Parola e Tempo

Percorsi di vita ecclesiale
tra memoria e profezia

n. 9, anno IX ~ 2010

DIOCESI DI RIMINI
ISSR
ISTITUTO SUPERIORE
DI SCIENZE RELIGIOSE
Alberto Marvelli

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

In copertina:

Scuola Riminese del Trecento, *Crollo del Tempio di Diana in Efeso*, episodio delle *Storie di san Giovanni Evangelista*, affresco absidale della Chiesa di San Giovanni Evangelista (detta "di Sant'Agostino") a Rimini. Sul significato del dipinto si rimanda al saggio di A. Giovanardi alle pp. 96ss.

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:
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

Consulenza iconografica:
Alessandro Giovanardi

ISBN: 978-88-6257-088-6

© 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

«Ogni scriba, divenuto discepolo del regno dei cieli,
è simile a un padrone di casa che estrae dal suo tesoro
cose nuove e cose antiche»
(Mt 13,52*)*

«... essi acquistino in tutta la sua ricchezza la piena intelligenza,
e giungano a penetrare la perfetta conoscenza del mistero di Dio,
cioè Cristo, nel quale sono nascosti tutti i tesori
della sapienza e della scienza»
(Col 2,2-3*)*

Editoriale

Purificare la fede, animare la cultura

di Natalino Valentini *

1. Formazione teologica e impegno educativo

In continuità con quanto proposto negli ultimi anni, anche questo IX numero del nostro *Annale* raccoglie alcuni dei principali contributi di studio, formazione e ricerca maturati nel corso dell'anno, frutto di esperienze seminariali, conferenze e confronti proposti in gran parte dal nostro Istituto sia in ambito strettamente ecclesiale, sia pubblico; iniziative rivolte soprattutto alla vita della Chiesa e della città, su questioni che vanno ben oltre il contesto locale. Con umiltà e modestia, l'Istituto Superiore di Scienze Religiose "Alberto Marvelli", anche mediante *Parola e Tempo*, intende perseguire con passione e tenacia lungo la "via stretta" di un possibile rinnovato incontro tra vangelo e cultura, tenendo conto della complessità e decisività che hanno assunto le grandi questioni antropologiche del nostro tempo, nel costante tentativo di "tenere insieme", lungo la via della conoscenza simbolica, cose eterne e cose attuali, *memoria* e *profezia*.

Oggi, ancor più che in passato, ai cristiani è chiesto un solido radicamento teologico, spirituale e culturale, non solo per interagire costruttivamente con le incalzanti sfide della contemporaneità, ma soprattutto per essere in grado di testimoniare una spiritualità autenticamente evangelica, profetica e creatrice, in grado di "dare ragione della speranza" che anima la loro esperienza di fede. Lavorare in questa prospettiva significa richiamare il primato della formazione a partire dall'educazione al mistero (mistagogia), quale iniziazione originaria non soltanto alla vita cristiana, ma anche in senso più complessivo alla conoscenza e persino alla scienza. La formazione culturale e spirituale, il rinnovato impegno di fronte ad una vera e propria "emergenza educativa", appaiono oggi all'interno della vita ecclesiale come sfide cruciali, ma anche come grandi opportunità per una vigorosa e più accorta opera di evangelizzazione. Tutto questo esige tuttavia non soltanto di superare le tentazioni di riduzionismo, di banalizzazione e approssimazione, di autoreferenzialità e di pigro ripiegamento su di sé, che talora tornano a invadere anche l'esperienza di fede, ma soprattutto un dispiegamento diffuso di rinnovate energie ecclesiali tese verso una più matura consapevolezza dell'azione culturale, energie alimentate da una salda ragione dialogica, dalla potenza creativa e formativa della Bibbia, della liturgia, della riflessione antropologica e teologica e da un attento discernimento spirituale della realtà, nel quale un sano realismo si incontra con un'autentica simbolica cristiana.

Il volume si apre come sempre con il testo dell'ultima Prolusione all'Anno Accademico, un'intensa relazione affidata alla sapienza spirituale di Mons. Antonino Raspanti che, a partire dal confronto con la *Lettera pastorale* dei vescovi *Ai cercatori di Dio,* ripropone un accurato ripensamento del nesso tra fede e cultura, tenendo

* Direttore dell'ISSR "A. Marvelli" della Diocesi di Rimini.

conto della "sfida educativa" in atto e considerando anche lo specifico contributo che spetta agli ISSR nella Chiesa e nella società italiana in questo particolare contesto storico. Negli ultimi anni, a partire dalla *Nota* della CEI sul *Progetto di riordino degli studi teologici in Italia*, ai nuovi Istituti approvati dalla *Congregazione per l'Educazione Cattolica* e che rientrano nell'accordo tra gli Stati dell'Unione Europea (solitamente definito "Processo di Bologna"), per il reciproco riconoscimento dei titoli accademici, è stato richiesto un profondo mutamento qualitativo e strutturale in vista non più soltanto della formazione dei docenti per l'insegnamento della religione cattolica nelle scuole italiane, ma soprattutto delle nuove esigenze e nuove richieste formative, educative e professionali. Il prezioso lavoro svolto dagli ISSR in ordine alla crescita nella fede delle singole persone e dell'intera comunità, alla formazione teologica dei laici per una loro «più cosciente e attiva partecipazione ai compiti di evangelizzazione nel mondo attuale, favorendo anche l'assunzione di impegni professionali nella vita ecclesiale e nell'animazione cristiana della società[1]», attende ancora un'autentica assunzione di impegno e di responsabilità da parte dell'intera comunità ecclesiale, non sempre consapevole delle eccellenti opportunità a loro disposizione.

Poco più di un secolo fa, il pensatore cristiano russo Vladimir Solov'ëv, nel suo celebre *Racconto dell'Anticristo*, affermava profeticamente che, nel XXI secolo, «se l'enorme maggioranza delle persone pensanti rimane del tutto incredula, i pochi credenti diventano per necessità tutti *pensanti*, secondo la raccomandazione dell'Apostolo: "Siate fanciulli nel cuore, ma non nella mente" (1*Cor* 14,20)». A questa nuova sfida siamo oggi chiamati. Oggi più che mai s'impone l'urgenza di conoscere i fondamenti della propria cultura, favorendo la crescita di una ragione che sgorghi dal dialogo, aperta al riconoscimento delle differenze nella piena consapevolezza della propria identità religiosa. Questa sfida è nelle mani anche dei nuovi ISSR e delle Facoltà Teologiche; per la cultura del nostro paese sarebbe davvero avvilente perdere questa opportunità, questo nuovo appuntamento con la storia.

Tutto ciò assume una decisività ineludibile soprattutto all'inizio del nuovo decennio (2010-2020) nel quale gli *Orientamenti pastorali dell'Episcopato italiano* ci sollecitano con ardore ad *Educare alla vita buona del Vangelo*, richiedendo un investimento educativo capace di rinnovare gli itinerari formativi per una crescita integrale della persona. La convinzione trasversale che anima anche questi ultimi Orientamenti è infatti quella che «fede, cultura ed educazione interagiscono, ponendo in rapporto dinamico e costruttivo le varie dimensioni della vita» (n. 35). Ogni progetto educativo cristiano ci pone infatti di fronte alla sfida «di contrastare l'assimilazione passiva di modelli ampiamente divulgati e di superarne l'inconsistenza, promuovendo la capacità di pensare e l'esercizio critico della ragione» (n. 10). La cultura cristiana non può certo ridursi all'opinione dominante, a "*doxa*", poiché essa resta sempre lotta consapevole contro l'appiattimento generale. Ma per poter far fronte a questa "sfida educativa" mediante un'efficace "pastorale integrata", occorre generare e coltivare «una fede più motivata», incentrata sulla «crescita umana e spirituale, la competenza teologica, culturale e pedagogica» (n. 41)

1. Congregazione per l'Educazione Cattolica, *Istruzione sugli Istituti Superiori di Scienze Religiose*, n. 3.

2. Il ritorno dell'idolatria nella cultura contemporanea: il simbolo e la distanza

Tentando un più accurato discernimento del rapporto tra fede e cultura nel nostro tempo, l'*Annale* propone una sezione monografica particolarmente ricca, frutto di un'esperienza seminariale di studio e ricerca sollecitata dal nostro vescovo Mons. Francesco Lambiasi e rivolta non solo ai docenti del nostro ISSR, ma anche agli operatori della cultura e ai membri del Servizio diocesano per il Progetto Culturale. Il seminario ha avuto come oggetto primario di confronto il ritorno dell'idolatria nella cultura contemporanea, adottando quale strumento privilegiato di studio l'eccellente ricognizione ermeneutica compiuta recentemente dal Prof. Luigi Alici. Il confronto con l'opera[2] ha suscitato numerose prospettive di approfondimento, sollecitando soprattutto una più attenta considerazione dell'idolatria non solo nel processo di secolarizzazione della cultura contemporanea, ma anche nell'alveo dell'esperienza di fede cristiana, che a partire dalle fonti bibliche giunge fino alle forme invasive e pervasive dei nostri giorni. Questo confronto non ha esitato a immergersi nel dramma dell'idolatria che investe oggi la cultura neo-pagana, senza risparmiare gli stessi "territori della fede" all'interno dei quali viene spesso esercitata una vera e propria strumentalizzazione di Dio. A questo proposito l'autore sottolinea acutamente già in apertura del suo libro che «la vera alternativa, probabilmente, non è tra l'avere e il non avere una fede, ma tra autenticità e inautenticità del credere; tra una fede aperta alla trascendenza e una fede idolatrica, chiusa in se stessa. Più che negare il cielo, il vero pericolo consiste oggi nella tentazione di ricrearlo sulla terra»[3].

Contro questa deriva occorre anzitutto fare tesoro della Tradizione e riscoprire le forme originarie della resistenza contro l'idolatria messe in atto sul terreno della lotta iconoclasta e che possono aiutarci a riscoprire la differenza sostanziale tra idolo e icona, quindi, a partire da questo paradigma dottrinale, a cogliere l'autentico significato del simbolo cristiano e della distanza che lo inabita, quali presupposti del cammino di purificazione della stessa fede. Il simbolo è l'invito ad abitare il luogo estremo del confine, della distanza, della soglia in cui il mondo visibile e il mondo invisibile si sfiorano senza con-fondersi. Pensare l'icona come simbolo significa in primo luogo collocarsi in quella zona incandescente del "confine" tra il visibile e l'invisibile, nel riconoscimento della loro distanza, ma anche della loro tensione unificante. Il dramma biblico del "vitello d'oro" costituisce il paradigma ineludibile della "prova" della fede ad una "distanza" che solo in apparenza può far perdere il senso, ma che in realtà lo fa sorgere, suscitando la ricerca di un fondamento oltre il visibile. Infatti «la fede è il fondamento di ciò che speriamo e la prova delle cose che non vediamo» (*Ebr* 11,1); essa è *visione delle cose invisibili*, non l'evidenza di ciò che appare, né agli occhi del corpo, né a quelli della mente, poiché in fondo è soltanto l'amore che vede ciò che è invisibile.

Come ha giustamente avvertito Paul Ricoeur, spesso le significazioni simboliche s'innestano su tracce di miti arcaici, da ciò scaturisce la ricchezza ma anche l'ambiguità del simbolismo religioso: «Il simbolo dà a pensare, ma è anche la nascita dell'idolo»[4] . Per questo diventa decisivo smascherarne l'ambiguità e il rischio idolatrico. L'idolo è un'immagine costruita dall'uomo a partire da un'esperienza umana

2. L. Alici, *Cielo di plastica. L'eclisse dell'infinito nell'epoca delle idolatrie*, San Paolo, Milano 2009.
3. *Ibidem*, p. 7.
4. P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna 1970, p. 630.

del divino. In essa l'alterità assoluta e irrecusabile del Dio è misconosciuta, la sua distanza dall'uomo è distrutta. L'icona invece si offre nel mantenimento di questa distanza, essa ospita e rivela ciò su cui si basa, tiene insieme nella distinzione e senza confusione il visibile e l'invisibile, il finito e l'Infinito. La critica radicale verso l'idolo è il presupposto per la fondazione della teologia iconica che trova il suo radicamento nella teologia cristiana dell'incarnazione di Dio. Se il Cristo è l'«immagine (*eikon*) del Dio invisibile» (*Col* 1,15), quale altra via d'accesso, quale altra "porta regale" può aprirci al mistero di Dio al di fuori di Lui? Non è forse il Cristo stesso a dire a Filippo: «Chi ha visto me ha visto il Padre»? (*Gv* 1,18). Il Figlio è dunque l'immagine del Padre nella sua creaturale presenza contemplabile quale icona del mistero insondabile del Padre e ciò in ragione non solo della natura umana del Cristo (che l'icona mostra) ma, ancor più, della Persona del Verbo incarnato. Qui la parola si fa volto e il volto sguardo che oltrepassa il visibile, fino a scorgere la luminosa visibilità di quello sguardo invisibile. Ciò che in esso diventa essenziale è il rinvio intenzionale alla profondità dell'invisibile, che visibilmente lo guarda-in-volto, nel silenzioso e paziente Abbandono[5]. Dunque, ciò che l'icona porta a compimento non è più una vaga ierofania, una generica manifestazione del "sacro", ma la teofania biblica di ciò che è "santo", che si fonda sulla kerygmaticità di una rivelazione, poiché «ogni icona è una rivelazione»[6], ed è tale solo in quanto trova il suo originario fondamento cristologico nell'incarnazione. Nell'arte iconica, paradossalmente, il significato della realtà si rivela nella misura in cui oltrepassa questa realtà; l'icona diviene il simbolo per eccellenza, in cui realtà materiale e realtà spirituale s'incontrano senza confondersi nella sostanza simbolica, nella rivelazione del volto interiore, nel volto-sguardo, riflesso di quella purezza del cuore alla quale soltanto può donarsi la visione di Dio (*Mt* 5,8).

3. L'esercizio critico della ragione contro "l'epidemia idolatrica"

Inseguendo le molteplici linee interpretative suggerite dall'opera di Alici, l'*Annale* accoglie numerosi contributi (oltre la stessa sezione monografica) sull'attuale diffusione dell'"epidemia idolatrica" e i rischi di mortalità da essa generati. Quasi al termine del suo intenso percorso, l'Autore osserva amaramente: «L'epoca contemporanea potrebbe essere ricordata come una delle più imponenti fabbriche di idoli della storia. Mai l'uomo ha potuto esercitare il suo dominio sul mondo, disponendo di un apparato strumentale così razionale ed efficiente; mai, probabilmente, il delirio di onnipotenza si è incontrato con un senso di fragilità e di smarrimento così radicale e profondo; mai, forse, l'alternativa al messaggio cristiano è stata sperimentata in forme così pervasive e diffuse, sul terreno stesso del credere, e non su quello di una sua negazione esplicita»[7]. Come uscire da questo pantano idolatrico e relativistico? Occorre considerare la ragione umana nella sua forza reale, nella sua attività, mostrando come la ragione partecipi dell'essere e l'essere della razionalità. In tal modo si esce gradualmente dal sistema dei concetti chiusi e rassicuranti del quieto possesso, dallo schematismo della ragione logica, formale e calcolante, per inoltrarsi verso lo spazio aperto dei compossibili e delle differenti forme della conoscenza resi attingibili dagli immensi orizzonti della razionalità e della sapienza, come richiama-

5. Cfr. J.L. Marion, *Dio senza essere*, Jaca Book, Milano 1987, p. 39.
6. P.A. Florenskij, *Le porte regali. Saggio sull'icona*, Adelphi, Milano 1977, p. 74.
7. L. Alici, *Cielo di plastica*, cit., pp. 171-172.

to con forza dal magistero di Benedetto XVI, circa la necessità di una ragione *aperta*, *allargata*, *trascendente*. Il tratto antropologico distintivo della fede cristiana consiste proprio nel calare la ragione nel *dramma* della rivelazione dell'*Agape* divina, reagendo a ogni riduzione di essa a mera abilità calcolatrice, o virtuosismo sillogistico, per recuperarla come dimensione fondamentale della vocazione alla *divinizzazione*.

Per questo di fronte all'*epidemia idolatrica* oggi così dilagante va bandita ogni ambiguità, come pure ogni cedimento falsamente superstizioso e spiritualistico, recuperando l'integrità e la purezza di un'autentica sapienza cristiana centrata sul *Logos* e sul cuore, una sapienza unificata verso la quale convergono ragione e cuore, dando forma a un «nuovo ordine simbolico»[8].

Proprio lungo tale prospettiva si snodano i numerosi apporti dell'*Annale*, nel quale si è tentato di offrire alcune importanti piste per la formazione culturale, teologica e pastorale, fondate su precisi presupposti spirituali ed aperte a istanze innovative provenienti dall'antropologia e dalla filosofia, dall'arte e dalla poesia, ma anche da una diversa concezione dell'economia e della politica. La teologia e l'azione pastorale avvertono l'urgente necessità di rinnovare forme e linguaggi, in dialogo con i diversi saperi, senza mai "rinunciare all'infinito", a quel sano desiderio di trascendenza, a quell'anelito di santità che si sostanzia di verità e bellezza, di grazia e gratitudine. Ma tutte queste diverse proposte di ricerca, apparentemente fin troppo variegate e diversificate, in realtà rispondono a un progetto unitario, mosso dalla profonda esigenza formativa di ritrovare i fondamenti della nostra memoria, della nostra identità culturale e spirituale, nel dialogo con i diversi saperi e nel rinnovato confronto sulle grandi questioni antropologiche.

Nell'offrire il nostro piccolo contributo alla composizione del mosaico di una cultura nutrita dalla *Memoria*, quale autentica costruzione nel tempo dei simboli dell'Eternità, spesso ci sono comparse tra le mani alcune luminose "tessere vive" dell'antica storia e Tradizione spirituale e mistica della Chiesa, unitamente ad altre a noi più prossime (evocate in un breve memoriale), che ci hanno fatto dono della loro sapienza e santità di vita. Tra esse desideriamo qui ricordare, con commossa gratitudine, il caro don Filippo Di Grazia, uno dei pionieri del nostro Istituto e sua "colonna portante" per diversi anni nell'area morale e sistematica, originale maestro di spiritualità e di vita per molti di noi. Il suo amore appassionato per Cristo e per la sua Chiesa nelle forme della cultura del nostro tempo, lo hanno portato a esplorare con particolare acume i problemi dell'ecumenismo, di cui è stato uno dei maggiori interpreti negli ultimi decenni della nostra Chiesa. Nei suoi lunghi anni di insegnamento, nei suoi viaggi, come pure negli ultimi tempi di malattia, egli ha mostrato, non solo negli scritti e nelle parole, ma nei gesti, e persino nella sua stessa carne, quel *paradosso* che segna ogni autentica esistenza cristiana. L'*altro* era il permanente scandalo della sua ragione e della sua fede. L'anelito irrefrenabile a "servire" il suo tempo si è sempre congiunto in lui con quello di esserne "servo", con gioia e umiltà, consapevole fino in fondo di portare la croce di questo mondo. A molti di noi ha fatto dono di questa indimenticabile lezione di anti-idolatria, ma anche di sapienza del cuore, di disincanto e speranza.

8. *Ibidem*, p. 177.

Prolusione

La ricerca di Dio
Le sfide attuali della fede e della cultura

di Mons. Antonino Raspanti*

Riflettendo sulle sfide attuali per la fede a soli tre mesi dalla pubblicazione di un volume dal titolo *La sfida educativa*[1], curato dal Comitato per il progetto culturale della Conferenza Episcopale Italiana, ci troviamo orientati da un'indicazione ben precisa. Sfogliando pagina dopo pagina il testo, prende forma ai nostri occhi lo spessore della sfida con cui siamo chiamati a misurarci, dacché l'educazione sembra essere divenuta viepiù un problema tale da dubitare della sua stessa possibilità. In un clima simile la Chiesa intuisce che diventa incerto il futuro dell'uomo. Proporrei perciò di presentare l'emergente percezione di questa sfida con la relativa proposta educativa, per poi chiederci quale rapporto essa abbia con la ricerca di Dio e, infine, quale ruolo vi giochi la teologia, soprattutto nei nuovi Istituti Superiori di Scienze Religiose, dove essa è chiamata a favorire il coniugarsi della fede con la cultura odierna.

1. La sfida educativa

«Il senso della "proposta" che sorregge il Rapporto sta nel tentativo di rendere manifesto il carattere generativo dell'educazione alla luce di un'antropologia incentrata sulla costituzione relazionale dell'uomo»[2]: con questa affermazione sintetica a due focus, la generazione e la relazione, è compendiata la base ideale del *Rapporto*. Si rilancia la dimensione antropologica a cui ancorare l'educazione, fino a dire che quest'ultima è una nuova prospettiva da cui guardare alla problematica dell'umano. Nel secolo scorso la riflessione cristiana ha guadagnato nella concezione dell'uomo la prospettiva feconda della relazione, espressa nella sua designazione di persona dalla quale deriva la sua dignità inviolabile. Essa è stata declinata sul piano teorico attorno alla tematica della libertà ma anche del ritrovarsi in e attraverso l'altro (l'alterità), come pure della sacralità dei legami affettivi e della responsabilità sociale in ordine alla ricerca del bene comune[3]. In altre parole, alle spalle dell'ideale educativo si individuano guadagni teorici e pratici del cristianesimo novecentesco con il tentativo di scrollarsi da un'autoreferenzialità del dire ecclesiale, per acquisire un spazio nel discorso pubblico della società, e con la ripresa della idea teologica, ma anche sociale, della "tradizione" passata per i dibattiti sui valori e, più radicalmente, per il tentativo di accreditare la

* Docente di *Teologia spirituale* presso la Pontificia Facoltà Teologica di Sicilia, già Preside della stessa. Questa Prolusione è stata presentata il 13 novembre 2009 a Rimini, presso la "Sala Manzoni", quale momento inaugurale dell'Anno Accademico 2009-2010.

1. *La sfida educativa. Rapporto-proposta sull'educazione*, a cura del Comitato per il progetto culturale della Conferenza Episcopale Italiana, Editori Laterza, Roma-Bari 2009.

2. *Ivi*, p. XV.

3. Come testimonia la *Fides et ratio*, rimane viva e dibattuta la questione della metafisica e del fondamento nell'eventuale assunzione di concezioni filosofiche diverse da quella classica, come sono la fenomenologia o l'ermeneutica o altre, nelle quali l'antropologia relazionale è stata sviluppata.

fede davanti alla ragione storica e alla ragione filosofica. Questi guadagni sono adesso convocati a fronteggiare una crisi, che investe direttamente la trasmissione della vita, e trovano nuova espressione sintetica non solo nella tematica della relazione, ma in quella più specifica della generazione. La relazione di base che consente ogni altra relazione è la generazione, la relazione di generazione non ridotta al solo valore biologico: «La vita umana si trasmette attraverso una generazione simbolica, psicologica, culturale, spirituale e tale trasmissione è essenziale alla vita buona degli uomini»[4]. Iscrivendo il fatto educativo nella visione antropologica si mette meglio a fuoco la generazione, che consente alla relazione di uscire da un'astrattezza nella quale rischierebbe di rimanere invischiata. L'intera questione appare più prossima all'esistenza di ciascuno risuonando come salvezza di questa o sua condanna catastrofica.

«La crisi del nostro passaggio d'epoca è tale, però, per cui, per educare, non basta l'invocazione del *senso*, l'evocazione della *persona*, l'appello ai *valori*. In tempi di mancanza del senso bisogna renderlo concretamente presente, facendo i conti con l'asprezza delle sue negazioni»[5]. Si prende atto che per quanto gli approcci cristiani siano stati globali e non settoriali, come nelle tre questioni citate, questo non sia bastato per avvicinarsi al concreto, all'«umanamente elementare». È significativa l'esemplificazione dei valori, i quali, laddove siano ancora idealmente riconosciuti, sono sprovvisti di significato storico concreto, finendo per essere incapaci di muovere l'esistenza e di promuovere nuova esperienza. La conclusione è scontata: «Quando la trasmissione viva tra generazioni si interrompe, i valori, anche se riproposti, non bastano da soli a suggerire la loro continuazione nell'esperienza». Come, allora, superare questo iato dal concreto, come accorciare la distanza dal vivere quotidiano? La via scelta è l'esperienza, in quanto si riconosce che ciò che dà vita e vigore anche a quanto vale, onde esso è "valore", è «l'esperienza che se ne può fare». Ma «solo l'esperienza suscita esperienza e quindi mette l'uomo nella capacità di compierla»[6]: è il principio generativo, secondo il quale dà vita chi già vive, e la capacità nativa dell'esperire può solo essere attivata da chi già esperisce[7].

La dimensione generativa è, perciò, definita: «Genesi e legame, relazione e riconoscimento, trasmissione e tradizione, responsabilità e fedeltà, interessamento e cura»[8]. È innegabile la sinteticità del punto prospettico scelto e la sua capacità di abbracciare e tenere uniti *in radice* soggettività e alterità, intelligenza ed affettività. Nel momento della costituzione originaria dell'autocoscienza la persona trova l'atto di un'altra libertà, dove è insito l'invito a riconoscere l'altro come possibilità della sua autorealizzazione data in partenza. Il primissimo me, che riconosco ed affermo, lo riconosco e lo affermo nello stesso tempo come atto di un'altra libertà, che mi media a me stesso: nella differenza originaria l'identità si produce come differenziazione. Nell'antropologia relazionale è acquisita la consapevolezza che l'uomo abbia come unica strada verso se

4. *La sfida educativa*, cit., p. 4.
5. *Ivi*, p. 10.
6. *Ivi*, p. 11.
7. Ovviamente, il termine "esperienza" non è inteso nel senso positivistico sperimentale né in quello emotivo o psicologico, bensì, senza escludere tutto ciò, abbraccia l'intero patrimonio dell'esistere umano dotato di unità e di consistenza interna, ricco dell'eredità del passato ed aperto al futuro.
8. *La sfida educativa*, cit., p. 12.

stesso l'altro, il tu, il quale non può essere considerato accessorio, bensì un "bisogno ontologico": ciascuno di noi per potersi costituire come identità, per riconoscersi, deve contemporaneamente stare di fronte a un altro. Nel concreto dell'esistenza c'è, tuttavia, un ordine in questo, sinteticamente espresso nella relazione d'origine, tramite la quale l'"io", un pronome personale ancora non specifico, si individua e perviene a quel che vorrebbe essere, appunto, la singolarità personale. Ovviamente "io" e "relazione" hanno il vantaggio di indicare un genere più ampio, ma il punto in questione è riconoscere che la singola persona umana è genere a se stessa e non può essere detta in termini categoriali. In ogni caso il pronome relazionale "io" va specificato in un campo di relazioni concrete, che non sono né casuali né intercambiabili le une con le altre. Tra queste è fondamentale la relazione d'origine: genitore/figlio[9].

Se tra le relazioni genitoriali osserviamo quella padre/figlio, nel padre l'uomo-figlio, ed ogni uomo lo è, anche se non sarà padre a sua volta, trova il fondamento a lui estraneo della sua presenza, la memoria vivente del suo esser creaturale e la denuncia dell'impossibile esaustività ed assolutezza del suo essere. Egli vi trova anche la radice essenziale e la forza sorgiva dell'apertura verso l'altro, che lo costituisce dal profondo persona, ovvero essere in relazione comunicativa. Dipendente da altri, egli trova nell'altro il termine di una relazione che lo impegna ed alla quale non può rinunciare senza rinunciare al suo essere. Nella figura paterna, in effetti, il segno dell'eteronomia e della dipendenza è solo l'altra faccia della gratuità[10]. Dal *Rapporto* emerge che la necessità di intendere la questione delle relazioni fondanti non è ulteriormente rimandabile. Nell'asimmetria della relazione esso non può fare a meno di richiamare due termini che hanno di recente vita difficile, autorità e tradizione, con uno specifico cenno alla questione del padre, oltre quella dell'identità-differenza sessuale.

Per quanto la si debba collocare «nel contesto degli altri paradigmi della relazione interumana», compreso le relazioni non parentali[11], all'interno della questione antropologico-educativa la problematica della figura paterna appare una sfida da raccogliere. A fronte di una crisi denunciata da tempo[12], sia come posizione sociale del padre nella famiglia sia come valore simbolico della figura paterna[13], si constata una povertà della riflessione filosofica su di essa, probabilmente legata alla sua poca rilevanza nello statuto ontologico dell'uomo, almeno nella concezione di una filosofia delle essenze

9. Certo anche "genitore/figlio" non è un nome che connota, bensì una descrizione, il cui legame con il nome connotante andrebbe indagato. Ciò implica un cammino che non vuole giungere all'astrazione e definizione dell'idea dell'"io", della persona, della sua relazionalità, bensì si chiede come l'uomo sia presente nel porsi frontalmente al suo simile, porsi che struttura questa relazionalità e individua l'identità.

10. Cfr. W. Fratticci, *Il filosofo e il padre: le ragioni di un silenzio*, in «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia» [in linea], 2 (2000): http://mondodomani.org/dialegesthai/.

11. Cfr. P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977, pp. 483-484.

12. Senza numero sono gli studi sulla crisi della figura del padre fino alla denuncia della sua assenza: classici sono A. Mitscherlich, *Verso una società senza padre*, Feltrinelli, Milano 1969; G. Mendel, *La rivolta contro il padre*, Vallecchi, Firenze 1972; A. de Willebois, *La société sans père*, Editions S.O.S., Paris 1985; recente C. Risé, *La crisi del dono. La nascita e il no alla vita*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009. Per quanto riguarda alcuni aspetti teologici si vedano gli Atti del Convegno sulla paternità di Dio che la Facoltà di Teologia della Università Lateranense ha tenuto in vista del giubileo del 2000, pubblicati in «Lateranum» LXVI/1 (2000) 5-272.

13. Il padre rappresenta la voce della tradizione, dell'autorità e della legge: cfr. G. Ambrosio, *Una società senza padri? Analisi psico-sociologica della situazione*, «Lateranum» LXVI/1 (2000) 28.

e delle sostanze; per questa, infatti, la paternità non è sostanziale[14]. Per non lasciare questo come semplice dichiarazione, aggiungo qualche riflessione, non senza tener conto della significativa affermazione di P. Ricoeur: «La figura del padre non è una figura ben conosciuta, il cui significato sia invariabile e di cui sia possibile seguire le trasformazioni, la sparizione o il ritorno sotto maschere diverse. È piuttosto una figura problematica, incompiuta e inquieta, poiché si tratta di una *designazione* suscettibile di attraversare una varietà di livelli semantici, dal fantasma del padre castratore che bisogna uccidere, fino al simbolo del padre che muore di misericordia»[15].

È in causa la questione dell'origine non solo come dato biologico o sociologico e, perfino, culturale, ma anche sul piano filosofico e teologico come consapevolezza di un'identificazione di sé in una distinzione differenziante: «Con una trascendenza totale – la trascendenza della transustanziazione – l'io è, nel figlio, un altro», afferma Lévinas, perché «la paternità dimora in una identificazione di sé, ma anche in una distinzione nell'identificazione»[16]. Il figlio è estraneo, ma è anche me, «è me estraneo a sé». La paternità è una relazione con un estraneo che pur essendo altri, è me. Il filosofo francese spiega che nell'incontro con il femminile si realizza il figlio in quanto avvenire, che non è né possibilità né progetto, perché è irriducibile al potere del soggetto. In questo senso la fecondità generativa è libera dal potere del soggetto, dove il possibile che questi può immaginare/pensare/produrre non riesce ad escludere la ripetizione dell'io, che così ricade su di sé e non esce dalla sua immanenza. Nel figlio, invece, la noia di questa ripetizione si interrompe, l'io è altro e giovane, senza che l'ipseità che dava il suo senso e il suo orientamento all'essere si perda in questa rinuncia a sé: «La fecondità continua la storia senza produrre vecchiaia»[17]. La relazione padre-figlio indica perciò una rottura quale inizio e distacco/differenziazione dal padre, al quale il figlio pur fa continuamente ricorso riprendendolo come sua storia, ma partendo sempre da un punto ormai veramente nuovo. Se la paternità genera identità plurali, che conoscono se stesse come differenze, allora essa è la condizione di possibilità perché ciascuno si apprenda come soggetto separato[18].

La relazione paterna manifesta l'esperienza dell'asimmetria costitutiva del vivere personale e sociale, e il padre si presenta come simbolo di alterità, onde potrebbe vedersi nella figura di lui il segno che significa la vita come differenza, come relazione

14. Molti autori fanno notare che la trascuratezza filosofica secolare circa la figura del padre è da addebitare al quadro epistemologico di una filosofia delle essenze: «Solo un'antropologia capace di cogliere la peculiare modalità dell'esistere umano nella coessenzialità della relazione interpersonale, l'originarietà del rimando ad altri che pone il singolo essere umano come persona, è perciò in grado di poter cogliere il significato costituente della relazione umana. L'approccio essenzialistico, classico ma anche moderno, che si rapporta agli oggetti nei modi del pensiero definitorio tipici dell'*epistéme*, rimane invece come impigliato nei vincoli spersonalizzanti imposti al pensiero stesso dalla esigenza di neutralità scientifica. Parlare di paternità in termini logico-formali come di un *idìon*, di una proprietà qualificante ma non costitutiva dell'essenza umana generica, ci pone lungo un cammino deviato, che allontana dalla corretta comprensione», in W. Fratticci, *Il filosofo e il padre: le ragioni di un silenzio*, cit.

15. P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 483.

16. E. Lévinas, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1990, p. 275.

17. *Ivi*, p. 276.

18. Si veda per queste riflessioni il tentativo di E. Baccarini di enucleare la dimensione ontologica e una fenomenologia della paternità: E. Baccarini, *Il Padre: un approccio filosofico*, «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia [in linea]», 1 (1999): http://mondodomani.org/dialegesthai/.

e come trascendenza. Nello spazio che si apre tra la continuità e la rottura, che costituisce l'identità differenziata nella generazione, il padre incarna la continuità della tradizione nella dinamica autorità/sicurezza. L'autorità e il suo esercizio operano una separazione che, per negazione, produce una nuova identità, mentre la sicurezza, dal verbo latino *seco*, taglio, è originariamente inizio e risultato. Proprio perché il padre rappresenta l'inizio, il passato, esprime la continuità della memoria, che però nell'identificazione differenziante del figlio si libera di esso come vincolo incatenante, ma lo serba come memoria che vive nell'oggi e può protendersi da giovane verso il futuro[19].

2. La ricerca di Dio

Non è casuale il collegamento della tematica memoria-tradizione, così legata a quella della paternità, con la ricerca di Dio nella cultura europea del passato e del presente, come papa Benedetto XVI ha espresso nel discorso al Collège des Bernardins di Parigi il 12 settembre 2008.

«Nel grande sconvolgimento culturale prodotto dalla migrazione di popoli e dai nuovi ordini statali che stavano formandosi, i monasteri erano i luoghi in cui sopravvivevano i tesori della vecchia cultura e dove, in riferimento ad essi, veniva formata passo passo una nuova cultura»[20]. Così il Pontefice legge in un caso storico emblematico, il fenomeno benedettino, il crearsi di una nuova cultura attraverso la frequentazione delle testimonianze letterarie del passato, ovverossia una memoria animata dalla ricerca di Dio. È come se per alcuni secoli generazioni di monaci si fossero posti con atteggiamento filiale nei riguardi degli uomini dei secoli precedenti e avessero sperimentato verso di loro quella continuità differenziante, che li mise in grado di protendersi da giovani verso il futuro. L'anima motrice era la ricerca di Dio, desiderio che da solo è in grado di rigenerare il senso dell'esistenza sul piano individuale e congiuntamente sociale, risignificando le relazioni e riorganizzando la società. A partire da quel desiderio i monaci si misero pazientemente e docilmente alla ricerca dei pezzi di un puzzle in frantumi, lo splendore della civiltà greco-romana e patristica, ricostruendo di fatto una nuova civiltà adesso totalmente incentrata sul Cristo. Per la natura stessa del cristianesimo il *quaerere Deum* non era solo anima della memoria, ma si imperniava esso stesso sulla memoria, perché la memoria fa parte del suo codice genetico.

Intrinseca esigenza della ricerca di Dio nel cristianesimo è la cultura della parola, via attraverso la quale Dio incontra l'uomo. Questa via implica di per sé l'esistenza della comunità e un linguaggio quale luogo comune nel quale gli uomini si incontrano tra loro e con Dio. Se questa parola poi prende corpo in un libro, le Scritture, e genera una scuola, una formazione e una biblioteca, allora ben si comprende che la religione vive soprattutto nell'universo simbolico a cui dà vita, perché «la Parola di Dio ci raggiunge soltanto attraverso la parola umana, attraverso le parole umane, cioè

19. Trovo significativa la definizione di coscienza del futuro data da Husserl: «anticipazione *memorativa*».

20. Incontro con il mondo della cultura al Collège des Bernardins, *Discorso del Santo Padre Benedetto XVI*, Parigi, venerdì 12 settembre 2008:
http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20080912_parigi-cultura_it.html.

Dio parla a noi solo attraverso gli uomini, mediante le loro parole e la loro storia»[21]. Si apre la strada all'interpretazione delle Scritture nel delicato intreccio tra lettera e spirito, che il Medioevo monastico ha sviluppato ampiamente sulle basi gettate in epoca patristica. Nelle sue diverse dimensioni il senso articola il convivere sociale e lo tiene unito organicamente e armonicamente perché è percepito da quegli uomini nel suo disegno unitario. Tale disegno non risiede all'esterno, nelle strutture e nelle istituzioni create, le quali piuttosto ricevono il senso condiviso e unificante, bensì risiede nell'interpretazione dischiusa solo nella comunione vissuta con la Parola che crea la storia. Dall'unione con Cristo è mossa la ricerca di Dio, da cui il monaco non si distacca nel costruire il mondo. Anzi, se ne arricchisce, perché si sa partecipe del lavoro con il quale Dio ha creato il mondo e lo continua a costruire nella e con la storia degli uomini: «Una cultura del lavoro, senza la quale lo sviluppo dell'Europa, il suo *ethos* e la sua formazione del mondo sono impensabili»[22].

Il *quaerere Deum* non parte da una generica ricerca al buio, bensì è mosso e porta con sé un trovare, che in termini agostiniani chiameremmo un esser trovati. Per tal motivo è indispensabile l'azione dell'evangelizzatore, dal momento che il cercare non muove da fantasie o pensieri prodotti dall'uomo, ma può realizzarsi a partire da un primo movimento che non solo susciti nell'uomo la volontà di cercare, ma renda anche credibile ai suoi occhi che in questa parola Dio stesso gli si fa incontro e perciò gli uomini attraverso di essa possono raggiungere Dio. È l'annuncio.

Riassumiamo sinteticamente la tesi del Papa alla luce della nostra conversazione. Anzitutto esiste uno stretto legame, forse anche necessario, tra la creazione di una nuova cultura, l'invenzione cioè di nuovi linguaggi e forme espressive, e la ricerca di Dio. Strumento indispensabile ne è la memoria, essendo il cammino della storia una vera *traditio*, una consegna generante dei padri verso i figli e un'accettazione liberante e maturante dei figli verso i padri. La consegna non è scontata ed automatica come non lo è la stessa ricerca di Dio, la quale a sua volta è suscitata e sostenuta dai segni creati da coloro che hanno trovato il Dio nascosto e ignoto. Punto cruciale ne è il *logos*: *logos* come parola umana che Dio fa propria per incontrare l'uomo, *logos* come ragione della speranza nei cristiani, *logos* come loro convinzione nell'aver accolto in Gesù il Dio che risponde all'attesa di tutti gli uomini, *logos* come universalità di Dio e della ragione aperta verso di lui, interpellata da un evento che riguarda tutti e perciò si pone come verità su Dio e sull'uomo.

Tornano in mente termini e temi della *Lettera ai cercatori di Dio*, che i vescovi italiani hanno pubblicato nella scorsa Pasqua, esprimendo la convinzione che «chi cerca

21. *Ivi*.

22. *Ivi*. Ponendo l'interpretazione delle Scritture e il senso da essa generato sotto l'azione dello Spirito di Cristo, il Pontefice attraversa il tema della libertà da una prospettiva legata a quella del padre. Lo Spirito garantisce la libertà, perché pur ispirando la visione personale di chi interpreta, non si identifica con essa, ma apre un più vasto orizzonte e pone «un chiaro limite all'arbitrio e alla soggettività, un limite che obbliga in maniera inequivocabile il singolo come la comunità e crea un legame superiore a quello della lettera: il legame dell'intelletto e dell'amore». Questo legame, che sembra limitare l'arbitrio dell'uomo e la sua soggettività, non solo non distrugge la libertà, bensì ne costituisce il vero sostegno: «sarebbe fatale se la cultura europea di oggi potesse comprendere la libertà ormai solo come la mancanza totale di legami e con ciò favorisse inevitabilmente il fanatismo e l'arbitrio».

ragioni per vivere, in qualche modo e nel profondo della sua attesa cerchi Dio»[23]. Questa ricerca di Dio è individuata nell'inquietudine diffusa, in cui è apprezzata la lotta per non cadere nello scoraggiamento, nello sfinimento o nel semplice oblio causato dalla cultura anestetizzante del benessere. Anzi, si intravede nell'inquietudine una prossimità tra credenti e non credenti, dal momento che gli stessi credenti sono indotti a cercare ogni giorno l'incontro con un Dio che si dona e sottrae insieme. C'è un cercare e un lottare interno alla fede; c'è un dolore nella ricerca che accomuna credente e cercatore, ed è il dolore dell'assenza di Dio. Attestarsi a un fede statica, indolente e abitudinaria è per il credente evadere le domande più vere, «perché non sa vivere la sofferenza dell'amore». Il credente vivrà fino in fondo la ricerca di Dio all'ombra della croce, cioè il giudizio che libera chi gli si consegna nella fede. Se così non fosse, il suo annuncio, anche se impeccabile, resterebbe pur sempre vuoto se non arrogante, rifiutato dal cercatore di Dio, che subito fiuterebbe la poca credibilità della parola del credente[24].

La ricerca è «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». Denominare "atto di affidamento" la relazione a ciò che si cerca e dare spazio alle tematiche antropologiche dell'affettività e della fragilità indica l'attenzione alle dinamiche relazionali a cui accennavamo sopra. Per delineare il compito che grava sugli studi di scienze religiose, è bene ricordare che la cultura moderna in alcuni versanti cerca di eclissare, come si diceva, la ricerca del senso con l'ebbrezza del consumismo e del divertimento. In altri versanti, però, dà sfogo a questa ricerca secondo precisi orientamenti. Si pensi a molta letteratura o cinematografia ove si esplora la volontà umana di oltrepassare i limiti dell'esistenza terrena tramite mezzi che oscillano dall'onirismo ai poteri speciali e paranormali, alla stessa fantasia, al mito leggendario e ancestrale, perfino alla morte; oppure, in porzioni più elitarie, si addentra in percorsi classici rimodellati, che si aprono ad orizzonti anche religiosi, oltre che artistici, filosofici e quant'altro v'è di nobile, ma tendono a escludere esplicitamente il cristianesimo. Intendo dire che non dobbiamo trascurare la persistente ricerca che si esprime in modalità diverse e lontane dal cristianesimo, talvolta sottintendendo che quest'ultimo sia un *dejà vue* da superare, improponibile per il futuro, ora perché gravato da colpe storiche che lo rendono non credibile, ora perché ritenuto lesivo della libertà e della crescita umane, ora semplicemente perché delegittimato quale erede del suo Fondatore. Non si può correre il rischio di suffragare questi giudizi se davvero i linguaggi e i modelli nei quali i cristiani continuano a comprendere ed esprimere la propria fede rimanessero quelli del passato o non riuscissero ad essere significativi per le nuove generazioni o finissero

23. http://www.chiesacattolica.it/cci_new/documenti_cei/2009-07/07-3/Lettera_ai_cercatori_Dio.pdf.

24. Noto con apprezzamento che la *Lettera* si propone ai cercatori di Dio con uno stile dialogale, quasi come una conversazione che si svolge in un momento sereno e libero da incombenze della vita quotidiana, quale potrebbe essere un salotto, un pub, una passeggiata tra il verde o in riva al mare. Accede, cioè, attraverso un livello comunicativo che gli psicologi chiamano tonale, che apparentemente chiede all'interlocutore un affidamento minimale, per una comunicazione a cuore aperto e disponibile a scendere a fondo, dove l'uomo di oggi è spesso ferito e dolorante.

per essere marginali e residuali nelle culture nelle quali essi vivono.

Se l'analisi corrispondesse anche minimamente ai fatti, allora prenderemmo atto che la ricerca religiosa si connette con gli attuali linguaggi nei quali essa si comprende e si manifesta. Perciò non basta puntare il dito contro il consumismo e l'edonismo, ma occorre entrare nella percezione che l'uomo ha di se stesso, cioè nelle modalità con le quali egli lo esprime. Alla sfida non si risponde con un *remake*, cioè con trucchi di strategia e imbellettamenti di facciata. Non è in gioco la sopravvivenza di strutture e istituzioni, ma di quello che esse significano e rappresentano: la possibilità dell'incontro con Dio. D'altronde non sono i credenti investiti dai mutamenti in atto e, quindi, i primi ad avvertire il disagio verso inadeguate modalità espressive della propria fede? O si relegheranno da sé in sacche residuali della società o, almeno, vi relegheranno le pratiche della fede, cioè la fede stessa? Nella proposta del Progetto culturale i vescovi italiani riconoscono che la vita di tanti credenti, ben inserita in ambito economico, sociale o culturale del Paese, sia soggetta a comportamenti ed a mentalità estranei al Vangelo o incoerenti con esso, e che in taluni ciò accada inconsapevolmente. O dovremmo constatare che noi credenti non abbiamo ancora vissuto quella distanza dai linguaggi precedenti, sì da trovarci davvero in nuovi contesti culturali e in nuove percezioni di noi stessi, dai quali potremmo leggere il passato con occhi nuovi e slanciarci verso il futuro[25]?

3. Lo studio della teologia

La teologia è impegnata, pertanto, nel sostenere una ricerca di Dio attenta all'umano nella sua globalità ed unità del vissuto, compiendo una lettura delle tendenze della cultura contemporanea non difensiva, ma alla maniera dei padri della Chiesa. Se le difficoltà che contraddicono il senso del vivere per l'uomo contemporaneo non sono dovute ad avvenimenti episodici, da potersi chiudere tra parentesi, se la mancanza di senso raggiunge una profondità tale da non trovare ragioni che lo aiutino a risalire dal fondo dell'abisso, allora anche il testimone di Cristo dovrà lasciar risuonare la Parola nell'abisso di sé perché si ricostruisca la verità di sé e della storia da quella profondità oscura, condivisa con il suo compagno. Solo di là egli guadagna per i suoi occhi una nuova luce con cui guardare la realtà. Si pensi al travaglio che ha caratterizzato alcuni testimoni italiani a noi vicini e come la loro parola risuoni significativa per l'uomo di oggi; solo per citare nomi noti e a me più familiari: Chiara Lubich, con una comprensione dell'unità del genere umano nel Cristo abbandonato da cui si aprono spazi universali e si richiedono metodi rinnovati; Divo Barsotti, con una capacità di avvertire la Presenza da cui l'uomo è quasi inghiottito eppur mirabilmente ricreato; Pino Puglisi, che affronta e sconfigge la piovra del male senza armi e senza un curriculum di prete d'avanguardia, antimafia o impegnato in opere sociali, ma con un sorriso inerme.

Le figure del teologo e di coloro che si impegnano nello studio della teologia accostano e si collegano con quella del testimone, poiché si dedicano all'esercizio rigoroso e critico dell'intelligenza, rinnovata e permeata dalla carità, all'interno del medesi-

25. Mi riferisco alla dinamica padre-figlio, già richiamata, riscontrabile nell'esempio medievale citato dal Pontefice, che però è passata per lo iato del crollo dell'impero romano d'Occidente. Ad oggi il nostro sembra piuttosto un passaggio lento, senza eventi traumatici, in cui il mutamento avviene senza che quasi ci si accorga di esso.

mo orizzonte di questo: il testimone ha esplorato coraggiosamente questo orizzonte fin nelle profondità, allargandone da pioniere i confini. L'intelligenza del teologo si alimenta in questa comunione dell'unico corpo: la verità del Dio trino mostratagli nel fianco aperto del Crocifisso che si comunica alla chiesa e per essa all'umanità. Il teologo, pur non essendo necessariamente il santo che apre la strada, condivide con il santo la medesima fede testimoniale, perché come quegli è ammesso alla contemplazione dei divini misteri. Egli è chiamato a rendere ragione di una fede che non è una visione personale, ma l'oggettivo dono divino, che non rimane astratto ed astorico, ma permea e conduce il corso della storia.

«Con il Concilio Ecumenico Vaticano II si è intensificato tra i fedeli – laici e religiosi – un vivo interesse per lo studio della teologia e di altre scienze sacre, per arricchire con esse la propria vita cristiana, essere capaci di dare ragione della propria fede (cfr. *1Pt* 3,15), esercitare fruttuosamente l'apostolato loro proprio e poter collaborare con i ministri sacri con la loro specifica missione»: così apre l'*Istruzione sugli Istituti Superiori di Scienze Religiose* della Congregazione per l'Educazione Cattolica emanata lo scorso anno. Pur essendosi rinnovata profondamente ed aver in buona parte contribuito al Concilio Vaticano II, la teologia soprattutto in Italia ha sofferto una certa marginalità nella vita della Chiesa, che si è ripercossa in una distanza dalla prassi pastorale, ma anche in un grosso deficit di istruzione religiosa soprattutto da parte delle consacrate e del laicato cattolico. L'elaborazione teologica italiana prima del Concilio, con l'eccezione delle università romane, era a sua volta poco sviluppata, mentre l'insegnamento della teologia era quasi esclusivamente demandato agli studi seminaristici, risentendo dell'assenza di Facoltà teologiche e della vivacità da esse prodotta[26]. L'apporto conciliare ha messo in più chiara luce la connessione della vita del credente con la sua intelligenza critica, con la sua destinazione alla santità e con la necessità del suo incarnarsi storico.

Se mutano le forme e i linguaggi nei quali l'uomo comprende se stesso, allora è in questione il continuare a darsi delle condizioni di una vita cristiana, cioè le forme nelle quali noi l'abbiamo ricevuta e la stiamo trasmettendo. Ben si vede quanto sia necessario l'esercizio rigoroso dell'intelligenza credente, per comprendere come esse possano evolvere ed interpretare il *quaerere Deum* del discepolo odierno. Per esemplificare la difficoltà che menziono, richiamo un campo a me più familiare, quello della spiritualità con l'alone di imprecisione e di improvvisazione che all'interno del mondo ecclesiale la circonda. Troppo spesso si sente ancora relegare lo spirituale a certi ambiti, ad esempio ai ritiri, ai tempi di preghiera, ad alcune pratiche, non solo avallando tacitamente una pericolosa separazione tra questo e la vita cristiana nella sua interezza, ma mostrando di misconoscere che esso forgia, se non addirittura coincide con la forma storica che la vita cristiana assume. Da questa stortura ne derivano altre, come il ritenere alcune persone "più spirituali" e idonee a determinate pratiche e persino accettando che una vita spirituale seria sia solo di pochi. Sfugge che spiritualità è l'in-

26. La religiosità dei cattolici italiani, pur resistendo più di altre aree dell'Europa ai processi di secolarizzazione, si mostra lenta nel passaggio dal timbro devozionale a quello testimoniale auspicato dai Vescovi, per offrire ospitalità alle esigenze sempre più nette di coloro che hanno sete di un senso e di un ancoraggio veritativo nella ricerca sia del divino sia di una giustizia in grado di custodire la dignità umana e la correttezza delle relazioni.

tero modo di vivere e, ad esempio, di prendere in carico nella memoria viva di Cristo l'appello etico della responsabilità degli affetti, della vita civile, della difesa dei deboli, del compimento dei propri doveri, del discernimento del volere divino, dell'apporto intellettuale al vivere quotidiano. Chi non ricorda la famosa denuncia di Paolo VI della separazione o distanza tra fede e vita? Questa distanza non può essere superata con la buona volontà personale, considerando lo *studium fidei* eludibile o trascurabile nell'osservare e nel giudicare le problematiche con cui la fede si scontra ogni giorno.

Al fondo va, invece, riconosciuta l'omogeneità intrinseca tra vita teologale e riflessione teologica. Quando si accoglie nell'amore la buona novella, l'orizzonte divino si schiude all'uomo come un nuovo e più profondo abisso, nel quale l'intelligenza non rimane bloccata, come se fosse esautorata la sua funzione, ma anzi è riaccesa nel suo infinito desiderio di comprendere l'amore da cui è afferrata. Poiché questo è vissuto in e da una comunità storica, si esige una comprensione che ricostituisca gli universi simbolici nei quali l'uomo scambia il senso ritrovato, proponendolo a tutti in modo appetibile quale autentico compimento della sua sete inquieta. Quando, d'altronde, si tenta di penetrare e comprendere il sapere della fede, proprio di ogni cristiano, non ci si sta occupando di un settore del cristianesimo, ma è in gioco il cristianesimo stesso nella sua esistenza storica e nella sua capacità di offrire modelli di vita accettabili e condivisibili da tutti.

È per questa omogeneità che la citata *Istruzione* afferma che: «Lo studio e l'insegnamento delle Scienze Religiose forniscono gli elementi necessari per elaborare una sintesi tra la fede e la cultura nella singolarità delle situazioni vissute dalle Chiese particolari» (n. 4). Definendo lo scopo degli Istituti deputati al loro studio indica: «La formazione religiosa dei laici e delle persone consacrate, per una loro più cosciente e attiva partecipazione ai compiti di evangelizzazione, favorendo anche l'assunzione di compiti professionali nella vita ecclesiale e nell'animazione cristiana della società» (n. 3). I nuovi ISSR vogliono, quindi, essere luoghi in cui si incrocino e si integrino su un piano epistemologico critico la ricerca teologica, i saperi delle scienze umane e sociali e, all'occorrenza, ulteriori saperi ai quali si dedicano gli indirizzi specialistici, rispondenti all'inserimento dei fedeli sia nella Chiesa sia nella società. Il percorso formativo si inscrive nell'impegno della comunità ecclesiale a mediare il senso pieno della vita di fede, con le sue pratiche, le decisioni e le rappresentazioni, nelle molteplici esperienze delle nostre esistenze contemporanee, «lasciando che queste stesse esistenze interroghino a loro volta, con sollecitazioni sempre nuove e antiche ad un tempo, la tradizione vivente della Chiesa»[27].

Non sfugge, da una parte, la volontà dei pastori di evitare che la teologia rimanga chiusa in un ghetto, destinandola quasi esclusivamente ai candidati agli ordini e rinunciando così a farle sprigionare quell'energia che fa assumere alla fede una rilevanza anche nel tessuto civile. In quest'ottica i due cicli dell'offerta formativa non potranno rimanere giustapposti, lasciando in scomparti chiusi la teologia e gli altri saperi offerti; si aprirà una stagione di interazione tale tra questi saperi, che rinnoverà presumibilmente la stessa teologia. D'altra parte, si sarà notata l'insistenza sulla "pro-

27. Cfr. per queste riflessioni il progetto dell'ISSR di Palermo in F. FAVA (ed.), *Teologia e professioni: l'insegnante di religione cattolica e l'esperto in pastorale*, Istituto Superiore di Scienze Religiose – Facoltà Teologica di Sicilia, Paceco (TP) 2007, in particolare p. 10.

fessionalità" delle figure da creare. Il termine può sembrare improprio per descrivere alcuni ministeri pastorali, ed in parte lo è. Esso significa e la serietà scientifica del percorso formativo degli ISSR e la volontà di superare la situazione del passato, in cui la formazione di molti operatori pastorali, e talvolta quella degli insegnanti di religione cattolica, è stata lasciata al pressappochismo, all'intuizione del «tutti possono farlo… con un po' di pratica» e, in ogni caso, ad una formazione non rigorosa né esigente. Adesso, invece, si vuole integrare dignità e rigore accademico, competenze funzionali specifiche e visibilità all'esterno del corpo ecclesiale. "Professione" significa che non ci si improvvisa, che non si acquisiscono semplici abilità tecniche o nozioni teologiche, ma, al contrario, essa si matura in un percorso esigente e pubblico che permetta ad una vocazione personale di trovare spazio per crescere, strutturarsi, assumere criticamente responsabilità ecclesiali e civili in modo creativo ed efficace.

Parte monografica

Il rischio della fede nell'epoca delle idolatrie*

* Seminario di studio e formazione promosso dal vescovo, Mons. Francesco Lambiasi, con il sostegno operativo dell'ISSR "A. Marvelli" e del "Servizio Diocesano per il Progetto Culturale", svoltosi il 2 e 3 Ottobre 2009, presso l'Aula Magna dell'ISSR.
Il Seminario, condotto dal Prof. Luigi Alici (relatore principale), ha coinvolto oltre ai docenti dell'ISSR anche diversi operatori culturali della diocesi. I saggi raccolti in questa sezione monografica sono una scelta dei numerosi contributi presentati durante l'attività seminariale, animata soprattutto dal confronto sulla recente opera di Luigi Alici, *Cielo di plastica. L'eclisse dell'Infinito nell'epoca delle idolatrie*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2009.

Introduzione

di S.E. Mons. Francesco Lambiasi *

La polemica contro gli idoli e l'idolatria è una sorta di corrente ad alta tensione che attraversa tutta la Bibbia. L'ultima "scossa" fulminante di questa corrente si avverte in *Romani* 1,22-23: «Mentre si dichiaravano sapienti, sono diventati stolti e hanno scambiato la gloria del Dio incorruttibile con un'immagine e una figura di uomo corruttibile, di uccelli, di quadrupedi e di rettili».

Il breve testo di s. Paolo è pieno di reminiscenze bibliche, che conviene riprendere una ad una, per sondare tutto lo spessore di senso che quel testo contiene.

Un rimando implicito è a *Genesi* 1,26-27. Dio disse: «Facciamo l'uomo a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza: dòmini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutti gli animali selvatici e su tutti i rettili che strisciano sulla terra. E Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò: maschio e femmina li creò».

L'illusione idolatrica è una sorta di miraggio rovesciato della creazione: lì Dio fece l'uomo a sua immagine, qui è l'uomo che fa Dio a sua immagine e somiglianza.

Il grido "stolti!" che risuona attraverso tutto il testo di s. Paolo richiama la tremenda invettiva scagliata contro l'idolatria, che si legge in *Sapienza* 13,1: «Davvero vani per natura tutti gli uomini che vivevano nell'ignoranza di Dio, e dai beni visibili non furono capaci di riconoscere colui che è, né, esaminandone le opere, riconobbero l'artefice».

L'affermazione che tutto è "vanità" riporta l'eco della voce di *Geremia* 2,5.11: «Così dice il Signore: Quale ingiustizia trovarono in me i vostri padri per allontanarsi da me e correre dietro al nulla, diventando loro stessi nullità? Un popolo ha cambiato i suoi dèi? Eppure quelli non sono dèi! Ma il mio popolo ha cambiato me, sua gloria, con un idolo inutile».

Ma una pagina che traspare dal testo paolino è senz'altro quella del vitello d'oro, secondo il *Salmo* 106,19-20: «Si fabbricarono un vitello sull'Oreb, si prostrarono a una statua di metallo; scambiarono la loro gloria con la figura di un toro che mangia erba».

S. Paolo, nel passo su citato, sottolinea il senso dello "scambio" immondo (*allasso*, verbo commerciale), della volgare permuta – una sorta di oscena "transustanziazione" – quale avviene nella torbida perversione idolatrica: «Hanno scambiato la gloria del Dio incorruttibile con l'immagine di un quadrupede». Questa è l'idolatria più seducente e depravata: non quella in cui si abbandona il vero Dio per seguire gli idoli, ma si fa del vero Dio un idolo. Ecco il vero "peccato originale" di Israele, compiuto ai piedi del Sinai, con la "creazione" del vitello d'oro: non è tanto l'avarizia, nel fare dell'oro il proprio dio, come talvolta si ripete, perché quella gente si mostra, al contrario, straordinariamente generosa nel dar via il proprio oro. Non consiste nell'abbandonare il Signore per una qualche divinità straniera, poiché il vitello viene acclamato

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

come il Dio d'Israele, colui che ha fatto uscire il popolo dall'Egitto, e la festa che viene organizzata è «in onore del Signore» (*Es* 32,4ss).

Perché allora Paolo, con tutta la Bibbia, chiama questo fatto "idolatria" (cfr. *1Cor* 10,7)? È idolatria perché è cambiato il rapporto tra il popolo e il suo Dio. Il popolo si fa il vitello d'oro per avere «un Dio che cammini alla sua testa» (*Es* 32,1). Un Dio portafortuna o "tappabuchi" (*lueckenbuesser*), direbbe Bonhoeffer. Dio aveva liberato il popolo dall'Egitto «perché lo servisse nel deserto» (*de la servitude au service*: G. Auzou) ma ora il popolo decide di non servire Dio, ma di servirsi di Dio, asservirlo al proprio successo e alla propria affermazione. L'alternativa infatti è secca: o Dio è il tuo successo o il successo sarà il tuo dio. Siamo nella traiettoria che porta diritto alla superstizione e alla magia: carpire a Dio il suo potere, per usarlo a proprio vantaggio; strappare di prepotenza a Dio la sua onnipotenza: è appunto questo l'esito del delirio prometeico di onnipotenza.

Nell'opinione comune ciò che caratterizza l'idolatria rispetto alla fede vera è che quella adora dèi "falsi e bugiardi", mentre la fede adora il vero Dio; quella adora molti dèi, questa un unico Dio. Ma per la Bibbia, il contrasto più forte è un altro: quella adora divinità morte che «hanno occhi ma non vedono, hanno orecchi ma non odono, hanno bocca ma non parlano»; questa adora un Dio vivo. Il contrasto non è tra verità e falsità, ma tra realtà e irrealtà, tra esistenza e non esistenza. L'esatto opposto dell'idolo, nella Bibbia, è il Dio vivente. Per questo s. Paolo parla della conversione dei pagani come di un «allontanarsi-convertirsi (*epistrefefein*: volgersi) dagli idoli per servire il Dio vivo e vero» (*1Ts* 1,9).

In questo seminario vorrei domandarmi con voi: che cosa significa fare una diagnosi seria dell'idolatria post-moderna, senza cadere né nell'irenismo né nel catastrofismo? Come aggiornare la lista degli *idola tribus*, *specus*, *fori* ecc. di Francesco Bacone? Se l'idolatria è una mistificazione della concezione di Dio, che fa bestemmiare il suo nome per causa nostra tra i pagani (cfr. *Rm* 2,24), quali ricadute ha questa mistificazione nella concezione dell'uomo e in quella del mondo? In che senso i credenti possono nascondere anziché manifestare (*potius velare quam revelare*: GS 19) "l'autentico volto di Dio"? In che cosa deve consistere la *pars destruens* e quella *construens* a cui è urgente mettere mano per costruire la civiltà anti-babelica e pentecostale dell'amore?

Preghiamo con le parole di Claudel: «Sii benedetto, mio Dio, che mi hai liberato dagli idoli, e fa sì che io non adori che Te solo, e non invece Iside e Osiride, o la Giustizia, o il Progresso, o la Verità, o la Divinità o l'Umanità, o le leggi della Natura, o l'Arte, o la Bellezza… o il Vuoto lasciato dalla tua assenza».

La differenza profanata
Volti dell'idolatria contemporanea

di Luigi Alici *

1. Una provocazione biblica

In un testo lucidamente e drammaticamente profetico, del 1946, Emmanuel Mounier scriveva: «La cristianità, nella sua pace di superficie, è messa oggi di fronte al più terribile dei drammi, in cui essa finora sia stata ancora impegnata. Il cristianesimo non è minacciato di eresia: non appassiona più abbastanza perché ciò possa avvenire. È minacciato da una specie di silenziosa apostasia provocata dall'indifferenza che lo circonda e dalla sua propria distrazione»[1]. Sulla natura ultima dell'indifferenza che sarebbe alla radice di questa "silenziosa apostasia" il libro dell'*Apocalisse* ci offre una Parola illuminante, dalla quale vorrei trarre il motivo ispiratore di questo intervento. Nel settimo messaggio, diretto alla Chiesa di Laodicea, si legge: «Così parla l'Amen, il Testimone degno di fede e veritiero, il Principio della creazione di Dio. Conosco le tue opere: tu non sei né freddo né caldo. Magari tu fossi freddo o caldo! Ma poiché sei tiepido, non sei cioè né freddo né caldo, sto per vomitarti dalla mia bocca. Tu dici: Sono ricco, mi sono arricchito, non ho bisogno di nulla. Ma non sai di essere un infelice, un miserabile, un povero, cieco e nudo» (*Ap* 3,14-17).

Il testo denuncia, con una durezza insolita, un pericolo mortale, collegandolo a un atteggiamento di fondo e mettendo in guardia sulle sue conseguenze. Il pericolo è rappresentato appunto dall'indifferenza, che è molto di più di una forma di apatia sentimentale o di tiepidezza caratteriale. Nella sua forma più radicale, l'indifferenza è la perdita del senso stesso delle differenze. Dietro la denuncia dell'equiparazione di freddo e caldo, ripetuta per ben tre volte, s'intravede un appello forte a riconoscere il carattere cruciale della posta in gioco. Se in senso lato l'incontro con la Parola contiene – sempre e comunque – una parola per noi adesso, in senso ancor più specifico si ha come l'impressione che questo testo contenga un messaggio di particolare e impressionante attualità: il nostro tempo sembra come attraversato dallo smarrimento di una differenza, radicale e irrinunciabile, che investe il senso stesso del nostro essere e vivere insieme. Siamo così rinviati a un problema che urta un nervo scoperto della cultura odierna, non a caso al centro del magistero di Benedetto XVI: il problema del relativismo. In sé, tecnicamente, il relativismo è proprio questo: indifferenza alle differenze.

Sempre nel testo dell'*Apocalisse*, il pericolo dell'indifferenza viene quindi collegato, in modo solo apparentemente estrinseco, a un atteggiamento di fondo, che si può riassumere nel mito dell'autonomia assoluta e che in realtà ne è una condizione genetica. L'indifferenza nasce, infatti, dal ripudio di qualsiasi forma di eteronomia,

* Docente di *Filosofia Morale* presso l'Università degli Studi di Macerata, già Presidente nazionale dell'Azione Cattolica (2005-2008). Studioso e curatore dell'edizione italiana dell'opera di Sant'Agostino, è autore di numerosi saggi e volumi, tra i quali *Cielo di plastica. L'eclisse dell'infinito nell'epoca delle idolatrie*, S. Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2009: testo principale di riferimento del lavoro seminariale qui di seguito proposto.

1. E. Mounier, *Agonia del cristianesimo?*, in Id., *Cristianità nella storia*, Ecumenica, Bari 1979, p. 30.

radice ultima di ogni altra differenza. Proclamare l'assoluta indipendenza del soggetto, che alla fine arriva ad autocelebrarsi come il fondamento di se stesso («sono ricco, mi sono arricchito, non ho bisogno di nulla»): ecco dove nasce l'azzeramento di ogni altra differenza. L'io che non manca di nulla non è disposto a riconoscere alcunché di realmente altro; oltre la sfera autonoma dell'*ego* si estende un territorio indifferente e indifferenziato, in cui freddo e caldo si confondono…

Infine, la conseguenza più vistosa e drammatica di questo comportamento è una sorta di accecamento del soggetto, che perde persino la percezione più elementare della spirale alienante in cui sta cadendo. Autonomia e autoinganno finiscono per corrispondersi, come il dritto e il rovescio di una medaglia. Il risultato si può riassumere nel paradosso di un'idea povera di ricchezza e di un'idea infelice di felicità, di cui vengono individuati alcuni effetti devastanti (miseria, nudità, cecità), che possono essere posti in relazione con la seconda parte del testo, come si vedrà più avanti.

2. L'indifferenza alle differenze

In questo contributo, che riprende e rielabora un percorso di riflessione presentato e discusso nell'ambito di un seminario svolto presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose "Alberto Marvelli" di Rimini, vorrei provare a rileggere l'indifferenza, nella sua estrema radice nichilistica, come perdita della differenza – metafisica e religiosa insieme – tra finito e infinito, che tocca il mistero della trascendenza e quindi, in ultima analisi, l'intera questione del rapporto tra fede autentica e fede idolatrica. Provando ad avvicinarmi per gradi al cuore della questione, potrei segnalare alcune forme diverse di questo smarrimento, che investe, fra l'altro, la differenza epistemologica fra verità e menzogna, la differenza estetica fra bello e brutto, la differenza etica fra bene e male, la differenza antropologica fra persone e cose, la differenza "di genere" fra maschile e femminile…

Accontentandomi di qualche esemplificazione, il profilo etico dell'indifferenza potrebbe essere esplicitato con l'aiuto del filosofo scozzese Alasdair MacIntyre, secondo il quale una trasformazione profonda nelle società moderne, che hanno ereditato frammenti di tradizioni morali diverse senza essere in grado di comporli in un quadro unitario e riconoscibile, riguarda proprio il rapporto con il bene e con il male. Rispetto a un orizzonte culturale in cui bene e male rappresentavano i termini estremi di una scala di valutazione morale, entro la quale l'agire umano si collocava e si poteva giudicare, bene e male, da criteri normativi, sono diventati progressivamente oggetti di scelta possibile; in altri termini, si può decidere di inscrivere la nostra condotta nell'orizzonte del bene e del male, scegliendo noi stessi di sottometterla al paradigma etico, oppure decidendo di inscrivere il nostro agire in una sfera diversa e valutarlo di conseguenza secondo criteri diversi: ad esempio, secondo il paradigma estetico, dominato dal criterio del gusto, oppure, si potrebbe aggiungere, secondo il paradigma economico, che si riconosce nel criterio dell'utile.

Ma se i principi che definiscono la vita etica, si chiede MacIntyre, sono frutto di pure opzioni alternative e razionalmente indecibili, dove l'etico può attingere la sua forza normativa? Il suo esempio è provocatorio: «Bertrand Russell ha raccontato come un giorno del 1902, mentre andava in bicicletta si accorse all'improvviso di non essere più innamorato della sua prima moglie: e dal fatto di essersene accorto seguì

molto presto la rottura del matrimonio. Kierkegaard avrebbe detto, e certamente a ragione, che qualsiasi sentimento la cui assenza può essere scoperta con una illuminazione improvvisa mentre si va in bicicletta è soltanto una reazione estetica, e che un'esperienza del genere non deve influire sull'impegno che un autentico matrimonio comporta, sull'autorità dei precetti morali che definiscono il matrimonio. Ma – è questo il punto, secondo MacIntyre – di dove trae l'etico questa specie di autorità?»[2].

Il panorama culturale contemporaneo non è avaro di esemplificazioni per quanto riguarda lo smarrimento della differenza antropologica, che oggi sembra manifestarsi in una forma nuova e, per molti aspetti, rovesciata rispetto al passato. Mentre nella modernità (sia nella cultura illuministica che in quella romantica) erano state elaborate soprattutto dottrine filosofiche e forme culturali di assorbimento dell'umano in una dimensione in qualche modo "sovraumana", comunque intesa (la Ragione, la Natura, lo Spirito assoluto…), progressivamente degenerate verso forme di ideologia totalitaria (il Partito, la Classe…), oggi la tentazione dell'indifferenza sembra riguardare soprattutto il confine tra umano e infraumano. La tendenza antiumanistica non si manifesta soltanto nelle varie forme di scientismo riduzionista, che possono considerarsi eredi del positivismo ottocentesco, ma conosce una teorizzazione provocatoria anche nell'ambito delle scienze umane: dalla psicoanalisi freudiana sino all'interpretazione "archeologica" ad opera di Michel Foucault, secondo il quale «l'uomo è un'invenzione di cui l'archeologia del nostro pensiero mostra agevolmente la data recente. E forse la fine prossima». Tutto dipende dalle «disposizioni fondamentali del sapere» dentro le quali è nata l'idea di uomo che ne hanno decretato la nascita; cambiando quell'architettura del sapere, conclude Foucault, «possiamo senz'altro scommettere che l'uomo sarebbe cancellato, come sull'orlo del mare un volto di sabbia»[3].

Una ripresa, in un contesto diverso, di questa linea possiamo rintracciarla, per un verso, nel dibattito intorno alla differenza sessuale e, per altro verso, nella cultura ecologista e animalista; entrambe le prospettive stanno esercitando sul mondo giovanile la stessa forza di attrazione un tempo esercitata dal marxismo. Nella *deep echology*, in particolare, la radice di tutte le minacce alla biosfera sarebbe da ricercare, prima ancora che nell'onnipotenza tecnologica, sul terreno culturale, e precisamente nella protervia dell'antropocentrismo moderno, che avrebbe celebrato il potere assoluto del soggetto sulla natura e sulla storia. A questo paradigma culturale sarebbe dunque da opporre un radicale biocentrismo, che invita a considerare – non senza macroscopiche oscillazioni interne – solo l'equilibrio complessivo della biosfera, declassando l'uomo a episodio biologico marginale, che non può rivendicare per sé nessun privilegio. Come uno dei paradossi più estremi cui conduce l'abbandono del paradigma antropocentrico a favore di quello biocentrico si può ricordare che in Cina la tigre siberiana, il panda gigante e la scimmia d'oro sono specie protette, e la loro caccia è punibile perfino con la pena di morte.

Non sarebbe difficile, secondo la linea suggerita dal testo dell'*Apocalisse*, cercare di verificare anche il rapporto stretto tra indifferenza relativista e mito dell'autonomia assoluta, di cui si potrebbe rilevare almeno una duplice declinazione, riconduci-

2. A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988, pp. 58-59.
3. M. Foucault, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1967, p. 414.

bile a prospettive culturali di per sé antitetiche, eppure intrecciate nella cultura e nel costume dominanti, in modo disinvoltamente sincretistico: secondo una declinazione olistica, l'autonomia dice di una complessità sistemica intrascendibile, che può essere interamente spiegata *iuxta propria principia*; secondo una declinazione individualistica, al contrario, l'autonomia viene invocata per legittimare un insindacabile diritto di proprietà sul proprio corpo e sulla propria vita, al di là del bene e del male. Il risultato è vagamente schizofrenico: nell'ottica sistemica delle neuroscienze o dell'ecologismo, tutto ci farebbe inclinare verso un rigido determinismo; in quanto padroni assoluti della nostra vita, invece, siamo spinti verso atteggiamenti fieramente prometeici e libertari.

Anche l'autoinganno, contro il quale la pagina della Scrittura mette in guardia, è immediatamente riconoscibile per il suo potere di erodere i legami elementari di reciprocità[4]. In questo campo non si ha a che fare con un errore ininfluente, che si possa circoscrivere all'ambito epistemologico, ma con una vera e propria menzogna, che è un errore diabolico, in cui è coinvolta per intero la vita a partire da un'esperienza del male umanamente inspiegabile. Nell'*epistola* 102 Agostino riafferma la natura irriducibilmente antidolatrica della religione cristiana, ponendola in relazione alla differenza tra angeli e demoni: gli angeli approvano solo il sacrificio offerto all'unico vero Dio, mentre *dii falsi, hoc est daemones, qui sunt praevaricatores angeli*, non avrebbero mai chiesto per sé alcun sacrificio se non avessero saputo che essi sono dovuti all'unico vero Dio; proprio questo è il discrimine fra *vera religio* e *noxia superstitio*[5]. Al primato di ordine epistemologico del monoteismo si congiunge il primato della vera religione rispetto all'idolatria: nella sua forma più radicale, esemplificata dalla perversione diabolica degli angeli e dalla colpa d'origine, il peccato è quindi essenzialmente un atto autolesionistico di azzeramento della trascendenza, che si consuma sempre davanti a Dio, anzi addirittura contro Dio e quindi anche contro se stessi.

Si potrebbe confrontare, in proposito, l'inquietante fenomenologia della *civitas terrena,* in cui la dinamica perversa dell'infelicità è da Agostino ricondotta alla cifra simbolica di Babilonia, *quae appellata est Confusio*[6], con un'analoga deriva alienante efficacemente descritta da Sartre nella *Critica della ragione dialettica*, dove la pluralità di soggetti è assimilata ad una «pluralità di solitudini»[7], in questo caso come esito inevitabile – non più soltanto possibile – della dinamica interpersonale. Secondo Sartre, infatti, anche la travolgente esperienza del "gruppo-in-fusione" si risolve in un instabile e raro momento di grazia, sospeso tra la zavorra della serialità e l'alienazione di ritorno della "fraternità-terrore".

Tuttavia la forma più radicale di indifferenza, se non vogliamo scambiare il sintomo con la malattia, va cercata più in profondità, a un livello – se possibile – ancora più radicale: nell'annullamento della differenza metafisica fra finito e infinito, che il nichilismo moderno vuole spingere a un livello più estremo dell'ateismo tradizionale, trasformandosi nella negazione della differenza ontologica fra essere e nulla. Nell'epoca della morte di Dio, la volontà di potenza assume il volto di un'assoluta

4. Questo tema è al centro del mio saggio *Amare e legarsi: il paradosso della reciprocità*, Meudon, Portogruaro 2010.

5. Agostino, *Ep.* 102,18.

6. Agostino, *De civ. Dei*, XVI,4,

7. J.-P. Sartre, *Critica della ragione dialettica*, vol. I, Il Saggiatore, Milano 1963, p. 384.

libertà creatrice, che può essere onnipotente solo a condizione di considerare le differenze come prodotti, non condizioni del mio atto. Negare il male è in sé un male, ma negare il bene dell'essere ci consegna davvero a un nichilismo estremo, come vuole Nietzsche; la stessa differenza fra l'essere e il nulla è azzerata, ricondotta interamente a un atto con cui l'individuo sogna di essere il creatore di se stesso: *ex nihilo*. Proprio come Dio.

Il severo monito dell'*Apocalisse* fa cadere l'ultimo velo – appunto apocalittico… – dinanzi all'attacco più radicale portato alla santità di Dio: quello che non consiste tanto nel voltargli le spalle, ma che aspira a prendere addirittura il suo posto, con un baratto in cui si riassume il senso più diabolico dell'indifferenza idolatrica. La Scrittura è attraversata da cima a fondo da questo monito, che segna la novità radicale della fede d'Israele, in cui l'unicità di Dio è avvertita originariamente proprio come la sua irriducibile "differenza" rispetto agli altri dèi[8]: «Hanno sacrificato a démoni che non sono Dio, a dèi che non conoscevano, nuovi, venuti da poco, che i vostri padri non avevano temuto […] Mi resero geloso con ciò che non è Dio, mi irritarono con i loro idoli vani» (*Dt* 32,17. 21). Un monito che si fa particolarmente severo con l'urlo dei profeti: «Un popolo ha cambiato i suoi dèi? Eppure quelli non sono dèi! Ma il mio popolo ha cambiato me, sua gloria, con un idolo inutile. O cieli, siatene esterrefatti, inorriditi e spaventati» (*Ger* 2,11-12).

Come ricorda anche Meyer, le religioni sono di per sé una risposta alla differenza: «Tale è il fine dei riti: consacrare la differenza, renderla efficace immettendo il sacro nel profano»[9]. In questa prospettiva Meyer legge anche la condanna a morte di Gesù: «La sua differenza offende. Chi crede di essere costui? Il re degli Ebrei? Un profeta?»[10]. Nel nome della Legge, si preferisce quindi isolare e "addomesticare" ritualmente il sacro, anche se «odiare la differenza, condannarla a morte, suona come conferma di una colpevolezza intrinseca»[11].

È proprio questa la forma estrema di indifferenza: rinunciare alla differenza infinita. Il pensiero filosofico occidentale ha costantemente monitorato la questione, tenendo quasi sempre insieme il lato metafisico e quello epistemologico; in altri termini, la domanda intorno a una ulteriorità infinita non può essere disgiunta da quella intorno alla possibilità di pensare razionalmente tale differenza. Com'è possibile abbracciare con un unico atto di pensiero i termini di un dislivello assoluto? Tale atto non equivarrebbe forse ad un livellamento, e quindi alla riduzione della differenza?

Proprio per questo, il pensiero classico, da Platone ad Aristotele, non si è accontentato di teorizzare una differenza metafisica, ma ha contestualmente cercato di elaborare un'idea di *logos*, capace appunto di "legare" analogicamente, di istituire cioè un collegamento che consentisse, attraverso un'intenzionalità partecipativa, di innalzarsi dai molti all'uno. Non era forse questo, del resto, il grande problema del neoplatonismo, che aveva ereditato la questione irrisolta del dualismo platonico fra due mondi metafisicamente incommensurabili, cercando di moltiplicare i livelli di intermediazione ontologica? E non è proprio su questo punto che Agostino romperà

8. Cfr. J. Assmann, *Dio e gli dèi. Egitto, Israele e la nascita del monoteismo*, Il Mulino, Bologna 2009.
9. M. Meyer, *Piccola metafisica della differenza. Religione, arte e società*, Il melangolo, Genova 2009, p. 41.
10. *Ivi*, p. 50.
11. *Ivi*, p. 51.

con il neoplatonismo, risolvendo in senso cristologico la questione, cioè riconoscendo Cristo come unico e definitivo mediatore?

3. Dalla "morte di Dio" alla rinascita degli dèi

Idolatria e politeismo rappresentano gli effetti, personalmente e socialmente più devastanti, di questo complesso fenomeno di neutralizzazione delle differenze. Quello che sul piano del vissuto appare come una deriva idolatrica, sul piano culturale si manifesta come un tentativo sorprendente di "sdoganare" il politeismo, restituendogli un nuovo diritto di cittadinanza dopo un esilio plurisecolare, in conseguenza dell'affermazione del paradigma monoteistico.

Fra gli indizi di questa nuova stagione politeistica si potrebbe collocare anzitutto, sullo sfondo, la nozione di "politeismo dei valori", che Max Weber, richiamandosi a Stuart Mill, evoca per sottolineare l'esistenza di una pluralità di sfere valoriali tra loro irriducibili e in un rapporto di insuperabile conflittualità; nell'epoca del disincanto del mondo e della perdita di un senso unificato del cosmo, il soggetto umano è chiamato a scegliere in modo inevitabilmente selettivo, in modo tale che ad ogni opzione di alcuni valori corrisponde sempre anche una rinuncia rispetto ad altri[12]. Questo esito sarebbe inevitabile in conseguenza di una caduta delle cosiddette "evidenze etiche", fenomeno ormai considerato uno dei tratti caratterizzanti della cultura odierna e assunto – a mio avviso del tutto acriticamente – come un presupposto ormai insuperabile. È questa, ad esempio, la premessa fondamentale del notissimo manuale di bioetica di Engelhardt: «Il presupposto politeistico è inevitabile. Il politeismo della post-modernità è il riconoscimento della radicale pluralità delle visioni morali e metafisiche»[13].

Il fenomeno del politeismo al quale vorrei riferirmi, però, è diverso e più radicale, in quanto tocca la radice antropologico-religiosa, più che etica, della questione, chiamando in causa non solo il piano dell'agire, ma anche quello del credere. Il manifesto che legittima questa tendenza può essere ritrovato nelle celebri parole di Nietzsche: «Che il singolo eriga il *proprio* ideale e derivi da esso la sua legge, le sue gioie e i suoi diritti è stato fin oggi considerato come la più moderna di tutte le aberrazioni e come idolatria in sé […] Fu nell'arte e nella forza mirabili di plasmare dèi – il politeismo – che questo istinto poté sgravarsi, purificarsi, giungere e a perfezione, nobilitarsi […] Il monoteismo, invece, questa rigida conseguenza della dottrina di un uomo normativo e unico – la fede quindi in un dio normativo, accanto al quale non ci sono che dèi falsi e bugiardi – costituì forse il pericolo più grande nel corso dell'umanità fino ad oggi»[14].

In un'altra opera lo *Zarathustra* di Nietzsche immagina che gli dèi «*risero* una volta da morire, fino ad uccidere se stessi! Questo accadde, quando la più empia delle frasi fu pronunciata da un dio stesso. È questa: "Vi è un solo dio! Non avrai altro dio accanto a me!"»[15]. La nota tesi nietzscheana della "morte di Dio" si può quindi

12. Cfr. M. Weber, *Il politeismo dei valori*, Morcelliana, Brescia 2010.

13. H.T. Engelhardt, *Manuale di bioetica*, Milano 1999, p. 59.

14. F. Nietzsche, *La gaia scienza* (*Il vantaggio più grande del politeismo*), in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. V/2, Adelphi, Milano 1967, pp. 137-138.

15. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, in *Opere*, cit., vol. VI/1, Adelphi, Milano 1968, pp. 222.

considerare come una sorta di paradossale "risarcimento" che chiude un lungo ciclo di sopraffazione monoteistica sul politeismo. Sarà il caso di ricordare, inoltre, che non a caso l'annuncio della morte di Dio va di pari passo, sempre in Nietzsche, con il tramonto dei valori cristiani, a cominciare dall'amore: «Così una volta mi parlò il diavolo: "Anche Iddio ha il suo inferno: è il suo amore per gli uomini". E di recente gli ho sentito dire: "Dio è morto; a causa della sua compassione per gli uomini è defunto Iddio"»[16].

Tra i molti testi che potrebbero essere accostati a questo, può essere sufficiente ricordare le parole di Cioran: «Il politeismo corrisponde meglio alla diversità delle nostre tendenze e dei nostri impulsi ai quali offre la possibilità di esercitarsi, di manifestarsi, ognuno di essi rimanendo libero di volgersi, secondo la propria natura, verso il dio che sul momento gli conviene. Ma come trattare con un unico dio? Come contemplarlo, come *utilizzarlo*? In sua presenza si vive sempre *sotto pressione*. Il monoteismo comprime la nostra sensibilità; ci approfondisce, restringendoci»[17].

Commentando questa riabilitazione, David Miller ha scritto: «Abbiamo patito una morte di Dio. Ma, passate le prime ombre della disperazione, scopriamo una nuova opportunità proveniente dalla perdita di un centro singolo che teneva insieme il tutto. La morte di Dio – egli aggiunge – è stata in effetti il decesso di un modo monoteistico di pensare e parlare di Dio e, in genere, di un modo monoteistico di pensare e di parlare del significato e dell'essere umano generale»[18]. Con una connessione discutibile, Miller denuncia anche le conseguenze politiche di queste diverse forme religiose: «Dal punto di vista sociale, il politeismo si trova eternamente in conflitto col monoteismo sociale, che nella sua forma peggiore è fascismo e, nelle sue forme meno distruttive, è imperialismo, capitalismo, feudalesimo, monarchia». Conclude quindi, con una identificazione tra religione e politica certamente problematica per lo stesso principio di laicità: «In una democrazia c'è sempre nascosto un politeismo incipiente. E questo politeismo, nella storia della democrazia, verrà sempre alla superficie, a meno che la civiltà non soccomba, prima, all'anarchia»[19].

Questa linea di riabilitazione del politeismo va di pari passo con il congedo "postmoderno" dalla razionalità illuministica, che, almeno su un punto, anche nelle forme di deismo più estreme, era d'accordo con la prima tradizione cristiana: non è possibile "moltiplicare gli assoluti", perché ciò equivarrebbe, di fatto, a introdurre delle differenze e quindi a perdere l'idea stessa di una perfezione infinita. Non a caso, una linea speculativa dominante che attraversa e unifica il razionalismo moderno, da Spinoza fino a Hegel, sarà proprio di tipo monistico, con la conseguente difficoltà di articolare il rapporto tra l'uno e i molti, mentre le dottrine filosofiche che intenderanno opporvisi faranno valere l'insuperabile molteplicità dell'esperienza sensibile, che, proprio per questo, rifugge da qualsiasi pretesa di assolutizzazione.

Con il progressivo indebolirsi della ragione moderna, invece, si è banalizzato anche il senso di quella vera e propria "gigantomachia", al punto tale che oggi molte

16. *Ivi*, p. 106.

17. E.M. Cioran, *I nuovi dèi*, Edizioni del Borghese, Milano 1971, pp. 38-39.

18. D. Miller, *Il nuovo politeismo*, in D.L. Miller, J. Hillman, *Il nuovo politeismo. La rinascita degli Dei e delle Dee*, Ed. di Comunità, Milano 1983, p. 33.

19. *Ivi*, p. 34.

dispute filosofiche, che si consumano nel segno postmoderno di una ragione solo debolmente narrativa, sembrano assomigliare ad una tragicomica "batracomiomachia". Un ragione dal profilo debole e dalla vocazione prevalentemente narrativa, invece, non si fa scrupolo di tessere le lodi del politeismo come una sorta di riappropriazione simbolica della libera inventiva creatrice del soggetto; un modo per rendere meno urtante e più *politically correct* il nichilismo. Ma non è difficile leggere nell'esaltazione del soggetto che si fabbrica i propri dèi una versione urbanizzata e ammorbidita della volontà di potenza. È però impossibile disinnescare il problema della differenza – o comunque illudersi di azzerarne in modo indolore gli "effetti collaterali" –, in nome di un deficit di ordine epistemologico, poiché tale tentativo comporta sempre l'assolutizzazione dell'identità; detto in altri termini: rinunciare (in modo più o meno esplicito) all'assoluto, significa sempre rinunciare anche al relativo, assolutizzandolo. Senza l'ultimo, è il penultimo a diventare ultimo!

4. Oltre il contagio delle idolatrie

Vorrei provare, a questo punto, a richiamare brevemente almeno tre delle coordinate di fondo che hanno orientato la riflessione sviluppata nel libro *Cielo di plastica*[20]. Anzitutto, è essenziale motivare la pertinenza antropologica del credere: è particolarmente importante, soprattutto oggi, "accreditare il credere", cercando di riconoscervi quella vocazione originaria e incancellabile che riassume l'intero volume dell'esistere, nella forma di un atto autoimplicativo, in cui ognuno di noi accetta responsabilmente di affidarsi, in una sintesi sempre vigile di desiderio e risposta, di grazia e responsabilità, a un orizzonte ultimo di senso che c'interpella e ci trascende. Subire passivamente l'alternativa artificiosa fra credenti ipocritici e non credenti ipercritici significherebbe, al contrario, declassare la fede ad una opzione irrazionale e facoltativa rispetto ad uno strato naturale dell'umano, in sé neutro e indifferente.

Alla luce di questo, dobbiamo ripensare l'antitesi fra fede e ateismo, che non sembra, propriamente, un'antitesi biblica: nella Scrittura il fenomeno dell'ateismo è sostanzialmente assente. Rispetto a un fenomeno culturale rilevante della modernità, ma praticamente intraducibile in una ordinaria e pacifica condizione di vita, la vera alternativa è tra fede e idolatria (cioè tra due modi diversi di articolare il credere); il credere non è una "facoltà", ma una modalità costitutiva dell'umano, alla quale si può rinunciare solo rinunciando paradossalmente ad essere stessi! Anche secondo Hadjadj, «in quanto nega l'esistenza di Dio, l'ateismo non è il peggior rifiuto possibile di Dio […] L'ateo che ricerca non è soddisfatto del suo ateismo. Egli presagisce che il suo ateismo, diventando troppo confortevole, si trasformerebbe in un feticcio domestico. Non è facile essere ateo sul serio. Si distrugge un idolo per costruirne un altro: il soldi, il piacere, l'arte, la scienza…». Il rischio però è proprio quello di sacralizzare questo stesso gesto di rottura, in una sorta di integralismo della trasgressione: «No, l'ateo che ricerca è insieme l'ateo autentico e l'ateo che cessa di essere tale: autentico perché non fa del suo ateismo un dio; destinato a cessare di essere tale, perché, di conseguenza, egli soffre d'essere ancora ateo, teme la sicurezza che denuncia nel credente»[21]. In-

20. Cfr. L. Alici, *Cielo di plastica. L'eclisse dell'infinito nell'epoca delle idolatrie*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009.

21. F. Hadjadj, *La foi des démons ou l'athéisme dépassé*, Salvator, Paris 2009, pp. 12-13.

somma, secondo Hadjadj, intrinsecamente, l'ateismo esige di essere superato.

Se è vero che la fede è una vocazione e non una mortificazione dell'umano, un secondo passo ci porta a riconoscere la natura antropologicamente costitutiva della differenza fra finito e infinito: l'uomo è l'unica creatura in cui finito e infinito si toccano! Questa irriducibile bidimensionalità antropologica costituisce la "differenza personale", a un livello che precede e abbraccia le distinzioni confessionali, e persino l'alternativa fra atei e credenti, fra razionalismo e fideismo. Di conseguenza, dobbiamo aiutare a riscoprire l'altezza infinita della trascendenza (e quindi, sul piano religioso, la differenza fra politeismo e monoteismo) non come una sporgenza facoltativa rispetto ad un presunto "grado zero" dell'umano, ma come un legame costitutivo e liberante, che può purificare e riqualificare ogni altra forma di relazione interumana.

Potremmo esprimere tale tesi, che non appartiene solo alla tradizione cristiana, ma segna anche, ad esempio, il pensiero socratico-platonico, che considera l'essere umano abitato da un *daimon*, con le parole di Maritain: «Proporre all'uomo soltanto l'umano… è tradire l'uomo e volere la sua infelicità»[22]; oppure con quelle di Lonergan: «Essere solo uomo è quanto l'uomo non può essere»[23]. La persona umana è segnata da una differenza che la costituisce. Su questo punto, come non ricordare anche la polemica rovente di Kierkegaard contro Hegel? Secondo il filosofo danese, la relazione logica non può assorbire quella esistenziale; non si può trasferire il dislivello di finito e infinito nella sfera del pensiero, poiché nessuna mediazione riesce a contenerlo entro una totalità onnicomprensiva. In quanto spirito, l'io è in sé una sintesi di finito e infinito: è dunque "disperato" il tentativo del soggetto, entrando in rapporto con se stesso, di separarsi dalla potenza che l'ha posto; per questo la disperazione è «un'autodistruzione dell'io, un'autodistruzione impotente di fare ciò ch'essa vuole»[24]. Proprio perché tale dislivello è "interno", l'essere umano non può considerarsi uno spettatore passivo dinanzi ad esso, quasi si trattasse di una mera opzione estrinseca, ma si riconosce intimamente interpellato, direttamente responsabile. Il compito del sapiente è quello di mettere ordine, come ci ha insegnato Aristotele[25], cioè di riconoscere questo statuto antropologico e adeguare ad esso la vita morale.

Ecco allora l'ultima tesi, che riassume, in un certo senso, il percorso che si è cercato di delineare fino a questo punto: l'idolatria è precisamente un autoinganno, frutto di un'alterazione di questa differenza, una sorta di paradossale "politeismo applicato", cioè trasferito dal piano delle affermazioni di principio al più vasto campo della vita pratica e del costume diffuso. Per questo la si deve considerare una patologia a livello antropologico, prima ancora che religioso: essa può infatti manifestarsi al di fuori di qualsiasi appartenenza religiosa, quando si adora il penultimo come se fosse l'ultimo, ma anche al di dentro, quando si adora l'ultimo come se fosse il penultimo[26]! Considerata nella sua genesi, l'idolatria è una malattia del cuore, non delle cose: per questo

22. J. Maritain, *Umanesimo integrale*, Borla, Bologna 1973[5], p. 58.

23. B.J.F. Lonergan, *Insight. A Study of Human Understanding*, Longmans, London 1957, p. 729.

24. S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, in Id., *Opere*, a cura di C. Fabro, Sansoni, Firenze 1972, p. 628.

25. Cfr. Aristotele, *Metaph.* I,2 983 a 18.

26. Sia pure in un senso diverso, anche secondo Johnston Dio dev'essere "salvato" non solo dalle distorsioni dell'ateismo, ma soprattutto dalle tendenze idolatriche insite nella stessa religione: cfr. M. Johnston, *Saving God: Religion after Idolatry,* Princeton University Press, Princeton 2009.

non esistono criteri materiali, ma solo formali per riconoscerla. Qualsiasi realtà creata, persino l'esperienza religiosa del sacro, può diventare la materia prima della caduta idolatrica.

Siamo così invitati a liberarci di due luoghi comuni che affliggono il dibattito contemporaneo intorno alla società postsecolare: non è affatto vero che il monoteismo è autoritario e intollerante, mentre il politeismo sarebbe inclusivo e "democratico"; non è affatto vero, inoltre, che si vive meglio in una società in cui la neutralizzazione dei legami sociali della convivenza (compresa la desertificazione dei simboli religiosi) assicurerebbe margini più ampi di autonomia individuale. Dietro il culto di molti dèi, in realtà, c'è sempre una sorta di "egolatria", di culto narcisistico dell'*ego*; oltre la girandola scintillante e apparentemente innocua del politeismo, affiora una irresistibile pulsione egocentrica, fonte di ogni conflitto, che divora i legami sociali e spinge all'autodistruzione[27]. Non è detto, inoltre, che sia meglio per tutti scrivere Dio solo al plurale e con la lettera minuscola. Quando si smarrisce la maiuscola dell'infinito, diventa inevitabilmente maiuscolo qualcosa di minuscolo. Ecco l'avvertimento più importante che ci proviene dalle grandi religioni: ciò che conta è riservare solo a "Dio" la lettera maiuscola e cercare nell'orizzonte della trascendenza la fonte di quel legame autentico, che promette la vera libertà e fa piazza pulita di ogni assoluto terrestre.

Per questo è particolarmente importante elaborare una *pars destruens* dell'idolatria, come orizzonte di discernimento critico che accomuna i cristiani e tutti gli altri credenti. In un'epoca che teme le differenze e predilige il sincretismo, bisogna avere anzitutto il coraggio profetico di annunciare – prima ancora della "differenza cristiana" – il senso stesso della infinita differenza qualitativa tra finito e infinito e, in secondo luogo, attestare il mistero rivelato di un Dio personale che chiama l'uomo alla vita e stringe con lui un'alleanza d'amore. L'eclisse del senso delle differenze deve impegnarci a far crescere insieme lo stupore per l'eccellenza del bene e lo scandalo per l'abisso del male, evitando gli estremi opposti dell'irenismo e del catastrofismo. Questo significa anche che il male non è "figlio legittimo" della finitezza umana, ma "figlio illegittimo" del cattivo comportamento dell'uomo.

L'asimmetria tra il primato del bene e la ferita del male ci riconduce quindi alla radice originaria della misericordia cristiana, che risponde alla disperazione del nichilismo. Per questo i cristiani debbono purificare instancabilmente la propria fede, lasciandosi toccare dallo stupore contagioso dell'incontro con il mistero rivelato dell'Infinito fatto persona, che chiama l'uomo alla vita e stringe con lui un'alleanza d'amore spinta sino all'eccesso inaudito della misericordia: «Il cristianesimo non è opera di persuasione, ma di grandezza» (Ignazio di Antiochia). La vera grandezza, l'unica che può stupirci davvero e che "fa la differenza" rispetto a ogni assoluto terrestre, è quella non che ci fabbrichiamo con le nostre mani, ma che ci viene incontro, che ci sorprende alle spalle come una voce potente e che possiamo sperimentare in una comunità di salvati, se riusciamo a voltarci e contemplare colui che parla (*Ap* 1,10-12).

È vero che di diagnosi si può anche morire. Quanto più la capacità di discernimento critico si fa radicale e impietosa, tanto più deve crescere, in positivo, un

27. Anche Assmann invita a distinguere il monoteismo dalla violenza, che sarebbe il frutto di un uso politico e fondamentalista della religione: cfr. J. Assmann, *Non avrai altro Dio. Il monoteismo e il linguaggio della violenza*, Il Mulino, Bologna 2007.

progetto capace di annunciare il mistero vertiginoso e infinito di un amore ricco di misericordia. Bisogna temere il contagio della malattia, ma bisogna anche rendere contagiosa la salute! Su questo punto la pagina dell'*Apocalisse* ci aiuta a liberarci da ogni falsa alternativa, che affligge il Cristianesimo contemporaneo e sembra figlia di un modo "umano troppo umano" di leggere il proprio tempo: aggressivi o remissivi, apocalittici o integrati, "identitari" o dialogici?

Torniamo allora alla pagina dell'*Apocalisse*, da cui siamo partiti: «Ti consiglio di comperare da me oro purificato dal fuoco per diventare ricco, e abiti bianchi per vestirti e perché non appaia la tua vergognosa nudità, e collirio per ungerti gli occhi e recuperare la vista. Io, tutti quelli che amo, li rimprovero e li educo. Sii dunque zelante e convèrtiti. Ecco: sto alla porta e busso. Se qualcuno ascolta la mia voce e mi apre la porta, io verrò da lui, cenerò con lui ed egli con me» (*Ap* 3,18-20). Qui possiamo trovare un triplice invito alla conversione e all'incontro con Colui che sta alla porta e bussa, per poterci procurare: l'oro purificato dal fuoco di una relazione autentica con Dio, Padre della misericordia; la veste bianca di chi partecipa alla resurrezione di Cristo e può quindi rivestire l'uomo vecchio di una nuova umanità; il collirio per recuperare la vista, che dona l'intelligenza spirituale, e quindi la sapienza del cuore.

Che può voler dire per noi oggi "acquistare", cioè uscire da noi stessi per rifornirci di oro puro, di vesti bianche, del collirio miracoloso per i nostri occhi malati, se non imparare a sviluppare anticorpi contro il virus idolatrico, che sappiano rispondere al contagio della malattia con una sorprendente capacità di rendere contagiosa la salute? Sapremo elaborare e sperimentare insieme una nuova cifra della sapienza cristiana, capace di risvegliare in ogni persona la nostalgia di Dio che costituisce la radice stessa del desiderio? Sta forse in questo la straordinaria stagione di semina che abbiamo davanti, in cui dobbiamo imparare a guardare dentro e oltre la cultura contemporanea: non ci sono "tempi sfortunati" per il vangelo! Ha scritto Sertillanges: «Tutti i tempi non si equivalgono, ma tutti i tempi sono tempi cristiani e ve n'è uno che per noi praticamente li supera tutti: il nostro. Per questo tempo sono le nostre risorse native, le nostre grazie d'oggi e di domani, per esso quindi lo sforzo che risponde a queste risorse e a queste grazie»[28]. Lo stupore dell'infinito, la santità della vita, la sapienza del progetto: ecco un compito che dovrebbe affascinarci e per il quale vale davvero la pena spenderci senza riserve. Senza dimenticare, come ci ammonisce l'*Apocalisse*, che «il tempo è vicino». Forse il mondo liquido sta evaporando.

28. A.D. Sertillanges, *La vita intellettuale*, Studium, Roma 1998[6], p. 33.

«Egli finse di andare oltre» (*Lc* 24,28)
Gesù e l'idolatria

di Marco Casadei *

Avvio

«È un uomo che va […] camminando sempre. Non fa dell'indifferenza una virtù. Un giorno grida, un altro piange. Percorre l'intero registro dell'umano, l'ampia gamma emotiva, così radicalmente uomo da raggiungere Dio attraverso le radici. È tenero e duro. Spezza, brucia e riconforta. La bontà è in lui come una materia chimicamente pura, un diamante»[1].

La citazione, tratta da un piccolo grande testo di Bobin, può prestarsi a tracciare la traiettoria della signoria di Dio[2], che Gesù nel suo percorso esistenziale, proclamandola in gesti e parole, irrevocabilmente invera[3]. Un orizzonte, entro cui nulla dell'umano è espulso o dichiarato in/desiderato. Per dirla con Bonhoeffer, non può interessare realmente un divino che non faccia sbocciare e fiorire l'umano fino alla sua piena maturazione[4]. Un divino che attraversi l'umano in ogni sua più nascosta piega o meandro interiore, dalle radici dell'anima alla punta dei capelli, che ne baci i piedi e beva fino alla feccia quella coppa drogata d'ira a questi destinata (cfr. *Sal* 75,9). E così facendo, riscatti i figli e le figlie dell'uomo dalla *sklerokardìa*, la malattia più temuta dal Nazareno, ispessimento del cuore, indice evidente della snaturazione idolatrica. La quale, causa ed effetto al contempo dell'ignoranza circa quella preziosa arte dell'umano – intim-azione a discernere l'autenticità del/nel desiderio –, "intinge" alla tavola imbandita del sacro con l'esplicito intento di destinare ogni piano dell'esistenza ad un inesorabile progressivo avvelenamento[5]. Magistrale salutare divina ironia: una sobria quanto solenne cena, un piatto e un calice alzati in un gesto di liturgico ringraziamento, contestualizzeranno l'incondizionato accesso al cuore stesso di Dio. Paradossale dis-posizione della sapienza celeste, per cui nell'agire/agito proditorio, mentre il Figlio dell'uomo viene condotto a morte, il solo a "crepare" irreversibilmente è l'antico

* Sacerdote della diocesi di Rimini, docente di *Teologia Fondamentale* presso l'ISSR "A. Marvelli".

1. Ch. Bobin, *L'uomo che cammina*, Ed. Qiqajon, Magnano (BI) 1998, pp. 17s.

2. H. Merklein, *Gesù, annunciatore del regno di Dio*, in Aa.Vv., *Corso di Teologia Fondamentale. Trattato sulla Rivelazione*, 2, (W. Kern – H. Pottmeyer – M. Seckler edd., trad. it. a cura di R. Tononi), Queriniana, Brescia 1990, pp. 167-202.

3. Concilio Ecum. Vaticano II, Costituzione dogmatica *Dei Verbum*, n. 2 (=DV), in *Enchiridion Vaticanum*, EDB, Bologna 1981ss. (=EV), 1/873: «*Haec revelationis oeconomia fit gestis verbisque intrinsece inter se connexis*».

4. «L'uomo ha imparato a bastare a se stesso in tutte le questioni importanti senza l'ausilio dell'"ipotesi di lavoro: Dio". […] La maggior età del mondo allora non è più occasione di polemica e di apologetica, ma viene realmente compresa meglio di quanto non si comprenda essa stessa, a partire dall'evangelo, e cioè da Cristo», D. Bonhoeffer, *Lettera a Eberhard Bethge, Tegel 08. 06. 1944*, in Id., *Resistenza e Resa*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1988, pp. 398.402.

5. «Padre, perdona loro, perché non sanno quello che fanno» (*Lc* 23,34a). Il grido del Messia crocifisso è, con l'ultimo respiro, auto-consegna all'uomo anche per un intrascendibile criterio antropologico di autocoscienza; nondimeno, è affidamento al Padre/Dio, corporea in-vocazione eternamente gradita per il viscerale vertiginoso spalancar-si della grazia abissale, proprio nel medesimo istante in cui avrebbe potuto/dovuto aver spazio il *Dies irae* (*Rm* 1,18-2,16; 5,6-8).

avversario, e per sua stessa mano. Quella medesima crepa sarà soglia escatologica[6] per il definitivo dis-chiudersi di Dio, anelito che istituisce la Scrittura *tout cour*.

L'acuta visione teologica del IV vangelo, attraverso la metafora della "porta" (*Gv* 10,9), individua nello "spessore" della carne di Gesù di Nazareth, l'indeducibile inequivocabile posizione corporea di Dio nelle trame del sacro, imprescindibile accadere del Regno nei legami dell'umano, accesso intrascendibile al mistero stesso di Dio e dell'uomo[7].

La seguente ricognizione muove da una ripresa della trama evangelica, al fine di rendere ragione, sul piano cristologico-fondamentale, di quel consapevole spregiudicato agire cristico, decisamente incamminato nel suo *exodus* verso la santa dimora, traghettando nondimeno l'umano dalla deriva idolatrica all'"altra sponda" del Regno[8].

Nella storia degli uomini, Gesù si lascia individuare come l'originaria immagine corporea e ultimamente valida di Dio[9], ponendo proprio quest'ultimo in gioco, fino all'estremo di quel confronto col demoniaco, smascherato dietro e dentro all'ineliminabile ambivalenza/ambiguità, che segna di sé immagini e linguaggio del sacro.

Sull'idolatria

Un breve cenno sia concesso alla contestualizzazione del fenomeno idolatrico nella Scrittura.

La sapienza biblica, secondo una metaforizzazione temporale con-geniale a metterne al sicuro il senso più proprio dal letteralistico sequestro fondamentalista, scorge il sorgere del dispositivo idolatrico all'«in principio» della storia, o per meglio dire, nel "quasi subito" del suo (e di ogni storico) cominciamento[10]. Il serpente, come rivestimento che ingoia, smisuratamente adattabile alle dimensioni della vittima, in-

6. A questo proposito, alcune immagini di "apertura", strategicamente presenti nel *corpus* neotestamentario ad indicarne, insieme alla prerogativa di insuperabile attestazione canonica nell'accesso al mistero divino cristianamente sperimentabile ed inteso, anche un'atmosfera autoironica: niente più di una seppur appropriata cornice a ospitare il capolavoro (cfr. *Lc* 17,10). Esse vanno da quel duplice inclusivo "squarciarsi": dei cieli al battesimo di Gesù (*Mc* 1,10) e, dall'alto in basso, del velo sacro nel tempio alla morte di Gesù (*Mc* 15,38); passando per il giovanneo costato trafitto (*Gv* 19,34), per approdare, in Apocalisse, all'apertura del libro con la rottura dei sigilli (6,1-8,1) e delle porte dei/nei cieli (4,1; 11,19; 21,25); senza tralasciare la pregnanza di *Ap* 3,20: «Ecco, sto alla porta e busso. Se uno, udendo la mia voce, mi apre la porta, io entrerò da lui, cenerò con lui ed egli con me».

7. Cfr. Concilio Ecum. Vaticano II, Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, n. 22 (=GS), in EV 1/1385. E quel che s'esprime nei termini concettuali della riflessione antropologico-teologica (ben rappresentata da G. Bonaccorso, *Il corpo di Dio*, Cittadella Ed., Assisi 2006, p. 111: «Nella nostra corporeità ci distinguiamo per questa apertura corporea alla lotta originaria di occultamento e svelamento dell'essere. Il corpo è soglia fra essere e non essere […] e mantiene l'uomo nell'avvertenza di ciò che egli è veramente, ossia del suo essere in una condizione di soglia ontologica»), non meno efficacemente è proclamato dalla sapienza poetica: «Ho dentro file eterne di formiche/su dune abbacinanti;/e anch'io sono una formica/che tenta le crepe dell'essere./Me ne stanco qui col sole/che batte alla Tua porta,/misura la Tua soglia/e di pazienza nutre la speranza/che verrai ad aprire» (A.V. Reali, *Anch'io sono una formica*, in Id., *Primaneve. Le tre raccolte edite (1986, 1987, 1988)*, Book Ed., Castel Maggiore (Bo) 2002, p. 75.

8. *Mc* 6,45.53. Cfr. Ch. Theobald, *La Rivelazione*, EDB, Bologna 2006; Id., *Il Cristianesimo come stile*, 2 voll., EDB, Bologna 2010.

9. Cfr. H. Verweyen, *La parola definitiva di Dio*, Queriniana, Brescia 2001.

10. Secondo la magnifica espressione di *Gen* 4,7, «Il peccato è accovacciato alla tua porta; verso di te è il suo istinto, ma tu dòminalo».

quietante rappresentazione della maligna capacità mimetica dentro/dietro i più nobili ideali come della più infima brama, intercetta scaltramente l'umano nel punto di maggior vulnerabilità, in quella sua costitutivamente es-posta postura di radicale dipendenza[11]. Con sinuoso tempismo l'*Adam* è raggiunto dalla dia-bolica immaginazione nello spazio del suo più intimo e insopprimibile anelare[12]. Dis-orientato in ciò che essenzialmente lo struttura come libero affidamento alla benigna provvidenza, il suo desiderio si volge stupidamente[13] all'insinuazione del *satan*, intento ad istruire l'inganno, proiettando obliquamente sul mistero divino l'inaffidabile quanto plausibile ombra di un'originaria malevolenza[14]. Strategia che raggiunge efficacemente il suo scopo: violando il sacro nella sua delicata potentissima semantica, la "teologia" del serpente, dall'*alpha* all'*omega* del tempo, insidierà al calcagno l'*Adam*, scacciato dal paradiso/*pardesh*. E la sua inclinazione tenderà minacciosamente verso una circolarità mortifera: fabbricando materialmente un'immagine morta dal sembiante animalesco – il pulsionale incontrollabile del/nell'umano – consegnerà la sua vita alla medesima per la morte. Proprio questa sottomissione al ferino «eccesso del sensibile»[15], emblematicamente codificato nel racconto del vitello d'oro (*Es* 32,1-35), sarà qualificata come idolatria, asservimento adorante nei confronti di ciò verso cui si era stati chiamati al dominio ma che – tragica ironia – mostra di non poter essere comandato. Caricaturale immagine del divino, appropriandosi in modo grottesco della parola, tramite l'io che l'ha fabbricata, una vitalità mortifera dall'interno di quello stesso recinto sacro imporrà la più esigente delle adorazioni. E nel suo nome un campo magnetico di obblighi[16] incontrovertibili richiederà il sacrificio e la morte dai suoi adoratori.

Scimmiottamento della *Torah*[17], proprio quest'ultima si trova risucchiata in una spirale senza scampo a rafforzarne l'impianto idolatrico: «La legge rende il peccato conoscibile e si assume il rischio, forse la certezza, di aggravarlo, in cambio della

11. Non potrà sfuggire l'assonanza con lo straordinario acutissimo sguardo gesuano in *Lc* 15,16: «E desiderava saziarsi delle carrube che mangiavano i porci, ma nessuno gliene dava».

12. «Come la cerva anela ai corsi delle acque, così l'anima mia anela a te o Dio», *Sal* 42,2.

13. Cfr. anche *Lc* 24,25: «Stolti e tardi di cuore nel credere alla parola dei profeti».

14. «L'immaginazione dell'altro si accompagna inestricabilmente con l'emozione di un rischio incombente. Il sospetto che *l'altro* – Dio anzitutto, ma ormai anche la sua imagine: *l'altro* insomma, semplicemente – rappresenti un pericolo, ha fatto la sua comparsa sulla faccia della terra e si è impiantato nella mente e nel corpo dell'uomo e della donna», P.A. Sequeri, *Il timore di Dio*, Vita e Pensiero, Milano 1993, p. 59.

15. P. Beauchamp, *La Legge di Dio*, Piemme, Casale Monferrato (Al) 2000, p. 103.

16. Cfr. a mo' d'assaggio, un passaggio raccolto dalle suggestive pagine rosenzweighiane in merito alla distinzione fra legge e comandamento in F. Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, Marietti, Casale Monferrato 1992, pp. 188-191: «La legge conta sul tempo, sul futuro, sulla durata. Il comandamento sa solo l'istante, si attende il successo già nell'attimo stesso in cui risuona e se possiede l'incantesimo dell'autentico tono di comando, non si ingannerà in questa sua aspettativa» (p. 189).

17. È questa precisa cornice ad essere richiamata nell'invettiva che, in *Mc* 7,1ss, strategicamente situato in posizione mediana all'interno della cosiddetta sezione «dei pani» (*Mc* 6,30-8,26), Gesù rivolge a scribi e dottori della legge. L'apprezzamento riscosso dal testo della tradizione presso l'evangelista si evidenzia sul piano redazionale, nel momento in cui viene disposto in funzione di una istruzione e proclamazione di principio intorno al giusto senso della differenza, non più legalistica, di puro/impuro, che la medesima azione di Gesù, immediatamente e nel modo più sconcertante possibile per lui medesimo, invererà (*Mc* 7,24-30). Cfr. R. Pesch, *Il vangelo di Marco*, I, Paideia, Brescia 1980, p. 570. A questo proposito estremamente pertinenti le riflessioni di M. Neri, *Gesù, affetti e corporeità di Dio*, Cittadella Ed., Assisi 2007, pp. 51-62.

possibilità di seguirne la traccia, di dargli una storia e dunque un termine assegnato, aspettando questo termine per abbatterlo, perché senza questo rinascerebbe senza sosta»[18].

Dall'immagine alle dieci parole/evento: ogni più sacrosanta intessitura storica soggiace pericolosamente al ghermire del bieco dispositivo. Senza che lo stesso Gesù possa sentirsene affrancato[19]. Anzi, tutto è osteso e sospeso al singolare destino di quel corpo. Tutto sta o cade nella misura in cui la verità stessa di Dio, ancor prima di *ri*-velarsi, accade nel vissuto corporeo del profeta itinerante della Galilea, *Logos* fatto carne dell'invisibile Dio (*Gv* 1,14.18), e si lascia apprezzare e riconoscere nel semplice tocco di una mano.

Con-tatti che ri-conoscono

In una prospettiva teologico-fondamentale, se lo spazio storico iscritto fra il vivere e morire di Gesù è il darsi ultimamente valido dell'essere stesso di Dio, significa che non c'è punto del suo vissuto che non coincida originariamente con l'essere di Dio, come solennemente afferma il dettato dogmatico calcedonese[20].

Questi, pur nella sua formalità, istituendo il vincolo insuperabile delle due nature e, gnoseologicamente, dei piani di ordine storico e ontologico, ne indica la possibile comprensione a partire proprio dall'effettività storica dell'esercizio di tale legame come vissuto di Gesù di Nazareth. Tutto questo orienta ad elaborare una cristologia fenomenologicamente sensibile[21], che abbia recuperato un senso forte dell'ordine

18. P. Beauchamp, *La Legge di Dio*, cit., p. 241. La menzogna idolatrica, patrigno sorgere dell'ottusa incredulità, vero unico peccato del mondo secondo la visione giovannea (*Gv* 8,44-47;15,22-25), smaschera "involontariamente" se stessa nel suo intento omicida all'esplodere di mutismo e vergogna sul volto degli oppositori di Gesù (cfr. *Mc* 3,4ss!), duplice indice corporeo dell'ormai insostenibile nuda postura di fronte alla verità (cfr. *Gen* 3,7.10; anche *Rm* 5,20). Cfr. X.L. Dufour sj., *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, III, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1995, pp. 246-251.

19. Non sarà forse l'acutezza nello Spirito di questa consapevolezza ad istruire l'insuperabile congeniale pagina lucana di 24,13ss? Accadere del compiuto ri-conoscimento nella frazione del pane, memoriale affettivamente vissuto dell'autoconsegna irrevocabile ed incondizionata di Gesù/*Logos* a favore dei "molti", la sequela discepolare si sa finalmente accogliente e in grado di resistere al contraccolpo provocato dall'irrevocabile scomparsa di quello stesso corpo. Il «Non trattenermi!», intimato alla Maddalena (*Gv* 20,17), vuol destinare il/la credente a legami col Risorto più robusti ed evidenti della mera datità certificabile empiricamente (tatto, vista, udito…), ad una sensibilità arresa-si all'inaudita palingenesi, il cui affidabile mostrarsi solo un cuore affettuosamente affidato può attestare. Quell'inusitato sottrar-si/aprir-si che segna di sé ogni simbolizzazione della manifestazione cristiana di Dio, proprio nella sua effettualità (fino al lasciar-si violare, emblematicamente nel misterioso *Mt* 11,12, e soprattutto in *Gv* 19,34) grida la più radicale insuperabile tras-gressione possibile "al di là del bene e del male", contro ogni sempre incombente caduta nell'indurimento spirituale (cfr. ad es.: *Mt* 19,8; *Lc* 10,20; *Mc* 3,5; 6,52; 7,18; 8,17-21.33; 9,19.32; 10,14; 14,6). Quell'uomo osteso sulla croce, la cui intimità si è resa incondizionatamente sensibile ad ogni con-tatto disponibile a concederle credito, cifra di ogni *textus* storicamente dato, invita ad andare oltre sé medesimo («Fece come se dovesse andare oltre», *Lc* 24,28), nell'"altrimenti" rispetto all'inerziale "fissazione" intorno alla pur insuperabile attestazione corporea, cui quella canonica inerisce. Non quel corpo dunque, definitivamente indisponibile al pari del pane e vino che scompaiono nell'esser assunti, è propriamente lo spazio per i veri adoratori del Padre «in Spirito e verità» (*Gv* 4,23s), ma l'inesausta dinamica relazionale che con/a partire originariamente da esso solo ha avvio (cfr. le metafore giovannee della scala e della porta/recinto, rispettivamente: *Gv* 1,51; 10,7.9).

20. Cfr. H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum. Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. bilingue a cura di P. Huenermann, EDB, Bologna 2003, nn. 301-302.

21. Rimando particolarmente a M. Neri, *Gesù, affetti e corporeità di Dio*, cit., pp. 94-106. Cfr. inoltre:

simbolico, come ciò che «è in grado di *essere* la presenza di Dio nello "spessore" materiale della realtà, senza risolvere la sua originaria ulteriorità nello stesso suo effettivo accadere»[22]. Dono di sé senza riserva alcuna del simbolizzato nella materialità corporea di una libertà altra dalla propria, Dio stesso si consegna totalmente in quanto presenza reale effettivamente ospitata e custodita nella sua più propria differenza (ma non dalla minaccia concreta del nulla)[23]. Dio e la sua più intima verità sono in gioco, sfidati dal risentimento idolatrico nell'originario accadere come tocco di corpi: «Il regno di Dio è alla mano!» (*Mc* 1,15)[24]. Il *Logos* cristiano non solo è in questo tocco (cfr. *1Gv* 1,1ss), ma *è* questo tocco della mano. Al di fuori di questa presa del sensibile non si dà alcun *Logos* cristiano di Dio, né il suo giusto pensiero.

L'essere "alla mano" di Gesù

La trama evangelica a questo proposito non manca di sorprendere il lettore ogni qualvolta, non facendo mistero di una certa sua intima resistenza, si lascia ancor meglio apprezzare per la qualità spregiudicata della sua fedele istruzione. Istituita con acribia e sistematica cura a partire dell'imprevedibile costante spiazzamento prodotto ad/da ogni singolo incontro di/con Gesù (cfr. *Mt* 11,6), partecipa[25] all'incessante suo riposi-

Id., *Verso una fenomenologia di Gesù*, in «Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione», IX (2005), pp. 367-394; P.A. Sequeri, *L'interesse teologico di una fenomenologia di Gesù*, in «Teologia», (1998), 3, pp. 289-329; Id., *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996, pp. 159-240; Id., *L'idea della fede. Trattato di teologia fondamentale*, Edizioni Glossa, Milano 2002, pp. 75-123; G.C. Pagazzi, *In principio era il legame. Sensi e bisogni per dire Gesù*, Cittadella Ed., Assisi 2004; M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003.

22. M. Neri, *Gesù, affetti e corporeità di Dio*, cit., p. 86.

23. «All'elasticità del simbolo compete la capacità di prospettare nella loro inscindibilità trascendenza e presenza, ulteriorità e disponibilità, occultamento e rivelazione: l'inoggettivabile come *geheimnisvoll offenbar*», L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995, p. 104. Cfr. F. Tomatis, *Ontologia del male. L'ermeneutica di Pareyson*, Città Nuova, Roma 1995.

24. Il *logos*/ragione della verità è sempre solo ri-conoscimento a posteriori (cfr. *Lc* 24,31.35), ripresa successiva di quel tocco/darsi originario, che ne permette/origina l'attestazione circa la sua propria effettività (cfr. *Mc* 5,23-34. Inoltre, M. Neri, *Gesù, affetti e corporeità di Dio*, cit., pp. 126-129). E solo così la verità giunge a stabilizzarsi rispetto ad ogni incombente ricaduta nell'ambivalente codice della "rivelazione". Tale categoria infatti, mutuata nell'ambito teologico-fondamentale a preminente cifra sintetica dell'originario cristiano, non ha tuttavia ancora subito una necessaria quanto opportuna revisione critica rispetto alla specificità tematica con cui a tutt'oggi viene utilizzata all'interno del suo alveo originario da cui è stata trasposta, ovvero l'ambito più propriamente della storia/filosofia delle religioni. Cfr. i quattro pregevoli saggi contenuti in Aa.Vv., *Corso di Teologia Fondamentale*, 2, cit., rispettivamente: J. Schmitz, *Il Cristianesimo come religione-di-rivelazione nella confessione della Chiesa*, pp. 11-27; M. Seckler – M. Kessler, *La critica della rivelazione*, pp. 28-65; M. Seckler, *Il concetto di rivelazione*, pp. 66-94; W. Pannenberg, *Rivelazione e "rivelazioni" nella testimonianza della storia*, pp. 95-122.

25. Attestazione canonica insuperabile, il Nuovo Testamento viene a costituirsi "auto-ironicamente" nel momento stesso in cui il suo istruirsi evidenzia una non marginale intessitura di osservazioni rivolte agli stessi discepoli/apostoli. Tralasciando veri e propri rimproveri nei loro confronti da parte di Gesù (cfr. nota 20), come non interpretare in tal senso espressioni come «Non sapeva quello che diceva» (*Lc* 9,33); «Nessuna di queste cose compresero ed era a loro nascosta questa parola, e non capirono le cose dette» (*Lc* 18,34); «Avrei ancora molte cose da dirvi, ma ora non potete portale/sostenerle» (*Gv* 16,12)? Insieme, ancora una volta, alla magistrale insuperabile pedagogia di *Lc* 24. La "lettera" normativa neotestamentaria dichiara così, per bocca dello stesso Gesù e/o narratore, il suo saper-si radicalmente relativa alla quasi "nuziale" identificazione testimoniale dello Spirito di verità col suo stesso "spessore" materiale, ad esso comunque irriducibilmente non-identico. Cfr. Ch. Theobald, *Il Cristianesimo come stile*, 2, cit., pp. 441-604.

zionamento corporeo, in quanto indice inequivocabile di un santo dimorare nell'infida ambiguità del sacro. Narrazione dunque che ha tutta l'aria di voler procedere come un intenzionale sapiente dis-porsi "sulla via"[26], tra urti e sporgenze, scaturiti come scintille lungo la dorsale di parole e gesti che il Nazareno compie.

Nella simbolica del battesimo al Giordano per mano di Giovanni, l'inizio della missione di Gesù si dispiega come emersione corporea della sua più propria autocosapevolezza, in quanto identificazione stessa di Dio nella sua carne, nella non-identità con il Padre. Metafora viva[27] dell'originario improducibile che intenziona costantemente l'agire di Gesù, l'*incipit* narrativo prefigura l'intero arco della sua vicenda come progressiva irrevocabile individuazione corporea di Dio nello scorrere ambivalente del sacro.

Esistenza interamente alla prova, se la redazione evangelica ne mostra immediatamente lo scontro con l'antico avversario nel deserto[28], *topos* della drammatica[29] universale umana e, al contempo, della storia particolare del suo popolo. L'attraversamento di quello spazio/tempo, nello stile sciolto di chi non fugge il nemico, pur sfuggendone la presa[30], permetterà lo smascheramento di quella menzogna, il cui dia-bolico accanirsi contro il volto di Dio nell'uomo non conosce sosta, dal suo immemore insinuarsi negli interstizi del/tra tempo e spazio, universale e concreto, desiderio e libertà.

Il percorso di Gesù si snoderà pertanto come rischiosa/arrischiata ascensione al monte santo (cfr. *Is* 2,1-5; *Lc* 10,30ss): ad ogni suo passo, è Dio stesso a raccontar-si (*Gv* 1,18) nel suo proprio corpo, dislocandosi simultaneamente come spartiacque invalicabile rispetto a ciò che di Dio è solo avvilente venefica parodia. Fino all'estremo dell'evento pasquale il Nazareno, seme gettato nella terra per portare molto frutto (*Gv* 12,24), diviene l'affidabile/affidato passaggio[31] per l'incontro autentico col Padre/

26. Cfr. E. MANICARDI, *Il cammino di Gesù nel Vangelo di Marco*, Biblical Institute Press, Roma 1981.

27. Dunque simbolizzazione in senso forte nell'ordine del linguaggio: accade proprio ciò che è narrato (parabole!). Cfr. P. RICOEUR, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione*, Jaca Book, Milano 1997; B. MAGGIONI, *Le parabole evangeliche*, Vita e Pensiero, Milano 1995; ID., *Era veramente uomo. Rivisitando la figura di Gesù nei vangeli*, Ancora Ed., Milano 2001.

28. Scacciato/gettato nel deserto ad opera dello Spirito, annota *Mc* 1,12. Difficile non raccogliere l'assonanza con una non meno drammatica "scacciata", sufficientemente autorizzati anche dall'incipit marciano (1,1): quella dell'*Adam* dall'Eden (*Gen* 3,23s). Il cominciamento dell'Figlio dell'uomo sta dunque in modo eloquente sotto il segno di una condivisione integrale di ciò che caratterizza ineludibilmente ogni suo consaguineo, e che, per dirla con Heidegger, si dà come "gettatezza" storica.

29. Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica. Introduzione al Dramma*, Jaka Book, Milano 1980.

30. L'inaudita densità teandrica del gesto gesuano, secondo la versione di *Mt* 4,1-11 e Lc 4,1-13, concedendo "ospitalmente" – sconsideratamente! Si sarebbe "tentati" di dire – parola all'antico *dia-bolos*, invera proletticamente le antitesi di Mt 5 (fino al culmine dei vv. 43ss: «Amate i vostri nemici!»), mentre configura l'incanto dell'affidato/affidabile volto divino-umano (insuperabilmente cantato da Dante), radicamento escatologico della «*spei contra spem*» (*Rm* 4,18), incrollabilmente stabilita sulla roccia fiduciale (cfr. *Mt* 7,24-27; anche *Is* 7,9).

31. Senz'altro apice teologico del IV vangelo sono i vv. 19,31ss: coronamento dell'autoconsegna radicale, «fino all'estremo» (*Gv* 13,1), del Figlio/Dio mediante il colpo di lancia da cui fuoriesce sangue ed acqua. Si potrebbe reperire quasi impercettibilmente l'estremo opposto nell'omologo scritturistico posto all'«in principio», in quel comando che, ormai stravolto per l'opera maligna del serpente, raggiunge la carne dell'Adam come punta acuminata a trafiggerne la postura fiduciale, cui originariamente l'imperativo medesimo mirava a esaltare. «Per paura»: insediatasi nel cuore dell'uomo e delle donna rispetto ad una paventata minaccia divina incombente, li muoverà all'azione prevaricatrice spingendoli – ironia dela sorte! – inconsapevolmente ma inesorabilmente "fuori", scacciati dunque da quell'orizzonte di figliale

Dio, la cui verità, accadendo in quanto corpo di carne, si espone scandalosamente, rischiosamente sospesa al riconoscimento affettuoso del/nel tocco.

L'orizzonte di senso, entro cui trovano adeguata cornice tanto i richiami nei confronti dei discepoli[32], quanto le dure invettive indirizzate alla rappresentanza del potere religioso, scaturisce in modo sconcertante dalla sua bocca allorquando, abolendo la legalistica contrapposizione fra puro e impuro, come anche quella tra pagani e popolo eletto, rintraccia nel cuore dell'uomo l'insidiato confine fra idolatria e autentica relazione con Dio (*Mc* 7,1-23). Con-vincente verità, in grado di attraversar fino all'estremo la tentazione senza lasciarsi irretire; sapere spiazzante che localizza simbolicamente l'abissale sorgività del desiderio umano[33], rivelandone ad un tempo l'esposizione all'avvelenamento dia-bolico, consegna il suo accadere effettivo alla qualità affettiva di un con-tatto[34].

E qui uno spazio del tutto privilegiato, per quanto niente affatto scontato, è assegnato al femminile e al suo saper incontrare l'insondabile mistero di Gesù[35]. Paradigmaticamente a Betania (*Mt* 26,6ss) una donna "crisma" il suo capo/corpo al compiersi della "passione", nell'incedere del suo ultimo drammatico atto. Interpretato come insulso gesto di una sconsiderata – ma obliquamente, la follia[36] è in carico a colui che

affidato/affidabile legame con Dio, autentico Eden (*Gen* 3; cfr. anche *Mt* 25,24-30; nota 29). Ora quella medesima ferita – *katà sàrka* – inferta al crocifisso, *katà pneumati* è l'apertura irrevocabile, cifra della definitiva irreversibile autocomunicazione divina, mistica feritoia da cui scorgere il suo cuore, sorgività inesauribile sovrabbondante di grazia (cfr. *Rm* 5,8.20): «Si comprenderà allora anche che il sangue che scorre sulla croce è solo la parabola che continua questa vita già fuoriuscita nella Parola, del sangue che è, al tempo stesso, sangue sostanziale di Dio, che il colpo di lancia del peccato fa scaturire dal cuore dell'Eterno», H.U. Von Balthasar, *Vedere, Ascoltare e Leggere nell'ambito della Chiesa*, in Id., *Sponsa Verbi. Saggi teologici*, 2, Morcelliana, Brescia 1985, p. 461. Cfr. M. Neri, *La testimonianza in H.U. Von Balthasar. Evento originario di Dio e mediazione storica della fede*, EDB, Bologna 2001, pp. 146-162. Cfr. anche note 6 e 7.

32. Cfr. nota 20.

33. Cfr. *Sal* 42,8: «L'abisso grida all'abisso con fragore di cascate. Tutti i tuoi flutti e le tue onde irrompono su di me». Secondo P.A. Sequeri, *Non ultima è la morte*, Ed. Glossa, Milano 2006, p. 54, «Il cuore, ovvero l'affezione e l'affetto approvati dal soggetto e meritati dall'oggetto della relazione, è il luogo del riconoscimento di realtà all'altezza della giustificazione chiesta dalla coscienza».

34. P.A. Sequeri, *L'interesse teologico di una fenomenologia di Gesù*, cit., p. 303: «L'operatore antignostico del compimento della verità teologale, nell'esperienza di rivelazione cui approda l'evento fondatore, è appunto il referente "corporeo" della identificazione di Dio in Gesù. Quello che appunto fa la differenza: sia nei confronti della singolarità fenomenologica di Dio che vi appare, sia rispetto alla radicalià ontologica del Figlio che vi si identifica (quello che si vede è precisamente ciò che è). […] La corporeità del Figlio qui è simbolicamente densa di una risonanza che include/rappresenta *interamente* Dio e lo Spirito, senza perdere il vincolo con l'indice realistico della "carne"».

35. Pur non essendo l'oggetto proprio del presente articolo, né avendo la compentenza necessaria per tratteggiarne anche solo sommariamente la promettente fisionomia, non mi sento esentato dal rilevare quanto sarebbe istruttivo, non solo da un punto di vista narratologico, mettere ben in rilievo il versante teologico del ruolo strategico accordato dagli evangelisti ad ogni incontro di Gesù col femminile/eros. Mi permetto solo di rimandare a E.S. Fiorenza, *Gesù figlio di Miriam. Profeta della sofia. Questioni di cristologia femminista*, Claudiana, Torino 1996. Cfr. anche A. Maggi, *Gesù e le donne*, in www.studibiblici.it.

36. È la sconcertante sapiente follia divina che Paolo in *1Cor* 1,18ss ben contrappone alla mentalità dominante del suo (e di ogni) tempo. Follia che è inscritta in questa consegna di sé, cifra dell'incondizionata ospitalità incarnata. Oserei accostarne la paradossale efficace effettività a ciò che, sul piano della trasposizione narrativa contemporanea, sanno descrivere le suggestive pagine dedicate alla "folle" arte del legame/legar-si, in A. De Saint-Exupéry, *Il Piccolo principe*, Bompiani, Milano 2008.

la permette! – da coloro che stanno a contorno/"fuori" (discepoli inclusi! Cfr. anche *Mc* 3,31ss), da esso si espande una fragranza inimmaginabile, a rivelarne la sorprendente straordinaria profezia: «Qui, tanto inaspettatamente come drasticamente, diviene evento concreto l'unzione di colui che, nel Nuovo Testamento, si chiama l'"Unto"»[37]. Gesù e il suo singolare vissuto corporeo, ormai intuito/"saputo" come il sensato orientamento del Dio cristiano nella semantica del sacro, trovano definitiva investitura per mano di una donna che, nell'atto di ungerlo, fa aderire in modo pregnante quel titolo al suo proprio corpo, rendendolo così suo nome proprio – senza sutura alcuna, Gesù Cristo[38]. Tutto il regno di Dio accade in una prossimità insospettabile, poiché coincide con quella stessa improducibile interiorità/*Haltung*[39] che è l'affettività teologale del *Logos* incarnato, "alla mano" di chiunque lo incontri e sia disponibile, non ad una presa rapinosa, ma al con-tatto con il darsi della verità[40].

Decisivo tornante evangelico è infine quello situato nel quadro della morte di Gesù, proletticamente enucleata nella triplice scansione sinottica dei suoi annunci. Viene a radicalizzarsi la di-vergenza fra il senso inteso da Gesù in ordine al suo proprio vissuto, fino alla morte imminente, e quello compreso dai discepoli (cfr. *Mc* 8,31-33): «La morte di Gesù, ieri come oggi, deve essere assunta come il fondamento ermeneutico globale intorno alla verità del suo apparire storico. […] è un "fatto": e come tale implica a priori la resistenza della verità di Gesù di Nazareth a essere risolta in una qualche attualizzazione – "ideale" o "metafisica" che sia – incapace di integrare l'effettiva e irriducibile storicità di quell'evento. Ma è certo un fatto "vissuto" in un modo che chiede di esser accuratamente decifrato come non immediatamente evidente. […] Ossia come evento vissuto nel quadro "singolare" di un'esistenza che ha "forzato" oltre i limiti del pensabile la "rappresentanza" della verità di Dio. […] Lo sconcerto – e poi lo "scandalo" – dei discepoli dipende propriamente dal fatto

37. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik. Die Lehre der Versöhnung IV/2. Jesus Christus der Knecht als Herr*, citato in M. Neri, *Gesù, affetti e corporeità di Dio*, cit., p. 122.

38. Cfr. *Gv* 19,23s, a compiere quella simbolica della integrità/unità identitaria adombrata nella saga biblica di Giuseppe, in *Es* 37-50 (partic. cap. 37). M. Neri, *Gesù, affetti e corporeità di Dio*, cit., p. 123: «Toccando Gesù con un bene materiale, essa pone la multiforme utilizzabilità del titolo a con-tatto con la singolarità concreta di questo corpo di Gesù. Così facendo, la donna definisce anche il luogo effettivo (legame tra la corporeità del *Logos* e la confessione della fede) in cui il titolo si orienta, e orienta, nell'ambiguità del sacro. Anche qui il "divisore", grazie al gesto di una donna, non riesce a prevaricare sulla posizione cristiana corporea di Dio». Non può essere taciuto infine il fatto che, quasi a istituirne polarmente la tensione maschile/femminile, istituizione/carisma, parola/gesto, mentre a Pietro costa la più dura delle invettive uscite dalla bocca del Maestro, immediatamente dopo la professione di Tiberiade, alla donna vale invece uno degli elogi più delicati riportati dai vangeli sulla bocca di Gesù.

39. Cfr. H.U. Von Balthasar, *Teodrammatica. L'ultimo atto*, 5, cit., pp. 202-206.

40. «Il Regno, dunque, è ospitalità incondizionata di ogni tocco corporeo che si apre all'accoglimento di una verità-corpo che, a sua volta, vuole essere solo nella luce della condizionatezza di un corpo-vissuto. […] Non c'è più alcuno spazio intermedio fra l'umanità e la presenza definitiva di Dio […] nello "spessore" di un corpo vissuto come dono e dedizione incondizionata di sé», M. Neri, *Gesù, affetti e corporeità di Dio*, cit., p. 124. L'insuperabile teologia giovannea nella redazione del cap. 20 articola sapientemente la dialettica interna al desiderio umano in rapporto alla incommensurabile realtà corporea della Pasqua disponibile al con-tatto. La tensione fra la pericope in cui alla Maddalena è impedita una presa intenzionata possessivamente (*Gv* 20,11-18), e quella dell'incontro con Tommaso (*Gv* 20,24-29), cui il Risorto si offre per esser toccato nei segni lasciati dalla croce sulla sua propria carne, rivela il prodursi di un decisivo salutare s/fondamento che il «Mio Signore, mio Dio!» confessa nel suo stupefatto accadere, a sfavore dell'angosciosa regressiva fissazione in un morto passato.

che essi vivono la passione e la morte di Gesù nella forma di una contraddizione "teologica" decisiva. […] La forma del dominio storico è anche per i discepoli la rappresentanza ovvia della potenza di Dio. E la legittimità della rappresentanza storica della verità di Dio fa circolo con quella rappresentazione. […] Ma il punto è proprio questo: Gesù mostra di non avere la stessa "fede"[41] dei suoi discepoli. E si consegna volontariamente a quella morte, dove sembra scomparire persino la memoria del potere e dell'autorevolezza fino a quel momento esibiti e rivendicati come connaturali alla sua stessa persona»[42]. È dunque impensabile, né accessibile la verità di Dio cristianamente intesa a prescindere da quella esistenza singolare, incondizionatamente disponibile al con-tatto di un libero legame affettivo/affettuoso, fino all'estremo della morte, e alla morte di croce (cfr. *Fil* 2,6ss). Contro la fede, che sa l'evento della croce come effettivo sigillo definitivo sulla fedele immagine di Dio e posizione insuperabile della sua verità in quanto essere-legame, anche e proprio lì in modo ultimamente valido, insorge da sempre la tentazione idolatrica, intenta a rimuoverne la costitutiva referenza dall'autocoscienza cristiana[43].

L'ironia divina

Concludendo la presente incursione nell'evangelo mi sia permesso richiamare l'attenzione su un dato a mio modo di vedere non marginale. Ciò che mantiene la fede di/in Gesù al sicuro dalla minaccia idolatrica è la stessa condizione e forma/*eidos* mediante cui si accede alla sua persona e al senso del suo vissuto da lui stesso inteso: «Gli presentavano anche i bambini perché li accarezzasse, ma i discepoli, vedendo ciò, li rimproveravano. Allora Gesù li fece venire avanti e disse: "Lasciate che i bambini vengano a me, non glielo impedite perché a chi è come loro appartiene il regno di Dio. In verità vi dico: chi non accoglie il regno di Dio come un bambino, non vi entrerà"» (*Lc* 18,15ss). Trasparenza di una parola tagliente (cfr. *Ebr* 4,12), così efficace da mettere "fuori gioco" i discepoli stessi (di ogni tempo), trovati "impediti" ad essere-nella-relazione con Gesù. Esterni/"fuori" rispetto alla più propria e non concettuabile esperienza che egli ha/è, ovvero dell'incondizionata ed affidabile bontà e giustizia del Padre/Dio, anche per loro, non meno che per ogni essere umano, l'unica adeguata forma per accedervi sarà rintracciabile nell'omologia con l'"essere-bambino". Figura

41. Questione in verità tutt'altro che pacifica per la teologia fondamentale contemporanea, ma autorevolmente legittimata dall'analisi balthasariana (cfr. H.U. Von Balthasar, *Fides Christi*, in Id., *Sponsa Verbi*, cit., pp. 41-72). In questa prospettiva tra gli altri Ch. Theobald, *Il Cristianesimo come Stile*, cit.; Id., *La Rivelazione*, cit.; P.A. Sequeri, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, cit.; Id., *L'idea della fede. Trattato di teologia fondamentale*, cit.; Id., *L'interesse teologico di una fenomenologia di Gesù*, cit.; M. Neri, *La testimonianza in H.U. Von Balthasar*, cit.; R. Vignolo, *La fede portata da Cristo. "Pìstis Christoù" in Paolo*, in G. Canobbio, *La fede di Gesù*, EDB, Bologna 2000, pp. 43-68; A. Toniolo, *Cristianesimo e Verità. Corso di teologia fondamentale*, Ed. Messaggero di Sant'Antonio, Padova 2004, pp. 260-272.

42. P.A. Sequeri, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, cit., pp. 215-219.

43. Non meno tentata della fede è il suo sapere critico, cui la sola ragione non può bastare per mantenerne vigile il profilo, lontano dalla deriva ideologico-gnostica, camuffamento sul piano intellettuale della matrice idolatrica. Proprio l'indice realistico della verità cristiana di Dio, irrevocabilmente sancito nella/dalla crocifissione di Gesù, sa custodire la teologia in un atteggiamento autenticamente (auto-)critico disponibile a com-misurarsi paradossalmente con l'improducibile smisuratezza della *Haltung* filiale del *Logos* incarnato. Cfr. P.A. Sequeri, *L'interesse teologico di una fenomenologia di Gesù*, cit.; W. Kern, *La croce di Gesù come rivelazione di Dio*, in Aa.Vv., *Corso di Teologia Fondamentale. Trattato sulla Rivelazione*, 2, cit., pp. 230-262.

compiuta dell'improducibile *eidos* qual è l'autocoscienza di Gesù, mentre attende miglior sorte presso la riflessione teologica chiamata a sviluppare, oltre ogni romanticismo, una seria fenomenologia in merito, quale universale condizione d'accesso e comprensione all'esperienza originaria di Dio che costituisce Gesù, evangelicamente già permette, a chi da essa si lascia "intimare", quello smascheramento dell'insidia, di cui la sola criticità della ragione non sa venir a capo.

Uno stile anti-idolatrico congeniale al Nazareno sembrerebbe pertanto non poter prescindere da quell'umorismo/(auto)ironia, quintessenza scritturistica, nonché da un riferimento preciso alla dimensione ludica.

Imprevedibile bagliore, fra le pieghe di passaggi topici come il marciano «Chi vuol salvare la sua vita la perderà; ma chi perderà la sua vita per causa mia e del vangelo, la salverà» (*Mc* 8,35) – o come, non meno emblematicamente, nella trama parabolica di *Mt* 25,14-30, in cui urge indispensabile il "trafficare" (v. 16)[44] –, questo guizzo, cui va anticipato credito e seguito come cometa, saprà infondere sgomento e gioia a quell'attento osservatore, lasciatosi condurre alla stessa scaturigine della pur drammatica «scena originaria»[45]. A dire che quel libero incondizionato disporre di sé a favore dell'altrui vita, entro il cui movimento ogni "amico" del *Logos* di Dio (*Gv* 15,15; cfr. *Mt* 26,50) è affettuosamente invitato a partecipare, mentre manifesta in misura ultimamente valida il vero volto del Padre/Dio, metaforizza adeguatamente se stesso in un "giocar-si", sfidando ogni possibile comprensibile fraintendimento[46]. Metter-si

44. Come poter eludere un'altra serie di spregiudicate "sporche" parole, religiosamente/ecclesiasticamente "scorrette", imbarazzanti, scandalose, inopportune… disseminate con arguta strategia narrativa lungo la trama evangelica, quasi a briciole lasciate lungo la via (a sfamare i cagnolini di *Mc* 7,28), tenue traccia di quell'"idiozia" divina (cfr. S. FAUSTI, *L'idiozia. Debolezza di Dio e salvezza dell'uomo*, Ancora Ed., Milano 2001), la cui "stoltezza", irridente la tracotante arroganza di sapienti, intelligenti e benpensati di questo mondo, spalancherà umoristicamente ai "piccoli" i suoi tesori di grazia (cfr. *1Cor* 1,18ss; *Mt* 11,25ss)? Cfr. a titolo esemplificativo: *Mt* 20,10; *Lc* 11,7-8; 12,51; 14,26; 16,8; 18,5. «Il punto teologicamente discriminante della singolarità di Gesù, si annuncia nella radicalità – inosabile per l'uomo religioso – di una *spregiudicata confidenza con Dio* ce si accompagna *alla totale venerazione* della fede. La *pointe* cristologica di tale profilo è certamente la radicalità autocritica che la coscienza di Gesù impone alla coscienza religiosa. […] Anche quella del Figlio, in certo modo: "Perché mi chiami buono?" (*Mc* 10,18). E ancora: "Farete opere anche maggiori" delle mie (*Gv* 14,12)», P.A. SEQUERI, *L'interesse teologico di una fenomenologia di Gesù*, cit., p. 317.

45. «Esiste una "scena originaria" della rivelazione, semplice e folgorante, che ne rappresenta l'inizio e insieme il compimento. […] Rimane il criterio decisivo per sapere se si è colta o non si è colta l'essenza dell'evangelo di Dio. Essa rimane sullo sfondo di ogni parola e di ogni evento della vicenda di Gesù. A questa scena bisogna sempre di nuovo ritornare – i racconti evangelici sono nati per questo – per rimettere la fede sul proprio asse. […] Una delle presentazioni più celebri della scena originaria […] si trova nel discorso del monte: sono le cosiddette *Beatitudini*. […] L'importanza strategica di questa icona della rivelazione viene all'evidenza proprio in occasione di un duro confronto con Giovanni Battista. […] Gesù punta l'indice sulla scena originaria. "Gli storpi camminano, i ciechi vedono, ai poveri è annunciata la buona novella. Questo dite a Giovanni"», P.A. SEQUERI, *Senza volgersi indietro. Meditazioni per tempi forti*, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 63-64.

46. «Vivere significa giocare», E. LEVINAS, *Totalità ed Infinito*, Jaca Book, Milano 1995, p. 135. Dal pascaliano *divertissement* almeno, il gioco di fatto, e non solo per il senso comune, soggiace all'equivoco esser considerato mero svago, un vacuo sottrarsi alienante alla presa di coscienza della realtà. Lo stesso pensatore francese, tuttavia, non potrà far a meno di utilizzare la metafora della "scommessa", dell'azzardo, per indicare la drammatica del credere (B. PASCAL, *Pensieri*, Einaudi, Torino 2004, nn. 161-172). Huizinga definisce il gioco nei termini di «un'azione libera, conscia di non essere presa sul serio e situata al di fuori della vita consueta, che nondimeno può impossessarsi totalmente del giocatore; azione a cui in

in gioco nel modo più serio possibile, in assenza di ogni garanzia di successo, "solo" in virtù di un legame mostratosi affidabile e capace di resistere persino alle spire idolatriche e all'abisso della morte (*Gv* 11,25ss; *1Cor* 15,12-32; *Ct* 8,6s). E, appunto, ben lo sanno i bambini quanto la serietà pertenga alla sfera ludica, tanto da caratterizzarne il loro stesso vissuto.

Dire questo significa accordar-si allo Spirito di verità, intrecciado l'intera propria esistenza alla levità di quel *cantus firmus*, di cui «senti la voce, ma non sai donde viene e dove va» (*Gv* 3,8). Occorre lasciar-si al-leggerire nella provvida liquidazione[47] di tutte quelle rigidità esistenziali (spirituali, teologiche, ecclesiali, sociali…) che, rattrappendo anime e corpi, impediscono il movimento e la fluidità esigite da una vita arrischiata (cfr. *Mc* 2,1ss).

Si sarebbe persino tentati di tradurre in termini ludici una delle categorie portanti dell'architettura teologico-spirituale, non solo cristiana: quella di sacrificio (cfr. *Mt* 9,13; 12,7). Non priva dell'ambivalenza caratterizzante il linguaggio del sacro, esposta alla riduzione moralistica, non può dissimulare certa contiguità collaborazionista rispetto al codice idolatrico, dal cui vocabolario peraltro non risulta affatto estranea. Ammesso, dunque, che l'attraversamento gesuano sia stato correttamente colto, l'"altra riva" semantica, cui è traghettato l'umano in ordine alla figura sacrificale, può divenire sereno approdo mediante l'integrazione della categoria ludica[48]. Riconoscendo, cioè, se/quanto di "giocoso" c'è in ogni richiesta di sacrificio, poiché solo alla sua presenza effettiva Dio stesso e il suo benigno volere accadono, irriducibilmente "altrove" rispetto all'idolatria. Al modo stesso con cui Gesù, configurando adeguatamente l'*eidos* della fede mediante una referenza esterna/esteriore rispetto a sé, simbolizza la relazione con/che-è Dio nei termini di una danza di bambini (*Mt* 11,16ss; cfr. *Is* 11,8)[49].

Omologo nell'ordine della parola, l'ironia/umorismo, inesausta intima paradossale ri-creazione dell'autenticità del senso, svolge il medesimo *leit motiv*. Mai l'uno senza l'altra in/con Gesù: «L'umorismo ebraico appartiene ad una *forma mentis* irriducibilmente anti-idolatrica, la cui ambizione è smascherare la violenza del pregiudizio» [50].

sé non è congiunto un interesse materiale, da cui non proviene vantaggio, che si compie entro un tempo ed uno spazio definiti di proposito, che si svolge con ordine secondo date regole, e suscita rapporti sociali che facilmente si circondano di mistero, o accentuano mediante travestimento, la loro diversità dal mondo solito» (J. HUIZINGA, *Homo ludens*, Einaudi, Torino 1973, p. 17; cfr. anche F. BREZZI, *A partire dal gioco. Per i sentieri di un pensiero ludico*, Marietti, Genova 1992). Il gioco – e una parabola cos'è in fondo? – *di-verte*, dunque. Si è rapiti in/da un'"altrove", là dove si azzarda un sentir-si appartenenti a "qualcosa" che ci trascende, benché sia radicalmente più intimo di/a noi stessi.

47. Cfr. Z. BAUMAN, *Il disagio della postmodernità*, Bruno Mondadori, Milano 2002; ID., *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2002.

48. TERTULLIANO propone una scena suggestiva nel descrivere il giungere dei martiri in cielo, forse ispirata a *Is* 11,8: «Da quattro angeli vengono condotti al trono di Dio, che appare loro in aspetto d'uomo canuto dal volto giovanile, che in segno di divin saluto accarezza loro la guancia. Accanto al trono stanno quattro uomini che dicono ai beati: "*Ite et ludite*"», *Atti del martirio di Perpetua e Felicita*, citati in F. GIACCHETTA, *Gioco e Trascendenza. Dal divertimento alla relazione teologica*, Cittadella Ed., Assisi 2005, p. 33. Cfr. anche J. HUIZINGA, *Homo ludens*, cit., p. 178-179.

49. Tutto ciò non s'oppone minimamente a *Lc* 9,51: «Ora, avvenne che compiendosi i giorni della sua assunzione, allora egli indurì il suo volto per partire verso Gerusalemme».

50. M. OVADIA, *L'ebreo che ride. L'umorismo ebraico in otto lezioni e duecento storielle*, Einaudi, Torino 1998, p. 12. Consapevoli della distinzione fra umorismo e ironia posta da Kierkegaard (cfr. S. KIERKEGAARD,

Riscoperto come «inalienabile forma specifica della verità salvifica»[51], attestato in modo ultimamente valido da Gesù nel solco dell'intera tradizione biblica[52], come Penelope opererà incessantemente tra tessitura e decostruzione di cornici, tra fluidificazione e contaminazione di contesti. Tanto che la stessa incarnazione del *Logos*-Figlio (*Gv* 1,14) – azzardando, può esser compresa come l'insuperabile (auto!)ironica parola divina, autorevolmente pronunciata sugli archetipi che lo simbolizzano all'interno mondo/mercato del sacro, come anche nel più oscuro fondo dell'animo umano[53].

La santità ospitale di Dio non è gelosa di sé. Al contrario, dall'*incipit* della creazione fino alla fine dei tempi, vince l'idolo e il suo subdolo ispiratore, rischiando tutto se stessa, sempre: «La redenzione ha come suo ultimo risultato qualcosa che la eleva al di sopra del confronto con la creazione e la rivelazione, e cioè Dio stesso. Egli infatti […] non è soltanto colui che redime, ma anche colui che è redento. Nella redenzione del mondo tramite l'uomo, dell'uomo nel mondo, Dio redime se stesso […] si compie e giunge a pienezza»[54].

Briciole di filosofia e Postilla non scientifica, Zanichelli, Bologna 1962), in questa sede si opta per una loro sostanziale sinonimia.

51. R. Vignolo, *L'ironia biblica – forma della verità che ci salva*, in «Teologia», (2007), 32, p. 234. Cfr. inoltre Id., *Personaggi del Quarto Vangelo. Figure della fede in San Giovanni*, Glossa Ed., Milano 1994; F. Giacchetta, *Gioco e Trascendenza. Dal divertimento alla relazione teologica*, cit., pp. 17-23.

52. La triplice articolazione (Torah, Profeti, Sapienza) dell'Antico Testamento è interamente permeata da quest'arte sopraffina; cfr. a titolo esemplificativo: *Es* 1,15ss; *Gn* 4,1ss; *Prov* 26,13ss.

53. Cfr. P.A. Sequeri, *Il timore di Dio*, cit., pp. 70-72. Per R. Vignolo, *L'ironia biblica – forma della verità che ci salva*, p. 235, «se ironica (addirittura comica) è la condizione ontologica dell'uomo, in quanto "canna pensante" (Pascal) […] doppiamente lo sarà l'incarnazione rivelatrice e salvifica dell'eterno Logos-Figlio (*Gv* 1,14), che nella persona di Gesù vede questa fragile condizione umana direttamente e personalmente visitata dalla parola di Dio, a propria volta ricontestualizzata, "citata" e "pronunciata" […], per cui il contrasto insuperabile tra la carne contingente e la parola eterna di *Is* 40,3ss assurge ad una singolare sintetica forma di gloria».

54. F. Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p. 256. Ancora: «Nel più intimo santuario della verità divina, dove a lui, secondo le sue aspettative, il mondo intero e lui stesso dovevano abbassarsi e ridursi a metafora di ciò che egli là avrebbe visto, l'uomo non scorge altro che un volto uguale al proprio. La stella della redenzione è divenuta volto che mi guarda e da cui io guardo. Non Dio, ma la verità di Dio mi è divenuta specchio […], poiché "Egli ti ha detto, o uomo, ciò che è bene e ciò che esige da te l'Eterno tuo Dio, cioè praticare la giustizia, essere buono nel cuore e camminare in semplicità con il tuo Dio» (p. 453).

La lotta contro l'idolatria nel pensiero cristiano, tra antico e presente

di Piergiorgio Grassi *

È stata sempre presente, nella tradizione cristiana, l'urgenza della lotta contro l'idolatria (contro una certa idea di raffigurarsi il divino), nella consapevolezza che tutto ciò che noi possiamo pensare di Dio non può esaurire la sua natura effettiva. Dio, nella sua essenza, sfugge sempre e non può non sfuggirci, poiché (lo scrive Agostino in *Sermo* 117), «se tu pensi di averlo capito, ciò che hai capito non è Dio». Da parte sua Tommaso precisa che «l'atto del credere ha per oggetto non l'enunciazione verbale, ma il dato reale, che sta al di là di essa». Nel *De veritate* sviluppa una via negativa per parlare di Dio, poiché accanto alla *analogia entis*, alla *similitudo* che essa comporta, e alla proporzione, esiste una *maior dissimilitudo*: di qui il ricorso alle metafore e al discorso traslato, «coperture che salvaguardano una scienza segreta e inaccessibile ai più», per dirla con Dionigi l'Areopagita; tema ripreso da Edith Stein ne *Le vie della conoscenza di Dio* (Il Messaggero, Padova 2008), quando cita proprio *Teologia mistica* (1047-1048*)*: «Se noi affermiamo o neghiamo qualcosa di ciò che viene dopo di lui (ossia da lui creato) non affermiamo o neghiamo lui perché egli, quale causa perfetta e singolare, supera ogni affermazione e, come Sommo assolutamente sciolto da tutto, sta al di là di ogni negazione».

Si potrebbe allora concludere che l'idolatria non è mai interamente superabile e che le cadute idolatriche cominciano quando si presume di far coincidere il proprio modo di comprendere il divino con l'effettiva realtà del divino stesso e si giunge perciò a venerare le rappresentazioni da noi costruite. Ogni tipo di idolatria rappresenta pertanto una illegittima affermazione di sé e quindi una non accettazione della natura dell'uomo e dei suoi limiti. L'uomo è sé stesso quando realisticamente li riconosce e sebbene non si rassegni a chiudere la ricerca, rimane ben consapevole del fatto che il mistero lo sovrasta. Per questo lo stesso Tommaso può concludere, con Dionigi l'Areopagita, dichiarando che «*in finem nostrae cognitionis Deum tamquam ignotum cognoscimus*».

D'altra parte, sia i profeti biblici, sia i filosofi greci, non hanno fatto altro che dissuadere dall'identificazione dei due piani (quello di Dio e quello dell'uomo) e quindi hanno chiesto che fosse mantenuta aperta e chiara la distinzione. Nella *Repubblica* Platone polemizza aspramente con Omero per la sua rappresentazione in chiave mitologica del mondo divino; e in tal modo riafferma la sovra-umanità di quel mondo stesso. In queste posizioni di autori pagani, "gentili", c'è un'effettiva analogia con i comportamenti dei profeti Isaia o Geremia che si scagliavano contro la pretesa di identificare il Dio di Israele con raffigurazioni umane o animali. Alla radice sta sempre il comandamento di Dio di *Es* 20,4: «Non ti farai idolo né immagine alcuna di ciò che è lassù nel cielo né di ciò che è quaggiù sulla terra». Giusto desiderio di mantenere

* Docente di *Filosofia della Religione* all'Università degli Studi di Urbino e direttore dell'ISSR "I. Mancini", presso la stessa Università.

la distinzione dei suddetti piani. L'ira iconoclastica di Mosè, quando spezzò le tavole della Legge, al vedere gli Israeliti adorare un vitello d'oro, era motivata dalle medesime ragioni. Anche per il *Corano* c'è la proibizione assoluta di un culto idolatrico (3,43; 7,133-134; 20,96) considerato come uno dei peccati più gravi in quando contraddice il *tawid*, vale a dire l'affermazione che Dio è unico. La proibizione dell'idolatria, per ebrei e musulmani, mirava a impedire che l'attrazione dei culti cananei per i primi o della penisola arabica per i secondi avessero il sopravvento, costruendo delle immagini di Dio, quasi per metterlo a disposizione dell'uomo e quindi per poterlo manipolare a proprio vantaggio.

1. La polemica di Paolo

Paolo è stato per i cristiani un sicuro riferimento nella polemica anti-idolatrica, polemica che a sua volta si esprimeva in lui con i canoni del giudaismo del tempo ellenistico-imperiale, specie quello della *diaspora* egiziano-alessandrina. Anche se – come osserva Romano Penna, che seguo in questa analisi – lo spazio che dedica al tema è piuttosto ristretto rispetto a quello riservato al discorso sulla negatività della legge, perché «l'unico passo in cui si affronta espressamente e pesantemente l'argomento, anche se non vi compare il lessico specifico, appartiene a una lettera indirizzata ad una Chiesa giudeo-cristiana presupponendo il dato della giustizia di Dio rivelata nell'Evangelo, Paolo intende far vedere che fuori di esso si rivela un altro tipo di giustizia, non salvifica ma punitiva. E lo fa vedere proprio con un discorso sull'idolatria, sia in quanto essa costituisce l'aspetto deviato della conoscenza di Dio, sia in quanto essa conduce a comportamenti morali… che sono degni di morte» (*Paolo scriba di Gesù*, EDB, Bologna 2009, p. 58).

Il punto di partenza di Paolo è quello della sapienza antica, secondo cui a partire dalle realtà mondane è possibile risalire a colui che le ha poste in essere e che quindi sta oltre, ben al di là delle cose materiali. Nello stesso I secolo in cui visse Paolo, leggiamo cose analoghe sia in un filosofo ebreo come Filone Alessandrino sia in un filosofo pagano come Dione di Prusa, sia nel *Libro della Sapienza*, di poco anteriore. La *Lettera ai Romani* di Paolo suppone ed esprime la capacità della ragione di operare il passaggio, dal visibile all'invisibile, dal Creato al creatore, dal relativo all'Assoluto. Si apprezza pertanto la forza della ragione, ritenuta in grado di risalire oltre le apparenze verso una causa prima, epperò se ne coglie la ristrettezza, poiché essa non può oltrepassare la fragile acquisizione di un principio astratto: Paolo sa bene che il Dio della fede cristiana non consiste in un principio e che, anzi, i suoi tratti caratteristici risiedono altrove, vale a dire nella croce e nella sua resurrezione. La ragione da sola ha come punto di approdo l'idolatria. Per cui: «Divennero vani nei loro ragionamenti e si ottenebrò il loro cuore ottuso, dichiarando di essere saggi divennero stolti e scambiarono la gloria del Dio incorruttibile con la riproduzione dell'immagine e la figura dell'uomo corruttibile, di volatili, quadrupedi e rettili».

Il concetto di vanità, di inutilità, di vuoto, dello scadimento di una gloria sono motivi ripresi dai testi della Bibbia ebraica che Paolo, da antico discepolo di Gamaliele, conosce alla perfezione, ma li rende oggetto di una valutazione più severa con le metafore dell'ottenebramento del cuore e dell'abbassamento a livello di ciò che si corrompe. L'Apostolo suggerisce ancora una volta la tesi secondo cui si diventa ciò

che si ama: interiormente ricchi e immortali nella sequela del Dio incorruttibile; vuoti e destinati alla rovina se si opta per gli idoli privi di ogni consistenza. L'idolatria non eleva le capacità intellettuali dell'uomo verso il "totalmente altro", sposta e inverte l'orientamento originario delle medesime, lo curva e in definitiva lo mortifica nel precipitarlo verso il basso, dunque nella direzione opposta alla sua mèta naturale.

La parte decisiva della deduzione di Paolo è occupata dalla descrizione in termini analitici delle conseguenze indotte dall'idolatria sul piano della moralità (cfr. *Rm* 1,18-32), scandendo tre momenti di tali effetti, ciascuno dei quali è introdotto dalla medesima formula «perciò Dio li consegnò»: li consegnò ad una serie di vizi che vengono dettagliati da Paolo e persino elencati. È comunque la depravazione morale il prezzo da pagare da chiunque ceda all'idolatria: il vizio diventa punizione di un altro vizio, o, analogamente, il vizio è punizione di se stesso. Se di un peccato si tratta, l'idolatria è prima di tutto un peccato dell'intelligenza; alla deviazione dell'intelligenza consegue sempre quella della volontà, cosicché non si diventa idolatri senza incalcolabili e dannosissimi effetti. Per Paolo – lo ribadiamo – l'Evangelo non si accontenta di condannare e bollare l'idolatria, annuncia semmai una giustizia di Dio che né il giudaismo né il paganesimo conoscono: quella rivelatasi in Cristo e nell'Evangelo, per la redenzione del mondo dominato appunto dall'idolatria.

2. Nel Novecento teologico

Che si avverta il bisogno di una continua ripresa interpretativa per sfuggire al rischio di cadute idolatriche, lo mostra tutta la vicenda del Novecento, sia in ambito protestante che in ambito cattolico, sfociato quest'ultimo nel grande Concilio Vaticano II, che ha dedicato molte pagine al tema Dio e che nella Costituzione *Dei Verbum* ribadisce una dottrina antica e cioè che si può conoscere con certezza, utilizzando il lume naturale (la ragione), Dio come «principio e fine di tutte le cose» e nello stesso tempo invita a ricercare il vero volto di Dio nella Divina rivelazione, perché «la Parola di Dio, che è potenza divina per la salvezza di chiunque crede *(Rom* 1,1), si presenta e manifesta la sua forza eminente negli Scritti del Nuovo Testamento. Quando infatti venne la pienezza del tempo (cfr. *Gal* 4,4), il Verbo si fece carne e abitò tra noi pieno di grazia e di verità». Ricerca sempre da riprendere, perché il Dio di Gesù Cristo si rivela velandosi. Non è casuale che nella seconda metà degli anni Sessanta la teologia, soprattutto francese, si sia interrogata sulla possibilità di strappare Dio dalle sue sempre risorgenti rappresentazioni oggettive (cfr. il volume di Aa.Vv., *Processo alla oggettività di Dio*, a cura di C. Geffrè, Borla,Torino 1971).

Mi interessa in questa sede mostrare come in ambito evangelico le grande sintesi di Barth e gli scritti meno strutturati di Bonhoeffer siano stati sempre impegnati in queste problematiche.

Barth riparte, nel tentativo di operare una svolta nella teologia evangelica, proprio dalla *Lettera ai Romani* di Paolo, per proseguire il discorso nella *Dogmatica ecclesiale* mantenendo ferma la tesi della la *totale alterità di Dio* che è fra noi solo nella rivelazione di Gesù Cristo e che solo in lui prende senso. Impossibile chiedersi se questo Dio è conoscibile. «Dio è conosciuto e per questo Dio è conoscibile», ma per sé «Dio è il Dio sconosciuto. Dà a tutti la vita, il fiato e ogni cosa… la sua potenza non è né una forza naturale né una forza dell'anima, né alcuna delle più alte o altissime forze che

noi conosciamo o che potremmo eventualmente conoscere, né la suprema di esse, né la loro somma, né la loro fonte, ma la crisi di tutte le forze, il totalmente Altro… l'origine che tutte le annulla, il fine che tutte le fonda». Questa totale eteronomia teologica sta nel solco delle teologie apofatiche e nulla ha da invidiare alla tradizione russa, quasi ossessionata dal tormento di Dio, a quell'apofatismo che Berdjaev contrappone come regno della libertà al regno della schiavitù e dell'idolatria.

Vediamo più da vicino. Nel capitolo settimo del grande Commentario alla *Lettera ai Romani* del 1922, Karl Barth interpreta la legge ebraica come la religione (e religione è intesa qui come il fare dell'uomo nei confronti di Dio), mentre la grazia cristiana è interpretata con il concetto di fede. La fede si presenta come l'iniziativa di Dio, un puro inizio, un miracolo assoluto, una creazione sempre nuova di fronte alla quale non ci sono pre-comprensioni psicologiche, sociologiche e così via. Dio si cala nel mondo in un modo che può essere alluso solo dalla matematica: Barth parla infatti di perpendicolare, di tangenza al cerchio, quando si riferisce a qualcosa che investe l'uomo senza alcuna risonanza, né ontologica, nè psicologica.

Il teologo svizzero rimarrà fedele a questa impostazione anche grande *Dogmatik*. Basta riprendere qui, per documentarla, alcuni brani particolarmente significativi: «la rivelazione e la fede nella rivelazione – scrive – scoprono il vero volto della religione, scoprono che essa è resistenza alla rivelazione. Alla luce della rivelazione appare chiaramente che la religione è il tentativo umano di prevenire quel che Dio vuol fare e fa nella sua rivelazione, è il tentativo di mettere al posto dell'opera di Dio una costruzione umana, sostituendo alla realtà divina che si dà e si manifesta per noi nella rivelazione un'immagine di Dio che è prodotto dell'arbitrio e della fantasia degli uomini» (I/2, p. 329). Poco più avanti Barth si mostra ancor più radicale «la religione – scrive – è il tentativo imponente, eppure ostinato, arrogante eppur vano, che l'uomo intraprende per procurarsi, facendo uso delle possibilità che egli ha veramente, anche se non possono essere usate a questo modo, quella conoscenza della verità e di Dio che egli può avere a patto che Dio steso gliela dia».

Acquista così rilievo la *Confessione di Barmen* del maggio 1934, vero manifesto teologico della Chiesa confessante di fronte alle pretese del nazismo di imporre alla Chiesa altre fonti conoscitive, oltre a quelle bibliche, destinate a scadere nell'idolatria più abominevole, perché chiaramente rivolta contro l'uomo. Stilata da Barth, la *Confessione* affrontava per la prima volta il problema della teologia naturale, escludendola del tutto, perché fuori della rivelazione: «nessun altro avvenimento, potenza e verità può diventare equivalente alla parola di Dio». Invece nella stessa Chiesa evangelica, precedentemente le cose non erano andate così: «Quando si era chiesto alla Chiesa di riconoscere la rivelazione di Dio non solo nella testimonianza che le è resa in Gesù Cristo e dunque nella Sacra Scrittura, ma anche nella ragione e nella coscienza, nel sentimento e nella storia, nella natura e nella cultura, con le sue conquiste e i suoi progressi, in realtà le si era chiesta un'abdicazione totale e non solo parziale» (II/1, p. 194). Le si era chiesto di accettare forme moderne di idolatria.

È qui evidente la polemica nei confronti dei suoi maestri appartenenti alla cosiddetta "teologia liberale", in particolare von Harnack e Troeltsch, che avevano continuato il più coerente sforzo di concordismo fra teologia e filosofia compiuto dal più grande teologo tedesco dell'Ottocento, lo Schleiermacher, per il quale i temi dogma-

tici prendevano senso e consistenza nella misura permessa da quel *primum* originario che è "il sentimento di dipendenza". Al punto che non si è lontani dal vero quando si afferma che per il filosofo e teologo, collega di Hegel a Berlino, l'esistenza di Dio è condizionata dalle esigenze teoretiche e pratiche di quel sentimento nel quale viene risolto il tutto della vita religiosa. Le esigenze del sentire umano sono divenute determinanti per la dimensione teologica. Si tratta di una forma classica di antropocentrismo teologico che per Barth ha trovato la sua conclusione inevitabile ne *L'essenza del cristianesimo* di Ludwig Feuerbach. Feuerbach ha portato alle conseguenze atee l'impostazione antropocentrica di Schleiermacher. Breve è infatti il passaggio dall'antropocentrismo alla risoluzione della teologia in antropologia. Cosa che Feuerbach ha fatto con molta acribia e in questo modo ha smascherato un modo di fare teologia che ha segnato tutto l'Ottocento tedesco.

Anche Bonhoeffer, nel teorizzare, in *Resistenza e resa* (Bompiani, Milano 1968), *l'idea del mondo adulto*, ha dichiarato che non c'è più posto per la religione, ma solo per il cristianesimo. Religione è la preoccupazione metafisica del Dio in sé, onnipotente e depotenziatore dell'uomo, arguito dalla causalità e dalla finalità dell'universo: questo Dio è un "pezzo di mondo prolungato". Nello schema dei metafisici Dio è la potenza, mentre all'uomo resta l'impotenza. Nel carme *Cristiani e pagani*, posto in calce alle *Lettere*, Bonhoeffer esprime la situazione dell'*homo religiosus* in questi termini:

> Gli uomini corrono a Dio nel loro bisogno
> Implorano aiuto, invocano pane e fortuna, salvezza dalla malattia, dalla colpa, dalla morte
> Tutti, tutti, cristiani e pagani

Anche se fatto da cristiani, questo è un comportamento pagano, idolatra, mentre il Dio vero è quello che risulta dalla *interpretazione non religiosa delle categorie bibliche*. Dio finisce come Dio in sé, ma ha senso come Cristo e Cristo è la storicizzazione di Dio e la partecipazione teologica al destino della *polis* dell'uomo. In Gesù Dio è presente come realtà non trionfale, ma nella forma della *kenosi*, come recita la *Lettera ai Filippesi*, 2,5-11. Entra così in azione un altro motivo, quello dell'impotenza di Dio, la sua passione messianica. O per dirla con l'altra strofe del carme *Pagani e cristiani*:

> Gli uomini vanno a Dio nel suo bisogno.
> Lo trovano povero, umiliato, senza tetto, né pane,
> lo vedono soffocato dai peccati, dalla debolezza, dalla morte.
> I cristiani stanno vicini a Dio nella sua sofferenza.

Per l'uomo forte e adulto si postula un Dio crocifisso e impotente. È lui che si è rivelato così ed è, per Bonhoffer, l'unica maniera di respingere ogni forma di integrismo e di eteronomia in forma clericale. La terra è liberata dai cortocircuiti dell'aggettivazione teologica e ci si può immergere interamente nelle realtà mondane, mentre Dio sta sofferente nel cuore di questa stessa realtà con imprevedibile fermento. Se il Dio onnipotente atterrisce oppure cerca l'ubriacatura del dominio, il Dio impotente attrae

a sè in un destino di partecipazione alla vita del mondo.

Il Crocifisso è il nuovo segno dell'essere di Dio, quello del consumarsi interamente per l'altro. In ciò è Gesù che rivela compiutamente la cosa. Nello *Schema per un saggio*, scritto nel carcere di Berlino, Bonhoeffer si interroga sul "Chi è Dio?" e risponde. «Non prima di tutto fede generica in Dio, nell'onnipotenza di Dio e via dicendo. Questa non è autentica esperienza di Dio, ma un pezzo di mondo prolungato. Incontro con Gesù Cristo. Prendere coscienza che qui è avvenuto un rovesciamento di ogni essere umano, che Gesù esiste solo per gli altri… Di conseguenza il nostro rapporto con Dio non è un rapporto religioso con l'essere più alto, più potente, più buono: questa non è vera autentica trascendenza, il nostro rapporto con Dio è una nuova vita "nell'esistere per gli altri", nella partecipazione all'essere di Cristo» (p. 205). Per cui il trascendente non è doveri infiniti, irraggiungibili, ma il prossimo dato volta per volta, raggiungibile.

Nel periodo del *Predigtseminar* di Finkenwalde (presso Stettino) quando fu chiamato nel 1935 a dirigere il Seminario per la formazione dei giovani pastori della Chiesa confessante, di coloro che dovevano resistere alla pretesa di Hitler di una rivelazione anche attraverso il sangue e la razza e alla sua volontà di incorporare la Chiesa nel terzo Reich, Bonhoffer si preoccupò di individuare lo spazio dello stare insieme cristianamente, distinguendo tra la Chiesa come comunità pneumatica e la Chiesa come comunità psichica, la prima fondata su Gesù Cristo, la seconda sul sentimento. La prima chinata sulla Parola chiara ed evidente che Dio ha rivolto in Gesù Cristo, mentre il fondo da cui derivano le dimensioni psichiche della seconda è il frutto delle passioni e dei desideri che si agitano nell'animo umano.

Nel primo caso la Parola di Dio pone obblighi reali verso gli altri, orientati alla liberazione storica; nel secondo, sono gli uomini che pretendono di legare gli altri a loro stessi e ai loro fragili ideali: là si verifica la rivoluzione dentro il mondo, qui si verifica l'ideologia della fuga, della difesa a oltranza o la battaglia solo sui principi. La prima passa per l'essere di Cristo, la seconda no. In questo caso, anzi, rischia di essere concepita e vissuta in forma idolatrica, vale a dire come indebita affermazione di sé, delle proprie ristrette vedute e soprattutto come rassicurazione di fronte alle drammatiche contingenze della storia (cfr. *La vita comune*, Queriniana, Brescia 1969).

3. Forme idolatriche alternative

La vicenda del Novecento teologico, nelle sue espressioni più significative, ha visto l'impegno a restituirci un'immagine di Dio non idolatrica, non manipolata e nello stesso tempo ad individuare i soggetti che possono diventare idoli per gli uomini del tempo presente. Luigi Alici in *Cielo di plastica* ne ha parlato a lungo. La caduta idolatrica avviene quando fenomeni socialmente rilevanti pretendono di essere soterici in senso forte, vale a dire si dicono in grado di portare la salvezza in senso definitivo (e si fanno veri assoluti terreni). Si deve allora levare forte la denuncia e la critica, dando rilievo alle loro articolazioni teoriche e mostrandone il loro limite intrinseco, per poi contrastare la logica escludente che li caratterizza, restituendoli al loro spessore laico, di contributi parziali alla liberazione radicale, che è possibile solo a Dio.

Per fare un solo esempio: è ormai diffusa l'opinione che l'attuale progetto tecnico-scientifico, il quale si propone di trattare l'uomo, sin dal livello embrionale, per ren-

derlo programmato ecologicamente e statisticamente, sia la vera soluzione di tutti i problemi dell'uomo. L'obiettivo proclamato è la reificazione dell'uomo per vincere il caso e l'imprevisto. Attorno ad esso si è costruita un'armatura ideologica che nasconde un fatto fondamentale: nonostante tutti gli artifici permane la possibilità della morte, il vero ultimo nemico, così come permane il gioco del caso e l'incapacità di risolvere tecnicamente i rapporti tra gli uomini e le nazioni. Tant'è che, per dirla con Adorno e Horkheimer di *Dialettica dell'Illuminismo*, i quali identificano l'Illuminismo con la "logica del dominio" che sarebbe la base, da secoli, della prassi dell'Occidente e che ha il suo vertice nella moderna società tecnico-scientifica: «L'illuminismo ha perseguito da sempre l' obiettivo di togliere agli uomini la paura e di renderli padroni. Ma la terra interamente illuminata splende all'insegna di trionfale sventura». Occultarlo o eluderlo, non significa vincere il male individuale e collettivo e non volerlo guardare con occhi ben aperti significa cadere nella "retorica dell'affermatività". Il risultato finale (la salvezza) viene infatti proclamato, senza spiegare come, quando e con quali garanzie lo si possa raggiungere. L'idolatria della scienza e della tecnica può condurre, se si pensa alle possibilità di manipolazione che esse contengono, ad un mondo di noia e di estrema burocratizzazione. Compito di una teologia avvertita è quello di denunciare tutto ciò come idolatria, il che comporta il netto rifiuto dell'ideologia scientista, annunciando una giustizia di Dio che è davvero riconciliatrice.

Piacere senza felicità

di Nevio Genghini *

1. Tra gli idoli che popolano l'immaginario di questo tempo, il "piacere senza felicità" occupa un posto di grande rilievo. L'espressione coniata dall'Autore fotografa un tratto saliente dell'odierna temperie spirituale, vale a dire la metamorfosi del desiderio in semplice voglia. È un *dérapage* esistenziale e semantico di notevoli proporzioni: la voglia «indica una pulsione spontanea, cieca, che scalcia dinanzi alla supervisione della coscienza»; il desiderio, per contro, «disegna un orizzonte di aspirazioni capaci di sporgersi oltre l'immediatezza del bisogno, in un'apertura illimitata verso l'intero»[1]. Naturalmente l'edonismo, ossia la ricerca di una soddisfazione puntuale dei nostri appetiti, sganciata da faticose valutazioni di medio e lungo termine, è una tentazione permanente, a cui tutte le generazioni sono fatalmente esposte. Oggi, tuttavia, il suo richiamo è divenuto pressoché irresistibile. Suona, infatti, come la promessa di una vita autentica, sciolta dalla schiavitù di comandi e divieti che per troppo tempo hanno avvelenano la condizione umana: la legge del piacere, accolta senza remore, ci libera «dalla camicia di forza della legge morale»[2]. L'edonismo, in altre parole, non si limita a celebrare la passione contro la ragione, a parteggiare per Dioniso contro Apollo, ma rivendica la *superiorità morale* di questa preferenza: se la felicità – come ritengono i seguaci di Platone e di san Paolo – consistesse nel «metterci in contatto con qualcosa di più grande di noi», allora non saremmo mai veramente padroni di noi stessi, né tanto meno potremmo comprenderci come artefici del nostro destino[3].

2. Proviamo a saggiare, in poche battute, la pertinenza di questa rivendicazione. Per cominciare, bisogna mettere a fuoco in modo più circostanziato i motivi del suo fascino. Un episodio può aiutarci a riflettere. Anni addietro, durante una seduta del Parlamento europeo, nella quale si dibatteva intorno alla legittimità morale delle tecniche di riproduzione assistita, fu issato in mezzo al pubblico un manifesto che recitava così: ««L'unica legge è il desiderio». Lo slogan è attraente, perché fa leva su un dato innegabile. Il desiderio umano, a differenza di quello animale, ha un carattere plastico, visionario, creativo. In altre parole, è orientato verso il mondo come uno spazio aperto di infinite possibilità di soddisfazione. Questo dato sembra avvalorare la tesi che ha cambiato, negli ultimi decenni, il comune senso del pudore: il desiderio è originariamente *innocente*, perciò non ha bisogno di essere guidato o indirizzato secondo verità e ragione. Pertanto, ogni tentativo di imprigionarlo in talune modalità di adempimento pubblicamente consacrate (e di stigmatizzare tutto ciò che non rientra

* Docente di *Storia della Filosofia* presso l'ISSR "A. Marvelli" e il Liceo Classico "G. Cesare" di Rimini; studioso di filosofia politica, collabora con l'Univesristà di Macerata.

1. L. Alici, *Cielo di plastica. L'eclisse dell'infinito nell'epoca dell'idolatria*, San Paolo, Cinisiello Balsamo (Mi) 2009, p. 64.

2. *Ibid.*, p. 67.

3. Cfr. R. Rorty, *Un'etica per i laici*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 16.

in quelle forme canoniche) finisce per umiliare la sua naturale esuberanza. Si spiega così – nella considerazione pubblica – il declino della famiglia "cristiano-borghese", che la letteratura e la cinematografia odierne dipingono volentieri come la madre di tutte le nostre nevrosi.

3. Insomma, l'unico fine del desiderio – sembra dirci lo slogan poc'anzi citato – è desiderare: vivere significa «passare di brama in brama», come scriveva Hobbes. Chi assume la prospettiva edonista, a ben pensarci, non vuole propriamente qualcosa o qualcuno: vuole semplicemente lo stato di eccitazione sensoriale e di gratificazione emotiva che il contatto con l'altro gli procura. Freud ha legittimato con suggestivi argomenti questo punto di vista: la nostra esperienza del mondo sta sotto l'egida del principio di piacere. Purtroppo, aggiunge il padre della psicanalisi, la vocazione edonistica dell'essere umano è costretta a venire a patti con un mondo senza cuore: l'aspirazione di ogni individuo al contatto e all'unione fisica si scontra con una realtà ostica, che gli resiste e lo costringe a dolorose rinunce. La nostra biografia psico-affettiva è dunque il risultato di un arduo compromesso tra ciò che noi vogliamo (il piacere) e ciò che si oppone all'illimitata soddisfazione delle nostre voglie (gli obblighi morali e sociali). È giustificata questa antinomia tra piacere e realtà?

Facciamo un esperimento mentale[4]. Immaginiamo un uomo disteso sul tavolo di una sala operatoria. È stato sottoposto ad anestesia generale. Attraverso la stimolazione elettrica di talune aree della sua corteccia cerebrale, un medico ha indotto in lui uno stato di acuta euforia, che può essere prolungato indefinitamente. Il volto di quest'uomo riflette una sensazione di estremo benessere. Il medico offre anche a me la stessa opportunità. Cosa faccio? Sono disposto a scambiare la mia mediocre esistenza, fatta di alti e di bassi, con la condizione dell'uomo sul lettino? Nessuno – io credo – vorrebbe per sé quel genere di soddisfazione, e la ragione di tale rifiuto è molto semplice: si tratta di un piacere al di fuori della vita reale. La nostra ripugnanza per l'offerta del medico racchiude un insegnamento prezioso: la realtà, che pure ci costringe a "sublimare" quote significative della nostra *libido* mediante sacrifici e rinunce, è qualcosa di cui non vogliamo a nessun costo fare a meno. Insomma, chi sostiene che noi cerchiamo ultimamente il piacere ha torto: noi cerchiamo piuttosto la realtà, e un rapporto adeguato con essa.

4. Dobbiamo allora chiederci: perché desideriamo la realtà? Perché la vogliamo, a dispetto delle puntuali ferite che essa infligge al nostro narcisismo? La risposta è sotto gli occhi di tutti: la prima realtà che un uomo incontra, venendo al mondo, è sua madre. In altre parole, il mondo ci è apparso da principio come un luogo ospitale, amico del nostro desiderio, perché un altro ci ha accolti senza condizioni. Questo incontro è – per così dire – metafisicamente decisivo: trasforma la realtà in un bene inestimabile (*ens et bonum convertuntur*), ed accende nelle profondità dell'io quella "fiducia originaria" che permette di sopportare le asperità della condizione umana e di non cedere allo sconforto quando essa ci mostra il suo volto più arcigno. Dunque lo slogan

4. Per ciò che segue siamo debitori a R. SPAEMANN, *Concetti morali fondamentali*, Piemme, Casale Monferrato 1993, pp. 41-44.

che abbiamo ricordato, a dispetto del suo fascino, contiene una "sublime" menzogna. Non è affatto vero che il desiderio sia trasparente a se stesso, e che l'uomo non abbia bisogno di misurarsi con una realtà più grande delle sue voglie. Se un altro non avesse catalizzato il nostro desiderio, spezzando il circuito primitivo tra pulsione e adempimento della pulsione, non avremmo mai saputo nulla della sua stupefacente larghezza e profondità: *nessuno sa quel che vuole davvero, finché non si sente voluto; nessuno sa quel che desidera realmente, finché non si sente desiderato*. Privato di uno sguardo siffatto, non sarei stato in grado di mettere ordine nel groviglio delle mie inclinazioni, e soprattutto non avrei imparato a rispettare l'umanità – in me stesso e negli altri – come un fine in sé, come ciò che non può mai essere usato per altri scopi.

5. La traccia scavata da questo sguardo nelle profondità dell'io è indelebile, ma il suo ricordo – man mano che l'incanto iniziale si allontana nel tempo – può facilmente appannarsi. Peraltro, non è solo questione di memoria. All'inizio dei nostri giorni qualcuno, amandoci con il più gratuito degli amori, ci ha incoraggiato a pensare che la vita fosse un delizioso banchetto preparato appositamente per noi. Ci siamo però accorti, con crescente sconcerto, che il dominio dello sguardo materno (e paterno) è alquanto limitato: solo una minuscola porzione della realtà sembra obbedire al suo comando. Altrove, le cose vanno in modo ben diverso: il più delle volte ci si guarda in cagnesco, mitigando appena l'ostilità reciproca con le arti dell'ipocrisia e della dissimulazione. Dunque, qual è lo sguardo più influente? Che cosa governa il mondo, la gratuità o la competizione? Non c'è analisi della realtà, per quanto accurata, che possa sciogliere l'enigma. Per ogni argomento in favore della prima tesi se ne può trovare uno a sostegno della seconda. Ancora una volta, solo lo sguardo rassicurante di un altro può vincere i nostri dubbi. Sarà necessariamente uno sguardo *sui generis*: affine a quello materno/paterno, che ci ha dischiuso il lato benigno del reale, ma nello stesso tempo capace di fare ciò che non riesce al primo, ovvero di accompagnarci e di brillare anche nelle tenebre dell'esistenza, là dove a bontà dell'essere sembra contraddetta dal peccato, dall'infermità, dalla morte. La felicità è il "riposo del cuore" che si sente illimitatamente voluto, incoraggiato, approvato: «anche i capelli del vostro capo sono tutti contati».

L'idolatria del dominio: potere senza responsabilità

di Pierpaolo Parma*

Fenomenologia del potere

A pensarci bene, la nostra vita quotidiana è quasi interamente dominata e determinata dal fenomeno del potere. Dal momento in cui ci alziamo fino al momento di addormentarci (ma anche quando dormiamo siamo dominati dal potere dell'inconscio) siamo sottomessi ad un complesso di regole che non abbiamo stabilito noi e obbligati ad ubbidire a persone che ci impongono le loro decisioni e possono controllare e sanzionare i nostri comportamenti devianti. Ci rendiamo conto di questo fatto soprattutto quando ci troviamo ad agire nella sfera pubblica, all'interno delle grandi istituzioni che costituiscono la struttura fondamentale di un sistema sociale e ne consentono la realizzazione dei fini generali (quelli fissati nel patto costituzionale). Nella scuola, negli ospedali, nei tribunali, nelle pubbliche amministrazioni dello Stato, nelle imprese economiche, tutti i nostri comportamenti seguono modelli imposti da norme che rimandano a leggi e regolamenti stabiliti da "altri" (spesso morti da tempo, il che induce a pensare che, in tante situazioni, i morti abbiano più potere dei vivi).

Ad una prima riflessione risulta abbastanza evidente (è un fatto dato per scontato) che questo complesso normativo (ed il relativo potere che ne scaturisce) si giustifica con la necessità di raggiungere le finalità conferite all'istituzione. Se non ci fossero delle regole sarebbe il caos. Così, la scuola non riuscirebbe a trasmettere le conoscenze alle nuove generazioni se non detenesse un potere educativo; la produzione di beni e servizi sarebbe impossibile senza l'esercizio di un potere economico che organizza i fattori produttivi nelle imprese. Ed ancora, come tutelare il rispetto della legalità senza un potere giudiziario o la salute dei cittadini senza un potere sanitario? Anche nell'ambito religioso esiste una qualche forma di potere, se non altro per il fatto che la religione assume spesso un profilo istituzionale che necessita per il perseguimento dei suoi fini della presenza di un qualche tipo di autorità.

Al vertice di tutti questi poteri (ma altri se ne potrebbero aggiungere) si trova il potere politico, quello dello Stato, quello che sovrintende all'organizzazione di tutta la vita della società e, quindi, di ognuna delle istituzioni sopraelencate. Tale potere, per dare esecuzione alle sue decisioni, si avvale di un apparato amministrativo (che va a costituire il potere burocratico) e di una vasta gamma di reti comunicative (i mass media) che possiedono la capacità (potere della comunicazione) di influenzare le idee delle persone circa i valori, i significati e gli stili di vita da adottare. In una società dell'informazione quale è quella in cui viviamo, il controllo attraverso cui si può definire il senso dell'azione e si può costruire l'identità individuale e collettiva, diventa un formidabile strumento di potere e di manipolazione della coscienza.

Se si esce dalla sfera pubblica e si entra negli ambiti più ristretti e privati come la famiglia o un gruppo sportivo, culturale o amicale, non si può dire che le cose vadano

* Docente di *Sociologia della Religione* all'Università degli Studi di Urbino e all'ISSR "A. Marvelli" di Rimini.

diversamente. Anche qui ci sono degli individui che decidono quali sono le regole da seguire per conseguire gli obiettivi stabiliti e controllano (forse in maniera meno costringente ma pur sempre presente) che esse vengano rispettate.

Il potere non determina solo i nostri comportamenti ma anche i nostri atteggiamenti verso "gli altri". Il nostro modo di essere verso le persone con cui entriamo in relazione è certamente condizionato dal fatto di detenere o meno il potere. Se "l'altro" è in grado di influire sul corso della nostra vita, sui nostri progetti, sulle nostre aspirazioni, probabilmente saremo portati a guardarlo con attenzione e rispetto. Potremo provare per lui simpatia e ammirazione oppure riprovazione e disgusto ma, in ogni caso, faremo attenzione a non contraddirlo, a non indisporlo, cercheremo di catturare in tutti i modi la sua benevolenza (magari anche accettando una sottomissione meschina e servile). Forse potremo giungere ad assumere nei confronti del potente un atteggiamento di tipo essenzialmente strumentale: utilizzare il suo potere per raggiungere i nostri fini (che potrebbero anche essere quelli di impadronirci del suo potere). È questo il tipico atteggiamento dell'ipocrita che, dissimulando e nascondendo i propri pensieri, propositi e sentimenti, finisce per falsare completamente i rapporti sociali (ed è anche il peculiare atteggiamento dell'uomo politico continuamente assillato dalla ricerca del consenso).

La conclusione è che il potere (in tutte le sue forme ed espressioni) è un fenomeno che pervade la vita dell'uomo evidenziandone tutta la debolezza e precarietà, tutta l'impossibilità di autodeterminazione, tutti i limiti insiti nella sua libertà. Analizzare il potere in tutta la sua complessità e varietà significa, sostanzialmente, rispondere ad alcune semplici domande: da dove deriva il potere? A cosa serve? Come si conquista? Come si esercita? Chi (e con quali strumenti) controlla il detentore del potere? Le domande, come si vede, sono semplici ma le risposte sono alquanto complesse e certamente non riassumibili nel poco spazio riservato a queste riflessioni. Occorre restringere il campo. Mi limiterò, pertanto, a prendere in considerazione solo alcune questioni connesse al potere politico, il potere per antonomasia, quello che si occupa della costruzione e mantenimento dell'ordine sociale, che opera nella sfera delle decisioni collettive relative all'amministrazione della *polis*[1].

La tesi che mi propongo di dimostrare è che i mutamenti che hanno segnato la nostra società negli ultimi decenni hanno implicato un radicale cambiamento di prospettiva sia nel significato da attribuire al potere politico che nelle modalità del suo esercizio. Tali mutamenti hanno poi finito per creare una profonda frattura tra potere e responsabilità e comportare conseguenze non secondarie anche nei tradizionali rapporti tra potere politico e potere religioso.

La legittimazione del potere

Il problema di fondo che deve affrontare il detentore di un potere che aspira ad essere riconosciuto come legittimo è quello di convincere chi deve accettarlo che tale potere è giusto (quindi eticamente fondato), che chi lo detiene ne ha la legittimità (cioè il diritto di esercitarlo) e che le sue decisioni devono essere eseguite (c'è un dovere di obbedienza). Per affrontare questo problema occorre impegnarsi nella costruzione di

1. Preciso che tale analisi seguirà, in gran parte, le riflessioni compiute da Max Weber sull'argomento.

un sistema teorico-pratico i cui contenuti riguardano essenzialmente l'individuazione delle motivazioni a cui richiamarsi per convincere gli individui ad accettarlo. In altri termini, è necessario fornire delle risposte credibili alle domande (formulate sopra) circa l'origine del potere, la sua finalità, le modalità per acquisirlo, il modo per renderlo stabile nel tempo, le modalità con cui deve essere esercitato e controllato.

Normalmente gli uomini non si pongono queste domande; nella vita quotidiana essi seguono dei comportamenti abitudinari acquisiti attraverso la socializzazione, danno per scontato il fatto che "le cose stiano in questo modo". Solo in certe occasioni (o perché l'istituzione palesemente non funziona o perché ci si trova di fronte a qualche soggetto dotato di uno spirito critico particolarmente sviluppato) sorge il dubbio e si pongono le domande di cui sopra. In questi casi è necessario trovare risposte (elaborare, cioè, delle legittimazioni) che risolvano in modo credibile e convincente ogni tipo di dubbio e problema.

Esercitare il potere evitando qualsivoglia attività di legittimazione comporta, per ottenere l'obbedienza dei sottoposti, il dover ricorrere a mezzi (palesi od occulti) più o meno violenti. Un potere imposto dall'alto attraverso l'uso della forza e della paura è il tipico potere del tiranno.

Ripercorrendo le riflessioni condotte da Max Weber sull'argomento (divenute ormai un riferimento obbligato per tutti i sociologi)[2] si scopre che per giustificare il potere e convincere le persone ad obbedire alle sue direttive ci si può appellare a tre elementi fondamentali: la tradizione («*devi obbedire perché si è sempre fatto così*»), la legge («*devi obbedire perché lo stabilisce la legge*»), il fascino esercitato da un personaggio carismatico («*devi obbedire perché lo dico io, perché io sono in grado di risolvere i tuoi problemi e trasformare la tua vita*»). Il primo tipo di legittimazione si richiama alla sacralità dei costumi e si fonda sulla legittimità di chi è stato chiamato da una tradizione immemorabile ad esercitare l'autorità (ad esempio il potere patriarcale). Il secondo tipo di legittimazione si regge sulla credenza nella legalità degli ordinamenti statuiti e sul diritto al comando di coloro che sono chiamati a governare; è una legittimazione moderna, democratica ed impersonale poiché il potere viene individuato in capo ad una istituzione e non ad una persona. Il terzo poggia sulla dedizione al carattere sacro o alla forza eroica o al valore esemplare di una persona (profeti, santi, capi rivoluzionari). Il leader ha una grande missione da compiere, ed i discepoli si convincono che sia così (salvo magari scoprire, in un secondo tempo, il fallimento, l'inutilità o dannosità di tale missione).

Se si tiene conto degli effetti sociali di questi tre tipi di potere si può osservare che sia il potere tradizionale che quello legale tendono alla conservazione dello *status quo*, mentre quello carismatico, essendo portatore di un messaggio innovativo, è potenzialmente sovversivo dell'ordine costituito. Essendo tale tipologia una costruzione del tutto astratta, è evidente che nella realtà ben difficilmente sarà possibile ritrovarla in tutta la sua purezza. Più probabilmente ci si troverà di fronte a tipologie di potere che contengono un *mix* delle caratteristiche dei tre tipi ideali sopra descritti. Se osserviamo, ad esempio, il potere facente capo all'attuale Presidente del Consiglio dei Ministri, si può facilmente notare come egli per un verso non possa evitare di fondar-

2. M. Weber, *Economia e società. Teoria delle categorie sociologiche*, Einaudi, Torino 1999.

ne la legittimità sulla normativa vigente (Costituzione e leggi ordinarie) ma, dall'altro, preferisca richiamarsi al consenso popolare (vero o presunto) di cui gode a motivo delle qualità personali (reali o virtuali) riconducibili al fenomeno del carisma. Risulta anche evidente come questo suo mescolare legalità (che comporta stabilità dell'ordine) e legittimazione popolare (che comporta innovazione e cambiamento) crei spesso dei pericolosi conflitti e corto circuiti normativi.

Quando per giustificare il potere si chiama in causa una visione del mondo che fa riferimento ad una realtà trascendente o ad un libro sacro ci si trova di fronte ad una legittimazione di tipo religioso ed allora il richiamo all'obbedienza diventa: «*obbedisci perché lo vuole Dio*». In questo caso i contenuti della legittimazione (cioè le risposte alle sopra citate domande) assumono la seguente specificazione: la fonte del potere è di origine divina; Dio ha creato il cielo e la terra; Lui ha stabilito le regole che presiedono alla creazione; agli uomini spetta solo il compito di scoprirle (quando non siano date da una Rivelazione come nel caso della *shari'a* o della *Torah*) e rispettarle. Chi si affida ad una legittimazione religiosa ritiene che negare o disconoscere questa origine comporti il rischio di assolutizzare una realtà terrena e renderla simile a un dio (appunto, costruire un idolo o, parafrasando il titolo del libro di Luigi Alici, fabbricare un "potere di plastica")[3]. Infatti, solo ponendo in Dio la fonte del potere è possibile relativizzare tutti i poteri umani e garantirsi contro ogni degenerazione di tipo arbitrario e totalitario (l'episodio evangelico del processo a Gesù, richiamato nel testo[4], è il paradigma di riferimento per affermare l'origine divina del potere ed esemplificarne le deviazioni).

La religione è stata storicamente lo strumento più universale ed efficace di legittimazione (ma, a volte, anche di delegittimazione e di mutamento sociale). Tramite essa l'ordine istituzionale è stato messo in relazione con un ordine sacro con la conseguenza di conferire alle fragili costruzioni umane una apparenza di assolutezza e stabilità. Anche se, in realtà, le società erano soggette a mutamenti di vario genere, tali cambiamenti erano talmente lenti o marginali che non riuscivano in alcun modo a scalfire la sensazione che l'ordine costituito fosse eterno e immutabile.

I processi di secolarizzazione e laicizzazione che si sono sviluppati nelle società occidentali a seguito di quel più ampio e generale processo che va sotto il nome di modernizzazione hanno finito per separare il potere politico dalle tradizionali legittimazioni religiose. La religione, anche se continua ad avere un importante ruolo pubblico, non costituisce più il fondamento dei moderni Stati democratici. Se si esce, però, dalle società occidentali e si allarga l'osservazione a tutto il pianeta, si può facilmente notare che le legittimazioni religiose non sono un residuo del passato ma costituiscono ancora il fondamento dello Stato e dell'ordine sociale in molti paesi (come avviene, ad esempio, nei paesi musulmani).

Esercizio del potere e mutamenti sociali

Dalle considerazioni fin qui svolte emerge che il potere ha sempre una funzione strumentale, serve a conseguire un fine altro da sé. In particolare, il potere politico, anche quando connesso ad una persona (il re) o ad una casta (i nobili, il clero ecc.), è sempre

3. L. Alici, *Cielo di plastica*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2009.
4. *Ivi*, pp. 92-93.

stato giustificato ricorrendo alla necessità di mantenere l'ordine sociale costituito. Un ordine che poteva trovare il suo fondamento nel riferimento ad un principio di natura trascendente (come nelle teocrazie), ad una tradizione dinastica (come nelle monarchie) o ad una volontà generale di tipo impersonale (come nelle moderne democrazie).

Chi, negli Stati democratici, detiene il potere, è legittimato ad esercitarlo sulla base di una delega popolare ed è legato al popolo da un rapporto di rappresentanza. Tale rapporto, in sintesi, comporta che il rappresentante porti sulla scena politica i legittimi interessi dei rappresentati (individuati per la loro appartenenza a precise classi sociali) e si sforzi di realizzarli nella maggior misura possibile (poiché è sulla base di tale sua capacità di attuazione che sarà poi giudicato). Il vincolo di rappresentanza che legittima il potere del rappresentante implica necessariamente il dover rispondere di fronte al rappresentato delle azioni compiute. Esercitare il potere in modo responsabile significa, allora, porre l'accento sulla sua dimensione relazionale in una duplice accezione: come riconoscimento che "gli altri" sono i destinatari della sua azione e come obbligo da parte del detentore del potere di farsi carico delle conseguenze delle azioni compiute nell'esercizio delle sue funzioni. È in questo secondo senso che Weber (formulando la sua nota distinzione tra "etica della responsabilità" ed "etica della convinzione")[5] richiama sia la forte relazione (di stampo razionalizzante) che deve esistere tra i valori ed i comportamenti sia la necessità di riflettere in modo compiuto sulla catena mezzi/fini.

Il presupposto di questa concezione della politica è che la sua azione si svolga all'interno di un quadro di valori e significati condiviso, sancito da un patto costituzionale (in modo da renderlo vincolante), capace di comporre i diversi interessi in gioco e da cui ricavare una identità nazionale (l'immagine che la società ha di se stessa). Il potere politico viene incaricato di far funzionare l'intero sistema sociale nel rispetto e in modo coerente e fedele con quei principi di libertà, uguaglianza e solidarietà che, in ultima analisi, rappresentano un bene per tutti. Nei termini della Dottrina Sociale della Chiesa si potrebbe dire (ed è quello che sostiene Alici) che il potere deve servire a "costruire il bene comune"[6].

Se si mette a confronto la rappresentazione della società e del potere fin qui delineata con la realtà concreta in cui tutti noi siamo immersi si scopre facilmente che le cose non funzionano proprio in questo modo, che gli ultimi esiti del processo di modernizzazione hanno prodotto dinamiche che hanno profondamente mutato sia la struttura del sistema sociale che, di conseguenza, il modo di concepire il potere politico. Il termine che meglio descrive e sintetizza le caratteristiche delle società postmoderne è quello di "complessità"[7]. Questo concetto rimanda a tre sviluppi fondamentali: l'elevato tasso di variabilità, l'eccedenza delle possibilità a disposizione degli individui, la differenziazione delle strutture sociali.

5. M. Weber, *La scienza come professione - La politica come professione*, Einaudi, Torino 2004.

6. Ricordo che questo concetto viene definito dal Concilio Vaticano II (*Gaudium et spes*, n. 26) come: «l'insieme di quelle condizioni della vita sociale che permettono, sia alle collettività sia ai singoli membri, di raggiungere la propria perfezione più pienamente e più celermente».

7. Il tema della complessità è trattato da N. Luhmann, *Potere e complessità sociale*, Il Saggiatore, Milano 1979.

Anzitutto una situazione è complessa perché è altamente variabile, cioè implica una elevata frequenza delle trasformazioni culturali. Ciò che valeva ieri non vale più oggi, le regole, i linguaggi, i sistemi di significato di un tempo non sono più applicabili nella situazione mutata. Quelli di noi che sono più anziani hanno constatato di persona che la vita della loro infanzia appartiene ad un mondo che non esiste più.

La complessità comporta, inoltre, l'esistenza di un divario crescente fra ciò che l'uomo può pensare e immaginare e ciò che può realmente fare (l'acquisto di un cellulare e la lettura delle sue istruzioni ci fa capire il divario tra opzioni possibili e l'uso che effettivamente se ne farà). Poiché le opzioni possibili sono sempre più numerose di quelle che si possono realizzare effettivamente, la conseguenza è che ci si trova continuamente di fronte al problema della scelta. L'obbligo di scegliere è diventato (paradossalmente) il nostro nuovo destino e le scelte vengono fatte in una permanente condizione di confusione etica e di incertezza morale[8].

Infine, si può facilmente constatare che i luoghi in cui trascorriamo la nostra vita quotidiana si sono sempre più differenziati, tutta una serie di funzioni e attività che un tempo venivano svolte entro una sola struttura sociale (ad esempio, la famiglia) ora si sono separate e vengono effettuate in ambiti diversi. Si moltiplicano gli ambiti dell'esperienza e (ed è ciò che più conta) ciascuno di essi opera con una propria logica (quasi sempre di tipo strumentale)[9], ha linguaggi specifici e proprie regole. Quello che vale in un ambito può non valere in un altro, i valori ed i significati vissuti in famiglia possono essere diversi (ed anche contraddittori) rispetto a quelli della scuola, del lavoro o della politica. Anche la stratificazione sociale si è notevolmente modificata, i confini tra le classi sono divenuti incerti ed i vari gruppi sociali non sono più facilmente collocabili, identificabili e rappresentabili.

L'effetto della complessità sul sistema sociale consiste nella crescente difficoltà di cogliere la relazione tra gli obiettivi perseguiti dai diversi ambiti istituzionali ed il quadro generale dei valori sovraordinati, la crescente impossibilità di conferire un senso unitario a tutto il sistema. Una società complessa vede sempre più indebolirsi il suo condiviso sistema di valori (quel "centro" di riferimento da cui trarre gli obiettivi istituzionali e le norme di comportamento) e, di conseguenza, il senso di appartenenza e identità nazionale. Molteplici sono i segni di questi mutamenti; tra i più evidenti, ad esempio, c'è la messa in discussione (da parte di alcuni settori politici ed intellettuali) di alcuni eventi fondativi dello Stato (come "l'unità d'Italia", di cui ci si prepara a celebrare i 150 anni della nascita) e della Repubblica (come "la Resistenza" all'occupazione nazifascista). Il concetto di solidarietà (per somiglianza e per differenza) elaborato da Durkheim non riesce più a garantire i legami sociali e deve essere declinato ricercando un nuovo equilibrio tra l'identificazione difensiva tra gli uguali e la nuova retorica del multiculturalismo come toccasana per la convivenza delle differenze.

Da parte degli individui si avanzano bisogni e desideri che si basano sempre meno sulle esperienze concrete della vita quotidiana e sempre più su situazioni immaginate (quelle prodotte dalle strategie pubblicitarie). Il potere dell'informazione, per ridurre la complessità, offre una preselezione delle possibili scelte prodotte dal nostro immagi-

8. Z. BAUMANN, *La società dell'incertezza*, Il Mulino, Bologna 1999.

9. Si veda, a questo proposito, la tipologia dell'agire sociale posta nel cap. I di M. WEBER, *Economia e società. Teoria delle categorie sociologiche*, Einaudi, Torino 1999.

nario. In tal modo si desidera qualcosa perché viene proposto dai media e non perché direttamente connesso ad un qualche bisogno fondato sulla nostra realtà. Le esperienze condivise, quello di cui si parla quando ci si incontra, il linguaggio che si usa, dipendono dall'aver visto (ciascuno, solo, nella sua casa) un programma televisivo pensato da altri e che, in genere, non ha nulla a che vedere con il perseguimento di beni collettivi (quel "bene comune" richiamato sopra). Il prevalere dei bisogni dei singoli (presi in vista dei propri interessi) su quelli del gruppo (adottati in vista degli interessi collettivi), finiscono per rendere sempre più difficile e incerto quel vincolo di rappresentanza che, come si è detto, dovrebbe costituire la funzione fondamentale degli attori politici.

Quali sono le conseguenze della complessità sociale sul tema che stiamo trattando, cioè sulla questione del potere politico?

Poiché i vari ambiti istituzionali funzionano con riferimento ad un principio autonomo (che, ad esempio, per la famiglia è l'amore, per la scienza è la verità, per l'economia è il denaro ecc.), la prima conseguenza riguardante l'ambito della politica è che esso funziona seguendo esclusivamente la logica del potere. Il potere da mezzo diventa un fine in sé, costituisce l'obiettivo fondamentale di coloro che operano in quel settore, dà senso all'intero agire politico ed alle decisioni che vengono prese.

Chi detiene il potere non è più tenuto a perseguire dei fini condivisi, la politica è diventata autoreferenziale, si è rotta ogni relazione con quell'omogeneo sistema di valori che fungeva da criterio di riferimento per giudicare l'operato di chi detiene il potere. Ora chi possiede il potere politico non è più tenuto a seguire né "l'etica della responsabilità" né "l'etica della convinzione", l'unica etica riconosciuta è quella funzionale al mantenimento (e accrescimento) del potere in sé.

Non esiste nemmeno più il dovere di rispondere. Rispondere a chi se le vecchie classi sociali non esistono più ed il loro posto è stato preso dal generico (e ambiguo) concetto di "popolo" o di "gente"? Rispondere di che cosa se gli interessi (di cui i partiti si facevano rappresentanti) ora sono dispersi in mille rivoli e non più riconducibili a precisi gruppi sociali? Gli altri vengono considerati solo degli strumenti da utilizzare come mezzi per l'esercizio di un potere fine a se stesso e da manipolare per estorcerne il consenso. Strumenti a cui non viene riconosciuta nessuna reciprocità.

Di tutto ciò si possono osservare numerosi segnali. Populismo, demagogia, perdita del senso della legalità e di ogni riferimento etico dell'agire politico, corruzione dilagante (considerata non più come un fatto patologico ma come comportamento normale e generalizzato) sono solo alcuni degli effetti che derivano dalle caratteristiche che le società postmoderne vengono assumendo. Nel testo di Alici[10] si trovano espressioni ed esempi che delineano in modo abbastanza trasparente a quale personaggio politico nostrano si può attribuire il tentativo di assolutizzare il proprio potere, di trasformarne la potenza in onnipotenza e di sottrarlo ad ogni possibilità di controllo e di critica. In questa situazione il richiamo alla responsabilità è privo di qualunque effetto concreto, il dichiarare di "assumersi tutte le responsabilità" (così frequente sulla bocca dei politici) diventa solo una vuota declamazione. Un potere esercitato evitando le conseguenze diventa un potere dispotico e autoritario, è un potere irresponsabile.

10. L. Alici, *Cielo di plastica*, cit., pp. 90-91.

Potere religioso e potere politico

Si è detto più sopra che il potere religioso (quello facente capo all'istituzione religiosa) opera soprattutto sul piano dell'elaborazione dei valori e dei significati (collettivi e individuali). È un "potere-sapere" che trova il suo fondamento nella pretesa di possedere la verità circa le risposte da dare alle cosiddette "questioni ultime" ed al bisogno di significato che sembra essere il tratto costitutivo dell'essere uomo. Poiché il complesso delle conoscenze religiose riguarda tutte le sfere dell'agire umano (è una visione globale), alcune religioni (soprattutto quelle monoteiste) elaborano conoscenze che si occupano anche delle "questioni penultime", quelle che riguardano i problemi della vita quotidiana connessi ad un determinato ordine sociale. È su questo piano che l'attività religiosa si incontra con il potere politico (sempre alla ricerca di consenso e di legittimazione). La posizione di una Chiesa, i suoi giudizi e le sue valutazioni politiche e sociali, possono influire in maniera anche decisiva nel sostenere o contrastare l'ordine costituito (e quindi il potere, che ne è il produttore e garante).

In una società ancora abbastanza semplice il "potere-sapere" religioso informa dei suoi valori e significati tutto il sistema sociale, esiste una certa sovrapposizione tra cultura religiosa e cultura sociale (il "centro" è sotto la tutela e protezione della religione)[11]. Le istituzioni posseggono un elevato potere normativo e gli individui danno per scontato l'ordine sociale e il senso dell'agire sociale e individuale, i fini da realizzare, le regole ed i modelli di comportamento da seguire; non hanno tante possibilità di scelta. In questa situazione, la religione non si impegna più di tanto nell'attività di conservazione di tale ordine, la sua azione è rivolta soprattutto ad affermare la dimensione escatologica e verticale, quella che riguarda il rapporto tra Dio e gli uomini, quella che, in ultima analisi, legittima l'intero sistema.

Quando la società diventa sempre più complessa e differenziata le cose, per l'istituzione religiosa, si fanno più difficili. Se, come si è detto sopra, il sistema sociale funziona per ambiti autonomi ed autoreferenziali (seguendo gli imperativi della razionalità strumentale), se il sistema dei valori e significati non è più omogeneo e condiviso (il "centro" è andato perso); se la dimensione del sacro e del soprannaturale continuano ad avere valore solo nella sfera privata (ove soddisfano il bisogno di senso unitario degli individui); se, come sostiene F. Garelli[12], la società in cui viviamo sembra aver espulso la trascendenza dal suo orizzonte cognitivo riducendola ad uno scenario che fa come da sfondo ad una vita quotidiana condotta "come se Dio non ci fosse"; se, infine, «settori della società e della cultura sono sottratti all'autorità ed ai simboli religiosi»[13], ci si chiede come possa ancora esprimersi il "potere-sapere" religioso e quale ne sia la funzione pubblica. Tentare di rispondere a queste domande significa affrontare la sterminata questione della secolarizzazione, un tema su cui da anni si esercitano i sociologi delle religioni e su cui, per lo spazio disponibile, non è il caso di entrare. Tuttavia, per non lasciar completamente cadere l'argomento mi sembra importante richiamare l'attenzione del lettore su due questioni che quotidianamente animano il dibattito pubblico in Italia e su cui, quindi, vale la pena soffermarsi un poco.

11. Si veda a questo proposito il testo di P. Berger, *La sacra volta*, SugarCo, Milano 1984.
12. F. Garelli, *La religione dello scenario*, Il Mulino, Bologna 1986.
13. *Ivi*, p. 119.

La prima questione rimanda al fatto che, di fronte ai mutamenti sociali e culturali descritti sopra, la Chiesa sembra voler orientare i suoi sforzi ed esercitare il suo potere nell'ambito pubblico soprattutto per contrastare tali mutamenti e riaffermare il suo ruolo di portatrice e custode di un sistema di valori che essa ritiene essere ancora il fondamento dell'identità del popolo italiano. Non riconosce, quindi, validità alle interpretazioni sociologiche che parlano di complessità e differenziazione, di frammentazione e indebolimento della "coscienza collettiva". Continua a ritenere che, nonostante l'elevata diversità delle modalità del credere e del praticare, il cattolicesimo italiano sia ancora la religione di maggioranza. Non ha accettato l'idea che i cristiani siano diventati una "minoranza cognitiva", delle persone che interpretano il mondo in modo diverso da quello della maggioranza della gente.

La convinzione (confermata dalle ricerche socio-religiose) che il sentimento religioso sia un tratto culturale del Paese e della sua storia porta la Chiesa a privilegiare la cosiddetta "questione antropologica", la sollecita a definire un nucleo di valori (da sottrarre a qualsivoglia negoziazione in quanto considerati fondanti l'identità cristiana) ed a costruire un "progetto culturale" in grado di riproporre una visione globale del mondo e di mantenere unito ciò che nella realtà è diviso. Insomma, in questa fase storica la Chiesa intende mobilitare tutte le sue risorse per affermare l'idea che il cattolicesimo può ancora efficacemente svolgere il ruolo di custode della memoria collettiva e specialista in etica pubblica, produttore di valori condivisi fondati su una realtà trascendente e capaci di difendere la coesione sociale e reagire alle derive relativistiche.

Tutto ciò sembra rimandare (in modo più o meno esplicito) a quel ruolo di "religione civile" che storicamente la Chiesa ha sempre svolto e di cui oggi più che mai si sente il bisogno per consolidare una identità nazionale frantumata e indebolita dall'incontro con altre religioni e civiltà. Non so se tale obiettivo potrà avere delle ragionevoli possibilità di successo. Le perplessità nascono dal fatto che la frammentazione del sistema culturale rende funzionalmente inservibile ogni ideologia totalizzante ed ogni visione globale del mondo (come è quella religiosa). Certo è che se si assume questo orientamento, il potere religioso ne uscirà inevitabilmente trasformato. Il potere della tradizione (fondato sull'autorità del dogma) dovrà cedere al potere della comunicazione (fondato sull'autorità del carisma). Per realizzare il suo progetto, la Chiesa non potrà più contare sulla forza di una tradizione il cui potere è stato eroso dai processi di secolarizzazione e differenziazione. Per rendere plausibile e accettabile il suo sistema di valori e significati dovrà far leva soprattutto su forti reti di comunicazione, su una moderna "capacità imprenditoriale" e sul fascino di "grandi testimoni" in grado di parlare più al cuore che alla mente. Il potere (come avviene nella sfera politica) si personalizza, si trasferisce dall'istituzione al soggetto che la rappresenta.

Lascio ai teologi le problematiche dottrinarie e pastorali poste dalla riduzione del cattolicesimo a "religione civile" e mi soffermo su quelle (ed è la seconda delle due questioni su cui riflettere) che riguardano le conseguenze sul piano dei rapporti col potere politico. La prima cosa che risulta evidente è che per fare del cattolicesimo una "religione civile" occorre muoversi non solo all'interno della cosiddetta "società civile" (quell'insieme di corpi intermedi, gruppi e associazioni entro cui agiscono le persone per realizzare i loro obiettivi e che formano il tessuto di una società). Poiché

un sistema di valori per essere efficace (per incidere sui comportamenti) deve tradursi in regole e norme giuridiche, è inevitabile, per la Chiesa, venire in contatto anche con "la società politica". Questo rapportarsi al potere politico, che un tempo avveniva attraverso la mediazione del partito della Democrazia Cristiana, oggi (con la scomparsa di tale partito e la dispersione politica dei cattolici) avviene in modo diretto. La Chiesa si pone come soggetto che annuncia pubblicamente i suoi obiettivi, mobilita intorno ad essi la "società civile" e svolge un'opera di pressione sui detentori il potere perché li facciano propri.

Questa nuova situazione chiama in causa la grande questione della laicità, una problematica su cui, data la sua complessità, non posso entrare se non per sottolineare i rischi che corrono sia lo Stato che la Chiesa.

Lo Stato, privilegiando il rapporto con una religione specifica, acconsentendo alle sue richieste ed accettandone l'ordinamento etico, perde quelle caratteristiche di autonomia e neutralità che sono due dei tratti distintivi della laicità. Una laicità che non dovrebbe essere considerata come un totem da difendere o da abbattere (a seconda dei punti di vista degli attori sociali) ma come una questione da collocare all'interno di un processo storico, mai risolta definitivamente e da rendere oggetto di un negoziato continuo.

La Chiesa, d'altro canto, fornendo sostegno e consenso ad una "parte" politica rischia, per un verso, un uso strumentale della religione da parte di quei politici che appoggiano le posizioni della Chiesa mossi esclusivamente da interessi di potere e, per l'altro verso, la perdita della sua dimensione universale e, soprattutto, di quella distanza critica dal potere che rappresenta una delle caratteristiche peculiari del messaggio evangelico. È proprio quest'ultimo aspetto che Alici richiama nel suo testo[14] quando descrive i sintomi dell'instaurarsi di un potere assoluto e richiama tutti (ed in particolare gli uomini di Chiesa) ad essere pronti e vigilanti. Credo che questo richiamo debba essere accolto in tutta la sua urgenza poiché il venir meno del compito di relativizzare il potere o, peggio ancora, di diventarne strumento e complice, sia il rischio più grosso che la Chiesa oggi si trovi ad affrontare.

14. L. Alici, *Cielo di plastica*, cit., p. 87.

Dal sacro al santo

di Marco Bellini *

Nel capitolo di *Cielo di plastica*[1] dedicato alla dicotomia fra sacralità e santità, Luigi Alici fa esplicito riferimento, sia nel titolo, *Dal sacro al santo*, che nella seconda citazione di apertura, «Il sacro è […] la penombra in cui fiorisce quella magia che al Giudaismo fa orrore […] Il Niente condensato in misteri, bolle del Nulla nelle cose», all'omonimo testo di Emmanuel Lévinas, *Dal sacro al santo, cinque nuove letture talmudiche*[2]. Il presente intervento intende mettere in relazione le divergenti concezioni della santità presenti negli autori citati. Infatti, tanto Lévinas quanto Alici concordano nel ripudio del sacro: magia per il primo, cavallo di Troia dell'idolatria all'interno della vita religiosa per il secondo. Com'è noto, il sacro, da *sacer*, implica separazione, distacco, perimetrazione di un riflesso del trascendente, sia esso persona, oggetto, luogo o pratica, dalla profana e prosaica quotidianità. Proprio questa separazione, in nome della purezza, della *pura* relazione con il divino, rappresenta agli occhi di Alici il pericolo idolatrico insito nella vita religiosa. Il credente ritiene di essere al riparo, quasi per definizione, dal rischio idolatrico in cui incorre chi non vive una esperienza di fede. In realtà, neppure il credente è immune dall'idolatria. Se si consuma il delicato rapporto fra l'invisibile e il visibile, tra la fede, come grazia e incontro con Dio, e la religione, che è apparto umano e tradizione[3], in cui consiste l'esperienza religiosa, allora si cade nell'idolatria del sacro, «per compensare un deficit di fede con un eccesso di religione» (Alici).

Dalla superstizione al fanatismo, le tappe dell'idolatria del sacro sono contrassegnate dal monologo del credente, più che dalla relazione con Dio: «[…] smette di parlare con Dio e a Dio, e comincia a parlare (troppo) di Dio: parole senza silenzio, senza ascolto, senza stupore, senza adorazione»[4].

L'*homo religiosus* vive quindi in un sostanziale soliloquio, riempito delle forme e ritualità più svariate: dal santuario particolare al prete speciale, alla messa speciale, alla devozione più maniacale. Tutto pur di costruire uno spazio incontaminato dalla *profanità* del quotidiano e della storia, uno spazio di purezza, dove evitare contaminazioni. Dimenticando, però, che il Figlio di Dio si è incarnato, nella storia e nella profanità. E il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe opera, magari discretamente, forse incomprensibilmente, negli eventi umani, rivelandosi e parlando dove meno ce lo aspettiamo. Una lieve brezza nel mattino, un roveto che arde, il pianto di un neonato nella stalla, un pozzo: sono questi i luoghi e le situazioni in cui si è fatto presente. Quanto di più profano, e meno sacro, si possa immaginare.

Lévinas, invece, nel commento attualizzante al trattato talmudico *Sanhedrin* 67a-68a,

* Docente di *Fenomenologia della Religione* presso l'ISSR "A. Marvelli" di Rimini e di *Storia della filosofia* nei Licei.

1. L. Alici, *Cielo di plastica, L'eclisse dell'infinito nell'epoca delle idolatrie*, San Paolo, Alba 2009.
2. E. Lévinas, *Dal sacro al santo*, Città Nuova, Roma 1985.
3. L. Alici, *Cielo di plastica*, cit., p. 100.
4. *Ivi*, p. 102.

che dà il titolo alla raccolta citata, riconduce il sacro alla magia, ossia all'illusione, al trucco, all'operare inganni. Nel sacro, quindi, l'apparenza coincide con l'essere. Ed è questa la sua idolatria, di cui si rendono colpevoli gli stessi credenti, quando vogliono rendere oggettiva, o meglio oggettuale, l'infinità di Dio, riducendola ai nostri parametri, ossia a cosa fra le cose. Dio come una cosa. Fra le altre. Per una specie di intemperanza del sapere, per la tentazione di andare oltre quello che del vero il nostro sguardo riesce a sostenere. Riducendo l'assoluto di Dio alle forme, ai significati, ai termini che di esso possiamo intuire o fabbricare. In questo senso, l'apparenza viene fatta coincidere con tutto l'essere. L'oltre, ciò che trascende l'uomo viene cancellato. Ma questa non è solo una posizione teoretica, è anche pratica. La magia del sacro è infatti anche (pseudo-)potere sull'uomo e sulle cose, desiderio di sostituirsi a Dio quale autore di tutto ciò che avviene. Se l'uomo non ha fede, allora la magia può avere effetto su di lui. Ma sull'uomo che ha fede e riconduce tutto a Dio, come rabbi Hanina nel trattato commentato da Lévinas, la magia non ha alcun effetto: tutto ciò che accade, anche le illusioni o il male, sono permessi dall'Eterno, unico autore delle cose e degli eventi. Il mago, e quindi l'uomo, si illude di poter essere l'autore di alcunché. Per questo, secondo la suggestiva etimologia in ebraico della parola magia, *keshafim*, la radice della parola rimanda al concetto di ribellione, contestazione contro Dio. La magia però ha molte forme, ricorda Lévinas, e una di queste pare al Nostro particolarmente insidiosa, perché mina, a suo dire, la possibilità stessa della santità. Ed è appunto sul concetto di santo, che Alici e Lévinas divergono. E per chiare ragioni. Ma andiamo con ordine. La forma di magia, o di sacralità, in questione è la cosiddetta magia del bisbiglio e della interiorizzazione. Ossia la magia della vita interiore, dell'intenzionalità, cui Lévinas riduce il Cristianesimo:

> «La magia interiore, dalle risorse infinite: tutto è permesso nella vita interiore […]. Abolizione delle leggi in nome dell'amore; possibilità di servire l'uomo senza far servire l'uomo; abolire il Sabato con il pretesto che non è l'uomo per il Sabato, ma il Sabato è per l'uomo»[5].

Il Sabato e l'uomo, ossia il Cristianesimo, nella sua contestazione della Legge e del legalismo che ne consegue. In quanto trasgressione del Sabato – e il Sabato è, per il Giudaismo osservante di Lévinas, luogo di santità, possibilità di sottrarre l'uomo alla propria vacuità – il Cristianesimo appare quindi una delle tante bolle del Nulla in mezzo alle cose. Questo perché la santità, più che la sacralità, secondo Lévinas è essenzialmente separazione dal mondo "magico", perché illusorio e apparente, di chi non vive al cospetto di Dio. Ma questa separazione non può essere meramente interiore, e quindi evanescente, insondabile. Deve anzi essere sancita da una minuziosa legislazione della purezza, che renda visibile, esteriore, quasi tangibile, la santità. La Legge infatti stabilisce le regole oggettive della purità, cui il Santo deve attenersi per rispondere minuziosamente alla domanda intorno a cosa bisogna fare per testimoniare la santità a questo mondo. La purezza e la separazione che per Alici sono attributi del Sacro, per Lévinas sono attributi del Santo. Una divergenza di non

5. E. Lévinas, *Dal sacro al santo*, cit., p. 97.

poco conto. La divergenza fra Giudaismo farisaico e Cristianesimo. Diametralmente opposta, quindi, la conclusione di Alici, che poggia sul profetismo veterotestamentario, e non solo. La santità, in quanto comunione partecipata fra l'uomo e ciò che lo trascende, va onorata prima di tutto nell'interiorità. La Legge inscritta nel cuore di cui parla Geremia (*Ger* 31,33), contro la ritualità puramente esteriore o «l'imparaticcio di precetti umani», di cui parla Isaia (*Is* 29,13), incapace di andare oltre se stesso. Formula di una sacralità senza santità, priva di fede e relazione con Dio. Intrisa di parole senza silenzio e senza ascolto. Il silenzio in cui si avverte la presenza di Dio, come ci ricorda l'esperienza evangelica del "deserto", così cara ai Padri e a Carlo Carretto, di cui mi piace ricordare, tra le tante opere, *Al di là delle cose*[6]. Grazie alla Incarnazione e alla comunione con Cristo, tutta la vita del credente può risultare santa, in ogni istante, senza rinchiudersi in ritualità codificate, senza separatezze. Paradossalmente, proprio sull'esemplarità della vita del Santo sembrano collidere le due vie di Lévinas e Alici. Nella diametralità dei punti di partenza: l'oggettività della Legge di purezza cara alla tradizione talmudica; la legge nel cuore cara a Isaia e centrale nel Cristianesimo.

6. C. Carretto, *Al di là delle cose*, Cittadella Editrice, Assisi 2008.

La Chiesa di fronte al mondo

di Biagio Della Pasqua *

Ogni volta che nel nostro discorso abbiamo toccato il tema della posizione della Chiesa di fronte al mondo, abbiamo dovuto registrare delle polivalenze e delle ambiguità[1].

La Chiesa è al servizio del Regno nella storia, ma il Regno si compirà solo al di là della storia. E convinta di dover manifestare un disegno universale di salvezza ed è tesa in uno sforzo di espansione verso una configurazione mondiale, ma rifiuta atteggiamenti di conquista e posizioni di competizione. Di fronte alle altre religioni ed alle ideologie afferma che Gesù solo è il Signore, ma allo stesso tempo cerca una comunione con tutti, sulla base degli autentici valori religiosi e morali che crede di trovare dovunque.

Ci si impone allora la necessità di un esame globale della questione e della ricerca di un modulo, che necessariamente sarà dialettico, con cui spiegare e comporre le ambiguita di cui abbiamo parlato.

Per procedere in questa ricerca, riferiamoci direttamente agli atteggiamenti di Gesù Cristo di fronte al mondo. La Chiesa infatti è una comunione di vita che si basa sulla comunicazione dell'esperienza di Cristo e lo Spirito che l'anima è lo Spirito di Gesù. Ora, la vita di Cristo raggiunge il suo apice e manifesta tutto il suo significato nella sua morte e risurrezione: questa è la «sua» ora, l'ora della sua gloria: «Padre, l'ora è venuta, glorifica tuo figlio, affinché tuo figlio ti glorifichi e, per il potere che gli hai dato su ogni creatura, doni la vita eterna a tutti coloro che tu gli hai dato... Io ti ho glorificato sulla terra, ho compiuto l'opera che mi hai dato da fare. Ed ora, Padre, glorificami presso di te con quella gloria che avevo presso di te prima che il mondo fosse» (*Gv* 17, 1-5). Con queste parole Gesù apre la vicenda conclusiva della sua vita, gli eventi della sua morte e risurrezione. Ora è facile ricordare che l'evento della Chiesa avviene nell'accoglienza della fede e si compie nel rito del battesimo e dell'eucaristia, che sono appunto rievocazione e riattualizzazione della morte e risurrezione di Cristo (*Rm* 6,1-11; *1Cor* 11,26). Gesù che muore e risorge è la forza dinamica che muove la Chiesa dal di dentro e ne determina gli atteggiamenti in questa singolare bivalenza di morte e risurrezione. La Chiesa rivive il destino e la gloria di Cristo e così si ritrova necessariamente a proclamare di fronte al mondo, con le parole e con la vita, un messaggio di morte e di risurrezione. Per questo essa si pone sempre contro, al di sopra e al di là dei valori e degli ideali del mondo ed allo stesso tempo si immerge in esso per trovarvi la nuova creazione già vivente ed operante per la risurrezione di Cristo.

* Sacerdote della diocesi di Rimini, docente di *Teologia Trinitaria* (e *Sistematica*) presso l'ISSR "A. Marvelli".

1. Ampio risalto a questo tema lo si trova nel testo di S. Dianich, *La Chiesa mistero di comunione*, Marietti, Genova 1987.

La Chiesa e la croce

Nelle prediche degli Atti, gli apostoli annunciano la risurrezione di Gesù, insistendo sul fatto che egli è stato rinnegato dal suo popolo ed ucciso (*At* 2,22-24; 3,13ss; 4,10-12; 5,30; 10,34-43). Il richiamo alla sua morte non è solamente una specie di passaggio obbligato per venire a dire che egli è risorto: è invece uno dei contenuti essenziali del messaggio stesso. San Paolo vi insiste moltissimo, per sottolineare la singolarità della sua predicazione in opposizione ad altri messaggi, appartenenti al mondo, umanamente assai più plausibili: «I giudei domandano miracoli e i greci cercano la sapienza; ma noi, noi predichiamo un messia crocifisso, scandalo per i giudei, follia per i pagani» (*1Cor* 1,2ss). C'è infatti in san Paolo tutta una teologia ed una mistica della morte: il mondo è immerso nel peccato e nella morte. La morte è l'altra faccia del peccato che domina tutti gli uomini, sia i pagani che i giudei. Allora da questa realtà umana non può venire nessuna salvezza, anzi bisogna morire a questa realtà umana del peccato per avere la salvezza. E la salvezza comincia appunto con la morte di Cristo: alla sua croce egli ha inchiodato, secondo l'ardita immagine paolina, il documento della nostra condanna e l'ha fatto sparire (*Col* 2,14). Ora, noi credenti in lui e battezzati, siamo «sepolti con lui», «assimilati alla sua morte»: «il nostro vecchio uomo è stato crocifisso con lui perché sia distrutto questo corpo di peccato... Morendo, è al peccato che egli è morto una volta per tutte; vivendo, è per Dio che egli vive. Così anche voi: consideratevi morti al peccato e viventi per Dio in Gesù Cristo» (*Rm* 6,4-11). Quindi la morte di Cristo non è semplicemente il triste caso di un perseguitato e di un martire: essa è una fase necessaria della salvezza. Questo mondo oppresso dal peccato e dalla morte non può essere accettato cosi com'è: Gesù vi penetra e subisce l'urto con la potenza del male. Dall'urto egli esce apparentemente sconfitto: in realtà la sua morte è il supremo rifiuto del mondo del peccato e della morte, in nome di una nuova creazione che deve scaturire dal suo sacrificio: «Se il chicco di frumento che cade nella terra non muore, resta solo; se invece muore, porta frutto in abbondanza. Chi ama la sua vita la perde, e colui che non ci si attacca in questo mondo la conserva per la vita eterna» (*Gv* 12,24ss; vedi *Mc* 8,35; *Lc* 9,24; *Mt* 10,39).

Questa posizione di Cristo di fronte al mondo continua nella Chiesa: «Se il mondo vi odia, sappiate che ha odiato me prima di voi. Se voi foste del mondo, il mondo amerebbe ciò che gli appartiene; ma voi non siete del mondo: io vi ho scelti dal mondo ed ecco perché il mondo vi odia» (*Gv* 15,18ss). L'essere assimilati alla morte di Cristo, l'essere sepolti con lui, significa per la Chiesa l'esigenza di porsi senz'altro dialetticamente di fronte al mondo. Dove "mondo" evidentemente non significa l'insieme delle cose, la creazione nella sua realtà ontologica, ma piuttosto quel sistema di vita, con le sue leggi ed i suoi criteri, nel quale l'uomo peccatore organizza la sua convivenza. San Giovanni scrive: «Non amate il mondo né ciò che è nel mondo. Se uno ama il mondo, l'amore del Padre non è in lui, poiché tutto ciò che è nel mondo, la concupiscenza della carne, la concupiscenza degli occhi e la fiducia orgogliosa nei beni, non deriva dal Padre, ma deriva dal mondo» (*1Gv* 2,15ss).

Questo atteggiamento della Chiesa è prima di tutto una rinuncia a quei valori o pseudovalori che costituiscono normalmente le grandi aspirazioni del mondo. La scelta delle beatitudini, cioè della povertà, della mitezza, della sofferenza, dell'aspirazione al bene, della bontà, della purezza e semplicità delle intenzioni, della pace, della

persecuzione preferita alla rinuncia al Cristo (Mt 5,3-12), è la prima forma di contrapposizione e di morte al mondo. Questa scelta, compiuta e proclamata, non è un fatto innocuo per il mondo: essa si risolve in una decisa contestazione dei criteri di vita del mondo. Infatti la Chiesa è fattore di comunione universale, quando si è d'accordo nel porre Dio, con qualunque nome lo si chiami, come supremo valore e suprema legge dell'agire. Può accettare, in un mondo ateo, di fare comunione con chiunque pone la persona umana, immagine di Dio, in cima alla gerarchia dei valori. Ma quando il sommo criterio della vita è il denaro o il benessere materiale, quando il profitto viene rispettato come una legge assoluta dello sviluppo, o il prestigio come valore irrinunciabile dell'azione politica, o l'ideologia come una suprema insindacabile legge, allora la parola e la vita della Chiesa non può essere che di contestazione e di protesta. E non di rado questa contestazione genera la persecuzione e la Chiesa si ritrova con san Paolo a compiere nella sua carne quello che manca alla passione di Cristo (*Col* 1,24).

A questi aspetti della morte della Chiesa al mondo bisogna aggiungere il valore della sofferenza e della morte fisica del cristiano. Ciò che per il mondo è pura negatività, per la Chiesa contiene dei valori positivi. Il soffrire e il morire, mentre da un lato sono perdita e fallimento, dall'altro lato significano ritrovare nella demolizione dei valori di questo mondo la purezza dell'aspettativa del Regno che verrà. Per questo di fronte alle sofferenze ed ai molteplici drammi di questo mondo, la Chiesa non è impegnata solamente per il loro superamento, attraverso la sua cooperazione al progresso dell'umanità, ma in più è impegnata ad operare perché anche il dolore e la morte siano integrati nella vita umana. È una integrazione quasi impossibile nella prospettiva esciusivamente mondana. È una integrazione possibile e doverosa se il mondo è visto nell'orizzonte del Regno di Dio e nella prospettiva della morte e della risurrezione del suo Signore. La Chiesa non può accettare il dilemma mondano di fronte al dolore: soluzione o disperazione. La Chiesa deve essere capace di assumere anche la sofferenza umana per collocarla fra i valori propri del modello del Cristo crocifisso.

La croce deve essere per la Chiesa di fronte al mondo non un distintivo formale, semplice segno evocatore di una vicenda storica del passato, ma una precisa caratteristica del suo atteggiamento, un rivivere motivi e valori per i quali Gesù stesso è stato crocifisso.

Dalla legge alla grazia

di Vittorio Metalli *

Dall'immagine all'idolo

Il termine astratto "idolatria" è l'equivalente del termine neotestamentario *eidōlo-latria*. Il significato letterale è "culto delle immagini". Culto degli idoli è idolatria intesa come *adorazione di ciò che è falso e di secondaria importanza*, specialmente degli dèi pagani e di potenze invisibili rappresentate in forma simbolica.

Per comprendere il significato del termine *idolo* in ambito di antropologia teologica, occorre richiamare il significato del termine *immagine* e della creazione dell'uomo ad *imago dei*.

Il termine εικον (*eikon*) significa nella lingua greca *immagine*, ma può anche significare *figura*, *pittura*, *statua*, *ricamo* ecc.

Platone nel *Timeo* gli dà più la connotazione di *simulacro*; mentre nella *Repubblica* l'accezione di *somiglianza*. Euripide più il senso di *fantasma* o di *forma immaginaria*. Nella Bibbia ebraica, troviamo il nostro termine tradotto col vocabolo *zelem* (צלמ). Nell'Antico Testamento ricorre esattamente 17 volte. Cinque nella *Genesi* (1,26; 1,27; 5,1; 5,3; 9,6). Tre volte in *Ezechiele* (7,20; 16,17; 23,14) e tre volte in *1 Samuele* (6,5.5.11). Due volte nei *Salmi* (39,7; 73,20). Una volta nel libro dei *Numeri* (33,52); nel secondo libro dei *Re* (11,18); una volta nel secondo libro delle *Cronache* (23,17) e nel libro del profeta *Amos* (5,26). I passi in assoluto più antichi sono quelli del libro di *Samuele*: il racconto dell'Arca. Gli altri testi sono esilici o postesilici. La radice ebraica ZLM significa propriamente immagine: con il passare del tempo, però, il termine ha risentito di fenomeni linguistico-semantici di tipo evolutivo che lo hanno portato a significare *statua* in *2Re* 11,18; *ritratto* in *Ezechiele* 23,14; e addirittura *nullità* (dell'uomo) nel testo dei *Salmi*[1]. Può anche significare *sgrossare*; *intagliare*. Questo processo evolutivo ci fa capire come il termine *immagine* possegga in se stesso una molteplicità di significati e di come possa essere adoperato in maniera flessibile. La Bibbia dei LXX traduce il termine ebraico *zelem* con il termine εικον, immagine. Questo termine appare 58 volte: ma solo undici con il significato ebraico di "zlm".

Il termine *immagine*, per la Bibbia, non è semplicemente qualcosa che rappresenta o raffigura, ma è "irradiazione", manifestazione visibile dell'essenza della cosa e come tale comporta la "partecipazione sostanziale con l'oggetto o la persona rappresentata". *L'immagine partecipa della realtà*, anzi potremmo dire che *essa stessa è già la realtà che viene rappresentata.*

Il termine allora non designa semplicemente una copia, un riflesso o un ritratto speculare distinto dal soggetto rappresentato, ma una proiezione nel visibile della sua stessa intimità essenziale. Qualcosa dell'originale passa nella copia!

Se ne ricava che la creazione ad immagine a somiglianza rimanda all'idea di un

* Sacerdote della diocesi di Rimini, docente di *Antropologia Teologica* e *Cristologia* presso l'ISSR "A. Marvelli", direttore spirituale del Seminario Diocesano.

1. Questo significato pare essere però un'eccezione rispetto ai significati usuali del termine.

legame, di una relazione: l'uomo è stato creato da Dio per stare di fronte a Lui. L'immagine è ciò che consente a Dio di riconoscere se stesso nell'uomo e viceversa: il riferimento all'immagine consente all'uomo di riconoscere in se stesso il legame che lo rimanda al creatore e quindi di non assolutizzarsi!

La perfetta immagine, quella nella quale Dio si riconosce pienamente e quella che più lo rappresenta – secondo san Paolo – è Gesù Cristo:

> «Egli è immagine del Dio invisibile, generato prima di ogni creatura (15);
> poiché per mezzo di lui sono state create tutte le cose, quelle nei cieli e quelle sulla terra, quelle visibili e quelle invisibili: Troni, Dominazioni, Principati e Potestà. Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui (16).
> Egli è prima di tutte le cose e tutte sussistono in lui (17)». (*Col* 1,15-17)

Alla parola εικον si contrappone il termine *idolo*. Esso significa «non perfetta corrispondenza con l'originale»; l'idolo è l'immagine di una divinità espressa con i mezzi della fantasia e della immaginazione; è immagine imperfetta e che non ha consistenza. È immagine del vuoto, non effettiva realtà, copia non corrispondente.

Possiamo già ora abbozzare una sorta di definizione. *Immagine* significa «perfetta corrispondenza con l'originale». Il termine idolo dice anch'esso di una immagine, la cui corrispondenza però non rimanda alla verità. Nell'idolo non vi è alcun legame, ma divisione.

Dall'idolo alla schiavitù di se stessi

A mio modestissimo parere, si può fare anche un'ulteriore riflessione sul significato del termine *idolo*.

In *Creazione e caduta* – un testo di D. Bonhoeffer, che egli scrive nel periodo immediatamente successivo al corso tenuto all'Università di Berlino nel semestre invernale tra il 1932 e il 1933, sull'interpretazione teologica di *Genesi* 1-3 – si sottolinea il fatto che il contenuto della creazione ad immagine di Dio consiste nella libertà.

> «Pur essendo viva, l'opera è morta, perché è creata, condizionata, perché nasce dalla libertà, ma non è di per sé libera, anzi è condizionata. Solo ciò che fosse per sé libero non sarebbe morto, estraneo, separato come frutto della creazione. Solo in ciò che fosse per sé libero il creatore, che è libero, potrebbe vedere se stesso. Ma il creato come può essere ciò che è libero? Il creato è ciò che è posto, vincolato alla legge, condizionato, non libero. Se il creatore vuole creare la propria immagine, deve crearla nella libertà. E solo questa immagine nella libertà gli renderebbe adeguato onore, potrebbe annunciare integralmente la gloria della sua opera creatrice. E a questo punto si tratta di noi. Si tratta della creazione dell'uomo»[2].

L'uomo è creato da Dio per stare di fronte a lui in un legame, ma al contempo lo crea nella libertà e dotato egli stesso di vera autonomia e responsabilità. Si potrebbe dire che l'uomo è creato *nel legame della libertà*.

2. D. Bonhoeffer, *Creazione e caduta. Interpretazione teologica di Gn 1-3*, ODB 3, a cura di M. Rüter ed I. Tödt, Queriniana, Brescia 1992, p. 52.

L'altro termine chiave è allora la parola "libertà". Adorare un idolo non significa soltanto mettersi a venerare un oggetto o una persona o una realtà nella quale non esiste relazione o corrispondenza con la realtà di Dio. Non si tratta semplicemente di adorare un'immagine che non irradia il mistero della grazia di Dio. Significa molto di più: significa perdere la relazione con Dio e quindi perdere l'essenza di questo legame, ossia la libertà. L'uomo idolatra è l'uomo schiavo di se stesso, dal cuore incurvato sul proprio io, incapace di uscirne fuori e di entrare nel legame con Dio e quindi anche con gli altri uomini. L'uomo idolatra è soprattutto colui che adora l'immagine di se stesso nell'idolo. E quanto è tristemente vero tutto ciò? I nostri idoli non sono altro che le immagini di noi stessi che proiettiamo negli oggetti o peggio ancora nelle persone, che riduciamo inesorabilmente ad oggetti esse stesse.

Quel legame che l'immagine consentiva tra creatura e creatore, si frantuma quando l'uomo smarrisce la trascendenza relazionale con la verità di se stesso, che è Dio, per diventare schiavo non tanto dell'oggetto idolatrato, quanto piuttosto del proprio sé autocratico.

L'idolo peggiore, in questo senso, diventa il nostro stesso io[3].

Come ripristinare il legame con Dio, come riabilitare l'immagine vera? Come riacquisire la libertà da se stessi e dagli idoli che il nostro *ego* erige a divinità?

Gesù Cristo, l'anti-idolo che libera

> La questione del che cosa sia la vita
> diventa qui la risposta del chi è la vita.
> La vita non è una cosa, un'essenza, un concetto
> bensì una persona
> e precisamente una persona determinata ed unica,
> ed è tale persona determinata ed unica,
> non in ciò che essa tra l'altro anche ha,
> bensì nel suo io, nell'io di Gesù […] la mia vita è al di fuori di me,
> non è a mia disposizione;
> la mia vita è un altro, un estraneo,
> Gesù Cristo (D. Bonhoeffer, *Etica*, p. 217).

Il luogo del legame originario, quello in cui l'uomo può uscire dalla logica dell'idolo (*sicut deus*) per rientrare nella prospettiva dell'immagine (*imago dei*) non può essere altri che l'uomo che incarna in se stesso questo legame nella libertà, l'uomo che rappresenta in pienezza la verità dell'immagine di Dio, colui che è il pienamente libero e si offre per gli altri (*agnus dei*). Solo in Cristo la creatura può sperimentare una logica diversa rispetto a quella del proprio autocratico "io".

3. Alcune filosofie esprimono molto bene questa prevaricazione del proprio io rispetto alla dimensione trascendente: l'idealismo hegeliano in questo senso si può considerare il massimo tentativo operato dalla ragione umana di mettersi al posto di Dio. Anche il kantismo, che sembrerebbe diverso per la sottolineatura dei limiti della ragione, finisce per prevaricare, perché, proprio ponendo limiti alla ragione in base alla ragione medesima, conferma l'assoluta autonomia della stessa.

C'è però un particolare interessante che il Nuovo Testamento ci mette a disposizione: l'uomo che incontra Cristo nel vangelo non lo incontra come l'onnipotente, l'onnisciente, l'onnipresente o come una super-umanità! L'incontra piuttosto nei loro contrari: lo incontra impotente, debole e scacciabile… ma assolutamente accessibile!

L'incontra nella impotenza di una carne bambina dentro una mangiatoia; l'incontra nella debolezza estrema della croce o nella possibilità di non credere alla sua risurrezione.

Cristo è l'uomo inoltre che non vive per se stesso ma per il Padre e per gli uomini: egli è l'"esser per altri". L'idolatria del proprio io non può essere sconfitta da un "Tu" più forte, ma – paradossalmente – da colui che si riveste di debolezza e non vive per se stesso ma "soltanto" *per-gli-altri*. Certamente non si ha a che fare con l'esperienza cristiana "forte" e dalla risonanza visibilmente multimediale. È l'esperienza invece del silenzio, del servizio, della non violenza. E l'esperienza di un cristianesimo profetico e che non va a braccetto necessariamente con i potenti.

Per noi cattolici, Cristo non rimane una parola scritta su un libro, ma abita i sacramenti ed abita la Chiesa: la comunità dei credenti diventa allora il prolungamento del suo corpo nella storia. E deve diventare il prolungamento anche dello stile di Cristo. Ogni forma di codificazione della legge in ambito cristiano, che non tenga conto dello stile di Cristo, tradisce l'umano ed il divino. Deve tenere conto di questo stile. Ritengo che a questo proposito si possano inserire in maniera pertinente alcuni brani del prof. Alici.

Date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio

> «[20]Postisi in osservazione, mandarono informatori, che si fingessero persone oneste, per coglierlo in fallo nelle sue parole e poi consegnarlo all'autorità e al potere del governatore. [21]Costoro lo interrogarono: "Maestro, sappiamo che parli e insegni con rettitudine e non guardi in faccia a nessuno, ma insegni secondo verità la via di Dio. [22]È lecito che noi paghiamo il tributo a Cesare?". [23]Conoscendo la loro malizia, disse: [24]"Mostratemi un denaro: di chi è l'immagine e l'iscrizione?". Risposero: "Di Cesare". [25]Ed egli disse: "Rendete dunque a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio". [26]Così non poterono coglierlo in fallo davanti al popolo e, meravigliati della sua risposta, tacquero» (*Lc* 16,20-26).

In quest'episodio della vita del Signore non c'è semplicemente in gioco la questione del potere temporale. Qui c'è in gioco molto di più. Alla domanda tendenziosa di questi informatori (che si fingevano persone oneste!), Gesù chiede a chi appartenesse l'immagine della moneta. A Cesare: in virtù di quanto abbiamo fin'ora detto al riguardo dell'immagine e della trasposizione che avviene dall'originale verso la copia, si deve ritenere che quel denaro appartiene a Cesare, perché l'immagine è la sua. L'immagine nell'uomo però appartiene a Dio: egli appartiene a Dio e a lui soltanto. L'uomo non deve inginocchiarsi né di fronte ad un idolo né di fronte ad alcun Cesare.

Idolatria e malattia psichica
La sfida dell'inconscio spirituale alle psicoterapie contemporanee, al ministero sacerdotale e alla politica

di Elisabetta Casadei *

21 aprile 2010: esce nelle librerie *Scritto col mio sangue* di Irene Vilar, in cui racconta 15 aborti in 15 anni per *paura di essere lasciata* dal compagno, secondo cui «*i figli uccidono il desiderio*»; 23 aprile: a Bari una mamma *disperata e depressa* affoga in mare i due figlioletti autistici di 2 e 4 anni: voleva per loro un *futuro migliore*; 24 aprile: a Cosenza un feto di 22 settimane sopravvive all'aborto *terapeutico*, ma viene *lasciato morire* dopo 22 ore di agonia; 27 aprile: a Benevento un'altra mamma *depressa* cosparge di benzina la sua bimba di un anno sul seggiolino dell'auto e le dà fuoco: «il *delirio* è stato più forte di lei» commenta il suo psichiatra; 10 maggio: a Collegno (TO) un uomo uccide la moglie con 50 coltellate: la separazione gli *impediva* di portare a casa le figlie; 19 maggio: nel carcere di Reggio Emilia si *suicida* il 26° detenuto dall'inizio dell'anno. Il necrologio potrebbe continuare a ritmi ben più serrati, allargandosi lungo le coordinate spazio-temporali: ci siamo limitati ad alcuni di quelli venuti alla luce in Italia nel mentre scriviamo questo articolo. Tutti sono accumunati da una "causa oscura", da una "distorsione" del desiderio e da una visione delirante dell'esistenza: epiloghi di malattie psichiche o di una società "adulta"? Lasciandoci illuminare dalla Parola, condurre dalla sapienza dei Padri della Chiesa e dalla ragione aperta e onesta di alcuni filosofi, psichiatri e psicologi, possiamo affermare che, in ultima istanza, si tratta molte volte di epiloghi dell'*idolatria*.

Il nostro studio si propone di evidenziare il legame tra idolatria – già ampiamente trattata dai nostri colleghi e su cui quindi non indugiamo in questa sede – e malattia psichica, condividendo il coraggio di alcuni studiosi di un'approccio olistico del soggetto psichico e alla luce del suo destino sovrannaturale. Il contributo si articola in tre tappe: una breve esegesi di *Rm* 1,18-32 sugli effetti dell'idolatria (anche alla luce dei suoi paralleli: *Ef* 4,17-19; 5,3-6 e *Col* 3,5-6); la lettura che ne hanno fatto i Padri più rappresentativi con particolare riferimento al rapporto tra idolatria e malattia spirituale; la considerazione, infine, del legame tra malattia spirituale e malattia psichica[1]. Per ragioni di spazio, non riportiamo citazioni nel testo.

* Docente di *Antropologia Filosofica* all'ISSR "A Marvelli".

1. A premessa del nostro studio, diciamo che per "psiche" e "sfera psichica" intendiamo le facoltà sensibili (e i relativi atti) e, precisamente, secondo l'antropologia e il vocabolario aristotelico-tomista, i sensi interni (senso comune, fantasia, memoria e cogitativa), l'appetito concupiscibile (*libido*) e irascibile (aggressività), sui quali lo spirito (intelletto e libera volontà) ha un certo dominio (politico) (cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Teologica*, I, qq. 78.81 e parall.; sull'argomento rimandiamo a A. Stagnitta, *La fondazione medioevale della psicologia. Struttura psicologica dell'etica tomista e modelli scientifici contemporanei*, ESD, Bologna 1993; M.F. Echavarría, *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según santo Tomás de Aquino*, Documenta Universitaria, Girona 2005 [diss. dott. UPRA-Roma]).

La perversione del desiderio quale effetto della perversione idolatrica: breve esegesi di *Rm* 1,18-32

La sinossi di alcune pericopi dei testi sopra menzionati[2] evidenzia la costante di tre elementi: l'illusione della verità (i «vani ragionamenti» ed espressioni analoghe); la conseguente dissolutezza o pervertimento del desiderio (lussuria, cupidigia, dissolutezza); la connessione tra il comportamento dissoluto e l'ira di Dio (a volte come causa, altre come effetto):

Romani 1, 18-32	**Efesini 4, 17-19**	**Efesini 5, 3-6**	**Colossesi 3, 5-6**
[18]Infatti **l'ira di Dio** si rivela dal cielo contro ogni *empietà* e ogni *ingiustizia* di uomini che *soffocano* [κατεχόντων] *la verità* nell'ingiustizia, [19]poiché ciò che di Dio si può conoscere è loro *manifesto*; *Dio stesso* lo ha *manifestato* a loro. […] [21]pur avendo conosciuto Dio, non lo hanno *glorificato* né *ringraziato* come Dio,		[6]**l'ira di Dio** viene…	[6]**l'ira di Dio** viene…
ma si sono perduti nei loro **vani ragionamenti** [ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς] e il loro **cuore si è ottenebrato** [ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία]. [22]Mentre si dichiaravano *sapienti*, sono diventati *stolti* [23]e hanno scambiato [ἤλλαξαν] la gloria del Dio incorruttibile con un'immagine e una figura di uomo corruttibile, di uccelli […].	[17]…]non comportatevi come i pagani con i loro **vani pensieri** [ματαιότητι του νοὸς], [18]**accecati nella loro mente** [ἐσκοτωμένοι τῇ διανοίᾳ], estranei alla vita di Dio a causa dell'ignoranza che è in loro e della **durezza del loro cuore** [τὴν πώρωσιν τῆς καρδίας].	[6]Nessuno vi inganni con **parole vuote** [κενόι λόγοι]	(Cap. 2,[8][…] nessuno faccia preda di voi con la filosofia e con **vuoti raggiri** [κενῆς ἀπάτης]… [23]Tutte cose che hanno una **parvenza di sapienza** [λόγον μὲν ἔχοντα σοφίας]).
[24]Perciò **Dio li ha abbandonati** [παρέδωκεν]… [26]Per questo **Dio li ha abbandonati**... [28][…] **Dio li ha abbandonati**…	[19]Così diventatati insensibili [ἀπηλγηκότες], **si sono abbandonati** [παρέδωκαν]...		

2. A *Col* 3,5-6 premettiamo 2,8.23, relativi alla critica delle false dottrine della prima parte della lettera (1,12-2,23), motivo della seconda parte parenetica (3-4,1) (sulla struttura della lettera, cfr. E. Lohse, *Le lettere ai Colossesi e a Filemone*, Paideia, Brescia 1979, pp. 34-35). Le riflessioni di questa prima tappa del nostro studio, salvo diversa indicazione, sono tratte a partire dagli studi di: A. Pitta, *Lettera ai Romani*, Ed. Paoline, Milano 2001, pp. 85-100; H. Schlier, *La lettera ai Romani*, Paideia, Brescia 1982, pp. 102-121; Id., *La lettera agli Efesini*, Paideia, Brescia 1973², pp. 332-339.372; E. Peretto, *Lettera dalla prigionia*, Paoline, Roma 1984³, pp. 243. 250; E. Lohse, *Le lettere ai Colossesi e a Filemone*, cit., pp. 256-257.

[24]… all'**impurità** [εἰς ἀκαθαρσίαν] secondo i desideri del loro cuore, tanto da disonorare [ἀτιμάζεσθαι] fra loro i propri corpi,
[25]perché hanno scambiato [μετήλλαξαν] la verità di Dio con la menzogna e hanno reso culto e adorato [ἐσεβάσθησαν καὶ ἐλάτρευσαν] le creature anziché il Creatore […].
[26]… a passioni disonorevoli [εἰς πάθη ἀτιμίας]; infatti, le loro femmine hanno cambiato i rapporti naturali in quelli contro natura [μετήλλαξαν τὴν φυσικὴν χρῆσιν εἰς τὴν παρὰ φύσιν].
[27]Similmente anche i maschi, […] ricevendo così *in se stessi* la retribuzione dovuta al loro traviamento [πλάνη].
[28]… alla loro intelligenza inetta ed essi hanno commesso azioni indegne: [29]colmi di ogni ingiustizia, di **lussuria** [πονηρία], **cupidigia** [πλεονεξία]… [19]alla dissolutezza e, con **cupidigia** [ἐν πλεονεξίᾳ], commettono ogni sorta di **impurità** [ἀκαθαρσίας].

[3]Di **lussuria** [πορνεία] e di **impurità** [ἀκαθαρσία] o di **cupidigia** [πλεονεξία] neppure si parli…
[5]perché nessun **lussurioso** [πόρνος], o **impuro** [ἀκάθαρτος], o **cupido** [πλεονέκτης], cioè nessun **idolatra** [εἰδωλολάτρης]… [5]Fate morire ciò che appartiene alla terra: **lussuria** [πορνείαν] **impurità** [ἀκαθαρσίαν], passioni, desideri cattivi e quella **cupidigia** [πλεονεξίαν] che è **idolatria** [εἰδωλολατρία]

Il testo in esame evidenzia l'incapacità dell'uomo, non tanto di conoscere Dio[3], quanto piuttosto di ri-conoscerlo per quello che è, Creatore e Signore (v. 20) – e di prendere atto, di conseguenza, anche della propria creaturalità – e quindi destinatario

3. Il tema della conoscibilità di Dio a partire dalle creature – su cui in questa sede non possiamo soffermarci – era sostenuto già dai filosofi (p. es. Platone, Aristotele, Cicerone), nonché dalla filosofia popolare giudeo-ellenistica (un es. per tutti *Sap* 13ss), i quali fondano le loro tesi a partire da uno "sguardo metafisico" della realtà creata, che penetra cioè la causa ultima e invisibile dell'esistere; "sguardo" però oggi misconosciuto dalle scienze naturali, concentrate solo – per dirla con categorie aristotelico-tomiste – sulle cause efficienti penultime e materiali degli enti e noncuranti di quelle formali e finali (e della prima causa efficiente); pertanto, possiamo ritenere che l'«ἀδικία» del v. 18 possa consistere anche in questo restringimento della ragione. Il testo biblico rafforza la tesi della conoscibilità di Dio a partire dalle creature, rivelando che *Dio stesso* si offre, si manifesta ad ogni uomo (ὁ θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφανέρωσεν) (v. 19, in cui il verbo è riferito agli ἀνθρώποι del v. 18, i soggetti di πᾶς ἀσέβεια, e ripetuto in forma aggettivale); ragion per cui la denuncia paolina ha come interlocutori non solo i pagani ma anche i giudei (e senza oggi escludere i cristiani).

della glorificazione e dell'azione di grazie (δοξάζω ἢ εὐχαριστέω) (v. 21), in una relazione re-ligiosa secondo giustizia (ἀσέβεια e ἀδικία) (v. 18). Effetto di tale misconoscimento, descritto come un vero e proprio "soffocamento" della verità (v. 18)[4], è l'inconsistenza dei ragionamenti riguardo Dio (v. 21)[5] e un cuore oscurato (v. 21)[6], cifre di una visione e di un approccio deliranti alla realtà: «Φάσκοντες εἶναι σοφοὶ ἐμωράνθησαν»[7] (v. 22) a cui consegue la perversione della religiosità: l'idolatria appunto (vv. 23.25).

A questo punto l'Apostolo introduce la manifestazione di una realtà teologica affatto *politically correct* (ancor oggi, soprattutto in ambito pastolare); al misconoscimento di Dio e alla conseguente perversione religiosa, Dio non risponde – sostiene – con la misericordia, bensì con la sua ira, espressione del rigetto e dell'incompatibilità tra il suo Essere e l'agire umano[8], la quale si manifesta nella consegna (παραδίδωμι)

4. «κατεχω» indica l'azione di imprigionare, incatenare, immobilizzare, spesso usato nei contesti degli incantesimi in cui sono all'opera forze oscure e misteriose. Ciò che è soffocata è la verità in senso greco (e non ebraico), per cui l'azione di «soffocare la verità» diviene una sorta di rimozione psicologica delle rappresentazioni (conoscitive ed emotive) della realtà stessa, che risulta insopportabile; poco dopo, infatti, sullo stesso argomento, l'Apostolo parlerà esplicitamente di una «ribellione» alla verità (ἐξ ἐριθείας καὶ ἀπειθοῦσι τῇ ἀληθείᾳ) (2,8), che per definizione postula repulsione ed è legata al dispiacere.

5. «ματαιόω», riportato anche in *Ef* 4,17, rimanda a ciò che è vano, instabile, illusorio e irreale, e quindi ingannevole, così come è l'idolo (cfr. *1Cor* 10,19; *Gal* 4,8; inoltre, F. Büchsel, «εἴδωλον», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, (a c. di) G. Kittel – G. Friedrich, Paideia, Brescia 1966, pp. 127-136 [d'ora in poi *GLNT*]), concretizzazione visibile di tale rappresentazione mentale (*Rm* 1,23). *Ef* 5,6 e *Col* 2,8.23 riportano espressioni analoghe.

6. Ricordiamo che il "cuore" biblico è sede delle facoltà e radice dei loro atti, centro in cui converge tutto l'uomo e da cui escono i διαλογισμοι che lo rendono impuro (*Mt* 15,18-19); per cui, ciò che viene oscurato è tutto il *modus operandi*, nel senso che le facoltà iniziano ad operare in modo fiacco, come in agonia (ἀπηλγηκότες, *Ef* 4,19) o, in altri termini, con un *lumen rationis adumbratus*, cioè in modo vizioso (o addirittura contro natura quando il *lumen* è totalmente oscurato). Le cause di tale misconoscimento non vengono indicate dall'Apostolo, lasciando così campo aperto alla riflessione dei Padri, i quali – come vedremo – insistono, tra le altre cause, sul rapporto tra demoni e idoli-idolatria (o false dottrine), enunciato in altri scritti paolini (cfr. *1Cor* 10,14-22; *1Tm* 4,1; *2Tm* 2,26; *2Cor* 4,3-4; *Ef* 6,11-12,16; inoltre, P.W. Comfort, «Idolatria», in *Dizionario di Paolo e delle sue lettere,* [a c. di] G.F. Hawthorne – R.P. Martin – D.G. Reid [ed. it., a cura di R. Penna], San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, pp. 834-837; F. Büchsel, «εἴδωλον», cit., pp. 132-133; W. Foerster, «δαίμον», in *GLNT*, cit., pp. 741-791; A. Sisti, *Angeli/Demoni*, in *Nuovo Dizionario di Teologia biblica*, [a c. di] P. Rossano – G. Ravasi – A. Girlanda, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996[6], pp. 74 [d'ora in poi *NDTB*]). Nel testo parallelo di *Ef* 4,18, Paolo è invece più esplicito e secondo lo Schlier sono da considerarsi cause non solo l'ignoranza dell'essere (τὴν ἄγνοιαν τὴν οὖσαν ἐν αὐτοῖς) e la durezza/ostinazione del cuore, ma anche l'oscuramento della mente/cuore e l'incapacità di conoscere Dio come fonte della vita (ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ) (cfr. H. Schlier, *La lettera agli Efesini*, cit., pp. 334-336), evidenziando così, rispetto a *Rm* 1,21, un rovesciamento di cause/effetti.

7. «Μωρός» non è solo l'essere insensato, ma più radicalmente l'essere stupido, pazzo, folle (cfr. «μωρός», «μωρία», in C. Rusconi, *Vocabolario del Greco del Nuovo Testamento,* EDB, Bologna 1997[2], p. 231), sinonimo di *delirare* (da *de-lira*) = uscire dal solco (della ragione). Questa presunta sapienza può essere quindi descritta come un'*aestimatio* delirante che il soggetto ha di se stesso, del mondo e della realtà divina, ben espressa nel nostro testo con l'immagine della *sostituzione* (ἀλλάσσω e μεταλλάσσω): della gloria incorruttibile con le sue immagini e somiglianze (v. 23) (che sottende la divinizzazione del mondo) e della verità divina con la falsità (v. 25). Un'ulteriore aspetto di questa *aestimatio* delirante è il ritenere di non dover possedere una conoscenza vera e profonda di Dio (οὐκ ἐδοκίμασαν τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει) (v. 28).

8. L'ira di Dio è un concetto teologico che ha posto difficoltà alla Chiesa fin dai suoi primi passi (p. es. l'eresia marcionita); eppure tanto l'Antico Testamento, quanto il Nuovo, sono molto chiari in merito, scorgendo in essa la gelosia di Dio che divampa contro l'idolatria (*Dt* 32,16-17), la trasgressione dei comandamenti (*Es* 20,5-6), l'incredulità e l'orgoglio (*Is* 9,11; 13,5ss; *2Sam* 24,1ss), l'ingiustizia (*Sal* 7,7; *Sof* 1,15.18), i cuori induriti (*Mc* 3,5; *Mt* 17,17; 18,35) e ogni forma di peccato (*Ger* 4,4.8.26). (Sull'argomento, cfr.

dell'uomo a se stesso, in balia dei suoi desideri (vv. 24.26.28), che lo conducono all'impurità (εἰς ἀκαθαρσίαν)[9] (v. 24), cioè all'assenza di Dio e all'impossibilità della santificazione; desideri, inoltre, che lo immergono – precisa in *Ef* 4,19 – nella πλεονεξία[10], ovvero nella brama insaziabile di una superiorità perduta misconoscendo la verità, e definita come idolatria pratica (cfr. *Ef* 5,5; *Col* 3,5). Procedendo in questa spirale verso il basso, l'uomo riceve la ricompensa del suo traviamento (πλάνη)[11] *in se stesso* (v. 27), nel proprio corpo, che trascina nel disonore (σῶμα ἄτιμον)[12] (vv. 24.26): non più incline cioè alla trasmissione della vita (vv. 26-27) e a riconoscere il valore di questa (cfr. *Ef* 5,18); non più immagine tersa di Dio nella sua dualità maschio-femmina (vv. 26-27; cfr. *Gn* 1,27); non più tempio dello Spirito, né più capace di glorificazione; non più in grado di relazioni sane e giuste con gli altri (vv. 29-31)[13].

L. Moraldi, «Ira», in *NDTB*, cit., pp. 756-759; J.L. McKenzie, «Ira», in *Dizionario biblico*, (ed. it. a cura di B. Maggioni), Cittadella, Assisi 1981⁴, pp. 486-488; S. Virgulin, «Peccato», in *NDTB*, cit., p. 1127).

9. L'«impurità» paolina affonda le sue radici semantiche nell'uso veterotestamentario del termine, rimandando a tutto ciò che si contrappone a Dio e alla sua santità; tuttavia l'Apostolo, nei confronti dei pagani, preferisce impiegare il binomio santo/non-santo piuttosto che puro/impuro (cfr. *1Tess* 4,7; *Rm* 6,19; *2Tm* 2,21), poiché meglio traduce l'essenza del cristianesimo, che non è più una religione cultuale, ma di progressiva santificazione secondo il dinamismo dello Spirito di Cristo. Egli, però, impiega spesso il termine con πορνεία, πλεονεξία e ασέλγεια, poiché sono le opere della carne (tipiche dei pagani) che maggiormente si oppongono a tale dinamismo ed è appunto a queste che ora si riferisce (per le citazioni e sull'argomento, cfr. F. Hauck, «καθαρός ακαθαρσία», *GLNT*, cit., pp. 1255-1302).

10. La «πλεονεξία» (πλεον-εχειν) designa l'inclinazione del desiderio umano a «voler avere di più» (in ricchezza, potere, onori ecc.), correlata alla frode del prossimo, per affermare la propria superiorità. Paolo equipara tale inclinazione a quella dell'idolatria (cfr. *Ef* 5,5; *Col* 3,5; *1Cor* 5,10-11) – in ragione della loro insaziabilità – che potremmo definire non solo pratica, ma anche inconscia, poiché trascina l'uomo senza che se ne accorga a sottomettersi al padrone del mondo e, parallelamente, ad abbandonare Dio, conformemente all'insegnamento di Gesù (cfr. *Mt* 6,24). (Cfr. G. Delling, «πλεονεξία», in *GLNT*, cit., pp. 586-608; G. Ravasi, *Le porte del peccato. I sette vizi capitali*, Mondadori, Milano 2007, pp. 84-103).

11. L'impiego di «πλάνη» richiama ancora l'idea dello sviamento (πλάζω=deviare), dell'essere fuori strada, dell'inganno, affine al *delirare*, per cui la ricompensa che l'uomo riceve può essere intensa come la remunerazione del suo delirio.

12. Secondo l'antropologia paolina, il corpo è destinato alla trasfigurazione, alla conformazione al σῶμα di gloria di Cristo (cfr. *Fil* 3,21); esso quindi è per il Κύριος e il Κύριος è per il corpo, poiché lo resuscita (cfr. *1Cor* 6,13-14; *Rm* 8,11.23). Questa glorificazione inizia nel tempo poiché, unito a Cristo per la fede, è già tempio dello Spirito Santo e in esso Dio è glorificato (cfr. *1Cor* 6,19-20); perciò è nel corpo che si compie il vero culto (λογική λατρεία), in cui diventa sacrificio *vivente*, *santo* e gradito a Dio (cfr. *Rm* 12,1; *1Tess* 4,3-5). Ora, avendo reso culto e adorato la creatura al posto del Creatore (v. 25), il corpo dell'idolatra è come se divenisse incapace di tale sacrificio, trasformandosi piuttosto in un sacrificio contrario (o indifferente) alla vita (σῶμα τοῦ θανάτου, σῶμα νεκρόν, cfr. *Rm* 7,24; 8,10) e alla santità di Dio (σῶμα τῆς ἁμαρτίας sottomesso ai suoi desideri, cfr. *Rm* 6,6.12), cioè impuro. Staccato dal suo ordinamento a Dio, esso perde quell'onore (τιμή) – e quella gloria (δόξα) a cui la τιμή appartiene (cfr. J. Schneider, «τιμή», in *GLNT*, cit., pp. 1270-1300) – che l'uomo non ha voluto orientare a Dio (vv. 21.25).

13. Nell'elenco dei vizi (il più lungo dei 18 tramandati da Paolo) vi è il passaggio dalle perversioni sessuali a quelle della giustizia che hanno ancora il loro perno nel corpo. Avremmo potuto concentrare la nostra ricerca sul rapporto tra idolatria e tendenze omosessuali (tematizzato già nel giudaismo [cfr. *Sap* 14,12.23-28] e da cui Paolo sembra qui dipendere [cfr. F. Hauck – S. Schulz, «πόρνη», in *GLNT*, cit., pp. 1469.1475.1481-1485; D.F. Wright, «omosessualità», in *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, cit., pp. 1098-1101]), passando attraverso l'identificazione idolatria-superbia – colta dai Padri ed approfondita soprattutto da Tommaso d'Aquino – e mostrarne le implicanze psicologiche (del resto già intuite dalla psicologia analitica, cfr. M.F. Echavarría, *La soberbia y la lujuria como patologías centrales de la psique según Alfred Adler y santo Tomás de Aquino*, in *La psicología ante la Gracia*, in I. Andereggen – Z. Seligmann (ed.), Ediciones de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1999², pp. 41-162); tuttavia – come presto vedremo – la Scrittura ci conduce ad una realtà ben più ampia e profonda.

In conclusione, quello scambio (μεταλλάσσω) della verità/gloria divina con la falsità/immagine di Dio (vv. 23.25), si è trasformato in uno scambio del modo di operare dell'uomo, da naturale a contro-natura (v. 26) – anche grazie a quel un cuore oscurato (v. 21) e a un intelletto divenuto debole e inetto (νοῦς ἀδόκιμος) (v. 28) – le cui ultime conseguenze si possono enucleare nella *malattia spirituale* (peccato), nella *malattia psichica* dovuta a relazioni conflittuali e all'esercizio contro natura delle facoltà inferiori – come spiegheremo meglio nel prosieguo – e nella *morte biologica* della specie.

Idolatria e malattia spirituale: la lettura dei Padri della Chiesa di *Rm* 1,18-32

Dell'interpretazione sinfonica operata dai Padri su *Rm* 1,18-32[14], ci limitiamo ad evidenziare due elementi: l'influsso demoniaco sulla deriva idolatrica e la condizione antropologica dell'uomo abbandonato a se stesso come condizione di malattia.

Tra le cause che conducono l'uomo a misconoscere la verità divina[15] e, conseguentemente, a oscurare il cuore e a perdersi in ragionamenti teologici inconsistenti – coniando cioè teologie, mitologie e superstizioni varie, non senza l'uso della magia[16] – i Padri riconoscono l'intervento dei demoni, i quali – come abbiamo sopra accennato – spingono a dare culto agli dèi dietro ai quali si nascondono[17] e a trascinare poi l'uomo nella perversione (cfr. *Rm* 1,26-32 e i cataloghi paralleli dei vizi) in vista della distruzione della specie[18]. Il discernimento riguardo l'influsso demoniaco sull'agire umano costituisce uno dei tesori più preziosi della riflessione spirituale patristica, anche se si deve attendere l'Angelico per precisare le modalità di tale influsso sulla psiche[19]. Nel presente studio ci sembra importante evidenziare questo aspetto, poiché ci risulta ignorato sia dalle riflessioni teologico-filosofiche dedicate alle idolatrie *post*-moderne, sia dalle pratiche psicoterapeutiche che si occupano dei disturbi psichici.

L'apporto però più specifico e di valore teoretico della riflessione patristica è costituito – a nostro parere – dalla descrizione della natura umana "abbandonata" da Dio[20], lasciata cioè al suo modo "decaduto" di operare, che i Padri definiscono

14. Per gli autori e i rispettivi testi, si può consultare l'opera ancora *in fieri* del Centre d'analyse et de documentation patristiques, *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, Editions du Centre National de la Recherche scientifique, Paris 1987, voll. 7; si può trovare un'antologia, in Aa.Vv., *La Bibbia commentata dai Padri. Romani*, Città Nuova, Roma 2006, pp. 61-84.

15. Origene menziona la vanità, la lusinga da errori inveterati, la rinuncia alla libertà, l'iniquità della condotta, la futilità dei ragionamenti (cfr. *Commento alla Lettera ai Romani*, I, 16.17); l'Ambrosiaster il non voler sapere e il desiderio di coniare un culto a propria misura (cfr. *Commento alla Lettera ai Romani*, I, 18.21); Agostino la superbia (cfr. *La grazie e il libero arbitrio*, II, 2; *Il libero arbitrio*, XXIV, 72); il Crisostomo la preferenza del ragionamento sull'intelletto (cfr. *Omelie su Romani*, III, 2), solo per citarni alcuni.

16. Cfr. Giovanni Crisostomo, *Omelie su Romani*, IV, 1; Giustino, *I Apologia*, V, 1; LIV; LVIII.

17. Cfr. Atanasio, *L'incarnazione del Verbo*, II; gli fa eco Giustino, *I Apologia*, V, 2; IX, 1; XXVI; e soprattutto Agostino, *De Civitate Dei*, VIII, 24; XXI, 6, da cui dipende anche Tommaso d'Aquino nell'individuare la causa consumativa dell'idolatria (cfr. *Summa Teologica*, II-II, q. 94, a. 4; *Summa contro i gentili*, III, c. 120, 23).

18. Cfr. Ambrosiaster, *Commento alla Lettera ai Romani*, I, 24.27; Giovanni Crisostomo, *Omelie su Romani,* IV, 1-2.

19. Cfr. *Summa Teologica*, I, qq. 111; q. 114 e paralleli.

20. Al proposito, gli Autori sono unanimi nel ritenere che Dio, nella sua lealtà, abbia permesso all'uomo di compiere ciò che desiderava (cfr. Origene, *Commento alla Lettera ai Romani*, I, 18-19; Ambrosiaster, *Commento alla Lettera ai Romani*, I, 24; Giovanni Crisostomo, *Omelie su Romani*, III, 3; Pseudo Costanzo, *Commento ai Romani*, XX; Agostino, *Alcune questioni sulla Lettera ai Romani*, V; Teodore-

"vizioso", "malato", addirittura "folle"[21] (cfr. *Rm* 1,22), e assunto invece da buona parte della psicologia come modalità "naturale". I Padri, infatti, ci offrono un quadro – diciamo – nosologico e sintomatologico dell'agire "ferito" di ciascuna facoltà, su cui ora intendiamo focalizzare la nostra attenzione, nei limiti che permette il nostro contributo[22].

Anzittutto l'*intelletto*, creato per contemplare Dio e le creature in Dio[23], "soffocando la verità divina" inizia a conoscere queste ultime a prescindere dal loro legame con il Creatore, e cioè "carnalmente", nella loro apparenza sensibile, in ordine alla loro utilità e alla loro capacità a dare emozioni; in tal modo, l'intelligenza si asservisce alle esigenze dei sensi e da divina – per l'infusione dei doni intellettuali dello Spirito Santo – diviene più vicina a quella degli animali. L'ignoranza di Dio nelle creature e di esse in Dio, unita alle rappresentazioni e alle pulsioni che sorgono dalla natura ferita (cfr. *Rm* 1,29-31 e parall.), sono così all'origine di una conoscenza alterata della realtà, che è possibile definire "delirante", fantasmatica (cfr. *Rm* 1,23), la quale conduce a sua volta all'assolutizzazione del relativo, che prende il posto di Dio (cfr. *Rm* 1,23.25)[24]. Effetto dell'idolatria sull'intelletto è quindi una visione non solo parziale del reale, ma quasi rovesciata, in cui anche le conoscenze scientifiche possono rivelarsi illusorie nei loro fondamenti epistemologici.

È però il desiderio, sia sensibile (*libido* e aggressività) che spirituale (volontà e libero arbitrio), a risentire più profondamente degli effetti della deriva idolatrica: creato infatti per desiderare e godere della Verità, del Bene e della Bellezza divina e delle creature in Dio, il misconoscimento di quest'Ultimo fa sì che si avviluppi su se stesso (*philautia* o egoismo, superbia, narcisismo) e che si volga al godimento delle creature di Dio ma senza Dio, cioè in se stesse e per se stesso[25], in una tensione insazia-

to di Ciro, *Commentario alla Lettera ai Romani*, I, 24).

21. Cfr. Giovanni Crisostomo, *Omelie su Romani*, IV, 1; Cirillo d'Alessandria, *Commento alla Lettera ai Romani*, [PG 74, 789]; Cipriano, *A Donato*, IX; Gregorio di Nissa, *Omelia sul Padre nostro*, IV, 2; *La verginità*, XVIII, 3.

22. Sull'argomento, seguiamo soprattutto lo studio del filosofo e teologo ortodosso J.C. Larchet, *Terapia delle malattie spirituali. Un'introduzione alla tradizione ascetica della Chiesa ortodossa*, S. Paolo, Cinisello Balsamo 2003, pp. 47-124, operato soprattutto sui testi di: Massimo il Confessore, *Questioni a Talassio*; *Centurie sulla carità*; *Ambigua*; Evagrio Pontico, *Capitoli gnostici*; Isacco il Siro, *Discorsi ascetici*; Atanasio d'Alessandria, *Contro i pagani*; Gregorio di Nissa, *La verginità*; Giovanni Damasceno, *Discorso utile all'anima*; *La fede ortodossa*; Giovanni Cassiano, *Conferenze ai monaci*; Giovanni Climaco, *La scala del Paradiso*; Nicola Cabasilas, *La vita in Cristo*; e considerando molti altri Autori (Giovanni Crisostomo, Marco l'Eremita, Macario d'Egitto, Niceta Stetatos, Simone il Nuovo Teologo, Gregorio Nazianzeno, Diadoco di Fotice, Basilio di Cesarea e Ireneo di Lione, solo per citarne alcuni).

23. Cioè «in Cristo» dal punto di vista teologico, e nella loro causa formale, finale ed efficiente ultima da quello filosofico.

24. Irene Vilar, l'autrice del libro sopra citato, racconta infatti che sapeva che sbagliava, ma non aveva la forza di reagire: «una tenebra fitta – scrive – adombrava la mia mente»; testimonianze simili sono molto conosciute ai confessori e agli psicoterapeuti. L'ignoranza dell'intelletto, inoltre, impedisce di cogliere l'unità fondamentale del creato in favore di una conoscenza parziale, divisa e frammentata (oggi ben riflessa nella specializzazione del sapere), ed è causa della priorità (se non dell'unicità) della *ratio* che ricerca sul *nous* che contempla (dall'ambito scientifico e a quello più astratto), la quale allontana l'uomo dalla pace e dalla gioia del cuore (contemplazione) e lo imprigiona nell'esercizio affannato, fluttuante e distratto della ragione, che frammenta anche tutto l'uomo (memoria, fantasia e affetti).

25. Tale inclinazione si evidenzia nei nuovi *principi moventi* (fini ultimi) che secondo i Padri sono all'origine *di ogni azione umana* "decaduta", cioè fiacca (ἀπηλγηκότες, *Ef* 4,19), e soprattutto dell'idolatra:

bile (πλεονεξία), poiché realtà finite non possono colmare ciò che è aperto all'infinito. Il desiderio della propria superiorità e del godimento sensibile diventano *surrogati* del desiderio di Dio, reinvestimenti patologici in oggetti sproporzionati al ribasso[26], i quali, per la loro stessa natura, divengono necessariamente causa di corrispondenti sofferenze, cioè di delusioni, insoddisfazioni, tristezze; dispiaceri che, per essere superati, spingono a loro volta alla ricerca di nuove soddisfazioni, gettando così l'uomo in un circolo vizioso – *eros/thanatos* – che diviene perenne insoddisfazione, frustrazione, ansia, inquietudine, talvolta depressione, anche fino alla disperazione e, in certi casi, suicidio. L'assolutizzazione, inoltre, di tali desideri si traduce, spesso inconsciamente, nel porre i loro oggetti al posto di Dio – come abbiamo evidenziato circa la *pleonexia* – e nel crearsi di fatto falsi déi o paradisi artificiali, il che conduce ad un *modus desiderandi* rovesciato o, in altri termini, delirante[27].

Per il fatto che la volontà muove tutte le facoltà, anche queste, quindi, funzionano in modo delirante, ossia al servizio di tale *modus desiderandi*, anziché in ordine alla vera felicità umana (virtù) e alla santificazione (divinizzazione): l'*aggressività*, creata per lottare contro ciò che allontana dall'unione con Dio (p. es. demoni, pensieri e pulsioni) – in cui è incluso il proprio bene e quello del prossimo – concentrando e unificando tutte le facoltà verso tale fine, lotta invece per ricercare *pseudo*-beni e contro ciò che ne ostacola il raggiungimento (gli altri e addirittura Dio) e per fuggire la sofferenza; la *memoria*, sia spirituale che sensibile, e la *fantasia* o *immaginazione*, fatte per avere il ricordo continuo di Dio, allo scopo di unirsi a Lui e al prossimo nella carità, custodiscono invece il ricordo continuo dell'io e dei suoi bisogni, degli *pseudo*-beni, delle emozioni e di ideali surrogati, divenendo vie privilegiate per i *dialoghismoi* (cfr. *Rm* 1,21) – pensieri cattivi che possono penetrare nel cuore e tradursi in azioni malvage; i *sensi esterni* e le *membra del corpo*, infine, divengono strumenti delle "opere della carne" (cfr. *Gal* 5,19-21).

Questo modo di operare delle facoltà contro-natura e contro la sovra-natura partecipata all'uomo per grazia, è all'origine di quelle che i Padri chiamano passioni o vizi o malattie dell'anima (ψυχή νόσοι)[28], che – seguendo il Larchet – possiamo definire

l'attrazione al piacere e la fuga dal dolore (Massimo il Confessore); la fuga dalla morte (Teodoro di Mopsuestia e Giovanni Crisostomo); l'amore verso se stessi (*filautia*) (Massimo il Confessore) e la vanagloria o superbia (Giovanni Climaco) (cfr. J.C. Larchet, *L'inconscio spirituale. Malattie psichiche e malattie spirituali*, S. Paolo, Cinisello Balsamo 2006, pp. 24-25; Id., *Terapia delle malattie spirituali*, cit., pp. 137.140). È inoltre verità di fede che la scelta del male non è più solo una *possibilità* per l'uomo decaduto, ma una *reale inclinazione* della volontà (DS 1511.1515).

26. In particolare, la *libido* è intesa (p. es. da Massimo il Confessore) come lo storno, la de-sublimazione, la deviazione e la concentrazione del desiderio di Dio nel desiderio del piacere umano più intenso ed estatico; concezione diametralmente opposta a quella freudiana (sull'argomento, rimandiamo all'analisi di J.C. Larchet, *L'inconscio spirituale*, cit., pp. 29-41).

27. Il mondo diviene infatti una proiezione fantasmatica dei propri desideri e le creature mezzi per il loro soddisfacimento (fino alla pervesione delle relazioni con gli altri e con le cose); gli stessi desideri divengono norme dell'agire, la cui ultima conseguenza è l'identificazione del bene con il piacere – mi piace, mi sento, mi pare – e del male con la sofferenza o con ciò che ostacola il conseguimento del piacere sensibile (gola, sesso, accidia ecc.) e/o della propria superiorità.

28. La nosologia è amplissima, dagli elenchi paolini a quelli patristici (di cui riportiamo solo la traduzione dal greco per non appesantire la nota). Nei primi, che vedono la fusione della "nosologia" semitica con quella ellenistica, sono menzionate: ingiustizia, malvagità, cupidigia, malizia, invidia, omicidio, lite, frode, malignità, diffamazione, maldicenza, inimicizia con Dio, arroganza, superbia, presuntuosità, ingegnosità

"spirituali", perché riguardano in ultima analisi la relazione dell'uomo con Dio[29]; tali malattie, contratte per scelta (vizio) o per *assuetudo* a comportamenti viziosi (abitudini culturali), pongono l'uomo in uno stato di alienazione e infraumano (cioè meramente psichico, cfr. *1Cor* 2,14) e possono essere le radici profonde delle malattie psichiche, come intendiamo mostrare nell'ultima parte.

Malattia spirituale e malattia psichica: la potenza dell'inconscio spirituale

La dimensione religiosa e teologale del soggetto psichico è oggi in gran parte valorizzata dalle scuole psicologiche, che sono passate da una posizione di netto rifiuto (S. Freud) a posizioni più concilianti, fino a quelle di grande considerazione, come possiamo osservare, anche se per ragioni diverse, in C.G. Jung, V. Frankl, W. Deim e soprattutto R. Allers, il quale ha il duplice merito di aver messo a tema l'esigenza, da parte della psichiatria e della psicologia soprattutto clinica, di una adeguata antropologia (filosofica e teologica) su cui esse possono fondare le loro conclusioni, e di aver riconosciuto un *vulnus naturae* (il peccato e in particolare la superbia) che mina la sfera psichica e che è alla base dei comportamenti nevrotici[30].

nel male, ribellione ai genitori, insensatezza, slealtà, mancanza di cuore e di misericordia, fornicazione, adulterio, depravazione, sodomia, impurità, idolatria, stregoneria, discordia, gelosia, dissenso, faziosità, ubriachezza, ira, animosità, cattiveria, discorsi osceni e insulti, avarizia, latrocinio, rapina, calunnia, contesa, asprezza, sdegno, sacrilegio, profanazione, parricidio e matricidio, mercanteggio di uomini, menzogna, spergiuro, egoismo, vanità, bestemmia, ingratitudine, empietà, slealtà, intrattabilità, disumanità, tradimento, sfrontatezza, orgoglio, irreligiosità, corruzione, odio (cfr. *Rm* 1,29-31; 13,13; *Gal* 5,19-21; *Col* 3,5.8; *1Cor* 5,10-11; 6,9-10; *2Cor* 12,20; *Ef* 5,31; *1Tm* 1,9-10; *2Tm* 3,2-5; *Tt* 3,3). Cassiano e Giovanni Damasceno distinguono le malattie della parte razionale dell'anima (vanagloria, orgoglio, superbia, presunzione, contesa, eresia, incredulità, insensatezza, bestemmia, ingratitudine, consenso al peccato), dell'aggressività (furore, impazienza, tristezza, accidia, pusillanimità, crudeltà, odio, mancanza di compassione, rancore, invidia, assassinio) e della *libido* (golosità, fornicazione, avarizia, cupidigia, desideri nocivi e terreni, voracità, ubriachezza, adulterio, licenza, avidità di denaro, concupiscenza di vanagloria, oro e piacere carnale) (cfr. rispettivamente, *Conferenze*, XXIV, 15; *Discorso utile all'anima*, in cui aggiunge un'altra lunghissima lista delle malattie appropriate all'anima e al corpo); mentre Massimo il Confessore, in base alla ricerca del piacere (golosità, orgoglio, vanità, presunzione, avarizia, avidità, tirannia, arroganza, ostentazione, crudeltà, furore, superbia, testardaggine, disprezzo degli altri, ingiuria, empietà, licenziosità, prodigalità, depravazione, frivolezza, millanteria, indolenza, insulto, oltraggio, prolissità, pettegolezzo, oscenità), alla fuga dalla sofferenza (collera, invidia, odio, ostilità, rancore, oltraggio, maldicenza, calunnia, tristezza, disperazione, sconforto, falsa accusa della Provvidenza divina, noncuranza, negligenza, scoraggiamento, prostrazione, pusillanimità, lamentela, malinconia, acredine, gelosia) e alla mescolanza delle prime due tendenze (ipocrisia, ironia, astuzia, dissimulazione, adulazione, compiacenza) (cfr. *Questioni a Talassio*, pref.). Cassiano, Climaco, Evagrio, il Damasceno e Gregorio Magno individuano poi le malattie spirituali "genetiche" o "cardinali" (secondo elenchi diversi: amore di sé, superbia, vanagloria, avarizia/cupidigia, tristezza, timore, ira, accidia, invidia, golosità, lussuria) (cfr. rispettivamente, *Conferenze*, V, 2; *La Scala*, XXVII, 43; XX, 1; XXVI, 2.33; *Trattato pratico sulla vita monastica*, V; *Discorso utile sull'anima*; *Moralia in Job*, XXXI, 45). Tuttavia, i Padri non si limitano a fornire elenchi, che ritengono comunque sempre limitati, ma per quasi ogni malattia individuano la causa, la sintomatologia (anche a livello psicologico), la terapia e le leggi secondo cui le une sono cause o effetti di altre (per i Padri greci, cf. J.C. Larchet, *Terapia delle malattie spirituali*, cit., pp. 127-781; per quelli latini rimandiamo al *Doctor Communis*, cfr. *Summa Teologica*, II-II, qq. 1-170; *QD De Malo*).

29. Cfr. J.C. Larchet, *Terapia delle malattie spirituali*, cit., pp. 127-144; 37-46.

30. Rudolf Allers (1883-1963), psichiatra e filosofo viennese, discepolo di S. Freud, amico di A. Adler, H.U. von Balthasar, E. Stain e maestro di V. Frankl, dopo l'incontro con la filosofia tomista, si accorge della necessità di una funzione unificatrice operata dall'antropologia della psichiatria, della psicologia e della pricoterapia, poiché queste erano implicitamente fondate su antropologie materialiste e su etiche edoniste

Tuttavia, la psicologia sembra ancora lontana dalla individuazione di un inconscio che rifletta la costitutiva tensione dell'uomo a Dio, impressa nella sua natura, e quella sovrannaturale impressa invece dalla grazia battesimale e che si compie in Cristo, ad immagine e somiglianza del Quale l'uomo è stato voluto fin dalla fondazione del mondo (cfr. *Ef* 1,4-5); un inconscio che pur non essendo altro da quello psichico[31], tuttavia ne costituisce un livello più profondo, più specificamente umano, che si può chiamare "spirituale", in cui sono contenute pulsioni, immagini conoscitive e operative, ricordi, rielaborazioni dell'esperienza (*intentiones*) ecc., per le quali, ma non solo, l'uomo è ultimamente orientato a Dio per natura e per grazia[32]. Alcuni psichiatri e psicologi hanno intuito l'esistenza di un "inconscio spirituale" come J. Lacan e C.G. Jung[33]; V.

(cfr. in particolare *Existentialism and Psychiatry*, Charles C. Thomas Publisher, Springfield Illinois 1961 e la prima grande critica a S. Freud: *The successful Error. A Critical Study Of Freudian Psychoanalysis*, Sheed & Ward, New York 1940). Il secondo grande merito di Allers è quello di aver messo in correlazione le nevrosi con la tensione dell'uomo a raggiungere la felicità solo con le proprie forze, ossia con il *vulnus* dell'orgoglio; secondo Allers, infatti, causa originaria della nevrosi è la ribellione, cosciente o no, che è nel profondo del cuore dell'uomo, al fatto di essere una creatura («ribellione axiologica», di cui abbiamo trovato eco in *Rm* 1,18 e 2, 8); pertanto, egli ritiene che la vera e completa salute mentale è quella dell'uomo restaurato dalla grazia, ossia del santo nella gloria (cfr. *Practical Psychology in Character Development*, Sheed & Ward, inc., New York 1934; sull'argomento si può vedere lo studio di M.F. Echavarría, *Neurosis, santidad y pecado en la obra de Rudolf Allers*", en *La psicología ante la Gracia*, cit., pp. 285-290). Sulla linea tracciata dallo psichiatra viennese si pongono gli altri studi raccolti nel volume appena citato e in Aa.Vv., *Bases para una psicología cristiana*, I. Andereggen – Z. Seligmann (ed.), Ediciones de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires 2005.

31. In questa sede vorremmo approfittare per chiarire che l'inconscio psichico non è una realtà scoperta da S. Freud; egli ha l'unico "merito" di averlo usato come principio ermeneutico della psicanalisi, limitandolo per altro a ciò che è represso o al suo luogo. L'inconscio, infatti, inteso più largamente come l'insieme delle operazioni conoscitive non coscienti e come ciò che la coscienza ignora della psiche, non è affatto sconosciuto né all'antichità (cfr. Platone, *Repubblica*, IX [571a-572b]; *Menone* [80D-86C]; Aristotele, *Sulle divinazioni nel sonno*, [463a4ss]), né ai moderni (p. es. G.W. von Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano* pr.; II, 1), né tanto meno ai maestri cristiani dello spirito, come avremo modo di dire nel prosieguo.

32. L'unione con Dio nella fede e nella carità, infatti, pur compiendosi a livello dello spirito – le cui facoltà (intelletto e libera volontà, innervabili dalle virtù infuse) sono la "punta" più alta dell'anima e le cui operazioni non si esauriscono nella sfera psichica (pur poggiandosi su di essa nella *conversio ad phantasmata* e nella determinazione dei fini dell'agire, come insegna il *Doctor humanitatis*) – implica anche l'ordinamento, in virtù dell'unione ilemorfica, di tutte le facoltà inferiori da parte dall'anima razionale. Tali facoltà, insegnava già Aristotele, possiedono però moti propri (mutazione fisiologica) su cui le facoltà superiori possono esercitare solo un dominio "politico" e non dispotico come possiedono invece sulle membra del corpo (cfr. tommaso d'Aquino, *Summa Teologica*, I, q. 81, a. 3; ad 2; q. 84, a. 7; II-II, q. 47, a. 6). Pertanto, l'unione con Dio non può prescindere dalla sfera psichica.

33. Per lo psichiatra francese l'inconscio è una realtà strutturata il cui "linguaggio" è una sorta di discorso del «grande Altro» che il terapeuta è chiamato a decifrare. Egli non parla esplicitamente di un "inconscio spirituale", ma appunto di un «grande Altro», definito come il «tesoro dei significanti», «il partner simbolico del soggetto», nozioni però piuttosto generiche (cfr. J. Lacan, *L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicanalisi*, [II seminario 1954-1955], Einaudi, Torino 1991). La valenza religiosa dell'inconscio è stata invece molto approfondita da C.G. Jung, secondo il quale gli archetipi religiosi rivestono un'importanza fondamentale nell'inconscio collettivo e di conseguenza per la salute psichica del soggetto. Riducendo tuttavia la realtà divina ad una produzione psichica sotto la spinta della *libido* (cioè a psicologismo), secondo l'archetipo collettivo "dio", e immettendo il male come costitutivo di dio e della natura umana (il «Sé») che l'ha proiettato, la scoperta dell'inconscio (collettivo e personale), attraverso cui si dovrebbero risolvere i conflitti, diviene di fatto o un processo psicologico di auto-deificazione (che include anche l'integrazione del male!) o di auto-distruzione se il soggetto dispera di fronte alle pulsioni malvage che scopre in sé. La teorizzazione dell'inconscio "spirituale" di Jung, che come Lacan non usa

Frankl, I. Caruso, W. Daim e J. Maritain[34] hanno tentato di definirlo, ma riteniamo che il risultato finora più soddisfacente – anche se non senza alcune riserve – sia quello del già citato filosofo e teologo ortodosso J.C. Larchet[35], il quale sulla scorta del grande patrimonio antropologico e spirituale cristiano, distingue due dimensioni dinamiche dell'inconscio spirituale: un inconscio "teofilo" – costitutivo della natura e della sovra-natura partecipata – ed uno "deifugo" – acquisito in conseguenza del peccato originale e personale. Il primo è costituito da tutto ciò che a livello psichico orienta e unisce l'uomo a Dio senza che ne sia conscio[36]; in virtù della libertà, però, l'uomo può vivere contro tali fattori costitutivi che lo orientano al Bene e alla deificazione, esercitando di fatto una rimozione attiva e permanente delle tendenze della sua natura umana (e divina partecipata), innescando così un conflitto nel suo profondo,

tale espressione, costituisce quindi più una spiegazione psicologica del fenomeno religioso (più gnostico che cristiano) che il fondamento psichico di un autentica vita spirituale. Sull'argomento e sulle fonti junghiane, rimandiamo allo studio ben documentato di J.C. Larchet, *L'inconscio spirituale*, cit., pp. 43-92.

34. Il fondatore della logoterapia definisce «l'inconscio spirituale» come il luogo delle decisioni esistenziali – diciamo – pre-riflesse (assimilabili all'opzione fondamentale); il luogo della «responsabilità incosciente» con cui si dà senso alla propria esistenza, opposto alla «responsabilità cosciente» con cui si sceglie. La specificazione «spirituale» è dovuta al fatto che secondo V. Frankl l'uomo possiede una costitutiva tensione alla relazione con Dio («religiosità o fede inconscia»), lo sappia o no; tensione che può essere repressa ma non eliminata. L'origine della nevrosi è quindi causata dalla perdita di senso dell'esistenza che in ultima analisi sta in Dio (cfr. V. Frankl, *Il Dio dell'inconscio. Psicoterapia e religione*, Morcelliana, Brescia 2000). Sulla stessa linea si pongono gli psichiatri I. Caruso e il suo discepolo W. Daim, i quali, pur non usando l'espressione "inconscio spirituale", affermano tuttavia che quando l'uomo assolutizza o idolatra persone, eventi o cose, cioè sostituisce l'Assoluto, con cui ha una relazione vitale, con cose relative, si scatena nel suo profondo un conflitto, dovuto appunto ad una visione alterata, sfasata e delirante della realtà, tipica delle nevrosi e delle psicosi. Quando infatti una parte del mondo è tolta dalla sua misura ed è elevata ad assoluto, tra uomo e mondo s'instaurano relazioni fuori asse, perché ad una conoscenza sfasata – secondo la più genuina tradizione filosofica – segue un'agire sfasato (cfr. I. Caruso, *Psychanalyse et synthèse personnelle. Rapports entre l'analyse psychologique et les valeurs existentielles* et *Psychoanalyse und Synthese der Existenze*, Ed. Desclée de Brouwer, Bruges 1959; W. Daim, *Transvaluation de la Psychanalyse. L'homme et L'absolu*, Ed. Albin Michel, Paris 1956). J. Maritain richiama il concetto di «inconscio spirituale» diverse volte nei suoi scritti, ma non ne offre una definizione chiara. In generale, distingue l'inconscio freudiano, che identifica con la parte sensibile dell'uomo («inconscio automatico»), da quello «spirituale», da cui sorge l'attività pre-concettuale della creazione artistica e poetica, e che sembra identificare con la funzione illuminatrice dell'intelletto agente di Tommaso o con il fondo oscuro-luminoso dell'anima dei mistici; altrove, lo attribuisce a Cristo (cfr. *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle. Freudismo et psychanalyse*, en *Oeuvres complètes*, Edd. Universitaires, Fribourg-Saint Paul, Paris 1986-2008, vol. VII; *L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie*, en *Oeuvre*, cit.; *De la Grâce et de l'humanité de Jésus*, en *Oeuvre*, cit.; sull'argomento segnaliamo M.F. Echavarría, *El "inconsciente espiritual" y la "supraconsciencia del espíritu" según Jacques Maritain*, «Sapientia», LVI [2001], 175-189).

35. J.C. Larchet, *L'inconscio spirituale*, cit., pp. 8.93-139. L'Autore ha indirizzato i suoi studi sui concetti di salute, malattia e guarigione, occupandosi anche del disagio mentale. Le riserve che nutriamo sul suo studio riguardano la non distinzione tra natura e grazia, l'identificazione delle passioni con il vizio, la confusione delle facoltà sensibili e spirituali e delle malattie psichiche con la loro sintomatologia; inoltre, il legame di ciascuna malattia spirituale con quelle psichiche derivanti ci sembra poco approfondito, ma crediamo che ciò costituisca proprio la sfida che gli studiosi di psicologia e di antropologia dovrebbero cogliere.

36. L'Autore menziona: la *natura* ad immagine di Dio e capace di deificazione in Cristo; le *inclinazioni* delle facoltà spirituali a Dio – che abbiamo visto poggiare su quelle psichiche e ordinarle – ossia a desiderarlo e a goderlo, a conoscerlo e a lottare contro ciò che ostacola tali atti; i *germi delle virtù* orientati alla perfezione degli atti e delle facoltà sensibili e, infine, la *grazia* che fa passare all'atto le virtù naturali e infuse delle facoltà.

tra ciò che *è* e a cui *tende*, e l'*uso* delle sue facoltà; tra ciò che egli *vuole* essere nel suo profondo (in ultima analisi Dio!) e ciò che egli *sceglie* di essere[37]. Tuttavia, tali fattori costitutivi continuano ad esprimersi a livello cosciente, ma in forme deviate e surrogate, e cioè in comportamenti, culti e riti *pseudo*-religiosi, ben descritti p. es. già da M. Eliade in *Il sacro e il profano* e più recentemente da L. Alici[38]. Il consolidamento dell'agire (interiore ed esteriore) improntato alla rimozione di Dio e alla progressiva resistenza alla grazia – analogo all'offuscamento della coscienza morale instaurato dall'agire immorale – fa sì che la dimensione "teofila" dell'inconscio sia sempre più repressa a vantaggio di una dilatazione di quella "deifuga", costituita – al contrario – da tutto ciò che inconsciamente allontana e separa l'uomo da Dio: le pulsioni e i pensieri malvagi latenti costitutivi dello *status* decaduto, e l'influsso dei demoni sulla psiche. Tali fattori "deifughi" restano inconsci alla maggior parte degli uomini, poiché senza lotta spirituale (ascesi), o l'accadere di certe circostanze o tentazioni, essi non si manifestano e al sentire comune appaiono solo come difetti del carattere, almeno fino a quando non assumono proporzioni eccessive rispetto l'agire comune (p. es. l'omicidio, la menzogna, il furto); pur essendo latenti, tuttavia crescono e si sviluppano, per il fatto che la non-coscienza consente loro di moltiplicarsi indisturbati e ciò avviene anche per l'influsso dei demoni, il cui discernimento sulla loro azione sulla psiche è sconosciuta alla maggioranza[39].

La coesistenza dell'inconscio "teolofilo" e "deifugo" è la fonte – sostiene l'Autore francese – della divisione, delle contraddizioni e dei conflitti che albergano nel cuore umano; ma soprattutto, essi sono causa delle malattie spirituali[40], che sul piano psichico si manifestano con sentimenti e immagini/pensieri abituali, cioè ripetuti e consolidati, di angoscia, paura, ansia, rimorso, tristezza, disperazione, assolutizzazione del relativo, smarrimento, solitudine, rabbia, svalutazione o sopravvalutazione dell'io, desiderio di autopunizione, piaceri che generano frustrazione, ansia e delusione (connessi p. es. alla sfera sessuale e alimentare), inibizione, attaccamenti, scoraggiamento, senso di abbandono, pesantezza, avversione, torpore ecc. Pertanto, tali malattie spi-

37. Alla libertà si deve aggiungere anche la sua condizione decaduta per la quale – come abbiamo già rilevato – le facoltà operano in maniera patologica. Ciò non significa – precisa il Larchet – che l'uomo non sia in grado di compiere atti buoni (anche se una buona parte dei filosofi ritengono predominanti le inclinazioni al male, in virtù delle quali l'uomo compie il bene, come p. es. l'avidità, il piacere, la volontà di dominio), ma solo che li compie senza un legame cosciente al Fine ultimo; in altre parole, esercita ogni attività interiore ed esteriore nell'orizzonte e al livello dei valori penultimi o degli *pseudo*-valori.

38. Cfr. *Il cielo di plastica. L'eclisse dell'infinito nell'epoca delle idolatrie*, San Paolo, Milano 2009, pp. 61-94.

39. Possiamo riconoscere l'"inconscio teofilo" p. es. nelle *Confessioni* di Agostino in cui, con sguardo retro-in-spettivo, prende coscienza delle sue resistenze a Dio, del fatto che le sue passioni altro non erano che l'espressione "delirante" del suo desiderio di Dio, e delle mozioni della grazia che lo attiravano a Lui. Riferimenti, invece, all'inconscio "deifugo" si possono trovare p. es. nelle descrizioni dei difetti inconsci dei principianti di Giovanni Croce (cfr. *Notte oscura*, I, 1-7) o della superbia da parte di Tommaso d'Aquino (cfr. *STh.*, II-II, q. 162, a. 6, ad 1).

40. L'inconscio "teofilo", infatti, pur non essendo patologico, è tuttavia patogeno in quanto inconscio, perché *thesaurus* delle rimozioni di quelle tensioni dell'uomo verso Dio e alla deificazione, e pertanto causa di comportamenti deviati e pervertiti in un moto verso il mondo – che possiamo riconoscere nella *pleonexia* – e verso l'io (*filautia* e superbia), che – come abbiamo visto – sono all'origine di tutte le altre malattie spirituali; l'inconscio "deifugo", invece è patologico per la sua causa e per i suoi contenuti, e patogeno per i suoi effetti, che sono sempre le malattie spirituali.

rituali – afferma il Larchet come tesi fondamentale del suo studio – possono essere in molti casi le radici più profonde delle turbe e delle malattie psichiche[41]: delle *nevrosi ossessive-compulsive* (di tipo religioso-superstizioso, da contaminazione, da controllo ecc.) e *fobiche* (di natura sociale, ipocondriaca, disturbi di panico); dei *disturbi dell'umore* (depressione, disturbo bipolare), *alimentari* (anoressia e bulimia) e *della personalità* (narcisismo, ipertrofia dell'io, mitomania, paranoia, disturbi schizoidi, *borderline*, istrionici, antisociali, d'identità sessuale e quelli – diciamo – di "ultima generazione" connessi alla liquidità delle identità, delle relazioni e della progettualità della vita che caratterizzano i nuovi tipi di famiglia e l'uso delle *net*-tecnologie)[42]; di varie forme di *delirio* presenti nelle diverse nevrosi (di riferimento, nichilista, professionale, interpretativo, di persecuzione, ideologico, di controllo, di eteronomia, di gelosia e di grandezza, solo per citarne alcuni); e anche di *malattie psicosomatiche* (p. es. connesse alla gola, alla lussuria, all'ira e al timore) e, perfino, di natura *psicotica* (schizofrenia, paranoia)[43]. Il motivo per cui in presenza di malattie spirituali i soggetti non manifestano turbe psichiche è perché – sostiene – le prime sono tra loro come in un "equilibrio" che si ripercuote anche a livello psichico, per cui fino a quando le turbe psichiche non giungono ad un livello di squilibrio – dovuto a circostanze personali, famigliari o sociali – che si manifesta nella percezione del disagio, gli elementi patologici si compensano e si soffocano a vicenda[44].

41. È molto difficile trovare un definizione condivisa, e soprattutto valida, di "malattia psichica" tra le scuole di psicologia, tenendo anche conto che alcune non accettano la distinzione tra sanità e patologia; in questa sede, pertanto, ci appoggiamo sulla solida antropologia del *Doctor humanitatis*, secondo cui la malattia psichica (*aegritudo animalis*) è una passione dell'anima sensitiva tale per cui le facoltà sensibili agiscono non solo contro la ragione (vizio o incontinenza), ma anche contro la natura animale (bestialità), e le cui cause sono di tipo organico (*ex mala complexione; ex aegritudine corporis*) e/o comportamentale, cioè psicogene (*ex parte animae*), dovute all'acquisizione di cattive abitudini (*habitus* colpevoli o no, appresi dall'ambiente o subiti per traumi, che come tracciati celebrali orientano l'*aestimatio* della cogitativa e l'azione esterna, cfr. A. Stagnitta, *La fondazione medioevale della psicologia*, cit., pp. 121-153). Sull'argomento cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Teologica*, I-II, q. 31, a. 7; *Commento all'Etica Nicomachea*, VII, lc. 1; lc. 5; cfr. M.F. Echavarría, *La enfermedad psíquica (*aegritudo animalis*) según santo Tomás*, en *Proceedings of the International Congress on Christian Humanism in the Third Millennium: The Perspective of Thomas Aquinas*, Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis, Vatican City 2006, pp. 441-453; Id., *Santo Tomás y la enfermedad psíquica*, en Aa.Vv., *Bases para una psicología cristiana*, cit., pp. 113-152; Id., *Enfermedad mental y responsabilidad ético-jurídica*, en Aa.Vv., *Encuentro Internacional de Profesores de Derecho Penal de Universidades Católicas*, ed. A-Z – UCA, Buenos Aires 2007, pp. 58-66. A queste cause riteniamo con il Larchet e soprattutto con i Padri della Chiesa – come abbiamo sopra mostrato – che debba essere aggiunta quella di natura demoniaca non esplicitamente citata dall'Aquinate e che può essere concomitante alle due cause suddette (cfr. J.C. Larchet, *Therapeutique des maladies mentales: l'experience de l'Orient Chretien des premiers siecles*, Ed. du Cerf, Paris 1992, pp. 14-20; 53-96).

42. Per questi ultimi rimandiamo agli studi dello psichiatra e psicoterapeuta T. Cantelmi (*consultabili in www.toninocantelmi.com)*, tra i primi ad occuparsi in Italia dell'impatto della tecnologia digitale sulla mente e le sue patologie (*cybersex* dipendenti, *cybertravestimento*, *compulsive on line gambling, cyber relationship addiction*, *information overload addiction*; cfr. *L'era digitale e la sua valenza antropologica: i nativi digitali*, Relazione *al III Convegno Internazionale della Società Italiana di Psicotecnologie e Clinica dei nuovi Media – SIP tech – Palermo 2009).*

43. Cfr. J.C. Larchet, *L'inconscio spirituale*, cit., pp. 167-226 in cui l'Autore evidenzia gli effetti patologici a livello psichico di ciascuna delle principali malattia spirituali, che in questa sede non possiamo riportare.

44. «Mi diceva un giorno uno dei maggiori maestri spirituali ortodossi del XX secolo: "Ciò che la nostra società considera normalità e sanità psichica non è che la somma di tutte le malattie spirituali che essa contiene e tiene fra loro in equilibrio», J.C. Larchet, *L'inconscio spirituale*, cit., pp. 15-16.

Conclusione

Sostenere che le malattie spirituali, al cui vertice abbiamo visto esserci l'idolatria, possono essere le cause di certe turbe o malattie psichiche, significa anzitutto che la guarigione di queste dipende anche dalla guarigione delle prime, per cui la pratica psicoterapeutica non può non tener conto della natura umana fatta ad immagine di Dio e ordinata alla somiglianza in Cristo; non può, in altre parole, fondarsi su antropologie materialiste e riduzioniste (come p. es. la psicologia analitica), prescindere dalla volontà/libertà dell'uomo, senza la quale non è possibile "raddrizzare" gli *habitus* patologici (come p. es. la psicologia comportamentale e cognitiva) né, infine, ignorare, se non escludere, un altro tipo di terapia: quella spirituale (come p. es. le psicologie umaniste), il cui scopo, metodo e natura sono di ordine sovrannaturale e il cui terapeuta è in via ordinaria il sacerdote[45].

In secondo luogo, significa che il processo di autodistruzione dell'uomo non si può spiegare solo con ragioni storico-culturali, sociologiche e psicologiche, ma è pure effetto – come abbiamo visto – di un "soffocamento" della Verità, che provoca la manifestazione *nel presente* (ἀποκαλύπτεται) dell'ira divina (cfr. *Rm* 1,18); ira che si traduce non solo nell'abbandono dell'uomo all'uomo, ma anche nella permissione dell'influsso demoniaco sulla psiche.

Terzo, se il "soffocamento" della Verità si traduce in deriva antropologica (e fino all'estremità della malattia psichica e della morte), allora l'idolatria non è solo un argomento teologico, filosofico, esistenziale e recluso nella sfera del privato, ma è anche un problema politico, poiché mina il bene della convivenza civile e la salute psichica e fisica dei singoli, delle famiglie e delle comunità; è un problema politico perché richiama il binomio verità-democrazia, senza il quale quest'ultima rischia di "vaneggiare" e di difendere e promuovere *pseudo*-valori.

Pertanto, l'annuncio della buona notizia di Cristo è il miglior contributo che il cristiano possa rendere agli uomini e alla società in cui vive.

45. Tra gli esempi più palesi, il vero senso di colpa, che non può essere definitivamente guarito senza il recupero della nozione di peccato e senza l'olio spirituale del perdono; i disturbi della personalità di tipo C (ansioso) se causati da mancanza di amore, soprattutto dei genitori, che non possono essere guariti senza l'esperienza di una amore vero, gratuito e infinito; il narcisismo, senza il recupero della propria identità di fronte a Dio; i livelli depressivi più cronici che possono condurre al suicidio, difficilmente possono essere sopportati senza la scoperta e l'accoglienza del valore redentivo dell'Amore crocifisso. Dal punto di vista psichico, la terapeutica spirituale consiste quindi nella progressiva riduzione dell'inconscio "teofilo", cioè nel ri-orientare le facoltà spirituali e psichiche all'unione con Dio, e nell'eliminazione di quello "deifugo", senza tuttavia sostituirsi a quella psichica (sul rapporto tra terapeutica spirituale e psicoterapia, rimandiamo ancora a J.C. Larchet, *L'inconscio spirituale*, cit., pp. 17; 137-166; 227-229); essa impiega inoltre strumenti e metodi propri, così come insegnano unanimemente i maestri spirituali d'Oriente e di Occidente, che indicano anzi tutto il Cristo come il vero medico, i sacramenti e l'ascesi come medicine, richiedono certe condizioni al paziente (fede, volontà e preghiera) e riconoscono un ruolo terapeutico al padre spirituale (attraverso la confessione e la manifestazione dei pensieri, l'illuminazione e il discernimento degli spiriti) e alla comunità.

L'idolo infranto e lo svelamento
Nota in margine a un affresco del Trecento a Rimini

di Alessandro Giovanardi *

Se l'opera fosse solo espressione dell'autore,
il suo valore non crescerebbe a volte con le mutilazioni del tempo
(Nicolás Gómez Dávila)

1. La bellissima catastrofe

Alla radice della parola "catastrofe" si raccolgono in fascio alcuni sensi ben distinti eppure stretti l'un l'altro in fascinose rispondenze. Catastrofe significa volgere in basso, o meglio rivolgere, e indica sia la riuscita e la fine (se non il fine) di una vicenda, sia il mutamento rapido e irreversibile delle condizioni fisiche o spirituali di una situazione. In natura è segno di uno sconvolgimento impressionante per la qualità delle forze in azione e la quantità degli effetti procurati. In arte indica, invece, la conclusione di un poema epico e lo scioglimento della trama di un dramma o di una tragedia, nel perfetto svelarsi del fine spirituale, direi dell'*ethos*, di una storia. In questo senso la catastrofe è anche epifania, cioè apparizione, manifestazione. Per esempio l'*Apocalisse* di Giovanni apostolo è doppiamente catastrofica, sia nel senso comune di uno sconvolgimento cosmico, sia in quello antico e dotto di compimento, di conclusione di ciò che è narrato nel libro stesso, nell'intera Sacra Scrittura e nella Storia del mondo. D'altra parte il termine "apocalisse" vuol dire, appunto, disvelamento, indica il togliere realtà celate dal nascondiglio: il concludersi si dà, perciò, come rivelazione e come reale epifania del divino nell'universo prima stravolto e poi trasfigurato[1].

Per una sorprendente stratificazione di eventi, tutti i sensi di queste parole sembrano perfettamente racchiusi ne *Il crollo del Tempio di Diana ad Efeso*, un episodio saliente della vita di san Giovanni Evangelista, efficacemente narrata nell'affresco absidale della Chiesa che gli è dedicata a Rimini e che, non a caso, raccoglie anche una rappresentazione superbamente vivace della visione apocalittica dell'Apostolo a Pathmos. L'edificio sacro è meglio conosciuto come "Sant'Agostino" per la regola, ispirata al magistero del *Doctor Gratiae* e, fin dal 1256, imposta da papa Alessandro IV agli Eremitani a cui fu destinato come luogo di culto. I frati furono, quindi, tolti ai loro romitaggi e impiegati, similmente ai Domenicani e ai Francescani, all'apostolato cittadino, cioè alle opere di carità, insegnamento e predicazione. Tra i molti capitoli generali dell'Ordine, che chiesa e convento ospitarono attraverso i secoli, due si tennero nel 1278 e nel 1318, cioè nel periodo in cui vanno collocati il ripensamento e la ricostruzione dell'edificio di culto – tra l'altro ferito dal terremoto del 1308 – trasformandolo da realtà parrocchiale in importante istituzione monastica. Proprio in questi mutamenti

* Critico e storico dell'arte, docente di *Iconografia e Iconologia Cristiana* all'ISSR "A. Marvelli".

1. Vedi O. Pianigiani, *Dizionario etimologico*, prefazione di F.L. Pullé, Firenze 1907, nuova ed. a cura di D. Meldi, Fratelli Melita, Genova 1990, pp. 66, 252, 470. Cfr. U. Vanni, *Apocalisse*, in P. Rossano, G. Ravasi e A. Girlanda (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1988, pp. 89-98.

s'inserisce, alla fine del primo decennio del secolo, l'opera narrativo-simbolica dei pittori[2]. Il ciclo della vita dell'Evangelista, a cui era già dedicata la vecchia chiesa pre-agostiniana, è raffigurato sull'ordine superiore delle pareti laterali dell'abside, sovrastando le scene della vita del Santo di Ippona. Non è forse inutile ricordare qui l'importanza capitale che i testi di Giovanni apostolo hanno nell'opera esegetica del grande teologo latino e le sottili corrispondenze che probabilmente legano insieme i due ordini narrativi, ben al di là dell'intento di celebrare insieme l'antico titolare e il maestro della regola[3].

Gli affreschi sono indubbiamente opera della Scuola Riminese del Trecento: c'è chi li ha imputati all'opera matura di Giovanni da Rimini – tra i primi iniziatori della *traditio* locale e autore, nella stessa chiesa, delle pitture del campanile – chi invece a un altro artista a sé stante o li ha analiticamente attribuiti, pezzo per pezzo a singole individualità. Altri ancora nel "Maestro di Sant'Agostino", nel "Maestro dell'Arengo" e negli altri anonimi tributari di parti del ciclo absidale ha voluto vedere la mano di un artista preciso come quel Zangolo (Giovanni Angelo), fratello di Giovanni e di Giuliano, che i documenti dicono pittore ma che non possiede un catalogo certo. Altri invece, attorno alla presenza di un carattere forte e unico, hanno scorto l'opera collettiva di tutta la bottega e i primi vagiti dell'attività di Pietro da Rimini e di Giovanni Baronzio[4].

La singola vicenda su cui intendo concentrare la mia attenzione è narrata, come è già stato ben rilevato, nella *Legenda aurea* di Jacopo da Varazze: «Giovanni aveva predicato in tutta l'Asia. I cultori degli idoli riuscirono a far nascere un sollevamento contro di lui, lo presero e lo portarono al tempio di Diana per costringerlo a offrire un sacrificio. Giovanni propose loro questa alternativa: se fossero riusciti a convincere la Chiesa di Cristo ad adorare Diana, allora anche lui avrebbe sacrificato; se invece lui fosse riuscito a far invocare Cristo al Tempio di Diana, tutti avrebbero dovuto in quel caso dovuto credere in Cristo. La maggior parte del popolo fu d'accordo, e tutti uscirono dal tempio. Giovanni si mise in preghiera e il tempio crollò: anche la statua di Diana andò in mille pezzi»[5].

Il testo del beato domenicano si riallaccia alla tradizione non scritta della Chiesa,

2. Cfr. C. Lugato, *Gli Agostiniani a Rimini e gli affreschi in Sant'Agostino*, in D. Benati (a cura di), *Il Trecento riminese. Maestri e botteghe tra Romagna e Marche*, catalogo della mostra di Rimini, Electa, Milano 1995, pp. 82-93, P.G. Pasini, *Arte e storia della Chiesa riminese*, Skirà, Milano 1999, pp. 55-60, Id., *Guida breve per la chiesa riminese di Sant'Agostino*, Il Ponte, Rimini 2007, p. 4 e A. Giovanardi, *Dipinti nelle chiese della città e dell'entroterra*, in A. Paolucci, E. Pruccoli e A. Giovanardi (a cura di), *Piero della Francesca e i tesori d'arte a Rimini*, catalogo della mostra di Rimini, Linea d'ombra, Treviso 2009, pp. 99-101.

3. Cfr. A. Turchini, C. Lugato e A. Marchi, *Il Trecento riminese in Sant'Agostino a Rimini*, Il Ponte Vecchio, Cesena 1995, pp. 20-22 e A. Panzetta, *Una liturgia celeste. Elementi per un'analisi iconologica dell'abside di Sant'Agostino a Rimini*, in «Parola e Tempo», V (2006), Guaraldi, Rimini, pp. 263-282.

4. Cfr. C. Volpe, *La pittura riminese del Trecento*, Spagnol, Milano 1965, pp. 31-35, P.G. Pasini, *La pittura riminese del Trecento*, Amilcare Pizzi, Cinisello Balsamo (Milano) 1990, pp. 78-88, A. Turchini, C. Lugato e A. Marchi, cit., pp. 22-31, A. Volpe, *Giotto e i Riminesi. Il gotico e l'antico nella pittura di primo Trecento*, premessa di M. Boskovits, Motta, Milano 2002, pp. 150-162, 174-175 (note). Per i documenti su Zangolo vedi O. Delucca, *I pittori riminesi del Trecento nelle carte d'archivio*, Luisè, Rimini 1992, pp. 74-86 e Id., *Artisti a Rimini fra Gotico e Rinascimento. Rassegna di fonti archivistiche*, presentazione di P.G. Pasini, Patacconi, Rimini 1997, pp. 41-46.

5. I. da Varazze, *Legenda aurea*, nuova ed. a cura di A. e L. Vitale Brovarone, Einaudi, Torino 2007, p. 68; cfr. A. Turchini, C. Lugato e A. Marchi, cit., pp. 125-126.

al patrimonio di detti, insegnamenti e narrazioni tramandati oralmente e poi variamente cristallizzati nei testi apocrifi a cui anche Jacopo a volte attinge con fine coscienza cattolica, passando però al setaccio i racconti e separando il grano di ciò che è compatibile con l'ortodossia cristiana dal loglio delle interpretazioni eterodosse.

Jacopo è d'altra parte un autore colto, dedicatosi alla pietà popolare ma non confondibile con essa: è un divulgatore erudito, con non poche intuizioni da "storiografo" e da "filologo" *ante litteram*[6]. Ed è consapevole della sua appartenenza ad un ordine mendicante, tutto consacrato alla predicazione e alla lotta intellettuale e omiletica contro le eresie, un agone che non permette disattenzioni, né imprecisioni teologiche. In questo senso, egli reinterpreta il testo assai antico degli *Atti di Giovanni*, depurandolo da tutte le superfetazioni docetiste e gnostiche, guardandolo, anzi, attraverso la lente sicura del *De ortu et vita vel obitu Sanctorum Patrum* di Isidoro di Siviglia e di altri sicuri agiografi latini ed orientali[7]. Nel racconto degli *Atti* Giovanni entra un giorno ad Efeso nel tempio di Artemide – la divinità greca corrispettiva della latina Diana – e si scaglia con parole aspre contro il costume e il culto immorale degli Efesini: pregassero pure, gli idolatri, la loro Dea, di ucciderlo, egli chiamerà a sé la collera del vero Dio che sopprimerà tutti gli infedeli. «E come Giovanni ebbe finito di parlare, subito l'altare di Artemide andò in frantumi e tutte le cose che erano state consacrate al tempio caddero […]. E metà del tempio crollò, cosicché il sacerdote venne ucciso all'istante dalla caduta del tetto»[8].

Di tutti i rilievi che si potrebbero fare confrontando il testo medioevale di Jacopo con questa antichissima fonte cristiana, qui ne interessa uno solo: l'insistenza degli *Atti* sull'aspetto cruento del crollo, a cui, invece, la *Legenda* accenna appena. Inoltre è interessante notare che la parte più antica degli *Atti*, pervasa di docetismo e di gnosticismo, mostra un particolare orrore verso il culto delle immagini, di quelle pagane come di quelle cristiane. Difatti, giunge ad equiparare la devozione rivolta a un'icona di san Giovanni a quella tributata alle effigi gentilesche, in favore di una religiosità radicalmente spirituale in cui s'annulla, però, il mistero dell'incarnazione del *Logos* e la realtà umana e corporale del Cristo. Gli *Atti* mettono sullo stesso piano idoli e icone, ma indirettamente testimoniano dell'esistenza di un'accesa venerazione delle immagini presso il Cristianesimo delle origini, avversata da correnti ereticali, confermando le tesi di Leonid Uspenskij[9].

Nulla di tutto ciò nel testo di Jacopo, dove gli aspetti violenti della distruzione sono assai mitigati, mentre la battaglia predicatoria di Giovanni è tutta costellata di prodigi e di vittorie, di resurrezioni e di conversioni, di vere e proprie piccole eu-catastrofi. Il paganesimo è più convinto che vinto, più persuaso che sottomesso alle forze soprannaturali. L'Apostolo si oppone, di contro, ai filosofi che disprezzano il mondo

6. Cfr. A. Vitale Brovarone, *Introduzione* a I. da Varazze, cit., pp. xxxviii-xxxiii.

7. Cfr. I. da Varazze, cit., pp. 65, 69-72.

8. *Atti di Giovanni*, 42. Cfr. A. Cattabiani, *Santi d'Italia.Vite, leggende, iconografia, feste, patronati, culto*, Rizzoli, Milano 1993, p. 506.

9. Vedi L. Uspenskij, *La teologia dell'icona. Storia e iconografia*, prefazione di A. Dell'Asta, tr. it. di A. Lanfranchi, La Casa di Matriona, Milano 1995, pp. 5-18.; cfr. J. Lindsay Opie, *The first icon*, in *XX Congrès International des Études Byzantines*, Parigi 2001, p. 112 e Id., *Le icone menologiche e la metamorfosi del tempo*, in J. Lindsay Opie, E. Bianchi e R. Varese (a cura di), *Raffigurare il Tempo. Le icone dei mesi nella tradizione russa*, catalogo della mostra di Vicenza, Intesa Sanpaolo, Vicenza 2007, p. 13 e n. 1.

in maniera radicale e spettacolare: ricompone le gemme da loro frantumate in segno di spregio per le ricchezze della terra; insegna il distacco dai beni con discernimento spirituale[10]. Jacopo è un domenicano, affascinato dalla figura del confratello Pietro da Verona, martirizzato dai catari: coloro che professavano, assieme a un pauperismo estremo, una fede dualistica di opposizione tra spirito e materia, simile a quella dello gnosticismo antico, e continuavano l'antico docetismo per cui il Cristo terreno non era più che un'apparizione illusoria[11]. La *Legenda* implica un'opposizione serena e ferma proprio a quegli elementi dottrinali che a volte traspaiono nel vetusto racconto degli *Atti*. Il testo di Jacopo, ben innestato nell'organicità della sapienza teologica patristica e medioevale, può permettersi un diverso rapporto con il mondo antico, in una sorta di umanesimo cristiano simile a quello dantesco e distinto, pur essendone radice, da quello dei secoli XV e XVI.

Tali possibilità esegetiche sembrano, difatti, essersi ben cristallizzate nel testo pittorico dell'affresco riminese: ad opporsi al crollo del tempio pagano non vi è tanto il vuoto, il nulla, l'assenza rigorosa e totale di immagini; vi è, invece, la presenza santa e profetica dell'Evangelista, "icona" della fede e della preghiera che nella sua umile postura di orante genuflesso, accompagnato dai discepoli, sconfigge le pretese dell'antica civiltà, l'arroganza dei suoi idoli eretti sia sugli altari nel tempio, sia sui pinnacoli esterni dell'edificio pagano. Inoltre quanta eleganza e cura è impiegata dal pittore per realizzare torri e cupole crollanti, quanta passione per quegli idoli che vanno in frantumi, quanta dignità nei corpi, nei volti e nelle vesti di quei pagani atterriti dal movimento tellurico, ma a cui è destinata la conversione alla Luce. Alla città degli «dei falsi e bugiardi»[12], si opporrà sull'abside l'annuncio della Città del vero Dio, anticipata dal Cristo Pantocratore assiso su un magnifico trono e galleggiante tra le sottili nubi di un cielo azzurrissimo. Eppure il tempio che cade resta bellissimo, degno di ogni attenzione da parte del pittore e di chi lo contempla: gli storici vi hanno colto echi orientali, citazioni dei monumenti bizantini a pianta centrale («Ravenna pagana», dirà Carlo Volpe)[13], oppure ancora intenzioni immaginifiche al di là di ogni possibile citazione, realizzate attraverso un assottigliamento estremo dell'architettura gotica. E difatti, è opportuno ricordare che le evocazioni bizantine della Scuola, siano esse ispirate alla prima rinascenza classica dei monumenti sacri ravennati e dell'età di Giustiniano, o piuttosto all'estremo "rinascimento" della dinastia dei Paleologhi, contemporanea all'attività dei maestri riminesi, mirano, in parte, alla ricostruzione eclettica del mondo antico, di quell'ideale estetico greco-latino e dei suoi *exempla*, cominciata in Italia già al tempo di Federico II e continuata nell'evoluzione "ellenica" del romanico e del gotico toscani, nell'opera dei pisani e di Arnolfo di Cambio[14]. Il "classicismo" dei Riminesi intende segnare sia la continuità con una *traditio* mai esauritasi, sia un ritorno al rigore stilistico dell'età paleocristiana, quando l'immaginario ecclesiale già

10. I. da Varazze, cit., pp. 66-67; cfr. A. Cattabiani, cit., pp. 504-505.
11. Cfr. A. Vitale Brovarone, cit., pp. vii, xxv e I. da Varazze, cit., pp. 340-355.
12. D. Alighieri, *La Divina Commedia*, If. I, 72.
13. C. Volpe, cit., p. 34.
14. Cfr. M.L. Testi Cristiani, *La rinascita dell'antico e la «verità di vita» della spiritualità cristiana nell'Europa del Dugento. Federico II, Nicola «de Apulia» e Giovanni Pisano*, in M. Bona Castellotti e A. Giuliano (a cura di), *Exempla. La rinascita dell'antico nell'arte italiana. Da Federico II ad Andrea Pisano*, catalogo della mostra di Rimini, Pacini, Pisa 2008, pp. 65-76.

si vestiva di quello pagano, sia, infine e soprattutto, la prossimità perenne all'influenza del mondo cristiano-orientale carico di echi apostolici e di un'estetica antica trasumanata e resa impalpabile. D'altra parte, persino nella complessa e stratificata tessitura narrativa di alcune versioni degli *Atti di Giovanni* si apre, in verità, una distinzione di valore, anche se non ben spiegata: solo metà del Tempio crolla, alcune parti sono risparmiate, ma non si dice per quale motivo e con quale fine[15]. Nelle pitture riminesi, il tempio di Diana-Artemide, cadendo, non condanna la propria bellezza che è la stessa di molti monumenti cattolici, ma la incastona, pur nella sua insufficienza strutturale, nella narrazione apostolica, grazie all'ardita opera dei maestri frescanti; la lega al carro della Chiesa trionfante in cui trova compimento. Qui si manifesta, in modo ancor più sofisticato e leggero, lo stesso sobrio splendore delle architetture classiche che incorniciano l'*Annunciazione* e la *Presentazione al Tempio* realizzate da Giovanni da Rimini per la stessa chiesa e si supera in eleganza il libero, lieve citazionismo antiquario di Pietro da Rimini per il Cappellone di San Nicola a Tolentino.

Neppure in Giotto si può trovare una così esplicita dichiarazione amorosa per l'antico; né però le pitture riminesi tentano un vero accostamento scientifico o intuitivo alla prospettiva lineare. Esse «danno corpo a una città che sembra immaginaria, irreale, senz'alcun peso, ad un'architettura scenografica che pare non rispondere ad alcun ordine spaziale e che sembra galleggiare sulla parete»[16]; si chiede Carlo Volpe: «che cosa di meno giottesco di quella città immaginaria, che crollerebbe al primo sguardo anche senza terremoto [...]?»[17].

Il maestro riminese ha alleggerito al massimo la materia statica e la leggibilità architettonica di quella città, trasformandola in un borgo da *Mille e una notte*; ma ha soprattutto dato prova di quella prospettiva sintetica e simbolica che, da sempre, l'arte delle chiese orientali utilizza trasgredendo e rovesciando, ribaltando e deformando quella classica[18]. Oltre l'intricato, contemporaneo insieme di interni ed esterni, stanze e pareti, volti e corpi, vi è quell'immenso cielo che sovrasta Giovanni in preghiera di fronte all'epifania del divino in immagine, che vince la fragilità delle costruzioni antiche con la sua azzurra verità, ma permette che lasci traccia visibile della loro bellezza, accogliendole nella perennità della pittura.

2. I terremoti epifanici

Si è già ricordato che nel 1308 Rimini fu colpita da un grande terremoto[19]: è facile ipotizzare che il pittore, o meglio i pittori, che lavorarono alle *Storie di san Giovanni Evangelista* ne conservassero, più o meno volontariamente, la memoria proprio nell'atto di raffigurare il *Crollo del Tempio di Diana a Efeso*. Anche da quest'esperienza si motivano quegli elementi architettonici che, innestandosi nell'immaginosa atmo-

15. *Atti di Giovanni*, 42.

16. A. Turchini, C. Lugato e A. Marchi, cit., p. 126.

17. C. Volpe, cit., p. 34.

18. Vedi A. Giovanardi, *Giovanni Baronzio pittore e "teologo" della Passione di Cristo*, in «Parola e Tempo», VI (2007), Pazzini, Verucchio (Rimini), pp. 146-147. Cfr. T. Velmans, *La ricerca di uno spazio profondo e il paradosso della sua limitazione (XII-XV secolo)*, in Ead., *La visione dell'invisibile. L'immagine bizantina o la trasfigurazione del reale*, tr. it. di A. Regalzi, Jaca Book, Milano 2009, pp. P. Florenskij, *La prospettiva rovesciata e altri scritti*, ed. it. a cura di N. Misler, Gangemi, Roma 1990, pp. 73-135.

19. P.G. Pasini, *Guida breve per la chiesa riminese di Sant'Agostino*, cit., p. 9.

sfera orientale o antichistica, rispecchiano però le ricerche costruttive e ornamentali dell'epoca. Nell'insieme di stupore, trepidazione e orrore condensato nei gesti degli adoratori pagani che assistono impotenti alla caduta del tempio della loro dea, infatti, si distilla in modo assolutamente poetico e musicale il ricordo non lontano di un dramma vissuto, riletto alla luce di un racconto non scritturistico ma comunque tradizionale. Il cataclisma storico forse evocò, nei contemporanei, quello narrato negli *Atti* apocrifi e nella *Legenda*, divenendo segno efficace della Verità viva, manifestazione di un Dio presente che invita alla fede e alla preghiera davanti all'impermanenza di tutto, alla caduta degli idoli vani.

Ancor più affascinante è il fatto che tale racconto visivo – scomparso sotto gli intonaci di età moderna, forse anche perché danneggiato dai frequenti movimenti tellurici della zona – riapparve insieme agli affreschi di tutta l'abside, proprio grazie a un altro terremoto che nel 1916 lo ha dissepolto dalle imbiancature settecentesche.

L'avvenimento ha ispirato a Massimo Pulini una tra le sue più felici pagine critiche: «Se qualcuno il 16 agosto del 1916, al momento della scossa si fosse trovato nell'abside della chiesa […] oltre a sentirsi mancare la terra sotto i piedi, avrebbe visto apparire d'incanto, dalle pareti bianche, una città dipinta che stava crollando: colonne spezzate, cupole che precipitano, corpi di statue dilaniati, assieme a uomini, donne e sacerdoti che cercano scampo e fuga, riparandosi con le braccia alzate verso il cielo e coprendosi inutilmente il capo con le mani»[20]. Lo storico, e pittore egli stesso, ha istituito un suggestivo confronto tra il terremoto omicida che nell'autunno del 1997 fece crollare la volta affrescata della Basilica Superiore di San Francesco ad Assisi e quello che colpì Rimini durante la Grande Guerra. Oggi, purtroppo, potremmo aggiungere un raffronto altrettanto stringente con il drammatico cataclisma che nell'aprile del 2009 ha letteralmente sbriciolato, insieme a una moltitudine di vite umane, una parte importantissima del patrimonio d'arte sacra abruzzese. Eppure mentre Assisi e L'Aquila hanno vissuto la cancellazione irrimediabile di intere epoche di architettura, scultura e pittura, Rimini, nella catastrofe, ricevette allora in dono un piccolo miracolo, una minima epifania estetica e spirituale. Un'intera epoca della sua storia artistica riemergeva, benché mutila, fascinosa e nuova; non solo: mostrava agli uomini del primo Novecento la reazione creativa della pittura sacra del Trecento a una tragedia simile, avvenuta sei secoli prima. La pittura non dimentica il dramma, lo salva nel suo pensiero figurato e lo legge in trasparenza secondo assonanze che probabilmente oggi ci sfuggono in gran parte e che tentano di scandagliare «una profezia ardua da interpretare»[21]. Non ci sfugge, però, che la storia dell'arte sacra vive di coincidenze misteriose e dolorose, di risvegli e impensati prodigi. La catastrofe come esperienza tragica e come epilogo cifrato, le è connaturale, l'accompagna come la sapienza sacra e la saggezza cruciforme camminano accanto alla scienza erudita, salvandola dall'idolatria di un sapere soddisfatto di sé. L'interpretazione di un'immagine è sempre un compito senza fine e lo sguardo resta esterrefatto, dischiuso come una ferita di fronte a un simbolo che narra la compresenza di volti santi e idoli, che celebra la condanna

20. M. Pulini, *La coperta del tempo*, Medusa, Milano 2008, p. 29. Cfr. A. Giovanardi, *L'estetica del velo, la bellezza del tempo. Un libro di Massimo Pulini e l'arte sacra a Rimini*, in «L'Arco», VI, 3 (2008), Fondazione Cassa di Risparmio di Rimini, p. 25.

21. M. Pulini, cit., p. 28.

di questi ultimi mentre li salva in una perenne bellezza, in una sospesa *metanoia*, e che si lega, infine, a incalcolabili, imprevedibili momenti della storia solo per tenerli insieme e dischiuderli su un azzurro pre-creaturale. Un cielo reso meglio visibile dalle crepe degli *idola* infranti.

Molti sensi e molti tempi ha inconsapevolmente racchiuso il pittore nel suo generare racconti ed emblemi, accendendo antichi e nuovi quesiti; scrive Nicolás Gómez Dávila «Dare una risposta religiosa all'enigma del mondo è indizio meno sicuro di religiosità che affrontarlo con una domanda religiosa»[22].

22. N. Gómez Dávila, *Tra poche parole*, a cura di F. Volpi, tr. it. di F. Sessa, Adelphi, Milano 2007, p. 82. La citazione in esergo è a p. 45.

Chiesa e teologia

«*In unum corpus*». L'assemblea che celebra diventa Chiesa

di Cesare Giraudo sj *

1. La teologia eucaristica: una teologia da farsi "in chiesa"

In un passato non troppo lontano, i catechisti, quando preparavano i bambini alla prima comunione, si preoccupavano di specificare quanto tempo permane la presenza di Cristo in chi lo riceve. Naturalmente su questo punto non inventavano nulla, poiché si trattava di una questione affrontata nei manuali di scuola. Dopo opportune precisazioni, si spiegava che le specie eucaristiche, considerate in rapporto alla piccola ostia distribuita ai fedeli, permangono in chi le riceve per la durata di circa venti minuti. In quel lasso di tempo si doveva tener compagnia a Gesù, come avrebbero dovuto fare – ma purtroppo non fecero – i tre apostoli del Getsemani (cfr. *Mt* 26,36-46). Perciò, ricevuta la comunione, i bambini parlavano con Gesù, gli raccontavano tante cose e quindi ascoltavano con compunzione quello che la sua voce interiore suggeriva.

A scanso di equivoci, diciamo subito che tutto questo è vero, è santamente vero. Pure la didattica di allora era corretta. Il suo merito maggiore consisteva nello sforzo di adattare alla mente dei piccoli il contenuto della fede nella presenza reale. Ma, accanto a questo pregio, essa soffriva di un inconveniente non trascurabile. Dato che per i più la formazione religiosa non si protraeva oltre l'infanzia, tale spiegazione, costituendo di fatto il primo e ultimo insegnamento sulla comunione eucaristica, era destinata a seguire il fedele anche nell'età adulta e a prolungare un approccio alla vita sacramentale non del tutto adeguato.

Se poi oggi prestiamo attenzione alle introduzioni che accompagnano spesso l'inizio delle celebrazioni domenicali, dobbiamo convenire che è la dimensione conviviale – anzi una dimensione conviviale staticamente intesa – a farla da padrona, quasi a spogliare la Messa della sua imprescindibile dimensione sacrificale. Dopo il saluto iniziale all'assemblea, chi presiede indugia volentieri sulla tematica della festa e del convito, dicendo ad esempio: «Siamo qui riuniti, sorelle e fratelli, per far festa, per far festa insieme, intorno a un'unica mensa». La coreografia di talune chiese poi, con i giochi di luci, i fiori, la musica, i canti ritmati, gli applausi e talvolta anche le danze, ci convince che la Messa domenicale è davvero il richiamo festoso del banchetto eucaristico.

Ci dobbiamo però domandare: (a) molti abusi che si riscontrano a livello celebrativo, non derivano forse da una presentazione dell'Eucaristia in dimensione esclusivamente conviviale? Inoltre, (b) la comprensione statico-devozionale dell'Eucaristia non ha forse finito per oscurare la sua imprescindibile dimensione dinamica, sacrificale, trinitaria, pneumatologica, ecclesiale? Detto altrimenti: (c) questa comprensione povera dell'Eucaristia non ci impedisce forse di cogliere la ragione ultima per cui il Signore Gesù, la vigilia della sua passione, ha voluto istituire il sacramento del suo corpo e del suo sangue? Ancora, (d) l'abitudine diffusa a vivere l'Eucaristia come esperienza di fede privata, non ha forse incentivato una scollatura tra il momento

* Docente di *Liturgia* e *Teologia dogmatica* presso il Pontificio Istituto Orientale (Roma).

celebrativo e le implicazioni etiche che ne derivano a livello tanto individuale quanto comunitario? Infine, (e) non aveva forse ragione Giovanni Paolo II († 2005) quando diceva che «l'Eucaristia è un dono troppo grande, per sopportare ambiguità e diminuzioni»[1]?

2. "Vuoi sapere che cos'è l'Eucaristia? Interroga la preghiera eucaristica!"

Ma come comprendere l'Eucaristia? Possiamo seguire l'itinerario praticato, e largamente sperimentato, dai Padri della Chiesa. Lo propone a noi, come faceva con i suoi neofiti, Ambrogio († 397), il grande vescovo di Milano. Nel trattato *De sacramentis* così formula la domanda: «Vuoi sapere in qual modo con le parole celesti si consacra»? E risponde: «Prendi in considerazione quelle che sono le parole! Dice il sacerdote: ...». Vediamo ora che cosa dice il sacerdote:

> [*Epiclesi sulle oblate*] Fa' che questa offerta sia per noi ratificata, spirituale, accetta, poiché è la figura del corpo e del sangue del Signore nostro Gesù Cristo.
>
> [*Racconto istituzionale*] Egli, la vigilia della sua passione, prese il pane nelle sue sante mani, levò gli occhi al cielo, verso di te, Padre santo, Dio onnipotente ed eterno, rese grazie con la preghiera di benedizione, lo spezzò, e dopo averlo spezzato lo diede ai suoi apostoli e discepoli, dicendo: «Prendete e mangiatene tutti, poiché questo è il mio corpo che sta per essere spezzato per le moltitudini». *Presta attenzione!* Allo stesso modo prese anche il calice, dopo aver cenato, la vigilia della sua passione, levò gli occhi al cielo, verso di te, Padre santo, Dio onnipotente ed eterno, rese grazie con la preghiera di benedizione, lo diede ai suoi apostoli e discepoli, dicendo: «Prendete e bevetene tutti, poiché questo è il mio sangue» [...]. *Quanto grande poi sia il sacramento, sforzati di conoscerlo. Vedi quel che dice:* «Ogni volta che farete questo, voi farete il memoriale di me finché io venga nuovamente a voi».
>
> [*Anamnesi*] *E il sacerdote dice:* Perciò, celebrando il memoriale della sua gloriosissima passione, della risurrezione dagli inferi e dell'ascensione nel cielo, ti offriamo questa vittima immacolata, vittima spirituale, vittima incruenta, questo pane santo e il calice della vita eterna.
>
> [*Epiclesi sui comunicanti*] E ti chiediamo e supplichiamo di accettare questa offerta sul tuo altare sublime, per le mani dei tuoi Angeli, come ti degnasti di accettare i doni del tuo giusto servo Abele e il sacrificio del nostro patriarca Abramo e ciò che ti offrì il sommo sacerdote Melchisedech[2].

Ambrogio ci sorprende, ci spiazza: abituati come siamo ai manuali che analizzano al microscopio, sviscerano, vivisezionano il mistero, veniamo invece invitati a considerare attentamente le parole della preghiera eucaristica, quelle parole cui siamo fin troppo abituati, che pertanto ascoltiamo senza neppure immaginarne la sovrabbondante ricchezza.

Se accettiamo di entrare nella logica di Ambrogio, ci imbattiamo immediatamente in una seconda sorpresa. Dopo la sua domanda («Vuoi sapere in qual modo con le parole celesti si consacra»?) e la conseguente risposta («Prendi in considerazione quelle che sono le parole!»), noi ci aspetteremmo di vedere citate e commentate le parole

1. Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Ecclesia de Eucharistia*, n. 10.
2. Ambrogio, *De sacramentis* 4,21-27.

istituzionali. Ambrogio invece riproduce l'intera porzione centrale della preghiera eucaristica, ossia quella porzione che va dall'*epiclesi per la trasformazione delle oblate nel corpo sacramentale* fino all'*epiclesi per la trasformazione dei comunicanti nel corpo ecclesiale*, domande che in questo frammento ambrosiano del canone romano inquadrano il *racconto istituzionale* e la successiva *anamnesi*.

In sostanza Ambrogio ci dice: «Se vuoi sapere che cosa è l'Eucaristia, interroga la preghiera con la quale la Chiesa la celebra. Sarà quella preghiera a dirti come e che cosa devi credere. Vuoi un manuale? Prendi il messale, che ti rivelerà in pienezza la fede della Chiesa».

Come Ambrogio, tutti i Padri della Chiesa studiavano l'Eucaristia nel culto e a partire dal culto. Più che maestri, amavano definirsi mistagoghi[3], perché si preoccupavano di guidare i fedeli alla comprensione orante del mistero sacramentale. In rapporto alla teologia dell'Eucaristia, *prima pregavano e poi credevano, pregavano per poter credere, pregavano per sapere come e che cosa dovevano credere*. Proveremo pertanto a seguire le proposte mistagogiche dei Padri, convinti anche noi che è la *lex orandi* – ossia la norma del pregare, ovvero la preghiera eucaristica – a sedere in cattedra, per spiegare a tutti l'Eucaristia. Non avendo in questa sede lo spazio per una trattazione esauriente, ci limiteremo a qualche sondaggio, puntando il nostro obiettivo su alcuni temi particolarmente significativi.

3. Perché si celebra l'Eucaristia? Risponde l'epiclesi della preghiera eucaristica

A chi si domandasse perché celebriamo l'Eucaristia risponde, ad esempio, l'anafora[4] alessandrina di san Basilio con la sua duplice *epiclesi*:

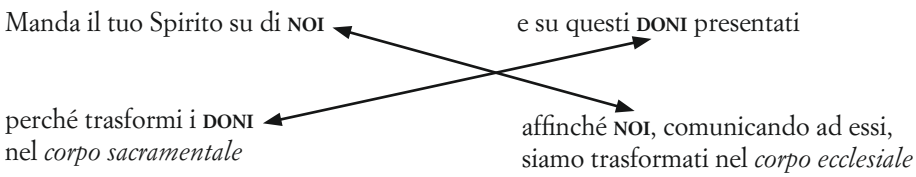
> E preghiamo e invochiamo te, filantropo buono, Signore, noi peccatori e indegni tuoi servi – e ti adoriamo –, perché per il beneplacito della tua bontà venga lo Spirito tuo santo sopra di noi tuoi servi e sopra questi tuoi doni presentati, e [li] santifichi e [li] manifesti quali [misteri] santi dei santi, e faccia che questo pane diventi il santo corpo dello stesso Signore e Dio e salvatore nostro Gesù Cristo, per la remissione dei peccati, e per la vita eterna a coloro che ne partecipano, e che questo calice [diventi] il prezioso sangue della nuova alleanza dello stesso Signore e Dio e salvatore nostro Gesù Cristo, per la remissione dei peccati, e per la vita eterna a coloro che ne partecipano; e rendi noi degni, Sovrano, di partecipare ai tuoi santi misteri, per la santificazione dell'anima, del corpo e dello spirito, affinché diventiamo un solo corpo e un solo spirito, e troviamo parte e abbiamo eredità con tutti i Santi, che fin da quando erano nel mondo ti furono graditi[5].

3. Il termine *mistagogia*, con i suoi derivati, è composto dal sostantivo greco *mystérion* [sacramento] e dal verbo parimenti greco *ágo* [conduco]. Esso designa la catechesi che durante tutta l'epoca patristica il vescovo, detto appunto *mistagogo*, faceva ai neofiti nell'ottava di Pasqua, al fine di introdurli a una comprensione orante dei sacramenti ricevuti nella veglia pasquale.

4. Nelle liturgie orientali il termine *anafora*, che significa "preghiera dell'offerta" o "preghiera che sale a Dio", è designazione abituale della *preghiera eucaristica*, ossia di quella parte della celebrazione che inizia con il *dialogo invitatoriale* e si conclude con l'*Amen finale*. Ha come corrispondente nella liturgia romana il termine *canone*. Il termine *anafora* è usato oggi anche in area liturgica occidentale.

5. Per il testo e il commento dell'anafora alessandrina di San Basilio, cfr. C. Giraudo, *"In unum corpus". Trattato mistagogico sull'Eucaristia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007 (2ª edizione), pp. 313-330.

Attraverso una formulazione ottimale l'anafora di Basilio – al pari di altre anafore, tra cui principalmente Giacomo e Crisostomo – incrocia le due componenti epicletiche, ossia l'*epiclesi per la trasformazione delle oblate* e l'*epiclesi per la trasformazione escatologica dei comunicanti*, così da ottenere un'unica domanda letterariamente e teologicamente inscindibile. Volendo schematizzare l'*epiclesi a duplice componente incrociata*, otteniamo:



Da questo schema essenziale risulta che i termini della domanda epicletica sono due: i doni e noi. È infatti per entrambi che viene richiesta la trasformazione. Non si tratta tuttavia di due trasformazioni svincolate e autonome, bensì di una duplice trasformazione mutuamente relazionata e interdipendente. Di fatto, per sottolineare l'interazione dinamica delle due componenti, la formulazione ottimale menziona prima "noi" e quindi i "doni", ottenendo dalle due componenti così incrociate, più che un chiasma letterario, un vero e proprio chiasma teologico.

L'osservazione, per nulla marginale, ci fa comprendere come la stessa trasformazione sostanziale delle oblate nel corpo e nel sangue del Signore, ovvero la transustanziazione, non sia il termine primo e per così dire autonomo della supplica eucaristica. Pertanto la *lex orandi* insegna che essa è formalmente ordinata alla trasformazione nostra in un solo corpo. Se infatti vogliamo disporre in ordine logico le componenti epicletiche ("Spirito Santo sui doni" e "Spirito Santo su di noi"), sulla base del chiasma teologico diciamo che formalmente è la domanda per la trasformazione nostra in un solo corpo ad attrarre la domanda per la transustanziazione delle oblate nel corpo sacramentale. In tal modo la domanda per la trasformazione in un solo corpo può essere giustamente detta la domanda fondamentale della preghiera eucaristica, quella cioè che determina una porzione di Chiesa a costituirsi in comunità cultuale per celebrare il memoriale del Signore.

A questo punto ci domandiamo: che cosa significa "essere trasformati in un solo corpo", ossia nel corpo ecclesiale, escatologico, mistico, attraverso la partecipazione al corpo sacramentale di Cristo, sotto l'azione dell'unico Spirito? Significa eliminare tutte le componenti di a-relazionalità e di egoismo, che sono continuamente in noi. Significa entrare fin d'ora a far parte della società dei Santi, senza abbandonare la società dei peccatori, che rimane costitutivamente la nostra. Significa entrare là dove tutto è relazione, ossia nel paradiso escatologico, il quale inizia subito dopo che Adamo è uscito dal paradiso terrestre passando per la porta orientale. Significa camminare con Adamo, nostro padre, verso l'ingresso finale nel regno. Significa tutto ciò che queste espressioni, e altre similari, implicano. L'ampiezza e la ricchezza di questa domanda fondamentale risultano dalla lettura trasversale delle varie preghiere eucaristiche, soprattutto orientali, che a questo punto insistono sulla supplica per la riconciliazione e la remissione dei peccati.

Sebbene non frequente a livello di formulazione esplicita, la domanda per il raduno "in un solo corpo" riassume bene il contenuto essenziale dell'*epiclesi*, dal momento che collega le nozioni di corpo sacramentale e di corpo ecclesiale. Ovviamente il raduno nel corpo ecclesiale, che viene chiesto in primo luogo per coloro che faranno la comunione, è un raduno escatologico, in continua tensione di crescita da quell'unità che già siamo a quell'unità che ancora attendiamo.

Dunque la presenza reale non ci è stata data solo perché possiamo adorare Cristo sotto le specie eucaristiche; la comunione non ci è data principalmente perché possiamo incontrare e ricevere nel cuore l'amico Gesù, cui tenere per alcuni istanti fervida e affettuosa compagnia. Il Signore non ha istituito l'Eucaristia in funzione dei nostri occhi che la contemplano, né delle nostre ginocchia che la adorano. L'ha istituita in funzione delle nostre bocche che la mangiano, vale a dire: perché ai ritmi delle nostre comunioni al corpo sacramentale siamo trasformati nel corpo ecclesiale.

Nessuno pensi che, dicendo questo, si voglia sminuire l'importanza dei pii esercizi della pietà eucaristica. Assolutamente no! Infatti la pedagogia della Chiesa ci invita con insistenza in determinati momenti – al di fuori della Messa – a disporci dinanzi alla SS.ma Eucaristia in atteggiamento prevalentemente adorazionale e contemplativo, al fine di accrescere in noi lo «stupore eucaristico»[6]. Qui, però, la dimensione statica è tutta dalla parte nostra, giacché nel Tabernacolo l'Eucaristia resta sempre dinamicamente ordinata – in funzione di viatico – alla comunione sacramentale.

4. Perché diciamo che l'Eucaristia è celebrata "sull'altare del mondo"? Rispondono le intercessioni della preghiera eucaristica

Riandando con la memoria alle esperienze della sua lunga e intensa vita, così scriveva Giovanni Paolo II:

> Quando penso all'Eucaristia, guardando alla mia vita di sacerdote, di Vescovo, di Successore di Pietro, mi viene spontaneo ricordare i tanti momenti e i tanti luoghi in cui mi è stato concesso di celebrarla. Ricordo la chiesa parrocchiale di Niegowic, dove svolsi il mio primo incarico pastorale, la collegiata di san Floriano a Cracovia, la cattedrale del Wawel, la basilica di san Pietro e le tante basiliche e chiese di Roma e del mondo intero. Ho potuto celebrare la Santa Messa in cappelle poste sui sentieri di montagna, sulle sponde dei laghi, sulle rive del mare; l'ho celebrata su altari costruiti negli stadi, nelle piazze delle città [...]. Questo scenario così variegato delle mie celebrazioni eucaristiche me ne fa sperimentare fortemente il carattere universale e, per così dire, cosmico. Sì, cosmico! Perché anche quando viene celebrata sul piccolo altare di una chiesa di campagna, l'Eucaristia è sempre celebrata, in certo senso, *sull'altare del mondo*[7].

Significativa e densa di risvolti è l'espressione «celebrare l'Eucaristia sull'altare del mondo», che il Pontefice – pur senza farvi cenno – ha tratto indubbiamente dal celebre scritto *La Messa sul mondo* del gesuita francese Pierre Teilhard de Chardin († 1955)[8]. Prima di lasciare alle *intercessioni* della preghiera eucaristica di esplicitare, tramite al-

6. L'espressione ricorre nell'enciclica di Giovanni Paolo II, *Ecclesia de Eucharistia*, nn. 5-6.
7. Giovanni Paolo II, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 8.
8. P. Teilhard de Chardin, *La Messa sul mondo*, Queriniana, Brescia 1996.

cune antiche formulazioni, questa loro naturale apertura, soffermiamoci a considerare la funzione propria delle *intercessioni*. Esse sono l'elemento precativo che dettaglia e allarga la richiesta avanzata dall'*epiclesi* a tutte le altre porzioni di Chiesa che nel momento della celebrazione non sono fisicamente presenti. Il motivo dell'allargamento della domanda sta nel fatto che in ogni celebrazione eucaristica è coinvolta l'intera Chiesa. Ne consegue che ogni porzione di Chiesa – dalla Chiesa gerarchica alla Chiesa che dimora nella quotidianità del mondo, alla Chiesa purgante, alla Chiesa trionfante – dovrà essere menzionata, perché ogni gruppo e ogni individuo abbiano la loro parte nel processo della nostra sempre ulteriore trasformazione nel corpo mistico. La richiesta per la trasformazione "in un solo corpo" è la costante che attraversa e compenetra tutte le *intercessioni*. Che cosa dunque si chiede nell'*intercessione per la Chiesa universale*, ossia per il papa, il vescovo, i presbiteri, i diaconi e tutto il popolo di Dio? Che siano trasformati sempre più "in un solo corpo". Che cosa si chiede nell'*intercessione per la città* e per il mondo in cui viviamo? Che i suoi abitanti siano trasformati "in un solo corpo", con tutte le implicazioni etiche e sociali, familiari e professionali, orizzontali e verticali, che questa domanda fondamentale comporta. Che cosa si chiede nell'*intercessione per i Defunti*? Che anch'essi siano trasformati sempre più "in un solo corpo".

Non dobbiamo, però, pensare che le *intercessioni* si preoccupino solo di ansie spirituali, concernenti il nostro progressivo perfezionamento e la felicità finale. Sono invece saldamente radicate nella nostra condizione terrena, profumano di concretezza e di umanità. Lo osserviamo soprattutto nelle anafore orientali. Torniamo a consultare l'anafora di san Basilio – letta questa volta nella recensione bizantina –, che così formula l'*intercessione per la Chiesa nel mondo*:

> *Ricòrdati, Signore, del popolo che sta intorno* e di coloro che per giusto motivo sono stati omessi, e abbi misericordia di loro e di noi secondo l'abbondanza della tua misericordia: riempi le loro *dispense* di ogni bene; conserva le loro *unioni coniugali* nella pace e nella concordia; alleva i *bimbi*, educa i *giovani*, fortifica gli *anziani*; consola i *deboli d'animo*, raduna i *dispersi*, riconduci gli *erranti* e ricongiungili alla tua santa, cattolica e apostolica Chiesa; libera coloro che sono *afflitti da spiriti impuri*; con i *naviganti* naviga; con *quanti camminano* cammina insieme; prendi cura delle *vedove*, proteggi gli *orfani*, libera i *prigionieri*, guarisci gli *ammalati*; ricòrdati di *coloro che sono nei tribunali*, *nelle miniere*, *in esilio*, *in dura schiavitù* e *in ogni tribolazione e necessità*, e *nel turbamento*; ricòrdati, o Dio, anche di tutti coloro che hanno bisogno della tua grande compassione, di *coloro che ci amano* e di *coloro che ci odiano*, e di *quanti hanno chiesto a noi indegni di pregare* per loro. E ricòrdati anche di tutto il tuo popolo, Signore nostro Dio, e su tutti riversa l'abbondanza della tua misericordia, accordando a tutti l'esaudimento delle richieste per la salvezza; e di *coloro di cui non abbiamo fatto memoria* per ignoranza o per dimenticanza o per l'abbondanza dei nomi: tu stesso ricòrdati, o Dio, che di ognuno conosci l'età e il nome, che conosci ognuno fin dal grembo di sua madre. Tu infatti, Signore, sei la cura di *quanti sono trascurati*, la speranza dei *disperati*, il salvatore di *quanti sono agitati*, il porto dei *naviganti*, il medico dei *malati*; sii tu per tutti loro, tutto, tu che conosci ciascuno, e la sua richiesta, la sua casa e la sua necessità.

> E libera, Signore, questo gregge, e *tutta la città e regione*, dalla *fame*, dalla *peste*, dal *sisma*, dal *naufragio*, dal *fuoco*, dalla *spada*, e dall'*invasione straniera* e dalla *guerra civile* [...][9].

Le richieste sono dettagliate, il tono accorato, segno della sincerità e del coinvolgimento emotivo dell'assemblea. Se la prima impressione è che si tratti di una preghiera datata, legata cioè a situazioni per noi lontane nello spazio e nel tempo, osserviamo che forse è datata solo in apparenza. Traducendo in formulazione odierna la stessa preghiera, potremmo farla nostra senza il minimo sforzo: anche noi temiamo per la nostra salute (minacciata, ad esempio, dalle periodiche pandemie, dalle malattie professionali, dall'inquinamento, dai nuovi virus che ci aggrediscono); anche noi siamo in ansia per i terremoti, per i rischi cui ci espone il dissesto idrogeologico, per l'insicurezza (dovuta, ad esempio, alla precarietà del lavoro, legata a sua volta alla crisi finanziaria e produttiva), per la fragilità delle unioni coniugali, per l'incertezza del futuro delle giovani generazioni, disorientate e inquiete.

Sotto il profilo dell'impegno etico è esemplare l'*intercessione per la Chiesa nel mondo* che, nell'anafora alessandrina di san Basilio, chiede a Dio di darci tutto il necessario perché lo possiamo condividere con gli altri. Leggiamo:

> Ricordati, Signore, anche della salvezza di questa nostra città, e di coloro che nella fede di Dio abitano in essa. Ricordati, Signore, del clima e dei frutti della terra. Ricordati, Signore, delle piogge e delle sementi della terra. Ricordati, Signore, della crescita misurata delle acque dei fiumi. Rallegra ancora e rinnova la faccia della terra: inebria i suoi solchi, moltiplica i suoi germogli; rendicela quale deve essere per il seme e per la messe [...]. Governa la nostra vita: *benedici il ciclo dell'anno* della tua benevolenza, *a causa dei poveri del tuo popolo*, *a causa della vedova e dell'orfano*, *a causa del forestiero di passaggio e del forestiero residente*, a causa di noi tutti che speriamo in te e invochiamo il tuo santo Nome: poiché gli occhi di tutti in te sperano, e tu dài loro il nutrimento al tempo dovuto [...]. Riempi di gioia e di letizia i nostri cuori, *perché, avendo sempre e dovunque tutto il necessario, abbondiamo in ogni opera buona*, per fare la tua santa volontà[10].

L'assemblea che con semplicità disarmante ha appena chiesto a Dio di ricordarsi delle "sementi della terra" e di moltiplicare "i suoi germogli", tiene a precisare che questa domanda è ordinata al suo dovere di farsi carico di chi non ha il necessario per vivere. Quel Padre che già a partire dall'Antico Testamento aveva ingiunto al credente, tramite formulazioni analoghe, di amare il prossimo come se stesso (cfr. *Mt* 22,31), non si assume il compito di intervenire con mezzi straordinari a risolvere tutti i nostri problemi. Noi siamo l'orecchio di Dio che ascolta i lamenti di chi soffre, noi siamo le mani con le quali Dio aiuta, il braccio col quale Dio offre il suo appoggio a chi fatica a camminare da solo. Questa è la sua "santa volontà" il cui adempimento ci "riempie di gioia e di letizia". Queste poche parole ci illuminano circa il rapporto tra partecipazione all'Eucaristia e impegno etico. La preghiera avulsa dall'impegno etico

9. Per il testo e il commento di questa intercessione, cfr. C. GIRAUDO, *In unum corpus*, cit., p. 327.

10. Per il testo e il commento di questa intercessione, cfr. C. GIRAUDO, *In unum corpus*, cit., pp. 315.325-327.

è un vaniloquio, un'egoistica ricerca di sicurezza e benessere psicologico, un'illusione, un inganno.

Tutte le anafore ricordano nelle *intercessioni* i Defunti. Leggiamo ancora nell'anafora alessandrina di san Basilio:

> Allo stesso modo ricordati, Signore, di quanti, appartenuti all'ordine-sacerdotale, già si sono addormentati, e di coloro che erano nello stato di laici: degnati di far riposare le anime di tutti nel seno dei nostri santi padri Abramo, Isacco e Giacobbe; distoglili [da questo mondo], legali gli uni agli altri in un luogo verdeggiante, presso acqua di riposo, nel paradiso di delizie, da dove è fuggito il dolore e la tristezza e il gemito, nello splendore dei tuoi Santi. Quelli, Signore, di cui hai accolto là le anime, fa' riposare e rendili degni del regno dei cieli[11].

Senza soffermarci sulle pregevoli suggestioni teologiche e letterarie offerteci da questo passo, ricordiamo che i Defunti intervengono due volte nella preghiera eucaristica: nel *Sanctus* scendono tra noi a cantare le lodi di Dio. I *prefazi* terminano significativamente con formule che in sostanza dicono: «con gli Angeli, con i Santi, anche noi cantiamo: ...». I Santi sono una categoria ampia che comprende sia i "Santi canonizzati", proposti a modello, ricordati per una vita eccezionale, sia i "Santi che tutti abbiamo incontrato per le vie di questo mondo", cioè i nostri Defunti, familiari, amici, colleghi. Siccome la nostra esistenza indaffarata ci rende incapaci a lodare Dio come egli merita, sono i Santi – tutti i Santi, aureolati e non – a sostenere il nostro debole canto. Nelle *intercessioni*, invece, siamo noi a ricordarci di loro; quando riceviamo la comunione, la facciamo anche per loro. Infatti, con l'*intercessione per i Defunti* l'assemblea celebrante altro non chiede per i suoi Defunti se non ciò che ha appena richiesto per se stessa, e cioè che anch'essi siano trasformati escatologicamente, ossia sempre più, "in un solo corpo".

Un'antica e ininterrotta tradizione consente al celebrante di pronunciare il nome di quel Defunto o di quei Defunti che sono oggetto di una particolare commemorazione. La consuetudine di pronunciare sacralmente il loro nome è densa di significato teologico. Nella normativa liturgica essa non conosce esclusione di giorni, in quanto si adatta perfettamente anche alla domenica, giorno memoriale della risurrezione. Coloro che propendono oggi per escludere del tutto la proclamazione del nome dei Defunti di domenica – e per ridurla al minimo nei giorni feriali – sostengono che l'antica prassi della Chiesa romana non ammetteva tale commemorazione nei giorni festivi. Si tratta di un'argomentazione speciosa, che non regge al vaglio dei documenti[12]. Naturalmente, se è importante *sensibilizzare i sacerdoti* perché pongano ogni diligenza nel pronunciare sempre il nome del Defunto, occorre in pari tempo *educare i fedeli* a non assolutizzarne la proclamazione e a comprendere che, se anche per ragioni contingen-

11. Per il testo e il commento di questa intercessione, cfr. C. GIRAUDO, *In unum corpus*, cit., p. 316. Per una presentazione succinta della teologia del suffragio, cfr. C. GIRAUDO, *Stupore eucaristico*, LEV, Vaticano 2005, pp. 129-132 («Eucaristia e teologia dei Defunti: dal loro apporto alla nostra lode del Santo al nostro suffragio per la loro trasformazione escatologica»); ID., *In comunione con i Santi e con i nostri Defunti*, in «Rivista di Pastorale Liturgica» n. 259 (2006) pp. 11-21.

12. Per un dettagliato esame della questione, cfr. C. GIRAUDO, *Preghiere eucaristiche per la Chiesa di oggi*, Gregorian University Press, Roma 1993, pp. 225-246 («La proclamazione dei nomi nel *memento* dei Defunti: prassi limitativa o tradizione eucologica aperta?»).

ti il nome è stato omesso, oppure anche se si è prodotto accidentalmente un errore nella sua proclamazione, ciò non riduce minimamente per il loro Defunto l'entità della trasformazione "in un solo corpo".

Quando la preoccupazione per i nostri Defunti ci angoscia, giacché vorremmo conoscere con sicurezza la loro sorte, proprio allora dobbiamo interrogare la fede. Da una parte essa ci ricorda che, anche se l'inferno esiste, non siamo autorizzati a collocarvi positivamente alcuno. D'altra parte solo per i Defunti canonizzati essa dichiara l'avvenuto ingresso nella Chiesa trionfante. Per tutti gli altri Defunti la fede, attraverso il magistero della "Sacra Liturgia", ci invita in pari tempo a vederli nella casa del Padre e a pregare per loro. Siccome possono aver bisogno dei nostri suffragi, a noi incombe l'*amorevole debito di carità* di pregare indistintamente per tutti i nostri morti, domandando per essi quella stessa trasformazione escatologica nel corpo mistico che, ai ritmi delle nostre Messe, non ci stanchiamo di domandare per ognuno di noi.

5. Chi è che celebra l'Eucaristia? Il "Celebrante" o l'"Assemblea celebrante"? Risponde l'anamnesi della preghiera eucaristica

Nella celebrazione dell'Eucaristia si verifica un mirabile concorso di attori: pur nell'inconfondibile distinzione dei ruoli, tutti sono parte in causa, nessuno è spettatore. Ne era ben cosciente il laico Giustino († 165 ca.) che nella sua descrizione della sinassi eucaristica, dopo aver menzionato la presentazione delle oblate all'altare ad opera dell'assemblea o di alcuni incaricati («*si porta* del pane e del vino e dell'acqua»), distingue e compone il ruolo di colui che «*innalza* in pari tempo suppliche e azioni di grazie» e il ruolo del popolo che «*approva per acclamazione* dicendo *Amen*»[13]. Nella Chiesa antica tutti – i fedeli non meno dei loro mistagoghi – erano sensibili a questa distinzione e armonica composizione dei ruoli.

Purtroppo più tardi, per un complesso di circostanze, la convinzione di essere parte attiva nella liturgia si affievolì nelle assemblee cristiane tanto d'Oriente quanto d'Occidente, e tutto fu demandato al clero. Ne abbiamo conferma nelle locuzioni popolari *udire Messa*, *sentir Messa*, *ascoltare Messa*, *vedere Messa*, e simili. Fortunatamente, con la riforma liturgica voluta dal Concilio Vaticano II, i fedeli stanno riprendendo coscienza del loro ruolo. Oggi infatti si dice *partecipare alla Messa*. Ma ci possiamo domandare: è sufficiente la nozione di "partecipazione", o si potrebbe dire di più?

Eloquente in proposito è l'*anamnesi* del canone romano che, tramite la locuzione «*sed et*», avversativa solo all'apparenza, ma congiunzione di fatto, sottolinea lo stretto nesso tra sacerdozio ministeriale e sacerdozio battesimale:

> *Perciò anche noi, Signore, tuoi servi e il tuo popolo santo* (*Unde et memores, Domine, nos servi tui, sed et plebs tua sancta*), *facendo-memoriale* (*memores*) della beata passione dello stesso Cristo tuo Figlio Signore nostro, della sua risurrezione dagli inferi, della sua gloriosa ascensione nei cieli, *offriamo* (*offerimus*) alla tua divina maestà, a partire dai doni che tu stesso ci hai dato, la vittima pura, la vittima santa, la vittima immacolata, il pane santo di vita eterna e il calice di salvezza perpetua[14].

13. Giustino, *Prima Apologia*, 67,5.
14. Per il testo e il commento del canone romano, cfr. C. Giraudo, *In unum corpus*, cit., pp. 381-403.

Soprattutto quando si parla dell'Eucaristia ci vuole esattezza, dal momento che siamo al cuore del *depositum fidei*. Prestiamo dunque attenzione al magistero della *lex orandi*, che compone in armonia perfetta il ruolo irrinunciabile del sacerdozio ordinato con il ruolo basilare del sacerdozio battesimale. Se in passato la coscienza del sacerdozio comune dei fedeli è stata mortificata, occorre vigilare perché non si giunga oggi all'eccesso opposto, cioè a mortificare il ruolo del sacerdozio ministeriale. Qualora ciò avvenisse, andremmo incontro a inconvenienti ancor più gravi. Infatti, mentre l'inconveniente precedente è stato compensato in larga misura dalla devozione del popolo cristiano, non basterebbe certo la devozione per compensare un oscuramento del sacerdozio ordinato.

Con queste premesse, attenti alla voce della Chiesa in preghiera che nel momento di celebrare l'Eucaristia dice – sempre al plurale – «*gratias agimus... offerimus... et petimus...*», dovremmo invitare i fedeli a non contentarsi della locuzione "partecipare alla Messa", ma a familiarizzarsi anche, e sempre più, con il verbo "celebrare". Pur essendo tale verbo, nel linguaggio usuale e tecnico, riservato ai ministri ordinati, i quali celebrano e concelebrano la Messa, tuttavia a livello altamente teologico i fedeli devono poter dire – perlomeno nel loro cuore: «Andiamo a *con-celebrare* la Messa insieme al nostro presbitero: lui in forza del suo sacerdozio ordinato, noi tutti in forza del comune sacerdozio battesimale». In tal modo la partecipazione sarà sicuramente più piena e, quando il sacerdote prega all'altare, l'azione di grazie e la successiva supplica saranno recepite in maniera più vera.

Queste nostre considerazioni non contrastano affatto con quanto si legge in una recente istruzione della Congregazione per il Culto Divino, la quale, trattando di proposito la questione, così si è espressa:

> Il sacrificio eucaristico non va poi ritenuto come "concelebrazione" in senso univoco del Sacerdote insieme con il popolo presente. Al contrario, l'Eucaristia celebrata dai Sacerdoti è un dono «che supera radicalmente il potere dell'assemblea [...]. La comunità che si riunisce per la celebrazione dell'Eucaristia necessita assolutamente di un Sacerdote ordinato che la presieda per poter essere veramente assemblea eucaristica. D'altra parte, la comunità non è in grado di darsi da sola il ministro ordinato». È assolutamente necessaria la volontà comune di evitare ogni ambiguità in materia e portare rimedio alle difficoltà insorte negli ultimi anni. Pertanto, si usino soltanto con cautela locuzioni quali "comunità celebrante" o "assemblea celebrante", o in altre lingue moderne "celebrating assembly", "asamblea celebrante", "assemblée célébrante", e simili[15].

È chiaro che, su questa materia, la cautela è d'obbligo. Essa però non ci può dispensare dal prestare attenzione al magistero della liturgia. La *lex orandi* infatti, evitando ogni ambiguità, riesce a comporre in maniera mirabile la distinzione teologica dei ruoli, quello cioè del presbitero che presiede e "celebra" in forza del suo sacerdozio ordinato e quello dei fedeli che, costituiti in assemblea presieduta, "con-celebrano" in forza dell'analogia richiesta e garantita dal comune sacerdozio battesimale.

Alla preghiera eucaristica l'assemblea risponde: *Amen*. Perché questa risposta?

15. Congregazione per il Culto Divino, *Redemptionis Sacramentum*, n. 42.

Amen è parola ebraica che significa: «È così». Quindi, pronunciando *Amen*, l'assemblea si associa alla preghiera eucaristica che il presidente ha proclamato a nome di tutti. A proposito dell'*Amen* finale[16] Agostino insegna: «A questo voi dite *Amen*. Dire *Amen*, è sottoscrivere». L'immagine è suggestiva e convincente. Un atto notarile, ad esempio, resta privo di valore fino a quando non interviene la firma dell'interessato a convalidarlo. Di fatto, il momento in cui la persona interessata si appresta ad apporre la propria firma riveste una solennità maggiore rispetto al momento che ha visto il notaio impegnato nella stesura del documento. Gerolamo, nel suo elogio della fede del popolo romano, in riferimento a *Rm* 1,12, esclama: «Dov'è mai che con tanto desiderio e tanta assiduità si corre alle chiese e ai sepolcri dei martiri così come a Roma? Dov'è mai che l'*Amen* rimbomba simile a un tuono dal cielo e si scuotono i vani templi degli idoli così come a Roma? Non che i Romani abbiano un'altra fede, se non questa, quella cioè che hanno tutte le Chiese di Cristo; ma ciò si deve al fatto che in essi la devozione è maggiore, e maggiore è la semplicità per credere». Non nego affatto ai Romani di allora il merito della convinta partecipazione alla preghiera liturgica; devo però riconoscere che di merito ne avevano soprattutto i loro pastori che sapevano, con adeguate catechesi, sensibilizzarli sull'importanza di questa adesione consapevole e responsabile di tutta l'assemblea alla voce rappresentativa del suo presidente.

Nell'esortazione apostolica post-sinodale a conclusione del Sinodo sull'Eucaristia, Benedetto XVI ci ha ricordato l'intimo nesso che collega lo Spirito Santo, l'Eucaristia e la Chiesa:

> È quanto mai necessaria per la vita spirituale dei fedeli una coscienza più chiara della ricchezza dell'anafora: insieme alle parole pronunciate da Cristo nell'ultima cena, essa contiene l'*epiclesi*, quale invocazione al Padre perché faccia discendere il dono dello Spirito affinché il pane e il vino diventino il corpo ed il sangue di Gesù Cristo e perché la comunità tutta intera diventi sempre più corpo di Cristo[17].

L'Eucaristia è infatti il sacramento per eccellenza con cui la Trinità Santa ci edifica in corpo ecclesiale ai ritmi delle nostre comunioni al corpo sacramentale. In altri termini, riprendendo il linguaggio dell'antichità cristiana, dobbiamo riconoscere che solo attraverso la comunione al «corpo eucaristico» si opera la piena e perfetta mistica unione di quelle membra del «corpo ecclesiale» che noi siamo con il nostro naturale capo, che è «il corpo nato dalla Vergine Maria»[18].

16. Per la teologia dell'*Amen* finale, nonché per i riferimenti patristici qui riportati, cfr. C. GIRAUDO, *In unum corpus*, cit., pp. 398-403.

17. BENEDETTO XVI, Esortazione apostolica post-sinodale *Sacramentum caritatis*, n. 13.

18. «L'Eucaristia, dunque, è costitutiva dell'essere e dell'agire della Chiesa. Per questo l'antichità cristiana designava con le stesse parole *Corpus Christi* il Corpo nato dalla Vergine Maria, il Corpo eucaristico e il Corpo ecclesiale di Cristo» (BENEDETTO XVI, *Sacramentum caritatis*, n. 15).

Mistero pasquale e mistero nuziale: la loro interrelazione[1]

di Giorgio Mazzanti *

Premessa

Un dato significativo caratterizza la trama dei quattro vangeli canonici: gli ultimi tre giorni della vita del Cristo occupano molto più spazio della narrazione dei trenta anni della sua vita "nascosta" e dei tre anni della sua vita "pubblica", della sua missione terrena. Già da solo questo fatto dice l'importanza di quel "grappolo" di giorni che costituiscono ciò che è divenuto usuale chiamare, almeno nel XX secolo, "il mistero pasquale".

Ma di fatto che cosa comprende "il mistero pasquale"? A cosa si vuole fare riferimento, e che cosa si vuole caratterizzare con tale espressione?

Certo esso "abbraccia" la passione/morte e resurrezione del Cristo. Ma non si può escludere da quel mistero l'evento della Pentecoste, l'effusione dello Spirito Santo. Né va dimenticata l'assunzione di Maria Vergine in cielo. Tale vicenda ultima di Maria rappresenta e costituisce il compimento dell'opera salvifica del Cristo. L'esito della salvezza attuata dal Cristo si coglie non nella sua personale resurrezione, ma nella collocazione di Maria alla destra del Cristo posto alla destra del Padre. Tale presenza di Maria, nell'ambito di Dio, rappresenta il destino umano cui Dio ha sempre pensato: quello che lei vive è predisposto per tutti gli uomini.

Per cui, a voler essere precisi e completi, l'espressione "mistero pasquale" va modificata e integrata parlando di "mistero pasquale pentecostale mariano". Davanti a ciò è naturale chiedersi: qual è il cuore di tale complessivo mistero, quale è la sua intima e ultima finalità? Per rispondere a tale quesito ci è di aiuto in modo decisivo una singolare costatazione.

1. La dimensione nuziale dell'intera vicenda del Cristo

1.1

La vita "pubblica" del Cristo si apre e si chiude con una precisa caratterizzazione/connotazione sponsale/nuziale.

a. Le narrazioni degli episodi evangelici legati al Battista hanno tutti una tonalità nuziale.

Quando il Battezzatore si dichiara non degno o meglio non idoneo/appropriato a prendere/portare i sandali del Cristo fa riferimento alla legge del Levirato. Se a una donna muore il marito, il fratello di questi o un suo parente più stretto deve "riscattare" la vedova sposandola; se vi rinuncia, deve togliersi i sandali e passarli a colui che lo sostituisce. La vicenda di Ruth è esemplare. Il parente più stretto rinunzia a sposare

* Sacerdote della diocesi di Firenze, docente di *Teologia Sacramentale* ed *Ecclesiologia* presso la Pontificia Università Urbaniana di Roma. [Seminario di studio promosso dall'ISSR "A. Marvelli" il 2 marzo 2010].

1. Per ulteriori approfondimenti si veda G. Mazzanti, *Mistero pasquale mistero nuziale. Meditazione teologica*, EDB, Bologna 2002.

Ruth; si toglie i sandali davanti agli anziani presso la porta della Città e li passa a Booz che diviene il *goel* della vedova (*Ruth* 3-4).

Il vertice della consapevolezza di sé e della propria missione il Battista l'esprime quando si presenta non come il Cristo ma come l'amico dello Sposo, amico che, sentendone la voce, ne gioisce a tal punto che la sua gioia è perfetta perché «Egli deve crescere, io invece diminuire» (*Gv* 3,28-30).

Anche Cristo è pienamente consapevole che con lui accade il nuovo decisivo (*Lc* 5,36-39) perché è Lui lo Sposo atteso e ora presente; per questo, mentre i discepoli del Battista digiunano, i suoi propri non digiunano e non possono digiunare finché lui, lo Sposo è con loro. Quando sarà loro tolto, allora avranno modo di digiunare (*Lc* 5,33-35).

b. Ma anche quel suo "esser tolto" è evento nuziale.

Il Cristo morente sulla croce, con accanto a sé la madre che egli chiama *Donna*; il Cristo dal cui costato trafitto sgorga sangue ed acqua è stato colto come il richiamo realizzante del primo Adamo.

A questi, sprofondato in un sonno/torpore singolare, Dio apre il costato per prendergli una costola con cui "edificare" la donna. Svegliatosi, Adamo va incontro alla donna che Dio gli presenta e le mette nome.

Anche Cristo, risorgendo dalla morte, va prima di tutti verso la Donna, Maria Maddalena.

1.2

Allargando l'orizzonte si vede che anche l'arco dell'intera vicenda storica e terrena del Cristo ha caratterizzazione sponsale nuziale.

a. Tutta la vicenda del Cristo inizia con l'annuncio dell'angelo a Maria. Molti Padri della Chiesa e autori medievali hanno rapportato tale annunzio ad un episodio della vita di Abramo: come Abramo mandò il suo servo per trovare una sposa (Rachele) per il figlio Isacco (*Gen* 29), così Dio Padre manda il suo servo/angelo Gabriele a trovare una sposa, Maria, per suo Figlio, che si sarebbe fatto Uomo.

b. E la vicenda terrena del Cristo termina sulla Croce. Quando viene innalzato sull'Albero della Croce, egli chiama sua Madre *Donna*, come aveva fatto al tempo delle nozze di Cana. In tal modo la presenta come la Donna/Sposa che egli, nuovo Adamo, fa uscire dal suo costato che verrà trafitto di lì a non molto quando anch'egli sprofonderà in un grande sonno/torpore, il sonno della morte.

Dopo la sua permanenza di "tre giorni" nel regno della morte il Signore Risorto si mostra per primo, nel Giardino, a Maria Maddalena. Egli si sveglia dal sonno di morte, come nuovo Adamo, e va incontro alla Donna chiamandola per nome. L'abbraccio del Risorto e della Maddalena è un evento nuziale, ed è il vero contenuto del *Kerigma* che Cristo affida alla donna perché lo porti agli Apostoli: Cristo è venuto per unire a sé in nozze eterne l'Umanità intera.

1.3

Ma anche l'arco del "tempo", che abbraccia e contiene il tempo storico/terreno, è nuziale. Il Cristo Crocifisso è lo Sposo/Agnello *sgozzato fin dalla fondazione del mondo* (*1Pt* 1,19-20: Cristo, che ha svolto la funzione di agnello puro e senza macchia, cono-

sciuto prima della fondazione del mondo, ma rivelatosi alla fine dei tempi per voi; *Ap* 13,8: Agnello che è immolato fin dalla creazione del mondo); e quando risorge, ritorna al Padre a quella *gloria che aveva presso di Lui fin prima della fondazione del mondo* (*Gv* 17,24: quella gloria che tu mi hai dato, poiché mi hai amato prima della creazione del mondo). In quel mistero nuziale si esprime e si compie l'intero progetto di Dio per l'Umanità: condurla come sposa di suo Figlio per sempre. Operando il tutto nella forza amante dello Spirito Santo, vero bacio/sigillo dell'amore.

Il contenuto nuziale del progetto di Dio in/con Cristo occupa, dunque, l'intera arcata della storia della salvezza, dall'*Alfa* all'*Omega*. Gli accenni e i rimandi nuziali non sono qualcosa di "fortuito" e casuale, ma sono "indici" di una progettualità, del progetto di Dio, che sfocia nelle Nozze dell'Agnello (*Ap* 19,7-8; 21,2-3) cui va incontro la Sposa, e che suscita il comune grido/invito della Chiesa/Sposa e dello Spirito (*Ap* 22,17): Vieni Signore Gesù. Che di certo viene (*Ap* 22,20).

Si dà dunque una grande e unitaria inclusione nuziale: da quando Dio ha messo in vita l'Umanità (col suo cosmo e la sua storia) l'ha invitata alle Nozze col suo Figlio nello Spirito Santo.

Quanto osservato fin qui, sia pure in modo sommario, mostra che si dà una stretta relazione tra "mistero pasquale pentecostale mariano" e il mistero nuziale. I due misteri si co/im/plicano a vicenda: uno chiama e esplica l'altro, l'uno sorregge e dilata l'altro.

Questo è possibile grazie alla decisione stessa di Dio che ha voluto dire di sé e del proprio progetto verso l'Umanità attraverso la creazione della coppia umana a sua immagine e somiglianza. Con ciò Dio permette di cogliere una certa *analogia* tra il suo mondo *UniTrinitario* e il mondo dell'uomo-donna.

Naturalmente, all'interno di una considerazione teologica, va sempre tenuta presente *la legge dell'analogia*: la realtà di Dio resta sempre più alta e profonda dell'umano, che per quanto può gettare qualche luce su Dio, non ne esaurisce mai il mistero.

Si tratta ora di fare interagire fra loro i due misteri, cogliendo e mostrando il loro vicendevole rimandarsi e implicarsi.

2. Dinamiche e sviluppo della vicenda del mistero sponsale/nuziale

Giovedì Santo

È il momento dell'*una caro* delle persone sponsali, del loro *farsi uno* "da" e "in" due.

Il gesto e la portata eucaristica del Cristo sono la realizzazione di questa realtà misterica. Il Signore Gesù sta a tavola con la sua Comunità per realizzare con essa l'unione nuziale: egli dà il suo corpo di carne per divenire "una carne sola" con l'Umanità/Chiesa[2].

2. I Dodici, riuniti insieme, con altre discepoli e probabilmente con altre donne, sono già la Comunità/Chiesa. La Chiesa non "nasce" a Pentecoste. Quando si aprono le porte del Cenacolo avviene "il varo" della Chiesa nel mare dei tempi e delle genti. Ma la Chiesa è stata costituita/costruita molto prima, già da Maria "Chiesa nascente".

Quella sera a mensa, si realizza prima di tutto la *frontalità* tra il Cristo Sposo e la Comunità Sposa. Cristo ha già "lavato i piedi" della sua Sposa, rendendola così, come attraverso un bagno, degna di partecipare al suo Signore. Quello che Gesù dice a Pietro vale per tutta la Comunità/Chiesa: gli può stare di fronte per partecipare della sua vita/persona.

Questo conduce il Cristo e la sua comunità al dono vicendevole, come si evince dalla dinamica dello svolgimento della Cena e dalla presenza del *pane*.

La Cena, pur voluta dal Cristo, è preparata dagli apostoli, da Pietro e Giovanni: Gesù manda Pietro e Giovanni, dicendo: «Andate a preparare per noi la Pasqua, perché possiamo mangiare» (*Lc* 2,28).

Sebbene non si debba escludere, nell'ambito di una cena dal tenore/sapore pasquale, la presenza delle donne e di Maria, la madre di Cristo, tenendo presente che nella liturgia familiare/pasquale spettava alla donna di casa accendere la luce per la Cena. Maria potrebbe ben aver compiuto tale gesto. Così lei, che ha dato alla luce il Figlio, accende ora la luce avanti la Cena dell'evento eucaristico/nuziale. Maria, che ha posto il Cristo sulla mangiatoia e che ha presentato suo Figlio quale luce delle genti ai pastori e ai Magi, introduce e accompagna il Cristo alla mensa della cena per la realizzazione del supremo evento/mistero nuziale.

Ma non va trascurato un altro dato davvero singolare.

Gli apostoli portano un pane preparato da mani d'uomo che hanno "trattato" un dono ricevuto dal cielo. Cristo accoglie *questo* pane e, a sua volta, lo *tratta* in modo tale da farne *il suo proprio pane*, la presenza del suo corpo di carne per darlo ai suoi come dono ricambiato e trasmutato. Così gli apostoli si trovano tra le mani un "dono ridonato" carico della presenza del Cristo. Pertanto il Cristo, che presiede la tavola, è lo stesso che gli apostoli accolgono e stringono nelle proprie mani "come pane" e che portano dentro di sé come presenza reale del Signore Gesù che ora, in modo opposto a quello che accade nel pasto comune/naturale, li trasforma in lui, divenendo essi stessi il corpo di Cristo, come singoli e come comunità. Gli Apostoli divengono quello che ricevono, il corpo di Cristo. Essi pertanto divengono *uno* con Cristo e *uno* tra di loro. Anche qui si realizza che *i due divengono una sola carne*.

Questo si attua in un solo Spirito. Quello Spirito, che ha adombrato Maria perché dalla/nella sua carne prendesse carne il Verbo, è lo stesso che come *acqua* ha impastato il pane e come *fuoco* lo ha cotto al fine di concorrere al formarsi del corpo eucaristico del Cristo e della Chiesa.

Nella sua Cena pasquale Cristo passa anche del vino nel/dal suo proprio calice. Attraverso il dono del vino il Signore Gesù veicola il dono del proprio sangue che avrebbe sparso sulla/dalla croce, dalle sue ferite e dalla trafittura del costato. Nel "passare" il vino/sangue, Cristo esprime e "passa" il dono totale di sé, il dono di ciò che ha di più intimo, dell'anima della sua vita. La quale è il suo sangue ma anche la presenza del suo Spirito, fuoco divino che arde nel sangue, scorre nelle vene e "fermenta" nel vino per donare all'uomo la suprema ebbrezza spirituale/divina. Nel fuoco e nel vino "cristici" giunge all'Umanità l'*Eros divino* che muove l'*Agape*; e questa, a sua volta, chiama a quel medesimo *Eros* che essa stessa dispensa.

Si può leggere il contenuto eucaristico come evento ed esperienza di autentica *ek/stasis* delle persone coinvolte tanto da permettere la loro vera *en/stasi*. Il Cristo, do-

nandosi, *esce* da sé e *si pone* nel pane e nel vino e, tramite loro, negli apostoli; questi, fanno spazio a Cristo e si portano (ek/stasi) in Lui, che "entrando in loro"[3] si porta ad essi con lo Spirito; Spirito scaturito dal suo costato trafitto. Cristo compie tale gesto per abitare nel cuore/corpo degli apostoli, i quali, portati "fuori di sé" nell'ebbrezza dello Spirito, divengono *uno* col Cristo.

Operatore dinamico di questo processo è lo Spirito ivi coinvolto. Non per nulla la liturgia siriaca può cantare: chi si accosta al calice beve il Fuoco dello Spirito.

Agli Apostoli è dato di entrare nella cella eucaristica compimento attualizzante della Cella evocata dal Cantico dei Cantici (*Ct* 2,4).

Venerdì Santo

Il tempo dalla passione è segnato, paradossalmente, dalla ripresa del doppio *sì* sponsale proferiti dal Cristo e da Maria.

Il Verbo, entrando nel mondo (*Eb* 10,5-10), aveva detto *sì* al Padre, disponendosi a prendere un corpo di carne da Maria, la Vergine di Nazareth che ha detto *sì* al volere del Padre espressogli dall'Arcangelo Gabriele. Un *sì* detto nella prospettiva della carne: da assumere (da parte del Cristo) da offrire e mettere a disposizione (da parte di Maria).

Adesso, nell'imminenza dello stacco che la morte inevitabilmente opera, il Crocifisso volontariamente "si stacca" dalla Donna entrando ancor più addentro alla volontà del Padre, facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce (*Fil* 2,8).

Maria, pur avvertendo la spada attraversargli l'anima e la carne (*Lc* 2,35), si dispone a *con/sociarsi* alla scelta/decisione del Figlio, anche in questo facendosi *uno* "da" e "in" due. Cristo e Maria rinnovano il loro primo *sì* nuziale (*Eb* e *Lc*) ai piedi della Croce e dentro la Croce: con/sociandosi a Cristo, ella com/patisce con Lui nell'obbedienza al Padre e nella dedizione alla moltitudine di figli che vengono da lontano[4] e che nasceranno da questa doppia trafittura del costato del Cristo e dell'anima di Maria. Un sì nuziale che diviene infinitamente fecondo. Come si evince dal doppio "versamento" donato dello Spirito.

Mentre muore, Cristo lascia uscire da sé lo Spirito donandolo, *tramandandolo*: «Quando ebbe preso l'aceto, Gesù disse: "Tutto è compiuto"; e, chinato il capo, trasmise lo Spirito, παρέδωκεν τὸ πνεῦμα» (*Gv* 19,30); morto, si lascia trafiggere il costato per farne uscire sangue ed acqua (*Gv* 19,34). Il gesto dell'inclinazione spirante del "capo" del Cristo è confermato ed espresso dalla trafittura del suo costato. Maria, unitamente al testimone (*Gv* 19,35-37) vede il mistero e si associa all'evento: lo Spirito che l'ha adombrata, ora si pone come ombra sull'intera storia umana, alla stessa maniera di come aveva aleggiato sul caos originario al tempo della prima creazione (*Gen* 1,2).

Di lì Maria può anche vedere, forse per la prima volta, l'originarsi e il compiersi

3. «Ecco: io sto alla porta e busso. Se uno, udendo la mia voce, mi aprirà la porta, io entrerò da lui e cenerò con lui ed egli con me» (*Ap* 3,20).

4. Cfr. *Is* 43,5-9: « [5] Non temere, perché io sono con te. Farò venire dall'oriente la tua stirpe e ti radunerò dall'occidente. [6] Dirò al settentrione: "Rendili" e al mezzogiorno: "Non ricusarli. Fa' venire i miei figli da lontano e le mie figlie dall'estremità della terra, [7] quanti si chiamano con il mio nome, quelli che ho creato per la mia gloria, li ho formati e sono opera mia!"». [8] «Fa' uscire il popolo cieco, ma che ha gli occhi, e i sordi, che pure hanno le orecchie. [9] Tutte le nazioni si radunino insieme e si raccolgano i popoli».

del mistero che ella si porta dentro. Come Eva deve la sua presenza di donna accanto ad Adamo allo squarcio del costato e all'intervento di Dio, così lei Maria deve se stessa al costato squarciato di suo Figlio che muore sulla croce per dare a lei vita e destino, realtà di Donna e missione.

La croce, questa croce e questa morte, illumina il mistero nuziale.

Esso è creazione voluta da Dio a partire dalla profondità stessa della propria vita personale: l'Umanità, come maschio e femmina, Dio l'ha voluta a immagine della sua propria relazione interpersonale. La creazione/plasmazione della Donna è invenzione/donazione di Dio che la dà all'uomo come sua socia, come suo aiuto (*Gen* 2,18). È questo che vive e compie Maria: lei si rende *sin/ergica* al Cristo[5]. Anche l'ultimo Adamo ha voluto con sé un "aiuto che gli fosse simile". Dalla profondità del nuziale nasce il mistero della generazione. Anche Maria, come Eva, diviene madre di una moltitudine di figli. E lo è in modo congiunto al Cristo che proprio nel suo morire diviene "padre" dei figli da lui generati/salvati.

Proprio ai piedi della croce, mentre sembra che avvenga la fine d'ogni cosa, si rinnova l'antico Eden.

Sta fermo, infatti, conficcato nella terra e nella storia, quell'unico palo su cui Cristo è innalzato e sta come vero albero di conoscenza e di vita, come albero carico di frutti atti a nutrire e guarire, come ha colto ed espresso l'apocalisse giovannea[6].

Il primo frutto è il vicendevole presenziarsi dello Sposo e della Sposa, del Cristo e di Maria la Donna/Madre.

Un tale incontro annulla l'antica proibizione e la successiva maledizione che avevano colpito Adamo ed Eva, la prima coppia storica.

Già adesso la Donna e il Discepolo del Cristo, come persone storiche e figure archetipali nello stesso tempo, possono cogliere i primi frutti dell'albero della Croce, tra cui primo e sorgivo il frutto/dono dello Spirito santo.

In tutto ciò c'è anche quel *Paradiso* in cui Cristo fa entrare il ladrone pentito che lo supplica (*Lc* 23,43).

Sabato Santo

Non è un giorno vuoto e senza senso il sabato che segue la morte del Cristo avanti la sua uscita dal sepolcro. Esso custodisce il mistero della discesa del Cristo nell'abisso: della solitudine estrema, della tenebra, dell'ombra smarrita, dello smarrimento. Ma tale discesa è un riportarsi del Cristo nell'*origine prima*. Scavalcando l'avvio iniziale della storia umana, Cristo perviene al vero *inizio*, alla *vera Archè*; raggiunge l'originario progetto di Dio.

Scavalcando gli "storici" Adamo ed Eva, Cristo si pone di fronte a loro e a tutti gli uomini come l'operatore della nuova creazione delle Nozze. Questa possibilità è aperta a tutti gli uomini di tutti i tempi; per questo si aprono le porte degli Inferi.

Se Cristo fa ciò, come nuovo, primo e ultimo Adamo, è perché ha già congiunta a

5. Cfr. *Rom* 8,28: Sappiamo che per coloro che amano Dio tutto coopera in bene, per quanti sono chiamati secondo il piano di Dio; Οἴδαμεν δὲ ὅτι τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν, τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν.

6. Cfr. *Ap* 22,2: In mezzo alla piazza della città e di qua e di là del fiume stava l'albero della vita (ξύλον ζωῆς). Esso dà dodici raccolti all'anno, porta il suo frutto (τὸν καρπὸν) ogni mese e le foglie dell'albero sono per la guarigione (εἰς θεραπείαν) delle nazioni.

sé Maria, la nuova e ultima Eva. Per cui, quando Cristo scende nell'Ade, non va come un "solitario" in cerca della "sposa" ma vi entra per ritrovare la prima coppia umana creata.

Quello che accade nell'abisso infernale è "specchiamento" rovesciato di quanto si può contemplare sulla croce e ai piedi della Croce. L'Adamo Cristo e la Donna Maria stanno con e nell'Albero/Croce come in un nuovo Eden, che inabissandosi, supera l'antico e lo riapre alla sua vera destinazione.

Mentre Adamo ed Eva si sono smarriti per la durezza del loro cuore (cfr. *Mc* 10,5) volendo assurgere a "dio" *senza* Dio e anche *contro* Dio, Cristo e Maria sono morti l'uno per l'altro, realizzando un autentico "morire per amore dell'amor tuo" che è stato insieme anche un morire per amore dell'Amore di Dio Padre nello Spirito.

Per cui, tra la sterminata folla dei moti della storia, solo Cristo si muove come vivo dentro il regno della morte: in forza del suo amore e della certezza di avere con sé, come suo aiuto, una Donna che si è donata interamente a Lui, nell'immacolatezza infinita del suo amore di vergine/Sposa: Maria immacolata nell'amore e nell'obbedienza, pensata ed eletta anche lei fin dalla fondazione del mondo[7].

Resurrezione dai morti

Di quanto accade dopo la resurrezione dai morti del Cristo, ci soffermiamo su due episodi.

Dato il ruolo giocato da Maria in questo mistero, può sorprendere che i testi evangelici, quello di Giovanni compreso, e gli scritti apostolici non narrino l'apparizione del Risorto a sua Madre ma a Maria Maddalena. Ciò può avere una sua ragione "economica".

Il vangelo giovanneo attesta che il Risorto dai morti si presenta per la prima volta come tale e da solo a Maria Maddalena.

La scena avviene nel "giardino" (*Gv* 19,41) che ricorda il *Cantico dei Cantici* e, in certe traduzioni greche, il libro della *Genesi*.

La narrazione è intrisa di richiami al *Cantico dei Cantici* e rievoca la scena originaria del primo Adamo storico, che uscito/svegliato dal sonno/torpore viene condotto da Dio alla donna alla quale mette nome.

Cristo, uscito dal sonno di morte e dalla strettoia della morte, si porta alla Donna, così la chiama per poi darle il suo nome: Maria! Egli non rifiuta il gesto della Donna; si lascia abbracciare; solo le chiede di non fermarsi al gesto. Perché c'è ancora una missione da compiere, anche per e con lei: ella deve andare ai fratelli del Cristo a portare loro il *kerigma*, l'annuncio decisivo: non solo che Cristo è risorto, ma che è apparso a lei che gli ha abbracciato i piedi, come sposa a sposo. Il kerigma dice che il *mistero nuziale*, pensato e voluto da Dio, si è compiuto.

Esso appare in lei, la donna dalla quale Cristo ha cacciato sette demoni, perché sia più netto e limpido l'annuncio del kerigma: il Figlio di Dio si è fatto Uomo ed è venuto sulla terra per sposare l'Umanità tutta, al di là del suo peccato e del suo tradi-

7. «Egli ci elesse in lui prima della creazione del mondo (πρὸ καταβολῆς κόσμου), perché fossimo santi e senza macchia (ἁγίους καὶ ἀμώμους) davanti a lui nell'amore (ἐν ἀγάπη), predestinandoci ad essere suoi figli adottivi, tramite Gesù Cristo, secondo il benevolo disegno della sua volontà» (*Ef* 1,4-5)

mento. La Maddalena è la rappresentazione "plastica" del fatto che Cristo ha dato se stesso per la Chiesa «per far(la) comparire davanti a sé gloriosa, senza macchia o ruga o alcunché di simile, ma perché sia santa ed irreprensibile» (*Ef* 5,27).

Questo mistero nuziale riluce, come per contrasto, in Maria Maddalena; ma, come richiamato, avrà la sua suprema manifestazione nell'assunzione al cielo di Maria, la madre di Cristo.

Tutti i gesti del Risorto coinvolgono fin da subito la sua Sposa/Comunità ecclesiale. La sera stessa di quel primo giorno di resurrezione e manifestazione il Risorto si porta dentro il Cenacolo (*Gv* 20,19-25), per mostrarsi agli apostoli e alitare su di loro lo *Spirito*, riprendendo il gesto del Dio della creazione sull'uomo appena plasmato (*Gen* 2,7). In tal modo egli dà avvio alla nuova creazione, scaturita dal suo amore, che come Risorto si porta addosso le ferite/piaghe dell'amore: a suprema attestazione che il suo amore è più forte della morte, infertagli da quegli stessi che ha amato "fino alla fine", verso i quali rivolge tutto il suo amore.

Cristo alita lo Spirito per farne dono alla sua Comunità Sposa. Come in precedenza nel Cenacolo, nella notte in cui fu tradito, le ha dato il suo corpo di carne, ora le dà il suo Spirito d'amore che non la lascerà mai e le ricorderà sempre quanto egli ha fatto e detto per lei (*Gv* 14,26).

Ciò trova la sua immagine/figura reale nella narrazione lucana della Pentecoste. In questa esperienza lo Spirito viene inviato e fatto scendere sulla comunità apostolica/ecclesiale raccolta attorno/con Maria. La sua presenza viene segnalata ed evidenziata perché in lei e grazie a lei possa divenire chiara la missione della Chiesa: quella di essere la Sposa del Cristo e con Lui essere la Madre di una moltitudine di figli nella forza amante dello Spirito santo, fuoco di luce e d'amore.

Alla luce di quanto qui appena richiamato è possibile evidenziare alcune dimensioni esistenziali riguardanti le realtà ecclesiali e quelle sponsali/nuziali.

Prima di tutto viene esplicitato il mistero di Cristo e di Maria/Chiesa, realtà di Sposo e Sposa. La Chiesa non è stata posta dal suo Signore come mera realtà istituzionale, ma quale mistero d'amore e d'amore sponsale/nuziale.

Nello stesso tempo viene così illuminata anche la realtà profonda della coppia umana, della coppia di uomo donna. Il testo di *Ef* 5 afferma con chiarezza che la narrazione genesiaca della coppia umana è profezia di Cristo Chiesa. Il mistero di uomo e donna e del loro tendere *verso l'una caro* è "mistero grande" ma in riferimento e in rapporto a Cristo ella Chiesa: «Perciò l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà alla sua donna e i due diverranno verso una carne sola, εἰς σάρκα μίαν. Questo mistero è grande; ma io lo dico in riferimento a Cristo e alla chiesa» (*Ef* 5,31-32).

È così presentata la struttura di fondo del mistero nuziale ma anche la sua destinazione/ progettazione ultima. Ciò fa sì che mentre la dinamica relazionale di uomo e donna lumeggia quella tra Cristo e Maria/Chiesa che molto può apprendere di sé da quella; a sua volta la coppia umana può riferirsi al mistero di Cristo Maria/Chiesa per comprendersi e per leggere il proprio cammino esistenziale fino al supremo compimento nuziale nelle Nozze terne in/con Dio: ciò che caratterizza la struttura e il percorso sponsale di Cristo Maria/Chiesa illumina quello umano sponsale di uomo

e donna, che a sua volta può suggerire alla realtà della Chiesa preziose indicazioni di vita e di scelte.

Dato il legame tra Cristo-Maria/Chiesa e uomo e donna è possibile, dunque, illuminarne realtà e vicenda, statuto e cammino.

1. La realtà di uomo donna è mistero della continua *tensione all'una caro* che coniuga insieme *distinzione e unione* delle singole persone, senza sopprimerne la realtà. Il loro vissuto trova la propria profondità nella presenza e nell'azione dello Spirito. Questi non è avulso dal corpo delle persone sponsali; anzi lo lievita e lo sospinge alla piena espansione di sé. È lui che fa sì che all'interno della relazione nuziale il corpo si trasformi in quel "dono" che trasforma chi lo riceve e che a sua volta si fa dono per il donatore. Lo Spirito, dono per eccellenza, custodisce realtà e dinamica del donarsi vicendevole degli sposi.

La donna fa sì che il maschio divenga uomo, e questi fa sì che la femmina diventi donna e che insieme divengano un'autentica tensione *all'una caro*: evento del loro vicendevole dono. QuellO che accade nei/coi corpi è solo luogo e segno sacramentale di quello che accade tra le persone sponsali.

In questo processo è ancora all'opera lo Spirito che, con la sua presenza e la sua azione, sa coniugare negli sposi/amanti la compresenza dell'eros e dell'agape, del piacere/desiderio e del gesto oblativo. Se l'oblatività sponsale si fa "elemosina", uccide l'eros; e se l'eros si accampa come unico desiderio sfrenato, si smarrisce e fa smarrire l'amore.

2. Uomo e donna, per quanto si amano, non evitano la *notte oscura*. Se Cristo e Maria, assolutamente santo lui, immacolata e senza peccato lei, hanno dovuto passare per la croce e la morte, la ferita e la separazione, anche sposo e sposa dovranno attraversare diverse prove. Ora però la fatica del percorso sponsale non "annulla" l'amore, anzi lo attesta e lo intensifica.

Tale esperienza apre alla fedeltà e alla speranza contro ogni speranza, alla speranza oltre ogni tenebra.

Ogni amore sponsale ha come un proprio periodo carsico più o meno lungo; la non "visibilità" dell'amore, la non percezione "sensibile-sensitiva", non ne dice la sparizione. In certo senso, proprio nel tempo della notte, esso si approfondisce come in un lento processo di incubazione e di cristallizzazione. Il lievito lavora nascosto nell'impasto della farina; soffocato, agisce non potenza.

3. L'amore degli *umani* non può sfuggire *il perdono*. E questo va vissuto alla stessa maniera del Cristo, il quale ha amato la Chiesa/Umanità attraverso le medesime ferite che quella stessa gli ha inferto.

Questo è lo specifico cristiano: la ferita che mi procuri è quella attraverso la quale ti amo ancor di più. Ti amo attraverso ciò tramite cui mi aggredisci fino alla morte. Ma il mio amore passa attraverso quella medesima morte facendo della morte l'occasione di un amore ancora più grande. Tale atto/evento può ad/venire solo in Cristo e nella forza dello Spirito. All'umano è impossibile; ma in Dio e con Lui tutto è possibile. Per esprimerci con una preghiera di sapore francescano: «Come tu sei morto per amore dell'amor mio, ch'io muoia per amore dell'amore tuo»!

4. L'amore nuziale non è un evento, un attimo: è percorso. È vicenda coi suoi tornanti e le sue insenature. Non è scoppio del grisù ma fiammella che perennemente arde (P. Florenskij).

L'amore nuziale è una crescita, anzi è un percorso *a spirale*: per cui, anche quando sembra di ritornare sempre sugli stessi punti/luoghi, in realtà si sta prendendo quota, si sta salendo "di grado in grado".

5. Si cammina verso la pienezza realizzata di quello che è specifico dell'amore sponsale/nuziale: allora mi vedrò come sono da Lui conosciuto.

L'amore vero delle/tra le persone è trasfigurante: porta a pienezza la realtà che si custodisce in cuore e in corpo.

Chiamati alla trasfigurazione perfezionante delle persone e dei corpi ma anche dell'amore nuziale umano: l'acqua è chiamata a divenire vino, vino dell'ebbrezza gioiosa dello Spirito.

Entra nella gioia del tuo Signore.

Gioia della voce dello Sposo e della Sposa.

Ora la mia gioia è compiuta.

Passaggi e tappe nel cammino mistico di Angela da Foligno

di Elia Citterio *

Introduzione

Quello che intendo proporre in questo mio intervento è la formulazione di una risposta all'interrogativo: dove sento il fascino della beata Angela da Foligno, almeno rispetto al Libro di lei che conosciamo? Nella mia indagine ho tenuto conto di una prospettiva specifica, quella di considerare Angela da Foligno come testimone della tradizione nella via spirituale, sottolineando in modo specifico il termine "testimone", data la sua originalità e statura. Non seguirò però la pista felicemente battuta da Mons. Giovanni Benedetti nel suo ultimo pregevolissimo lavoro[1], dove rilegge il Libro di Angela in dialogo con le fonti della tradizione cristiana patristica e medioevale. Cercherò, invece, di concentrare la mia attenzione sulle dinamiche di fondo che definiscono il percorso spirituale di Angela cogliendole all'interno delle varie tappe del suo cammino. Se tradizionalmente il suo cammino viene presentato in chiave ascensionale, in continui superamenti contemplativi, fino alle soglie della *visio beatifica*, io cercherò di coglierlo nei suoi radicamenti, nelle radici che lo rendono possibile e, per giunta, fruibile in qualche maniera anche per noi.

Quando si affrontano temi che investono cultura e sensibilità tipiche dell'epoca medievale, dobbiamo sempre tener presente, noi moderni, i nostri filtri mentali. Ho già avuto modo di imbattermi in questa difficoltà nell'affrontare il movimento di spiritualità esicasta del mondo bizantino medievale dove l'attività intellettiva non è appannaggio specifico di una facoltà, ma di tutta la persona[2]. La differenza di sensibilità tra un medievale e un moderno è evidente. Il moderno separa l'intelligenza dal registro affettivo e riferisce separatamente alla testa l'intelligenza e al cuore gli affetti, mentre per il medievale l'intelligenza intuitiva e razionale è unica ed è riferita al cuore. Così, la nozione di amore non è rapportata all'ordine dell'affettività, ma è concepito come uno strumento di intellezione del divino, delle realtà spirituali, dell'ordine voluto da Dio e il cuore è l'organo in cui si esercita l'insieme delle facoltà spirituali che sono indissociabilmente quelle dell'intelletto e quelle degli affetti. Nell'esperienza cristiana il cuore è fondamentalmente il luogo in cui lo Spirito Santo penetra e spira la *caritas*, permettendo all'uomo la comunicazione-comunione con Dio[3]. Come suggerisce una

* Sacerdote della diocesi di Alessandria, studioso della tradizione filocalica orientale, di mistica e vita spirituale cristiana.

1. G. Benedetti, *La teologia spirituale di Angela da Foligno*, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2009, (La mistica cristiana tra oriente e occidente, 17). Se avesse sfruttato anche un autore come Isacco Siro, avrebbe potuto ottenere un risultato ancora più efficace.

2. E. Citterio, *La preghiera e la pratica della preghiera. A proposito di alcuni esicasti minori*. Intervento al Convegno "Il monachesimo della santa montagna tra spiritualità e storia", Roma 23 maggio 2009, testo in www.contemplativi.it.

3. Interessanti, dal punto di vista della ricerca storica e letteraria, gli articoli che compongono la miscellanea dedicata al tema del cuore: *Il cuore. The Heart*, Micrologus. Natura, Scienze e Società Medievali, XI, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2003. In particolare, A. Guerreau-Jalabert, *"Aimer de fin cuer". Le coeur dans la thématique courtoise*, pp. 343-371; M. Pereira, *Il cuore dell'alchimia*, pp. 287-304, dove si sottolinea la necessità del cuore puro, vale a dire una conveniente maturazione affettiva e morale, prima

poetessa russa, la Sedakova, erede a Mosca di Sergej Averincev, in un suo saggio sulla percezione ortodossa, il cuore non è semplicemente il punto più interiore o profondo della persona, ma il luogo aperto di confine per l'incontro con l'Altro, il punto di apertura della nostra struttura psichica[4].

Anche se con Angela da Foligno abbiamo a che fare con una storia e una sensibilità più comuni a noi, ciò nondimeno ci sfuggono certi passaggi e movimenti della sua anima. Non solo per l'arditezza delle esperienze che riesce difficile comprendere nel loro reale valore, ma anche per le dinamiche interiori che le collegano e le consentono, dinamiche sulle quali cercherò di appuntare il mio sguardo. Tenendo sempre in debito conto l'ammonizione di Gregorio Sinaita (1275-1347): «Chi cerca le ragioni dei comandamenti senza i comandamenti e desidera trovarle con lo studio e la lettura è simile a colui che immagina un'ombra invece della verità. Le ragioni della verità sono partecipate da quelli che partecipano alla verità»[5].

I tre termini di riferimento

Secondo l'espressione coniata da Bernard McGinn, Angela è una delle quattro "evangeliste" della mistica duecentesca. La qualifica non sottolinea semplicemente la statura spirituale di queste donne (Angela, Hadewijch, Mectilde e Margherita Porete), ma vuole rimarcare il fatto che esse dovettero sostenere che il loro messaggio proveniva direttamente da Dio in modo analogo a quello della Bibbia. Tra le quattro, Angela spicca per la sua identità specificamente francescana e per l'assenza, nella sua esposizione, dell'influsso del lessico dell'amore cortese[6].

Credo sia utile fornire qualche breve coordinata storica. La crisi spirituale di Angela, nata nel 1248, maritata con figli, sfocia nell'esperienza della conversione nel 1285 ca., inducendola a condurre una vita penitente, osteggiata e derisa. Con la morte della madre, del marito e dei figli nel giro di poco tempo, inizia a disfarsi delle sue proprietà fino a condurre vita da penitente nella più estrema povertà, accolta nel terz'ordine francescano. Nel 1291, in un pellegrinaggio ad Assisi, vive la straordinaria esperienza di dolcezza della manifestazione della Trinità e subito dopo della cocente delusione dell'abbandono da farle gridare, in modo come isterico, senza ritegno, sul sagrato

di ottenere la conoscenza dei segreti della natura e dell'arte alchemica.

4. O. Sedakova, *La luce della vita. Alcune considerazioni sulla percezione ortodossa*, in «La Nuova Europa» 2 (2009), pp. 23-41. Una bella riflessione a tale proposito si può leggere in M. Zambrano, *Verso un sapere dell'anima*, Raffaello Cortina, Milano 1996, pp. 43-52 (La metafora del cuore. Frammento).

5. Gregorio Sinaita, *Capitoli molto utili in acrostico*, n. 22, in *Mistici bizantini*, a cura di A. Rigo, Einaudi, Torino 2008, p. 440. Del resto, in tutte le religioni vale la stessa ammonizione. Riporto le parole di un famoso legista coranico, l'Imam Bu Mohammed Djoveyni, al discepolo che voleva lasciare la scuola per seguire lo sceicco Abu Sa'id (967-1049), un uomo carismatico di grande levatura, che aveva suddiviso in 40 tappe la sua ascesa spirituale: «Io non ti impedirò di raggiungere lo sceicco. Che tu abbia trovato il suo livello mistico superiore alla tua scienza, va bene, ma se tu immagini che anche tu diventerai lo sceicco Abu Sa'id, ti sbagli. Tu non conosci gli esercizi di mortificazione e le lotte di purificazione spirituale che lui ha compiuto. Noi sappiamo che cosa ha fatto per raggiungere quel livello spirituale. Se tu abbandonerai i tuoi studi, ti priverai della scienza, senza peraltro raggiungere il livello spirituale dello sceicco». Il discepolo ci ripensa e prosegue con assiduità i suoi studi, insieme frequentando la compagnia di Abu Sa'id. Vedi M.E.E. Monawwar, *Les étapes mystiques du shaykh Abu Sa'id. Mystères de la connaissance de l'Unique*, trad. du persan et notes par M. Achena, DDB, 1974, pp. 138-139.

6. Cfr. B. McGinn, *Storia della mistica cristiana in occidente. La fioritura della mistica (1200-1350)*, Marietti 1820, Genova 2008, pp. 229-230.

della basilica di s. Francesco: «Amore non conosciuto, perché? Perché m'abbandoni?». Sarà a frate Arnaldo, suo confessore e parente, che in quell'occasione l'aveva aspramente redarguita per il suo comportamento, che Angela poi rivelerà il suo itinerario spirituale, con i suoi segreti e le sue tappe. Ne viene fuori il *Memoriale*, la prima parte del Libro che, a ritroso da quell'esperienza di Assisi, narra dei primi venti passi, seguiti poi dalle altre sette tappe supplementari il cui racconto contempla gli eventi fino al 1296. In quell'anno il testo è approvato dal card. Giacomo Colonna e comincia a circolare. Al *Memoriale* verrà poi aggiunta una serie di 36 *Istruzioni* che riflettono l'insegnamento di Angela nel periodo in cui funse da maestra di un gruppo di laici e francescani che si erano raccolti intorno a lei, tra il 1296 e il 1309, anno della morte.

Benché tra il *Memoriale* e le *Istruzioni*, redatte da più mani, esista evidentemente una differenza di narrazione e di linguaggio, il Libro può essere considerato nella sua unità e nella mia analisi sfrutterò ambedue le parti. La differenza tra il *Memoriale* e le *Istruzioni* è quella che passa tra un dettato sul proprio vissuto a un dettato consapevole della responsabilità di un compito. In ciò ravviso una dinamica comune alle Scritture: ogni rivelazione di Dio a qualcuno comporta sempre una missione davanti al popolo. Sia la rivelazione che la missione fa parte però dell'esperienza della vita e i due aspetti sono inscindibili.

Ho raccolto le mie riflessioni a partire dai tre termini che reputo estremamente significativi nel Libro della beata Angela: esperienza – verità – trasformazione[7]. Attraverso la loro analisi potremo comprendere come, nell'itinerario di Angela da Foligno, il frutto ricercato non possa che essere l'amore; sempre lungo una determinata via, che è la compagnia di povertà-dolore-disprezzo e obbedienza del Dio uomo passionato; ad una precisa condizione, che è la "sincerità" dell'anima, perseguita in modo sempre più radicale.

Rilevo da subito che il prologo del Libro colloca la comprensione della via spirituale di Angela all'interno della grande tradizione della chiesa. Il testo riporta:

> L'esperienza dei veri fedeli giunge a far conoscere sperimentalmente, a penetrare, e a toccare con mano il Verbo della vita che si è incarnato, come egli stesso promette nel Vangelo: «Se uno mi ama, osserva la mia parola. Allora il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e abiteremo in lui» (*Gv* 14,23); e ancora: «A chi mi ama, mi manifesterò». A quanti gli sono fedeli Dio concede con la massima larghezza questa esperienza e la dottrina di questa esperienza[8].

Nella chiesa d'Oriente e d'Occidente, quei versetti del vangelo di Giovanni costituiscono le coordinate esperibili della promessa di Gesù ai suoi discepoli e di un vive-

7. I termini sono usati in modo diseguale nel *Memoriale* e nelle *Istruzioni*. Ad esempio, il termine "trasformazione" ricorre solo nelle Istruzioni.

8. Angela da Foligno, *L'esperienza di Dio Amore. Il 'Libro'*, traduzione, introduzione e note di Salvatore Aliquò, Roma 1973, p. 31. D'ora in avanti: Libro. Il testo latino è citato secondo l'edizione che compare nel sito www.sismelfirenze.it. Per il passo citato: «*Vere fidelium experientia probat, perspicit et contrectat de Verbo Vitae Incarnato quemadmodum ipse in Evangelio dicit: Si quis diligit me, sermonem meum servabit et Pater meus diliget eum et ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus. Et: Qui diligit me, manifestabo ei meipsum. Quam experientiam et ipsius experientiae doctrinam ipse Deus suos fideles facit probare plenissime*».

re santo evangelicamente inteso. Introducono al frutto segreto ricercato da chiunque voglia fare il bene e non vuole ripararsi semplicemente dalle sue paure o esibirsi sotto qualsiasi forma: godere dell'intimità con colui che il cuore cerca, di cui vuole sentire nell'intimo il balsamo ristoratore. La promessa è modellata sulla realtà stessa goduta da Gesù. Come se dicesse: io ascolto ciò che dice il Padre e perciò compio i suoi comandamenti in forza dell'intimità di comunione con lui. Così il mondo sa che amo il Padre e che il Padre è in me. L'uno svela la realtà dell'altro e l'amore ne custodisce la verità. Se anche voi, miei discepoli, ascolterete le mie parole e le compirete perché rimanete in me, allora diventerete partecipi della mia stessa comunione con il Padre e potrete entrare in quei segreti di amore tenuti in serbo per voi fin dalla fondazione del mondo[9]. È la cornice ideale per leggere l'esperienza di vita della beata Angela.

Esperienza

Quando Angela parla di esperienza si riferisce al compimento di quella promessa, che così diventa veritiera per la sua anima. Esperienza non allude semplicemente a quanto ella prova, sente, vede, percepisce, ma precisamente all'esperibilità, per la sua persona, della promessa di Gesù. Non solo, ma di questa esperibilità lei ne ha conoscenza, vale a dire la può formulare, benché in modo allusivo e questo tanto più quanto più il suo cammino si fa ardito. La formulazione, sebbene allusiva, ricalca i dati della fede comune della Chiesa, tanto che la sua preoccupazione è quella di non essere ingannata. Il che significa che è preoccupata che quanto va vivendo e dicendo, sebbene non lo deduca dalla parola santa scritta, non sia in contrasto con essa. Più le sue percezioni sono intense, più avverte l'urgenza di essere assicurata di non cadere nell'inganno. La formulazione dell'esperienza, quella che i trascrittori dei suoi racconti chiamano la dottrina, avviene secondo il discernimento di condividere la fede della Chiesa nell'esperienza dei suoi santi.

L'esperienza ha due versanti, uno sulla sua umanità coinvolta totalmente e sempre più radicalmente nel suo desiderio di Dio e uno sulla possibilità stessa di dire "Dio" in termini veritieri a fronte dell'esperienza che ne ha. È quello che, nelle *Istruzioni* soprattutto, chiama «conoscenza di Dio e conoscenza di sé», due facce della stessa medaglia. Questo tipo di "conoscenza" si colloca in un processo di trasformazione che impegna l'anima e Dio in un rapporto sempre più stretto e misterioso. In effetti, non si tratta dello sforzo di conoscenza di Dio (quello che la beata chiama "esteriore", per lettura e studio) ma essenzialmente di un aprirsi all'esperienza di Dio che comporta una determinata coscienza di sé. Nel linguaggio delle *Istruzioni* alla profondità e alla misteriosità del processo si allude con il termine "abisso" o con i verbi corrispondenti ("inabissata") e ciò vale per l'anima come per Dio. Si tratta di due abissi che si richiamano, non però uno davanti all'altro, ma uno nell'altro, fino a perdersi completamente, senza confusione. Ripresi nella formula felice di Angela, eco in questo più dell'Oriente cristiano che della tradizione latina: «Il mio Dio si è fatto carne per farmi Dio!»[10].

9. Corrisponde alla preghiera della Chiesa nella colletta della domenica VI del Tempo Ordinario: «O Dio, che hai promesso di essere presente in coloro che ti amano e con cuore retto e sincero custodiscono la tua parola, rendici degni di diventare tua stabile dimora».

10. Libro, p. 294 (Istruz. XXXV: «*Supra istam non est maior caritas, quam quod Deus meus fiat caro ut me faciat Deum*»).

La tensione verso Dio in Angela è il mistero della sua vita. Nel passo diciannovesimo, dopo la narrazione della prima grande esperienza della dolcezza di Dio nella contemplazione dell'umanità e divinità del Cristo, prima ancora che avesse avuto modo di distribuire tutti i suoi beni ai poveri, fa parlare il suo desiderio:

«Signore, quanto io faccio non è che per trovarti. Ti troverò quando tutto sarà compiuto?» e subito dopo: «Non voglio oro, né argento, e se mi donassi il mondo intero, non vorrei che Te»[11].

Parlando dei sette speciali benefici che vengono concessi dalla bontà di Dio, intravediamo la tensione della sua anima nelle parole:

«Il sesto dono è il dono della sapienza. Signore, fammi degna di conoscere e d'intendere l'ardentissimo amore col quale ci hai elargito il dono della tua sapienza. Oh, veramente, questo è il dono dei doni: poter avere esperienza di te nella verità!»[12].

La fede per lei ha questa potenza di esperienza, come riferisce nel passo diciassettesimo:

> Al paragone la fede avuta finora mi pareva cosa morta e le mie lagrime passate quasi frutto di violenza. Da questo momento soffersi davvero la realtà della passione di Cristo e il dolore della Madre di Cristo: allora, qualunque cosa facessi, per quanto grande, mi pareva poca cosa, e anelavo a una più grande penitenza. Mi seppellii così nella passione di Cristo e mi fu data speranza che in essa avrei trovato la mia libertà[13].

È quello che, sempre nello stesso passo, aveva intuito in un giorno di quaresima allorquando, segregata in casa e assorta nella meditazione di un passo della Scrittura, arde dal desiderio di averne piena intelligenza:

> Vuoi fare esperienza di quanto ti dico? [...] Poi colui che mi guidava aggiunse che l'intelligenza del Vangelo era cosa talmente più alta che se uno lo comprendesse, non solo si dimenticherebbe di ogni cosa terrena, ma anche totalmente di se stesso [...] Da quel giorno rimasero stabilmente in me tanta certezza e tanta luce e amore per Dio, che andavo ripetendo, perfettamente convinta, che nulla si predica del diletto di Dio[14].

11. Libro, p. 46 (passo diciannovesimo: «*Domine, istud quod facio non facio nisi ut inveniam te. Inveniam te postquam perfecero hoc? Et multa alia dicebat in oratione illa. Et responsio facta est ei ita: Quid vis? Et ipsa respondit: Nolo aurum nec argentum, et si dares mihi totum mundum, nolo aliud nisi te*»).

12. Libro, p. 298 (Istruz. XXXV: «*Sextum donum est sapientia. O Domine, fac me dignam cognoscere ardentissimam caritatem tuam, cum qua caritate donasti nobis istud donum, scilicet sapientiam tuam. O in veritate istud est donum omnium donorum, scilicet assaporare te in veritate*»).

13. Libro, p. 42 (passo diciassettesimo: «*demonstratum est mihi quod beata Virgo acquisivit mihi gratiam quae dedit mihi fidem aliam quam habueram; quia videbatur mihi quod usque adhuc fuisset fides meaquasi mortua in comparatione, et lacrimae quas habueram fuissent quasi per vim in comparatione; sed postea dolui de passione Christi efficacius et de dolore Matris Christi. Et tunc quidquid faciebam et quantumcumque faciebam, videbatur mihi parum facere; et habebam voluntatem faciendi maiorem paenitentiam. Et tunc reclusi me in passione Christi; et data est mihi spes quod ibi poteram liberari*»).

14. Libro, pp. 43-44 (passo diciassettesimo: «*Vis hoc probare? […] Et dixit mihi ille qui ducebat me quod adhuc intellectus Evangelii erat res tantum delectabilissima, quod si quis illud intelligeret, oblivisceretur non solum omnium mundanorum, sed oblivisceretur omnino sui ipsius. […] Et ex tunc tanta certitudo remansit mihi et tantum lumen et ardor amoris Dei quod affirmabam certissime, quod nihil praedicatur de delectatione Dei*»).

È così attratta da Dio[15] che, come racconta nel passo supplementare quarto, dopo aver percepito l'opera di salvezza di Dio per l'uomo in un'altissima illuminazione, dichiara: «Ora mi sento così contenta e sicura che, se sapessi in modo certo che dovrò finire dannata, per nessun motivo potrei dolermi di ciò, né per questo mi sforzerei meno e meno mi impegnerei nel pregare e nell'onorarlo»[16].

La stessa verità che richiama, in positivo, quando afferma:

> E così l'anima, se vuol giungere a questa perfezione d'amore perfetto – che si dà tutto, che si mette al servizio di Dio non in vista di un premio che aspetta di ricevere da lui in questo mondo o nel futuro, ma per Dio stesso che è buono, anzi il Bene, degno di essere amato per sé – deve entrare nella via giusta e camminare per questa via retta coi piedi di un amore puro, vero e ordinato[17].

Ma la sua "fissazione" interiore resta quel Gesù uomo passionato, di cui impara a condividere la passione d'amore e di dolore per gli uomini, allargando la sua vista come oltre la sua umanità e perdendosi nel segreto di Dio che dall'eternità ha amato i suoi figli e ha voluto la passione del suo Figlio. Alla fine della sua vita non può che dichiarare:

«Non faccio altro testamento che questo: vi raccomando quest'amore scambievole. Vi lascio in eredità tutto ciò che possiedo: la vita di Cristo, la povertà, il dolore e il disprezzo»[18].

Riprende l'esempio di san Francesco:

> Non posso guardare ad alcun santo che in modo più singolare mi faccia vedere la via del libro della vita, cioè il modello della vita di colui che è Dio-Uomo, Gesù. Né vedo alcun santo che tanto fissasse i suoi occhi su questo modello, come lui che mai rimosse da Gesù gli occhi della sua anima. E questo fu palese anche nella sua vita di uomo. E poiché san Francesco si fissò totalmente in lui, fu ripieno di ogni sapienza, e di questa sapienza riempì il mondo intero e lo riempie ancora[19].

15. «Quel che sento non so dire, da ciò che vedo non voglio partire: per questo il mio vivere è morire. Dunque, attirami a te», Libro, p. 149 (settimo passo suppl.: «*Illud quod sentio non possum dicere, ab illo quod video nollem de cetero discedere; ideo meum vivere est mori,et ergo trahe me ad te*»).

16. Libro, p. 110 (quarto passo suppl.: «*Et ex tunc remaneo ita contenta et securata, quod si certissime scirem me esse damnandam, nulla ratione possem dolere, et non minus laborarem et studerem orare et honorare eum*»).

17. Libro, p. 177 (Istruz. XXXIV: «*Et ideo si anima vult venire ad istam perfectionem perfecti amoris, qui dat se totum, et servit Deo non per intuitum praemii quod ab ipso Deo expectet recipere in hoc mundo nec etiam in futuro, sed dat se Deo et servit Deo pro ipso Deo, qui est totus bonus et totum bonum, dignus diligi solum propter seipsum, debet ipsa anima intrare viam rectam et ambulare per ipsam viam rectam pedibus amoris puri, recti, ferventis et ordinati*»).

18. Libro, p. 302 (Istruz. XXXVI: «*Et ego non facio aliud testamentum, nisi quod recommendo vobis istam mutuam dilectionem, et relinquo vobis totam haereditatem meam, scilicet vitam Christi, videlicet paupertatem, dolorem et despectum*»).

19. Libro, pp. 207-208 (Istruz. III: «*Non enim ego possum respicere ad alium sanctum qui magis singulariter ostendat mihi viam libri vitae, scilicet exemplar vitae Dei et hominis Jesu Christi, nec video aliquem qui tantum singulariter figeret se in eo. Et tantum singulariter fixit se ibi, ut nunquam oculos animae suae amoveret ab illo, quod etiam in carne patuit. Et quia ipse fixit se ibi ita plenissime, fuit repletus summa sapientia. Et de ista sapientia totum mundum implevit et implet*»).

Fino a perdersi ormai sulla soglia del paradiso: «O nulla sconosciuto, o nulla sconosciuto!»[20].

Alla fin fine, l'esperienza di Dio ha a che fare con la legge dell'esperienza dell'amore che Angela vive. L'amore di Dio è colto quanto più l'anima tende a lui con tutta se stessa avendo coscienza del suo peccato. Il cammino è lungo e va dalla coscienza dei peccati e dal dolore per essi, come testimoniato dai primi passi, fino all'esperienza radicale del proprio essere nulla, tipica degli ultimi passi. Ma i passaggi sono significativi solo se colti nel movimento di Dio che si fa "nulla" per me perché io "sia".[21] Senza la percezione di questo movimento di Dio per noi, vana sarebbe la nostra ascesa e vuota di senso la nostra storia. Le nostre "penitenze" si ridurrebbero a soddisfacimenti di sensi di colpa e risulterebbero una parodia dell'amore.

La bellezza dell'anima è colta a partire dalla sua totale indegnità, che risalta proprio dentro un amore che a lei si rivela e viene ad abitarla. Nella coscienza dell'anima valgono contemporaneamente i due poli, la sua indegnità e la gratuità dell'amore che la visita riempiendola. Così, a volte, prevale l'angoscia terrificante della propria malizia, a volte la dolcezza luminosa del venire di Dio. Per questo Angela appunta il suo sguardo fisso sull'uomo passionato che rivela non solo il suo grande amore per noi («Non ti ho amato per scherzo», «Non ti ho servito con finzione», «Non ti ho conosciuto standomene lontano»)[22] ma il segreto di Dio per l'uomo custodito fin dall'eternità. Lo rivela una visione nella tenebra, del settimo passo supplementare, quando celebra in versi la gioia dell'umanità di Gesù:

> Ti lodo Dio, mio diletto, nella tua croce ho posto il mio letto. Per cuscino e capezzale ho trovato la povertà. Per mio riposo all'altro lato del letto ho trovato il dolore e il disprezzo. [...] In quel suo letto io trovo il mio riposo perché in quel suo letto egli nacque visse e morì; e perché il Padre amò questo suo letto prima ancora che l'uomo peccasse. Dio amò l'amore che lega insieme questa compagnia – povertà, dolore e disprezzo – e tanto la predilesse che volle darla come compagna al Figlio suo; e il Figlio volle continuamente riposare in questo letto e sempre lo amò e consentì col Padre. Ciò spiega perché questo è il mio letto: poiché in esso – che è la stessa croce di Cristo, che lui portò sempre nel cuore e molto di più nell'anima – io ho trovato il mio posto e il mio riposo[23].

20. Libro, p. 304 (Istruz. XXXVI: «*O nihil incognitum! O nihil incognitum!*»).

21. «Tu, uomo, che eri nulla, sei stato amato in modo puro e fedele da colui che solo è, che volle farsi nulla per amore tuo, per darti un essere perfettissimo», Libro, p. 169 (Istruz. XXII : «*Et tu, homo, qui nihil eras, tam purissime et fidelissime te dilexit iste qui solus est, ut solum ob tui amorem exinaniri voluit, ut tibi daret perfectissimum esse*»).

22. Libro, pp. 279-280 (Istruz. XXIII: «*Ego te non amavi per truffam [...] Ego non servivi tibi per simulationem [...] Ego non te sensi per elongationem*»).

23. Libro, p. 148 (settimo passo suppl.: «*laudo te Deum dilectum, in tua cruce habeo factum meum lectum; pro capitali vel pro plumatio inveni paupertatem; aliam partem lecti ad pausandum inveni dolorem cum despectu... In praedicto lecto, quia ipse in lecto fuit natus, conversatus et mortuus, et quia Deus Pater istum praedictum lectum amavit antequam homo peccaret et istum amorem de ista societate, scilicet de paupertate et de dolore et de despectu Deus Pater tantum amavit, et tantum praedictam societatem Deus Pater amavit et dedit eam Filio suo, et Filius in isto lecto continue voluit iacere et continue amavit et concordavit cum Patre iste lectus est meus lectus; quia in isto lecto, scilicet in ista cruce Christi ipse habuit in corpore et in anima multo magis, sum ego collocata vel pausata, ideo iste est meus lectus, et in isto lecto credo mori et per istum lectum credo salvari*»).

Non per nulla Angela fa riferimento diverse volte al fatto che la passione del Figlio sia voluta dall'eternità, fin da prima del peccato. Dal punto di vista teologico, l'idea non aveva una formulazione adeguata e non l'avrà per molto tempo fino ad oggi, ma l'esperienza prevale sulla teologia e impegna la teologia a farsene una ragione[24]. Il nostro nulla è drammaticamente evidente, ma dentro un rapporto, così che la coscienza del nulla non distrugge ma allarga a dismisura i confini. La comprensione del peccato all'interno dell'amore di Dio per l'uomo fin dall'eternità, svelato nel suo Figlio incarnato e passionato, permette un'esperienza di Dio molto più radicale e una coscienza di sé più libera.

Forse, si deve questa possibilità all'esperienza straordinariamente singolare di san Francesco di Assisi che vive l'umanità del Signore Gesù, nella sua estrema povertà di beni, affetti e di se stesso, in una parola nel suo annichilamento, come riporta sempre Angela, non come una diminuzione o nascondimento di gloria, ma come la "sua" gloria, come la gloria tipica di Dio:

> Ma Dio volle che mi venisse rivelato ancor di più nella sua povertà: lo vedevo povero di amici e di congiunti, lo vedevo povero di se stesso, così povero che non si capiva come aiutarlo. Di solito si dice che in quel momento la potenza di Dio era nascosta per umiltà: benché si dica ciò pure io dico che non lo era[25].

È per questo che Francesco sceglie di stabilirsi nella povertà perfetta la quale, prima che povertà di beni, è povertà di rivendicazioni negli affetti, è povertà di se stesso per la comunione dando il diritto a tutti di fargli del male senza per questo perdere la carità di Dio[26]. Detto con le parole di un autore moderno:

> *En Jésus-Christ, le témoignage éclate dans cette désappropriation absolue qui fait de la divinité de Jésus-Christ la symbiose de cette pauvreté absolue à la fois de Dieu et de l'homme,*

24. Secondo il dato delle Scritture: «... libro della vita dell'Agnello, immolato fin dalla fondazione del mondo» (*Ap* 13,8); «Voi sapete che non a prezzo di cose effimere, come argento e oro, foste liberati dalla vostra vuota condotta, ereditata dai padri, ma con il sangue prezioso di Cristo, agnello senza difetti e senza macchia. Egli fu predestinato già prima della fondazione del mondo, ma negli ultimi tempi si è manifestato per voi» (*1Pt* 1,18-20).

25. **Libro, p.** 112 (quinto passo suppl.: «*Et* tunc *videbam eum pauperem* de amicis et de parentibus, et videbam eum pauperem *de se ipso et tantum pauperem, quod* non parebat *quod se posset adiuvare.* Et sicut dicitur quod tunc divina potentia erat abscondita per humilitatem*, quamvis dicatur quod tunc erat abscondita per humilitatem divina potentia, ego dico quod non erat abscondita*»).

26. Povertà, per Francesco, accettata nella sua radicalità interiore ed esteriore tanto da diventare «pazzo per l'amore di Cristo», da essere l'ultimo, disprezzato da tutti, mai desiderando di essere sopra gli altri, ma anzi servo e soggetto ad ogni umana creatura per amore di Dio: «Non dobbiamo essere *sapienti* e prudenti *secondo la carne* (*1Cor* 1,26), ma piuttosto dobbiamo essere semplici, umili e puri. E disprezziamo noi stessi, poiché tutti, per colpa nostra, siamo miseri, putridi, fetidi e vermi, così come dice il Signore per mezzo del suo profeta: *Io sono un verme e non un uomo, sono l'obbrobrio degli uomini e lo spregio del popolo* (*Sal* 21,6). Mai dobbiamo desiderare di essere sopra gli altri, ma anzi dobbiamo essere servi e *soggetti ad ogni umana creatura per amore di Dio* (*1Pt* 2,13)», *2 Lettera ai fedeli*, FF 199. Secondo l'espressione di Cabasilas: «La povertà in spirito […] di chi può essere se non di coloro che conoscono la povertà di Gesù? Essendo il Signore, ha condiviso la natura e il modo di vivere dei servi; essendo Dio, si è fatto carne; lui che ci fa ricchi ha scelto la povertà, il re della gloria ha sofferto l'ignominia, per la liberazione del genere umano si è lasciato ridurre in catene…», N. Cabasilas, *La vita in Cristo*, a cura di U. Neri, Utet, Torino 1981 (Classici delle religioni), p. 308.

pauvreté selon l'esprit, pauvreté qui est l'essence de l'amour: on ne peut aimer vraiment que dans la désappropriation, en faisant de soi un espace illimité pour accueillir l'être aimé [27].

Il mistero della povertà ha a che fare con il mistero della Trinità. Anche per questo, in Angela, la sua trasformazione nel Cristo crocifisso si accompagna con l'inabitazione in Dio[28].

Verità

Emerge però subito il problema: come non restare ingannati? Come non illudersi? Angela non cerca semplicemente una sicurezza soggettiva tranquillizzante, ma una coscienza di verità incontrovertibile. La esige per sé e la chiede a Dio. Nell'esperienza di Dio come di colui che «va in cerca di noi con tale amore e con tale sviscerato desiderio, dando tutto se stesso»[29] diventa urgente imparare a discernere come rispondergli camminando sempre nella via diritta e in assoluta sincerità.

> Figli miei, a che valgono le rivelazioni, le visioni, i sentimenti del cuore, le dolcezze spirituali, ogni sapienza, ogni elevazione a Dio, ogni contemplazione mistica, se l'uomo non possiede l'esatta conoscenza di sé e di Dio? Vi dico, in verità, che tutte queste cose sono proprio un niente[30].

Detto in termini positivi:

> Questo nostro Dio, Dio increato, Dio incarnato, Bene sommo e perfetto è tutto amore; e perciò ama con tutto se stesso e vuole essere amato allo stesso modo. È per questo motivo che vuole che i suoi figli siano tutti trasformati in lui per mezzo dell'amore. [...] E così l'anima, se vuol giungere a questa perfezione d'amore perfetto [...] deve entrare nella via giusta e camminare per questa via retta coi piedi di un amore puro, vero e ordinato. Il primo passo o gradino che l'anima che vuol giungere a Dio deve fare quando si inoltra in questa via, è di pervenire alla conoscenza di Dio nella verità [...] conoscerlo in sé, comprenderne l'essenza, la bellezza, la dolcezza, l'altezza, la virtù, la bontà, significa arrivare al sommo Bene attraverso l'esperienza di lui, Bontà somma[31].

27. M. Zundel, *Le problème que nous sommes. La Trinité dans notre vie*. Textes inédits choisis et présentés par Paul Debains, Sarment – Éditions du jubilé 2005, p. 206. Cfr. in particolare le pp. 121, 123, 193, 203.

28. Secondo la bella espressione dell'Istruzione IV: «*Est etiam praeponderandum quod dixit, quod illa elevatio Increati et transformatio Crucifixi unum statum continuum ponunt in anima sua inabyssationis in Deum et transformationis in Crucifixum, quem non credit perdere in aeternum*».

29. Libro, p. 219 (Istruz. IV: «*Pensate, fratres, quantum per affectus et opera debet amari ille, qui sic nobis viscerose se donat et qui sic amorose et possessive totaliter nos requirit*»).

30. Libro, p. 276 (Istruz. XIV: «*O filioli mei carissimi, quid facit omnis revelatio, omnisvisio, omne sentimentum, omnis dulcedo, quid omnis sapientia, quid omnis elevatio, quid omnis contemplatio, nisi homo habeat veram cognitionem Dei et sui? In veritate dico vobis quod nihil*»).

31. Libro, pp. 176-178 (Istruz. XXXIV: «*Iste Deus noster increatus Deus incarnatus, summum bonum et perfectum, est amor totus, et ideo totus diligit et totus vult diligi; unde vellet filios suos totos transformatos in se per amorem. [...] Et ideo si anima vult venire ad istam perfectionem perfecti amoris, [qui dat se totum, et servit Deo non per intuitum praemii quod ab ipso Deo expectet recipere in hoc mundo nec etiam in futuro, sed dat se Deo et servit Deo pro ipso Deo, qui est totus bonus et totum bonum, dignus diligi solum propter seipsum,] debet ipsa anima intrare viam rectam et ambulare per ipsam viam rectam pedibus amoris puri, rec-*

Ma l'amore, nell'esperienza realistica di Angela, però, è anche questo:

> Nulla esiste al mondo, né uomo né diavolo né alcuna cosa, che io consideri così sospetto come l'amore, poiché l'amore penetra dentro l'anima più di ogni altra cosa. E non vi è nulla che sappia impossessarsi di tutto il cuore e farlo prigioniero come l'amore. Per cui, se non si dispone di armi capaci a difenderla, l'anima facilmente precipita e fa gran rovina[32].

Il problema nasce proprio qui: su quale via. La scelta di Angela è chiarissima: la via è quella della povertà. Non però semplicemente la povertà come virtù, ma la povertà nelle sue radici divine come espressione dell'amore di Dio che ha voluto il suo Figlio in compagnia di povertà, dolore, disprezzo e obbedienza vera.

> Il Padre ci ha tracciato la via perché potessimo arrivarvi [= al vero amore] e questa via è il Figlio suo, l'Amato, che lui volle fosse figlio di povertà, di dolore, di disprezzo e di vera obbedienza.[33]

Povertà dunque come condivisione della vita del Figlio di Dio, come trasformazione in lui. La povertà, più che uno strumento per il progresso, è un criterio di discernimento della sincerità del desiderio di Dio e della verità della trasformazione in lui.

È assolutamente determinante nell'esperienza di Angela l'orizzonte interpretativo in cui colloca la povertà. Nell'*Istruzione* XXVII si introduce così:

> Chi potrà meritare questi dolcissimi doni di Dio, sappia che è già consumato e perfetto nel dolcissimo Signore Gesù, e che è diventato un altro dolce Gesù per la grazia della trasformazione. E quanto più avanzerà per questa strada, tanto più in lui crescerà l'essere del dolce Gesù[34].

La povertà ha che fare con il diventare "un altro dolce Gesù". Elenca sette doni, ma in realtà i doni sono uno solo: condividere la vita del Figlio di Dio fatto uomo, vita che si esprime in tre aspetti specifici: povertà – disprezzo – dolore. Gli altri costituiscono le condizioni per godere quei tre aspetti specifici, vale a dire: l'indegnità dell'anima di fronte ai tre doni tanto da poter sempre ricominciare daccapo per non aver mai posseduto quei doni; la preghiera insistente per poterli condividere con il Si-

ti, ferventis et ordinati. Et primus gradus sive passus, quem debet facere anima quae intrat istam viam, quae etiam desiderat accedere ad Deum, est quod cognoscat Deum in veritate. [...] "cognoscere eum in veritate" in se intelligendo suum valorem, pulchritudinem, dulcedinem, altitudinem, virtutem et bonitatem et ipsum summum bonum in ipso summo bono»).

32. Libro, p. 257 (Istruz. II: «*Nihil est in mundo, nec homo nec diabolus nec aliqua res, quam habeam sic suspectam sicut amorem, quia amor penetrat animam plus quam aliquid; et nihil est quod ita totum cor occupet et liget sicut amor. Et ideo nisi habeantur arma quibus regatur, de levi praecipitat animam et facit magnam ruinam*»).

33. **Libro, p.** 246 (Istruz. XXVIII: «*Et Deus Pater fecit nobis viam per Amatum, id est per Filium suum, qui fecit eum Filium paupertatis, doloris et despectus et oboedientiae verae*»).

34. **Libro, p.** 254 (Istruz. XXVII : «*Haec dulcissima Dei dona quicumque obtinere poterit, sciat se perfecte esse consummatum et perfectum in dulcissimo Domino Jesu Christo et esse factum ipsum dulcissimum Jesum Christum per transformationem. Et quanto magis in his profecerit, tanto magis esse dulcissimi Jesu crescet in eo*»).

gnore perché la propria vita e la propria gioia siano tutte nella perfetta trasformazione in quei tre doni; il timore assoluto di potersene allontanare e, infine, il non giudicare nessuno ma reputarsi più vili di tutti e indegni della grazia di Dio[35].

Due osservazioni sono necessarie. La prima: povertà-dolore-disprezzo, termini che esprimono la realtà dell'abbassamento totale vissuto dal Figlio di Dio incarnato e morto per noi, sono accompagnati spesso dall'aggiunta: «e vera obbedienza» o «e perfetta obbedienza». L'accompagnamento di questa aggiunta fa accedere alla ragione di fondo, alla dimensione fontale dell'essere di Gesù che vive il segreto del Padre nel suo amore sviscerato agli uomini. Dice a partire da che cosa, su cosa fa leva, che cosa esprime, dove mira la vita di Gesù nella povertà-dolore-disprezzo. Aggiunge la dimensione trinitaria alla vita di Gesù. Credo che tutto ciò corrisponda alle espressioni evangeliche: «non faccio nulla da me stesso, ma parlo come il Padre mi ha insegnato» (*Gv* 8,28); «chi vede me, vede colui che mi ha mandato» (*Gv* 12,45); «E io so che il suo comandamento è vita eterna. Le cose dunque che io dico, le dico così come il Padre le ha dette a me» (*Gv* 12,50); «Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me. Se avete conosciuto me, conoscerete anche il Padre mio: fin da ora lo conoscete e lo avete veduto» (*Gv* 14,6-7). Angela non lo sottolinea mai espressamente, ma la combinazione di povertà-dolore-disprezzo con obbedienza lo richiede sia dal punto di vista teologico che da quello spirituale. Perché anche per l'uomo vale la stessa dinamica. La decisione di seguire Gesù nella sua via radicale di povertà, se non procedesse e non si sviluppasse all'interno di un processo di trasformazione che attinge all'intimità con Dio, non potrebbe raggiungere i frutti sperati, cioè l'amore puro. In questo contesto si comprende come la povertà sia esattamente il contrario della superbia[36].

Seconda osservazione. Il fatto di sottolineare che, a livello della nostra coscienza umana, la cosa principale sia quella di non giudicare nessuno e di ritenersi più vili di tutti, allude alla direzione del movimento che l'anima vive nella sua scelta della povertà radicale. L'anima sceglie di accondiscendere al movimento di abbassamento di Dio nel suo amore per l'uomo vivendolo come lui in una espropriazione di se stessi radicale, in modo da poter condividere la carità di Dio sempre e comunque.

E proprio qui si innesta l'aspetto forse più rilevante di un certo modo di intendere l'esperienza di fede in Angela: il movimento interiore è vissuto come un movimento di rivelazione. Alla stessa stregua delle Scritture. Come testimone della tradizione cito Gregorio Magno, che indica chiaramente come la tensione all'intelligenza delle Scritture comporti il raccordo delle stesse alla carità. Nelle Scritture si tratta di scrutare la carità di Dio per l'uomo e contemporaneamente di coglierla come il senso ultimativo del mondo e dell'uomo. La corrispondenza che fa emergere è la seguente: tutte le Scritture parlano della carità di Dio e tutte le Scritture comportano l'assimilazione della potenza della carità perché la vita di Dio si comunichi all'uomo. Su questa corrispondenza la Scrittura si forma e si struttura fin dall'Antico Testamento. Le Scritture narrano la predilezione di Dio per il suo popolo (carità come elezione) e contemporaneamente la risposta del popolo alla predilezione di Dio (carità come santità), in

35. Cfr. Libro, p. 254-256 (Istruz. XXVII). È caratteristica questa finale, che corrisponde alla finale della preghiera di s. Efrem recitata nove volte al giorno nella liturgia quaresimale bizantina. Si veda l'analisi di questa bellissima preghiera nel mio *La vita spirituale, i suoi segreti*, EDB, Bologna 2005, pp. 63-79.

36. Cfr. Libro, pp. 133-135 (quinto passo suppl.).

funzione di intercessione perché tutti diano gloria a Dio, riconoscendo cioè la verità del suo amore per gli uomini. Questa corrispondenza attraversa anche il Nuovo Testamento e la Chiesa diventa lo spazio di rivelazione della carità di Dio per il mondo[37].

Se si mettono insieme i passi del Libro relativi al rapporto di Angela con le Scritture vediamo confermata e condivisa nella sua esperienza la posizione di Gregorio Magno.

«Beati non coloro che leggono le mie Scritture, ma quelli che le mettono in pratica; e diceva che tutta la Scrittura trova il suo compimento nella vita di Cristo, e che lei questo aveva capito»[38].

> La Scrittura divina sta a tale altezza che non c'è uomo così sapiente sulla terra, anche se dotato di scienza e spirito, che possa intenderla così a fondo che essa non superi il suo intelletto. [...] Poiché la mia anima viene spesso innalzata fino ai segreti di Dio e contempla i misteri di Dio, capisco come fu fatta la Scrittura: come sia difficile e facile allo stesso tempo, come sembra dire e contraddire, come alcuni non riescano a trarre da essa alcuna utilità, come coloro che non la osservano si dannino ed essa si compia in loro; come altri invece osservandola in essa si salvino[39].

> Quando è in me questo amore, non vorrei sentire nessuna persona parlarmi della passione e vorrei che non mi si nominasse neppure Dio, poiché in quel momento sento tale amore con tale forza che ogni altra cosa costituisce come un impedimento, perché è inferiore ad esso. E mi sembra che il Vangelo e le parole di Dio che mi sono state dette siano qualcosa di inferiore rispetto a questo amore, poiché in esso vedo cose più grandi[40].

> Capisco conseguentemente come tutte le verità che ci sono state dette dalla Scrittura o da tutti gli uomini fin dall'inizio del mondo, non costituiscano che una piccola parte dell'intera sostanza di Dio, quasi metà di un granellino di frumento a confronto di tutto il creato[41].

Il contenuto di tutto questo, però, riguarda sempre la manifestazione di Dio nel suo amore per l'uomo, che è inenarrabile e infinito, di cui le Scritture sono solo la testimonianza e che Angela definisce come il settimo dono di Dio all'anima, quello di

37. Si veda il mio *L'intelligenza spirituale delle Scritture*, Bologna 2008, EDB, p. 213.

38. Libro, p. 154 (settimo passo suppl.: "*Sed dicebat quod audivit quod commendabantur non magni lectores sed adimpletores Scripturae meae. Et dicebat quod tota Scriptura divina adimplebatur in isto exemplo, scilicet suae vitae, ipsa comprehendebat*").

39. Libro, p. 159 (settimo passo suppl.: «*Scriptura divina est tantum altissima, quod non est aliquis homo ita sapiens in mundo, etiam si habeat scientiam et spiritum, quod possit eam intelligere ita plene quod non superetur intellectus eius ab ea [...] Et quia anima mea saepe levatur in divina secreta et videt secreta Dei, intelligo illud quo facta est Scriptura divina;* illud quo facta est *difficilis et facilis; illud quo videtur dicere et contradicere; illud quo nullam utilitatem habent aliqui de ea; illud quo non observantes damnantur et adimpletur in eis; illud quoalii observantes salvantur in ea; et sto desuper*»).

40. Libro, p. 118 (quinto passo suppl.: «*Et tunc nollem audire omnino aliquid de passione; et tunc nollem quod nominaretur mihi Deus, quia tunc eum sentio cum tanta delectatione quod omne aliud esset impedimentum, quia esset minus illo; et nihil videtur mihi quod dicatur de Evangelio nec de aliqua locutione; et adhuc maiora video*»).

41. Libro, p. 129 (quinto passo suppl.: «*ideo intelligo quod omnia quae dicta sunt per Scripturam vel per omnes homines a principio mundi, non videtur mihi quod potuerit per eos dici quasi aliquid de medulla nec medium unum granum in comparatione totius mundi*»).

degnarsi di farsi conoscere Amore e di farsi amare[42]. Angela gode e soffre di questa "testimonianza" con tutta la sua persona e dentro la sua persona, perdutamente. Ma la nota caratteristica dell'amore che si trova nell'uomo non sarà l'ardore, bensì l'umiltà e un'umiltà dolce, benigna, perché «conoscendosi e scoprendo di essere un nulla, si innalzerà di più nella conoscenza e nella lode dell'indicibile bontà di Dio, che lei comprende attraverso questa umiltà. Da qui cominciano a nascere le virtù»[43].

«In verità, questa umiltà di cuore e questa mansuetudine egli la pose come fondamento e radice solidissima di tutte le virtù. A nulla vale la mortificazione, l'asprezza del digiuno, la povertà [...] Tutte queste cose sono niente senza l'umiltà di cuore»[44].

Trasformazione

L'itinerario che dall'umiltà porta alla conoscenza di Dio e di se stessi è un processo di trasformazione continuo. La testimonianza di un redattore delle *Istruzioni* è chiara:

> Da parte mia sono convinto che […] tutte le parole […] stiano a dimostrare che quell'anima si trovi in un processo di continua trasformazione in Dio, luce tutta infinita, e in un sentimento, finora mai provato con tale intensità, di Gesù crocifisso e sofferente[45].

La ragione? Dio «ama con tutto se stesso e vuole essere amato allo stesso modo. È per questo motivo che vuole che tutti i suoi figli siano trasformati in lui per mezzo dell'amore»[46].

Così la trasformazione ha sempre a che fare con l'amore e la misura di tale amore è dedotta sempre dal Dio incarnato e passionato. Per l'uomo si tratta sempre di discernere come arrivare e mantenersi nell'amore puro, perché in amore vale questa legge: «Questo è il segno del vero amore, che colui che ama non si trasforma parzialmente, ma totalmente nell'Amato»[47].

42. Cfr. Libro, p. 298 (Istruz. XXXV).

43. Cfr. Libro, p. 225 (Istruz. V: «*et videndo et cognoscendo se nihil, tunc magis assurgit ad cognoscendam et laudandam divinae bonitatis ineffabilitatem, quam per istam humilitatem videt et intelligit ita plene. Et inde incipiunt oriri virtutes*»). Perché non si tratta di conquistare l'amore ma di attirarlo, proprio come dice Isacco Siro: «Se pratichi una bella virtù e non senti il gusto del suo soccorso, non meravigliarti. Finché l'uomo non diventa umile, non prende la paga della sua opera. La ricompensa non è data all'opera, ma all'umiltà. Chi fa torti alla seconda, perde la prima. Chi la fa precedere ed ha preso la ricompensa dei beni, possiede più di chi ha l'opera della virtù. La virtù è madre della pena e dalla pena nasce l'umiltà e la grazia è data all'umiltà. La ricompensa non è per la virtù né per la fatica che si sopporta nel praticarla, ma è per l'umiltà che nasce da ambedue. Se manca questa, le altre due si compiono invano» (Disc. 37, in *La vita spirituale, i suoi segreti*, p. 210).

44. Libro, p. 223 (Istruz. V: «*Vere enim hanc cordis humilitatem et corporis mansuetudinem pro fundamento et radice firmissima posuit omnium virtutum; quia nec abstinentia et ieiunii asperitas, nec paupertas exterior et vilitas vestimenti, nec virtuosa in apparentia habere opera et miracula facere, est aliquid sine cordis humilitate*»).

45. Libro, p. 217 (Istruz. IV: «*Quod sic intelligo ego nescio tamen si bene, et hic et ubicumque dicuntur similia verba quod scilicet anima illa benedicta formatur de novo in quemdam statum continui actus transformationis in Deum et in Dei infinitissimum lumen et in dolorosi Crucifixi sentimentum sibi hactenus inexpertum*»).

46. Libro, p. 176 (Istruz. XXXIV: «*Iste Deus noster increatus Deus incarnatus, summum bonum et perfectum, est amor totus, et ideo totus diligit et totus vult diligi; unde vellet filios suos totos transformatos in se per amorem*»).

47. Libro, p. 246 (Istruz. XXVIII: «*Et hoc est signum veri amoris, quod, qui amat, non sui partem sed*

Prima ancora di conoscere per quale via la beata invita a camminare, il modo migliore, per noi, di sincerarci di essere nella via dell'amore puro è vedere quali sono gli effetti che lei registra dopo le sue sublimi visioni. Quando, nel settimo passo supplementare, ha quella visione di Dio che si presenta all'anima, annota: «E l'anima che lo avverte presente, molto si umilia, prova confusione per i suoi peccati, riceve preziosi doni di sapienza e larga consolazione e gioia divine»[48].

E più avanti, uscendo dallo stato supremo di vedersi sola con Dio, dice di accorgersi di questo: «mi vedo piena di peccati, schiava di essi, falsa e immonda, tutta inganno ed errore, ma non perdo la mia pace. In me rimane una continua unzione divina, che è la più alta fra tutte, e superiore a quante io abbia ricevuto in vita mia»[49].

Dopo l'indicibile manifestazione di Dio all'anima, dopo aver vista la sua anima in tanta nobiltà e altezza e aver goduto dell'incontro con Dio, aggiunge: «Quando, dopo ciò, l'anima rientrò in sé, scoprì un fatto nuovo: ora le piaceva sopportare ogni ingiuria e pena per Dio e sentiva che nessuna cosa, che potesse essere detta e compiuta, avrebbe potuto mai separarla da Dio»[50]

Il che significa che la linea di sviluppo della trasformazione in vista e tramite l'amore si gioca nella lotta serrata tra umiltà e superbia, nella contrapposizione tra innalzamento e abbassamento[51]. Nel linguaggio di Angela, nella mortificazione e nella penitenza, che spiega così: «Questa fu la compagnia dalla quale Cristo fu sempre accompagnato durante tutta la sua mortificata esistenza. E tale mortificazione durò

totum se transformat in amatum»).

48. **Libro, p.** 158 (settimo passo suppl.: «*Et anima tunc intelligens eum praesentem valde humiliatur, et recipit confusionem de peccatis suis. Et recipit hic anima magnam gravitatem sapientiae et magnam consolationem divinam et laetitiam*»).

49. **Libro, p.** 162 (settimo passo supp.: «*Et quando remaneo ab illo maximo in quo non recordor rei alicuius alterius, revenio quod simul video me in illis bonis quae dixi, et video me in me totam peccatum et oboedientem peccato,obliquam et immundam, totam falsam et erroneam, sed remaneo quieta. Et remanet mihi una unctio divina continua quae est summa omnium unctionum, et est super omnes unctiones quas unquam habuerim omnibus diebus*»).

50. **Libro, p.** 163 (settimo passo supp.: «*Et quando post praedicta anima revenit in se, invenit istud, scilicet quod placebat sibi omnem iniuriam et poenam sustinere pro Deo et quod per nulla, quae dici vel fieri possent, de cetero ipsaposset separari a Deo*»).

51. Si vedano le esperienze del sesto passo suppl. Non ho affrontato direttamente il tema degli "strumenti" messi a disposizione dell'anima per accompagnarsi in questo cammino di trasformazione, ma non posso qui non accennare allo strumento per eccellenza, che è la preghiera. Come dice Angela: «Ma senza la luce di Dio nessun uomo si salva. Essa fa muovere all'uomo i primi passi; essa lo conduce al vertice della perfezione. Perciò, se vuoi cominciare a possedere questa luce di Dio, prega; se sei già impegnato nella salita della perfezione e vuoi che questa luce in te aumenti, prega; se sei giunto al vertice della perfezione e vuoi ancora luce per poterti in essa mantenere, prega; se vuoi la fede, prega; se vuoi la povertà, prega; se vuoi l'obbedienza, la castità, l'umiltà, la mansuetudine, la fortezza, prega. Qualunque virtù tu desideri, prega. E prega leggendo nel libro della vita, cioè nella vita del Dio-Uomo Gesù, che fu tutta povertà, dolore, disprezzo e perfetta obbedienza», Libro, pp. 198-199 (Istruz. III: «*Sed sine divino lumine nullus homo salvatur; unde divinum lumen facit hominem incipere, divinum lumen facit hominem proficere, divinum lumen ad apicem perfectionis adducit. Et ideo si vis incipere et habere istud lumen divinum, ora. Si proficere incoepisti et vis praedictum lumen in te augmentari, ora. Si autem ad apicem perfectionis pervenisti et superilluminari vis ut possis in eo permanere, ora. Si vis fidem, ora. Si vis spem, ora. Si vis caritatem, ora. Si vis paupertatem, ora. Si vis oboedientiam, ora. Si vis castitatem, ora. Si vis humilitatem, ora. Si vis mansuetudinem, ora. Si vis fortitudinem, ora. Si vis aliquam virtutem habere, ora. Et ora isto modo, scilicet legendo in libro vitae, id est in vita Dei et hominis Jesu Christi, quae fuit paupertas, dolor et despectus et oboedientia vera*»).

finché durò la sua vita di uomo e per essa salì al cielo nella sua umanità. Per essa l'anima può e deve camminare verso Dio e in Dio»[52]. Tanto da sostenere: «Questa è la durata e il termine della penitenza: finché l'uomo vive. La grandezza di ogni uomo sta nella misura in cui sa sostenerla. In ciò consiste la trasformazione dell'anima nella volontà di Dio»[53].

Ma la mortificazione, la penitenza, per Angela, si risolve nella povertà-dolore-disprezzo-obbedienza che il Signore Gesù vive nella sua umanità come rivelazione della gloria dell'amore di Dio per l'uomo. Se quella è la via della sua umanità, non ne esiste un'altra per noi. E quando vuole darne ragione a livello del vissuto per la nostra coscienza, non ha di meglio che sottolineare come quella via sia necessaria per togliere in noi ogni forma di vanità e di ipocrisia che non ci consentono di godere fino in fondo dell'amore di Dio e di rispondervi in sincerità[54]. A questo riguardo Angela usa un'ironia tagliente per descrivere come in realtà noi non vogliamo seguire la via di Gesù:

> C'è oggi una sola persona capace di vivere con una simile compagnia? Una persona disposta a fuggire gli onori e amare il disprezzo? Che ami essere avvilita e disprezzata per il bene che compie, e rifiuti ogni lode ed elogio? Non ce n'è, lo so bene, tranne quelle poche che sono congiunte, attraverso l'amore perfetto, al loro capo che è Cristo. […] Si trovano piuttosto anime capaci di parlare così: «Io amo Cristo e voglio amarlo e non mi importa se il mondo non vuole onorarmi; ma arrivare al punto di desiderare di essere disprezzata e calpestata, questo no. Vivo anzi perennemente in ansia nel timore che gli altri non vogliano trattarmi male e che Dio non lo permetta!». Una tale persona, è chiaro, ha poca fede, poca giustizia e poco amore[55].

Così, ecco le tre qualità che deve possedere chi ama:

> La prima è di lasciarsi trasformare nella volontà dell'Amato. La volontà dell'Amato mi sembra sia la via che l'Amato ci mostra attraverso se stesso. Ci mostra infatti la povertà, il dolo-

52. Libro, p. 182 (Istruz. XXXIV: «*Ista fuit societas, a qua fuit associatus Christus continue in sua continua paenitentia; quae paenitentia duravit tantum quantum fuit vita sua in hoc mundo, per quam ipse secundum humanitatem ivit ad caelum. Et per ipsam potest et debet ambulare anima ad Deum et in Deo*»).

53. Libro, p. 261 (Istruz. II: «*Et haec est longitudo et terminus paenitentiae, scilicet quantum homo vivit; magnitudo vero eius est, quantum homo potest sustinere; et ista est transformatio in voluntate Dei*»).

54. «Non vedete come non si riesca mai a scacciare completamente da noi la vanagloria e l'ipocrisia? E questo succede per le nostre colpe passate, o per accrescere i meriti dell'anima», Libro, p. 272 (Istruz. VII: «*Et nonne videtis quod vanam gloriam et hypocrisiam non potest homo repellere a se? Et hoc contingit propter culpam praeteritamvel contingit propter meritum animae*»). Gli impedimenti alla trasformazione dell'anima sono dati dalla dimenticanza e dalla insensibilità alle cose di Dio (cfr. Istruz. XXII), riprendendo in questo le indicazioni della grande tradizione della chiesa d'Oriente e d'Occidente.

55. Libro, p. 185 (Istruz. XXXIV: «*Qualis itaque persona invenitur hodie quae diligat talem societatem ut fugiat honorem et diligat verecundiam, quae velit esse advilata et deiectata de bono quod facit et nolit esse laudata et commendata? Mea fide, nulla fidelis invenitur, nisi illa quaeconiuncta est cum Capite Christo per perfectum amorem; quia anima plena amore Christi, videndo quod ipsum suum Caput diligit et vult talem societatem, diligit et vult ipsa similiter. Sed invenitur aliqua, quae dicit: Ego amo Christum et volo diligere, et non curo si mundus non facit mihi honorem; sed non tantum quod ego velim et desiderem verecundiam habere et esse deiectata, sed ego vivo in continuo praelio et continuo timore quod homo non faciat mihi et quod Deus non permittat. Et istud est manifestum signum parvae fidei, parvae iustitiae et parvi amoris, et magnae tepiditatis ex parte istius animae*»).

re, il disprezzo e la vera obbedienza [...] La seconda consiste nel desiderare ardentemente di trasformare se stessi fino a possedere le proprietà dell'Amato. Di queste proprietà voglio indicarne soltanto tre, perché ognuno di voi le conosce meglio di me. La prima è l'amore, che ci fa amare ogni creatura come si conviene; la seconda sta nell'essere veramente umili e benigni; la terza proprietà che Dio concede ai suoi figli legittimi è il non essere più soggetti a mutazioni interiori [...] La terza qualità è di essere totalmente trasformati in Dio[56].

Ciò che colpisce noi moderni è la sottolineatura "mortificante" della via indicata, tanto da descrivere l'umanità di Gesù in termini angosciosi, per noi assolutamente irricevibili[57], insieme però al fascino del frutto perseguito, che è un amore libero e sovrano. Un'immagine potente di questa ambivalenza è data dall'esperienza dello sguardo di Gesù, amoroso e fedele, amaro e addolorato, come riportata nell'Istruzione XXX, che descrive una sua riflessione sull'Eucaristia. I due aspetti sono inscindibili e anche se noi non possiamo condividere una certa sua sensibilità, desideriamo però gli stessi frutti, per me riassunti, secondo la potenza di quel movimento di "abbassamento" che consente a Angela di condividere la bellezza e l'angoscia dell'amore di Dio:

Figli miei, fate ogni sforzo per avere questa carità nei riguardi di ogni uomo, poiché io vi dico in verità che la mia anima ha più ricevuto da Dio quando ha pianto e sofferto con tutto il cuore per i peccati del prossimo che quando ha pianto per i propri peccati. Non c'è infatti maggiore carità qui sulla terra che soffrire per i peccati del prossimo. Il mondo non crede a quanto io dico, perché gli sembra contro natura che un uomo possa piangere e soffrire per i peccati del prossimo, come fossero suoi o più ancora che suoi; ma la carità che così opera non è di questo mondo. Figli miei, fate di tutto per avere un tale amore[58].

56. Libro, p. 273-274 (Istruz. VII: «*Tres autem sunt proprietates necessariae amantibus. Prima haec est, esse transformatum in voluntatem amati. Voluntas autem Amati videtur mihi quod sit via quam ostendit nobis per semetipsum, quia ostendit nobis paupertatem, dolorem et despectum et oboedientiam veram. [...] Secunda transformatio est quando anima cupit cum magno desiderio transformare se in proprietates amati. Proprietates Amati nolo vobis dicere nisi tres, quia vos scitis melius me; sed istae tres sunt istae. Prima es amor, hoc est diligere omnes creaturas secundum convenientias earum. Alia proprietas est esse vere humilis et benignus. Alia proprietas est quam Deus dat legitimis filiis suis, hoc est videlicet immutabilitas; nam quanto anima est proximior Deo, tanto minores mutabilitates in se recipit... Tertia transformatio est esse totaliter transformatum intus in Deum*»).

57. Cfr. Istruz. III, XXII, XXXIV, dove parla della sottomissione di Gesù alle creature prive di ragione, dei coltelli che l'hanno ferito, dei dolori causati dalle cose che non si sarebbero dovute piegare a infliggergli sofferenze indicibili.

58. Libro, pp. 302-303 (Istruz. XXXVI: «*O filioli mei, studeatis habere istam caritatem ad omnes homines; quia in veritate dico vobis quod plus recepit anima mea de Deo quando ploravi et doloravi peccata proximi cum toto corde meo, quam quando ploravi peccata mea. Et in veritate non est maior caritas in terra quam dolorare peccata proximi. Mundus trufat se de hoc quod dico, quia videtur esse contra naturam, scilicet quod homo possit dolorare et plorare peccataproximi sicut sua vel plus quam sua; sed caritas quae hoc facit non est de hoc mundo. O filioli mei, studeatis vos habere istam caritatem*»).

Conclusione

Potrei interpretare per la nostra sensibilità di moderni l'esperienza di Angela citando un passo del vangelo di Giovanni, là dove Gesù avverte i suoi ascoltatori: «Non mormorate. Nessuno può venire a me, se non lo attira il Padre che mi ha mandato». S. Agostino, commentando questi versetti, ha un'intuizione geniale. Osserva che se siamo attirati dal Padre, questo non vuol dire che siamo attirati per forza. E cita un verso del poeta Virgilio: «*trahit sua quemque voluptas*» (*Bucoliche*, Egloga II,65). Vale a dire: ognuno è attratto dal suo piacere. È come se dicessimo a Dio: fa', Signore, che io trovi in te la mia felicità e tu mi darai i desideri del mio cuore (cfr. *Sal* 37,4: «cerca la gioia nel Signore: esaudirà i desideri del tuo cuore»). In verità il testo del Salmo non dice semplicemente che Dio soddisferà i desideri del nostro cuore, ma che farà nascere i desideri del nostro cuore, il nostro cuore vorrà ciò che forma la sua felicità. In questo verremo ammaestrati da Dio, perché saremo attirati là dove il piacere del nostro cuore ci spinge. Già il profeta Geremia l'aveva proclamato*:*

> Questa sarà l'alleanza che io concluderò con la casa di Israele dopo quei giorni, dice il Signore: Porrò la mia legge nel loro animo, la scriverò sul loro cuore. Allora io sarò il loro Dio ed essi il mio popolo. Non dovranno più istruirsi gli uni gli altri, dicendo: Riconoscete il Signore, perché tutti mi conosceranno, dal più piccolo al più grande – oracolo del il Signore – poiché io perdonerò la loro iniquità e non ricorderò più il loro peccato (*Ger* 31,33-34).

Ora, proprio nel Cristo, il Figlio prediletto, morto e risorto per noi, noi otteniamo il perdono dei nostri peccati, siamo accolti nel perdono di Dio che ci consente di *vederlo*, di scoprirlo cioè nella sua verità di amore per noi. E nessuno ce lo spiegherà, perché lo capiremo direttamente, esperienzialmente. Quando Gesù proclama che lui è il pane di vita, dice essenzialmente che lui ci comunica quell'amore di Dio che è radice di vita e che ci permette di conoscere Dio *direttamente* (= secondo esperienza) accogliendoci senza riserve nel suo perdono.

È quello che Angela chiede ai suoi figli: «Non desidero che siate predicatori di parole imbevute solo di scienza, predicatori che ripetono meccanicamente le storie dei santi, ma voglio che abbiate in voi lo stesso spirito che dette sapore alla vita di quei santi di cui voi parlate»[59].

59. Libro, p. 275 (Istruz. VII: «*Sed, o filioli mei carissimi, ego desidero cum tota me ut vos sitis praedicatores sanctae veritatis, et liber vester sit iste Deus et homo; et non dico vobis ut libros vestros dimittatis, sed sit vestra voluntas in tenendo et dimittendo. Et non desidero ut sitis praedicatores in verbis solius scientiae, id est in siccis verbis recitare facta sanctorum, sed cum divino saporamento de illo eodem quod illi habuerunt quorum facta recitantur...*»).

Ecumenismo e comunione tra le Chiese
Dallo scandalo della divisione alla testimonianza dell'Unità *

di Milan Žust sj **

Introduzione

La situazione ecumenica attuale mi ricorda una delle storielle che ama raccontare il Cardinale Tomáš Špidlík: «Un parroco dice, durante gli annunci alla fine della santa messa: Cari fedeli, devo dirvi tre cose: una è triste, l'altra gioiosa e la terza è soltanto una questione pratica. Quella triste è che bisogna fare il restauro della chiesa e che questo ci costerà un milione di euro. La gioiosa è che noi quel milione già lo abbiamo. La questione pratica invece è la seguente: come spostare quel denaro dalle vostre tasche nella cassa della parrocchia?».

Anche se in modo diverso, questa simpatica storiella si potrebbe applicare ai rapporti tra i cristiani: la cattiva notizia è che siamo divisi, la buona notizia è che in Cristo siamo già uniti, la questione che rimane da risolvere è: prendendo sul serio il fatto che il Signore unisce tutti in Lui, come superare le divisioni fra cristiani?

Sembra facile, ma sappiamo bene che non è così. La difficoltà sta in questo: Cristo ci ha uniti per mezzo di un sacrificio d'amore, mentre da soli non siamo capaci né di capire né di realizzare un tale mistero di comunione.

Lo scandalo della divisione

La divisione tra i cristiani è, purtroppo, molto radicata e ha creato lungo i secoli tanti pregiudizi degli uni contro gli altri, e perciò anche una grande sfiducia di fondo difficile da rimuovere. Inoltre, la difficoltà aumenta in quanto la divisione non è solo una, ma ci sono tante divisioni, a vari livelli, e negli ultimi decenni sembra che aumentino, sempre più velocemente: anche perché ci sono sempre più comunità che si considerano "uniche", "autentiche" comunità cristiane. Questo è fonte di contraddizioni e di scandalo tra gli uomini, sia tra i cristiani che tra i non-cristiani. Infatti, si annuncia il Cristo, e si annuncia che Cristo unisce, accoglie tutti, salva tutti, ma poi i suoi annunciatori non si riconoscono reciprocamente, parlando male l'uno dell'altro, odiandosi e, a volte, anche uccidendosi. Accanto a questo, poi, gli stessi cristiani esigono dai politici che vengano riconosciute le radici cristiane dell'Europa, che venga cioè riconosciuto che il cristianesimo è la base della convivenza tra i popoli diversi. Questo è vero del cristianesimo, ma non di noi cristiani che diamo una contro-testimonianza a Cristo rimanendo divisi e continuando a trovare motivi di divisione. Chi può avere fiducia in noi? Chi può appoggiarsi sulla nostra parola, sul nostro insegnamento, se manca la testimonianza, se mancano i fatti della vita testimoniata a favore di Cristo? Questo è il vero scandalo: la contro-testimonianza fatta a Cristo. Non c'è da meravigliarsi che di fronte a tale situazione, l'unica via evangelica sia l'umiltà e un vero desiderio di conversione interiore ed esteriore.

* Questa relazione è stata presentata in un seminario di studio promosso dall'ISSR "A. Marvelli" e dalla Commissione Diocesana per l'Ecumenismo, nella sede dello stesso Istituto, il 22 gennaio 2010, durante la Settimana di Preghiera per l'Unità dei Cristiani.

** Collaboratore del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei cristiani.

Le basi della comunione

Ma da dove prendere forza per vivere quest'umiltà, necessaria per la conversione? È possibile che venga da noi stessi? Credo che possa solo essere ricevuta e accolta come dono da colui che non solo possiede l'umiltà, ma è umile per eccellenza: il Nostro Signore Gesù Cristo.

Fondamento per la comunione: il perdono ricevuto

La buona novella comincia proprio nell'abisso del nostro fallimento, nel profondo dell'umiliazione subita a causa del nostro allontanamento da Cristo; noi la professiamo con le labbra, ma non siamo ancora pienamente suoi discepoli. Un bell'esempio è san Pietro: dopo alcuni anni trascorsi in sua compagnia, crede di essere già molto vicino a Gesù, ma è ancora tanto lontano da negarlo davanti a una semplice serva. Con le parole afferma di voler morire per Gesù, ma poi, quando il pericolo diventa reale, si spaventa e fugge.

Il mio desiderio, adesso, non è tanto sottolineare la debolezza umana, che è evidente e non ha bisogno di essere esplicitata. Vorrei, invece, attirare l'attenzione sul fatto che il Signore, nonostante tutto, rimane fedele: anche se Pietro e gli altri discepoli si allontanano da lui, lo abbandonano, lui non si scandalizza e fa di tutto per raggiungerli, per raccoglierli di nuovo. Perciò offre la sua vita, affinché ciascuno possa sperimentare di essere amato. Cristo vuole che ognuno si scopra salvato, perdonato dalla colpa, che è conseguenza del peccato. Secondo la legge, infatti, al tradimento segue una punizione, mentre Gesù non solo accoglie Pietro e tutti gli altri con uno sguardo misericordioso, ma prende anche su di sé le loro colpe e offre a ciascuno la possibilità di ricominciare una vita nuova. In fondo è questo che unisce gli apostoli e in seguito tutta la Chiesa.

Unità già compiuta nella salvezza, operata da Cristo

Questa è una grande consolazione e un forte incoraggiamento per noi cristiani, ma anche per tutta l'umanità: in Cristo siamo già salvati, e questo vuole dire anche che in Lui siamo già uniti. Non solo in teoria: siamo veramente amati da Cristo, anche se non lo sentiamo e anche se non ne siamo consci. Lui ha dato la vita per ciascuno di noi, ha stabilito con ciascuno un rapporto personale, ha dato a ciascuno la possibilità di conoscerlo e di rispondere al suo invito. Si tratta di un'unità reale e profonda, più importante di tutto il resto.

È chiaro, però, che per rendere quest'unità visibile, è necessaria la risposta di ciascuno di noi, una risposta personale, conscia e libera. Conosciamo in questo senso le risposte degli apostoli: grazie al perdono ricevuto, grazie all'esperienza di amore concreto, che Cristo ha espresso con il dare la vita per loro, gli apostoli hanno potuto ristabilire l'unità tra di loro e attirare tanti discepoli. Tutto questo hanno potuto fare non solo con le parole, ma soprattutto con l'esempio della vita, in modo particolare con il sacrificio di questa sull'esempio di Cristo. Non era facile, non mancavano le prove e le tensioni tra di loro, ma le hanno potute superare grazie al loro amore per Cristo. E lo stesso vale per i primi cristiani.

Santissima Trinità come fondamento della comunione

La buona novella è che siamo già salvati e siamo già uniti, grazie all'amore di Dio Padre, rivelato in Cristo per opera dello Spirito Santo. È il mistero della Santissima Trinità il vero fondamento dell'Unità dei cristiani. Infatti, siamo creati ad immagine di Dio, cioè ad immagine della comunione delle tre Persone Divine. Il fondamento è già posto e nessuno può toglierlo o cambiarlo. Nello stesso tempo, però, tutto dipende dalla nostra libertà: possiamo accogliere liberamente questo invito, ma possiamo anche non accoglierlo e rifiutarlo. Il Signore si consegna nelle nostre mani e perciò, in un certo senso, tutto dipende da noi, da ciascuno di noi. E anche se sembra che la questione dell'unità dei cristiani sia affare di alcuni specialisti, sono sempre più convinto che dipenda proprio da ciascuno di noi, e credo che ognuno possa contribuire in modo suo e che senza il contributo di tutti il ristabilimento dell'unità visibile non sia possibile.

CHE COSA CI DIVIDE?

Che cosa si presenta come ragione della divisione? Spesso si elencano tra i principali elementi l'aggiunta del *Filioque* nel simbolo della fede, la pratica delle indulgenze, alcuni dogmi recenti, le differenze nelle espressioni liturgiche ecc.

Espressioni diverse sono inevitabili

Si vuole mostrare che le ragioni si trovino nelle formulazioni, nelle espressioni esterne della fede, che sono diverse e si considerano incompatibili con la fede: è vero, ci sono questioni teologiche sulle quali riflettere ancora, soprattutto con le comunità protestanti, meno con gli ortodossi. Ma a giustificare le divisioni non possono essere le differenze, le diverse espressioni di una stessa fede.

Le differenze sono state accettate sin dall'inizio della Chiesa: erano considerate del tutto naturali, come come quelle esistenti tra una comunità e l'altra, tra una lingua e l'altra, tra una cultura e l'altra. Anche dal punto di vista umano è così: sappiamo bene che non ci sono due persone uguali nel mondo e che le stesse cose si possono esprimere in modi diversi: abbiamo diverse lingue, diverse misure (metri, piedi ecc.), ci salutiamo in modi diversi (inchino, stretta di mano, abbraccio). Le diverse espressioni sono, quindi, tanto più presenti nel campo dell'esperienza religiosa e spirituale, dove è più difficile esprimersi con concetti chiari e incontestabili. Soprattutto il mistero delle persone umane, e ancor più quello delle Tre Persone Divine, non può mai essere espresso in modo unico e univoco, perché è un mistero che supera i limiti delle espressioni e delle definizioni, che risultano tutte riduttive. Espressioni diverse del mistero sono perciò inevitabili.

Comunione grazie al comune simbolo della fede, che diventa anche simbolo dell'unità

È anche vero, d'altra parte, che abbiamo bisogno di espressioni comuni per comunicare e capirci nella fede, almeno per quanto riguarda i misteri principali, basi della nostra fede. Queste sono simboli, non definizioni precise della fede, in quanto dicono il rapporto con Dio, "simboli" della conoscenza delle Persone Divine. E per simboli si intendono le espressioni che rivelano il mistero delle Persone, le rendono presenti, e nello stesso tempo le proteggono, affinché rimanga custodito il mistero di ogni

persona e di ogni relazione personale. La persona, infatti, si può conoscere solo nel rapporto con lei, nell'incontro personale, nella contemplazione. Diverse espressioni (parole, gesti, immagini ecc.) ci sono di grande aiuto, ma dovrebbero essere considerate simboli e non definizioni. Qui parliamo di simboli in senso teologico, come quando ci riferiamo ai sacramenti e ai dogmi: non solo indicano, ma rendono presente ciò che esprimono. In questo senso permettono la conoscenza vitale e non solo razionale dei misteri della fede.

Questi simboli della fede sono diventati anche simboli dell'unità: occorreva rimanere fedeli ad essi e non era permesso cambiarli, e così è fino ad oggi. Malgrado lo sviluppo nel linguaggio, nella cultura e malgrado tante nuove scoperte, i simboli principali della nostra fede vengono custoditi intatti. Per avvicinare i misteri, contenuti nei simboli, alle nuove generazioni, che usano nuovi linguaggi e vivono in culture diverse, si usano concetti, immagini e spiegazioni teologiche, che possono cambiare con il tempo. E se diventa inevitabile anche un certo sviluppo nella formulazione dei simboli, ossia dei dogmi, questa formulazione andrebbe elaborata insieme fra le Chiese, per conservare l'unità.

Perdita dell'unità, anche sotto influenze esterne

Purtroppo, invece, è successo proprio l'opposto: si sono cambiati i simboli unilateralmente, e gran parte delle divisioni è dovuta proprio a questo. Sappiamo che la divisione tra Oriente e Occidente si lega spesso al cambiamento del simbolo della fede con l'aggiunta del *Filioque*. Non voglio entrare nei dettagli e non è il caso di discutere su chi abbia sbagliato, anche perché ciò che è successo è molto più complesso di quanto ci si possa immaginare, sono intervenuti fattori e influssi esterni che non avevano nessuna motivazione di fede.

In un certo senso, alleggerisce la coscienza il fatto che i cristiani siamo stati spesso divisi a causa di altri, a causa di diversi interessi egoistici dei governatori, dei potenti, delle persone influenti, o delle popolazioni pagane. Ancora oggi succede lo stesso, soprattutto nel mondo protestante, ma anche altrove: si cambia una formulazione o una convinzione sotto la pressione dell'opinione pubblica, che è ormai lontana dallo spirito cristiano, anche se si tratta di paesi tradizionalmente cristiani. Ad esempio possiamo prendere i recenti cambiamenti riguardanti la benedizione delle unioni tra le persone dello stesso sesso: ciò che prima era considerato un peccato, in seguito viene promosso da certi gruppi e riconosciuto al livello statale, e infine accettato anche da qualche comunità cristiana.

La comunione non è questione di espressioni esteriori, ma del cuore dell'uomo

La questione fondamentale, però, non è nella società, nelle intromissioni dall'esterno, ma nel cuore dell'uomo. Quanto abbiamo detto che succede, nel rapporto tra Chiesa e società, in maniera analoga si sta verificando anche nei nostri cuori. In ciascuno di noi esiste l'immagine di Dio come dono fondamentale, ma è spesso indebolita da tanti pensieri e desideri che ci circondano e offuscano la vita Divina che ci è offerta. Ci sono tante tentazioni che distraggono dal rapporto con il Signore, donatore di vita, oppure suscitano sfiducia in Lui. Si perde la coscienza di essere amati dal Signore e si comincia ad avere paura di Lui, e come conseguenza si cercano sicurezze e consolazioni al di

fuori. L'altro, che è diverso da me, che prima era un arricchimento, diventa sempre più un ostacolo o persino un pericolo, la sfiducia cresce e ci divide gli uni dagli altri.

Rinnovamento spirituale

La soluzione non è da cercare nelle espressioni esteriori, ma nel rinnovamento spirituale del cuore. Se da una parte è vero che il Signore ci ha dato in mano tutto e ci ha affidato la missione della riconciliazione, noi sappiamo che possiamo farlo di nuovo solo se siamo radicati in lui come tralcio sulla vigna. Abbiamo tanto bisogno di rivivere l'amore di Dio che è in noi, di rinfrescare la coscienza che il fondamento della riconciliazione è posto dal Signore stesso, che Lui nel suo amore ci ha già uniti con sé stesso e con gli altri.

La base di tutto è allora un approfondimento spirituale di ciascuno, un atto personale di conversione a Cristo, una conversione continua, necessaria anche a quelli che si professano cristiani. La Chiesa ci offre tanti strumenti per questo, di cui l'eucaristia ha un ruolo centrale: ci ricorda, o meglio, ci fa rivivere l'esperienza della nostra salvezza. Solo nell'esperienza e nella coscienza di essere perdonati e salvati da Cristo, possiamo ritrovare la fiducia in lui. Come risposta a questo amore ricevuto possiamo aderire liberamente a Colui che ci ha salvato.

Questa adesione libera, inevitabilmente, comprende il mistero pasquale, che Lui stesso ha vissuto, ed è perciò possibile solo sulla base dell'amore ricevuto e sperimentato. Ci vuole perciò una vigilanza continua, una preghiera incessante, un impegno instancabile per custodire il cuore e per nutrire la fiducia in Dio e negli altri.

Fiducia nell'altro, rischiando di essere umiliati

Con tutto questo non voglio diminuire l'importanza del dialogo teologico e del discernimento. Ci sono questioni teologiche da risolvere e c'è bisogno di un discernimento acuto nel dialogo con gli altri per non essere ingenui. Nello stesso tempo, però, senza fiducia di fondo non possiamo fare dei passi importanti verso l'incontro con l'altro.

Dare fiducia all'altro, però, esprime anche il rischio di perdere qualcosa di proprio, di dover rinunciare a qualcosa che a noi è caro, ma anche il rischio di essere umiliati, di essere fraintesi, di essere derisi, abusati e traditi. Forse è inevitabile che questo avvenga. Ma non dovrebbe né sorprenderci né spaventarci – lo stesso, infatti, è successo a Cristo che si è affidato a noi: è stato umiliato, deriso, ingannato, maltrattato e ucciso. Senza dubbio tutto ciò può succedere anche a noi, a molti qualcosa di questo è già successo. Non credo però che ci sia un'altra via, se vogliamo essere resi conformi a Cristo camminando con Lui – ma se non è con Lui, se non è a modello di Cristo, non credo che si possa pensare che la strada sia giusta e abbia un senso: non può portare alla vera comunione.

Fiducia – base di tutti i rapporti personali

Lo stesso principio vale anche per tutti gli altri rapporti con le persone: anche tra un uomo e una donna ci vuole grande fiducia per poter vivere il matrimonio e costruire una famiglia, anche tra gli uomini o tra le donne di una comunità religiosa, per poter vivere la comunione. Questa fiducia è piena di rischi, e credo che sia possibile viverla più pienamente, quanto più si è sperimentato l'amore di Cristo. E se oggi siamo

sempre più divisi, non solo tra le Chiese e Comunità cristiane, ma anche in genere tra le persone nelle comunità e nelle famiglie, penso sia soprattutto conseguenza della debole fede in Cristo e della debole vita spirituale. Il compito principale di tutti i cristiani è perciò proprio questo: un rinnovamento nella fede, nella fiducia – infatti, la fede e la fiducia sono in fondo la stessa cosa: credere vuol dire non solo accettare un insegnamento su Dio, ma in primo luogo avere fiducia in Lui, una fiducia che scaturisce da quella che Dio stesso ha nei nostri confronti. La prima iniziativa è sempre da Dio, ma poi ci vuole anche la nostra risposta.

Quale atteggiamento aiuta?

In tutto ciò che abbiamo detto finora esiste una certa antinomia, una contraddizione apparente, che bisogna tenere presente: siamo già uniti in Cristo, ma nello stesso tempo siamo ancora divisi; tutto dipende da Dio, ma nello stesso tempo tutto dipende da noi, dalla nostra libera risposta; la base della comunione è la fiducia nell'altro, e nello stesso tempo bisogna trovare dei simboli comuni e difenderli ecc.

Principio dell'antinomia

Questo fatto può sconcertare e perciò molti non vogliono sentire parlare dell'antinomia. Ma ci piaccia o no, la realtà è proprio questa, e tutti i dogmi principali della nostra fede sono in un certo senso antinomici, portano in sé una contraddizione apparente. Dio è uno e, nello stesso tempo, Dio è comunione delle tre Persone; Cristo è vero Dio e, nello stesso tempo, è anche vero uomo; Maria è Vergine, ma nello stesso tempo è anche Madre; l'uomo è immagine di Dio, e nello stesso tempo è pieno di peccati; Cristo ci ha già redenti, e nello stesso tempo stiamo ancora faticando sulla via della redenzione ecc. Gran parte delle eresie nasce quando si accetta solo un aspetto, oppure se ne vuole sottolineare uno a scapito dell'altro. La vera saggezza, invece, è tenere insieme le due parti come indivisibili. Anche se per la nostra mente, per il nostro raziocinio sono contraddittori, in realtà sono conciliabili, esistono uno accanto all'altro. Non "l'uno o l'altro", ma "l'uno e l'altro allo stesso tempo".

Antinomia nel dialogo ecumenico

Questo principio può essere di grande aiuto nel cammino ecumenico, se basato sulla fiducia, sulla fede in Cristo. Un atteggiamento antinomico permette di essere aperti all'incontro con tutti e nello stesso tempo fedeli alla propria confessione; di rallegrarsi di ciò che è bello nella confessione dell'altro e di saper indicare ciò che si vede come mancanza nella confessione dell'altro; di dare fiducia a tutti e nello stesso tempo essere sempre capaci di un discernimento acuto; di essere pronti ad imparare qualcosa, persino a cambiare le proprie posizioni, e nello stesso tempo rimanere fedeli alle convinzioni di base; di considerare tutte le espressioni della propria fede come importanti e nello stesso tempo discernere tra l'essenziale e ciò che invece è secondario e potrebbe essere cambiato o gli altri potrebbero esprimere in modi diversi ecc.

Progresso nella fiducia

Esiste, poi, un necessario sviluppo della fiducia nel dialogo ecumenico. La fiducia, infatti, è un atteggiamento che non si riesce ad imporre né si può imparare. Ci vuole un

certo tempo per guadagnare la fiducia, che può essere solo offerta. In altre parole, se l'altro percepisce che ho fiducia in lui, potrà rispondere con lo stesso atteggiamento.

Dal grado di fiducia dipende l'accoglienza di ciò che voglio presentare all'altro: se faccio un'osservazione critica a qualcuno che vedo per la prima volta, non potrà che rifiutarla, non essendoci ancora nessun rapporto ed essendo lui convinto della propria posizione. Ma se la stessa cosa gli viene detta dopo un certo tempo, quando ci siamo conosciuti e si è creata un'atmosfera di fiducia, mi ascolterà e cercherà di capirmi. E anche se non lo capisce, avrà fiducia in me, e questo non danneggerà il nostro rapporto, se è già consolidato. Più cresce la fiducia, più facilmente affrontiamo anche i temi più delicati.

Alcuni aspetti particolari

Importanza e limiti del dialogo teologico

Questo vale in modo particolare per il dialogo teologico, un aspetto molto importante nella ricerca della piena comunione, ma anche molto delicato. Infatti, se si crea una base di fiducia reciproca, si riesce ad ascoltare l'altro e cercare quelle espressioni che possono unire. Inoltre, si è pronti anche a rinunciare a qualche espressione che prima sembrava indispensabile, quando la cosa più importante diventa la comunione. In questo aiuta anche la coscienza che tutte le espressioni sono simboli della Verità e non definizioni precise. Perciò si può anche cambiare un simbolo, se un altro serve meglio alla comunione. Non è, infatti, l'espressione esterna che conta, anche se può essere molto importante, ma è la comunione che ha il primato sulle espressioni. La Verità per eccellenza è la Santissima Trinità, che è comunione delle Persone Divine, e non qualche sua espressione. La comunione tra i cristiani, poi, è l'immagine migliore della Santissima Trinità.

Se, invece, manca questa fiducia di fondo, se manca l'atmosfera giusta per il dialogo, se manca la comunione tra le persone, le espressioni stesse (sia formulazioni che gesti o pratiche religiose) rischiano di essere prese non più come simboli della Verità, ma come Verità assoluta, e il loro cambiamento come un'aggressione alla Verità. Perciò si troveranno tanti argomenti per difendere certe formulazioni o certe pratiche e per condannare quelle diverse, senza essere aperti al loro vero senso, senza comprenderle veramente. In questo caso non si può arrivare a un dialogo vero, non è possibile un progresso verso la maggiore comunione, ma si rimane divisi oppure si approfondisce la divisione.

Un altro rischio invece è seguente: un gruppo di esperti può avviare un dialogo e giungere a buone conclusioni, condivise da tutti i partecipanti. Ma se gli altri credenti non hanno compiuto un certo cammino spirituale per poter accogliere questi risultati, le conclusioni del dialogo possono creare nuove divisioni: o i risultati saranno rifiutati dalla maggioranza e i pochi che erano in dialogo saranno esclusi e considerati come traditori; oppure una grande parte della comunità si staccherà dal resto e si metterà in opposizione, creerà uno scisma interno. Che lo faccia un piccolo gruppo, è forse inevitabile, ma se dovesse farlo una grande parte della comunità, è meglio aspettare e continuare a lavorare su tutti i livelli per preparare questo dialogo teologico.

La situazione oggi, nel dialogo tra cattolici e ortodossi, si trova in certo senso in questa difficoltà: la *Commissione mista internazionale* studia uno dei temi più delicati,

cioè il primato nella Chiesa universale, ed è una cosa lodevole, un grande progresso. La difficoltà, invece, è nel fatto che la gran parte dei credenti, sia da una che dall'altra parte, non è ancora pronta ad accogliere qualsiasi risultato serio di questo dialogo: o sono ancora troppo poco informati riguardo al dialogo ecumenico o, addirittura, del tutto ignari oppure, ancora, troppo pieni di pregiudizi e, perciò, hanno molte difficoltà anche solo a riconoscere come cristiani gli altri. L'abisso è troppo grande perché il progresso del dialogo possa già essere accolto dalla maggioranza. Perciò, ci aspetta ancora moltissimo lavoro sulla base, nella costruzione della fiducia reciproca.

Questione della reciprocità nei rapporti

Vorrei parlare di un altro atteggiamento di noi cattolici nei rapporti con gli ortodossi, che a mio avviso frena molto nei confronti di una maggiore crescita nella comunione. Si tratta della nostra insistenza sul fatto che dopo tanti segni di buona volontà da parte cattolica, gli ortodossi dovrebbero finalmente fare qualche passo in più – ci aspettiamo una maggiore reciprocità, e in quanto questo non si realizza, rischiamo di perdere fiducia o di non voler compiere sforzi maggiori.

Con questo, però, dimentichiamo che una reciprocità non è ancora possibile per molteplici fattori che impediscono loro una maggiore apertura. Infatti, una parte delle Chiese ortodosse sono state sotto l'impero ottomano, mentre altre in seguito, e fino a tempi abbastanza recenti, sono state purtroppo sotto i duri regimi comunisti. Questo ha impedito loro un ulteriore sviluppo e una maggiore comunicazione, ha anche impedito la possibilità di svolgere qualche concilio comune, di cui sentono un grande bisogno e che, finalmente, ora stanno preparando. Anche per queste ragioni, gli ortodossi non hanno nessun documento comune che porterebbe ad un riconoscimento importante nei nostri confronti, come per noi sono stati i decreti del Vaticano II e vari documenti posteriori nei loro confronti.

Inoltre, non bisogna dimenticare che prima del menzionato concilio, noi cattolici – tranne qualche eccezione – eravamo ancor più duri nei loro confronti di quanto ora siano loro nei nostri. Infatti, quando i protestanti e gli ortodossi erano già impegnati nel dialogo ecumenico, per un cattolico era ancora proibito pregare con gli ortodossi o parlare con loro di questioni religiose, e chi si è permesso di farlo, ha avuto grandi difficoltà con l'autorità della Chiesa cattolica. Oggi, invece, le cose da noi sono cambiate radicalmente, mentre dagli ortodossi non ancora. Perciò, se per i cattolici l'impegno ecumenico dopo il Vaticano II è ormai non solo una raccomandazione, ma un comandamento, un'obbligazione sacra, per loro è – come lo era per noi prima del Vaticano II – un rischio, perché c'è il pericolo concreto di avere difficoltà in seno alla propria Chiesa. Perciò, sbagliamo se ci aspettiamo dagli ortodossi ciò che loro non possono ancora fare, se non a rischio di avere difficoltà con le loro autorità ecclesiastiche. Al posto di rallegrarci per ciò che stanno facendo, continuiamo ad esigere da loro ciò che non possono fare. Per me già quello che fanno, quell'apertura che mostrano, è un miracolo. E se non fanno di più, purtroppo, molto spesso è anche colpa nostra, perché siamo troppo esigenti nei loro confronti, oppure, a volte, diamo esempi negativi di vita cristiana, per i quali loro non possono stimarci e soltanto sosteniamo i loro pregiudizi negativi, che si sono accumulati nei secoli.

Superare i pregiudizi con gesti di fiducia

Sono sempre più convinto che proprio questi pregiudizi siano tra gli ostacoli principali nel cammino verso una maggiore comunione. Sono quelli che provocano la sfiducia. Sono frutto della storia passata, di una situazione complessa, attraverso i secoli, nei rapporti con gli altri cristiani. È evidente che sono radicati nel profondo delle nostre coscienze, sia degli uni che degli altri. Perciò ci vogliono tanti atti di buona volontà, tanti gesti di fiducia gratuita verso l'altro, spesso di una apparente ingenuità. E, poi, tanta pazienza, perché molti gesti di buona volontà non saranno ancora accolti, ma saremo piuttosto umiliati o semplicemente ignorati.

E siamo di nuovo all'inizio: solo con Cristo è possibile sopportare queste umiliazioni, tanti insuccessi apparenti, che sperimenta chi si mette sulla via del dialogo ecumenico. Se i gesti di non-accoglienza li consideriamo cattiveria, come spesso succede, ci blocchiamo nei rapporti e troviamo buone scuse per giustificarci. Ma se li vediamo nel senso giusto, cioè come frutto di pregiudizi e della situazione anomala che si è creata attraverso i secoli, e se siamo consci che a questo hanno contribuito, in un certo senso, anche i rappresentanti della nostra confessione cattolica, potremo, con l'aiuto del Signore, accogliere queste umiliazioni nello spirito giusto, e queste umiliazioni potranno diventare i semi di una futura ma sempre più visibile comunione in Cristo.

Comunione già esistente che sta crescendo

Vorrei concludere con alcuni esempi di comunione già esistenti, che mostrano che siamo sulla buona strada e che l'impegno ecumenico sta già portando frutti importanti e ci dà speranza anche per il futuro, malgrado tanti indizi contrari. Spero che mi perdonerete se mi limiterò ai rapporti con gli ortodossi, perché sono quelli che conosco meglio e seguo di più.

Rapporti personali

Ho potuto conoscere diverse persone che prima erano piuttosto scettiche sui rapporti con gli altri cristiani, ma non tanto per una personale convinzione, quanto a causa dei pregiudizi di cui dicevamo poc'anzi. Un giovane del mio paese, per esempio, non conosceva nessun ortodosso e non aveva nessuna esperienza negativa con loro, però per ignoranza e per una sua personale sensibilità rispetto alla pittura, rifiutava le icone e, con esse, anche l'ortodossia. Quello che lo ha aiutato a cambiare il suo atteggiamento è stato l'incontro con persone che stimavano gli ortodossi, la loro teologia e la loro spiritualità, al punto che il ragazzo ha cominciato ad amare le icone e altri aspetti della spiritualità orientale. Poi, durante i suoi studi all'estero, ha incontrato diversi ortodossi, studiato con loro, partecipato ai loro incontri e alle loro liturgie – nel limite del possibile, si capisce – e si sono creati legami di amicizia. È stato fortunato ad aver conosciuto persone aperte, eppure tutto questo non è successo da un giorno all'altro, ci sono voluti molti anni. Immagino come sia più difficile nei casi in cui i pregiudizi sono più forti, dove ci sono anche esperienze negative o persino ferite reciproche – a volte ci vogliono alcune generazioni.

È soprattutto il rapporto personale che crea comunione, come ho visto in tanti altri casi, sia di laici che di sacerdoti e anche di vescovi. Mi ricordo il racconto di un vescovo ortodosso, che ho conosciuto recentemente (spero che mi perdonerete

se non vi dico né il nome né la Chiesa), e che come tanti altri era piuttosto negativo nei confronti della Chiesa cattolica, pieno di pregiudizi. Una volta andò in visita da lui un vescovo cattolico e, pian piano, hanno cominciato a conoscersi e a stimarsi a vicenda. Il vescovo ortodosso ha cominciato a cambiare il suo atteggiamento verso la Chiesa cattolica, soprattutto dopo aver fatto una visita in Italia, invitato dallo stesso vescovo cattolico. Tanti incontri personali con fedeli, sacerdoti e vescovi, come anche il pellegrinaggio ai luoghi santi comuni, hanno aiutato il vescovo ortodosso a cambiare completamente il suo atteggiamento verso la Chiesa cattolica. Con il vescovo cattolico sono diventati amici, e questo suo rapporto positivo pian piano, con tanta attenzione e delicatezza, il vescovo ortodosso lo sta trasmettendo anche ai suoi sacerdoti e fedeli. Le cose si sviluppano molto lentamente, ma la cosa importante è che questo movimento continui.

Conoscenza reciproca

Ci sono, poi, tanti ortodossi che studiano a Roma, in altre città italiane e in altri paesi di maggioranza cattolica. Io mi occupo, tra l'altro, delle borse di studio per una parte di loro e mi rallegra il fatto che con l'aiuto dei benefattori possiamo permettere loro questa esperienza, che di solito è molto positiva. Dopo aver conosciuto la nostra Chiesa, la nostra teologia e aver creato qualche legame di amicizia, i giovani ortodossi tornano nelle loro Chiese e trasmettono quell'esperienza che hanno ricevuto, e così permettono a tanti altri, che non possono venire da noi, di conoscerci e rispettarci.

Nei miei viaggi in alcune delle Chiese ortodosse ho visto anche un grande cambiamento positivo negli ultimi anni, soprattutto riguardo alle istituzioni di formazione teologica dei futuri sacerdoti: anche se rimangono alcuni docenti che nelle loro lezioni parlano male della Chiesa cattolica (ma qui non bisogna dimenticare che ci sono anche i cattolici che fanno lo stesso rispetto gli ortodossi), sono sempre più quelli che si impegnano nella presentazione positiva dei nostri teologi e del loro pensiero. Succede sempre più spesso che un docente ortodosso venga in un'università cattolica per tenere una lezione, e viceversa. Ci sono anche cattolici che possono insegnare nelle istituzioni ortodosse. Ci sono sempre più visite reciproche, che permettono una maggiore conoscenza e ciò contribuisce molto alla comunione tra i cristiani. Non possiamo che augurarci che questo continui e possa crescere e svilupparsi.

Sarebbe bello che questi incontri potessero allargarsi e non rimanere solo a livello di studenti, professori, sacerdoti e vescovi, anche se questi sono fondamentali. Sarebbe importante permettere a un numero sempre più ampio di persone di incontrarsi, ma questo richiede molte energie, molto impegno non solo in termini di tempo e persone, ma anche di mezzi finanziari. Spero che possano svilupparsi i rapporti e la collaborazione tra le Chiese anche in questo senso, con i pellegrinaggi, che non includano nel programma solo le visite ai luoghi santi, ma coinvolgano anche la gente del luogo, che permettano incontri personali.

Conclusione

Senza dubbio l'impegno ecumenico comprende anche tanti altri aspetti ecclesiali che non sono stati approfonditi in questa presentazione: questioni teologiche, giuridiche, istituzionali e altre, che sono molto importanti nella Chiesa e sono da considerare

seriamente per evitare confusioni e ulteriori divisioni. Questi aspetti, però, richiedono un'esposizione a parte. Inoltre, malgrado la loro grande importanza, considero questi aspetti utili, e la loro considerazione fruttuosa, soltanto se si costruisce sulla solida base spirituale, di cui mi sono occupato in questo intervento e che senza dubbio è ancora da approfondire.

Per concludere vorrei, ancora una volta, tornare all'essenziale che è il nostro rapporto personale con il Signore, che include il rapporto ecclesiale e che è possibile grazie all'amore del Padre, che ci è stato comunicato per mezzo del Figlio nello Spirito Santo. Se il movimento ecumenico ci sta a cuore, preghiamo il Signore di poter vivere sempre più ad immagine della Santissima Trinità nella comunità in cui viviamo, e nei rapporti con gli altri.

Quello che ognuno di noi può mettere in atto è la preghiera e l'atteggiamento positivo verso gli altri cristiani, anche se non si ha occasione di incontrarli. Già il modo di pensare gli altri e quello in cui parliamo di loro in loro assenza può cambiare moltissimo. Ed è proprio la preghiera che in questo senso ci aiuta di più e crea un'atmosfera interiore capace di accogliere l'altro e il diverso, come ha fatto Cristo stesso. Non solo la preghiera esplicita per l'unità dei cristiani, ma qualsiasi preghiera che ci metta in comunione con il Signore e ci aiuti ad avere maggiore fiducia negli altri è già un contributo per una maggiore comunione tra i cristiani.

Riflessioni ed esperienze pastorali

Comunità ecclesiale, primo annuncio e catechesi *

di Guido Benzi **

Cristiani non si nasce, ma si diventa

Partirò con un'immagine che è forse l'immagine più bella, più suggestiva che in questi ultimi anni è stata usata per descrivere la dimensione del diventare cristiani: «cristiani non si nasce, ma si diventa». È uno slogan antico, appartiene a Tertulliano, ed è una questione che lentamente è entrata nella riflessione. Noi oggi non viviamo più in una società cristiana nella quale si "nasceva" cristiani, oggi, come nei primi secoli della Chiesa, cristiani si diventa. Innanzitutto c'è una chiamata di Dio, alla quale segue un annuncio della Chiesa, quindi un'azione sacramentale, il battesimo, la confermazione e l'eucaristia, cioè l'iniziazione cristiana. Questo "diventare cristiani" è segnato, fin dalla Chiesa antica, da un cammino che potremmo dire "pedagogico", l'annuncio, il catecumenato, l'iniziazione cristiana con la fondamentale celebrazione dei sacramenti, infine la catechesi (mistagogica) che ha proprio il ruolo di introdurre nella vita cristiana concreta. Continuamente dunque si "diventa" cristiani anche proprio per la grazia che continuamente si rinnova nel sacramento dell'eucaristia, anche se non è vero che continuamente siamo nell'iniziazione cristiana. L'immagine è quella della Chiesa "grembo", una Chiesa gravida, che genera una comunità cristiana feconda. Nel Battistero di S. Giovanni in Laterano c'è scritto sull'architrave: «Nelle acque la Chiesa Madre genera con verginale fecondità coloro che mette al mondo in virtù dello Spirito Santo». Ecco, quindi, questa idea che il fonte battesimale sia proprio il grembo attraverso il quale la Chiesa genera i cristiani. Dobbiamo chiederci seriamente se questa Chiesa "grembo" è ancora capace oggi in Italia di generare dei cristiani. Viene subito da pensare ad "altre immagini" di comunità cristiana: comunità affannate, che rincorrono le cose da fare; oppure ripiegate sulle loro riflessioni, o ancora troppo solenni. «Ciò che di fatto la Chiesa è e appare agli occhi di tutti, dipende anche e in misura tutt'altro che secondaria dal come essa inizia alla fede, dalle modalità di accoglienza dei nuovi membri nel suo seno e dalle figure di accompagnamento», ha rilevato Mons. Caprioli nella relazione tenuta alla 51ª Assemblea Generale della CEI (2003). Ecco, possiamo chiederci allora qual è il modello delle nostre comunità, e se quello del grembo che genera è in realtà ancora valido. Possiamo citare il nostro Vescovo Lambiasi, che in tempi ancora lontani dalla sua nomina come nostro Vescovo, nel corso di un Convegno dell'Ufficio Catechistico Nazionale (anno 2003), dove si trattava appunto il tema del primo annuncio in parrocchia. Lui diceva: «La causa principale della difficoltà nella trasmissione della fede infatti deriva dall'agnosticismo diffuso e pervasivo, dal materialismo consumista, dai fenomeni della scristianizzazio-

* Il testo mantiene la forma della lezione frontale, esposta nell'ambito dei Seminari di Teologia Pastorale su *Come annunciare Cristo oggi? La grammatica del "Primo Annuncio"*, promosso dall'ISSR e dall'UCD nel gennaio-febbraio 2009.

** Sacerdote della diocesi di Rimini, direttore dell'Ufficio Catechistico Nazionale (CEI), biblista, docente di *Teologia biblica* (Libri Profetici) presso l'ISSR "A. Marvelli" e la Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna (Bologna).

ne e della secolarizzazione. La cultura contemporanea non riconosce più il nostro linguaggio (cioè il linguaggio della Chiesa). Il pensiero corre inevitabilmente a quando si è cominciata a verificare una delle cinque piaghe della Santa Chiesa, la dolorosa incomprensione tra la Madre Chiesa che continuava a parlare in latino e i suoi figli che non la capivano più. Oggi noi pastori ed educatori continuiamo a parlare un linguaggio da società cristiana, che la gente non afferra più. Il rinnovamento della catechesi realizzato dopo il Concilio sembra superato dai mutamenti culturali in corso che sono di portata davvero epocale. Un gruppo di vescovi, all'ultima assemblea, ha definito la catechesi come oggi viene proposta né profonda, né piacevole, né seria. La diagnosi potrà sembrare spietata, ma non possiamo sottrarci alle nostre responsabilità. Se la crisi è di ordine culturale, allora il progetto culturale non potrà essere considerato un espediente tattico per recuperare il terreno perduto, ma va interpretato ed affrontato come una precisa scelta strategica per rifare sintesi tra fede e vita. Siamo in un mondo che non solo cambia, ma è già cambiato. E molte volte tante nostre comunità vivono come delle schizofrenie culturali. Ci si deve quindi domandare qual è precisamente il punto in cui è avvenuta la frana. La risposta è sotto gli occhi di tutti. La frana si è verificata laddove non si riscontra più il luogo sociologico che inizia alla fede. Non più la scuola, non più, da vari decenni, neanche la famiglia»[1]. Ecco, mi è sembrato che queste parole, per certi versi anche un po' datate, siano in realtà ancora validissime oggi, proprio per inquadrare il problema del primo annuncio, di una catechesi che tenga conto anche del primo annuncio, il problema delle comunità cristiane come luogo per introdurre all'esperienza ecclesiale di Dio. È un problema prima di tutto culturale. Certamente ad esso si collega quello della testimonianza di fede, cioè quanto la fede delle nostre comunità è capace di testimoniare anche culturalmente, cioè facendo mentalità dentro le comunità.

Cos'è il primo annuncio

Il Documento base della Catechesi, che ha compiuto 40 anni, al n. 25 afferma che tecnicamente si tratta dell'azione di annuncio da parte della comunità verso chi non crede, verso chi per vari motivi non ha mai avuto notizia – una notizia calda, autentica – dell'evento di Cristo. Certo, potremmo pensare che sono molto poche queste persone in Italia. Ma ciò è sempre meno vero. Il problema non è tanto aver "notizia" del Vangelo, ma come questa notizia è stata comunicata e come le persone si avvicinino alla notizia che è il Cristo, all'evento di Cristo. Questo è il primo annuncio in senso stretto, ma immediatamente dopo, al n. 30, se ne dà anche un senso allargato. Si afferma che la catechesi viene dopo il primo annuncio, anzi, dopo il battesimo. La catechesi è un atto esplicativo, mistagogico, è una azione che fa entrare sempre di più "dentro" al mistero. Si dà però, all'interno della catechesi, un annuncio che aiuta a ridestare la fede. Ecco perché la C.E.I. ha redatto un Documento molto importante, che tratta il *risveglio della fede*. Questo aspetto è fondamentale, perché tanti battezzati in realtà non hanno ricevuto alcun annuncio, alcuna catechesi mistagogica, perché sono stati battezzati da bambini e poi non hanno vissuto la vita cristiana. La grazia del

1. F. Lambiasi, *Introduzione*, in *Il Primo Annuncio in Parrocchia. Quaderni della Segreteria Generale della CEI*, 7 (2003) n. 25, pp. 5-7.

Battesimo, che pure c'è, tuttavia non è stata coltivata. Il risveglio della fede è proprio questo: un riannunciare la fede a persone che l'hanno persa oppure addirittura accenderla in persone che pure avendo avuto i sacramenti, non hanno poi vissuto la loro vita di cristiani. È questo secondo livello del primo annuncio che tenta di colmare la frattura tra fede e vita, che in qualche modo tutti sentiamo. «E disse loro: "Andate in tutto il mondo e proclamate il Vangelo a ogni creatura. Chi crederà e sarà battezzato sarà salvato, ma chi non crederà sarà condannato"» (*Mc* 16,15-16). Questi due versetti tratti dalla così detta "chiusura canonica" del Vangelo di Marco, insieme a *Mt* 28,19 vengono utilizzati al n. 61 del *Direttorio Generale della Catechesi* (DGC) per descrivere il rapporto tra Primo Annuncio e Catechesi. «Le due azioni» dice il Documento, «sono essenziali e si richiamano mutuamente: andare e accogliere, annunciare ed educare, chiamare e incorporare». Se la realtà della Catechesi viene guardata a partire dal "*chi crederà*" declinato nel *convertirsi* e nel *decidere*, la dimensione del Primo Annuncio viene identificata con il comando di Gesù «*andate*», interpretato con tre verbi: *uscire*, *affrettarsi* e *proporre*. È assai interessante notare come il mutuo richiamo delle due dimensioni, Primo Annuncio e Catechesi, sia di per sé insito nell'azione missionaria stessa. Infatti il n. 62 del DGC subito afferma che «le frontiere tra le due azioni non sono facilmente delimitabili. Frequentemente, le persone che accedono alla catechesi necessitano, di fatto, di una vera conversione». È questa consapevolezza che ha fatto scrivere nella Nota pastorale della CEI *Il volto missionario delle Parrocchie in un mondo che cambia* (2004), quella espressione così significativa dal punto di vista pastorale e così gravida di rinnovamento anche per la catechesi «di primo annuncio vanno innervate tutte le azioni pastorali» (n. 6). Si riconosce in definitiva all'azione del Primo Annuncio più che una connotazione di carattere *cronologico*, cioè la «predicazione della Parola che raggiunge la persona la prima volta nella vita», una connotazione di carattere *genetico*, «quell'annuncio a partire dal quale si sviluppa progressivamente tutto l'edificio della vita cristiana».[2] Tale dimensione "teleologica", cioè di finalità, insita nel Primo Annuncio tende a far sì che esso non sia «semplicemente un contenuto intellettuale o teologico di fede. Questo nucleo fondamentale è essenzialmente un incontro, una esperienza vitale di rapporto con il mistero di Dio in Gesù Cristo, dal quale incontro può venire e si può sviluppare tutta l'esistenza cristiana, come riflessione su di sé, presa di coscienza della propria esperienza, come impegno etico, come relazione di comunione con gli altri»[3]. Stando così le cose si evidenziano due caratteristiche "educative": la dimensione di *dono*, di *gratuità* e di *sorpresa*, in vista di un progetto di vita innestato sul Vangelo[4], e la sua propria *potenza* (*dynamis*) come dinamica di una continua chiamata alla *conversione*[5]. Il rinnovamento catechistico, ed in particolare quello dell'Iniziazione Cristiana dei fanciulli e dei ra-

2. L. Monari, *Il Primo annuncio*, in *Il Primo Annuncio in Parrocchia. Quaderni della Segreteria Generale della CEI*, 7 (2003) n. 25, p. 16.

3. *Ibid*.

4. *1Tes* 2,13. W. Kasper, *Tornare al primo annuncio*, in *Il Regno – Documenti* 11 (2009), p. 341; M. Crociata, *Comunità cristiane e accompagnamento delle persone in ricerca: ascolto, dialogo e questione educativa*, Relazione al XLIII Convegno Nazionale dei Direttori UCD, Reggio Calabria 15-18 giugno 2009, in http://www.chiesacattolica.it/ucn. E. Biemmi, *Rivisitare il Documento Base: un tentativo di bilancio*, in «Evangelizzare» 38 (2009) 10, p. 635.

5. *1Tes* 1,5. Cfr. W. Kasper, *Tornare al primo annuncio*, cit., p. 341.

gazzi, deve basarsi dunque su questa evangelizzazione missionaria previa[6], alla quale deve seguire un cammino di catechesi, durante il quale coloro che hanno aderito al Vangelo sono iniziati al mistero della salvezza e a uno stile di vita evangelico, sono iniziati cioè alla «*pienezza della vita cristiana*»[7].

Qui si innesta la catechesi come azione mistagogica, una azione che nutrita dalla liturgia e dall'esercizio della carità, uniti all'annuncio della parola, diventa azione di vita, testimonianza del cristiano, vita reale nella vita di Cristo. Dunque il Primo Annuncio è quella scintilla che fa sì che il DNA del Cristianesimo possa attecchire nella vita del credente. Il primo annuncio, nel caso del battesimo ai bambini, li raggiunge quando la grazia battesimale è già all'opera. Nella vita di ognuno c'è un momento in cui, nell'incontro con la comunità cristiana, con la testimonianza, scatta una fecondità per cui la sua vita si apre alla dimensione di Cristo e il grembo della Chiesa lo genera.

Non è un'esperienza intellettuale, l'annuncio richiede un annunciatore. Il libro da solo non basta, suppone che la Chiesa lo legga. È un'esperienza di carattere vitale, è un incontro. «Ma che cosa è mai Apollo? Che cosa è Paolo? Servitori, attraverso i quali siete venuti alla fede, e ciascuno come il Signore gli ha concesso. Io ho piantato, Apollo ha irrigato, ma era Dio che faceva crescere. Sicché, né chi pianta né chi irriga vale qualcosa, ma solo Dio, che fa crescere. Chi pianta e chi irriga sono una medesima cosa: ciascuno riceverà la propria ricompensa secondo il proprio lavoro. Siamo infatti collaboratori di Dio, e voi siete campo di Dio, edificio di Dio».Possiamo riprendere questa immagine di *1Cor* 3,5-9 per dire che questo annuncio non è qualcosa che produciamo con la nostra azione di Chiesa; non è un programma, perché il primo annuncio in senso "genetico" presuppone sempre una grazia preveniente, una chiamata del Signore; presuppone lo sguardo di Cristo che ti ha già visto, mentre tu forse ancora non lo cercavi. Un'altra immagine è quella di Zaccheo, che cercava di vedere chi era Gesù. Dice il testo: arrivato sotto, Gesù alzò lo sguardo e vide Zaccheo e disse: «Zaccheo mi devo fermare a casa tua» (*Lc* 19,5). Quando parliamo dell'incontro con Cristo, dobbiamo sempre pensare che c'è un incontrare che viene da Cristo nei nostri confronti, prima di tutto. Paolo ha fatto quest'esperienza, e afferma così l'idea di una pastorale che sostiene la crescita, attraverso la semina, l'irrigazione, la coltivazione, che non è iniziata da noi, ma da Dio. Nel dibattito catechetico si afferma come sia necessario passare da una pastorale di inquadramento e militanza, potremmo dire di esercitazione (dove ci sono ritmi, appuntamenti, passaggi), a una pastorale d'*engendrement*, di rigenerazione (il termine francese significa un far crescere da dentro). Questo, tenendo conto di un'azione di Dio libera e insindacabile nei confronti delle persone, per cui queste si ridestano, si riaccendono alla fede, e non soltanto attraverso i nostri itinerari, magari attraverso una dimensione di gioia, di tristezza, un lutto, un incontro, l'incontro con il cammino di una comunità cristiana forte. In queste esperienze può trovarsi l'accensione della fede, ma poi questa deve essere custodita in una comunità, che soffi sul fuoco per mantenerlo vivo. L'immagine dell'*engendrement* è

6. Si veda più diffusamente C. LAVERMICOCCA, *Iniziare educando. L'iniziazione cristiana dei fanciulli e dei ragazzi oggi. Prospettive pedagogiche e pastorali*, Ecumenica editrice, Bari 2008, pp. 110-121.

7. *Catechesi tradendae*, p. 18.

questa, un accompagnamento della comunità che permette che questa fede possa crescere.

Il contenuto del primo annuncio

Dio ha resuscitato Gesù Cristo dai morti. Questo è il contenuto del primo annuncio. In tanti testi del Nuovo Testamento sentiamo risuonare quest'idea, che è quella del *kerigma*, dell'annuncio fondamentale della fede. Ma dire che Dio ha resuscitato Gesù Cristo dai morti significa dire che c'è stata una svolta nella morte, c'è stato un evento, un atto fondamentale, per cui la vita umana è entrata nella vita divina. E dire questo significa affermare diverse cose molto importanti. La prima è il fatto che Gesù, il Figlio di Dio, ha deciso di morire per noi, per i nostri peccati. Tutti i testi del Nuovo Testamento lo affermano. Nell'ultima cena Gesù dice: «per voi e per la moltitudine», che in aramaico significa per tutti. Questa morte, non è compiuta in modo eroico: Gesù ha portato il suo vangelo ed è morto per questo ideale! È una morte che mette in risalto l'offerta ed il dono. I teologi chiamano questa dimensione di offerta la *pro*-esistenza di Cristo, cioè sottolineano come il vissuto di Gesù sia rivolto contemporaneamente verso una obbedienza al Padre, e nello stesso tempo verso una salvezza per l'uomo. Molti testi kerigmatici del Nuovo Testamento richiamano questo fatto. Ad esempio in *Mt* 28,20, appare come questo "essere per" non è soltanto un ideale: Gesù ha "scommesso" tutto su di esso fino alla morte, e la resurrezione è l'avallo di Dio a questa "esistenza per". A tal punto che nessuno può più togliere noi dall'esistenza del Cristo risorto: «Io con voi sono». "Io sono" era il nome di Dio consegnato a Mosè nel roveto ardente (*Es* 3,14); Gesù lo muta. In greco questa frase suona: «ἐγὼ μεθ'ὑμῶν εἰμι» viene inserito in mezzo a "Io sono" il "con voi". L'"Io sono" di Dio si è "spaccato" e dentro ci siamo noi con Lui. Del resto basti pensare a come l'eucarestia sia esattamente un esserci di Gesù dentro le comunità continuamente presente nel suo atto di amore fino alla morte. Gesù non ci ha dato un sacramento che ci ricorda *solo* la sua resurrezione; non ci ha dato il segno che ci ricorda la gloriosa apparizione agli apostoli; Gesù non ci ha dato un sacramento che ci ricorda soltanto la sua azione salvifica verso i poveri, verso i malati. Ci ha dato, come "sacramento radice", il sacramento di quella sera in cui, vivendo la sua Pasqua, ha dato la sua carne e il suo sangue *per noi*. La forma dell'"essere per" di Gesù è quella in cui Lui ha voluto essere ricordato, perché è la forma essenziale ed esistenziale per la quale Lui "salva" la nostra vita dal peccato, dalla morte, dal non-senso.

La questione di Dio nel primo annuncio

A questo punto vorrei citare le parole del Card. Bagnasco, pronunciate nella Prolusione al Consiglio Permanente della CEI del 26 gennaio 2009: «Ciò su cui vorrei prima di altro invitare a riflettere, è la questione di Dio, che non è certo inedita, ma la gente del nostro tempo la vive con accenti talora inediti. Molto di quel che succede nel sistema della vita odierna sembra precedere secondo una logica del tutto contraria a quella di un Dio necessario e provvidente. Piuttosto, sembra assecondare l'idea che se proprio un Dio deve esserci, non può non porsi come una entità lontana, staccata dall'orizzonte degli uomini e delle donne di oggi, indifferente ai loro progetti di emancipazione. Dunque in linea con una percezione del tutto individualistica che esaspera l'idea

dell'autonomia e dell'autosufficienza di sé e del proprio destino. Eppure, anche in un impianto così autoreferenziale, è sufficiente un intoppo non prevedibile, un dolore cieco, un inconveniente spiazzante, una domanda più impertinente, una gioia più sublime perché di colpo tutto si afflosci, lasciando il singolo sconnesso e smarrito. Si comincia con il sentenziare che Dio è morto e si finisce nella solitudine umana più sconsolata. Si crede di essersi spinti avanti, dando soluzioni magari a quesiti da brivido, e ci si ritrova invece in una recessione arida e amara. Si pensa di aver toccato il massimo di ebbrezza e l'attimo dopo ci si scopre in una alienazione debilitante». Più avanti il Cardinale, citando Benedetto XVI, aggiunge che la più grande scommessa che deve oggi vivere la Chiesa in Italia e nel mondo, è il fatto che l'uomo debba imparare, o reimparare, che Dio non è suo nemico. Oggi la questione di Dio non è marginale. In una società post-industriale, post-illuministica, la questione su Dio e sulla religione sta risorgendo in molti ambiti ed è molto importante. Si può osservare quante pagine dedicano alle questioni religiose anche i quotidiani, o da quante interviste vengono fatte a persone che esprimono la dimensione religiosa, a torto o a ragione, all'interno dei media. Ma l'esperienza umana odierna mostra anche che è perfettamente possibile vivere una vita sensata, felice, generosa e piena senza la presenza della questione di Dio. Questa precisazione sembra contraddire quanto detto dal Cardinal Bagnasco, ma è proprio qui che possiamo leggere lo specifico della fede cristiana che riconosce che nell'annuncio, nella vita, nella persona di Gesù Figlio di Dio fatto uomo «Dio non è lontano da ciascuno di noi» (*At* 17,27). La vicinanza di Dio in Gesù Cristo è il punto di partenza di una risposta. Nella *pro*-esistenza di Cristo, Dio si è fatto vicino, «Io con voi sono». L'uomo è capace di Dio, *capax Dei* dicevano i Padri della Chiesa. L'uomo in se stesso può contenere il pensiero, l'affetto, l'amore di Dio. Noi non crediamo in un uomo che è antagonista di Dio, ma un uomo che nel suo cammino interiore può sentire la risonanza della Sua voce. Noi non creiamo la capacità di Dio; questa è presente oggi come lo era in passato, nel profondo degli esseri umani e sul crocevia dei loro incontri. Ancora, leggendo *Mc* 16,7 noi possiamo affermare che se Dio non è lontano dall'uomo e se l'uomo è capace di Dio, allora l'intero lavoro dell'evangelizzatore consiste nel raggiungere gli uomini là dove essi sono, per accompagnarli sul cammino del riconoscimento di Dio che già è lì. «Vi precede in Galilea» significa che anche per coloro che hanno vissuto l'esperienza di Cristo risorto, c'è tutta una vita da ricominciare. Non è un caso che vengano rimandati là, dove tutto era cominciato. L'incontro con il Cristo risorto non avviene soltanto nella solennità del Cenacolo, ma anche sulle spiagge del lago dove Pietro,Giovanni,Giacomo e Andrea avevano incontrato il Signore. Questo rinvio suggerisce che tutte le strade di annuncio, di primo annuncio, devono tenere conto della quotidianità, della vita delle persone e di questa vita del Cristo che è entrato dentro la natura umana.

Conclusioni

La Pasqua di Gesù è il "sì" che viene da Dio verso l'uomo in Gesù Cristo, ma è anche il "sì" dell'uomo che va verso Dio. Nella *Lettera agli Ebrei* si afferma che Gesù è un sommo sacerdote degno di fede e misericordioso (*Eb* 2,14-18). Degno di fede nei confronti di Dio, che gli ha affidato tutto ciò che era nella sua casa, citando l'Antico Testamento; ma anche misericordioso, perché Gesù ha sperimentato l'angoscia, le

forti grida e le lacrime rivolte a chi poteva liberarlo dalla morte e Dio lo esaudì (*Eb* 5). La *Lettera agli Ebrei* dice proprio «lo esaudì», Dio ha esaudito il Figlio nel suo profondo desiderio di vivere tutto della realtà umana. È stato fedele fino alla morte per amore. Il "sì" di Gesù è un "sì" alla vita in tutte le sue dimensioni; la resurrezione di Gesù è la conferma di tutta la sua vita. In essa si è tradotto in parole e gesti, dice la *Dei Verbum*, l'amore di Dio. Dio ha detto sì in Gesù, e allora anche io posso dirlo a me stesso e poi a Dio senza riserve. Qui nasce la fede. Questo sì di Dio in Gesù Cristo fonda e rende possibile una presa di posizione anche a favore del fratello, perché anche la mia diventa una *pro*-esistenza. L'amore di Dio fonda lo sguardo verso il mio fratello. La Chiesa allora si presenta anzitutto come luogo che annuncia il sì di Dio in Gesù Cristo, e poi si presenta come luogo in cui si sperimenta questo sì radicale e totale che contraddistingue la vita della Santissima Trinità, il sì all'uomo di Dio in Gesù Cristo attraverso lo Spirito Santo. Quali sono le prospettive concrete? In primo luogo l'"essere per" di Gesù ci mostra come nella pastorale, nella catechesi, nell'annuncio, l'ascolto degli uomini del nostro tempo, l'ascolto della gente, il semplice ascolto, non è un atteggiamento sociologico o buonista, ma è una dinamica teologica. Prima di tutto c'è un "essere per" della Chiesa che è l'"essere per" di Gesù, che a sua volta è l'"essere per" di Dio Padre. Questa *pro*-esistenza si traduce in una comunità che continuamente si protende all'ascolto del fratello.

Vita nello Spirito e forme della spiritualità laicale *

di Ernesto Diaco **

Quando ho iniziato a riflettere sul tema assegnato a questo incontro, il pensiero è volato subito al celebre incipit dei *Racconti di un pellegrino russo* (editi a Kazan nel 1881), il testo certamente più conosciuto e diffuso della spiritualità russa: «Per grazia di Dio io sono un uomo e cristiano, per azioni gran peccatore, per condizione un pellegrino senza terra, della specie più misera, sempre in giro da paese a paese. Per ricchezza ho sulle spalle un sacco con un po' di pane secco, nel mio camiciotto la santa Bibbia, e basta».

È abbastanza frequente l'accostamento fra la spiritualità laicale e queste parole, perché esse contengono una sintetica descrizione di ciò che è essenziale di una vita cristiana vissuta nel secolo: la grazia e la fede, l'essere nel mondo ma non del mondo, l'immagine della strada, il pane quotidiano, la Parola che accompagna nel cammino. Da qui proviene l'immagine della "bisaccia del pellegrino", contenente appunto l'essenziale per vivere da uomini "di Dio per il mondo" quali sono i laici cristiani.

1. L'identità del laico secondo il Concilio

All'inizio di questa rapida lettura spirituale della vocazione laicale sta una constatazione fondamentale, che porta a richiamare quello che è un tema costitutivo dell'essere e dell'agire del fedele laico, e la radice fecondissima della sua spiritualità, ossia il legame inscindibile del cristiano con la Chiesa, l'innesto in essa, la relazione viva e (reciprocamente) generatrice con il corpo di Cristo che lo caratterizza. Non si può, infatti, parlare del laico, della sua identità e della sua vita, senza prima rispondere alla domanda sull'identità della Chiesa; le differenti concezioni del laicato – e della sua spiritualità – che si sono sviluppate nella storia rispecchiano fedelmente altrettante concezioni di Chiesa. Ogni identità è sempre relazionale.

In un certo modo, semplificando molto, la Chiesa non sta dentro la nostra bisaccia, ma è la bisaccia stessa (che portiamo sulle spalle e a volte pesa), in cui troviamo i tesori della nostra vita, il pane del cammino, la legge dell'amore, le condizioni della nostra libertà. Salvo poi accorgerci che non siamo noi a portare lei, ma è lei a portare noi.

Senza attardarci in un *excursus* sui diversi paradigmi ecclesiologici che si sono succeduti, e sulle conseguenti visioni del laicato, ci collochiamo nel quadro che il Concilio Vaticano II ha disegnato chiaramente: la Chiesa come corpo di Cristo e popolo radunato dalla Trinità, in cui i laici sono partecipi dell'unica missione salvifica in virtù del battesimo. Non meraviglia che all'inizio di un discorso sulla spiritualità ci si soffermi lungamente sulla vocazione e la missione. La spiritualità, infatti, non è il

* Relazione presentata nel novembre 2009 all'interno del Corso per Operatori Pastorali della diocesi di Rimini.

** Vice responsabile del Servizio Nazionale per il Progetto Culturale (CEI), docente collaboratore dell'ISSR "A. Marvelli".

momento statico, o peggio "intimo", della vita di fede, così come la missione è vivere e rispondere, non "fare cose".

Rileggendo a fondo la Scrittura e i Padri, il Vaticano II ha recuperato la fondamentale ecclesialità di tutti i battezzati: la Chiesa non si identifica con la gerarchia bensì con l'insieme dei battezzati. A questo allargamento ecclesiologico hanno contribuito diverse "riscoperte" messe in atto dal Concilio: il sacerdozio comune dei fedeli, la missione come realtà fondata sul battesimo, la teologia dei carismi, l'idea che esiste una "infallibilità" globale del popolo di Dio, fondata sul *sensus fidelium*, all'interno della quale si pone l'infallibilità dei pastori; e infine il desiderio di valorizzare il laicato come risorsa della Chiesa nei confronti della società.

Se l'immagine del corpo sottolinea le diversità e la loro necessaria unione, la categoria di popolo di Dio mette in evidenza ciò che unisce tutti i membri della Chiesa, prima delle loro distinzioni, non consentendo l'identificazione tra Chiesa e gerarchia; mostra il carattere pellegrinante della Chiesa, il suo essere-in-cammino verso la pienezza, ed evita quindi l'identificazione tra Chiesa e Regno di Dio, che sono realtà ben diverse anche se inscindibilmente unite, visto che la Chiesa costituisce il germe e l'inizio del Regno. È l'adozione della categoria biblica di "popolo", unita alla prospettiva della comunione, a favorire il riconoscimento pienamente ecclesiale dei laici: essi sono considerati dal Vaticano II protagonisti attivi della missione, non semplici destinatari e neppure solo collaboratori dell'apostolato gerarchico. Il laico che immette la carità evangelica nelle strutture temporali e storiche compie un'attività "sacra" o – per usare un linguaggio più adeguato – partecipa alla missione salvifica di tutta la Chiesa.

È questo il primo e fondamentale dato conciliare sui laici: essi sono cristiani a pieno titolo, chiamati alla santità, membra vive del corpo di Cristo, appartenenti al popolo di Dio, titolari della missione ecclesiale in virtù del battesimo. Il grande teologo francese Yves Congar era solito ricordare che sacramento della salvezza è il popolo di Dio in tutta la sua vita e in tutta la sua storia, vissuta nella storia del mondo. Con questa importante acquisizione, la storia – con le sue vicende, i suoi valori e i suoi peccati – entra a definire anche la natura stessa della Chiesa, che rimane nella sua verità profonda opera di Dio ma contemporaneamente anche opera degli uomini. Qui si fonda anche il necessario, continuo, mai concluso incontro tra fede e cultura, anzi tra le fede e le culture. Se la Chiesa, in certo modo, si fa nella storia, ne consegue che quanti si dedicano all'animazione delle realtà temporali stiano anche costruendo la Chiesa e non semplicemente traducendo nella città dell'uomo ciò che essa indica[1].

Il mondo è l'ambito e il mezzo della vocazione dei laici alla santità. La loro indole secolare – ricorda in proposito Giovanni Paolo II – «non è quindi da definirsi soltanto in senso sociologico, ma soprattutto in senso teologico. La caratteristica secolare va intesa alla luce dell'atto creativo e redentivo di Dio, che ha affidato il mondo agli uomini e alle donne, perché essi partecipino all'opera della creazione, liberino la creazione stessa dall'influsso del peccato e santifichino se stessi nel matrimonio o nella

1. Ampi riferimenti alla rilevanza ecclesiale dell'azione secolare dei laici cristiani si trovano nella relazione della dott.ssa Paola Bignardi al quarto Convegno ecclesiale nazionale (Verona, 16-20 ottobre 2006), dal titolo "L'amore genera la speranza. La dimensione spirituale della testimonianza", pubblicata in Conferenza Episcopale Italiana, *Testimoni di Gesù risorto, speranza del mondo.* Atti del 4° Convegno ecclesiale nazionale, EDB, Bologna 2008, pp. 163-172.

vita celibe, nella famiglia, nella professione e nelle varie attività sociali»[2]. Tutto ciò è molto importante per la spiritualità laicale, ossia per la forma che assume una vita alla luce del principio che non la si "salva" (cfr. *Mt* 16,24-28) se non nel mondo. Affermava il teologo Romano Guardini che, dopo l'incarnazione, Cristo appartiene definitivamente al mondo e viceversa.

Da questo punto di vista, il brano del magistero conciliare più rappresentativo dell'essere del laico, dell'indole secolare come sua caratteristica "propria e peculiare", anche se non esclusiva, è contenuto nella costituzione dogmatica *Lumen Gentium*. Vi si legge: «Per loro vocazione è proprio dei laici cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio… A loro quindi particolarmente spetta di illuminare e ordinare tutte le cose temporali, alle quali sono strettamente legati, in modo che siano fatte e crescano costantemente secondo il Cristo e siano di lode al Creatore e Redentore»[3]. È questo il modo tipico dei laici di mostrare la vicinanza del Regno ed estenderne la presenza: attraverso le responsabilità familiari, professionali e sociali. Così vede la vocazione laicale Giorgio Campanini: «come una sorta di *vox Dei*, come via indicata da Dio stesso perché alcuni uomini, i *christifideles*, potessero parlare di Dio agli altri uomini attraverso le esperienze vive e forti dell'amore e del matrimonio, del lavoro e dell'impegno nella città; tutte esperienze rispetto alle quali Dio non è estraneo e nelle quali, anzi, si rende presente grazie all'opera di coloro che hanno scelto questa strada per realizzare la propria santificazione e rendere la propria testimonianza»[4]. Una prospettiva, questa, ben evidente nella scelta del Convegno ecclesiale di Verona di articolare la riflessione previa e i lavori attorno a cinque ambiti fondamentali dell'esistenza umana – la vita affettiva, il lavoro e la festa, la fragilità, la tradizione, la cittadinanza – definiti come cinque aspetti del "sì" di Dio all'uomo, alla sua vita, ragione, libertà, amore.

Nel brano di *Lumen gentium* 31 appena citato si usa un termine particolare, ripetuto per ben due volte in poche righe: ordinare (la seconda volta insieme a illuminare). Al di là del debito a un certo linguaggio filosofico-teologico, il messaggio è chiaro: il mondo non ha in sé il criterio della propria piena realizzazione, ma è in Cristo che può giungere al suo fine. Così, quando il Concilio parla di «legittima autonomia delle realtà terrene» – nella *Gaudium et spes* – si premura di specificare che «se per autonomia delle realtà terrene si vuol dire che le cose create e le stesse società hanno leggi e valori propri, che l'uomo gradatamente deve scoprire, usare e ordinare, allora si tratta di una esigenza d'autonomia legittima: non solamente essa è rivendicata dagli uomini del nostro tempo, ma è anche conforme al volere del Creatore… Perciò la ricerca metodica di ogni disciplina, se procede in maniera veramente scientifica e secondo le norme morali, non sarà mai in reale contrasto con la fede, perché le realtà profane e le realtà della fede hanno origine dal medesimo Dio. Se invece con l'espressione

2. Giovanni Paolo II, *Christifideles laici*, n. 15.

3. *Lumen gentium*, 31.

4. G. Campanini, *Il laico nella Chiesa e nel mondo*, EDB, Bologna ²2004, p. 117. Il laico non è un "cristiano dimezzato" – dice ancora Campanini – che tratterebbe solo le cose "temporali", contrapposto ad altri cristiani "dimezzati", i sacerdoti e i religiosi, che tratterebbero solo quelle "spirituali". Il laico cristiano «trova la specificità della sua missione (non l'unico ambito nel quale essa possa essere esercitata) nel riferimento a un mondo e a una storia che attendono di essere illuminati, orientati, penetrati in profondità di spirito evangelico» (*Ivi*, p. 122).

"autonomia delle realtà temporali" si intende dire che le cose create non dipendono da Dio e che l'uomo può adoperarle senza riferirle al Creatore, allora a nessuno che creda in Dio sfugge quanto false siano tali opinioni. La creatura, infatti, senza il Creatore svanisce»[5]. La perfezione dell'esperienza umana è la ricapitolazione di tutte le cose in Cristo, che è «il fine della storia umana, il punto focale dei desideri della storia e della civiltà, il centro del genere umano, la gioia d'ogni cuore, la pienezza delle loro aspirazioni»[6].

Questo è il grande e finissimo equilibrio che percorre tutte le pagine del Concilio e che appartiene all'essere e all'agire del cristiano (tanto che il vero "uomo della sintesi" appare il laico): quello tra signoria di Cristo e centralità dell'uomo – si noti che ogni capitolo della *Gaudium et spes* si conclude con un paragrafo cristologico, nient'affatto posticcio – tra la dimensione escatologica del Regno e la sua manifestazione storica, tra convinta simpatia e apprezzamento per la società moderna e presa di distanza critica dalle sue corruzioni.

Non è dunque una contraddizione che la stessa *Gaudium et spes* affermi che «l'attività umana come deriva dall'uomo così è ordinata all'uomo. L'uomo, infatti, quando lavora, non trasforma soltanto le cose e la società, ma perfeziona se stesso… Pertanto questa è la norma dell'attività umana: che secondo il disegno di Dio e la sua volontà essa corrisponda al vero bene dell'umanità, e che permetta all'uomo, considerato come individuo o come membro della società, di coltivare e di attuare la sua integrale vocazione»[7]. Ordinare le cose temporali secondo Dio significa dunque ordinarle secondo la verità dell'uomo, essere posti nel cuore del mondo per cambiarlo secondo il disegno di Dio.

2. I tratti salienti della spiritualità laicale

Se l'identità del laico cristiano ha richiesto un ampio *excursus* teologico, ugualmente prezioso si rivela scandagliare le radici bibliche della spiritualità o – per dirla con san Paolo – del vivere "secondo lo Spirito". In un celebre testo della Lettera ai Romani, l'Apostolo lo spiega così: «Ora, se Cristo è in voi, il vostro corpo è morto per il peccato, ma lo Spirito è vita per la giustizia. E se lo Spirito di Dio, che ha risuscitato Gesù dai morti, abita in voi, colui che ha risuscitato Cristo dai morti darà la vita anche ai vostri corpi mortali per mezzo del suo Spirito che abita in voi. Così dunque, fratelli, noi siamo debitori non verso la carne, per vivere secondo i desideri carnali, perché, se vivete secondo la carne, morirete. Se, invece, mediante lo Spirito fate morire le opere del corpo, vivrete. Infatti tutti quelli che sono guidati dallo Spirito di Dio, questi sono figli di Dio. E voi non avete ricevuto uno spirito da schiavi per ricadere nella paura, ma avete ricevuto lo Spirito che rende figli adottivi, per mezzo del quale gridiamo: "Abbà! Padre!". Lo Spirito stesso, insieme al nostro spirito, attesta che siamo figli di Dio. E se siamo figli, siamo anche eredi: eredi di Dio, coeredi di Cristo, se davvero prendiamo parte alle sue sofferenze per partecipare anche alla sua gloria» (*Rm* 8,10-17).

Questa è la vita secondo lo Spirito: vivere nella libertà dei Figli di Dio, non più schiavi del nostro "io", docili allo Spirito che abita in noi e lasciandosi guidare da Lui.

5. *Gaudium et spes*, 36.
6. *Ivi*.
7. *Gaudiun et spes*, 35.

L'alternativa è secca: vivere da soli (questo è in radice il peccato) o con Lui. La mistica francese Madeleine Delbrel dice, a proposito di questa docilità: «L'obbedienza esteriore non vale niente: è osservare la norma, non è amare. L'obbedienza è la fame di essere nelle mani di Dio»[8]. E ancora: «Vivere di Cristo, abbandonarsi allo Spirito, è diventare vita. Questo non significa che ci si debba agitare, ma che si deve amare con tutto l'amore possibile, nelle condizioni di vita che la Provvidenza dispone per noi»[9]. E sulla somiglianza con Cristo: «non sono gli atti in se stessi che generano tale somiglianza, né questo o quel tipo di vita. È un modo di essere e di agire, il quale trova la sorgente in un cuore che si è lasciato educare, plasmare, convertire da Cristo»[10]. Questa è la vita spirituale. La vita nello Spirito è l'intera vita, non una parte di essa: quella in cui compio azioni religiose. Avere i pensieri di Cristo, i suoi sentimenti, la sua volontà è cosa di tutti i momenti. È la «misura alta della vita cristiana ordinaria»[11], come Giovanni Paolo II definisce la santità nella lettera apostolica pubblicata dopo il Giubileo del duemila, *Novo millennio ineunte*.

Vediamone alcuni tratti salienti.

2.1. Vivere il Battesimo, ossia «diventare Cristo»

È nota l'efficace e lapidaria espressione di Sant'Agostino, che parlando del battesimo giungeva ad esclamare: «Rallegriamoci e ringraziamo: siamo diventati non solo cristiani, ma Cristo. Stupite e gioite: Cristo siamo diventati!». Ecco un'ulteriore definizione della vita cristiana: un cammino di conformazione al Signore Gesù. Giuseppe Lazzati ne fa la chiave di volta del concetto stesso di spiritualità: «Quali sono le condizioni per essere docili allo Spirito, per vivere secondo lo Spirito? Vi è una condizione, prima, la più importante, perché comprende tutte le altre e dalla quale nascono le condizioni che ne sono come un'applicazione… L'opzione fondamentale per vivere secondo lo Spirito è scegliere Cristo in un modo che investe l'essere alla radice; la scelta che prende l'essere nella sua totalità. "Prendi tutta la mia libertà, prendi la mia intelligenza, prendi la mia volontà, prendimi mente e cuore, prendimi tutto". Questo è il significato del battesimo… Se, in luce di fede, si è capito che il battesimo ha significato consegnarsi totalmente a Cristo, inserirsi in lui e metterlo in sé, allora è facile capire che ci si deve far guidare dallo Spirito che ha guidato Gesù… Il lasciarsi guidare dallo Spirito Santo, infatti, non è l'atto di uno che non sa fare da solo; è il modo di conseguire la propria statura piena in Cristo»[12].

Per il grande intellettuale cattolico, di cui si sono celebrati da poco i cent'anni dalla nascita, la possibilità per gli uomini di partecipare al mistero di Dio è legata alla loro inserzione, mediante la fede e per i sacramenti, in Cristo e alla loro assimilazione a lui: «diventare, nella massima misura possibile, lui!»[13]. Questo, poi, «non può avvenire altro che attraverso la croce: il vivere con Cristo è legato al morire con lui. E alla

8. M. Delbrel, *Indivisibile amore. Pensieri di una cristiana controcorrente*, Piemme, Casale Monferrato 1994, p. 45.
9. *Ivi*, p. 48.
10. *Ivi*, p. 54.
11. Giovanni Paolo II, *Novo millennio ineunte*, n. 30.
12. G. Lazzati, *Laici secondo il Vangelo*, Ave, Roma 2008, pp. 273-275.
13. *Ivi*, p. 35.

croce è conseguentemente legata la possibilità di redimere ogni creatura – e, quindi, ogni valore – per ricondurla alla pienezza di essere e alla libertà che le competono nel regno di Dio. Per cui, insomma, non si dà uomo se non sia cristiano, né cristiano se non sia crocifisso»[14]. L'espressione successiva è ancora più forte: «Per ogni uomo la possibilità di diventare regno di Dio è legata, nel piano della redenzione, al diventare Cristo… diventare lui, nel pensiero e nella volontà, pensare come lui e volere come lui nei riguardi di Dio, di noi stessi, degli altri uomini, delle creature tutte»[15].

«Noi abbiamo il pensiero di Cristo» (*1Cor* 2,16) ricorda San Paolo parlando della vera sapienza: l'uomo mosso dallo Spirito giudica ogni cosa (cfr. *1Cor* 2,15). La spiritualità è il dono e l'arte di vedere tutte le cose nello Spirito.

2.2. Consacrare il mondo attraverso il dono di sé

Un secondo tratto saliente della spiritualità laicale è il dono di sé. Un dono che "consacra il mondo". Il "diventare Cristo" inteso come consegnarsi a Lui, vivere con Lui, lasciarsi plasmare da Lui, porta al cuore del sacerdozio battesimale, al nucleo più profondo della risposta alla vocazione cristiana: l'offerta di sé come stile, base e nutrimento di ogni compito e attività. I battezzati hanno come scopo – comprensivo di tutti gli altri – quello di offrire se stessi nelle svariate circostanze della vita. Questa offerta è realmente efficace e costituisce il criterio fondamentale sul quale valutare ogni iniziativa ecclesiale: dall'attività dei singoli a quella delle parrocchie e dei gruppi, dai consigli pastorali e degli affari economici all'evangelizzazione, al culto.

Come ricorda la costituzione conciliare *Lumen Gentium*, «tutte le opere – le preghiere e le iniziative apostoliche, la vita coniugale e familiare, il lavoro giornaliero, il sollievo spirituale e corporale – se sono compiute nello Spirito, e persino le molestie della vita se sono sopportate con pazienza, diventano "sacrifici spirituali graditi a Dio per mezzo di Gesù Cristo"; e queste cose nella celebrazione dell'Eucaristia sono piissimamente offerte al Padre insieme all'oblazione del corpo del Signore. Così anche i laici, operando santamente dappertutto come adoratori, consacrano a Dio il mondo stesso»[16].

Il nucleo più intimo del sacerdozio battesimale è l'offerta non di cose esterne ma della propria vita. Un'offerta compiuta non solamente in alcune occasioni "sacre" ma nella quotidianità "profana". Sono i risvolti della comune esistenza di ogni giorno a dare contenuto al nostro culto spirituale. In altre parole, la materia dell'offerta a Dio nel sacerdozio battesimale è la carità, il dono di sé, il sacrificio quotidiano; la misura della realizzazione del nostro sacerdozio battesimale è la carità.

2.3. Incontrare il mistero dentro la vita

C'è uno stretto rapporto tra la spiritualità e i sensi. In particolare, forse, quello della vista. Spesso l'esperienza credente è una questione di sguardo: uno sguardo "contemplativo", ossia stupito, partecipe, innamorato, responsabile. D'altronde ciò che vediamo dipende in buona misura dalla luce che viene gettata sulle cose. «Ma se la

14. *Ivi*. Inoltre Lazzati scriverà: «Dicendo che il laico è un uomo battezzato, con l'aggettivo battezzato si esprime la condizione indispensabile perché l'uomo sia pienamente uomo» (*Ivi*, p. 221).

15. *Ivi*, pp. 35-36.

16. *Lumen Gentium*, 34.

contemplazione è un atteggiamento della vita ed è un modo di guardare ad essa – scrive Paola Bignardi – allora non solo è possibile a tutti, ma è dovere e responsabilità anche dei laici, la cui vocazione è quella di riconoscere e svelare il senso del mondo facendone in pieno l'esperienza»[17].

E più il nostro sguardo si allena a intuire dentro la vita il mistero di Dio e più scopre l'intensità del mistero della vita stessa: il valore di ogni istante, la bellezza dell'incontrarsi, del volersi bene, del dedicarsi agli altri. Anche il dramma del dolore e dello scacco si carica di una nuova profondità e fa intuire che cosa significhi essere salvati dentro il limite. «Serve la profondità di uno sguardo acuto per cogliere questo – prosegue Bignardi – di uno sguardo che non si accontenta della superficie delle cose, che rifiuta la banalità. Se questo avviene, è la vita di ogni giorno che vede trasformati i suoi tratti, il suo senso; essa acquista un'intensità nuova e riscatta tutto dal grigiore possibile della routine quotidiana»[18]. La spiritualità del laico è possedere questo sguardo.

Se, come scrive Madeleine Delbrel, «il primo libro di preghiera che ci permette di pregare è la nostra stessa vita»[19], ciò significa che esiste una dimensione più profonda dietro alle fattezze con cui ci si presentano le persone e gli avvenimenti. L'esperienza del mistero si fa davanti ai fatti che accadono, all'altro, a se stessi. Ogni persona incontra quotidianamente il mistero: talvolta lo riconosce, altre volte non riesce a dargli un nome. È un incontro che può suscitare fascino o paura, attrazione o inquietudine. Quello con Dio è sempre un incontro misterioso, mai scontato, che chiede l'impegno di stare con il cuore in ascolto e non esonera dalla fatica di scrutare la vita. Egli si fa conoscere dentro lo scorrere delle giornate, la trama degli eventi, il succedersi degli impegni e degli incontri e il loro risuonare nella profondità, anch'essa misteriosa, della coscienza.

2.4. Camminare insieme al mondo (sapendolo orientare)

Al termine della nostra riflessione, torna l'immagine del pellegrino e della bisaccia. Tutte le strade della terra sono quelle del pellegrino cristiano, quelle delle fibre ottiche come quelle dei campi magnetici o della telematica. Lo scriveva Alberto Monticone in un libro di alcuni anni fa che non ha perso forza espressiva[20]. Ogni strada che arricchisca davvero l'umanità è percorso prezioso e desiderato per l'uomo che è rivolto allo Spirito. Là dove l'uomo è davvero promosso, lì il cristiano trova una strada aperta. Ma nella bisaccia del pellegrino serve anche una mappa del percorso. Egli non cammina senza una meta. Quando ci si mette

per strada bisogna conoscere con precisione i sentieri, i posti di ristoro, gli eventuali luoghi pericolosi, le cose belle da vedere lungo la strada, perché il pellegrino sa amare il cammino. Avere una mappa del percorso vuol dire anche conoscere la cultura di oggi, il territorio e il nostro Paese, le scoperte scientifiche, i problemi della gente, le sue attese profonde.

Per non perdere la strada, e orientare i passi di chi cammina con noi, ci vuole un

17. P. Bignardi, *Dare sapore alla vita. Da laici nel mondo e nella Chiesa*, Ave, Roma 2009, p. 49.
18. *Ivi*, p. 51.
19. M. Delbrel, *Indivisibile amore*, cit., p. 127.
20. A. Monticone, *La bisaccia del pellegrino*, Ave, Roma 1986.

nutrimento spirituale profondo, una solida attrezzatura di cultura e di competenza. E anche la consapevolezza di un'eredità spirituale da riscoprire, fatta soprattutto di testimoni e di maestri.

La metafora del pellegrinaggio, in fondo, non è troppo diversa da quella del "danzare la vita": una danza a cui il Signore stesso e ci invita e che ha espresso con particolari vibrazioni ancora Madeleine Delbrel, in una preghiera contenuta, non a caso, nel suo capolavoro *Noi delle strade*[21]: «Signore, insegnaci il posto che, nel romanzo eterno iniziato tra Te e noi, occupa il singolare ballo della nostra ubbidienza. […] Insegnaci ad indossare ogni giorno la nostra condizione umana come un vestito da ballo, che ci farà amare per Te tutti i suoi particolari, come gioielli che non possono mancare. Facci vivere la nostra vita come un ballo, come una danza, tra le braccia della tua grazia, nella musica universale dell'amore. Signore, vieni ad invitarci».

21. La preghiera è tratta dal poema *Il ballo dell'obbedienza*, pubblicato in *Noi delle strade* (Gribaudi, 1988) e di recente riprodotto in M. DELBREL, *Indivisibile amore*, cit., pp. 125-126.

Il *Diario* ritrovato.
Ricognizione del manoscritto di Alberto Marvelli

di Elisabetta Casadei *

Quando una testimonianza illumina, esorta, consola è caro anche chi ce la comunica. Parole però mai confidate, né confessate ad alcuno, ma solo sussurrate all'orecchio di Dio, possono essere carpite, custodite e trasmesse solo da un "corpo" chiamato *diario*. Abbiamo quindi motivo di gioire per il "corpo" ritrovato, per il ritorno del messaggero silenzioso della "storia di un'anima" a noi amica: quella del caro giovane e beato Alberto Marvelli. Dopo sessantatre anni di nascondimento, fino all'oblio, Qualcuno ha voluto per esso un ritorno glorioso, quasi trionfale: è entrato dalla navata centrale, nella liturgia solenne del suo Autore, al passaggio ha sfiorato quel corpo che l'ha vergato e che oggi dorme nell'attesa di risorgere, ed è salito all'altare, avvolto da un caloroso e commosso applauso, come offerta già gradita a Dio, ed ora, anche alla Chiesa del Risorto che è in Rimini.

Le vicende del manoscritto

A pochi giorni dalla tragica morte, il prezioso manoscritto fu rinvenuto dalla mamma, Maria Mayer, «in un cassetto tra la biancheria»[1], così come Alberto lo aveva lasciato, «in un cassetto fra i libri»[2]; dopo alcuni mesi lo consegnò unitamente ai *Quaderni*, alle *Lettere* e agli altri manoscritti – editi tutti nel 2005[3] – alla professoressa Maria Massani, per le ragioni già note[4].

* Docente di *Antropologia filosofica* presso l'ISSR "A. Marvelli", curatrice degli scritti inediti del Beato Alberto Marvelli.

1. M. Massani, *Alberto Marvelli, operaio di Cristo*, Off. Tip. Vicentina G. S., Vicenza 1968³, p. 19 (I e II ed. nei tipi dell'Editrice Salani, Firenze 1949 e 1954).

2. «Riprendo in mano questo diario dopo cinque anni che è rimasto in un cassetto fra i libri», *Diario* (23.08.1946). Sembra quindi che il giovane custodisse con gelosia questo manoscritto; esso, infatti, non si trovava sul suo comodino il giorno della sua morte: «Chiesi alla mamma di poter entrare nella camera di Alberto e la trovai come egli l'aveva lasciata ventiquattro ore prima. Notai un comodino accanto al letto, la sacra Bibbia e *Getsemani*», L. Gedda, *Lettera circolare ai fratelli Operai*, ottobre 1946, in M. Massani, *Alberto Marvelli*, cit., pp. 138-139.

3. Cfr. A. Marvelli, *La mia vita non sia che un atto d'amore. Gli scritti*, a cura di E. Casadei, Messaggero, Padova 2005.

4. La voluminosa documentazione del lavoro svolto dalla signorina Massani per promuovere l'avvio del processo di beatificazione di Alberto è consultabile presso il Centro Documentazione "A. Marvelli"; si vedano, inoltre, i numeri della rivista «La casa Marvelli» (rivista trimestrale per gli Amici della Casa "A. Marvelli") sulle attività della "Fondazione Marvelli" volta a valorizzare e a trasmettere alle nuove generazioni l'eredità etica e spirituale del giovane riminese (a cui si ispirò anche per la fondazione del Gruppo laico di perfezione e di apostolato "Pia Associazione A. Marvelli"); attestazioni esplicite della sua opera a favore dell'ascesa agli altari di Alberto si trovano in F. Lanfranchi, *Motivi di un cinquantesimo*, in Aa.Vv., *Vivere nella storia. Atti delle celebrazioni del 50° della morte del Venerabile Alberto Marvelli (1946-1996),* a cura del Comitato Promotore, Il Ponte, Rimini 1997, p. 11 e, soprattutto, in A. Giovanardi, *Appunti per un ritratto intellettuale e religioso di Maria Massani*, in «Parola e Tempo» (Annale dell'ISSR "A. Marvelli" di Rimini), n. 7 (2008), Pazzini Editore, Rimini, pp. 321-337.

Grazie all'intuizione di questa donna, il diario vide la prima edizione dopo quattro anni, nel 1950[5]; nel 1972 fu trascritto «conforme all'originale, con visto e la garanzia del Tribunale del processo cognizionale»[6] e il manoscritto rimase nella "Casa Marvelli", unitamente a tutti gli altri, fino alla dipartita della Massani (16 aprile 1990); se ne persero le tracce sino a quando la nipote, Maria Elvira Massani, comunicò «al Vescovo [F. Lambiasi] di essere in possesso del manoscritto e di una agendina di appunti vari di Alberto: queste preziose reliquie le erano state lasciate dal padre, che le aveva ricevute dalla sorella Maria»[7].

La descrizione materiale

Il manoscritto corrisponde alla brevissima descrizione che ne aveva fornito la signorina Massani nel suo «rapido profilo» di Alberto, in cui però non distingue ancora il *Diario* – definito solo come «qualche nota intima» – dall'*Agenda 1934-1942*, che occupano, rispettivamente, l'ultima e la prima parte del manoscritto[8]. In particolare, si

5. A. Marvelli, *Diario di Alberto Marvelli*, a cura di M. Massani, Ed. Gioventù Studiosa "A. Marvelli", Rimini (s.d.), con prefazione di L. Gedda. La data di edizione è però conosciuta dal Lanfranchi (cfr. F. Lanfranchi, *Alberto Marvelli. Ingegnere manovale della carità,* S. Paolo, Cinisello Balsamo [MI] 1996 [2000²; 2004³], p. 44, in nota). Unitamente al *Diario*, nel volume sono pubblicati anche altri scritti: «Per colmare, in qualche modo, questo lungo periodo [1942-1946], fervidissimo di opere, riportiamo – scrive la curatrice – qualche altro scritto di Alberto: una sua contemplazione in montagna, che non porta alcuna data; una raccolta di pensieri che egli scrisse sulla medesima agenda sotto il titolo: "Impressioni ed osservazioni; roba mia, che non voglio imporre a nessuno"; la lettera che scrisse al fratello Lello in Russia nel Natale del 1942 che tornò al mittente alcuni mesi dopo, perché Lello, nel frattempo, era morto; una scritta a matita su "Umanesimo integrale" di Maritain», A. Marvelli, *Diario di Alberto Marvelli*, cit., p. 69. Tutti gli scritti citati sono stati riediti rispettivamente in: A. Marvelli, *La mia vita non sia che un atto d'amore*, cit., pp. 261, 258-261; Id., *Diario e lettere*, a cura di F. Lanfranchi, S. Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1998, pp. 142-143 (*Lettera ai familiari*, n. 10); Id., *La mia vita non sia che un atto d'amore*, cit., pp. 263-264.

6. F. Lanfranchi, *Introduzione*, in A. Marvelli, *Diario e lettere*, cit., p. 13.

7. F. Lanfranchi, *Diario di Marvelli ritrovato*, in «Amici di Alberto e Carla» (Rivista semestrale di informazione su vita, pensiero e opere del Beato Alberto Marvelli e della Venerabile Carla Ronci), Il Ponte, Rimini, 1 (2010), p. 22. Sotto l'espresione «agendina di appunti vari» sono in realtà compresi diversi manoscritti: a) un notes (10x15 cm) che Alberto stesso ha titolato in seconda copertina «Annotazioni Varietà Schemi»; b) un foglio a quadretti con scritto in bella copia l'«Esame di cultura militare 1938», obbligatorio nelle scuole dal 1935; c) il manoscritto di *La notte in montagna*, appena sopra menzionato. A tali manoscritti dedicheremo prossimamente uno studio ricognizionale a parte. La seconda – e finora ultima – edizione del *Diario* è del 1998 a cura del vicepostulatore della causa di beatificazione, mons. Fausto Lanfranchi, il quale si è basato sull'edizione della Massani (cfr. A. Marvelli, *Diario e lettere*, cit., con prefazione di G. Gervasio, all'epoca Presidente Nazionale Azione Cattolica Italiana).

8. Un «modesto quaderno di appunti sul quale, dal 1934 in poi, è venuto segnando date, spostamenti, viaggi, occupazioni e qualche nota intima [!]. Il quaderno è un'agenda del 1930 […]. Negli ultimi anni non scrisse quasi più; ma fino al 1942 rimangono quaranta preziose pagine con molte indicazioni», M. Massani, *Alberto Marvelli*, cit., p. 19. Non vi è invece alcuna descrizione del manoscritto nella prima edizione del *Diario*, mentre quella del Lanfranchi corrisponde a quest'ultima (e non a quella del manoscritto!): «È un "picolo" diario: composto di appena 57 pagine, scritte su una comune agenda […]. Fra il 1933 e il 1936 (dai 15 ai 18 anni) Alberto scrive 7 paginette […]. Nel periodo della sua giovinezza (1936-1946) dai 18 ai 28 anni scrive in tutto 50 pagine. Di queste, 20 sono state scritte nel 1938, quando Alberto aveva 20 anni e sono le più importanti», F. Lanfranchi, *Introduzione*, in A. Marvelli, *Diario e lettere*, cit., p. 13 (la medesima osservazione vale per la descrizione riportata nella biografia (cfr. Id., *Alberto Marvelli. Ingegnere manovale della carità*, cit., pp. 44-45). Che il *Diario* e l'*Agenda (1934-1942)* fossero vergati sul medesimo manoscritto era finora noto solo da alcune testimonianze e da congetture tratte dalle biografie (cfr. la nostra *Introduzione alle agende personali*, in A. Marvelli, *La mia vita non sia che un atto d'amore*, cit., p. 390).

tratta di un «Almanacco agenda per l'anno 1930» delle Arti grafiche Bertarelli (Milano), con copertina nera, di dimensioni 11x20 cm e con numeri di pagina in calce (pp. 1-167), preziosi – come vedremo – per la ricostruzione della struttura del manoscritto. È vergato con lapis blu e blu scuro, nero e verde e, in piccola parte, con una matita rossa e una blu[9].

Non presenta cancellature, ma purtroppo è imperfettamente integro: mancano infatti 12 pagine (le quali però – anticipiamo già in questa sede – non appartengono all'ultima parte relativa al *Diario*, ma 4 all'*Agenda 1934-1942* e le rimanenti ad una sezione lasciata in bianco)[10] e altre 12 presentano parti tagliate[11]. Come avremo modo di mostrare, le parti mancanti non intaccano però l'integrità dei contenuti dei due scritti principali.

Le novità rispetto alla I e II edizione

La comparazione del manoscritto con l'edizione del *Diario* della Massani (1950) e del Lanfranchi (1998) evidenzia la fedeltà delle trascrizioni, ma non la perfetta corrispondenza. La professoressa di Italiano e di Storia dell'arte del giovane riminese ha infatti sistemato la punteggiatura, corretto la grammatica e la sintassi per rendere più scorrevole la lettura, a discapito, però, della freschezza del linguaggio tipico – diremmo oggi – di un *teenager*, per il quale le sgrammaticature (per la verità rare) sono anche cifra della limpidezza e dell'impeto del cuore quando tenta di fissare i frammenti di un incontro con Dio, con la Verità, con l'Amore, con le persone più care. Inoltre, alcuni termini, seppur rarissimi, sono stati trascritti in maniera erronea[12]; altri soppressi o sostituiti[13]; le maiuscole e le minuscole spesso invertite[14]; brani scritti in tempi diversi, e quindi senza data, riportati alla data precedente[15]; infine, un'espressione corretta, ritenuta forse infelice sulle labbra di un futuro beato[16].

Il secondo curatore ha talvolta ulteriormente corretto la punteggiatura, tolto quasi

9. Brani scritti con un inchiostro sono corretti o integrati con un altro, o con la matita rossa e blu (p. es. pp. 99.157.159.160-163), segno che Alberto era solito rileggere "con la penna in mano" – come del resto lui stesso afferma a proposito del *Diario*: «Rileggendo quanto talvolta ho scritto in queste pagine […]. Da tutto quanto ho precedentemente scritto […] voglio stabilire un programma di vita», *Diario* (18.09.1938). Molte date del *Diario* sono infatti inserite a posteriori, con altro inchiostro o grafia (p. es. ottobre, gennaio e marzo 1934, pp. 159; febbraio 1935, p. 160; marzo 1936, p. 163; marzo 1938, p. 94). Le pp. 104.108.117.119.130-137 presentano alcuni segni a matita (correzioni di parole; frasi brevissime e dal tratto leggero con calligrafia diversa da quella di Alberto; cerchi intorno ai numeri di pagina apposti dal giovane stesso al diario), che fanno pensare ad interventi probabilmente della prof.ssa Massani mentre lavorava alla prima edizione.

10. Si tratta rispettivamente delle pp. 67-68 e 73-74, che sono state tagliate, e delle pp. 19-26 che sono state invece strappate.

11. Sono le pp. 31-32; 35-36; 53-54; 81-82; 83-84; 91-92.

12. P. es. «ricambiarti» anziché «amarti» (*Diario*, febbraio 1935); «ancóra» invece di «àncora» (Pasqua 1938); «intuizione» invece di «intenzione» (18.09.1938); «22 dicembre 1941» anziché «2 dicembre 1941».

13. P. es. «di Gesù» invece «del Buon Gesù» (8.12.1934); «Dio» anziché «Iddio» (Pasqua 1935); «terribile» anziché «difficile» (marzo 1936).

14. Operazione di non poco conto, poiché Alberto impiegava la maiuscola per evidenziare i termini più importanti e significativi; un'uso analogo all'odierno corsivo degli editori e al grassetto dei giornalisti.

15. P. es. Pasqua 1935; marzo 1937; 10 ottobre 1940.

16. L'espressione «giustizia della guerra», corretta con «giustizia nella guerra» del 18 novembre 1935, è riferita alla guerra etiopica, per la quale il regime fascista svolgeva una capillare azione di propaganda, soprattutto nelle scuole; anche Alberto, fino al periodo universitario, respirava questo clima culturale, che vedeva nella guerra intrapresa un'azione civilizzatrice e di cristianizzazione del Paese africano.

tutte le maiuscole usate in abbondanza da Alberto, abbreviato alcuni termini[17], soppresso gli elenchi numerati[18] e omesso per un errore materiale un'intera frase[19].

Questa breve analisi comparativa mostra quindi, se non la necessità, almeno l'opportunità di una nuova edizione del *Diario*, che ci auguriamo possa avvenire il più presto possibile.

La struttura interna (analisi sincronica)

Focalizzando ora la nostra attenzione sull'intero "Almanacco agenda" vediamo che la modalità abbastanza complessa, per non dire disordinata, con cui il giovane vi ha organizzato i suoi "appunti", ben riflette la sua vita d'azione e i tormentati eventi trascorsi. Al fine di comprendere la *ratio* secondo cui egli usava questo «modesto quaderno di appunti», ne mostriamo schematicamente la struttura, in base ai numeri di pagina riportati in calce all'Almanacco. A nostro parere possono essere individuate otto sezioni:

Sezione		N. pp.	Descrizione	N. pp. Alberto
I	Comunicazioni telefoniche	-	Nomi e numeri	-
II	Agenda scolastica	2-7	Elenco «libri comprati nel 1933»; titoli di temi scolastici; «licenza liceale» (1936)	-
III	Bianca	8-58	Pagine bianche, mancanti e in parte tagliate	-
IV	*Agenda 1934-1942*	59-84	Vita esteriore (viaggi, gite, eventi scolastici, sportivi e legati all'Azione Cattolica) (1934-1942)	-
V	Indirizzario	85-93	Indirizzi di parenti, amici e conoscenti	-
VI	*Diario*	94-129; 151-164	Vita interiore (1933-1942; 1946)	1-49
VII	*Esperienze, Impressioni e Osservazioni*	130-150	*Esperienze del soggiorno a Firenze;* Note di pedagogia	50-69
VIII	Indirizzi	165-167	Nomi e indirizzi	-

17. P. es. «S.» invece di «Santo/a».

18. Cfr. Pasqua 1935.

19. «Sacrificarsi continuamente per il bene degli altri con gioia, serenità, amore, è un obbligo che abbiamo di ricambiare verso il prossimo ciò che Dio concede a noi», (18 settembre 1938). La frase appartiene a uno dei brani centrali della spiritualità di Alberto (e dell'Azione Cattolica del tempo), in cui il giovane riferisce che per essere santo gli occorrono preghiera, azione e sacrificio.

Mentre la I sezione contiene solo tre nominativi[20], la II costituisce una fonte preziosa per conoscere nello specifico la formazione classica di Alberto[21].

Nella sezione (III) lasciata in bianco si trovano la maggior parte delle pagine mancanti e quelle in parte tagliate, di cui abbiamo detto sopra[22] e sulle quali possiamo fare solo timide congetture[23].

La IV sezione è la fonte biografica scritta più preziosa del Nostro – già pubblicata con il titolo *Agenda 1934-1936*[24]; ora il manoscritto ci consente di decifrare i termini prima illeggibili[25], di notare meglio che Alberto scriveva solo le *sintesi* degli anni successivi al 1934 e che lo faceva periodicamente a distanza di molti mesi[26] e, infine, che le pagine mancanti e tagliate possono essere opera sua nel mentre le redigeva[27].

La V sezione contiene molto probabilmente l'indirizzario più caro ed importante per il giovane riminese[28].

20. «Lazzarotto, via Comasco, n. 704; Semprini, via Rastelli, n. 734; Rastelli, via Rastelli, n. 32». Probabilmente compagni di associazione (cfr. A. Marvelli, *La mia vita non sia che un atto d'amore*, cit., pp. 491.411.428; 476.478.490.492; 474.476.150n) che abitavano nella via Gaspare Rastelli dietro il viale Regina Elena, residenza del Nostro.

21. Conoscenza che va a completare quella spirituale-teologica e pedagogica già in gran parte indagata (cfr. F. Lanfranchi, *La formazione spirituale e culturale di Alberto Marvelli*, in Aa.Vv., *Alberto Marvelli. Fedeltà a Dio, fedeltà alla storia*, a cura di R. Di Ceglie – N. Valentini, Il Messaggero, Padova 2004, pp. 88-92; E. Casadei, *Introduzione*, in A. Marvelli, *La mia vita non sia che un atto d'amore*, cit., pp. 20-25). L'elenco dei «libri comprati nel 1933», con accanto i relativi prezzi, riporta: «Petrarca, Algebra, Fedone, Storia, Mineralogia, Sainati I-II [di letteratura], Storia dell'arte, Filosofia, Album Storia dell'Arte, Odi di Orazio, Georgiche [di Virgilio], Trinummus [di Plauto], Critone, Odissea, Religione, Geometria, Fisica»; dell'editore Arnaud riporta: «Chimica, Sintassi latina, Letteratura italiana, latina e greca, Greco esercizi, greco Ciropedia e greco Iliade, latino Catullo, latino Cicerone e latino Virgilio, Geometria, Il Poema sacro [la Divina Commedia], Monumenti Greci e Romani, Livio XXXIII, Orlando Furioso, Storia e il *Novum organon* (Bacone)». Di minore importanza sono invece i titoli dei temi scolastici (sei gruppi di temi di letteratura, riportati probabilmente in tempi diversi a giudicare dalla calligrafia e dal cambio del lapis). Sotto il titolo «licenza liceale», vergato con una matita rossa (che dai manoscritti finora esaminati risulta essere impiegata dal Nostro nel periodo 1936-1945, cfr. A. Marvelli, *La mia vita non sia che un atto d'amore*, cit., pp. 234n; 239n; 246n; 257n; 278n) e con una calligrafia più matura, riporta: «Roma: sintesi della civiltà orientale, madre della civiltà occidentale, splendore del Papato?… Sede eterna dell'Impero». Forse si tratta della bozza o del vago ricordo del titolo della prova di italiano per la maturità classica (24-27 giugno 1936), molto affine ad un tema scolastico già pubblicato (*Italiani, popolo eletto*, in *Ivi*, cit., pp. 268-270).

22. È vergata solo la p. 27: «a Bologna?», scritta forse nel 1936 quando Alberto doveva decidere tra l'Accademia di Livorno e l'Università bolognese.

23. I riferimenti della II e III sezione consentono di datarle nel periodo liceale (1933-1936), quando l'inculturazione fascista era molto forte ed Alberto non aveva ancora preso le distanze da esso; ciò potrebbe spiegare i tagli, anche se non ancora ad opera di chi. Tuttavia, non è neppure escluso che le pagine contenessero solo scarabocchi o semplicemente frasi futili tipiche dei liceali di ogni tempo.

24. Cfr. A. Marvelli, *La mia vita non sia che un atto d'amore*, cit., pp. 401-410; 389-390.

25. Cfr. *Ivi*, p. 390.

26. La descrizione degli eventi del primo anno è infatti piuttosto ampia rispetto a quelle degli anni successivi, al contrario, molto sintentiche; calligrafia e colore dell'inchiostro evidenziano che le sintesi sono state scritte "a blocchi" (p. es. il periodo febbraio-maggio 1936 è vergato in un unico momento, così come quello aprile-ottobre 1939) e non man mano che accadevano gli eventi.

27. Le pagine mancanti (pp. 67-68 e 73-74) non hanno infatti causato vuoti cronologici così ampi da riempire due intere pagine (la p. 66 termina al 15 maggio 1938 e la p. 69 inizia dal 26 luglio; mentre la p. 72 termina al «30 luglio-17 agosto 1940» e la p. 75 inizia con il «6-9 agosto 1940»), mentre quelle in parte tagliate (pp. 81-82; 83-84) non presentano né parole spezzate (tagliando infatti una parte del fronte, rimarrebbe leso il retro, e viceversa), né ampi vuoti cronologici.

28. Si tratta di una rubrica di ben 78 nominativi, ricavata dalle pagine *centrali* dell'"Almanacco agen-

La sezione del *Diario* è invece la più complessa, tanto che il suo Autore vi ha apposto numeri di pagina in apice per orientarsi (come si evidenzia nell'ultima colonna della tabella). In essa si possono distinguere tre sotto-sezioni[29], una pagina tagliata e sostituita da un altro foglio[30], e una pagina contenente un esplicito rimando a dei foglietti volanti[31]; le pagine relative all'ultimo brano del *Diario* (23 agosto 1946) sono tagliate e lasciate al loro posto[32], mentre le successive sono rimaste in bianco…[33].

Alla VII sezione appartengono due scritti recentemente pubblicati sotto il titolo *Esperienze del soggiorno a Firenze* e *Roba mia*[34]; infine, altri tre nomi chiudono l'"Almanacco agenda" (VIII sezione)[35].

I risultati dell'analisi sincronica

La breve analisi appena compiuta ci consente di comprendere, anzi tutto, che Alberto considerava l'"Almanacco agenda" come una sorta di *compendio della propria vita*: di quella esteriore, di studente e di ragazzo (vedi l'*Agenda 1934-1942* e quella scolastica della II sezione), di quella interiore, della sua parte più intima e pneumatica maturata

da". La sua importanza è deducibile dalla consistenza numerica, dai nominativi appartenenti in maggioranza alla stretta cerchia familiare e degli amici, dall'arco temporale (certamente dal 1933 al 1940, poiché appaiono i nomi degli amici dell'oratorio fino a quello del sig. Bagnagatti presso cui lavorò per la tesi di laurea) e spaziale (ben 55 nominativi non sono riminesi, ma di Milano, Lecco, Torino, Bologna, Firenze, Arezzo ecc.); gli indirizzari riportati sulle altre agende e notes appaiono invece meno voluminosi (ad eccezione naturalmente di quella del 1941 in cui annota i nomi dei commilitoni di Trieste) e soprattutto riportano spesso nominativi che possiamo definire "di passaggio" nella vita di Alberto. Anche in questa sezione manca una parte di pagina (pp. 91-92 corrispondente alle lettere S e Z), ma non appaiono parole spezzate, per cui anche in questo caso può essere stata tagliata da Alberto stesso.

29. La prima (pp. 159-164) comprende il periodo ottobre 1933 – agosto 1936 e riporta in apice i numeri di pp. 1-6; la seconda (pp. 151-157) va dal dicembre 1936 al febbraio 1938 e riporta in apice i numeri di pp. 7-13; la terza (pp. 94-129) inizia da «Confessioni ed elevazioni» (senza data) e termina il 23 agosto 1946 e riporta in apice i numeri di pp. 14-49.

30. Il foglio con le pp. 109-110 (pp. 29-30 di Alberto, su cui verga i brani del 21 marzo e del 24 agosto 1939) è stata tagliata e sostituita con un foglio a quadri delle medesime dimensioni, vergato dal giovane su ambo i lati con una calligrafia molto ordinata e i cui contenuti continuano nella p. 111 (p. 31 di Alberto), per cui la sostituzione non può essere che opera sua.

31. Si tratta della p. 122 (p. 42 di Alberto), la quale è bianca e rimanda esplicitamente (è scritta infatti la prima frase del 2 dicembre 1941) a quattro foglietti volanti, strappati dall'*Agenda 1941* (già pubblicata in A. Marvelli, *La mia vita non sia che un atto d'amore*, cit., pp. 391; 415-428), su cui sono scritti i brani del 2 dicembre 1941 e del gennaio 1942, vergati rispettivamente al ritorno da Trieste e durante il soggiorno torinese, dove Alberto non portò l'"Almanacco agenda" con sé (per cui inserì i foglietti nell'"Almanacco agenda" al suo ritorno a casa): «Il 2 dicembre 1941 riprendo la via di casa col congedo in tasca. Lascio Trieste in una serata di vento e di pioggia […]», *Diario* (2 dicembre 1941); «Da 40 giorni sono a Torino a lavorare nella Ditta Fiat […]», *Ivi* (gennaio 1942).

32. Le pp. 123-126 (pp. 43-46 di Alberto).

33. Pp. 127-129 (pp. 47-49 di Alberto).

34. Cfr. A. Marvelli, *La mia vita non sia che un atto d'amore*, cit., pp. 251; 258-261. I brani sono stati editi per la prima volta dalla Massani e sotto un unico titolo «*Esperienze-Impressioni-Osservazioni. Roba mia che non voglio imporre a nessuno*» (cfr. A. Marvelli, *Diario di Alberto Marvelli*, cit., pp. 72-75), come ora ci conferma il manoscritto; a giudicare infatti dall'uso del medesimo inchiostro verde e dallo stesso tipo di calligrafia, il manoscritto rivela che si tratta di un unico testo, sotto un medesimo titolo, composto da due serie di *osservazioni* e scritto, molto probabilmente, in un unico momento, per cui lo sdoppiamento del titolo della seconda edizione non rispecchia l'intenzione dell'Autore.

35. «Comm. Avv. Carlo Belloni, Via S. Francesco, 23 Padova; Ing. Mario Salani, Via Dogali, 2 Firenze; Anna Turchi, Apartado 1113, Lima (Perù)». Di essi, conosciamo solo il sig. Mario Salani, editore fiorentino e padre dei fratelli Salani, cari amici di Alberto.

di fronte a Dio (espressa nel *Diario*), e di quella più relazionale e umana maturata sul campo dell'esperienza (espressa nelle *Esperienze, impressioni e osservazioni* e racchiusa nell'Indirizzario della sezione centrale). Da qui, dunque, la sua "gelosia" per questo quadernetto nero, tanto da custodirlo nel cassetto della biancheria e da non esporlo nei soggiorni a Trieste, a Torino e a Treviso.

In secondo luogo, il manoscritto dell'*Agenda 1934-1942* ci induce ad ipotizzare l'esistenza di almeno *altre otto agende*, relative agli anni 1935-1942, anche sulla base del fatto che conosciamo l'esistenza di un'agenda del 1937 e che possediamo quella del 1941[36]. L'unico modo, infatti, in cui Alberto poteva annotare con precisione una serie di eventi così numerosi a distanza di mesi è quello di poterli ricordare a partire da un'altra agenda su cui li annovata quasi quotidianamente, come sappiamo che faceva con quella del 1937[37] e poi con quelle del 1944-1946[38]. Pertanto, l'*Agenda 1934-1942* non può dirsi propriamente tale (se non per l'anno 1934, annotato infatti in modo più ampio), ma piuttosto la sintesi delle agende degli anni 1935-1942.

L'intero manoscritto, inoltre, tempestato di date e di riferimenti cronologici, ci consente di conoscere con certezza gli anni in cui il Nostro impiegò l'inchiostro verde (1935-1938) e quindi di *confermare le nostre ipotesi* circa le datazioni dei manoscritti vergati con il medesimo inchiostro, ma privi di data o di riferimenti cronologici espliciti[39].

In quarto luogo, per l'apertura di una nuova sezione dedicata alle *Esperienze, Impressioni e Osservazioni*, rispetto al *Diario* e all'*Agenda 1934-1942*, riteniamo che Alberto, forse, non le considerava né propriamente espressione della sua vita intima e teologale, né d'altra parte meri accadimenti esteriori, come possono essere i viaggi e le gite, ma forse riflessioni "miste": impressioni che l'osservazione attenta degli eventi e di esperienze esteriori aveva marcato nel suo animo, come del resto lui stesso le chiama, ossia «*esperienze, impressioni, osservazioni – roba mia che non voglio imporre a nessuno*».

Infine, possiamo trovare una prima e plausibile risposta all'interrogativo delle pagine mancanti (intere o parti di esse), soprattutto della III sezione. L'analisi materiale dei contenuti ha mostrato che le pagine tagliate nella sezione del *Diario* e quelle mancanti, *in toto* e in parte, nella sezione dell'*Agenda 1934-1942* sono opera di Alberto; lo stesso si può sostenere – anche se con minor certezza – della V sezione dell'Indirizzario; a ciò si aggiunga che il Nostro – come abbiamo già sopra evidenziato – era solito

36. Pubblicate in A. MARVELLI, *La mia vita non sia che un atto d'amore*, cit., pp. 391; 410-428 (di quella del 1937 non possediamo l'originale).

37. *Ivi*, pp. 410-415. (Diverso è invece il caso dell'*Agenda 1941* usata come notes per gli appunti del Corso di Allievi ufficiali a Trieste e come indirizzario dei commilitoni).

38. Cfr. *Agenda 1944; Agenda 1945; Agenda 1946*, pubblicate in A. MARVELLI, *La mia vita non sia che un atto d'amore*, cit., pp. 391.429-492.

39. In particolare, si tratta dei discorsi ai giovani: *La carità* (datato 1935-1936), *I cardini della purezza* (datato 1937-1938), *I doni dello Spirito Santo* (datato 1938-1939); della meditazione-tema: *Italiani, popolo eletto* (datato 1935-1936); della preghiera: *Il Crocifisso* (datato 1935-1938); degli appunti: *Il problema religioso nella coscienza moderna* (datato 1937-1941), *L'educazione e la letizia* (datato 1935-1939) (cfr. rispettivamente A. MARVELLI, *La mia vita non sia che un atto d'amore*, cit., pp. 211-213; 214-216; 225-227; 268-270; 293; 331-334; 349-351). Gli altri discorsi ai giovani (*Ritmo studentesco*; *La liturgia e la pietà dello studente*) vergati con lapis verde, pur essendo senza data, possiedono però riferimenti cronologici indiretti, che comparati con altri documenti, ci hanno consentito di datarli nel 1938 (cfr. *Ivi*, pp. 220-222; 222-224).

rileggere il *Diario* (operando anche aggiunte e correzioni) e trascrivere nell'*Agenda 1934-1942* la sintesi degli eventi degli anni 1935-1942, operazioni – riteniamo – che non potevano fargli ignorare eventuali frasi imbarazzanti o che non poteva più condividere negli anni universitari o, addirittura, in quel 23 agosto 1946, quando dopo cinque anni riprese in mano il diario per l'ultima volta[40]; operazioni, inoltre, che non potevano neppure fargli ignorare eventuali scarabocchi, frasi sciocche, o per lo meno in evidente contrasto con la serietà del *Diario*, con la verità effettuale dell'*Agenda* suddetta e con l'affetto delle persone i cui nomi raccoglieva nell'Indirizzario forse più caro.

La genesi (analisi diacronica)

A questo punto della nostra ricerca siamo in grado di delineare la *ratio* secondo cui Alberto, con ogni probabilità, ha redatto l'intero manoscritto, cioè come esso abbia "preso corpo" nelle sue mani mese dopo mese e anno dopo anno, almeno dal punto di vista materiale.

Il giovane dovrebbe aver iniziato a vergare le prime pagine dell'"Almanacco agenda" nei mesi *settembre-ottobre 1933*, impiegandolo dapprima come un'*agenda scolastica* su cui segnare – diciamo – la "lista della spesa" dei libri necessari per il I anno di liceo (cfr. II sezione); solo sei mesi prima, infatti, era morto il papà e la famiglia incontrava certamente le prime ristrettezze economiche[41]. Alberto, seppur quindicenne, sappiamo che incomincia a farsi carico della responsabilità della famiglia, poiché il fratello maggiore è in procinto di lasciare Rimini[42], ed è in questo frangente che prende in mano anche la sua vita interiore, e in un giorno di grazia del mese di ottobre, nelle ultime pagine di quell'"Almanacco agenda", inizia a scrive: «Dio è grande…»[43].

Nel *1934* scrive solo altre tre note[44], ma in maggio, quasi al termine della fatica scolastica del I anno di liceo, inizia a custodire anche gli eventi che segnano la sua vita esteriore e così, iniziando con i bei ricordi di quel venerdì 11 maggio e domenica 13

40. Cfr. *Diario*, 23 agosto 1946. Eventualità che potrebbe far ritenere che il taglio delle pagine della III sezione sia contestuale a quello delle ultime pagine del *Diario*, le quali – come abbiamo già sopra esposto – sono volanti.

41. Un documento del Comune di Rimini dichiara che la famiglia Marvelli nel 1935 risulta comunque in «buone condizioni economiche», avendo una rendita annuale dagli immobili di proprietà di circa £ 3.600, a cui si devono aggiungere «q.li 21 di grano, 4 di granturco, 12 di vino, nonché 9 lt di latte al giorno che le rendono di sua parte due vacche lattifere» (cfr. Comune di Rimini-Segreteria generale, prot. 13092 del 9.12.1935, presso l'archivio del Centro documentazione "A. Marvelli"). Si tenga conto, però, che la sola spesa dei libri di Alberto per il I anno di liceo ammonta – come si evince dall'agenda scolastica – a £ 353,5 (a cui devono sommarsi £ 300 di tasse scolastiche, come risulta dai documenti dell'archivio sopra menzionato; solo negli anni accademici successivi otterrà l'esenzione del 50% delle tasse per merito) e altri tre fratelli vanno a scuola, mentre due sono ancora molto piccoli.

42. Cfr. M. Masini, *Alberto Marvelli: una vita di corsa al servizio degli altri*, Guaraldi, Rimini 1996, pp. 20-22; F. Lanfranchi, *Alberto Marvelli*, cit., p. 31. Il giovane inizia dunque a tenere le note delle proprie spese, come dimostrano anche le *Agende 1937* e *1944-1946*, in cui riporta le spese quotidiane dell'intera famiglia.

43. Sono le prime parole del *Diario* (ottobre 1933) vergate in fondo all'"Almanacco agenda", alla p. 159 (e p. 1 di Alberto). Il giovane però non chiama mai «diario» questo manoscritto fino al 1946, quando «riprendendolo in mano», prende anche coscienza di che cosa ha finora scritto (cfr. *Ivi*, [23 agosto 1946]).

44. *Ivi*, (gennaio e marzo 1934; 8 dicembre 1934, quando consacra il suo cuore a Maria Immacolata) (pp. 159-160 del manoscritto e pp. 1-2 di Alberto). Probabilmente, verga anche qualche titolo di tema della II sezione del manoscritto (pp. 5-6).

maggio 1934, registra le prime battute dell'*Agenda 1934-1942*, proprio in corrispondenza dell'11 e 12 maggio dell'"Almanacco agenda 1930"[45].

Nel *1935*, quando diviene perno della famiglia a tutti gli effetti, anche la sua vita spirituale fa uno scatto in avanti[46]: incomincia a riportare in maniera sintetica gli eventi dell'anno nella sezione dedicata all'*Agenda 1934-1942*[47] e, soprattutto, ad intensificare le note del *Diario*[48].

È nel *1936*, però, l'anno della licenza liceale[49], che inizia a "complicare" la stesura materiale del *Diario,* poiché esaurendo le ultime pagine dell'"Almanacco agenda", riprende a ritroso[50]; continua però a procedere in sequenza nel riportare le sintesi delle gite e dei viaggi (e molto probabilmente da un'agenda del 1936 di cui non disponiamo più)[51].

Procede in questo modo per tutto il *1937*[52] e, nel *1938*, l'anno in cui verga più pagine, riprende ancora una volta a ritroso – in febbraio – la stesura del *Diario*[53]; in maggio apre una nuova sezione dedicata alle *Esperienze, Impressioni e Osservazioni*

45. «Venerdì 11 maggio – Esame di Religione (40/40) ho avuto una grande soddisfazione. Domenica 13 maggio – Gita sociale a San Marino (con pranzo lassù in albergo) abbastanza ben riuscita ed organizzata per essere la prima», *Agenda 1934-1942*, in A. MARVELLI, *La mia vita non sia che un atto d'amore*, cit., pp. 401; (pp. 59-61 del manoscritto).

46. «Ora che Adolfo è partito per Torino sento che qualcosa mi manca; ora per supplire a questo devo essere più buono, più paziente, più cortese, più puro; cercare di correggere tutti i difetti che ora ho, di vincerli, almeno in parte. Voglio scrivere un piccolo schema di quello che dovrà essere la mia vita spirituale», *Diario* (Pasqua 1935); cfr. F. LANFRANCHI, *Alberto Marvelli*, cit., pp. 54-55 (ove riporta le testimonianze proprio del fratello Adolfo e di alcuni amici).

47. Il manoscritto mostra che le sintesi degli eventi di quell'anno possono essere state fatte nei mesi di gennaio, luglio e ottobre 1935 (pp. 61-62).

48. Scrive infatti in febbraio, a Pasqua (e due volte dopo Pasqua ma senza data), il 18 novembre e il 18 dicembre (pp. 160-163; pp. 2-5 di Alberto). Anche alcuni titoli dei temi della II sezione possono appartenere – ricordiamo – a questo anno (pp. 5-6).

49. Per cui forse verga la p. 7 della II sezione.

50. Complentando infatti con il brano di agosto la p. 164 (corrispondente alla sua p. 6), trova nella successiva gli indirizzi (VIII sezione), per cui è costretto a continuare il brano nelle pagine anteriori e verga la sua p. 7 alla p. 151 dell'"Almanacco agenda". Perché – possiamo chiederci – la p. 151 e non quelle precendenti? Perché non riprendere addirittura dalla p. 94, successiva all'Indirizzario (V sezione)? Per ora non siamo in grado di spiegarlo; possiamo solo congetturare che avendo vergato solo sei pagine in tre anni, forse ha pensato che altre otto (da p. 151 a p. 158) gli sarebbero bastate per almeno i futuri quattro anni.

51. Cfr. *Agenda 1934-1942* (anno 1936). Una prima sintesi sembra trascritta in maggio ed una seconda in dicembre (pp. 62-64 del manoscritto).

52. In questo anno riporta in un unico momento, a dicembre, nella sezione dell'*Agenda 1934-1942* (pp. 65-66 del manoscritto), la sintesi degli eventi annotati nell'*Agenda 1937* (ricordiamo, inoltre, che per Alberto questo fu un anno molto intenso, cfr. E. CASADEI, *Introduzione ai quaderni*, in A. MARVELLI, *La mia vita non sia che un atto d'amore*, cit., pp. 61-64).

53. A p. 157 (p. 13 secondo la numerazione di Alberto), al termine dell'ultimo brano del febbraio 1938, annota: «vedi pag. 14 (3 agosto [1930])», perché a p. 159 ritrova la prima sotto-sezione del diario (pp. 159-164; pp. 1-6 secondo la sua numerazione); lascia quindi in bianco la p. 158 e riprende più indietro possibile, cioè alla p. 94 dell'"Almanacco agenda" (p. 14 secondo la sua numerazione) corrispondente appunto al 3 agosto 1930, e scrive: «Confessioni e elevazioni». Crediamo che il giovane scriva contestualmente, in apice, anche i numeri di pagina del suo diario (da 1 a 69), i quali, infatti, sono vergati con il medesimo inchiostro delle pp. 157 e 94 (le sue pp. 13-14), poiché, evidentemente, sta diventando difficile anche per lui orientarsi!

(VII sezione)[54]; e all'inizio e al termine dell'anno sintetizza nella IV sezione (*Agenda 1934-1942*) i soggiorni e gli eventi più importanti del 1938[55].

Dal *1939* al *1942* scrive in sequenza sia il *Diario*[56] che l'*Agenda*, la quale trova anche il suo termine[57] e, il 23 agosto 1946, «dopo cinque anni» che non prendeva in mano «questo diario», scrive, certamente senza saperlo, il suo testamento spirituale[58]:

> […] questo diario […] mi era tanto caro negli anni dell'Università; mi ci rifugiavo spesso quando mi sentivo solo o addolorato o felice; mi sembrava allora quasi una necessità […]. Sento che i problemi che quotidianamente risolvo non sono frutto di un ripensamento interiore, di uno studio profondo, non sono infine una cosa sentita, sofferta, vissuta, amata, ma una normale, piatta, scialba espressione di una volontà qualunque. A forza di consentire, di cedere su qualche punto dei programmi di vita passata, di non approfondire per mancanza di tempo, di voler abbracciare troppo, di voler dare lo spolvero a troppe cose, di volermi interessare di tutto, sto diventando un superficiale, uno che si lascia entusiasmare od abbattere da un discorso o da un articolo, una mezza cartuccia, uno che non ha le idee radicate, profonde, decise. […] Più volontà ci vuole, più serietà, più costanza, più studio, più raccoglimento, più meditazione. Qui casca l'asino, è inutile pretendere di voler farsi santi, di voler essere apostoli, di apparire attivi lavoratori se non si medita, se si corre dietro ad ogni pensiero anche frivolo, se non si è capaci di imporsi un più vivo raccoglimento, un senso critico (buono) di osservazione, un'autonomia di riflessione nell'esame dei problemi, una sensibilità viva per tutti quei fenomeni spirituali, politici, sociali, religiosi che si verificano intorno a noi. […] Bisogna abituarsi ad esaminare ogni idea, a studiare, a meditare e ripensare. Non voglio essere un peso morto, un burattino che finita la carica casca in terra

54. Giunto alla p. 96 (p. 16 secondo la sua numerazione) cerca spazio per una serie di riflessioni che ritiene non omogenee a quelle che sta fissando sul diario – come abbiamo sopra evidenziato – per cui sfoglia fino alla p. 130 (corrispondente alla sua p. 50) e inizia a scrivere quelle cose che non «vuole imporre a nessuno», ma che sono frutto delle sue «*esperienze, impressioni e osservazioni*». Riservando per esse ben 20 pagine (da p. 130 a p. 149; pp. 50-69 del diario) forse intendeva aggiungere in futuro altre riflessioni.

55. A partire probabilmente da una agenda del 1938 e da quella del 1937, in gennaio riporta gli eventi dal 27 dicembre 1937 al 14 gennaio 1938 (p. 66); in ottobre quelli dal 30 aprile al 2 ottobre 1938 e nel riportarli forse compie qualche errore, per cui taglia le pp. 67-68 e riprende a p. 69. Per omogeneità di inchiostro e grafia, riteniamo che in ottobre inserisca nella pagina precente (p. 65) anche gli eventi del 17-18 aprile 1937 e del 9 agosto 1937 (il Congresso Eucaristico a Firenze e la gita a Ravenna con la famiglia di Marilena: ricordi davvero cari che non potevano non essere fissati. Cfr. inoltre, *Agenda 1937*, cit. pp. 412-412).

56. Da rilevare – come già sopra accennato – che i brani del 21 marzo e 24 agosto 1939 (alle pp. 29-30 di Alberto) sono vergati "in bella" su un foglio a quadretti e inseriti nell'"Almanacco agenda" in sostituzione delle pp. 109-110, poiché forse non era soddisfatto di ciò che aveva scritto precedentemente; inoltre, che nel 1942, al ritorno da Torino, inserisce i quattro foglietti strappati dall'*Agenda 1941*, tra le pp. 122-123 (pp. 42-43 del diario).

57. Possiamo rilevare con diversi gradi di certezza che il giovane ha sintetizzato e trascritto gli eventi di quegli anni nell'aprile e nell'agosto 1939 (i periodi, rispettivamente, dal 20 novembre 1938 al 7 aprile 1939 e dal 27 luglio al 30 agosto 1939); nel gennaio 1940 (riassume dal 13 agosto 1939 al 7 gennaio 1940), in luglio (dal 23 giugno al 23 luglio), in agosto (in almeno tre riprese, dal 30 luglio al 26 agosto) e in novembre del medesimo anno (dal 31 agosto al 17 novembre); nell'aprile del 1941 (dal 22 gennaio al 9 aprile) e nel giugno del 1942 (dal 13 aprile al 29 giugno), quando ritaglia in parte anche le pp. 81-84.

58. Dalla p. 123 (da cui legge sulla p. 122 il rimando ai quattro foglietti dell'*Agenda 1941*) alla p. 126 (pp. 43-46 della sua numerazione), lasciando in bianco le sole tre pagine rimanenti (pp. 127-129; pp. 47-49 secondo la sua numerazione). Le ragioni per cui forse lui stesso tagliò queste pagine, ci rimangono ancora oscure.

inutile, un fuoco fatuo che si dilegua alla prima brezza contraria, una brina che scioglie al primo sole. Il Signore mi ha dato una intelligenza, una volontà, una ragione: ebbene, queste devo adoperarle, tenerle in esercizio, farle funzionare. Se non si adoperano, si arrugginiscono e si finisce per essere delle nullità, dei terra terra, dei lombrichi che strisciano, senza un'idea buona, geniale, ardita, degli ingrati, "a Dio spiacenti e alli inimici suoi".

L'attualità della vocazione agli Istituti Secolari *

di Dora Castenetto **

La vocazione all'Istituto Secolare è ancora molto avvincente: capace di suscitare consenso tra i giovani e di stupire quanti ancora non la conoscono. Gli Istituti Secolari sono "dono" alla e nella Chiesa, fin dall'inizio del secolo scorso. Sono nati in vari Paesi del mondo e, tra i primi, in Italia. Sono sorti per ispirazione dello Spirito santo, come è stato più volte dichiarato dai Papi. Cioè nella Chiesa alcune persone, illuminate dallo Spirito, hanno sentito la necessità di realizzare una consacrazione a Dio restando nel mondo, per offrire non solo una testimonianza cristiana, ma per operare da laici consacrati, nelle realtà temporali.

Caratteristica degli Istituti Secolari è quindi una totale consacrazione a Dio con l'osservanza dei consigli evangelici vissuti nella condizione secolare.

Il primo riconoscimento è venuto dalla *Provida Mater Ecclesia*, Costituzione Apostolica del 1947, cui è seguito nel 1948 il Motu Proprio *Primo feliciter*.

Tali documenti contengono sia riflessioni teologiche, sia norme giuridiche, con elementi già chiari e sufficienti per una definizione dei nuovi Istituti.

Il Concilio Vaticano II menziona gli Istituti Secolari con le loro caratteristiche essenziali nel decreto *Perfectae Caritatis* (n. 11). Li definisce «una vocazione e una forma di vita originale», caratterizzata dalla consacrazione a Dio, con la professione dei consigli evangelici vissuti nella secolarità. Perciò la peculiare indole di questi Istituti è la secolarità.

Di conseguenza «solo la fedeltà a questa fisionomia potrà loro permettere di esercitare quell'apostolato che li qualifica, cioè nel mondo, nella vita secolare e a partire dal di dentro del mondo, avvalendosi delle professioni, attività, forme. luoghi. circostanze rispondenti alle condizioni secolari» (*Primo feliciter*).

Dal Concilio Vaticano Il gli Istituti Secolari hanno avuto indicazioni molto chiare per approfondire la loro realtà teologica (consacrazione nella e della secolarità) e per chiarire la loro linea di azione (santificazione dei membri e presenza trasformatrice nel mondo).

Vorrei aggiungere a queste note alcune espressioni di una giovane:

> «Quello che mi piace, quello che credo essere il cuore della consacrazione secolare, è che mi chiede di impastare la mia vita con quella del mondo. E in un modo che dice sempre responsabilità e abbandono, volontà e fede, passione per gli uomini e cuore libero…
> Singolare esperienza, nascosta e visibile, resa evidente dall'amore…
> Intrecciata ai gesti che ci rendono "nel mondo", e non ci fa essere "del mondo"…
> Secolarità consacrata è spezzare la propria vita nella Vita di Dio e così arrivare a tutti…».

* Relazione presentata il 16 Aprile 2010 presso l'Oratorio degli Artisti a Rimini, in occasione del 40° anniversario della morte di Carla Ronci.

** Docente di *Teologia* alla Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (Milano).

Queste espressioni possono essere considerate un compendio della vocazione.

Vi è tutto il valore della consacrazione, come dedicazione totale al Signore Gesù, nella scelta della verginità, povertà, obbedienza per il Regno.

Lo sguardo e il cuore sono rivolti al Signore, di cui si seguono le orme per le strade del mondo, condividendo la sorte delle donne e degli uomini del proprio tempo, in ascolto dei problemi e dei bisogni emergenti, assumendo responsabilità personali e istituzionali, con la sola visibilità di una coerenza cristiana a qualunque costo, fino ai limiti di un radicalismo evangelico, che conduce a non trattenere nulla per sé, per un dono totale. È un farsi davvero carico delle situazioni umane, a qualunque livello.

L'anima e la storia degli Istituti Secolari dice e intende testimoniare questo impegno: confermando l'intuizione originaria, in cui la tensione a vivere la conformità a Gesù Cristo morto e risorto si coniuga con (e determina) la radicalità del servizio ai fratelli, dentro la quotidianità e nel contesto delle strutture professionali, economiche, politiche, sociali, ecclesiali, con responsabilità diverse, senza sottrarsi e senza mettersi al riparo dagli eventi della storia, sempre in obbedienza alla Parola che rinnova, feconda, converte i gesti e gli impegni.

E ciò al modo del lievito (*Mt* 13,33), del sale (*Mt* 5,13), cioè senza segni esteriori, immersi nella realtà della gente comune. Sta qui, in questa sintesi sempre ricercata e amata, la cifra più significativa di una vocazione accolta come dono dello Spirito anche per il nostro tempo, dentro la complessità di una trasmigrazione culturale, che richiede attenzione profonda e puntuale alle problematiche che si accavallano, nel mondo del lavoro, dell'economia, della politica, della Chiesa stessa.

È come un "navigare a mare aperto", con speranza e fiducia, senza cadere nella lamentosità o con lo sguardo rivolto al passato, per assumere piuttosto la *parresia* degli apostoli, anche portando il linguaggio del mondo alla Chiesa, alla Gerarchia, perché si faccia carico di un magistero sapiente.

Così, dentro il tessuto intricato delle vicende, dentro l'inconsistenza e l'arbitrarietà di eventi che sembrano eludere ogni valore etico, i laici consacrati negli Istituti Secolari intendono essere anche oggi, come alle origini, testimoni "imbarazzanti" di Gesù di Nazareth, che si china sui poveri e sui piccoli, che sconfigge ogni logica di potere e di sopraffazione, che proclama la giustizia e la pace, dettando leggi di prossimità e di solidarietà.

Si capisce, allora, il significato del restare dentro le professioni, dentro le istituzioni sociali e politiche, con la sola visibilità di una coerenza cristiana a qualunque costo, fino ai limiti di un radicalismo evangelico, che conduce a impegnare totalmente la vita, a donarla senza trattenere nulla per sé, anzi rinunciando a «case o fratelli, o sorelle, o padre, o madre, o figli, o campi…» per il Regno (*Mt* 19,29). E questo è possibile, perchè dentro lo svolgersi di un quotidiano apparentemente banale o all'interno di impegni gravidi di responsabilità, il contatto ininterrotto con la Parola, con il Vangelo di Gesù sostiene la fatica, corrobora la passione per la città dell'uomo, consente di accettare il consumarsi e il morire del "fermento", inderogabile condizione per dare frutto.

È questo il significato autentico di una vocazione riconosciuta dalla Chiesa a partire dalla *Provida Mater Ecclesia* e successivamente resa esplicita e apprezzata nella sua singolare novità dal Magistero di Paolo VI, di Giovanni Paolo II, che ha riconfermato ai membri degli Istituti Secolari una incoraggiante consegna:

> Voi siete per vocazione e per missione al punto di incrocio tra l'iniziativa di Dio e l'attesa della creazione: l'iniziativa di Dio, che portate al mondo attraverso l'amore e l'intima unione con Cristo; l'attesa della creazione, che condividete nella condizione quotidiana e secolare dei vostri simili (28 agosto 2000).

Un invito, questo, ad affrontare anche le situazioni più di frontiera dell'esistenza cristiana, senza contrapporsi agli altri doni presenti nella Chiesa, ma piuttosto con l'impegno ad essere "strumenti" del Regno, in semplicità e verità, nella scelta di una presenza capillare nella storia, apparentemente anonima, ma in realtà molto esigente, radicata nell'irrinunciabile assenso ai valori cristiani, testimoniati e proclamati con passione e intelligenza.

«Essere al punto d'incrocio tra l'iniziativa di Dio e l'attesa della creazione» comporta la tensione a farsi davvero carico delle situazioni umane, dei problemi ricorrenti, penetrando nella "massa" e fermentandola dal di dentro, spesso senza risultati "misurabili" e tuttavia evangelicamente efficaci, perché affidati alla Sapienza, che viene dall'Alto.

Vi è dunque ancora una parola che i membri degli Istituti Secolari possono dire. E possono dirla con la sfida «a diventare operatori di una nuova sintesi tra il massimo possibile di adesione a Dio e il massimo possibile di partecipazione alle gioie e alle speranze, alle angosce e ai dolori del mondo, per volgerli verso il progetto di salvezza che Dio Padre ci ha manifestato in Cristo», come riaffermava Giovanni Paolo II nel celebrare il 50° anniversario della *Provida Mater*.

È questa la "sfida" che le laiche e i laici consacrati intendono vivere, dentro gli accadimenti della storia, delle vicende negative e positive, che si pongono come interrogativi alla fede: qui ed ora, in questo mondo e per questo mondo, in questo tempo e per questo tempo, superando la tentazione di sfuggirne gli aspetti faticosi o crocifiggenti.

Questo con l'umiltà del «servo inutile» (*Lc* 17,19), che tuttavia non rinuncia a servire, nella consapevolezza che «*Deus autem incrementum dat*» (*1Cor* 3,6-9).

I membri degli Istituti Secolari ritrovano così, anche oggi, le ragioni fondative della secolarità consacrata: che, paradossalmente, separa ed accomuna, "mette a parte" per il Vangelo e rende totalmente solidali con l'umanità del proprio tempo. Senza paura, pur nella fragilità umana: perché nel Signore Gesù c'è un Alleato formidabile.

È come se gli prestassimo la voce, la parola: pronti a farci in disparte, quando Lui interviene direttamente. La fiduciosa certezza di saperci oggetto dell'iniziativa di una Misericordia, di un'Alleanza, apre ad orizzonti nuovi, senza tentare scorciatoie fallaci, per intraprendere vie rigorose di ricerca; senza supponenza e senza ostentazione di un perbenismo spirituale.

Mescolati tra la folla, «nel mondo ma non del mondo», cerchiamo di operare mediazioni e sintesi, consapevoli di quanto ci diceva Paolo VI: «Voi camminate sul fianco di un piano inclinato, che tenta il passo alla facilità della discesa e lo stimola alla fatica dell'ascesa» (*Discorso* di Paolo VI al primo Convegno degli Istituti Secolari, settembre 1970).

Sono tante le parole incoraggianti dei Papi, tutte di sorprendente attualità.

È impossibile citarle tutte. Ne richiamiamo solo alcune.

Il testo che, a mio avviso, esplicita in modo particolare la ricchezza e la peculiarità di questa vocazione è quello di Paolo VI:

> «Voi siete ad una misteriosa confluenza tra le due poderose correnti della vita cristiana, accogliendo ricchezze dall'una e dall'altra. Siete laici consacrati come tali dai sacramenti del battesimo e della cresima, ma avete scelto di accentuare la vostra consacrazione a Dio con la professione dei consigli evangelici, assunti come obblighi con un vincolo stabile e riconosciuto. Restate laici, impegnati nei valori secolari propri e peculiari del laicato (*LG* 3,1), ma la vostra è una "secolarità consacrata"…
> Pur essendo "secolare", la vostra posizione in certo modo differisce da quella dei semplici laici, in quanto siete impegnati negli stessi valori del mondo, ma come consacrati: cioè non tanto per affermare l'intrinseca validità delle cose umane in se stesse, ma per orientarle esplicitamente secondo le beatitudini evangeliche; d'altra parte non siete religiosi, ma in certo modo la vostra scelta conviene con quella dei religiosi, perché la consacrazione che avete fatto vi pone nel mondo come testimoni della supremazia dei valori spirituali ed escatologici, cioè del carattere assoluto della vostra carità cristiana, la quale quanto più è grande tanto più fa apparire relativi i valori del mondo, mentre al tempo stesso ne aiuta la retta attuazione da parte vostra e degli altri fratelli.
> Nessuno dei due aspetti della vostra fisionomia spirituale può essere sopravvalutato a scapito dell'altro. Ambedue sono coessenziali. "Secolarità" indica la vostra inserzione nel mondo. Essa però non significa soltanto una posizione, una funzione, che coincide col vivere nel mondo esercitando un mestiere, una professione "secolare". Deve significare innanzitutto presa di coscienza di essere nel mondo come "luogo a voi proprio di responsabilità cristiana". Essere nel mondo, cioè essere impegnati nei valori secolari, è il vostro modo di essere Chiesa e di renderla presente, di salvarvi e di annunziare la salvezza. La vostra condizione esistenziale e sociologica diventa vostra realtà teologica, è la vostra via per realizzare e testimoniare la salvezza. Voi siete così un'ala avanzata della Chiesa "nel mondo"; esprimete la volontà della Chiesa di essere nel mondo per plasmarlo e santificarlo "quasi dall'interno a modo di fermento" (*Lumen gentium*, 31), compito, anch'esso, affidato precipuamente al laicato. Siete una manifestazione particolarmente concreta ed efficace di quello che la Chiesa vuol fare per costruire il mondo descritto ed auspicato dalla Gaudium et spes» (Paolo VI, *Discorso ai responsabili generali degli Istituti Secolari*, 20 settembre 1972).

Gli ha fatto eco suasiva la parola di Benedetto XVI, nel discorso rivolto agli Istituti Secolari nel 60° anniversario della *Provida Mater*:

> «Siete qui, oggi, per continuare a tracciare quel percorso iniziato sessant'anni fa, che vi vede sempre più appassionati portatori, in Cristo Gesù, del senso del mondo e della storia. [...]
> Viene così delineato con chiarezza il cammino della vostra santificazione: l'adesione oblativa al disegno salvifico manifestato nella Parola rivelata, la solidarietà con la storia, la ricerca della volontà del Signore iscritta nelle vicende umane governate dalla sua provvidenza [...]
> Fa inoltre parte della missione secolare l'impegno per la costruzione di una società che riconosca nei vari ambiti la dignità della persona e i valori irrinunciabili per la sua piena realizzazione: dalla politica all'economia, dall'educazione all'impegno per la salute pubblica, dalla gestione dei servizi alla ricerca scientifica. Ogni realtà propria e specifica vissuta

dal cristiano, il proprio lavoro e i propri concreti interessi, pur conservando la loro relativa consistenza, trovano il loro fine ultimo nell'essere abbracciati dallo stesso scopo per cui il Figlio di Dio è entrato nel mondo: sentitevi, pertanto, chiamati in causa da ogni dolore, da ogni ingiustizia, così come da ogni ricerca di verità, di bellezza e di bontà, non perché abbiate la soluzione di tutti i problemi, ma perché ogni circostanza in cui l'uomo vive e muore costituisce per voi l'occasione di testimoniare l'opera salvifica di Dio. È questa la vostra missione».

Questo richiamo del Papa si può cogliere come un invito a "prendersi cura", "avere a cuore", che è molto di più della competenza. "Prendersi cura" significa l'espansione più alta, più radicale, quindi più evangelica, dell'etica della responsabilità.

Allora, qualunque attività si eserciti, si può prendersi cura del mondo attraverso l'esercizio responsabile di ogni professione, vivendo il dialogo, che sconfessa ogni forma di individualismo e di privatismo.

Questa vocazione si colloca in questa consapevolezza: la totale dedicazione a Dio non sottrae dalla storia, non esime da una presenza operosa e dinamica dentro di essa, dentro le maglie intricate e complesse di una società, come quella attuale, in cui domina la cultura dell'immagine, del consumismo, dell'aggressività, dell'individualismo, ma dove pure è forte il bisogno della verità, della giustizia, della solidarietà, della speranza.

Proprio qui, in questa operosa presenza, i membri degli Istituti Secolari intendono non sottrarsi al "rischio cristiano" di chi, leggendo i "segni dei tempi" e il divenire dei fenomeni, accetta il divenire della storia, facendo proprio il mistero dell'Incarnazione, del Figlio di Dio che non ha disdegnato di farsi uomo. Si tratta di un'esperienza che testimonia come l'essere avvinti dal Signore Gesù fa amare il mondo, ritrovando in esso la presenza di Dio.

Il rimando è sempre a un testo di Paolo VI, il quale, dopo aver detto che «secolarità indica la vostra inserzione nel mondo», soprattutto una «presa di coscienza di essere nel mondo come luogo a voi proprio di responsabilità cristiana», aggiunge: «La vostra condizione esistenziale e sociologica diventa vostra *realtà teologica*, è la vostra via per realizzare e testimoniare la salvezza» (20 settembre 1972).

La profondità di questa affermazione è stata ripresa e ribadita da Benedetto XVI:

«A rendere il vostro inserimento nelle vicende umane luogo teologico è, infatti, il mistero dell'Incarnazione».

È un modo esplicito e puntuale per riaffermare il compito dei laici nel mondo, fortemente sottolineato dal Vaticano II.

Lo aveva affermato a chiare lettere anche Giovanni Paolo II, il 2 febbraio 1997:

«La forma di vita degli Istituti Secolari oggi, più che mai, si mostra come una provvidenziale ed efficace modalità di testimonianza evangelica nelle circostanze determinate dall'odierna condizione culturale e sociale nella quale la Chiesa è chiamata a vivere e ad esercitare la propria missione. […]

Portatori umili e fieri della forza trasformante del Regno di Dio e testimoni coraggiosi e coerenti del compito e della missione di evangelizzazione delle culture dei popoli, i membri

> degli Istituti Secolari sono, nella storia, segno di una Chiesa amica degli uomini, capace di offrire consolazione per ogni genere di afflizione, pronta a sostenere ogni vero progresso dell'umana convivenza, ma insieme intransigente contro ogni scelta di morte, di violenza, di menzogna, di ingiustizia...
>
> Segno e richiamo per i cristiani del compito di prendersi cura, in nome di Dio, di una creazione che rimane oggetto dell'amore e del compiacimento del suo Creatore, anche se segnata dalla contraddizione della ribellione e del peccato, e bisognosa di essere liberata dalla corruzione e dalla morte […]
>
> La Chiesa oggi attende uomini e donne che siano capaci di una rinnovata testimonianza del Vangelo e delle sue esigenze radicali, stando dentro alla condizione esistenziale della maggior parte delle creature.
>
> I membri degli Istituti Secolari sono per vocazione e per missione al punto di incrocio tra l'iniziativa di Dio e l'attesa della creazione […] (Con l'impegno) di operare la sintesi di fede e vita, di Vangelo e di storia umana, di integrare dedizione alla gloria di Dio e incondizionata disponibilità a servire la pienezza della vita dei fratelli e delle sorelle in questo mondo.
>
> Con l'impegno di assumersi con coraggio il rischio e la responsabilità del discernimento epocale... in tempi di grandi rivolgimenti culturali e sociali».

È indubitabile la puntualità di questi interventi, che mettono in luce l'impegno operativo dei laici consacrati.

Di qui dunque la passione per il mondo, per la storia, accettando le sfide di un tempo che ci interroga e che interroghiamo; cercando, con intelligenza e sapienza, le risposte cristiane, con la profonda consapevolezza che proprio questa realtà, questi tempi, sono come un libro da decifrare, da leggere, da interpretare; senza restare neutrali; accettando forse l'impopolarità e l'emarginazione, diventando "soggetti" attivi nella ricerca di risposte o di soluzioni, che richiedono una forte responsabilità e corresponsabilità.

È l'essere compagni di viaggio, nella brevità o lunghezza del percorso, condividendo l'incertezza della strada, con l'impegno del ricercatore umile, che "si converte" al mondo (cioè si volge al mondo così com'è, come lo ama il Signore), senza distogliere lo sguardo da Dio.

Vorrei concludere mettendo in luce la necessità di una "duplice conversione":

1. "*Convertirsi a Dio*": alla sua Parola, assimilata, "cullata", come cosa preziosa di cui non si può fare a meno; vivendo l'Eucaristia, per imparare ad essere "pane spezzato e donato"…; non abbandonando mai la dimensione contemplativa, che è il tenere lo sguardo del cuore rivolto a Dio, al Figlio Gesù Cristo, per essere come Lui "miti e umili di cuore", capaci di perdono, amanti di ogni persona, misericordiosi verso tutti.

2. "*Convertirsi al mondo*", nel senso detto: perché il Regno venga, si realizzi, oggi.

Penso che le Fondatrici e i Fondatori degli Istituti Secolari abbiano consegnato un carisma che, in quanto tale, contiene in sé un dinamismo, da coltivare e vivere. Infatti, la vitalità di un carisma è come un germe che si rinnova nel tempo, in un processo continuo che ha il sapore della vita. Ed evolve positivamente nella storia.

Solo così, mi pare, possiamo essere *compagni di viaggio* delle sorelle e dei fratelli

del nostro tempo, leggendo gli stessi cartelli indicatori, ma sapendo che la Via è certa, perché Gesù ha detto: «Io sono la Via, la Verità, la Vita» (*Gv* 14,6).

Essere figlie e figli del nostro tempo, vivere lo spazio della storia e della geografia che ci è dato, è imparare a "sapere" che la nostra identità, ancora oggi, è questa. E ci è data per "nutrire" un pensiero cristiano forte nel contesto delle molte ideologie.

Carla Ronci direbbe che il Gesù del vangelo sceglie, anche oggi, di farsi prossimo di tutti i tipi di umanità, senza emarginare alcuno.

È il compito o la missione, o la vocazione che è data a tutti i cristiani e, particolarmente, a chi intende vivere la vocazione agli Istituti Secolari.

Una vocazione attuale, proprio per questo.

Studi e articoli

La Chiesa riminese di fronte all'evento conciliare del 359 *

di Raffaele Savigni **

«La divina Provvidenza, adunque, nella profondità imperscrutabile dei suoi disegni ha permesso che nel 359 d.C. la vetusta *Ariminum* fosse collocata al centro del drammatico contrasto tra il paganesimo al declino, speciosamente cristiano con Costanzo, sostenitore degli Ariani, e la vittoriosa Chiesa cattolica, apostolica, romana, ch'avanza nei secoli con l'Emblema della Croce»[1]. Con queste parole nel 1959, in occasione del XVI centenario del concilio di Rimini, e in concomitanza con l'annuncio da parte di Giovanni XXIII della convocazione del Vaticano II, Alessandro Tonini celebrava la memoria del concilio riminese e di san Gaudenzo, il cui presunto martirio veniva letto in chiave nettamente provvidenzialistica: «La barbara azione compiuta dagli Ariani e dai ministri imperiali, valse a dare alla Città di Rimini un taumaturgo Protettore, che liberò la nostra terra dal politeismo greco-romano e nel contempo contribuì al trionfo della religione dell'Evangelo». Si tratta di un breve opuscolo (sedici pagine in tutto), dal titolo *S. Gaudenzo e il sedicesimo centenario del concilio di Rimini (359-1959)*, di taglio decisamente apologetico e dichiaratamente divulgativo (l'autore stesso lo presenta come una «sintesi di ordine storico e filosofico con intenti esclusivamente divulgativi»): esso recepiva in modo del tutto acritico, richiamando formalmente il "metodo storico-scientifico" di Luigi Tonini ma soprattutto il monaco seicentesco Giovanni Francesco Mainardi[2], un'interpretazione tradizionale, veicolata dalla *Vita breve* di san Gaudenzio (la più antica, spesso contaminata in età moderna con la *Vita lunga*, ma ora edita criticamente da Adele Simonetti)[3], secondo la quale san Gaudenzio, proveniente da Efeso, avrebbe combattuto l'arianesimo, rifiutando di sottoscrivere gli atti del conciliabolo riminese, e scomunicando il presbitero Marciano, per poi morire martire per mano degli ariani, sostenuti dal *praeses* imperiale,

* Relazione presentata al Seminario di studio su *Il concilio di Rimini: Arianesimo e difesa dell'ortodossia*, promosso dall'ISSR "A. Marvelli" e dalla Biblioteca Diocesana "Mons. E. Biancheri" (in occasione dell'1650° anniversario) e svoltosi presso il Museo della Città (Rimini) il 16 ottobre 2009. Alla giornata di studio hanno partecipato anche il Prof. Manlio Simonetti e il Prof. Jacopo Ortalli, le cui relazioni (rivedute e integrate) sono confluite nel I volume di *Storia della Chiesa Riminese (Dalle origini all'anno Mille)*, Ed. Pazzini-Guaraldi, Rimini 2010.

** Docente di *Storia Medievale* presso la Facoltà di Conservazione dei Beni Culturali dell'Università di Bologna (Polo scientifico di Ravenna).

1. A. Tonini, *S. Gaudenzo e il sedicesimo centenario del concilio di Rimini (359-1959)*, Garattoni, Rimini 1959, p. 13.

2. Giovanni Francesco Mainardi di Mondovì, *Le glorie riminesi nella vita, e martirio di S. Gaudentio descritte, e consacrate all'Ill.mo e R.mo Mons. Marco Gallio*, Rimini 1659.

3. A. Simonetti, *Santi romagnoli tra antichità e medioevo: Gaudenzio da Rimini*, in «Hagiographica», 2010, che pubblica in Appendice il testo critico della Vita breve (*Acta sancti Gaudentii martyris*, BHL 3275), corrispondente a quello già edito da L. Nardi, *Cronotassi dei pastori della S. Chiesa riminese*, Albertini, Rimino 1813 (ristampa a cura di L. Masetti Zannini, Luisè, Rimini 1995), pp. 12-13 e da L. Tonini (*Storia civile e sacra riminese*, II, *Rimini dal principio dell'era volgare all'anno MCC*, Rimini 1856, pp. 449-450) ma solo in parte a quello più breve pubblicato da Alessandro Tonini nel saggio sopra citato (pp. 14-15), ed osserva che il Mainardi aveva contaminato le due redazioni (lunga e breve) della Vita. Ringrazio l'Autrice per avermi consentito di leggere il suo contributo nelle more della stampa.

anch'egli di nome Marciano (che nella tradizione agiografica formava un binomio negativo insieme al prefetto Tauro, fedele esecutore della politica ecclesiastica di Costanzo II). La realtà era assai più complessa, sia sul piano della dialettica teologica e politico-ecclesiastica (non dimentichiamo che il compito di convocare un concilio era allora affidato all'imperatore cristiano)[4], sia per quanto riguarda la figura di Gaudenzio e le origini e i primi sviluppi del Cristianesimo a Rimini, oggetto di recentissime e discusse rivisitazioni storiografiche, come quella di Andrea Donati, che ritiene di aver trovato indizi dell'esistenza di un precoce cimitero cristiano in età precostantiniana, ed identifica nella primitiva chiesa di S. Gaudenzio l'edificio presso il quale si sarebbero riuniti i padri conciliari[5].

Come hanno mostrato sin dagli anni '70 del secolo scorso gli studi di Manlio Simonetti e di Yves M. Duval, il concilio riminese rappresentò una tappa di un complesso e tormentato cammino alla ricerca di una formulazione teologica soddisfacente, che, senza rinnegare il credo niceno, recuperasse almeno una parte delle istanze di quei vescovi orientali che, pur rifiutando il subordinazionismo ariano, intendevano salvaguardare, insieme alla divinità del Figlio, la distinzione delle ipostasi all'interno della Trinità[6]. Tale soluzione fu poi trovata nel concilio costantinopolitano del 381, dopo anni di tensioni, anche se una parte significativa dell'episcopato cattolico occidentale, che trovava le sue figure più rappresentative in Ambrogio di Milano (promotore del concilio aquileiese del 381) e Cromazio di Aquileia, intendeva rimanere strettamente fedele alla formula nicena: non mancò chi, come i luciferiani, assunse un atteggiamento rigoristico ed intransigente nei confronti della riammissione di quei presuli che a Rimini avevano ceduto alle pressioni dell'imperatore Costanzo II e del prefetto Tauro (poi promosso al consolato per la sua abile gestione della vicenda), finendo con l'allontanarsi dalla comunione ecclesiale, mentre Agostino, discutendo con Massimino, preferiva richiamare il suo interlocutore filoariano al linguaggio della Scrittura piuttosto che a quello pur importante della formula nicena[7]. In più occasioni il Duval ha sottolineato la necessità di tener conto della dinamica del concilio riminese per cogliere in modo adeguato lo svolgimento di quello aquileiese (il cui promotore, Am-

4. Cfr. C. Alzati, *La Chiesa nell'Impero e l'imperatore nella Chiesa*, in *L'impero romano-cristiano: problemi politici, religiosi, culturali*, a cura di M. Sordi, Coletti, Roma 1991, pp. 181-212.

5. Cfr. A. Donati, *Sulle origini del cristianesimo a Rimini*, in *Ariminum storia e archeologia, 2: atti della Giornata di studio su Ariminum, un laboratorio archeologico*, *2*, a cura di L. Braccesi e C. Ravara Montebelli, Roma 2009, pp. 119-147 (ora in A. Donati, *San Marino tra storia e leggenda, da Omero a san Pier Damiani: edizione critica della Vita sanctorum Marini et Leonis: fonti, documenti, manoscritti, incunaboli*, con scritti di C. Ravara Montebelli, L.A. Sanchi, P. Zanfini, ed. Lucio Amati, San Marino 2010, pp. 113-133, ove a pp. 143-157 vengono pubblicate, con traduzione italiana, le fonti relative al concilio, impropriamente definito "ecumenico").

6. M. Simonetti, *Studi sull'arianesimo*, Studium, Roma 1965; Id., *La crisi ariana nel IV secolo*, Augustinianum, Roma 1975, pp. 313-349; Y.M. Duval, *La "manoeuvre frauduleuse" de Rimini. À la recherche du "Liber adversus Ursacium et Valentem"*, in *Hilaire et son temps*, Études augustiniennes, Paris 1969, pp. 51-103 (ora raccolto con altri contributi in Id., *L'extirpation de l'Arianisme en Italie du Nord et en Occident: Rimini (359-60) et Aquilée (381), Hilaire de Poitiers (m. 367-8) et Ambroise de Milan (m. 397)*, Variorum, Aldershot 1998. Assai meno significativi ai nostri fini lavori come quello di G. Gigli, *L'ortodossia, l'arianesimo e la politica di Costanzo*, *2. 337-361*, Perrella, Roma 1949.

7. Agostino, *Collatio cum Maximino*, 4, in PL 42, coll. 710-711; *Contra Maximinum*, II, 14,3, col. 772.

brogio, accusava i vescovi che a Rimini avevano ceduto alle pressioni imperiali di aver perduto la grazia di Dio per piacere ai potenti di questo mondo)[8].

La celebre frase di Girolamo («*ingemuit totus orbis et arianum se esse miratus est*»), secondo la quale dopo i concili di Rimini e di Seleucia tutta la cristianità avrebbe improvvisamente scoperto di essere diventata ariana, favorì il sorgere della leggenda secondo cui egli avrebbe partecipato al concilio riminese, svolgendo il ruolo di difensore dell'ortodossia[9]: se quei concili furono sentiti come una vittoria dell'arianesimo, l'esito finale fu forse dovuto, piuttosto che ad una frode programmata, di cui parla Sulpicio Severo, all'ignoranza ed all'incapacità di reagire dei partecipanti[10]. Nelle *Storie ravennati* del Rubeus (1589), che raccolgono tradizioni ormai stratificate e arricchite da elementi leggendari, viene sottolineata l'abilità del vescovo ariano Valente, ma non si ha l'impressione che l'esito finale sia stato percepito da tutti come una disfatta dell'ortodossia ed una vittoria dell'arianesimo:

> «Costanzo allora indisse un concilio a Rimini, nobilissima città della Flaminia e colonia romana dopo chè furono cacciati i Galli. Il concilio fu presieduto da Tauro, legato di Costanzo, e molti assicurano che vi partecipò san Girolamo di Stridone, uomo di straordinaria santità e dottrina. Questi, discutendo contro i Luciferiani, espose ampiamente un'ingannevole proposta di Valente, vescovo ariano di Mursa... Così le due parti lasciarono il concilio, pensando ciascuna né di avere vinto del tutto né di essere stata vinta»[11].

In un articolo del 1959-60 Carlo Alberto Balducci ha tentato di calare il concilio del 359 (che si sarebbe tenuto nell'area di S. Gaudenzio, identificata, nella prospettiva del Lanzoni, con la più antica cattedrale di Rimini) nella realtà politica del tempo ma anche nel contesto riminese: la città sarebbe stata scelta come sede del concilio per la centralità della posizione geografica e l'efficienza del porto, che la rendevano facilmente raggiungibile tanto via terra quanto via mare; e tale scelta costituirebbe la spia dell'importanza di Rimini sotto l'aspetto politico-amministrativo ed anche religioso, «pur non possedendosi documenti di rilievo intorno alla primitiva comunità cristiana». Egli osservava inoltre che non ci è dato «di conoscere il nome del vescovo della città che ospitò il convegno»: se il vescovo di Rimini fosse stato vittima degli ariani indubbiamente sarebbe stato ricordato; inoltre «il gruppo delle leggende che collocano il santo riminese nel periodo del concilio è più tardo dell'altra serie, anch'essa di non sicura attendibilità, che lo pone più indietro nel tempo»[12]. L'ipotesi di una identifica-

8. Y.M. Duval, *Ambroise et l'arianisme occidental*, in Id., *L'extirpation de l'Arianisme* cit., pp. 1-39, che cita il passo di Ambrogio, *In Lucam*, V 71; Id., *La convocation du concile d'Aquilée de 381*, in *I concili della cristianità occidentale. Secoli III-V*, Atti del XXX incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 2002, pp. 421-437. Sul percorso storico-dottrinale da Nicea ad Aquileia cfr. F. Pieri, *Da Nicea ad Aquileia: le tappe cruciali della controversia ariana*, in *Cromazio di Aquileia 388-408: al crocevia di genti e religioni*, a cura di S. Piussi, Silvana, Cinisello Balsamo 2008, pp. 268-273.

9. H. Rubeus, *Historiarum Rauennatum libri decem*, Venetiis 1589, p. 56.

10. A. Miranda, *Chiesa "orientale" ed "occidentale" nel sinodo di Seleucia-Rimini*, in *I concili* cit., pp. 461-470.

11. H. Rubeus, *Historiarum Rauennatum* cit.: seguiamo la traduzione italiana di M. Pierpaoli, *Storie ravennati*, Longo, Ravenna 1996, pp. 61-62.

12. C.A. Balducci, *Aspetti religiosi e politici del concilio di Rimini*, in «Atti e Memorie della deputazione di storia patria per la Romagna», XI (1959-60), pp. 51-79, in particolare pp. 59-60 e 68-69.

zione della sede del concilio con la cattedrale primitiva (a sua volta identificata con la chiesa cimiteriale di S. Gaudenzio) è stata recentemente sviluppata da Andrea Donati, sulla base di argomentazioni linguistiche (Ilario di Poitiers, Girolamo, Sulpicio Severo affermano che il concilio si tenne *apud Ariminum*, espressione che sembrerebbe rinviare all'ambito extraurbano) ed a presunti indizi archeologici (contestati da Jacopo Ortalli)[13]. Un recente contributo di Luigi Alberto Sanchi non apporta particolari novità, a parte l'ambizione di proporre un approccio "globale" e prevalentemente "politico", diverso da quello suggerito dalla maggioranza delle fonti superstiti (di orientamento filoniceno, ed a suo avviso spesso acriticamente seguite dalla storiografia ecclesiastica moderna): egli attira l'attenzione sulla questione dell'immunità ecclesiastica, ma sembra sottovalutare la complessità delle questioni dottrinali in gioco, ed utilizza talora espressioni discutibili[14]. Da parte sua Angelo Turchini ha raccolto i vari elementi di discussione, sottolineando l'esigenza di riesaminare la questione della cattedrale e di «riconsiderare la presenza ariana non solo e soprattutto nel periodo goto ma anche in precedenza»: come aveva già rilevato il Lanzoni, forse l'imperatore Costanzo scelse Rimini non solo perché disponeva di un edificio idoneo, ma anche perché il clero locale non era contrario alla sua politica religiosa[15].

Le fonti del IV-V secolo forniscono cifre un po' diverse per quanto riguarda il numero dei vescovi presenti a Rimini: presumibilmente circa quattrocento, un'ottantina dei quali compromessi con l'eresia ariana. Al concilio non partecipò il vescovo di Roma, Liberio, poi accusato di avere ceduto alle pressioni della corte imperiale (che, secondo Ammiano Marcellino, avrebbe preteso un'aperta condanna di Atanasio, che il pontefice si rifiutò di sottoscrivere); e neppure il vescovo di Rimini in carica. Quest'ultima assenza ha suscitato un ampio dibattito: alcuni indizi, già raccolti (sulla scorta del Tillemont e del Savio) dal Lanzoni e ora rivalutati da Andrea Donati, consentono di ipotizzare la presenza nella sede episcopale di Rimini, in questi decenni, di un vescovo filoariano, destinatario di una lettera dei vescovi ariani riuniti a Filippopoli all'epoca del concilio di Serdica (343), ed il cui nome potrebbe essere *Athenius* (come suggerisce il Donati) piuttosto che Eutichio (ma il testo di Ilario che ci trasmette la lettera, come aveva già sottolineato il Lanzoni, è corrotto, per cui ogni proposta di integrazione resta ipotetica)[16].

Nel corso dei secoli si diffuse l'interpretazione secondo la quale ottanta dei quattrocento vescovi riuniti a Rimini, filoariani, sarebbero riusciti ad attirare sulle loro posizioni tutti gli altri, tranne diciotto (o venti), che restarono fedeli alla professione di

13. A. Donati, *Sulle origini* cit., pp. 139-141; cfr. il contributo di Jacopo Ortalli in stampa nel primo volume della *Storia della Chiesa di Rimini.*

14. L.A. Sanchi, *Il Concilio di Rimini. Spazi, ideali, battaglie nella romanità cristiana,* in *Archeologia e storia di un territorio di confine*, a cura di C. Ravara Montebelli, l'Erma di Bretschneider, Roma 2008 (Adrias, 4), pp. 75-83 (ora ristampato in *San Marino tra storia e leggenda* cit., pp. 135-140), discutibile per l'interpretazione della teologia cristiana in termini sincretistici e strumentali (cfr. pp. 76-77 note 4 e 5).

15. A. Turchini, *Archeologia sul campo dell'archivio. Chiese, oratori e 'forma urbis' di Rimini fra IV e VI-VII secolo: alcune riflessioni preliminari ad una ricerca*, in *Ariminum. Storia e archeologia*, 2, cit., pp. 149-158, in particolare 156. Cfr. F. Lanzoni, *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo 7 (an. 604),* II, Fratelli Lega, Faenza 1927 (ristampa Multigrafica, Roma 1963), pp. 707-713, in particolare p. 711.

16. *Ivi*, pp. 707-713, in particolare 710-711; A. Donati, *Sulle origini del cristianesimo a Rimini*, cit., pp. 135-136.

fede nicena[17]; e venne altresì ripresa, soprattutto all'epoca della riforma "gregoriana", l'affermazione di Ambrogio secondo cui i vescovi a Rimini «*sinceram prius scripserant fidem*», ma poi cedettero per le pressioni di Costanzo e di certuni che volevano «*de fide intra palacium iudicare*», ed infine la maggioranza avrebbe ritrattato, ritornando all'ortodossia nicena («*inflexam statim revocavere sententiam*»)[18]. Si diffuse inoltre lo stereotipo della *perfidia* riminese (come caso particolare della perfidia che accomunava tutti i nemici della fede ortodossa): nel IX secolo il concilio foziano dell'867, rifiutato da Roma come scismatico, venne significativamente accostato, come esempio di *detestandum collegium*, a quello riminese oltre che al *latrocinium* di Efeso del 449[19], e qualche secolo più tardi Riccobaldo richiamò la condanna degli «*Ariminensis perfidiae dolos*» da parte di Ilario di Poitiers[20]. Persino la figura di san Nicola, venerato a Rimini dall'XI secolo, ma soprattutto in seguito alla reliquia del braccio, venne reinterpretata ed evocata in funzione antiariana: proprio la mano del santo, secondo una tradizione elaborata tra XIV e XVI secolo e veicolata nel 1697 dal card. Corsi, avrebbe schiaffeggiato Ario durante il concilio di Nicea, anche se sino alla lista redatta intorno al 515 da Teodoro lettore di Costantinopoli Nicola non compare nell'elenco dei vescovi che parteciparono effettivamente a quel concilio[21].

All'inizio del Seicento il Clementini recepì nel suo *Raccolto istorico della fondazione di Rimino* una pluralità di tradizioni non sempre convergenti, anche se caratterizzate dalla comune volontà di sottolineare le origini antiche della diocesi e l'antichità, l'ortodossia e la santità dei suoi pastori. Egli riferì l'opinione di alcuni autori non meglio specificati, secondo i quali «in detto Concilio intervennero ottocento Prelati [...] de' quali ottanta erano li Erettici, e secondo santo Atanasio cinquanta, e tutti Orientali, il restante Occidentali, e Cattolici, fra essi pongono il dottissimo, e santissimo S. Girolamo»; e quindi quella di un vescovo, «che discrive i miracoli di S. Godenzo, e lo fa coetaneo di santo Rofillo Vescovo di Forlimpopoli, e di san Mercuriale, tutti tre pone nel Conciliabolo Riminese, donde dice, che partirono di nascosto per non sottoscriversi al Dogma Arriano»[22]. Appare evidente, in questa sedimentazione di tra-

17. Cfr. ad esempio, in età gregoriana, il *Liber canonum contra Heinricum IV, liber excerptus ex decretis sanctorum Patrum,* 35, ed. F. Thaner, in MGH, *Libelli de lite imperatorum et pontificum,* I, Hannoverae 1891, p. 505: «*Convenere, quibus sol iusticiae occiderat, episcopi occidentales CCCC et plures. Quorum LXXX Arriana peste venenati ita reliquos utpote semplice et credulos perfidiae morbo infecerant, ut omnis ille Ariminensis grex in sentinam et voluta brum Arrii se obvolveret, solis viginti in fidei integritate perdurantibus*».

18. Placido di Nonantola, *Liber de honore ecclesiae*, 137, in MGH, *Libelli de lite imperatorum et pontificum,* II, Hannoverae 1892, p. 629.

19. Cfr. ad es. il concilio romano del giugno 869, in MGH, *Concilia*, IV, ed. W. Hartmann, Hannover 1998, pp. 342-343, e l'epistola 40 di Adriano II, in MGH, *Epistolae*, VI, ed. E. Perels, Berolini 1925, p. 756: «*Non enim tam detestandum collegium nisi Ariminensi sub Constantio vel Ephesino a Dioscoro congregato latrocinio comparandum decernimus*».

20. Riccobaldo, *Compendium Romanae historiae*, X 2, ed. T. Hankey, Istituto storico italiano per il Medioevo, Roma 1984, p. 609.

21. G.L. Masetti Zannini, *La reliquia di san Nicola di Myra e l'origine del suo culto a Rimini*, in *San Nicola e la reliquia di Rimini. Storia, arte e spiritualità*, a cura di A. Donati e N. Valentini, Pazzini, Villa Verucchio 2006, pp. 43-54, in particolare p. 43; G. Cioffari, *San Nicola nel Passionario di Rimini*, ibid., pp. 193-204, partic. 193.

22. C. Clementini, *Raccolto istorico della fondatione di Rimino e dell'origine e vite de' Malatesti*, I, Simbeni, Rimini 1617 (ristampa Forni, Bologna 1969), in particolare libro II, p. 137.

dizioni parzialmente diverse, lo sforzo di costruire una memoria comune della Chiesa occidentale, contrassegnata dalla fedeltà all'ortodossia nicena e quindi nettamente distinta da quella orientale, giudicata pericolosamente incline all'eresia; ed anche di sottolineare la convergenza dei presuli di diverse diocesi della Romagna.

Il Clementini aggiungeva che i padri conciliari cattolici, dopo aver aspettato invano il ritorno degli ambasciatori da essi inviati all'imperatore Costanzo (e che quest'ultimo non volle ricevere), sarebbero in gran parte partiti di notte da Rimini, temendo il prefetto Tauro, per poi ritrovarsi il mattino seguente con gli altri fedeli cattolici «in un certo luogo sopra il mare, distante quindici miglia da Rimino per andar'a Pesaro»: in seguito a questa diaspora quella località avrebbe assunto il nome di Cattolica, in quanto «luogo de' Cattolici»[23]. Si tratta di un'etimologia del tutto inverosimile (così come quella che riconduce l'origine del nome alla presenza in quel luogo di cattolici che nel '200 sarebbero fuggiti da una Rimini dominata dagli eretici patarini)[24]: l'analisi condotta da Antonio Carile e Lucia De Nicolò ha intravisto piuttosto dietro al termine "Cattolica" l'eco della presenza in loco di un arsenale dell'esarcato[25]. Non è invece rimasta memoria dell'evento conciliare nella documentazione archivistica riminese anteriore o successiva al Mille[26].

Al problema della ricezione delle deliberazioni conciliari e alla lotta tra ortodossia ed eresia ariana nella Chiesa riminese è quindi strettamente collegata la figura di san Gaudenzio[27]: come mai nella tradizione locale tale figura ha assunto un ruolo preponderante, nonostante la sua discussa collocazione storica, mentre non ha lasciato traccia la figura di Stemnio, storicamente assai più solida, in quanto partecipò al concilio romano del 313 indetto da papa Milziade? Diverse ipotesi sono state formulate: se il Lanzoni considerava Gaudenzio come un martire dell'epoca dioclezianea, il Mengozzi lo ricollegava al concilio del 359, mentre il Lucchesi lo considerava più genericamente come un possibile vescovo locale del IV secolo. Lo stesso Clementini non riesce a nascondere la non componibilità di diverse tradizioni: egli esita a scegliere, riferendo che alcuni scrittori credevano «che S. Godenzo, Vescovo nostro intervenisse al Concilio, e per conseguenza non fosse, come altri attestano […] promosso al Vescovato da Papa Damaso», e che a causa delle persecuzioni ariane si fosse ritirato a Forlì (la città di san Mercuriale!) per poi rientrare in Rimini e condannare l'eretico prete Marziano, parente dell'omonimo proconsole, mentre alcuni manoscritti sembrerebbero escludere «che san Godenzo intervenisse nel Concilio, e per conseguenza sarebbe contra quanto ha scritto il Cardinale Baronio, e molt'altri»; in ogni caso egli finisce per concentrarsi sul racconto del miracolo di cui sarebbe stata beneficiaria, nel 420, una donna cieca[28].

23. C. Clementini, *Raccolto istorico*, cit., p. 144.

24. Cfr. L. Nardi, *Cronotassi*, cit., p. 11 nota 23; L. Tonini, *Storia civile*, cit., II, pp. 98-99 nota 11, che richiama, prendendo le distanze, le tradizioni veicolate dal Battaglini e dall'Adimari.

25. Cfr. A. Carile – M.L. De Nicolò, *Catholica-Katholikà. Un arsenale dell'Esarcato*, Milano 1988.

26. Cfr. ad es. A. Turchini, *Pergamene / Monumenta (994-1690) e Instrumenta (1041-[1295]) dell'Archivio della Canonica e del Capitolo di Rimini: regesti*, Cesena 2008.

27. G. Assorati, *Il dibattito su San Gaudenzio di Rimini*, in *Pagani e cristiani: forme ed attestazioni di religiosità del mondo antico in Emilia*, a cura di C. Corti, D. Neri, P. Pancaldi, VII, Bologna 2008, pp. 61-66.

28. Clementini, *Raccolto istorico*, cit., pp. 145-152ss.

Appare quindi necessario inquadrare la questione della sua storicità nel più ampio contesto di una ricostruzione del processo di cristianizzazione e di costituzione della diocesi di Rimini, tenendo conto delle complesse stratificazioni culturali sottostanti ai testi agiografici, e delle dinamiche di costruzione di tradizioni di apostolicità finalizzate a legittimare il ruolo assunto o rivendicato dalle diverse Chiese locali. Luigi Nardi attribuì ad Apollinare, discepolo di Pietro, la fondazione della Chiesa di Rimini prima del suo ingresso in Emilia, pur senza negare il suo ruolo di protovescovo e patrono ravennate: questa leggenda era chiaramente finalizzata a collocare la Chiesa riminese e quella ravennate su un piano di parità, superando i possibili contraccolpi dell'inserimento forzato della prima nella provincia ecclesiastica ravennate[29]. Come osservava nel 1975 Alba Maria Orselli (le cui osservazioni sulla cristianizzazione della regione sono considerate ancora sostanzialmente valide da Giovanni Assorati, che non rileva «sostanziali novità» sul tema)[30], la prima evangelizzazione di una città di mare come Rimini fu avviata presumibilmente in epoca antica, a partire dalle vie marittime e dalla direttrice della via Flaminia[31]; ed ora anche le precoci attestazioni di sepolture urbane (sin dal IV secolo) potrebbero costituire un indizio a favore di una cristianizzazione abbastanza avanzata. Studi recenti non considerano però automatico il passaggio dalla prima evangelizzazione all'istituzionalizzazione delle diocesi: l'Assorati intravvede alcune spie (anche a livello toponomastico) di una certa persistenza del paganesimo, ed osserva che «l'espansione del cristianesimo in regione fino alla metà del V secolo sembra affidata ad episodi sporadici, ad evangelizzatori inviati in singole località senza un piano preciso se non la presenza di un'importante città»[32].

Alcuni testi agiografici formano un intreccio complesso, del quale non è agevole cogliere tutte le stratificazioni testuali. Gli studi filologici condotti da Adele Simonetti forniscono un punto di riferimento importante, da confrontare con gli studi disponibili sulla *Vita sancti Marini*, la cui versione lunga (diversa da quella più breve trasmessa dal codice del Passionario riminese, che sembra voler rimuovere la memoria di presenze ariane in città) presenta diversi punti di contatto con la *Vita breve* di Gaudenzo, soprattutto per quanto riguarda la figura dell'eretico Marziano:

> «Poco dopo la morte di Leone scoppiò, come egli aveva predetto, lo scisma dell'eresia, per le trame del diavolo, ad opera del prete riminese Marziano, che vomitando veleno come un crudele serpente tentava di colpire la gloria inviolabile della religione cristiana. Contro di lui san Gaudenzio convocò tutta la comunità cristiana[33] e dinanzi a tutto il popolo lo umiliò

29. L. Nardi, *Cronotassi*, cit., pp. 3-7.

30. G. Assorati, *Panoramica prosopografica sui più antichi cristiani dell'attuale Emilia Romagna*, in *Pagani e cristiani*, cit., pp. 95-135, in particolare pp. 95 e, su Rimini, 105-107; cfr. G. Lucchesi, *La missione petrina di s. Apollinare ovvero il conflitto delle metropoli*, in *Atti dei Convegni di Cesena e Ravenna (1966-1967)*, Cesena 1969, pp. 371-389.

31. A.M. Orselli, *Organizzazione ecclesiastica e momenti di vita religiosa alle origini del cristianesimo emiliano-romagnolo*, in *Storia dell'Emilia Romagna*, a cura di A. Berselli, Imola 1975 (ristampa con correzioni, 1984), pp. 307-332, in particolare pp. 309, 311.

32. G. Assorati, *Ulteriori considerazioni prosopografiche sui più antichi cristiani dell'attuale Emilia-Romagna*, in *Pagani e cristiani. Forme ed attestazioni di religiosità del mondo antico in Emilia*, VIII, S. Giovanni in Persiceto 2009, pp. 185-199.

33. A. Donati, *San Marino* cit., p. 234 traduce impropriamente «riunì la chiesa in un concilio ecumenico e lo vinse»: il concilio riminese del 359, al quale allude questo passo, non può infatti essere considerato

> e lo vinse per giudizio divino; e lo scomunicò alla presenza di tutti i cattolici. E come un vaso spezzato fu espulso dal grembo della santa Chiesa. Il governatore che era allora posto a capo della città di Rimini era consanguineo dell'eretico Marziano. Avendo sentito che Marziano era stato condannato e vergognosamente cacciato dalla Chiesa, ordinò di uccidere tutti i cristiani. In quel tempo di persecuzione alcuni si nascondevano sui monti, altri nelle spelonche. San Gaudenzio, preparandosi a maggiori battaglie, si nascose per tre giorni e tre notti nella grotta di san Mercuriale vescovo di Forlì»[34].

Della *Vita Gaudentii* quindi due versioni, la più antica delle quali (trascritta dal Nardi ed ora edita dalla Simonetti) lo colloca all'epoca dell'imperatore Costanzo e del concilio: non solo egli avrebbe distrutto il tempio di Marte collocato «*in foro*», ma «*quia zelo fidei catholicae vehementer ardebat*», avrebbe difeso apertamente nel concilio riminese la fede nicena contro gli ariani, e, dopo una temporanea fuga dalla città, avrebbe privato della comunione cattolica il presbitero Marziano «*Arianis pertinaciter adhaerentem*», per poi cadere vittima del *praeses* Marziano, suo omonimo parente. Alcune figure, come quella di Marziano (riproposta dalla *Passio sancti Juliani*, edita da Adriano Gattucci, come quella di un *consularis* che interroga e poi condanna a morte il santo), ricompaiono in testi agiografici successivi, formando un ordito che solo un'accurata analisi codicologica e filologica può districare. In questa sede mi limito ad evidenziare alcune possibili valenze di questi testi e delle loro varianti. Appare facilmente comprensibile il motivo per cui il codice riminese della *Vita sancti Marini* è l'unico a consegnarci una versione breve della Vita del santo, che non comprende la vicenda del prete scismatico Marziano (scomunicato da Gaudenzio, che lotta contro l'eresia, peraltro non esplicitamente identificata con quella ariana): questa assenza può riflettere una volontà di rimozione di un periodo storico assai imbarazzante per la memoria storica della Chiesa locale, in quanto presumibilmente caratterizzato da una larga adesione all'eresia ariana. Nella versione lunga si intravvede la volontà del redattore finale di ricollegare la figura di Marino, che avrebbe avviato insieme al compagno Leone (ben presto scomparso dal racconto in quanto trasferitosi sul Montefeltro) l'evangelizzazione della città, a quella di Gaudenzio, inviato dalla sede romana a Rimini per predicare ai pagani: quest'ultimo avrebbe trovato i campi già seminati dalla predicazione di Marino. Più avanti però il testo, con una incongruente ripetizione, ritorna, dopo una lunga parentesi incentrata sulla donazione del monte al santo, sulla missione di Gaudenzio, che avrebbe ordinato Leone prete e Marino diacono, legittimando con ciò pienamente la loro missione evangelizzatrice. In questo testo il Burigana ha intravisto la significativa omissione di qualsiasi accenno alla città di Ravenna, la tradizionale rivale di Rimini[35].

in alcun modo ecumenico, in quanto radunò soltanto vescovi occidentali.

34. Cfr. C. Dolcini, *La tradizione manoscritta della "Vita Marini"*, in *La tradizione politica di San Marino. Dalle origini dell'indipendenza al pensiero politico di Pietro Franciosi*, a cura di E. Righi Iwanejko, San Marino 1988, pp. 27-47; R. Burigana, *La leggenda "sancti Marini". La storia religiosa tra Rimini e il Monte Titano*, Aiep, San Marino 1992, pp. 38-39; *I testimoni medievali della Vita sancti Marini: analisi codicologica e paleografica*, a cura di S. Donghi, Aiep, San Marino 2007, in particolare p. 20; A. Donati, *San Marino*, cit., pp. 215-235.

35. R. Burigana, *La leggenda "sancti Marini"*, cit., p. 14: «Rimini sembra una città cristianizzata dall'Oriente, che non ha nessun legame non tanto con Roma, che pure viene nominata, ma soprattutto con Ravenna, che sembra non esistere».

La *Vita prima* di san Mercuriale di Forlì associa a Mercuriale e a Ruffillo di Forlimpopoli (già collegati in un sermone pseudodamianeo dell'XI secolo, incentrato sulla distruzione di un drago: BHL 7283) Gaudenzio di Rimini, nonché Geminiano di Modena e Leo del Montefeltro[36]: appare perciò necessaria un'edizione critica delle relative *Vite* al fine di effettuare su basi solide un'analisi comparata che, ove possibile, consenta di collocare ciascuna di esse nel suo contesto storico. La Simonetti ha dimostrato l'anteriorità della *Vita* di Mercuriale rispetto alla *Vita lunga* di Gaudenzio (BHL 3276), che la utilizza, probabilmente rielaborando anche la *Vita breve* (BHL 3275) del patrono riminese (e quest'ultima, che fornisce notizie abbastanza precise sul concilio, come il nome del prefetto Tauro, potrebbe aver sintetizzato una versione più lunga, ora perduta, redatta non molto dopo gli avvenimenti narrati). Nella *Vita prima* di Mercuriale, contro il drago si muovono congiuntamente Mercuriale e Ruffillo di Forlimpopoli, ma il secondo è geloso del primo, che, per placarlo, gli cede due chiese battesimali[37]. In questo testo (così come nella *Vita lunga* di Gaudenzio) non viene però esplicitamente richiamata la controversia ariana: si parla piuttosto di un *conflictus* tra cristiani e *gentiles*, e *Taurus* viene presentato come un giudice riminese che perseguita i cristiani oltraggiando i *sacra mysteria* (allusione all'Eucarestia, oggetto di una crescente devozione a partire dall'età carolingia), per cui viene punito con una morte atroce e vergognosa (muore nella latrina, spargendo le sue viscere: il che può costituire un implicito richiamo alla morte di Ario, esplicitato dal Clementini: «come successe anco ad Arrio capo de gli Heretici, che tutte l'interiora uscirono per di sotto»)[38]. Nella *Vita Marini* lunga (BHL 4830), non anteriore al placito feretrano (quindi riconducibile probabilmente ai primi decenni del decimo secolo), l'antro di san Mercuriale (identificabile, secondo il Lanzoni, con la sua tomba o cappella funeraria) costituisce il luogo di rifugio di san Gaudenzio, che fugge di fronte al movimento ereticale provocato dal prete riminese Marziano, sostenuto dal suo omonimo parente. Si può quindi ritenere con la Simonetti che il redattore della seconda *Vita* di Gaudenzio abbia scelto di rappresentare il santo non più come l'antagonista degli ariani, ma come il protovescovo di Rimini, in un periodo di rinnovato episcopalismo e di ridefinizione delle tradizioni delle Chiese locali collocabile a mio avviso poco prima o poco dopo l'anno Mille (il termine *ante quem* è costituito dall'epoca di redazione del Passionario della cattedrale riminese, che può essere collocata col Gattucci nei decenni centrali del XII secolo, anche se recentemente la Tontini propone di anticiparla alla seconda metà dell'undicesimo)[39].

36. F. Lanzoni, *San Mercuriale nella leggenda e nella storia*, in «Rivista di storico-critica delle scienze teologiche», 1 (1905), pp. 255-269 e 463-501; G. Lucchesi, voci *Mercuriale* e *Ruffillo*, in *Bibliotheca sanctorum* IX, coll. 359-361 e 379-382. Cfr. A. Calandrin – G. Fusconi, *Forlì e suoi vescovi. Appunti e documentazione per una storia della Chiesa di Forlì*, I, *Dalle origini al secolo XIV*, Forlì 1985, pp. 1057-1062; C. Ricci, *Memoria e scrittura agiografica in alcune agiografie di area forlivese (secc. VI-IX)*, in «Hagiographica», 4 (1997), pp. 71-112, in particolare pp. 82, 84-85, 97-99 (proposta di *datazione* della *Vita Mercurialis* tra IX e XI secolo).

37. A. Calandrini – G. Fusconi, *Forlì*, cit.

38. C. Clementini, *Raccolto istorico*, cit., p. 151.

39. A. Gattucci, *Codici agiografici riminesi: studi, testi e documenti*, Spoleto 1973 (Biblioteca degli «Studi medievali», IV), pp. 45-46; A. Tontini, *L'inno di san Nicola nel Passionario della cattedrale di Rimini*, in *San Nicola*, cit., pp. 181-184.

In definitiva, alla luce delle poche testimonianze disponibili, ma anche delle loro reticenze, si può ipotizzare che la città di Rimini, per quanto evangelizzata in epoca piuttosto precoce, abbia subìto fortemente l'influenza ariana: probabilmente la scelta del luogo dove tenere il concilio non fu affatto casuale, né dovuta soltanto alla facilità di accesso via mare, ma rappresentò la spia della presenza di una comunità ariana piuttosto forte. Se la diocesi avesse avuto un vescovo-martire all'epoca del concilio, si può presumere che questo elemento avrebbe dato origine ad una tradizione agiografica e storiografica ben più compatta e coerente.

Nei *Miracula sancti Juliani*, editi da padre Gattucci e redatti presumibilmente all'inizio del XII secolo, viene attribuita al beato Pietro (di cui viene sottolineato fortemente il legame col santo: segno evidente della volontà di ribadire lo stretto rapporto tra la Chiesa di Roma e la Chiesa riminese) una definizione del popolo riminese come «popolo di dura cervice» («*durae et incorrigibilis cervicis*»): si tratta di una definizione che, evocando un'immagine biblica riferita al popolo d'Israele, appare finalizzata a configurare il popolo riminese come una sorta di popolo eletto, affidato, nonostante le sue infedeltà, alla protezione dell'apostolo Pietro (nel quadro di un parallelismo col popolo romano)[40]. In questa definizione possiamo peraltro intravvedere anche un'eco di ripetute infedeltà (la patria riminese è solita «*a bonis operibus saepe deviare*»): dall'adesione recente allo scisma di Guiberto/Clemente III[41] alla più remota adesione al conciliabolo del 359.

40. *Miracula sancti Juliani*, 23, ed. A. Gattucci*, Codici agiografici riminesi*, cit., p. 203.

41. *L'organizzazione ecclesiastica nel territorio riminese (secoli VIII-XII)*, in *Pier Damiani e il monastero di San Gregorio in Conca nella Romagna del secolo XI*, Atti del Convegno di studi in occasione del primo millenario della nascita di Pier Damiani (Morciano di Romagna, 27-29 aprile 2007), a cura di N. D'Acunto, Fondazione Cisam, Spoleto 2008, pp. 147-191, in particolare 166-167.

Le chiese paleocristiane riminesi
Un confronto con il contesto albanese

di Simona Severini *

Rimini: alcune note preliminari per un inquadramento cronologico e storico-archeologico

Il periodo compreso tra il II sec. d.C. e il VII sec. d.C. si presenta tutto sommato ancora lacunoso e molto approssimativo, l'indagine archeologica non aiuta a risolvere gli interrogativi inerenti la nascita e lo sviluppo della cristianità, soprattutto se dirigiamo l'indagine esclusivamente alla manifestazione edificatoria delle prime basiliche, nell'ambiente riminese l'unico punto di riferimento è ad oggi Santa Colomba[1]. Le fonti storiografiche ci indicano come periodo iniziale di formazione delle prime comunità cristiane l'arco di tempo a cavallo tra il II e III secolo, in questa fase non abbiamo pressoché testimonianze, soprattutto perché le prime riunioni tra fedeli di culto cristiano sono ancora da ascriversi alla sfera privata e segreta delle prime comunità, è invece solo dal IV secolo che, con la fine delle persecuzioni e l'editto di Costantino del 313 d.C., pubblicamente si espongono e iniziano ad avere anche una "gerarchia sociale" e una nuova e importante "ufficialità". Il cambiamento che avviene tra II e III secolo nei ceti dirigenziali della città è ben visibile nelle attività urbanistiche, in questi anni Rimini è centro vitale e fervente di idee giacché legato al nuovo ceto dirigente insito nell'Esarcato ravennate, strettamente collegato alla Chiesa centrale di Roma poiché la via Flaminia è ancora l'unica via di collegamento diretto in un periodo che pone problematiche importanti sul piano storico geografico: durante il periodo imperiale il territorio ha una crescita esponenziale verso l'entroterra e a ridosso delle vie consolari. La creazione di una serie di *mansio* lungo l'itinerario stradale delinea una generale situazione di stabilità. I lavori interni alla città consistono nella costituzione del sistema fognario e degli acquedotti, tuttora in utilizzo. Le *domus* venute alla luce negli ultimi venti anni di scavo della città denotano un tenore di vita alto, decorazione e strutture sono ben curate e composte, gli spazi sono ampi e articolati[2].

Il periodo di crisi che avvolge la città è inquadrabile in un arco di tempo compreso tra la fine del III secolo e il IV, quando ormai l'apparato statale romano inizia il collasso definitivo. Soprattutto tre gli anni dopo il 476 d.C. e lo scoppio della guerra goto-bizantina, si evidenzia un restringimento del tessuto urbano sino al totale abbandono di zone urbane piuttosto ampie. Nel periodo seguente la guerra goto-bizantina, la città risorge nuovamente e grazie all'importanza del suo scalo marittimo diventa estremamente importante per l'Esarcato ravennate, ciò porta un nuovo impulso alla

* Archeologa riminese impegnata in recenti campagne di scavi in Albania.

1. P.G. Pasini, A. Turchini, *La cattedrale riminese di S. Colomba*, Cesena 1975; si propone un'analisi scientifica di tutti i resti archeologici utili alla conoscenza dell'unica realtà che ad oggi è più manifesta, in quanto scavi d'emergenza si sono aggiunti a scavi precedentemente effettuati tra la fine dell'800 e i primi anni del '900.

2. La *domus di Palazzo Diotallevi* e la *domus del Chirurgo* sono gli esempi di questo tenore di vita florido.

città, tanto da restaurare le zone in precedenza abbandonate, nel VI secolo possiamo vedere come il tessuto urbano torni a coincidere con il perimetro urbano romano.

Divenuta capoluogo della Pentapoli bizantina, sede di un *dux*, risorge egemone[3] tra le città della costa pentapolitana e, sul piano religioso, ha comunque ancora uno stretto legame con la Chiesa di Roma in quanto il collegamento stradale è in questi anni efficiente e ben controllato da ciò che rimane dell'impero romano. Il Turchini[4] sostiene a ragione che i campi d'indagine sulla ricerca della cristianità riminese vadano ricercati sia nei collegamenti con l'Esarcato sia con Roma, soprattutto a livello storiografico l'indagine ci chiarirebbe, in effetti, alcuni lati tuttora oscuri sulla funzione del ceto ecclesiastico dirigente nella città, l'importante concilio tenutosi in questi anni nella città in esame palesa una spinta religiosa importante e propulsore di tutta la politica del ceto ecclesiastico che deve aver raggiunto una struttura tale da reggere egemonicamente relazioni e correlazioni non solo a livello cittadino interno, ma anche sulla sfera estera. I vescovi che accedono al concilio sono di origini diverse e lontane dalla realtà cittadina, e Rimini come ubicazione del concilio non è una scelta casuale.

L'idea di un confronto a livello archeologico con il panorama albanese nasce proprio da quest'ultima affermazione, Rimini sede conciliare mette l'accento su come il mar Adriatico sia un centro propulsore di commerci e spostamenti non solo materiali, ma soprattutto del passaggio di idee socio-culturali che sono alla base della storia dell'impero romano sin dall'origine di quest'ultimo fino alla sua totale caduta, e successivamente rimane come punto nodale durante tutto il Medio Evo.

Il contesto albanese: alcune note preliminari sulla storia degli studi e delle ricerche archeologiche

Le ricerche archeologiche sui monumenti paleocristiani in Albania sono relativamente recenti e le prime informazioni vengono da C. Patch, C. Praschniker e L.M. Ugolini e riguardano i resti paleocristiani ad Amantia, Shën Gjon Vladimir (San Giovanni Vladimiro presso Elbasan), Ballsh, vicinanze di Apolonia e Byllis, Phoinike e la chiesa dei Santi Quaranta a Saranda. Quest'ultima era stata menzionata anche da W.M. Leake che propone inoltre la prima pianta schematica del monumento. Ugolini menziona il ritrovamento a Saranda di elementi architettonici considerati "bizantini", il contributo più prezioso è inerente i Santi Quaranta con le foto della chiesa nello stato di conservazione durante la sua epoca. Di lì a poco anche E. Dyggve visiterà la chiesa e successivamente pubblicherà anche alcune vedute del monumento. Alcuni autori greci menzionano la chiesa di Santi Quaranta[5], soffermandosi però sui monumenti

3. L'importanza della città è testimoniata da Procopio, Agazia subito dopo la guerra goto-bizantina, da alcune lettere di Gregorio Magno scritte tra il 591-599.

4. A. Turchini, *Archeologia sul campo dell'archivio chiese, oratori e "forma urbis" di Rimini fra IV e VII secolo: alcune riflessioni preliminari ad una ricerca*, in Aa.Vv., *Ariminum Storia Archeologica*, 2, a cura di L. Braccesi e C. Ravara Montebelli, L'Erma di Bretschneider, Roma 2009, pp. 147-156.

5. V. Baras, *To Delvino tes Voreiou Epeirou kai oi geitonikes tou periohes Argyrokastrou, Heimarras, Pôgôniou, Filiatôn, Paramythias*, k.lp., Athinë 1966, f. 229; K. Thesprotos, A. Psallidas, *Geografia Alvanias kai Epeirou eks anekdotou heirografou tou Kosma Thesprôtou me topografika shediografemata kai geôgrafikous hartas tou idiou* (shënimet dhe hyrja; A. Papacharissis), Janinë 1964, f. 83; P. Aravantinos, *Hronografia tes Epeirou tôn te omorôn ellenikôn kai illyrikôn hôrôn, diatrehousa kata seiran ta en autais symvanta apo tou sôteriou etous mehri tou 1854*, Athinë 1856, v. 2, f. 3-4; E. Demetriou, *O naos kai ai kata-*

bizantini dell'Albania, che qui non prenderò in esame perché troppo legati al contesto ortodosso greco oltre che leggermente posteriori come datazione.

I primi monumenti paleocristiani sono stati individuati dalla Missione Archeologica Italiana con gli scavi di Phoinike nel 1927 e successivamente a Butrinto nel 1928. Dopo la Seconda Guerra Mondiale le ricerche archeologiche subirono una battuta d'arresto e ripresero solo tra gli anni '60 e '70, diventando gradualmente più intense. Agli inizi di questa ripresa la tendenza fu quella di riesaminare monumenti precedentemente portati in luce, solo con gli anni '80 vennero ritrovate altre strutture collegabili al panorama cristiano e interpretate come basiliche o strutture episcopali vescovili: Arapaj Gjuricaj nei dintorni di Durazzo, Lohe e Sipërme, Mesaplik, Bylis, Zaradishtë, Elbasan. Gli scavi degli anni '90 si sono concentrati a Butrinto dove è stato completato lo scavo del battistero ed è stato scoperto interamente il palazzo detto "triconco" a causa della caratteristica aula con tre absidi. Due basiliche sono state messe in luce: una nella zona di Vrina e l'altra a Diapor, quest'ultima precedenntemente individuata da Ugolini. Gli scavi intrapresi dal 1999 a Byllis hanno permesso di scavare gradi aree di un palazzo episcopale annesso alla cattedrale (basilica B) e hanno portato alla scoperta della quinta basilica del sito. A Phoinike, tra il 2003 e 2006, si è portata in luce la seconda vasca di battesimo nell'ala nord del transetto. Alcune ricognizioni hanno permesso poi di identificare due basiliche paleocristiane nel nord del Paese, una presso Scutari e l'altra presso Alessio, spostando in questo modo il centro di gravità della carda di distribuzione dei siti paleocristiani albanesi.

Gli scavi dal 2007 al centro della città di Elbasan stanno riportando in luce una delle chiese meglio conservate dell'Albania. Le mura conservate per un'altezza superiore ai 150 cm presentano larghe superfici d'intonaco e di pittura murale; la decorazione architettonica è ricca e varia.

Il panorama fin qui descritto propone un tessuto cattolico, tra il II e III secolo d.C., vitale e molto complesso nell'articolazione dei siti archeologici e quindi della distribuzione spaziale delle città nel territorio, sommariamente si può affermare che l'importanza della zona geografica va riconosciuta soprattutto nella funzione che hanno in generale tutte le zone balcaniche nell'ambito della storia dell'impero romano: aree di passaggio per un'espansione dell'egemonia verso i paesi orientali, servono strategicamente dal punto di vista militare all'impero per il controllo delle province romane del nord est europeo, e non meno importante sono centro diffusore della cultura bizantina ravennate e costantinopolitana: l'arte delle chiese orientali si congiunge all'arte ravennate in quest'area in commistione fra i due centri cristiani egemoni tra III secolo e tarda antichità.

Archeologia delle chiese riminesi a confronto con il panorama albanese

Quest'ipotesi di confronto nasce, come precedentemente affermato, dalla constatazione di come in ambito mediterraneo Rimini sia un centro ricco e propulsore di idee socioculturali durante tutto il periodo romano, il primo nodo di contatto che congiunge la storia archeologica della città riminese al panorama albanese è insito in un concetto importante: l'arte ravennate; le manifestazioni iconografiche di mosaici

komvai tôn Agiôn Tessarakonta Martyrôn, in «Hieros Syndesmos» 198 (1913), f. 8-10.

pavimentali e scultura ravennate sono altamente manifestate e Rimini sia nell'edilizia privata che pubblica tanto quanto nel panorama archeologico albanese.

Esaminando una delle chiese per cui la datazione preposta è indicata in epoca abbastanza remota, San Gregorio fuori le mura, peraltro ormai completamente demolita, è essenziale analizzare la documentazione dal Santi, il quale nei suoi disegni propone sia la pianta strutturale della chiesa che i mosaici pavimentali della stessa attribuiti alla scuola ravennate, con importanti elementi distintivi che denotano anche una scuola tipicamente riminese con tradizione musiva originariamente basata sulle tecniche ravennati bizantine, che compongono il sostrato iniziale, che il genio tipicamente riminese assimila e amalgama per produrre una tipicità tutta locale, che raggiunge livelli di eccellenza tecnica e compositiva. La struttura arricchita da capitelli di forgia egregia concorre a datarla tra la fine del V e il VI secolo d.C., invece il campanile che appare nelle piante va considerato posteriore al periodo di fondazione dell'edificio.

La chiesa di S. Colomba sorgeva in una posizione strategica per la città in quanto proprio nella ubicazione di questa si enuclearono i nodi strategici del potere civile, politico e religioso soprattutto nel Medioevo. Il primo impianto, quello denominato propriamente paleocristiano, è un edificio a tre navate con abside semicircolare prospiciente la piazza Malatesta attribuibile al V secolo d.C., secondo gli studi di Marcheselli e Clementini, la pianta stessa della struttura denota l'impianto di questa su un tempio pagano, come testimoniano i rocchi di colonna e le grandi pietre in rosso di Verona, visibili nella piazza e nell'area prospiciente la cattedrale.

Partendo dalle analisi del Turchini a del Pasini[6] degli scavi e dei rinvenimenti effettuati nell'area in questione, possiamo notare come vari elementi ascrivibili all'istallazione dell'edificio cultuale pagano siano conservati e riutilizzati nella fase di impianto cristiano: dall'analisi strutturale della pianta iniziale che riprende la struttura delle basiliche romane pagane a tre navate con due file di colonne, risulta che questa stessa pianta è caratteristica delle fasi iniziali delle chiese paleocristiane albanesi, come la cattedrale di S. Colomba, che è orientata ad est e la cui abside semicircolare in muratura si sviluppa per circa 30 metri. I resti di un muro portante laterale, spesso 70 cm, che correva per più di 60 metri lungo il lato del cimitero rivolto a mare, denotano una chiesa ampia e capiente che sembra secondo le fonti essere stata la cattedrale centrale di Rimini durante il concilio nel 359 d.C. Questa struttura è assimilabile alla Cattedrale Grande di Butrinto, in dimensioni ridotte sembra esserne riproduzione la chiesa di Elbasan, che ha lo stesso tipo di murature in tecnica costruttiva e in materiali edilizi. L'accento va posto in questa sede sull'analisi degli elementi lapidei ed epigrafici e sull'analisi delle relative sepolture, che forniscono indizi insindacabili circa la datazione della struttura ad un periodo compreso tra la fine del II secolo e i primi decenni del III, anche se i rifacimenti posteriori sembrano spostare la datazione alla fine del III secolo.

Alcuni elementi lapidei modanati ritrovati nel cortile di San Francesco, per i quali già Mansuelli aveva proposto una provenienza dal sito di S. Colomba, un sarcofago di scuola ravennate rinvenuto in occasione dei lavori del 1658, una coppia di pilastrini

6. P.G. Pasini, A. Turchini, cit., pp. 51-104.

recanti la firma dell'unico scultore medievale Agapito, noto per Rimini, trovano un parallelo stilistico tecnico importantissimo in altri elementi ben visibili nel contesto delle chiese di Butrinto ed Elbasan, a Phoenike alcuni rocchi di colonna hanno lo stesso tipo di lavorazione nelle modanature e nelle costolature, ancora ben visibili nell'area del battistero, sembrerebbero venire da scuole di scultura simili. Agapito avrebbe dovuto avere un bagaglio culturale non prettamente locale, ma la sua scuola di scultura presenta connessioni importanti con l'area greco albanese; e questo non è strano se pensiamo che i metodi scultorei nascono e vengono esportati in tutto il mondo conosciuto dall'ambito greco, che ha contatti con il panorama italiano sin da tempi più remoto dell'epoca qui indagata.

Quasi tutte le chiese paleocristiane albanesi sono basiliche e tre navate generalmente orientate. Hanno un'unica abside ad eccezione della basilica *intra muros* di Paleocastra con due absidi; la seconda nella navata sud. Le absidi sono a forma di semicerchio con le sole eccezioni della basilica Grande di Butrinto, che dall'esterno si sviluppa con cinque pani e quella di Mesaplik con tre. Solo la basilica di Saranda ha un'abside inglobata tra il muro est e i muri divisori delle navate.

Le chiese di San Michele in foro, di San Giorgio Antico (poi dei padri Teatini), San Gregorio, San Cataldo (poi San Domenico), il santuario di San Gaudenzio sono tutte leggibili nelle piante delle chiese albanesi sopra citate. Anche se i dati archeologici sono lacunosi, si sta tentando di trovare nello spoglio di archivi altri elementi validi per proporre alcuni paralleli che momentaneamente non sono radicabili in certezze esatte. Sono inoltre ancora in fase preliminare d'esame i reperti visibili al museo civico di Rimini, che provengono da questi siti riminesi, per ultimare il confronto stilistico con elementi lapidei visibili al museo di Durazzo ed alcuni collegamenti estetici che ci portano a postulare una diffusione dall'area riminese di tecnologie e materiali che sembrano avere le stesse caratteristiche tecnologiche nelle chiese del nord est dell'Albania.

Le chiese riminesi sorgono quasi tutte in relazione ad aree cimiteriali inizialmente pagane poi cristiane, nel contesto albanese il collegamento alla sacralità pagana o cristiana non è ben visibile, anzi sembrano sorgere in aree libere delle città in cui non siano presenti edifici pagani, questo a costatare un radicamento della religiosità nuova come segno unico di importanza, superiore a tutto ciò che fa parte di un passato recente connotato di persecuzioni. L'attestazione di fede è forte e radicata, e sembra palesare un'origine nuova del sentimento religioso che tende a quantificare e a rendere visibile la forza della neonata religione, l'aspetto estetico è strettamente legato all'esternazione di una grandezza esagerata quasi quanto la paganità nella costruzione dei templi deistici. Le pitture parietali che decorano gli interni presentano come ad Elbasan caratteri di maestosità nelle definizioni delle figure, i mosaici di Butrinto danno lo stesso senso di eccessiva sfarzosità. Le tecniche pittoriche sono assimilabili ai resti di pitture parietali che vengono dalle *domus* romane scavate e documentate, soprattutto da quelle di piazza Ferrari, i colori usati sono il rosso e il nero, gli sfondi color ocra e bianchi assomigliano nella definizione dei colori agli ultimi stili pompeiani.

Un'ultima analisi delle assonanze pone entrambe le categorie di chiese come ascrivibili all'arte bizantina della chiesa ravennate, questo polo centrale religioso esercita

una forte attrazione per il panorama albanese, soprattutto per quanto riguarda le città di Butrinto e di Phoenike. Nella prima soprattutto si nota come nella chiesa Grande l'imponenza del sistema strutturale nella sua organicità sia derivato dalle grandi chiese del polo esarcale, la decorazione pavimentale musiva è ben visibile anche nel battistero, dove presenta sì carteggi iconografici di origine costantiniana, ma la rielaborazione è prettamente di area ravennate riminese.

I dati fin qui presentati saranno integrati in futuro prossimo, al panorama paleocristiano albanese si spera di aggiungere dati certi di un'ulteriore basilica nel sito tuttora sottoposto ad indagine archeologica di Hadrianopolis nei pressi di Sofratike, e nel panorama riminese sono ancora in corso studi e riletture del materiale presente e già scavato e si spera che gli ulteriori scavi di emergenza portino a chiarificare l'epoca paleocristiana, tramite una rilettura sincronica di tutto ciò che è a disposizione fino ad ora, concentrandosi soprattutto sulle analisi particolareggiate di tutto il materiale presente nelle raccolte del museo civico e nelle varie collezioni private.

Quadro della vita e dell'attività di Don Jerzy Popiełuszko alla luce del suo Diario (1980-1984)*

di padre Gabriel Bartoszewski ** (OFM)

Nell'eredità lasciata da don Jerzy Popiełuszko ci sono quattro agende[1] contenenti gli appunti dei sei anni dal 1978 al 1984. Nelle prime due troviamo descrizioni di viaggi e di vacanze, mentre nel terzo e nel quarto ci sono le annotazioni riguardanti gli ultimi anni della sua vita e della sua attività. Gli *Appunti*, come egli li chiamò, non sono condotti sistematicamente. Ciò è unicamente prova del fissare di volta in volta quegli avvenimenti che egli riteneva di rilievo. Don Jerzy certamente si rese conto che quel periodo della sua vita aveva eccezionale spessore. Infatti, in data 13 novembre 1982, scrisse: «Non so molto spiegarmi perché oggi prendo in mano la penna per riversare i pensieri sulla carta. Gli ultimi giorni sono stati pieni di novità per me: dunque, sarebbe un peccato che andassero dimenticati»[2]. Questi appunti mostrano il suo impegno umano, sacerdotale e pastorale e inoltre ci proiettano sulla sua spiritualità.

1. Personalità di don Jerzy

Gli *Appunti* socchiudono un poco il mistero interiore di don Jerzy Popiełuszko e su questa base permettono di definire caratteristiche della sua personalità. Egli era dotato di molti doni naturali che gli facilitarono il servizio pastorale. Proveniva da una famiglia contadina numerosa, di povera condizione sociale, ma di salute morale, dove ricevette educazione umana e cristiana. Ciò divenne il fondamento della sua vita sacerdotale successiva[3].

Amò i propri genitori, benché negli stessi *Appunti* siano pochi gli accenni direttamente riguardanti le loro persone. Uno di questi, del 15 novembre 1982, è molto significativo: «Vado dai genitori. È tanto che non sono andato e non si sa neppure come andranno le mie cose più avanti». E il 18 novembre continua: «Lunedì sono dunque andato dai genitori. Sono stati molto contenti. Erano assai preoccupati per me. A Suchowola la *Milicja* [polizia di regime] aveva cercato mio fratello minore. Il maggiore era stato convocato

* Testo tradotto dall'originale in: *Zapiski. Listy i wywiady ks. Jerzego Popiełuszki (1967-1984)* (Appunti. Lettere e interviste di don Jerzy Popiełuszko), *25° rocznica męczeńskiej Śmierci* (25° anniversario della morte martire), a cura di p. Gabriel Bartoszewski, Poligraficzna "Adam", Warszawa 2009, pp. 145-172. Si tratta di un articolo comparso in «Ateneum Kapłańskiego» 143 (2004), pp. 459-475 e dall'Autore inserito nel libro celebrativo del 25° del martirio.

** Padre francescano cappuccino, postulatore delle *Cause dei santi* per la Chiesa polacca, già segretario del Primate di Polonia.

1. Sono i "Quaderni" nominati con il colore della loro copertina: agenda o *notes* marrone (1978) con 90 pagine a quadretti di cm. 15x9,5; agenda o *notes* grigia (1980) con 84 pagine a quadretti di cm. 14,5x10; quaderno azzurro (1982-1983) con 99 pagine a righe e numerate di cm. 20x16,5; verde (1983-1984), detto nell'edizione polacca pubblicata in Francia nel 1985 "nero" per il contenuto pregnante già di martirio, con 12 pagine a righe di cm. 20x16, delle quali 11 con gli appunti. Il *Diario* è in polacco più propriamente detto *Appunti*, dato il carattere di annotazioni.

2. J. Popiełuszko, *Zeszyt niebieski* (Quaderno azzurro), in *Zapiski*, cit., p. 51.

3. P. Nitecki, *Znak zwycięstwa. Ksiądz Jerzy Popiełuszko (1947-1984)* (Segno di vittoria. Don Jerzy Popiełuszko), Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1998, pp. 27-29.

allo scopo di una spiegazione su che cosa facesse la sua auto presso la mia casa... A casa, mentre facevo le foto al babbo, al vecchietto sono venute le lacrime agli occhi. Quanto poco tempo ho per i genitori. Eppure non li avrò a lungo. Papà ha 72 anni»[4].

Don Teofilo Bogucki, parroco di don Jerzy, così lo descrive: «Era pienamente una persona autentica, retta e buona. Non era malato di grandezza, né si fingeva eroe, né amava gli applausi. Era comune, come me: molto alla mano e anche con tutti uomo fraterno... Era molto delicato, non feriva nessuno, né ricordava le ferite. Se fosse socievole? Tra coloro con i quali lo stringeva l'amicizia, i giovani e gli operai delle acciaierie era molto socievole e dedito. Si sentiva tuttavia male in compagnia da salotto»[5].

Negli *Appunti* si sente la sua umanità e la permanente relazione positiva verso l'altra persona. Stimava ogni gesto di simpatia e di amicizia per lui. Quando il 7 maggio 1980 andò negli Stati Uniti, all'aeroporto Okęcie[6] si presentò un gruppo di studenti per salutare la propria guida spirituale. Egli dette voce all'argomento nella prima pagina dell'agenda grigia, dove con commozione scrisse: «Carissimi. Siete stati veramente cari all'aeroporto. Per tutto il tempo del viaggio ho avuto davanti agli occhi voi e il fazzolettino bianco, che ho intravisto dal finestrino. Siedo dal lato dell'ala sinistra dell'aereo e, dunque, ho potuto scorgervi vicino al marciapiede della partenza». Nella stessa pagina, durante l'attesa in atterraggio all'aeroporto di Francoforte, scrisse un'osservazione: «Da soli si è tristi» (7 giugno 1980)[7]. Questa nota di tristezza in qualche modo si trova nella sua anima. Già in precedenza, durante il viaggio di vacanza nel 1978, mentre era a Vienna, annotò: «E così, mentre ero seduto, sono diventato terribilmente triste: la gente camminava in massa, e io solo»[8].

Don Popiełuszko era vicino alle persone che incontrava. Verso ciascuna si rapportava con grande simpatia. Negli *Appunti* ricorda con amore il proprio parroco, del quale scrive l'11 novembre 1982: «Mons. Bogucki, splendida persona e patriota, è completamente un altro capitolo. Penso che valga una volta la pena di dedicare più spazio a questa figura»[9]. Poi il 7 febbraio 1983: «Questa persona mi incute rispetto»[10]. E ancora il 27 febbraio 1983: «Monsignore non si sente molto bene. Così sono molto preoccupato per lui. Cosa potrebbe accadere, qualora venisse a mancare? È una persona splendida, un grande patriota, un sacerdote di Dio»[11]. Il rapporto tra i due sacerdoti ebbe una sua propria peculiarità, ma il Servo di Dio con questa medesima franchezza si relazionava a una quantità di altre persone.

A sua volta, don Bogucki stimava profondamente don Jerzy, sul quale pubblicamente dichiarò in sua testimonianza: «Agivamo all'unisono in tutte le questioni attinenti manifestazioni o addobbi della chiesa, che erano realizzati da persone devote... Per quattro anni e mezzo del suo lavoro in parrocchia mai si parlò di qualsivoglia dissonanza. Don Jerzy mi visitò negli ospedali dove spesso stavo ricoverato. Spesso

4. J. Popiełuszko, *Zeszyt niebieski* (Quaderno azzurro), in *Zapiski*, cit., pp. 54-55.
5. T. Bogucki, *Drogi życia ks. Jerzego Popiełuszki* (Strade della vita di don Jerzy Popiełuszko), ciclostilato, p. 9.
6. Aeroporto di Varsavia, a circa 10 km dalla città.
7. J. Popiełuszko, *Notes szary* (Quaderno grigio), in *Zapiski*, cit., p. 40.
8. J. Popiełuszko, *Notes brązowy* (Quaderno marrone), in *Zapiski*, cit., p. 33.
9. J. Popiełuszko, *Zeszyt niebieski* (Quaderno azzurro), in *Zapiski*, cit., p. 53.
10. *Ibid.*, p. 63.
11. *Ibid.*, p. 64.

portava qualche regalo non soltanto per me, ma anche per i medici e le infermiere... Mi commuovevano la sua benevolenza e sincera devozione per me. Durante un suo soggiorno a Częstochowa mi scrisse un biglietto con questo contenuto: "Caro Monsignore, il mio lavoro è molto abbondante, ma in qualche modo me la cavo. Ieri ero a Częstochowa. Alle 15,30 ho celebrato la S. Messa nella Cappella miracolosa e ho pregato la Madre di Dio affinché mi tolga un po' di salute e la trasmetta a Lei, Monsignore. Prego ogni giorno per il pronto ritorno alla salute. La saluto suo cordialmente e filialmente bacio"». Mons. Bogucki con commozione aggiunge: «Sono, queste, parole che commuovono! Egli stesso non aveva salute, ma ciò che aveva lo divideva con gli altri. Mi favorì di rispetto e di vero amore filiale»[12].

Questo atteggiamento risultava dalla sua vita spirituale, che dagli anni giovanili andava approfondendosi. Lasciamo che parlino i testi tratti dagli *Appunti*. Nel novembre 1982, dopo aver visto un *reportage* televisivo su di un certo sacerdote della regione del Kaszuby[13], scrisse con senso di sensibilità pastorale: «L'insegnante N.N., che ha cominciato a portare negli uffici civili le faccende ecclesiastiche, ha messo in discordia la popolazione del paese. Il programma è stato realizzato con pregiudizio. Tuttavia, ciò è un avvertimento per la gente, su quanto sia necessario il sacerdote come uomo di Dio» (11 novembre 1982)[14].

Apprezzava il valore del silenzio del ritiro spirituale. In data 21 maggio 1983 scrisse: «Częstochowa. Da ieri sono presso le Suore della Carità. Iniziano gli Esercizi spirituali per i membri del Servizio di sanità. Questo è un tempo molto prezioso anche per me, in quanto sono forse al limite della resistenza fisica e psichica, specie dopo gli ultimi eventi vissuti a Varsavia»[15]. Il 29 dicembre 1983 di nuovo annota: «Convento dei Padri Francescani in via Senatorska. Siamo tre giorni in Esercizi spirituali privati. Ho dunque un po' di tempo per il raccoglimento e la preghiera, sebbene qui io sia di passaggio»[16]. Durante altri Esercizi formula a Dio parole di ringraziamento: «Dio, ti ringrazio per questo tempo di ritiro spirituale che mi offri. Per la possibilità di fortificarmi di te e per tutto ancora, compreso te nelle mie e nostre faccende. Sia benedetto il tuo Nome!» (25 dicembre 1983)[17].

La preghiera era per don Jerzy fonte di forza spirituale, di cui testimonia un testo che dice: «Oggi, prima di pranzo, alle 12 sono andato a recitare il rosario in chiesa nel coro. Quiete benedetta! Sopra l'ambone c'è la croce d'oro. Di tanto in tanto arrivava un piccolo raggio di sole e la croce si rischiarava di dorata, calda luce. Poi seguiva l'ombra. Come assai simile, o Dio, è la vita umana: grigia, difficile, a momenti tetra; e sarebbe spesso insopportabile agli uomini se non vi fosse un piccolo raggio di gioia, della tua presenza, del segno che sei con noi, sempre tale e quale, buono e pieno di amore!»[18]. Si può presumere che l'autore riferisca queste parole alla propria vita marcata di monotonia, difficile e sofferta, in una parola: di croce, benché in lui si scorga

12. T. Bogucki, *Moje wspomnienia o ks. Jerzym Popiełuszce, koŚciół Św. Stanisława Kostki* (I miei ricordi di don Jerzy Popiełuszko, chiesa di S. Stanislao Kostka), ciclostilato, Warszawa 1986, pp. 20-21.

13. Regione a nord della Polonia, sul Baltico, tra Danzica e Stettino.

14. J. Popiełuszko, *Zeszyt niebieski* (Quaderno azzurro), in *Zapiski*, cit., p. 54.

15. *Ibid.*, p. 67.

16. J. Popiełuszko, *Zeszyt zielony* (Quaderno verde), in *Zapiski*, cit., p. 70.

17. *Ibid.*, p. 80

18. *Ibid.*

anche un piccolo raggio di gioia e di bene di Dio. Poco oltre, negli stessi *Appunti* annota: «Gli ultimi giorni sono stati pure pieni di tensione, ma Dio dà la forza necessaria. Come è facile sopportare opposizioni e purificarsi attraverso di esse, quando c'è la certezza che Dio è con noi!» (11 gennaio 1984)[19].

Particolarmente significativa è l'annotazione da Zakopane nel febbraio 1984. Preparava l'omelia per la S. Messa per la Patria. Nel testo c'era menzionato l'eroe Traugutt[20], che al momento della morte sulla forca conservò la sua dignità umana. Finito il lavoro don Jerzy aggiunse: «Là pure ha avuto luogo il mio rinnovamento spirituale. Adesso dedico più tempo alla preghiera e spiritualmente mi sento in completa ripresa» (16 aprile 1984)[21]. Nel contesto delle suddette parole, che aprono una fessura della vita spirituale di don Jerzy, si comprende di più l'ulteriore suo lavoro sacerdotale e la tenace sopportazione delle contrarietà del destino.

2. Annunciatore della parola di dio

Nel giorno dell'Ordinazione sacerdotale, don Jerzy Popiełuszko, come ogni sacerdote, ricevette il mandato di annunciare la Parola di Dio: «Andate in tutto il mondo e predicate il vangelo ad ogni creatura» (*Mc* 16,15). Consapevole di questa missione, la realizzò come pastore di anime verso i fedeli a lui affidati dai superiori ecclesiastici difensori dei pastori d'anime. Questo servizio, come insegna la Chiesa, esige che il sacerdote sia personalmente fedele alla parola annunciata e in ultima misura a Dio stesso. Rende questa realtà S. Paolo: «Quel Dio, al quale rendo culto nel mio spirito annunziando il vangelo del Figlio suo» (*Rm* 1,9).

Il sacerdote non deve creare all'annuncio del Vangelo alcun impedimento, deve escludere ogni scopo estraneo a questa missione e non deve rendere omaggio all'umana sapienza. Infatti, quanto meglio egli diviene della parola un autentico servitore e non di essa il padrone, tanto maggiore è liberatore dell'efficacia della parola. Il servizio della parola necessita raccoglimento e preghiera. Nel predicatore deve esservi legame interiore tra preghiera personale e profezia dell'annuncio: lo deve accompagnare la convinzione del primato della testimonianza di vita, che permette di scoprire la potenza dell'amore divino. Tale amore rende veramente la parola convincente[22].

Durante il lavoro nella parrocchia di S. Stanislao Kostka a Varsavia, l'annuncio di don Jerzy acquistò speciale espressività. Egli capì la necessità di un clima di solitudine e di preghiera in cui attraverso la parola umana diviene Dio che parla. Nel novembre 1982 scrisse: «Domani devo recarmi in un luogo solitario, per raccogliere i pensieri per l'omelia del 28 novembre» (11 novembre 1982). Uno dei ministranti della parrocchia di S. Stanislao Kostka ricorda: «Don Jerzy si preparava alla S. Messa sempre molto a lungo. Più di una volta con il Sig. Waldek[23] si recò per due giorni vicino a Varsavia, o

19. *Ibid.*, p. 81.

20. Romuald Traugutt (1825-1864) fu impiccato il 5 agosto 1864 davanti alla Cittadella di Varsavia dopo la repressione russa sull'insurrezione da lui capeggiata.

21. J. Popiełuszko, *Zeszyt zielony* (Quaderno verde), in *Zapiski*, cit., p. 84.

22. Cfr. Congregazione per il Clero, *Il sacerdote annunciatore della parola, amministratore dei sacramenti e guida della comunità sulla via al terzo millennio cristiano*, Città del Vaticano 1999, pp. 14-16.

23. Si tratta del Sig. Waldemar Chrostowski, che fu pure con lui la tragica sera del 19 ottobre 1984 allorché don Jerzy venne rapito dai servizi segreti. Testimone del maltrattamento subìto dal Sacerdote, che venne bastonato, legato e rinchiuso nel bagagliaio dell'auto dei poliziotti, Crostowski fu a sua volta

dai genitori e allora preparava l'omelia... Prima della S. Messa stessa si vedeva la tensione perché tutto riuscisse, perché fosse accolta in modo degno la gente, che veniva persino dall'altra parte di Varsavia, perché non vi fosse alcuna provocazione»[24]. Un'altra testimonianza dice: «Sulle omelie lavorava molto a lungo e accuratamente. Faceva studi, prendeva appunti, preparava schemi. Dopo leggeva ai conoscenti – specialmente operai – e chiedeva se comprendevano tutto. Se quello lo capiva un operaio, allora lo comprendeva anche un professore. Scioltezza e comprensibilità le otteneva con un difficile lavoro»[25].

Negli appunti lasciati, risulta che annunciava la parola di Dio non soltanto per dovere, ma per il desiderio di predicare. In data 28 dicembre 1982 annota con dolore: «Purtroppo non ho potuto pronunciare l'omelia del 21 novembre. La S. Messa è stata concelebrata sotto la presidenza del Parroco. Il mio programma è rinviato, però Monsignore ha tenuto l'omelia... Peccato per la mia omelia, ma l'ho poi tenuta nell'anniversario dello sciopero agli WOSPie [Stabilimenti siderurgici] nella chiesa inferiore».

Dopo la S. Messa per la Patria, nell'ultima domenica di gennaio 1983 scrisse: «L'omelia è stata particolarmente forte, benché l'avessi impostata di taglio storico. Le persone furono numerose in modo straordinario: le strade erano bloccate e la folla si estendeva fino al cortile. Tutto si è svolto tranquillamente ed in un'atmosfera sublime» (6 febbraio 1983). L'omelia sacrificata si tenne nel 123° anniversario dell'Insurrezione di Gennaio[26] ed egli commentò allora le fatiche del popolo polacco per recuperare la libertà. Detta omelia comincia con parole significative: «La libertà è una realtà che Dio ha posto nell'uomo creandolo a sua immagine e somiglianza. Una nazione di millenaria tradizione cristiana sempre aspirerà alla piena libertà. Dunque, è impossibile combattere questa aspirazione con la violenza, poiché la violenza è la forza di chi non possiede la verità... Un polacco che ami Dio e la Patria si rialzerà sempre da qualsiasi umiliazione, perché egli si inginocchia soltanto davanti a Dio. Abbiamo una quantità enorme di questi esempi nella storia antica come pure nella contemporanea» (*Omelia* del 30 gennaio 1983)[27].

Le omelie durante la S. Messa per la Patria nella chiesa di S. Stanislao Kostka gli costavano molto, non soltanto per la fatica della preparazione, ma ancora di più a motivo degli attacchi da parte delle autorità comuniste. Come uomo, aveva bisogno di una buona parola, di simpatia e di incoraggiamento. Perciò non ci si deve meravigliare della sua annotazione circa il 27 febbraio 1982: «Dopo la S. Messa, per la prima volta, Mons. Bogucki mi ha ringraziato per l'omelia. "Lei ha parlato molto bene, con forza,

legato e caricato in macchina, ma riuscì a lanciarsi dall'auto in corsa, raggiungere delle case in lontananza e avvisare telefonicamente la Curia di Varsavia dell'accaduto. Grazie a lui il "caso Popiełuszko" ebbe subito risonanza in Polonia e all'estero e gli assassini furono arrestati e processati.

24. P. NITECKI, *Znak zwycięstwa*, cit., p. 78.

25. J. ŻAKOWSKI, *Śpieszcie się kochać ludzi* (Andate avanti ad amare la gente), in «Przegląd Katolicki» 21(1984) [Rivista cattolica].

26. Si tratta dell'insurrezione contro i russi scoppiata a Varsavia il 22 gennaio 1863, repressa nel sangue.

27. KS. J. POPIEŁUSZKO, *Kazania 1982-1984* (Omelie), a cura di don J. Sochoń, Wydawnicstwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1992, p. 72. Cfr. J. POPIEŁUSZKO, *Il cammino della mia croce. Messe a Varsavia*, a cura di G. Moretti, Queriniana, Brescia 1985, p. 111.

ma con verità". Questa è stata la massima ricompensa per la fatica che avevo messo per prepararla» (8 marzo 1983).

Indubbiamente ciò gli aggiunse vigore per ulteriore lavoro, per servire ancora meglio il popolo di Dio. Si impose esigenze alte e questo stile continuò perseverante. Perciò, sull'omelia dell'ultima domenica del maggio 1983 scrisse: «Ieri sera sono stato a Jasna Góra. Ho scritto l'omelia per il 29 maggio per la Messa per la Patria. Questo dolore, che è stato inflitto per l'intero mese di maggio a tutta Varsavia, ha colpito in modo particolare coloro che mi sono vicini, che ho conosciuto e stimato. L'omelia, dunque, sarà impregnata di dolore» (21 maggio 1983).

Effettivamente, là leggiamo parole significative: «La preghiera dei cuori provati è sempre efficace e feconda. Stiamo oggi dinanzi all'altare di Cristo Signore con il cuore sfinito e ricolmo di dolore. Nel mese di Maria, in maggio, la nostra preghiera sale davanti al trono di Dio per le mani della Santissima Madre. Nelle limitate parole della nostra preghiera vogliamo esprimere ciò che forma la nostra gioia e ciò che costituisce la nostra pena... Tu sai, o Madre, che una nazione che ha tanto sofferto nella propria storia, che tante vittorie ha conseguito, che tanto ha dato alla cultura dell'Europa e del mondo, che ha dato e dà tante persone splendide, che infine ha dato al mondo un papa, un papa che stupisce questo mondo: tale nazione, come ogni nazione, non è permesso disprezzarla. Una nazione del genere non può essere messa in ginocchio da alcuna forza satanica. Questa nazione ha dimostrato che piega le ginocchia soltanto davanti a Dio. Per questo crediamo che Dio stesso se la rivendicherà» (*Omelia* del 29 maggio 1983)[28].

Il modo di trasmettere la parola di Dio da parte di don Jerzy era apprezzato dal Vescovo Mons. Władisław Miziołek: «Non era il tipo da tribuna popolare, né era un grande oratore trascinante, né costruì sull'odio e l'esaltazione emotiva. Il mistero della sua forza attraente si trovava nell'amore con il quale si avvicinava alle persone, in sincero e disinteressato atteggiamento nell'attività pastorale»[29].

Di conseguenza, nasce una domanda: quale contenuto racchiudeva la predicazione di don Jerzy? Durante lo stato di guerra[30] pronunciò 26 omelie. Esse costituiscono tutto un insieme nell'àmbito dell'insegnamento sociale. Esse scaturivano da contatti diretti con le persone in attesa di chiarimento per le loro difficili questioni alla luce dell'insegnamento divino ed erano un tentativo di riflessione religiosa sugli attuali problemi della vita sociale[31]. Le omelie di don Jerzy avevano carattere morale-patriottico. Si riferivano alla concreta realtà degli anni dello stato di guerra. Lo testimoniano alcuni pensieri scelti, come quando egli asseriva che l'uomo è immagine di Dio, che grazie a ciò è elevato a grandezza soprannaturale nella dignità, in quanto «Dio ha tanto amato l'uomo da farlo suo figlio, da innalzarlo alla dignità di figlio di Dio» (*Omelia* del 29 gennaio 1984)[32].

28. Ks. J. Popiełuszko, *Kazania*, cit., pp. 89.92 [trad. nostra].

29. Mons. W. Miziołek – K. Szaniawski – don M. Wójtowicz, *Pamięć* (Ricordo), in «Przegląd Katolicki» 42(1985).

30. La legge marziale imposta dal regime del generale Wojciech Jaruzelki con il colpo di stato del 13 dicembre 1981.

31. P. Nitecki, *Znak zwycięstwa*, cit., pp. 90-91.

32. Ks. J. Popiełuszko, *Kazania*, p. 133. Cfr. Jerzy Popiełuszko, *Il cammino della mia croce*, cit., p. 184.

Tale dignità, però, è per l'uomo medesimo non soltanto un dono, bensì pure un enorme impegno: «Dipende da noi il preservare questo dono di dignità di figli di Dio sino alla fine del cammino della nostra vita»[33]. Consapevole che l'uomo che rifiuta l'ordine morale di Dio prova la stessa lacerazione interiore, il Servo di Dio insegnava che si può vincere il male soltanto con la conseguente opzione della divina gerarchia dei valori: «Non salvaguardi pienamente la dignità quando tieni in una tasca il rosario e in un'altra il libretto di un'altra ideologia... Non si può servire a due padroni in una volta. Devi fare una scelta, ma operarla dopo una profonda riflessione. In ogni uomo c'è l'impronta di Dio. Vedi, fratello, se tu l'abbia troppo cancellata in te stesso. Qualunque sia la tua professione, sei un uomo. Proprio un uomo»[34].

Parlando della dignità dell'uomo, don Jerzy vi collegava pure le sofferenze che i suoi connazionali sopportavano durante lo stato di guerra e lo stimmatizzava in modo assolutamente drastico. Nello stesso tempo, incoraggiava a unire le proprie sofferenze alle sofferenze di Cristo, affinché fossero sopportate in spirito di fede. Insegnava: «Le nostre sofferenze, le nostre croci, possiamo congiungerle a Cristo, perché il processo a Cristo dura sempre. Il suo processo continua sempre nei suoi fratelli. Gli attori del dramma e del processo di Cristo sono sempre viventi. Semplicemente sono mutati i loro nomi, i loro volti, così come mutate sono le loro date e luoghi di nascita. Cambiano i metodi, ma il processo a Cristo, quello, dura sempre. A tale processo prendono parte tutti coloro che infliggono sofferenze e dolori ai propri fratelli e che lottano contro ciò per cui Cristo è morto» (*Omelia* del 26 settembre 1982)[35].

Don Popiełuszko, tramite i suoi insegnamenti, ebbe per scopo non solo la formazione delle singole coscienze, ma anche il formarsi della coscienza nazionale. In questo campo realizzò pienissimamente il patriottismo cristiano del predicatore consapevole che «quando la coscienza nazionale si è indebolita sono sopraggiunte gravi sciagure nella nostra storia. Invece, quando la coscienza nazionale ha iniziato a risvegliarsi e diventare viva, grazie al senso di responsabilità per la propria patria, allora si è prodotto un rinnovamento della nazione» (*Omelia* del 29 gennaio 1984)[36].

Base dell'ordine sociale nella vita delle singole persone e delle intere società è la verità, che per i cristiani ha un significato eccezionale. Il servizio alla verità fu dunque uno dei temi centrali del ministero della parola realizzato da don Jerzy Popiełuszko, il quale diceva: «Cristo è la verità. E tutto ciò che ha proclamato è la verità. La menzogna non ha mai sfiorato le sue labbra. Per la verità che ha proclamato con coraggio ha dato la propria vita» (*Omelia* del 27 maggio 1984)[37]. Quindi, questo è importante per costruire: «la vita nella verità al primo posto, se non vogliamo che la nostra coscienza sia invasa dalla muffa» (*Omelia* del 27 febbraio 1983)[38]. E ancora: «Vivere nella verità vuol dire essere in armonia con la propria coscienza. La verità unisce e crea un nuovo rapporto tra gli uomini. La grandezza della verità terrorizza e smaschera le menzogne dei mediocri e dei paurosi. La lotta ininterrotta per la verità dura da secoli. La verità

33. *Ibid.*
34. *Ibid.*, p. 137 [trad. nostra].
35. *Ibid.*, p. 54 [trad. nostra].
36. *Ibid.*, p. 136 [trad. nostra].
37. *Ibid.*, p. 149. Cfr. Jerzy Popiełuszko, *Il cammino della mia croce*, cit., p. 198.
38. *Ibid.*, p. 77 [trad. nostra].

è tuttavia immortale, mentre la menzogna muore di morte rapida» (*Omelia* del 27 maggio 1984)[39].

A conclusione dei frammenti riportati dei testi di don Jerzy si può affermare che le sue omelie non erano espressioni ad effetto emotivo passeggero o dovute ad un impeto passionale del momento, ma rivelano in pieno la sua personalità sacerdotale. Egli le pronunciò consapevole delle conseguenze che da esse potevano derivare, come confermano gli interrogatori, le minacce e i cavilli da parte delle autorità comuniste. Non cercò "luccicori", né volle giocare sui sentimenti.

Don Popiełuszko appare come un maestro maturo, servo della parola di Dio. Giovanni Paolo II, nell'allocuzione ai Vescovi d'Europa, disse che «i santi sono diventati i grandi evangelizzatori dell'Europa»[40]. Allora confidiamo che un semplice Sacerdote, don Jerzy Popiełuszko, in tempi non molto lunghi venga annoverato tra questi grandi evangelizzatori dell'Europa.

3. Dispensatore dei Sacramenti

La Chiesa insegna che il Sacerdote, reso simile a Cristo per il potere della consacrazione sacramentale, cammina in comunione con il popolo di Dio. Operando in persona di Cristo Capo, egli nutre il popolo di Dio e lo guida alla santità. Da ciò necessariamente deve derivare la testimonianza di fede del presbitero in tutta la sua vita e, soprattutto, nel modo di predicare e di amministrare i sacramenti.

Significato fondamentale ha la formazione dei fedeli a frequentare il Sacrificio della S. Messa e la sollecitudine per una fruttuosa partecipazione alla S. Eucaristia. L'esempio personale del Sacerdote che celebra ha rilievo fondamentale. Papa Giovanni Paolo II insegna che «una buona celebrazione costituisce la prima importante catechesi nel SS. Sacrificio»[41].

Dal momento dell'Ordinazione don Jerzy celebrò quotidianamente la S. Messa e persino, quando la necessità pastorale lo richiedeva, anche più di una volta al giorno. Dai suoi *Appunti* chiaramente si vede che si preparava con intensità alla celebrazione del SS. Sacrificio. Ciò in particolare avveniva per le SS. Messe per la Patria nell'ultima domenica del mese. Si adoperava pure per la loro necessaria elaborazione liturgica ed artistica. Dove egli stesso presiedeva la celebrazione, lo faceva con ascolto attento dei fedeli. Dopo ogni S. Messa poi riceveva lettere dai fedeli stessi. A documentazione di detta reazione dei partecipanti alle sue celebrazioni, se ne possono presentare due.

Una donna, il 2 febbraio 1982, scrisse: «Reverendo e stimato Sacerdote! A rafforzamento dei nostri cuori addolorati, Lei ha intrapreso e realizzato questa stupenda S. Messa che si è svolta nell'ultima domenica di gennaio del corrente anno. Ciò è stato per noi parrocchiani, e per tutte le folle di persone di altre parrocchie, una grande esperienza patriottico-religiosa. Tanto più grande poiché in essa non si è turbato l'ordine pubblico obbligatorio, al punto che nessuno dei partecipanti è stato esposto a

39. *Ibid.*, p. 149. Cfr. Jerzy Popiełuszko, *Il cammino della mia croce*, cit., p. 198.

40. Giovanni Paolo II, *Discorso* durante il VI Simposio dei Vescovi europei, 11 ottobre 1985, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. VIII, 2(1985), pp. 918-919.

41. Giovanni Paolo II, *Catechesi* durante l'Udienza generale (12 maggio 1993), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XVI, 1(1993), p. 1198. Cfr. Congregazione per il Clero, *Il sacerdote annunciatore della parola*, pp. 22-23.

intervento repressivo... Caro Sacerdote! Bisogna necessariamente continuare questo mistero, in quanto nelle tenebre della schiavitù nazionale c'è la meteora della speranza per un domani migliore, per un consolidamento nazionale. Dio gliene renda per questo grande lavoro»[42].

Un'altra persona, un uomo, in una dichiarazione speciale afferma: «Dichiaro che la mia occasionale partecipazione alla S. Messa per la Patria ha prodotto in me un'eccezionale impressione. Nei tempi della menzogna, della ipocrisia, dell'ingiustizia, ho trovato la calma e l'amore del prossimo, l'amore per la Patria, che don Popiełuszko insegna in un modo tale, con commozione e comprensibilità per ognuno, che vivendo già 48 anni non avevo ancora incontrato né a scuola, né nell'esercito, né nella semplice vita quotidiana. Dal mio primo trovarmi alla S. Messa per la Patria è ormai passato qualche mese: mi impegno a non ometterne alcuna, poiché in questo modo capisco il destino della mia Patria amata e la sorte del Polacco comune, il quale lavorando duramente è stato da gente ingiusta introdotto nell'abisso della crisi morale, politica ed economica. E per tutto questo, Dio ne renda merito»[43].

Don Jerzy si rallegrava quando arrivavano ancor più persone, nonostante che il Servizio di Sicurezza circondasse la chiesa di S. Stanislao Kostka con mezzi corazzati e tentasse di non lasciar passare la gente verso la chiesa. Lo riempì di gioia il fatto che i fedeli vivessero profondamente la sua S. Messa e lo esprimessero nella corrispondenza: «L'altro ieri ho ricevuto oltre 40 lettere con ringraziamenti per la S. Messa nell'intenzione per la Patria. Alcuni scritti sono commoventi»[44].

Le SS. Messe con le intenzioni per la Patria avevano, secondo don Jerzy, il profondo senso di vedere nella necessità riportati a Dio i difficili problemi della vita sociale. Già all'inizio del 1982, cioè dopo l'introduzione dello stato di guerra, un'espressione definì l'essere di questi incontri di preghiera: «Ci riuniamo nel nome di Gesù Cristo. Ci riuniamo per depositare le nostre preghiere sull'altare di Cristo. E anche tutto ciò che ci è stato dato per sopportare questo periodo di prova per l'intera nazione. Con la nostra preghiera abbracciamo in modo particolare anche tutti coloro che sono a servizio della menzogna e della ingiustizia»[45].

Cosa significativa è che don Jerzy cominciò il proprio servizio liturgico non dalla proclamazione di proprie interpretazioni, ma dall'annuncio alla fedeltà alla legge divina, che si svela nella coscienza umana e i pastori della Chiesa danno nella dottrina ufficiale. Celebrando la S. Messa e annunciando la parola di Dio dichiarava, così desiderava, che quelle preghiere sostenessero in noi uno spirito di amore di Patria, rafforzassero la speranza, accrescessero la sollecitudine per il bene della casa comune. Affinché ci aiutassero a tirar fuori il tesoro dei nostri cuori, quanto più di tutto ha valore, il bene maggiore, che ci aiuta a vincere il male.

Suggeriva ai fedeli di pregare insieme, «per chiedere la forza di resistere e la sapienza di rimanere uniti» (*Omelia* del 25 aprile 1982)[46], nonché il consolidamento delle nostre forze, la luce per il nostro pensiero, la forza di volontà di formare una vita

42. *Lettere a don Jerzy Popieluszko. Amato don Jerzy*, dattiloscritto ciclostilato, Warszawa 1985, p. 5.
43. *Ibid.*, p. 13.
44. J. Popiełuszko, *Zeszyt niebieski* (Quaderno azzurro), in *Zapiski*, cit., p. 56.
45. P. Nitecki, *Znak zwycięstwa*, cit., p. 93.
46. Ks. Jerzy Popiełuszko, *Kazania*, cit., p. 39 [trad. nostra].

nazionale giusta nella preghiera comune sull'altare di Cristo, chiedendo che si trasformino in grazia duratura con la speranza nella vittoria del bene sul male.

Degna di essere ricordata è la S. Messa che don Jerzy celebrò durante lo sciopero nella Scuola Superiore dei Pompieri nel 1981. Uno dei partecipanti scrive: «Grande impressione suscitò in me la prima Messa che don Jerzy celebrò nell'aula. Ero stupefatto che uno, così giovane, appena adulto e di struttura fisica così filiforme, avesse in sé tanta forza e fede che, quasi dal momento del far conoscenza, potesse costruire tra noi da vicino un'inconsueta simpatia e stima»[47].

Don Jerzy si rallegrava specialmente dei frutti della S. Messa, quali erano le conversioni. Ecco, per esempio, un suo appunto significativo: «Macjek si è fermato più a lungo. Voleva dirmi... che dopo un paio d'anni, tramite le Messe per la Patria, di nuovo si è ritrovato nella comunità ecclesiale. Devo riportare questi fatti di conversioni, che Dio compie nell'atmosfera della Messa per la Patria»[48].

Oltre alla celebrazione dell'Eucaristia, servizio pastorale dell'evangelizzazione incondizionatamente è l'avvicinare i fedeli al Sacramento della Confessione, la quale apre la strada ad ognuno, anche quando sulle persone gravano grandi colpe. In questo sacramento ogni persona può in modo particolare sperimentare la misericordia, cioè quell'amore che è più potente dei peccati[49].

Il ministero del sacramento della riconciliazione in confessionale era pane quotidiano di don Jerzy. Una grande quantità di confessioni si registrava soprattutto nel periodo dello stato di guerra, così nella chiesa di S. Stanislao Kostka, come pure là dove, in altri mesi, prestò servizio da cappellano. Significativa è l'annotazione da lui scritta nel dicembre 1982: «Ieri è venuta una persona che non si confessava da 34 anni, poiché grazie alla Messa per la Patria e alle mie presenze nei tribunali è rinata alla Chiesa»[50].

Raccolse messi particolari durante la sua permanenza tra gli scioperanti nelle Acciaierie di Varsavia nell'agosto 1980. L'autrice della biografia di don Jerzy, Milena Kindziuk, scrive: «Veramente, come disse don Jerzy stesso, egli si rallegrava moltissimo quando stava seduto nelle Acciaierie sulla sedia presso le grate del confessionale e quegli omoni duri, con le tute sporche, si inginocchiavano sull'asfalto rosso unto dal grasso e dalla ruggine. Alcuni di loro si avvicinavano alla Confessione dopo molti anni; vi erano anche quelli che erano rimasti lontani dalle cose religiose. Sempre di più, inoltre, alcuni si avvicinavano al Battesimo. Quale splendido sentimento si provi a battezzare una persona di trent'anni don Popiełuszko lo confidava agli amici. Era contento di non stare neppure una settimana senza qualche battesimo»[51].

4. Guida di comunità

Il Documento della Congregazione per il Clero sulla missione del Sacerdote insegna che egli, nell'esercizio del suo ministero presbiterale, con il "*munus regendi*" (il compito di governare) non è indirizzato a una funzione puramente sociologica od

47. P. Nitecki, *Znak zwycięstwa*, cit., p. 104.
48. J. Popiełuszko, *Zeszyt niebieski* (Quaderno azzurro), in *Zapiski*, cit., p. 54.
49. Congregazione per il Clero, *Il sacerdote annunciatore della parola*, cit., p. 26.
50. J. Popiełuszko, *Zeszyt niebieski* (Quaderno azzurro), in *Zapiski*, cit., p. 58.
51. M. Kindziuk, *Świadek prawdy. Życie i Śmierć księdza Jerzego Popiełuszki* (Testimone della giustizia. Vita e morte di don Jerzy Popiełuszko), Częstochowa 2004, p. 130.

organizzativa, bensì agisce radicato nel suo sacerdozio sacramentale. Perciò il presbitero, unito al vescovo e dipendente dalla sua autorità, è pastore della comunità a lui affidata. Animato, dunque, dall'amore pastorale non dovrebbe temere di compiere il servizio che gli spetta d'autorità e nell'adempimento del quale è impegnato.

Il Sacerdote può rallegrarsi per il rispetto profondo presso la gente. Deve accogliere questa stima con umiltà, servendosene per la salvezza delle anime e ricordando che soltanto Gesù Cristo è Capo del Popolo di Dio. A Lui il Sacerdote deve guidare le persone e non a se stesso. La nuova evangelizzazione esige dal Sacerdote prontezza nell'adempimento del ministero pastorale là dove essa è più necessaria[52].

Queste indicazioni della Chiesa hanno trovato chiaro riflesso nella vita e nella attività di don Jerzy Popiełuszko. Con entusiasmo e coraggio egli compì la missione sacerdotale alla quale si sentì chiamato e impegnato. Costantemente si sentì unito con il suo Vescovo e con il Parroco. Nulla attribuì a sé, bensì sempre rinviò a Cristo. La conferma di queste affermazioni si trova nei suoi *Appunti*. Don Jerzy per volere dell'autorità diocesana venne inviato a servizio presso la chiesa di S. Stanislao Kostka. Come residente, doveva occuparsi del servizio pastorale degli infermieri, parzialmente anche della gioventù che si riferiva a lui dalla pastorale universitaria o in certo livello per aiutare la parrocchia. Infatti era evidente che il suo ministero abbracciava un giro assai ampio.

Aveva in sé qualcosa che attirava le persone. Creò delle comunità pastorali. Nel novembre 1982 annotava: «Alle 18, per l'incontro biblico che è iniziato con la Messa, nonostante il "13" [cioè lo stato di guerra], è venuta oltre una cinquantina di persone. Non ho avuto tale frequenza in nessun anno. Grazie a Dio Onnipotente, che mi concede di essere quello che aiuta i giovani ad avvicinarsi a Lui e, nella preghiera comune, a Cristo»[53].

In breve il suo lavoro assunse intense dimensioni. Ebbe consapevolezza di essere stato costituito per la gente e che in ogni momento poteva essere necessario alle persone. Da un suo appunto citiamo: «Sono ormai estremamente stanco. Praticamente da due anni non sono uscito fuori psichicamente dalle questioni patriottiche. Non ho giorni liberi. Mi sono accorto che più di una volta sono rimasto in casa, nonostante avessi potuto andare da qualche parte, in quanto mi sarebbe dispiaciuto che forse durante la mia assenza qualcuno mi avesse cercato per bisogno di un aiuto»[54].

Pure una nota del 15 novembre 1982 testimonia del tempo al massimo pieno della sua giornata: «Ieri è stata una giornata di molto lavoro. Fino alle 14 ho aiutato in parrocchia. Alle 16 ho tenuto l'incontro di preghiera per il settore medico. La chiesa inferiore era piena. Immediatamente dopo la Messa si è svolto un concerto di canti delle rivoluzioni nazionali. È molto riuscito. Abbiamo finito l'incontro con la preghiera: *Sotto la tua protezione*»[55].

Fu intrepido contro gli attacchi da parte delle forze di sicurezza quando lo minacciarono di conseguenze motivate dal decreto di stato di guerra. Convinto della sua missione di ascolto della gente, annotava: «Che cosa si può cambiare nel mio

52. Congregazione per il Clero, *Il sacerdote annunciatore della parola*, cit., pp. 34-38.
53. J. Popiełuszko, *Zeszyt niebieski* (Quaderno azzurro), in *Zapiski*, cit., pp. 53-54.
54. *Ibid.*, p. 54.
55. *Ibid.*, pp. 54-55.

comportamento? Non posso certo smettere di ascoltare la gente»[56]. Ciò riguardava soprattutto le SS. Messe per la Patria, nelle quali don Jerzy, con conoscenza del suo parroco, si impegnava pienamente.

Nel periodo dal 17 gennaio 1982 al 26 agosto 1984 pronunciò 26 omelie patriottiche. Negli *Appunti* volta per volta troviamo relazione della preparazione di queste SS. Messe, nonché delle omelie connesse: «Stando in gennaio a Zakopane preparai l'omelia su Traugutt, come modello di persona che ha conservato la dignità umana fino alla fine»[57]. Le omelie di don Jerzy non erano teoriche, ma penetravano profondamente nella realtà in cui si trovava la Chiesa polacca nel periodo dello stato di guerra.

Accanto all'intenso lavoro personale, sugli argomenti preparati per la predicazione si consultava con altri sacerdoti ed esperti. Inoltre, chiedeva l'impressione di tutta la gente partecipante alle SS. Messe per la Patria. In riferimento al 24 giugno 1984 annotò: «In successione, c'è stata la trentesima S. Messa per la Patria. Ho parlato della giustizia. La gente era numerosa come sempre... Dopo la S. Messa ho proposto alla gente di presentare le proprie riflessioni sull'argomento della Messa: oggi ho già ricevuto 100 lettere. Ho letto pure informazioni sugli ultimi numerosi anonimi. Ho visto scorrere le lacrime dagli occhi delle persone. Dopo la Messa la folla ha scandito a lungo: *Dio ti ricompensi*»[58]. Dopo la S. Messa per la Patria del 25 dicembre 1983 scrisse: «Nonostante le feste e la pioggia l'intera giornata, la gente ha raggiunto una cifra da primato: circa 20.000 persone. Ho parlato della pace, basandomi sui messaggi del Santo Padre e gli auspici del Cardinale Wyszyński. L'atmosfera era veramente di festa»[59].

Grazie al suo lavoro pastorale presso la Chiesa di S. Stanislao Kostka sorse una grande comunità di fedeli, comunità di preghiera. Don Jerzy nel suo ministero operò sempre in stretto legame col suo parroco e con l'autorità arcidiocesana. Nulla fece senza che ne fosse a conoscenza Mons. Teofil Bogucki, il quale scrive: «Operiamo all'unisono in tutte le faccende riguardanti le solennità nazionali e nell'allestimento della chiesa» e «Grazie a Dio che ho potuto prendere parte all'ultimo tratto del mio collaboratore e confidente», disse durante i funerali[60].

Spesso, e soprattutto nei momenti difficili dello stato di guerra e di attacchi da parte delle forze di sicurezza, parlava con il Cancelliere della Curia e con i Vescovi ausiliari, come risulta anche dai diari. Si incontrò anche con il Primate di Polonia, Card. Józef Glemp, il quale lo circondò di protezione e si preoccupò del suo futuro. Questi incontri ebbero però andamento differente. Uno in particolare fu difficile, quando don Jerzy venne ammonito dal suo superiore principale, cosa che annotò in brucianti parole. Allo stesso tempo però aggiunse: «Non è questa un'accusa, bensì un dolore che considero una grazia divina, per purificarmi meglio e per dare un contributo a maggiori frutti nel mio lavoro. Non entro nel particolare di questa conversazione... Dio, quale grande prova mi dai, ma contemporaneamente mi dai tanta forza e il benvolere delle persone!»[61].

56. *Ibid.*
57. J. Popiełuszko, *Zeszyt zielony* (Quaderno verde), in *Zapiski*, cit., p. 84.
58. J. Popiełuszko, *Zeszyt zielony* (Quaderno verde), in *Zapiski*, cit., p. 90.
59. *Ibid.*, p. 79.
60. T. Bogucki, *Moje wspomnienia* (I miei ricordi), cit., pp. 20 e 23.
61. J. Popiełuszko, *Zeszyt zielony* (Quaderno verde), in *Zapiski*, cit., p. 79.

Con gioia invece annota altri eventi in data 11 febbraio 1984: «Sono stato a pranzo dal Vescovo Kraszewski, che mi ha consegnato un rosario da parte del Santo Padre». E quattro giorni dopo aggiunge: «Il Primate [Glemp] mi ha dato un libretto con la benedizione»[62]. La reazione di don Jerzy a questo gesto è descritta da don Bogucki: «Don Jerzy si rallegrò tanto quando ricevette dal Santo Padre il rosario con la benedizione, portato [da Roma] e consegnatogli dal Vescovo Kraszewski. Dal Cardinale Primate ricevette un libro e parole di benevolenza. Ne gioì molto, lo teneva sulla scrivania e lo mostrava agli altri»[63].

In breve tempo, accanto al Parroco, divenne la figura principale tra i curati della chiesa di S. Stanislao Kostka e acquistò grande rispetto. Le persone glielo mostravano in diversi modi. Negli *Appunti* veniamo a conoscere segni certi della sua reazione alla dimostrazione di stima e di eventuale aiuto nei suoi confronti. Eccone alcune. In data 15 novembre 1982 scrisse: «Ieri ho ricevuto un paio di ringraziamenti scritti per le Messe per la Patria e una targhetta con l'incisione: *Affinché la Polonia sia Polonia*, oltre che molte affettuose parole su quello che non merito»[64]. Un'altra volta scrisse: «L'altro ieri ho ricevuto oltre 40 lettere con ringraziamenti per la S. Messa per la Patria. Alcuni scritti sono commoventi»[65]. E ancora: «Che care persone! Sono tanto premurose per me. Mi stimano a motivo della Messa per la Patria e per il lavoro che svolgo nel mondo operaio. Non vedono che queste faccende sono a prezzo dei miei contatti di amicizia, del riposo, delle notti insonni perché, nonostante tutto, il mio impegno principale di nomina è quello nell'ambiente medico e quello nella parrocchia dove risiedo, oltre che il curare l'ambiente sanitario»[66].

Le persone manifestarono la propria solidarietà a don Jerzy e furono presenti anche quando egli venne chiamato all'interrogatorio e fu tormentato dalle autorità comuniste. Testimoniano ciò in modo eloquente le seguenti parole: «Per tutta la notte tra il venerdì e il sabato e tra il sabato e la domenica delle persone hanno sorvegliato la canonica. La gente ha superato la prova. All'una di notte hanno portato del tè caldo presso la chiesa. Ho ricevuto parecchie parole di simpatia per lettera, con fiori e dolci»[67]. Simile reazione ebbe luogo allorché venne condotto all'interrogatorio al Comando della Pubblica Sicurezza: «Una folla eccezionale di persone con dei fiori mi ha salutato davanti alla chiesa e altrettanta mi ha dato l'arrivederci vicino al comando»[68].

Vale la pena confrontare i suddetti appunti con la seguente sua dichiarazione: «È difficile mostrarmi in pubblico, perché subito sono ovazioni, bisogna firmare immagini, libri. Non amo questo. Desidero essere solo, poter lavorare in raccoglimento, ma qui è un mulino da mattina a sera»[69]. Tutto ciò dimostra che don Popiełuszko mai fece sfoggio delle proprie omelie o di altre uscite pubbliche. Non cercò la popolarità. Evitò tutto ciò che avrebbe potuto servire tale pubblicità e malgrado ciò era univer-

62. *Ibid.*, p. 84.
63. T. Bogucki, *Moje wspomnienia* (I miei ricordi), cit., p. 20.
64. J. Popiełuszko, *Zeszyt niebieski* (Quaderno azzurro), in *Zapiski*, cit. p. 55.
65. *Ibid.*, 56.
66. *Ibid.* 63-64.
67. J. Popiełuszko, *Zeszyt zielony* (Quaderno verde), in *Zapiski*, 73.
68. *Ibid.*, 90.
69. *ibid.*, 87-88.

salmente conosciuto. Secondo le parole di Klemens Szaniawski, «si concentrava in lui l'amore per la gente» e questo nel senso più nobile del termine[70].

5. Sacerdote pronto a tutto

Gli ultimi due anni di don Jerzy furono particolarmente difficili. L'attività del suo ministero religioso-patriottico divenne oggetto di seria reazione da parte delle autorità comuniste. Benché essa non causasse alcuna conseguenza sociale negativa, non piaceva alle autorità, e soprattutto non piacevano le Sante Messe per la Patria e le omelie proclamate da don Popiełuszko, il quale scrisse il 13 novembre 1982 nel suo diario: «Le nostre autorità, naturalmente non le ecclesiastiche, non possono perdonarmi queste Messe per la Patria che celebro sempre nell'ultima domenica [del mese]. Dicono che è il maggior assembramento [di gente] in stato di guerra»[71].

Le omelie patriottiche diventavano "pietra d'inciampo" per le autorità del popolo. Iniziarono pressioni sulla Curia Metropolitana per limitare l'attività di don Jerzy e in vari modi molestare la sua persona. Egli si rese conto di questa situazione, ma vi fu in lui piena determinazione quando annotò: «Considero il fatto che possono internarmi, arrestarmi e provocare uno scandalo, ma io non posso tuttavia desistere da questa attività, che è di servizio alla Chiesa e alla Patria»[72].

Dall'inizio del gennaio 1983 le autorità più volte chiamarono don Jerzy al comando della Pubblica Sicurezza per un interrogatorio. Nelle sue uscite da Varsavia continuamente era pedinato, fermato a controlli, perquisito[73]. La chiesa di S. Stanislao Kostka prima di ogni S. Messa per la Patria veniva circondata dalla *Milicja* [Polizia di stato] e di provocatori per suscitare disordini. Gli fu resa impossibile la partenza per Gdynia il 30 agosto 1983 e per ore trattenuto fermo per strada: «Per due giorni ininterrottamente quattro signori con due auto hanno sorvegliato ogni mio passo. Sono andato a Loreto [convento di Suore in Varsavia] e là cinque auto hanno circondato il convento. Non ho potuto allontanarmi per più di 50 metri»[74].

Definitivamente il 22 novembre 1983 ebbe inizio l'istruttoria ufficiale del Procuratore contro di lui. Dal 3 dicembre si cominciò a chiamarlo in procura per l'interrogatorio[75]. Durante il primo interrogatorio, il 12 novembre 1983, si cercò di comprometterlo mettendo furtivamente nell'abitazione del Sacerdote materiale di propaganda contro il regime. Successivamente condussero don Jerzy al suo appartamento e svolsero una perquisizione spettacolare, dopo la quale lo fermarono in arresto insieme a dei criminali[76].

Screditarono don Popiełuszko sulla stampa. Con l'ausilio di volantini tentarono di metterlo in contrasto con il Primate. Fu sottoposto a numerosi interrogatori da parte dei procuratori, scopo dei quali era forse quello non solo di dimostrargli che era contro la legge, bensì piuttosto quello di indurlo con diversi modi a smettere la sua at-

70. K. Szaniawski, *Świadectwo miłości* (Testimone dell'amore), in Ks. Jerzy Popiełuszko, *Kazania patriotyczne* (Omelie patriottiche), Paryż 1984, 10.

71. J. Popiełuszko, *Zeszyt niebieski* (Quaderno azzurro), in *Zapiski*, 51.

72. *Ibid.*, p. 53.

73. Cfr. *Ibid.*, pp. 61-64.

74. J. Popiełuszko, *Zeszyt zielony* (Quaderno verde), in *Zapiski*, cit., p. 71.

75. Cfr. P. Nitecki, *Znak zwycięstwa*, cit., pp. 152-153.

76. Cfr. J. Popiełuszko, *Zeszyt zielony* (Quaderno verde), in *Zapiski*, cit., pp. 54-58.

tività. Fu quello un periodo molto difficile per don Jerzy, oltretutto non aveva alcuna protezione da parte delle autorità ecclesiastiche né l'aiuto di avvocati. Tale situazione, con maggiore o minore intensità, durò fino alla fine della sua vita. Perciò è giustificata la sua affermazione contenuta negli *Appunti*: «Mi sento sempre più braccato da loro, ma il buon Dio mi dà molta forza spirituale e anche una forza fisica davvero eccellente, nonostante che spesso abbia le notti assai turbate»[77].

Tuttavia, quando nel *Diario* parla delle provocazioni e degli interrogatori compiuti dalle autorità del popolo, termina sempre con una riflessione sacerdotale: «Non riesco neppure a provare collera verso di loro. Sento soltanto un certo strano compatimento. Come è possibile agire così, nella propria stessa patria? Sono ancora polacchi? Ci si può svendere fino a questo punto? Domani, 16 gennaio [1984] mi recherò nuovamente all'interrogatorio. L'inquirente ha detto che sarò interrogato questa settimana. E quindi, addirittura, praticano il metodo del tormento. Ma Dio Onnipotente mi dà la forza dello spirito e psichicamente mi sento bene»[78].

Bisogna ammirare la forza della grazia divina operante in questo sacerdote fragile e ammalato, il quale ha compiuto cose così grandi. Radunò una numerosa comunità di fedeli nei quali sostenne lo spirito e una quantità di loro condusse a Dio e alla Chiesa. Papa Giovanni Paolo II, nell'omelia pronunciata a Włocławek il 7 giugno 1991, affermò su don Jerzy: «Bisogna guardare a lui e leggere la sua figura nell'intera verità della sua storia. Bisogna leggerlo dal punto di vista di quell'uomo interiore che chiede l'Apostolo nella *Lettera agli Efesini*. Proprio questo uomo interiore può essere testimone, testimone dei nostri tempi difficili, del nostro difficile decennio, così come egli è stato»[79].

Gli *Appunti* di don Jerzy Popiełuszko rivelano l'interiorità splendida dell'uomo e del sacerdote. Inoltre, in ciò, tutto mostra che la sua personalità, come asseriscono i testimoni oculari, si configurò pienamente proprio nel periodo del ministero presso la chiesa di San Stanislao Kostka. In tutte le situazioni, specialmente in quelle difficili, egli apparve come il sacerdote donato in offerta a Cristo, alla Chiesa e alla sua Patria. Si può dire che il suo ministero assunse forma carismatica.

Il Card. Józef Glemp, Primate di Polonia, giustamente delinea così il fenomeno di questo instancabile "Testimone della Verità": «L'atteggiamento di don Jerzy fu quello delle persone scelte da Dio, persone che hanno avuto la forza della testimonianza e che seppero non temere le persecuzioni né fisiche, né ideologiche. Don Jerzy ebbe sempre come punto di vista la protezione dei diritti dell'uomo»[80].

Il tenore principale del *Diario* di don Jerzy è costituito dalle parole: «Non posso desistere da questa attività, che è di servizio alla Chiesa e alla Patria»[81]. L'Autore dell'articolo udì dalla bocca di don Jerzy, circa tre mesi prima della sua morte, più o meno queste medesime parole di determinazione e di sacrificio: «Mi sono dato in sacrificio e non torno indietro».

77. J. Popiełuszko, *Zeszyt niebieski* (Quaderno azzurro), in *Zapiski*, cit., p. 68.

78. J. Popiełuszko, *Zeszyt zielony* (Quaderno verde), in *Zapiski*, cit., p. 83.

79. Giovanni Paolo II, *Omelia* durante la S. Messa celebrata nell'aeroporto Aeroklub, Włocławek 7 giugno 1991, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XIV-1, 1991, p. 1555 (in polacco). Cfr. «L'Osservatore Romano», 8 giugno 1991, p. 6.

80. J. Glemp, *Omelia* nell'8° anniversario della morte di don Jerzy Popiełuszko, chiesa di San Stanislao Kostka, Warszawa 19 ottobre 1992.

81. J. Popiełuszko, *Zeszyt niebieski* (Quaderno azzurro), in *Zapiski*, cit., p. 53.

Tra cristocentrismo e pluralismo religioso
La primordiale fecondità della croce *

di Fabrizio Zaccarini **

Sin da ragazzo sono stato raggiunto da due figure che mi hanno rapito e tuttora mi tengono in ostaggio, rimanendo per me due punti di riferimento forte. Il primo ad arrivare fu Gandhi (avevo 9 anni e fu a causa di una ricerca sull'India). Il secondo, poco tempo dopo, fu s. Francesco, anche se poi, per entrare in convento – benché esso sia di fianco a casa dei miei genitori – ho dovuto fare un giro piuttosto lungo.

La questione che qui affrontiamo è particolarmente delicata. È costituita da due poli che sia la tradizione, sia una buona parte della riflessione teologica contemporanea, vedono come reciprocamente escludentesi: il cristocentrismo da una parte (e quindi la natura, l'identità di Cristo e la sua missione salvifica); il pluralismo delle vie di salvezza dall'altra. L'approccio che propongo non è quello di un teologo dogmatico: ho qualche curiosità in materia, letture e riflessioni, ma non una conoscenza scientifica della materia. Ho preferito (e la scelta era ovviamente obbligata), una strada di meditazione sapienziale sui testi biblici, sui documenti che conoscevo e sulle piste di ricerca attualmente più battute.

Cristocentrismo

In principio era la Parola e di qui cominciamo: dalla Parola. E proprio dal principio. Se cominciamo dal principio, assistiamo a questo fatto: c'è la creazione dell'uomo al primo capitolo della *Genesi*, che già secondo la tradizione dei padri viene interpretata come una prima alleanza. Dio e l'uomo sono intimi, passeggiano insieme nel giardino. Avviene una rottura di questa alleanza che si esprime nel peccato di Adamo, nell'omicidio di Abele da parte di Caino, finché questa violenza, quest'opposizione di un uomo all'altro, cresce sino all'apice di Lamech: «porgete l'orecchio al mio dire: ho ucciso un uomo per una mia scalfittura e un ragazzo per un mio livido; sette volte sarà vendicato Caino, ma Lamech settantasette» (*Gen* 4,23-24).

Così, al capitolo successivo, il diluvio. E se «Dio vide che la malvagità degli uomini era grande sulla terra» (*Gen* 6,5), tenendo conto di ciò che precede, questa *malvagità* può ricevere un nome: la violenza dell'uomo. E quindi il diluvio e dopo il diluvio un'alleanza e l'arcobaleno che si stende sulla terra. E Dio dice: «Io stabilisco la mia alleanza con voi: non sarà più distrutta alcuna carne dalle acque del diluvio, né il diluvio devasterà più la terra» (*Gen* 9,11). Facendo questa nuova alleanza, per la prima volta, si dà all'uomo la possibilità di cibarsi degli animali. Così alla violenza, dice Paul Beauchamp, qualcosa viene concesso e qualcosa viene sottratto. Si concede di cibarsi degli animali, ma viene vietato di versarne il sangue, cioè la vita[1]. E non a caso, facendo alleanza con l'uomo, si dice anche: «del sangue vostro, ossia della vostra vita,

* Questa conversazione è stata tenuta a Faenza il 29/2/2008 presso il monastero di s. Umiltà, in occasione del corso di aggiornamento per gli insegnanti di religione cattolica della diocesi.

** Frate francescano, studioso di teologia e dell'opera di Agostino Venanzio Reali.

1. Cfr. *Gen* 9,3-5.

io domanderò conto a ogni essere vivente e domanderò conto della vita dell'uomo all'uomo, a ognuno di suo fratello» (*Gen* 9,5).

Se ritorniamo al primo capitolo della *Genesi* l'Eden ci viene dato come un "simbolo vegetariano": non vi si mangia carne[2]. Non solo, l'uomo è creato a immagine e somiglianza di Dio, come lo stesso capitolo 9 ricorda. Ora, l'essere sua immagine e somiglianza lo ritroviamo nell'essere maschio e femmina, cioè nell'essere radicalmente aperto, fin dall'inizio e nella propria natura costitutiva, all'alterità. È chiamato a non opporsi Adamo, ma ad accogliere come dono chi è altro da lui: la donna. Anzi, quando la donna gli viene di fronte, Adamo trova a cui raccontarsi. Per cui pieno di gioia dice: «È osso dalle mia ossa, e carne dalla mia carne» (*Gen* 2,23). Per questo Beauchamp afferma che soggiogare la terra vuol dire per l'uomo esservi responsabile nella pace, in pienezza di relazione.

Ora questa apertura pienamente accogliente dell'alterità non è uno stato *di natura*, che noi possiamo andare a ricercare archeologicamente sepolto dagli strati esistenziali che hanno preceduto la nostra attuale esistenza. È piuttosto uno stato *di creatura*, un oggetto di fede che, come paradigma di umanità ci precede, e verso il quale siamo chiamati a muoverci dinamicamente. In definitiva non è la mitezza ad essere una *non-violenza*, è piuttosto la violenza che è una *non-mitezza*. In primo luogo c'è la mitezza, perché in primo luogo c'è l'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio, chiamato ad essere responsabile dell'altro sulla terra e nella pace[3].

Non voglio però fare la figura dell'ingenuo, che preso da sogni di pace non vede e non avverte il dolore del mondo. Vi propongo di metterci in ascolto di Giacomo Leopardi. Leggiamo la pagina più celebre dello *Zibaldone*: «Entrate in un giardino di piante, d'erbe, di fiori. Sia pur quanto volete ridente. Sia nella più mite stagione dell'anno. Voi non potete volger lo sguardo in nessuna parte che voi non vi troviate del patimento. Tutta quella famiglia di vegetali è in istato di *souffrance*, qual individuo più, qual meno. Là quella rosa è offesa dal sole, che gli ha dato la vita; si corruga, langue, appassisce. Là quel giglio è succhiato crudelmente da un'ape, nelle sue parti più sensibili, più vitali. Il dolce miele non si fabbrica dalle industriose, pazienti, buone, virtuose api senza indicibili tormenti di quelle fibre delicatissime, senza strage spietata di teneri fiorellini»[4].

È la croce, capite, la croce scritta nel cosmo che si palesa nel giardino di casa. A Leopardi affianchiamo la poesia di un letterato marocchino, Tahar Ben Jelloun, che, ispirandosi a un compianto di Maria presa dall'urlo di dolore del Figlio, ci lascia questa domanda: «Dove vanno a morire gli urli della sofferenza?».

«Dove vanno a morire gli urli della sofferenza?
In quale oceano, sotto quale schiuma annega il dolore?

2. «Dio disse: "Ecco, io vi do ogni erba che produce seme e che è su tutta la terra, e ogni albero fruttifero che produce seme: saranno il vostro cibo"» (*Gen* 1,29). Salvo diversa indicazione faccio riferimento alla nuova traduzione CEI.

3. Per questa lettura dei primi nove capitoli della Genesi si veda P. Beauchamp, *Testamento biblico,* Qiqajon, Magnano (Bi) 2007, pp. 141-158.

4. G. Leopardi, *Zibaldone*, p. 4175, a cura di W. Binni, in *Tutte le opere*, vol. 2, Sansoni, Firenze 1969, p. 1098.

Cosa diventa l'eco sorda dell'indicibile,
quando l'animo non ha più pelle né sillabe?
Madonna di tutte le madri
Alza le braccia al cielo
Tende le mani verso una divinità benevola
Impotente nel rompere il marmo
Emette un urlo che attraversa le montagne
Fa tremare gli alberi
Gli uccelli hanno paura»[5].

Voglio dire con questi brani che la croce, il buio della croce, è scritto dappertutto, occupa tutto lo spazio. Non proprio tutto lo spazio, certo, perché, infine, un sepolcro rimane vuoto. Ma, del resto, i segni della violenza subita anche il corpo del Risorto, tuttora, e per l'eternità, presso il Padre li porta. Credo che questo ci vieti ogni tentativo di scusare Dio con la cosiddetta *teodicea* che per tanti secoli è stata tentata in tanti modi. Non è possibile scusare Dio. Vediamo meglio perché.

Se ci chiediamo sul serio, come facevano i teologi medioevali, *cur Deus homo?* (perché Dio è diventato uomo?), potremmo rispondere come ha fatto s. Anselmo, che il Figlio di Dio è diventato uomo per togliere all'uomo il peso del peccato. Però questo comporta il rischio grosso di mettere al centro della storia della salvezza l'uomo con il suo peccato, e non Dio con la sua volontà di salvezza. L'uomo sarebbe protagonista assoluto in virtù della sua chiusura all'altro. Dal suo dire no con tutto se stesso alla sua realtà più profonda, quella che abbiamo visto: essere responsabile dell'altro nel mondo e nella pace, da questo rifiuto dipenderebbe addirittura l'incarnazione del Figlio di Dio.

Il risultato finale è quanto mai deludente e disperante!

Ma bisognerà chiedersi: se il peccato non ci fosse stato, allora il Figlio di Dio si sarebbe fatto uomo oppure no? Tommaso d'Aquino dice: «Lui lo sa, io no». Bonaventura dice: «Io non lo so, Lui lo sa». Si fermano entrambi qui. Però poi la teologia francescana medievale con Duns Scoto, teologo francescano come Bonaventura, ci consegna un altro colpo d'ala che rende possibile dire no all'*amartiocentrismo*, alla visione cioè di una storia della salvezza che ponga proprio al suo centro il peccato dell'uomo. Dobbiamo affermare con tutte le nostre forze il cristocentrismo e lo possiamo fare solo se con Scoto diciamo: Cristo sarebbe venuto ugualmente anche senza il peccato dell'uomo[6].

Un po' come dice Angelus Silesius: «La rosa è senza perché; fiorisce perché fiorisce. A se stessa non bada, che tu la guardi non chiede»[7]. Non dà frutti la rosa, ma c'è, ed è bella e la sua bellezza è senza fini al di fuori di sé. Se dovessimo dire che la croce del Cristo è il pagamento del debito contratto dall'uomo con il peccato, come potrem-

5. T.B. Jeloun, *Dove vanno a morire gli urli della sofferenza*, «Il Resto del Carlino», 17 dicembre 2007, p. 43.

6. Cfr. G. Biffi, *Il Primo e l'Ultimo. Estremo invito al cristocentrismo*, Piemme, Casale Monferrato (Al) 2003, pp. 18-19.

7. A. Silesius, in S. Lagrotteria, *Sull'essenza della rosa*, www.cerchioazzurro.com/sezioni/interventi/lagrotteria/rosa.html.

mo poi affermare che il Crocifisso manifesta l'amore del Padre? Se la croce ha un altro fine, se ha un fine che non sia l'amore, come potremmo dire che è segno dell'amore? Se ci fosse un altro scopo, questo sarebbe di impedimento tra lo sposo e la sposa, tra Cristo e l'uomo. Dunque, il Cristo, l'Uomo-Dio, come segno primordiale d'amore.

E si torna alla Scrittura: «È lui che ci ha liberati dal potere delle tenebre e ci ha trasferiti nel regno del Figlio del suo amore, per opera del quale abbiamo la redenzione, il perdono dei peccati. Egli è immagine del Dio invisibile, primogenito di tutta la creazione; poiché in lui furono create tutte le cose, nei cieli e sulla terra, quelle visibili e quelle invisibili. Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui» (*Col* 1,13-16).

Allora – e mi rifaccio a Biffi per fondare il discorso con una identità cristiana ben marcata – Lui, il primo, partecipa al nascere delle creature, permane in una misteriosa immanenza all'essere di tutte le cose. Lui, l'ultimo, scopo di tutte le cose, Lui, attrazione di tutte le cose. Che costituisce – aggiungo io – tutte le cose non per annientarle in se stesso, ma per attirarle a sé nella loro libertà. Ora, e questo è l'importante per Biffi, tra Colui che muore sulla croce in un momento ben preciso della storia e Colui nel quale, prima della storia, tutto è stato creato, si afferma la piena identità. Proporre, come fa il teologo contemporaneo Jacques Dupuis, un'azione salvifica del Verbo indipendente dalla mediazione di Gesù Cristo, significa non rendere ragione di questo testo, né della riflessione neotestamentaria nel suo complesso.

Allora Cristocentrismo vuol dire: in Cristo uomo-Dio che afferma se stesso accogliendo l'altro in quanto altro (anche l'altro che gli viene incontro nel rifiuto d'amore), in lui tutto è stato voluto, pensato e creato. Cristocentrismo ben rigoroso: tutta la creazione vista e voluta, tutta la storia trasfigurata e compiuta nel salvatore crocifisso e risorto.

Ma Se il Padre pensa il mondo nel suo Figlio fatto uomo, uomo crocifisso, uomo Risorto, ogni teodicea è destituita di senso. Se la croce è il segno primordiale nel quale, per amore, badate bene, è stato creato il mondo, con quale ardire noi pensiamo di poter argomentare dei pensieri capaci di scusare Dio per la presenza del male nel mondo?

Se Dio per amore sin dall'inizio in sé accoglie il male dell'uomo, e lo vince nella debolezza crocifissa dell'uomo Gesù, allora, lo ripeto: «la rosa è senza perché, fiorisce perché fiorisce».

Pluralismo religioso

Se ci chiediamo: «C'è, tra tutti, un popolo dell'alleanza?», normalmente rispondiamo pensando a noi cristiani, o, forse, al popolo ebraico. In realtà inizialmente ci sono altre alleanze che precedono Mosè: Abramo, Noè, addirittura i progenitori, che sono i primi alleati (e se Adamo, l'uomo, è il primo alleato, allora tutti gli uomini sono alleati!). Questa visione di un'alleanza primordiale la trovate nella stessa Bibbia: cfr. *Sir* 17,12; *Ger* 33,20; *Sal* 89.

Venendo al Nuovo Testamento i vangeli mostrano un approccio positivo agli stranieri da parte di Gesù: il samaritano che si china sulle ferite dell'uomo incappato nei briganti offerto come esempio da imitare al dottore della legge (*Lc* 10,29-37); la samaritana che "dice il vero" pur essendo un'eretica (*Gv* 4,18); in Marco è il centurione che risolve il grande interrogativo che percorre tutto il suo vangelo: "chi è Gesù?": Gesù, dirà il centurione alla morte dell'uomo crocifisso, era il Figlio di Dio (cfr. *Mc* 15,39); impossibile poi non ricordare la donna siro-fenicia che convince Gesù a relativizzare

la sua provocatoria posizione di netta distinzione tra ebrei (figli) e non ebrei (cagnolini) (cfr. *Mc* 7,24-30).

Paolo ci testimonia sia un approccio negativo alle religioni: l'ira di Dio si stenderà su tutto Israele e su tutti i pagani, perché non l'hanno riconosciuto presente nella creazione (cfr. *Rm* 1,18-32); sia un atteggiamento di apertura. All'areopago di Atene riconosce la religiosità greca, afferma di aver visto l'altare al Dio ignoto e cita due poeti greci. «In lui viviamo, ci rinnoviamo ed esistiamo»; «di lui siamo stirpe» (cfr. *At* 17,22-34).

In *Ebrei* 11, infine, si dice che Abele, Enoch, Noè sono salvi per fede… ma siamo ancora prima di Abramo: per quale fede dunque sono salvi Abele, Enoch e Noè?

Poi, e questo ci colpisce ancora di più, nella prima tradizione della Chiesa c'è una corrente non minoritaria, anzi, che pensa il cristianesimo come una religione totale, cosmica: per questo *cattolica*, *katà-òlos* (che prende il tutto, con un respiro universale, cosmico). Tanto che si dice che la Chiesa raccoglie non solo i cristiani, ma tutto il cosmo e tutti gli uomini. Non credo vi si debba vedere l'intenzione di fagocitare tutto e tutti per ricondurlo e omologarlo a sé. Questa Chiesa sta nascendo, è ancora una piccola realtà ed è così lontana da una mentalità di setta da mostrarsi pronta a riconoscere partecipe di sé e del proprio dono anche chi è altro da sé. Piuttosto siamo di fronte ad uno straordinario equilibrio di autoconsapevolezza ed apertura.

Fa pensare che questo equilibrio sia possibile agli inizi quando la Chiesa è una minoranza. Quando l'esperienza cristiana evolve, si istituzionalizza e si passa ad un regime di cristianità, allora all'autoconsapevolezza si accompagnano le esclusioni.

Certo già da prima si era detto: *Extra ecclesiam, nulla salus* (fuori della Chiesa non c'è salvezza). Ma l'intenzione autentica di questa frase va capita nel contesto. Perché si parlava a quelli che uscivano dalla Chiesa, aderendo a dottrine ereticali o perché non accettavano di restarci insieme ai lapsi, ovvero a quelli che avevano rinnegato la fede per paura di essere torturati o condannati a morte e che erano poi rientrati nella comunità credente perché perdonati e riconciliati. Allora san Cipriano, cui si fa generalmente risalire l'assioma, voleva dire: «Fa' attenzione. Se vai fuori, non pensare di poterti salvare perché tu sei stato coraggioso. Hai confessato pubblicamente la tua fede, hai rischiato di essere martirizzato, hai preso qualche frustata. È vero, ma non credere di salvarti uscendo fuori. La salvezza ce l'hai dentro la Chiesa a fianco del tuo fratello peccatore». Questa è la comprensione corretta dell'assioma.

Si arriva in seguito – passando attraverso interpretazioni sempre più rigide – ad affermare: "Fuori della chiesa non c'è salvezza". E questo vuol dire che fuori della Chiesa visibile, fuori della Chiesa istituzione, non c'è salvezza. Per essere salvi, dunque, bisogna essere cristiano-cattolici. Quando questo viene firmato al concilio di Firenze, siamo già nel 1442. Lo scisma con la Chiesa d'Oriente c'è stato da secoli, ed è vicina la rottura interna alla Chiesa del Nord Europa. Si vuol dire in sostanza: se non sei nella Chiesa, se non credi, hai una qualche grave colpa. Dunque, se continuerai a non credere fino alla tua morte, sarai certamente condannato. Cinquant'anni dopo si scopre l'America. Come si potrà ancora dire che chi non crede, ne ha colpa? Nuovo slancio missionario, si parte, si va in America, si annuncia il Cristo, si converte in modo non sempre evangelico.

Sta di fatto che si arriva al secolo scorso. 1949, Pio XII condanna l'interpretazione rigida dell'assioma sostenuta dal gesuita Leonard Feeney. Ritenere che ci si salva solo

stando nella Chiesa Cattolica è un'eresia, si va fuori strada. Quest'assioma però rimane, è parte integrante della nostra tradizione. Jacques Dupuis si chiede quale sia il suo senso oggi. Risponde così: esso vuol dire che la Chiesa è necessaria per la salvezza, non perché sia l'identificazione esaustiva e autonoma del Regno, ma perché ne è il sacramento. Nella Chiesa il Regno si rende presente, realmente presente, come Cristo nella Parola e nei sacramenti. La presenza di Cristo però non passa solo attraverso la Parola e i sacramenti, così si potrebbe dire che il Regno si fa presente nella Chiesa, ma non solo nella Chiesa[8].

Poi il Concilio a far da spartiacque e infine la svolta capitale: 27 ottobre 1986, Assisi. Durante la giornata di preghiera per la pace delle grandi religioni del mondo, Giovanni Paolo II disse: «ogni autentica preghiera è suscitata dallo Spirito Santo»[9], senza limiti di appartenenza religiosa ed ecclesiale.

Cristo, l'unico salvatore, efficacia delle altre vie di salvezza

Ora, nella *Dominum et vivificantem* lo stesso Giovanni Paolo II, riprendendo la *Gaudium et spes*, arriva a dire che la vocazione ultima dell'uomo, quella divina, è quella di essere associato al mistero pasquale: «dunque dobbiamo credere che Dio dia a tutti gli uomini, nel modo che solo Lui conosce, la possibilità di essere associati al mistero pasquale»[10]. Qui il nodo viene al pettine. Nodo che il Magistero non ha sciolto ed è l'argomento di ricerca attuale: come avviene questa associazione? Come avviene che l'uomo sia associato al mistero pasquale e reso simile al Cristo stesso?

Un primo modello di comprensione lo abbiamo appena visto: è il modello ecclesiocentrico, la salvezza avviene nella Chiesa, e nella Chiesa in quanto istituzione. Un altro modello è quello del cristocentrismo: la mediazione salvifica si dà solo con Cristo, e ogni altra tradizione, se cristifica, è soltanto perché in essa Cristo agisce. Poi emergono altri modelli di comprensione, perché prende sempre più corpo il dubbio: «ma quello che sappiamo essere rivelato da Dio, come facciamo a riceverlo, noi che siamo limitati e condizionati culturalmente e psicologicamente?».

Tante teologie si fanno allora tagliare le gambe da un altro assioma: «l'uomo non è capace di conoscere Dio», perché – come dice Kant – l'uomo non è in grado di cogliere la realtà della cosa in sé, ma solo il suo manifestarsi, per così dire, esterno, fenomenico. Per l'uomo cogliere una rivelazione da parte di Dio su di Sé sarebbe semplicemente impossibile. Così, si ritiene che ci siano in giro tante manifestazioni tutte equivalenti dell'unico mistero di Dio: c'è quella di Cristo, c'è quella di Maometto, c'è quella di Buddha, l'Indù. Alcuni cercano di attenuare il relativismo di questa visione affermando che il Cristo è la regola, la norma che ci può dire la misura in cui queste rivelazioni alternative sono conformi a Dio. Cioè: nella misura in cui sono conformi a Cristo, allora sono anche conformi alla verità di Dio e alla sua rivelazione.

8. Per questa presentazione, per pennellate brutalmente sommarie, del dialogo interreligioso in ambito biblico e poi nella storia della Chiesa cattolica vd. J. Dupuis, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1998 quarta edizione, pp. 45-147. Sulla Chiesa come sacramento del Regno: *Ivi*, pp. 473-480.

9. *Ivi*, p. 236.

10. Giovanni Paolo II, *Dominum et vivificantem*, 53. Sul magistero postconciliare a proposito di religioni J. Dupuis, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, cit., pp. 213-240.

Altri invece dicono: ma perché proprio Cristo dev'essere regola e legge per le altre modalità di rivelazione? Parliamo di noi cristiani, o parliamo di Cristo? Vogliamo comandare noi su tutti gli altri? Impostando così il discorso si finisce con l'affermare che i grandi "rivelatori" di Dio sono tutti uguali e allo stesso livello. Dio salverebbe i Buddisti attraverso Buddha, gli induisti nella tradizione indù, i cristiani nella tradizione cristiana e attraverso il Cristo.

Qual è il problema? Chi sceglie questa strada, dice che l'approccio al mistero salvifico non dev'essere cristocentrico, ma teocentrico. Ma si può davvero parlare di un approccio teocentrico che vada a sostituire quello cristocentrico? Per Cristo stesso, chi c'è al centro della sua vita e del suo vangelo? Non c'è forse il Padre? Tutto ciò che Gesù fa e vive, non lo fa e vive nella volontà del Padre? Se la nostra teologia è davvero trinitaria, come possiamo vedere le persone della Trinità che fanno a gara nel rubarsi il centro della scena? Succede proprio questo nelle teologie del pluralismo religioso.

Qualcuno dice: «Dobbiamo mettere il regno al centro. La teologia dev'essere regnocentrica», qualcun altro ancora: «No, è la salvezza che va al centro: soteriocentrica!» come se il Regno di Dio non si compisse pienamente nella salvezza degli uomini! Qualcun altro: «Scegliamo una teologia pneumatocentrica, perché al centro ci va lo Spirito Santo!». Ma nella Trinità ogni persona afferma se stessa non in competizione con l'altra, ma nel dono all'altra, nell'apertura all'altra. Non c'è posto per una rivendicazione di autonomia indipendentista nelle relazioni intratrinitarie.

Pensate a chi sono questi tre nei quali noi riconosciamo l'unico Dio: il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. Il Padre non è nessuno in se stesso se non rimanda al Figlio, se non genera il Figlio; e il Figlio, se non è generato dal Padre, non è nessuno. E lo Spirito Santo, che è l'amore del Padre e del Figlio, non ha nemmeno un nome proprio. In verità neanche il Padre ha per sé un nome proprio. Solo il Figlio, in quanto rivelazione incarnata nella storia, può vantare un nome proprio. Ma lo Spirito non ha nemmeno un nome che ne indichi un ruolo. Lui, che per noi è senz'altro il più sconosciuto, non è che la relazione dei due, l'apertura relazionale dei due. Il terzo che si immette perché Padre e Figlio non si chiudano su sé stessi, ma si aprano nell'amore.

Stando così le cose se Cristo occupa il centro, questo è solo in riferimento a noi, perché Lui è la manifestazione per noi del mistero trinitario. È chiaro che dal nostro punto di vista è Lui che occupa il centro, perché è solo attraverso di Lui, Parola del Padre, che il Padre crea e si rivela. Mediato da Lui lo Spirito inviato dal Padre scende su di noi. Non c'è un'altra strada per noi. È in Lui che l'uomo scopre la sua verità. È in Lui che Dio manifesta la sua verità. E qual è la verità? È il mistero di un uomo, di un Dio, dell'uomo-Dio, che per amare è disposto a morire: il mistero dell'uomo, alla fine, è la nonviolenza che accetta di trasfigurare la violenza dell'uomo abbracciandola, fino a lasciarsene mortalmente ferire. È per questo allora che l'uomo rispetta la sua natura più profonda e salva la propria vita perdendola (cfr. *Mc* 8,35).

A questo punto, se questa è la natura del Cristo, apertura totale che precede e compie ogni cosa, stare a ciò che il Magistero tuttora chiede ai teologi che fanno ricerca in quest'ambito, e cioè di affermare un Cristo unico Salvatore che non ammette altre mediazioni salvifiche, va stretto. Perché lui è l'apertura totale di relazione.

Un Cristo così è un Cristo egocentrico, per di più, condannato a rimanere tale per sempre. Sto facendo un passo oltre la tradizione consolidata, oltre il magistero, sto

cercando di immaginare ciò che la Chiesa potrà dire domani. È chiaro che lo faccio con timore e tremore. Tuttavia la sfida ci sta davanti. Perciò provo a non lasciarla cadere.

Anche Dupuis ci ha provato ed è stato ripreso. Perché? L'apertura alle altre mediazioni salvifiche lo porta a dire che il Verbo non agisce solo in legame a Gesù Cristo che è venuto in un momento preciso della storia. Prima dell'Incarnazione, il Verbo avrebbe agito indipendentemente da Cristo e farebbe altrettanto adesso nelle tradizioni religiose non cristiane. Su questo è stato ripreso. E questo anch'io lo rifiuto.

Perché? Perché desidero rimanere fedele a quell'idea di una nonviolenza, o meglio di una mitezza che è fin dall'inizio, e che io identifico con la persona di Gesù, l'uomo storico Gesù, accolto nel seno del Padre, nella comunione trinitaria, sin dall'inizio. Perché allora vuol dire che storia ed eternità, tempo e Trinità sono da sempre riconciliati. Sin da sempre, sin dal primo momento la finitudine del mondo e il peccato dell'uomo sono accolti nell'infinito di Dio. Non dal giorno della creazione (il primo momento per noi), ma fin dalla generazione del Figlio, l'uomo è già presente! Questo ci dà le vertigini, ma è anche bellissimo… Dignità altissima, dunque, la nostra.

Questo ci dà anche l'occasione di comprendere nel modo esatto anche persone non cristiane come Gandhi, come Etty Hillesum, come Al-Hallaj, mistico musulmano che muore crocifisso per ciò che crede e vive misticamente. Ma anche un più sconosciuto Mohamed, autista del vescovo Pierre Claverie, che ha voluto rimanere al suo fianco in Algeria, ed è morto della sua stessa morte, uccisi entrambi dal fanatismo xenofobo e fondamentalista. Il vescovo, va bene, per vocazione e ministero chiamato a conformarsi a Cristo, e da lui sostenuto in questo cammino. Ma questo musulmano che muore per restare al fianco di un vescovo… come comprenderlo? Allora credo di dover giustificare queste vite fuori dalla Chiesa e tuttavia cristologicamente compatibili, sostenendo che è il Cristo stesso che ha fatto da garante della riuscita salvifica e cristificante delle loro proprie vie di salvezza.

Cioè, non solo Cristo ha associato quella persona al suo proprio mistero pasquale – come ci propone in modo bello e aperto anche Giovanni Paolo II – ma io dico che è Cristo che garantisce efficacia a quelle vie di salvezza che non sono quella cristiana. Perché? Perché lo vediamo nei fatti che la tradizione induista, l'Islam, il Buddismo sono in grado di cristificare il mondo e gli uomini nel mondo.

E concludo citando Marcello Bordoni e tornando alla croce: «La piena rivelazione di Dio che si compie nell'evento della Pasqua di Cristo, comporta un massimo di oscurità che non è interamente eliminata neppure dalla luce della risurrezione». Cioè: c'è un buio che rimane, anche dopo la risurrezione, almeno per noi che rimaniamo al di qua, in cammino verso di essa, facendone già esperienza germogliante, ma non ancora piena: per noi ancora il buio della croce non è totalmente vinto. Riprendo la citazione: «Questa oscurità che accompagna l'atto stesso storico della rivelazione mentre protegge la conoscenza di Dio dai ricorrenti tentativi razionalistico-idolatrici che contraddistinguono la pretesa di comprendere Dio, essa sottolinea pure la trascendenza del mistero, al di là di tutte le nostre formule»[11].

11. M. Bordoni, *Riflessioni introduttive*, in Aa. Vv., *Sapere teologico e suo metodo*, (Ignazio Sanna), Centro Editoriale Dehoniano, Bologna 1993, p. 40.

Il mistero della croce è salvezza del mistero di Dio davanti a tutti i nostri tentativi di "capire", di incastrarlo all'interno delle nostre comprensioni logiche, che sempre dobbiamo mettere in campo perché abbiamo sempre bisogno di capire, come, d'altra parte, abbiamo sempre bisogno di poter dire in qualche modo: "Ci sei scappato". Se non fosse così Dio non sarebbe Dio e noi, disgraziati, saremmo più di lui. Ma proprio nel mistero della croce, nella quale Dio salva ogni uomo, Dio rivendica di non poter essere imprigionato nelle nostre categorie. Dunque, diamo anche un po' ragione a Kant: non riusciamo a conoscerlo totalmente, cioè senza più bisogno di fare nuove domande, ipotesi di risposte, che forse si riveleranno errate, ma importantissime perché altri di lì possano partire e andare oltre.

Non riusciamo a conoscerlo totalmente, ma aggiungiamo che se per la sua misericordia Lui si rivela in Cristo, allora noi possiamo accoglierlo, perché, in Cristo, «il Dio degli uomini ci viene incontro in modo totalmente umano» (Jacques Dupuis). E questo è possibile solo perché, nel Figlio Crocifisso, fin dall'inizio, l'uomo era presso il Padre che lo abbracciava e lo consolava con le ali dello Spirito.

«Entra nella mia Gloria»
Filiazione e sacerdozio in Maria della Trinità

di Elisabetta Casali *

Introduzione

L'associazione del termine "sacerdozio" all'immagine del sacerdote è probabilmente un'operazione spontanea e comune alla mente di molti cristiani e non. Una figura a cui Benedetto XVI ha voluto recentemente rivolgere la sua paterna attenzione con l'indizione di un Anno Sacerdotale. Non possiamo infatti dimenticare quale «immenso dono i sacerdoti costituiscono non solo per la Chiesa, ma anche per la stessa umanità» nell'offrire «ai fedeli cristiani e al mondo intero l'umile e quotidiana proposta delle parole e dei gesti di Cristo, cercando di aderire a Lui con i pensieri, la volontà, i sentimenti e lo stile di tutta la propria esistenza»[1]. Nondimeno tale termine definisce, oltre al "sacerdozio ministeriale", anche quello che chiamiamo "sacerdozio dei fedeli", proprio di tutti i cristiani, laici e sacerdoti, a partire dal Battesimo. Ne troviamo conferma nella Sacra Scrittura (*1Pt* 2,4-10; *Ap* 1,6; 5,10; 20,6), nell'insegnamento dei Padri e nella liturgia. Ma è stato soprattutto il Concilio Vaticano II a riscoprirlo e valorizzarlo dopo che un certo "clericalismo" culturale e storico, che aveva contrassegnato la prassi e il volto della Chiesa cattolica fino a quel momento, lo aveva in qualche modo eclissato. Uno dei grandi meriti del Concilio fu proprio quello di illuminare la vocazione e la dignità battesimale dei fedeli e la loro piena appartenenza alla Chiesa, ponendo in risalto la partecipazione di tutto il popolo di Dio al dono sacerdotale di Cristo e inserendo il sacramento dell'ordine, gerarchico e ministeriale allo stesso tempo, nel contesto del sacerdozio dei fedeli (*Lumen Gentium* n. 10). Tuttavia, come ha sottolineato di recente il Card. Dionigi Tettamanzi, ancora oggi «si ha l'impressione che questo tesoro sia come un vecchio baule che abbiamo in casa nostra, su cui ci siamo seduti sopra magari mille volte, ma senza neppure sospettarne la straordinaria ricchezza!»[2].

Con questa nota vorremmo tornare a riflettere su questo dono altrettanto prezioso per la Chiesa, affidandoci al vissuto e soprattutto alle parole di Maria della Trinità, una mistica francese del secolo scorso ancora pressoché sconosciuta in Italia, ma la cui esperienza merita senz'altro di essere resa nota. In primo luogo perché, in quanto mistica, ha ricevuto per grazia una conoscenza intima del mistero di Dio, richiamandoci a ciò che è essenziale per ogni cristiano: l'unione con Dio che è prima di tutto Padre e che si compie nello Spirito mediante la nostra piena conformazione a Gesù Cristo, Figlio di Dio e nostro Sommo Sacerdote. In secondo luogo, perché l'importanza del messaggio che ci ha consegnato è stata fortemente avvalorata da un teologo

* Insegnante di Religione cattolica della diocesi di Rimini formatasi presso l'ISSR "A. Marvelli". [Il saggio qui di seguito presentato è un estratto della tesi finale di diploma].

1. Benedetto XVI, *Lettera per l'indizione dell'Anno Sacerdotale in occasione del 150° anniversario del "dies natalis" di Giovanni Maria Vianney*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009, p. 1.

2. D. Tettamanzi, *Il sacerdozio comune dei fedeli. Riscopriamo un dono nascosto nel tesoro della Chiesa. Omelia nella Messa Crismale 2008*, Centro Ambrosiano, Milano 2008, p. 20.

del calibro di Hans Urs von Balthasar, il quale venne a conoscenza della grazia di Maria della Trinità nel 1987, un anno prima di morire e sette anni dopo la morte di lei. Lo testimonia la corrispondenza intrattenuta con suor Christiane Sanson[3] all'epoca della redazione di *Im Schoss des Vaters*[4], sua traduzione in tedesco della prima opera apparsa in Francia di Maria della Trinità[5]. Scriveva infatti: «I temi trattati sono del più alto interesse… sarà necessario che i teologi e i religiosi la traducano, perché la messe è estremamente ricca, sia per le omelie che per la meditazione dei semplici cristiani»[6]. E, quasi al termine del lavoro, ribadiva: «sono sempre più persuaso dell'importanza capitale del messaggio di suor Maria della Trinità»[7], per esclamare infine, a pochi mesi dalla morte: «Maria ha fortemente influenzato il mio pensiero. Una vera svolta»[8]. Ci sembrano parole che invitano a prestare particolare attenzione al messaggio che Maria della Trinità ci ha lasciato, sia con la vita che con gli scritti.

Cenni biografici

In famiglia: nata a Lione il 3 luglio 1903, Paule de Mulatier è la settima e ultima figlia di una famiglia di industriali di tradizione cristiana. L'infanzia e la prima giovinezza trascorrono serene, almeno all'apparenza. Pur se circondata dall'affetto dei genitori e dei fratelli è infatti spesso malata, manifesta improvvisi attacchi di collera e incontra alcune difficoltà nello studio che si risolvono quando, nel 1919, si trasferisce in Italia presso l'Istituto del Sacro Cuore di Rivoli. È dall'Italia che Paule, in una lettera indirizzata alla madre, svela la sua vocazione religiosa, emersa precocemente sin dai primi anni d'infanzia ma fino a quel momento taciuta.

Suora Domenicana Missionaria delle Campagne: malgrado la sua forte attrazione per la vita contemplativa, p. Périer, suo primo direttore spirituale, la dissuade dall'entrare nel Carmelo, orientandola invece verso un ordine di vita attiva ancora in fase di gestazione: le Domenicane Missionarie delle Campagne. Nel 1929, durante un ritiro comunitario, riceve la sua prima "grande" grazia[9], che fuga le sue resistenze. Entrata nella congregazione nel 1930 con il nome di Maria della Trinità, viene chiamata da subito a ricoprire incarichi importanti e impegnativi: diventa assistente generale, maestra delle novizie e accompagnatrice della priora. Cominciano così a profilarsi i segni di un forte disagio psicologico causato dalla difficoltà di conciliare un'aspirazione contemplativa profonda con la vita effervescente di una fondazione missionaria.

3. Christiane Sanson aiutò Maria della Trinità a trasferire in bella copia i *Carnets*. Dopo la sua morte ne raccolse gli scritti e ne curò la biografia: C. Sanson, *Marie de la Trinité. De l'angoisse à la paix*, Cerf, Paris 2003 [trad. it. *Maria della Trinità. Dall'angoscia alla pace*, Paoline, Milano 2005].

4. H.U. Von Balthasar, *Marie de la Trinité: Im Schoss des Vaters*, Johannes Verlag, Einsielden-Trier 1988.

5. M. de la Trinité, *Filiation et sacerdoce des chrétiens.* Textes rassemblés et présentés par Antonin Motte, o.p. et Christiane Sanson, o.p. Postface de Marie-Joseph Nicolas, o.p., Lethilleux, Paris 1986.

6. H.U. Von Balthasar, *Lettera a suor Christiane Sanson del 28.08.1987*, consultabile all'indirizzo www.mariedelatrinite.org.

7. H.U. Von Balthasar, *Lettera a suor Christiane Sanson del 12.06.1987*, cit.

8. H.U. Von Balthasar, *Lettera a suor Christiane Sanson del 22.06.1987*, cit.

9. La relazione della prima grazia e delle successive grazie sacerdotali sono raccolte in: M. de la Trinité, *Les Grandes Grâces. Carnets, 1 (11 août 1929 – 2 février 1942)*, Cerf, Paris 2009; M. de la Trinité, *Le Petit Livre des Grâces. Choix de textes établi par Gérard Pfister en collaboration avec Sœur Christiane Sanson*, Arfuyen, Orbey 2002.

Questo è anche il periodo (1941-1946) in cui riceve le grazie "sacerdotali", le *parole* e le *luci* che, su consiglio di p. Motte, sua nuova guida spirituale, ha cura di annotare nei *Carnets*, trentacinque taccuini di piccolo formato di circa cento pagine ciascuno, che costituiscono la parte più consistente della sua opera[10].

«La prova di Giobbe»: la depressione e l'angoscia in cui versava da tempo, nel 1945 esplodono in una vera e propria nevrosi ossessiva che durerà una decina d'anni[11]. Trasferitasi a Parigi in una camera in affitto, trascorre questo periodo tra consulti e cure mediche. Scampata per poco a una lobotomia, dal 1950 al 1953, si sottopone a sedute d'analisi con Jacques Lacan e, per affrettare la guarigione, accetta la somministrazione di alcuni trattamenti chimici. Questi le procurano uno choc tale da ottenere, quasi per contraccolpo, la liberazione dalle ossessioni. Non è ancora guarita ma, grazie all'esperienza maturata con Lacan, decide di proseguire da sola la "ricostruzione" di sé e, a poco a poco, il suo equilibrio si ristabilisce. Frutto di tale esperienza è la decisione di formarsi come psicoterapeuta frequentando corsi alla Sorbona, che le permettono di seguire in qualità di assistente alcune religiose in difficoltà.

Il ritorno a Flavigny: nel 1959 decide di rientrare presso la sede della congregazione per mettersi al servizio della fondatrice, madre Saint Jean, ormai molto anziana e malata, che assiste fino alla morte. Quando nei primi anni Settanta la congregazione si trasferisce a Luzarches, Maria ottiene di restare sola a Flavigny. Qui conduce una vita quasi eremitica nel raccoglimento e nella preghiera e, con l'aiuto di suor Christiane Sanson, riprende in mano i *Carnets* per dattilografarli. Già salvata dal cancro nel 1971, ha una ricaduta e viene ricoverata a più riprese all'ospedale di Digione. Si spegne il 21 novembre 1980.

I DONI DI FILIAZIONE E SACERDOZIO

A scorrere le numerose pagine dei *Carnets* dove, come in una sorta di diario, Maria della Trinità ha puntualmente annotato le esperienze, le *parole*[12] e le *luci*[13] ricevute e le meditazioni da esse scaturite nella preghiera, ci si accorge che esse ruotano intorno soprattutto a due grandi temi: la filiazione e il sacerdozio. Con un linguaggio arduo che deve molto a san Tommaso d'Aquino, Maria della Trinità ci trascina dentro un progressivo movimento a spirale e, scavando sempre più in profondità nei misteri divini, cerca di rendere conto, attraverso la contemplazione del sacerdozio, della nostra piena accoglienza del dono di filiazione.

Tali doni sono considerati innanzitutto a partire dalla paternità di Dio, il mistero originario, chiave dell'esistenza dell'uomo e del mondo, e della loro comune vocazione a fare ritorno a lui per la sua Gloria. Maria della Trinità ne aveva fatto esperienza diretta nella grazia del 1929, quando Dio, dopo averla elevata e immersa nel suo seno

10. È in corso la pubblicazione integrale dei *Carnets*. Dei cinque volumi previsti è stato pubblicato il primo: M. DE LA TRINITÉ, *Les Grandes Grâces. Carnets, 1 (11 août 1929 – 2 février 1942)*, cit.

11. La relazione della malattia resa a Jacques Lacan è contenuta in: M. DE LA TRINITÉ, *De l'angoisse à la paix. Relation écrite pour Jacques Lacan*, Arfuyen, Orbey 2003.

12. Le *parole* sono locuzioni interiori intese soprattutto dal Padre e si limitano in generale a poche parole. Le parole sono per lei e servono a fissarla in Dio.

13. Le *luci* sono una sorta di intuizione a partire dalla quale Maria della Trinità sviluppa le sue meditazioni sui misteri divini, cercando di descriverli nel modo impersonale della scienza teologica. Le luci sono destinate alla Chiesa.

(*Gv* 1,18), le aveva dato la conoscenza della sua vita intima: Dio è prima di tutto Padre, e poiché è Padre, si comunica e si dona da tutta e per tutta l'eternità nella generazione del Figlio, al quale è unito in un reciproco Abbraccio[14], frutto del loro amore ma anche Amore stesso che li unisce. È nel mistero trinitario che Maria conosce la vita intima di Dio, il Dio unico ma vivente in tre Persone, realmente distinte tra loro per le relazioni che le mettono in riferimento le une alle altre in un eterno scambio d'amore. Anche noi siamo predestinati alla partecipazione delle medesime relazioni: il Padre ci ha creati per lui e «vuole essere per Sé e per noi, con il Verbo e l'Abbraccio, la nostra unica ed eterna beatitudine»[15], perché ci ama di un amore paterno: «Consideravo la bontà misericordiosa del Padre verso di me. Mi disse: "Il fatto è che ti amo". E compresi che a lui piace amarmi di un amore paterno»[16]. Il Padre ci ha creati per amore e la sua gloria non consiste nel tenerci a distanza da lui, ma nel riceverci realmente ed eternamente in lui per dimorare nel suo seno come figli nel Figlio. Da qui l'importanza della Filiazione.

I disegni del Padre si compiono nei "Misteri d'Incarnazione Redentrice Divinizzante", al centro dei quali si trova Gesù Cristo, il Verbo Incarnato del Padre. Nella sua Santa Umanità ha ricevuto dal Padre i doni di filiazione e sacerdozio, per mezzo dei quali ha potuto realizzare la missione affidatagli: riportare e ricongiungere a lui l'umanità intera, eliminando gli ostacoli che vi si frapponevano, ossia il peccato e la distanza fra la nostra natura umana e la natura divina. In quanto Figlio e grazie al suo sacrificio esistenziale e obbediente offerto al Padre, Gesù Cristo, mosso dallo Spirito Santo, ha compiuto l'atto sacerdotale per eccellenza, non solo eliminando il peccato che impediva la comunione con Dio, ma ottenendo la trasformazione della natura umana, glorificandola, e rendendo gli uomini degni di entrare nell'intimità del Padre, non come semplici creature ma come figli, partecipi del suo stesso essere di Figlio. Da qui l'importanza del sacerdozio.

È attraverso tali doni che Gesù Cristo ha realizzato la nostra salvezza, diventando l'unica via d'accesso al Padre. Pertanto è in lui, Figlio e Sommo Sacerdote, che si realizza, per la nostra partecipazione ai medesimi doni, il nostro ritorno al Padre. Incorporati a Gesù Cristo nel Battesimo, in virtù dell'adozione filiale e per mezzo dello Spirito Santo, riceviamo dal Padre gli stessi doni affinché, grazie ad essi e sotto l'azione dello Spirito, conformandoci sempre più al Cristo, diveniamo sempre più perfettamente figli nel Figlio e veri adoratori, per adorare il Padre in spirito e verità (*Gv* 4, 23-24): «Ti ho donato il sacerdozio affinché tu Mi adori,/ e la filiazione affinché tu Mi ami»[17]. Nei *Carnets*, Maria della Trinità sottolinea a più riprese quanto sia fondamentale che ogni cristiano venga istruito, prima di ogni altra cosa, sulla propria partecipazione ai doni perché costituiscono come una sorta di passaggio obbligato verso il Padre: «Non fare affidamento (non appoggiarti) che sui doni,/ perché sono l'unico *trait d'union* da te a Me»[18]. La nostra partecipazione ai doni è reale e personale perché i doni sono *doni-carattere*, imprimono cioè nella natura umana di chi li riceve un'impronta indelebile, che significa e realizza la configurazione a Cristo e dona poi

14. Con il termine *Abbraccio* Maria della Trinità chiama lo Spirito Santo.

15. M. DE LA TRINITÉ, «Entre dans ma Gloire». *Carnets 1942-1946. Choix de textes établi par Gérard Pfister en collaboration avec Sœur Christiane Sanson*, Arfuyen, Orbey 2005, p. 120.

16. *Ivi*.

17. *Ivi*, p. 69.

18. *Ivi*, p. 85.

di poter partecipare personalmente alle operazioni proprie del Verbo Incarnato. Noi riceviamo una filiazione reale per la quale la nostra natura viene elevata a un modo di esistenza nuovo, che è quello di Dio stesso, non dimoriamo esteriori a lui perché è il nostro stesso essere a venire "divinizzato". Altresì riceviamo un «sacerdozio *reale*, *personale*[19], per essere vissuto»[20], da esercitare su sé stessi, per mezzo di operazioni tutte interiori e nelle circostanze ordinarie della vita, allo stesso modo in cui lo ha esercitato Gesù[21]. Ciò ci è reso possibile grazie al frutto di questi doni, che Maria nomina *attitudine*, una sorta di abilitazione che ci rende capaci, atti, da una parte all'unione col Padre (*attitudine filiale*) e dall'altra di consacrare la nostra vita al Padre, per riferirla e ordinarla a lui mediante le operazioni proprie del sacerdozio, perché sia a lui offerta in omaggio sacerdotale (*attitudine sacerdotale*). I doni consentono inoltre di tenerci in rapporto col Padre, un rapporto definito con due termini distinti: il dono di filiazione ci mantiene in *relazione* filiale interiore col Padre, mentre quello di sacerdozio ci mantiene in *riferimento* al Padre, ossia ci riferisce, ci ordina e ci riconduce totalmente e in modo permanente a lui. Per Maria della Trinità, una delle caratteristiche essenziali dei doni è di essere complementari e interdipendenti, l'uno non può essere senza l'altro. Attraverso il dono di sacerdozio tutto il nostro essere viene afferrato e la nostra vita, nella sua complessità, è messa in movimento verso Dio e riferita interamente al Padre, per essere a lui consacrata e offerta. Noi siamo chiamati a farne un'offerta continua, offerta che si attualizza nell'Eucaristia, e che corrisponde all'omaggio che la creatura deve al Creatore. Di per sé essa rappresenta un compito per tutti gli uomini, ma è grazie al sacerdozio che acquista il valore di omaggio sacerdotale e può in tal modo oltrepassare il semplice piano umano, per essere realmente gradita e accolta da Dio[22]. Tuttavia, senza il dono di filiazione, resterebbe la distanza tra la creatura e il Creatore. Grazie ad esso invece tutto viene trasformato e dalla distanza si passa alla familiarità e all'intimità con il Padre, un'intimità in cui tutte le libertà non solo sono permesse ma anche pretese e sollecitate da lui. La complementarietà dei doni non esclude una differenza gerarchica assai sensibile tra loro e questo a vantaggio della filiazione: «Io sono prima di tutto Padre,/ come tu Mi sei prima di tutto figlia,/ e Io non dono il sacerdozio/ che in quanto si è figli»[23]. Si tratta innanzitutto di un'anteriorità temporale: prima di poter esercitare il dono di sacerdozio è necessario che, attraverso il Verbo Incarnato e grazie al dono di filiazione di cui dispone come sua proprietà, veniamo "esposti" all'attrazione del Padre per poter tendere a lui con tutto il nostro essere. Ma si tratta soprattutto di una preminenza qualitativa, poiché solo la filiazione può fare di noi dei figli nel Figlio e far sì che le nostre relazioni con lui siano da figli a Padre. Il sacerdozio ci viene donato solo secondariamente per essergli figli in modo più perfetto e per poter compiere gli atti di adorazione, lode e azione di grazie dovuti alla Deità a motivo del nostro essere creature umane. Pertanto «nella relazione con lui, il sacerdozio non deve soppiantare la Filiazione… perché il Padre ci ama soprattutto come

19. Pur trattandosi del medesimo sacerdozio, Maria della Trinità non lo qualifica mai come "comune" o "regale".

20. M. DE LA TRINITÉ, *Filiation et sacerdoce des chrétiens*, cit., p. 104.

21. *Ivi*, p. 79.

22. M. DE LA TRINITÉ, «Entre dans ma Gloire», cit., pp. 64-65.

23. *Ivi*, p. 26.

Padre e ci vuole soprattutto figli»[24]. Per Maria della Trinità filiazione e sacerdozio costituiscono in tal modo la struttura fondamentale del cristiano. Uno dei suoi meriti maggiori consiste proprio nell'aver messo in luce lo stretto e necessario legame esistente, nella nostra vita di cristiani, tra la dimensione filiale della nostra relazione con il Padre e la dimensione sacerdotale del nostro riferimento a Dio (sacerdozio filiale). La filiazione rimanda al nostro stato di figli nel Figlio, ma dal momento che la natura umana è incapace di accedervi da sé, ci viene donato il sacerdozio che, diversamente dalla filiazione, è un dinamismo, è il movimento ma anche il mezzo che permette il passaggio, in Cristo, dalla nostra condizione finita di creatura, e per di più peccatrice, all'unione col Padre. Con il nostro agire sacerdotale siamo dunque chiamati a cooperare alla nostra "divinizzazione", ossia a divenire figli, e a celebrare il vero culto sacerdotale, a vivere cioè da figli nell'adorazione.

Vivere i doni di filiazione e sacerdozio

Filiazione e sacerdozio non sono ricompense che ci vengono elargite a motivo di un nostro qualsivoglia comportamento virtuoso, ma sono doni che ci vengono fatti dal Padre «per una santità in divenire»[25], rimessi alla nostra libertà, affinché ciascuno di noi li faccia fruttificare. Questo richiede, oltre alla grazia e ai *doni-perfezione*[26], anche la nostra collaborazione e, prima ancora, il nostro "consenso".

Per Maria della Trinità la nostra partecipazione ai doni «si fa secondo la misura della somiglianza, conformità, configurazione»[27] a Gesù Cristo, «Figlio infinitamente perfetto, Ostia offerta e immolata, Sacerdote esercitante su se stesso il suo sacerdozio»[28]. Solo Gesù Cristo infatti è il mediatore perfetto fra Dio e gli uomini: la sua umanità, nella sua attitudine filiale e sacerdotale, è mediatrice, è il "luogo" del nostro passaggio al Padre perché il Cristo è il luogo unico dove divinità e umanità si congiungono. Occorre dunque lasciare imprimere questo mistero, questa realtà in noi. Cristo trasforma a sua immagine quanti aderiscono a lui, ma non si tratta tanto di un'imitazione esteriore, quanto di una reale conformazione a lui, per vivere in lui, sotto l'azione dello Spirito. È richiesta la nostra piena disponibilità a divenire «come un'ostia di cui il Cristo possa disporre come vuole per glorificare il Padre»[29]. Partecipare al sacerdozio di Cristo significa infatti unirsi al movimento del suo sacrificio, un sacrificio interiore ed esistenziale che, lungi dall'essere inteso come un semplice rito esteriore alla maniera antica o, peggio ancora, come un atto doloroso destinato a placare Dio, va invece compreso come un atto di totale affidamento della propria vita alla volontà del Padre, dal momento dell'incarnazione fino al compimento del mistero pasquale, mediante l'obbedienza personale, un'obbedienza non servile ma completamente informata dall'amore filiale per il Padre e i fratelli. Partecipare al sacerdozio di Cristo significa entrare nel dinamismo generato dallo stesso sacerdozio per lasciarsi trasportare dal suo movimento che ci trascina "dal basso verso l'alto", dal nostro stato di povere creature a quello di

24. M. de la Trinité, *Filiation et sacerdoce des chrétiens*, cit., p. 99.
25. *Ivi*, p. 114.
26. Sono le virtù infuse e i doni dello Spirito Santo.
27. M. de la Trinité, *Filiation et sacerdoce des chrétiens*, cit., p. 53.
28. M. de la Trinité, *Le Petit Livre des Grâces*, cit., p. 59.
29. *Ivi*, p. 82.

figli. Per questo, è necessario l'esercizio del *sacerdozio d'immolazione*, un'espressione che non indica né l'autodistruzione né una qualsiasi propensione al dolore, ma il fatto di riferire tutto ciò di cui la nostra natura umana è composta e capace, insieme ai mezzi di cui dispone e si serve, al solo fine ultimo che è il Padre. L'immolazione è la perdita volontaria della nostra propria finalità per passare liberamente alla finalità della gloria del Padre. Non si tratta di immolare la nostra vita in quanto tale, ma di immolare le sue attività, materiali e spirituali, di ordinarle cioè al solo Padre, per offrirle in sacrificio. È in questo modo infatti che l'offerta della nostra vita acquista valore di sacrificio. Tuttavia, «la natura umana non può consegnarsi al riferimento se rimane nell'attaccamento a se stessa»[30]: il riferimento sacerdotale presuppone «il rifiuto volontario di sé a se stessi»[31]. Incamminarsi sulla strada che porta al Padre comporta la rinuncia e il distacco da tutto ciò che può ostacolare la nostra relazione con lui. Sono numerose le parole che il Padre ha consegnato a Maria per istruirla e guidarla personalmente lungo questo cammino. Sono un invito a "lasciarsi" condurre da lui giorno dopo giorno, mettendo da parte ogni ricerca di sé, non appoggiandosi a nulla e non cercando nulla, senza preoccuparsi di alcun progresso spirituale, lasciandosi "nutrire" solo di lui. Sono un invito a vivere nell'ignoranza di ciò che si fa, nella dimenticanza di sé e nel disinteresse di tutto: «Non cercare di sapere se hai corrisposto/ ai miei desideri su di te:/ perché né tu né nessun altro può saperlo,/ ma Io solo, e non lo dico»[32]. Tutto infatti è nelle sue mani: «Quello che voglio che tu faccia,/ sono Io che lo farò»[33]; «Lasciati condurre, perché sono Io che conduco»[34]. È un cammino che richiede un'ascesi rigorosa poiché «l'unione a Dio esige un'intensa adesione a se stessi, ma spogliata, purificata, liberata da tutto ciò che non è essenzialmente *sé* secondo l'idea che ne ha il Padre»[35]. Maria è chiamata a vivere "rinchiusa" dentro di sé, affinché la sua anima sia «in silenzio di tutto, anche di desiderio»[36]. È necessario che "faccia il vuoto", che si lasci "eclissare" e "murare", fino a lasciarsi "morire": «Lascia morire e maturare/ Lasciati morire per maturare»[37]. È proprio in questo punto, in questa morte mistica, che i misteri del sacerdozio e della filiazione si uniscono. È qui che l'immolazione mette definitivamente in luce il dono della filiazione. L'anima, ormai nuda, spogliata e povera di tutto non ha che la sola forma filiale, non è che la sola figlia del Padre, puro riferimento al Padre. Questa spoliazione totale si opera necessariamente, a causa del peccato, attraverso una stretta partecipazione all'espiazione di Cristo sulla croce (*immolazione espiatrice*). Tuttavia, proprio perché l'immolazione non ha il proprio fine in se stessa, ma consiste nel fare passare il soggetto che la esercita a una finalità altra, ossia la gloria del Padre, sarebbe un grave errore ridurre il sacerdozio personale alla sola immolazione sacrificale. Il suo dinamismo interno lo porta infatti a compiersi nel *sacerdozio di gloria*: «Ti affido la mia Gloria:/ è al tuo sacerdozio che l'affido,/ visto che te l'ho donato per la mia Gloria»[38].

30. M. DE LA TRINITÉ, «Entre dans ma Gloire», cit., p. 32.
31. *Ivi*.
32. *Ivi*, p. 33.
33. *Ivi*, p. 103.
34. *Ivi*, p. 24.
35. *Ivi*, p. 128.
36. *Ivi*, p. 56.
37. *Ivi*, p. 134.
38. *Ivi*, p. 82.

Al termine di questa pasqua, l'anima entra "matura" nel mistero della filiazione, nella gloria del Padre, unita a lui e nascosta nel suo seno: «Il Padre è venuto da me, e mi ha detto: "Entra nella mia Gloria"… Si è degnato di donarmi una soavissima esperienza della sua attrazione e dell'unione a Lui»[39]. Allora non potrà che adorare, lodare, e rendere grazie in "trasporti di esultanza"[40]. Per questo, avverte Maria della Trinità, non bisogna fermarsi «ai misteri dell'Incarnazione Redentrice… non sono il fine, ma il mezzo. L'unica cosa necessaria è l'unione con il Padre, alla quale si accede, è vero, solo attraverso di essi e della quale si è resi degni e capaci solo attraverso i doni»[41]. L'Incarnazione non è solo Redentrice ma è soprattutto Divinizzante: il fine è entrare nella gloria del Padre, è la nostra divinizzazione. La conseguenza è che, nell'esercizio del sacerdozio, dobbiamo privilegiare l'azione di grazie, la lode e soprattutto l'adorazione, dando il giusto peso al sacerdozio di espiazione, considerandolo semplicemente come una preparazione al sacerdozio di gloria. Se siamo assunti nel sacerdozio filiale del Verbo Incarnato è per rendere al Padre prima di tutto una lode adoratrice degna della sua gloria e per essere graditi alla sua paternità[42]. Non serve allora indugiare troppo sulle nostre debolezze e fragilità, occorre averne la misura e utilizzarle per adorare il Padre: «Aspettami dove sei,/ e non lasciare la tua bassezza per la mia Maestà,/ ma adora la mia Maestà a partire dalla tua bassezza»[43]; «Utilizza le tue debolezze per adorarmi,/ come Io utilizzo tutta la mia potenza per ricolmarti»[44]; «Ti voglio adoratrice,/ è nell'adorazione che si farà ogni ordine»[45]. È la via dell'umiltà: «È bene per te conservare le tue fragilità,/ perché ti umiliano e mi glorificano»[46].

Non dobbiamo infine dimenticare che sarebbe difficile, per non dire impossibile, consegnarci all'attività del sacerdozio se non lasciassimo agire anche l'attitudine filiale, che «è essenzialmente di sguardo al Padre secondo la sua stessa Paternità»[47], ed è a questo sguardo che il Padre la sollecita: «Non dedicarti che al tuo sguardo su di Me»[48]. Anche noi siamo invitati a tenerci dinanzi a lui per "guardarlo", ossia per contemplarlo, secondo la sua stessa paternità. L'amore e l'abbandono a Lui infatti non sono che la conseguenza di questo sguardo, scaturiscono dalla sua natura, da ciò che lo sguardo riesce a cogliere della paternità divina. Quanto più guarderemo il Padre, quanto più riusciremo a percepire la natura e la misura senza misura del suo amore di Padre per noi, tanto più saremo portati a uscire fuori di noi per essere riferiti solo a lui e adorare. Ma anche questo è un frutto di pura grazia e del potere d'attrazione che il Padre esercita su di noi: «Io ti fisso e ti attiro,/ tu fissa Me e consegnati»[49]. È il Padre ad attirarci per primo, e non potrebbe essere altrimenti, perché il suo è un amore che "aspira a sé" dal

39. M. DE LA TRINITÉ, «Entre dans ma Gloire», cit., p. 94.

40. Queste tappe sono strettamente complementari e non devono essere comprese in successione cronologica, in quanto corrispondono agli atti formali distinti dell'unico sacerdozio di Cristo e ognuno di essi è indispensabile agli altri in modo permanente.

41. *Ivi*, p. 96.

42. Cfr. M. DE LA TRINITÉ, *Filiation et sacerdoce des chrétiens*, cit., pp. 147, 150.

43. M. DE LA TRINITÉ, «Entre dans ma Gloire», cit., p. 49.

44. *Ivi*, p. 57.

45. *Ivi*, p. 71.

46. *Ivi*, p. 63.

47. M. DE LA TRINITÉ, *Filiation et sacerdoce des chrétiens*, cit., p. 101.

48. M. DE LA TRINITÉ, «Entre dans ma Gloire», cit., p. 50.

49. *Ivi*, p. 33.

momento che Egli è "Principio, Fine e Pienezza essenziale". L'amore divino precede l'amore umano, Dio c'è da tutta l'eternità, tutto ha origine in lui, tutto risale a lui e tutto è ordinato a lui e all'amore che ha per noi. Non resta che "acconsentire" a questa realtà, a questo amore che ci precede e che desidera, "di un desiderio di Dio", riversarsi in noi per ricolmarci di ogni bene, e consegnarsi ad esso con l'amore, la fiducia, l'abbandono e la libertà dei figli. A questo punto il nostro vero peccato è il rifiuto, per paura o per una falsa umiltà: «Non avere paura di essere troppo amata,/ non rifiutarti di essere, tu,/ l'oggetto del mio amore di Padre»[50]; «Non rifiutarti alla mia grandezza,/ non sei troppo piccola e Io non sono troppo grande,/ né troppo lontano né troppo distante»[51]; è il volere mettere dei limiti là dove Dio non ne mette: «Chi sei tu per limitare Me,/ e per dire a Me, tuo Padre: basta così!»[52]; è la timidezza che ci impedisce di osare: «Tu puoi osare tutto,/ c'è forse qualcosa che ti ho nascosto,/ e non ti ho donato?»[53]; «*Osa* inabissarti nella mia profondità./ Le tue audacie non sono che fedeltà,/ sono Io che ti ci invito,/ e attraverso di Me tu lo puoi»[54]; è, infine, la tendenza a volerci accontentare dello statuto di servitori o di operai, come sembra constatare, forse un po' amaramente, lo stesso Padre: «È più facile trovare/ operai per lavorare,/ che bambini per far festa»[55].

Conclusione

Nel settembre 1942, a pochi giorni di distanza l'uno dall'altro, Maria della Trinità intende dal Padre queste parole: «Ti ho scelta per una grande opera»[56] e «Ti ho scelta per rimediare ai *grandi* disordini»[57]. Ancora oggi viviamo nel disordine e nella dispersione e spesso tendiamo a dimenticare l'essenziale. Maria della Trinità ha ricordato a tutti noi la nostra vocazione fondamentale offrendoci, attraverso la contemplazione silenziosa e nascosta dei misteri divini, i mezzi per realizzarla. Con un indubbio carisma profetico, in anticipo di una ventina d'anni sul Concilio Vaticano II, ha come conferito consistenza e significato ai termini e alle espressioni della *Lumen Gentium* (nn. 10;34), per poter vivere una vita e una spiritualità pienamente sacerdotali. I doni di filiazione e sacerdozio e la loro accoglienza sono la sorgente del nostro essere e agire di cristiani. L'invito è a divenire ciò che siamo per grazia, acconsentendo alla nostra vocazione di figli del Padre che vivono in Cristo, svuotandosi sempre più di noi stessi per lasciare vivere e agire Lui in noi, lasciandosi trascinare da Lui nella sua offerta d'amore e nella sua lode del Padre. Questo è il compito fondamentale riservato a tutti i cristiani, vescovi, sacerdoti e laici, al di là di ogni distinzione gerarchica, prima di ogni differenza di vocazione e di ogni diversità di incarico, perché tutti nella Chiesa sono parte viva del popolo di Dio, grazie al Battesimo. L'augurio è dunque quello che vescovi e sacerdoti valorizzino e favoriscano sempre più nelle comunità loro affidate una spiritualità del quotidiano nella quale ogni battezzato possa vivere a pieno il dinamismo dell'offerta del suo sacerdozio battesimale.

50. *Ivi*, p. 57.
51. *Ivi*, p. 128.
52. *Ivi*, p. 37.
53. *Ivi*, pp. 64-65.
54. *Ivi*, p. 55.
55. *Ivi*, p. 74.
56. *Ivi*, p. 23.
57. *Ivi*, p. 25.

Rituali indigeni e Sacramenti cristiani
I missionari di fronte alla religione azteca

di Silvia Quondamatteo *

Introduzione

Questo studio tratta le similitudini che intercorrono fra i rituali aztechi e cristiani, nonché l'interpretazione che Fray Toribio de Benavente (Motolinía), Bernardín de Sahagún, Bartolomé de Las Casas, Pietro Durán, José de Acosta, Jacinto De la Serna danno dell'idolatria indigena. Come fonte principale della ricerca, mi sono avvalsa delle *Cartas de Relaciones*, scritte nel corso dei cent'anni che seguirono la scoperta del Nuovo Mondo, dedicando particolare attenzione ai capitoli nei quali vengono descritti i riti in onore delle divinità della pioggia e del sole (Toxcatl[1], Tepeíhuitl[2], Atemoztli[3]).

Per comprendere l'ideologia di base dei missionari inviati nel Nuovo Mondo, non si può prescindere da un elemento fondamentale: la visione storico-religiosa di Gioachino da Fiore. In particolare, la sua concezione delle tre età della "storia" e lo spirito apocalittico, possono essere considerati, a mio avviso, il punto di partenza, il cardine del pensiero dei francescani missionari. Secondo questi elementi, il controllo di Dio sulla Storia è totale e completamente predeterminato; non è una successione casuale di eventi, bensì la rappresentazione del conflitto tra bene e male. La storia non è proiettata soltanto verso il futuro, è l'intreccio di molteplici significati; in essa si manifesta il divino. L'identificazione di una società in cui si vive e ci si organizza in spirito di Verità, secondo valori di pace e giustizia, di piena libertà e di fraterna solidarietà diviene così possibile. Di conseguenza, la scoperta di un Nuovo Mondo nel quale poter applicare quei parametri di predicazione pura non ancora "macchiata" da cavilli teologici, discordanze relative alla liturgia o all'interpretazione dei sacramenti, era una occasione unica ed irripetibile per i missionari. Non dobbiamo perdere di vista il panorama europeo dal quale provengono i religiosi inviati nelle Americhe. L'Europa, a cavallo fra la fine del XV e XVI secolo, era lacerata da lotte teologiche in parte derivanti dalla diversa interpretazione dei sacramenti e dalla discordanza del "canone". I protestanti luterani riconoscono la validità soltanto dei sacramenti che ritengono istituiti da Cristo in persona: *battesimo* ed *eucaristia*; il valore interpretativo dell'atto eucaristico divergeva nelle due concezioni. I protestanti vedono nell'*eucaristia, non il rinnovamrnto del sacrificio di Cristo, bensì un mezzo necessario per il fedele per rapportarsi a Dio e chiedere la grazia o il perdono dei peccati*. Coinvolto in questa serie di mutamenti, anche il "valore" che veniva anticamente attribuito ai sette peccati capitali varia e l'idolatria diviene il *primo peccato contro Dio*, *strumento utilizzato da Satana* per corrompere la natura umana. Il maligno, stravolgendo i riti eucaristici

* Studiosa di Archivistica e dei rapporti tra ebraismo e cristianesimo in epoca medievale. Collaboratrice dell'ISSR "A. Marvelli".

1. Quinto mese del calendario azteco, dedicato a Tezcatlipoca.
2. Anche definita festa delle montagne. Tredicesimo mese del calendario azteco, dedicato a Tlaloc.
3. Festa della pioggia che cade. Sedicesimo mese del calendario azteco, dedicato a Tlaloc.

e battesimali, attua una vera e propria inversione degli stessi. Lucifero conduce gli uomini all'errore.

Di primaria importanza, nella comprensione del delicato e difficile compito che questi missionari-relatori dovevano svolgere, è la definizione di peccato. Si chiedono quale sia la strada da seguire al fine di giungere ad una consapevolezza-coscienza dello stesso. Anche in questo caso, infatti, non ci si poteva esimere dal confronto-scontro con la realtà protestante. Nell'ottica luterana e calvinista, l'individuo in sé non ha la forza sufficiente per compiere il bene (impedito dal peccato originale che grava come una condanna sulla coscienza di ogni uomo impedendogli di agire nel "giusto"); è necessario l'intervento divino che aprioristicamente ha già deciso il "futuro" di ogni uomo. Anche presso gli aztechi incontriamo il concetto di predestinazione. Per loro rappresenta un meccanismo logico atto ad infondere sentimenti di rassegnata fiducia nella bontà divina comportando una prassi abitudinaria determinata dalla legge. Comprendiamo, quindi, quanto fosse pericolosa questa similitudine. Si palesava il rischio di convertire le popolazioni indigene, avvalendosi di "strumenti" protestanti: gli indios avrebbero potuto fare riferimento a concetti già loro noti per comprendere il messaggio cristiano. Nel momento in cui l'uomo entra in contatto con concetti o situazioni nuove, tende alla ricerca di una connessione con elementi già conosciuti, rendendone più facile la comprensione.

Altro fattore di primaria importanza al fine di una esaustiva comprensione della difficoltà che i missionari incontrano nella relazione con i nativi e nell'esercizio di mediazione fra nativi e cristiani, si palesa nella complessa evoluzione del diritto "Indio". A lungo nei decenni che seguirono la scoperta dei territori americani, si è dibattuto in Spagna sulla reale ed effettiva natura dei nativi. Ho scelto di suddividere in quattro principali tappe il rapporto che intercorre fra i nativi ed i missionari cercando di seguire un ordine che prenda in considerazione sia le delibere giuridiche in materia di fede (o nello specifico la natura degli indios), sia, contestualmente, la cronologia legata ad esse:

I. Scoperta e colonizzazione: dal 1492 al 1511. Non essendo ancora ben chiara la "natura" della scoperta, né la tipologia dei popoli conquistati, si procede caso per caso senza un ordine generale e specifico, applicando lo stesso diritto in vigore nella madrepatria. Nel 1493 papa Alessandro VI promulga una serie di bolle a favore della Spagna:

Inter Coetera: sancisce, di fatto, la nascita del colonialismo internazionale, la spartizione delle terre scoperte, nonché il veto per chiunque di recarsi per "scopi commerciali o per qualunque altra ragione", nelle suddette terre, previa autorizzazione del re di Spagna; l'infrazione di tale divieto avrebbe comportato una scumunica *latae sententiae*.

Eximie Devozionis: concede ai re cattolici di Spagna gli stessi diritti che i reali portoghesi avevano su quelli africani.

Una seconda *Inter Coetera*, con la quale si demarca una linea immaginaria fra le terre portoghesi e spagnole, nei territori scoperti.

II. Dal 1511 al 1566: fase caratterizzata da una durissima ed accesa polemica fra i religiosi (centrale la figura di Bartolomé de Las Casas, che sosterrà con tutte le sue forze i diritti dei nativi), giuristi e *conquistadores*, in merito alla legislazione che si doveva applicare sulle nuove terre e nuove popolazioni. Risultato di queste discussioni furo-

no *Las leyes Nuevas* del 1542-1543 e promulgate a Barcellona. Il contenuto della prima metà riguardava materiale legislativo concernente le istituzioni; la seconda metà regolamentava la "condizione" stessa delle Indie: libertà, abrogazione della schiavitù per gli indios, divieto di ereditarietà delle *encomiendas*.

III. Dal 1566 al 1580: consolidamento del diritto indio e sua separazione da quello castigliano.

IV. Dal 1614 in poi, assimilazione del diritto indio in quello castigliano: con una disposizione del 1614 il re Filippo III decreta e stabilisce che tutti i territori delle Americhe, sotto il controllo della Corona, dovessero osservare il diritto vigente in Castiglia.

Analisi delle fonti: *las Cartas de Relaciones*

Caratteristica comune che ho incontrato nell'analisi delle *Relaciones* è la dovizia di particolari con la quale i cronisti descrivono i "doni" offerti durante la celebrazione delle feste di Toxcatl, Tepeíhuitl, Atemoztli. Al termine di suddetti riti, i sacerdoti indigeni impartivano una vera e propria "comunione"; l'ostia consacrata, chiamata Tzoalli, veniva preparata con un impasto a base di amaranto, mais e sangue umano e rappresentava il "corpo" della divinità.

Uno dei quesiti che mi sono posta ed al quale ho cercato di rispondere è come possano aver interpretato i missionari francescani, domenicani, gesuiti, queste *discordantiae-concordantiae* fra i Sacramenti cristiani e le pratiche religiose indigene. Analizzando le Cartas in nostro possesso, emerge un tratto comune a tutti i cronisti: la descrizione dei rituali. I relatori cercano di dare risposta alle domande più frequenti che i cristiani, entrati in contatto con i nativi, si pongono: come si devono considerare gli indios? Sono "animali" non senzienti da non definirsi neppure esseri umani (come sostenevano i compagni di Cortés)? Sono dotati d'intelletto? Sono in possesso di intelletto ma privi di anima? Si deve presupporre siano uomini a tutti gli effetti, ma trascinati in errore devozionale dal maligno? È realmente colpa di satana, il cui intento è quello di profanare i sacramenti del Signore se gli aztechi, in passato, si erano dedicati all'idolatria ed a pratiche sacrileghe? Oppure sono di "natura" malvagia e impossibili da convertire?

Motolinía (Fray Toribio de Benavente) risponde a queste domande in modo affermativo. In primo luogo gli indios sono a tutti gli effetti esseri umani, tratti in inganno dal maligno e quindi non colpevoli degli errori che hanno preceduto l'arrivo del messaggio cristiano. Giunto in Messico nel 1524 (membro della spedizione dei *dodici*), Motolinía è uno dei pochi cronisti ad avere la possibilità di confrontarsi con la cultura indigena e ad osservarne i riti prima che vengano "contaminati" dalla cultura europea. Nella sua opera, *Tractado Primero de Historia de los indios de Nueva España* (composto nel 1536, pubblicato integra nel 1848), leggiamo un generale clima ottimistico presentato dal lessico del confronto. Nel tentativo di creare un nesso fra le due culture, dopo l'*epistola proemial*, si dedica alla spiegazione di cosa si debba intendere per "idolatria" e quale lettura si possa dare della scomparsa degli idoli principali aztechi. Le due religioni, pur essendo tanto divergenti l'una dall'altra, presentano caratteristiche comuni; il rituale dedicato al dio Tezcatlipoca rappresenta uno di questi casi. Nel rito azteco si "mangia il corpo della divinità"; il sacrificio umano scaturisce

dall'errata interpretazione del rapporto con il divino. Durante questi s*acrifici rituali* si "mangia" il corpo della divinità trasustanziata in *bollos* a base di amaranto, mais e sangue, denominati *Tzoalli*:

> «*... y también cantaban y decían que aqellos bollos se tornaban carne de* Tezcatlipoca*, que era el dios o demonio que tenían por mayor... y solos los dichos muchachos comían aquellos bollos en lugar de comunión, o carne de aquel demonio; los otros indios procuraban de comer carne hamana de los que morían en el sacrificio*».
> «*En muchas de sus fiestas tenían costumbre hacer bolos de masa [...] pero tenía que mas propiamente parecía comunión [...] cantaban y decían que aquellos bollos se tornaban carne de Tezcatlipoca, que era el dios o demonio que tenían por mayor y comían aquellos bollos, en lugar de comunión o carne de aquel demonio*».

Il *dio-demonio* crea la "confusione" devozionale che porta all'idolatria; è identificato come il vertice di una piramide in senso negativo. Sarà proprio in considerazione di questa "deviazione inconsapevole" che il francescano teorizzerà e sosterrà la *deresponsabilizzazione degli indios.* Il sacrificio che i nativi offrono alla loro anti-divinità *Tezcatlipoca* (una comunione-idolatra) produce un ribaltamento del significato stesso dell'eucaristia cristiana. La giustificazione di questa *parodia-sacrilega* si deve imputare alla perfidia e malvagità del demonio che pretende di essere adorato come Dio. La modalità del sacrificio richiama aspetti mitologici: lo smembramento del corpo segue un ordine ben definito, legato alle divinità descritte nel Popol Vhu.

Nel capitolo XIX, nella descrizione della "festa del fuoco" in onore del Dio Xocothuez, Motolinía si sofferma con dovizia di particolari sulla crudeltà del rito; il suo intento è quello di sottolineare l'estremo al quale possa spingersi la malvagità luciferina, desiderosa di traviare il "buon selvaggio" azteco:

> «*En otro día llamado* Xocothuez*, en algunas partes, como Tacuba[...], llevaban un gra palo rocillo de obra de diez brazas, y hacían un ídolo de semillas y envuelto y atado con papeles, y ponían los de aquel palo, en la vigilia de la fiesta levantaban allá este ídolo en el palo... la segunda, que era sacrificarlos, sacandoles los corazones, y por la tarde echaban el palo en tierra, y trabajaban mucho por haber parte de aquel ídolo, de la semillas que estába masado, con masa de la que en esta tierra hacen pan, por comer algún poquillo que creían que los hacía valientes hombres. [...]*
> *Otro día que se decía* Yzcalli*, este es dedicado al dios del fuego [...] La cuarta crueldad era desgollarlos y cortarlos de las cabezas, las daban a los alfaquíes, y los cuerpos llevaban como carneros para los señores y principales, y otro día con aquel convite hacían también fiesta [...]*».

Il rituale in onore di Tezcatlipoca non è il solo nel quale ci viene presentata la preparazione dell'"ostia sacra" indigena. Un secondo esempio ci è dato dalla cerimonia in onore della divinità femminile del sale. Motolinía riconduce il rituale indigeno a modelli già noti ai suoi contemporanei cristiani, permettendone una più semplice comprensione. Paragona l'offerta del cibo al giorno dell'avvento; era un rito autosacrificale compiuto da "stregoni" e "credenti", che consisteva nell'autolacerazione delle carni e l'offerta del proprio sangue in sacrificio. Motolinìa si domanda pleo-

nasticamente: chi era stato accusato per secoli, in Europa, di trafficare, utilizzare ed essere dedito alla pratica del dissanguamento rituale di esseri umani? Gli ebrei. Ecco creata la connessione con la cultura europea; un riferimento chiaro e comprensibile per tutti i suoi lettori. Prosegue la descrizione dei riti sacrificali aztechi, introducendo le festività in onore della divinità della pioggia e della fertilità: Tlaloc.

In suo onore, erano "offerti in dono" prevalentemente bambini in giovanissima età o neonati; possiamo immaginare quale impatto potesse avere la visione (di persona nel caso di Motolinìa) o la descrizione di tale "cruento spettacolo" su Motolinìa e sugli altri missionari. Dalla crudeltà di questo rito viene fugato ogni dubbio sulla natura maligna di tali credenze:

> «... le giovani vittime scoppiavano in un pianto ininterrotto lanciando disperate grida di terrore... i più grandi fra questi bambini sapevano il destino che li avrebbe attesi alla fine della "scalata processionale" al monte sacro [...]. Gli indios rispondevano con grida e canti di gioia alle urla e le lacrime versate dalle giovani vittime, ritenendo esistesse una diretta connessione fra le lacrime versate e l'abbondanza delle piogge...».

Dal capitolo XXXIII l'attenzione di Motolinía si rivolge alla descrizione di ciò che avvenne in quei territori una volta "sconfitto il regno del demonio". Da questo breve passo possiamo leggere tutto l'entusiasmo e la convinzione di un facile ed indolore insegnamento della religione cristiana agli indios: queste conversioni di massa, alle quali giungevano numerosi i nativi, fanno sperare al missionario che realmente la profezia di Gioachino si fosse avverata.

> «*El gentil dice al gentil: dejemos nuestros errores y convertamos al verdadero dios, y el bautizado dice al cristiano: este es el verdadero dios, salvador de la gente: en él esperemos, que él solo puede salvar, y de esta manera...*».

Uno degli effetti immediati della confessione è la cessazione delle apparizioni demoniache; i nativi confessano i loro peccati con cuore sincero e consapevoli delle colpe nelle quali erano "involontariamente" incorsi. Alle domande: qual è l'atteggiamento dei nativi in merito ai dogmi della Chiesa? Sono in grado di comprenderli? Sanno distinguere il concetto di Trinità, le tre Persone divine riunite in una? il francescano risponde in modo affermativo. Nel momento stesso in cui viene svelato il messaggio e gli insegnamenti di Nostro Signore Gesù Cristo, i nativi riconoscono in Lui il solo "mezzo" salvifico.

Inoltre Motolinía sostiene che dopo la confessione dei peccati e l'espiazione degli stessi, non vi sia nessun impedimento che vieti la fruizione dell'eucaristia agli indigeni. Rimane al religioso un'unica perplessità che consiste nel definire il modo nel quale i nativi interpretassero questo "rito".

Mi sono dunque posta l'interrogativo se la concezione che i religiosi hanno in merito alla liceità della somministrazione della comunione agli indios una volta convertiti sia la medesima o vari a seconda dei casi presi in esame. Dall'analisi delle *Cartas de relaciones* emergono posizioni discordanti in merito alla possibilità di far partecipare alla "cena del Signore" gli indigeni. Di fatto, esisteva un reale e gravissimo rischio di

sovrapposizione ritualistica fra la comunione cristiana e le festività azteche. Motolinìa, pur essendone consapevole, ritiene che questo non debba essere considerato un impedimento; la colpa di un eventuale errore non sarebbe, a suo avviso, imputabile ai nativi bensì ai confratelli missionari, i quali avrebbero attuato una massiccia attività pastorale. Per dipanare i dubbi sui tempi entro i quali fosse possibile e "valida" la somministrazione dell'eucaristia, risponde che un lasso di tempo di quattro o cinque anni dalla prima confessione sarebbe stato sufficiente. Fondamentali nella visione del francescano sono le "intenzioni" dei nativi; se consapevoli e con cuore realmente pieno di grazia di Dio, non esistono impedimenti alla fruizione l'eucaristia. I peccatori, nella visione di misericordia divina, devono essere perdonati e fatti rientrare nel seno dell'unica vera religione. Dio, nella sua infinità bontà, li salverà. Compito di ogni missionario è quello di salvare il maggior numero possibile di nativi. Con queste parole si rivolge ai confratelli missionari:

> «non vi è alcun merito nel dare una medicina a chi è già sano... l'unguento deve essere dato ai malati... e quale male è superiore ad una vita trascorsa lontana da Dio?».

Analizziamo di seguito le idee che Fray Bernardino de Sahagún ha espresso in merito ai temi sopra esposti. Come viene interpretata nella sua ottica l'idolatria azteca? Bernardín de Sahagún è uno degli studiosi più attenti per quanto concerne l'aspetto linguistico con il quale sia possibile confrontarsi; è uno dei primi missionari-studiosi del Nuovo Mondo. Dal 1547 raccoglie appunti ed informazioni sulla lingua indigena. Analizza vari aspetti della cultura azteca; nello specifico, le concezioni morali e sociali, l'economia, i costumi e la storia naturale. Nell'appendice al primo libro dell'*Historia General de las Indias* (la cui prima edizione vede la luce nel 1552, perfezionata nel 1556, tradotta in altre lingue dal 1605), espone l'*obbiettivo* della sua opera: la confutazione dell'idolatria. Prima fonte della quale si avvale è la Bibbia (nello specifico del libro XII e XXVI della *Sapienza*). Così come precedentemente aveva fatto Motolinía, considera i nativi non colpevoli del peccato mortale dell'idolatria. Essi, infatti:

> «… non hanno colpa dell'errore nel quale vivono, poiché i demoni traviano, sviano, dissimulano la realtà, inducendoli a credere cose non vere come reali (il potere delle divinità di far piovere; le parole utilizzate dai loro "sacerdoti" al fine di ottenere favori in cambio di sacrifici, sono efficaci soltanto per intercessione degli stessi demoni. Infatti le medesime parole proferite senza intercessione malefica, non sortirebbero alcun effetto)».

Il procedere argomentativo di Sahagún è caratterizzato da un'attenzione particolare e ampiamente descrittiva delle divinità azteche. Nella sua relazione, divide le feste in fisse e mobili secondo il modello indigeno; dà spiegazione dei rituali, con i rispettivi nomi, indumenti, invocazioni, stagioni e i giorni nei quali avevano luogo. In particolare, attirano la sua attenzione quelle di:

Toxcatl: 27 Aprile (*las ventenas de Toxcatl*). In questi riti, le figure di Tezcatlipoca e Yiacatecuhtli venivano preparate con impasto di amaranto. Durante la mezzanotte, nelle case dei fedeli, preparavano queste statue rappresentanti della divinità. Dopo

aver terminato tale lavorazione, i fedeli cantavano e danzavano inneggiando il nome di Toxcatl. Non venivano perpetrati sacrifici umani.

Tepeilhuitl, "Festival delle montagne": 4 Ottobre. Riproduce le figure delle montagne preparate con un impasto di amaranto: le figure delle montagne vengono messe in fila; tutti le preparano a casa prima della festa, durante la mezzanotte, e dopo averle formate offrono loro incenso, inneggiando un canto ad ogni montagna ivi riprodotta.

Atemoztli, "Discendente dall'acqua". Questo festival è il pagamento in onore della cima delle montagne. L'immagine di Tepeictoton viene preparata durante la mezzanotte soltanto delle case dei "ricchi", questo onore non è concesso a tutta la popolazione; anche dopo la preparazione di questo *factotum* della divinità, vengono declamati canti. Il rituale prevede la "morte" della divinità all'alba, dopo di che vengono tagliate le braccia della statua "fantoccio di amaranto" e distribuite come eucaristia. Si celebra il 3 Diembre.

Omacatl: contrazione del termine Ome Acatl (le due canne), nome calendarico di Tezcatlipoca, derivante dalla sua nascita leggendaria dal cuore della terra. Cerimonia caratterizzata da una processione rituale intorno al tempio del dio con sacerdotesse vestite con il costume rituale inneggianti canti alla divinità. Rappresentato come giaguaro gigante.

Descrive, con dovizia di particolari, il mito della nascita di Hutzilopochtli, il culto di Tezcatlipoca, la leggenda di Quetzalcoatl. In una appendice al Libro III, Sahagún attribuisce arbitrariamente al Mictlán la definizione di inferno (in realtà il Mictlán era il luogo che attendeva tutti coloro i quali fossero morti di qualche malattia, il che non implicava necessariamente una idea di castigo): interessante è la descrizione del rituale dei morti, in particolare quello legato a Huehuetlatolli, ossia la narrazione di un viaggio mitico (simile a quello egiziano) che i morti dovevano intraprendere, in particolare il passaggio attraverso il "*viento de navajas*" e l'attraversamento di un fiume nel quale venivano aiutati da un "*perrito de pelo bermelo*"; al Tlalocan attribuisce il valore di paradiso, che era destinato ai morti colpiti da un fulmine, annegati, o per quelle malattie che avessero in qualche modo a che vedere con Tláloc (fulmine, acqua, vento); infine il Cielo del Sole, destinato a coloro i quali uccidevano in guerra.

Sahagùn individua le tre feste che più di altre ripropongono il rituale assimilabile a quello eucaristico: quelle dedicate a Uitzilopochtli. Descrive l'impasto a base di amaranto di forma antropomorfa, con il quale si preparava l'eucaristia azteca: lo Tzoalli.

Anche l'uso che i "sacerdoti" messicani fanno del Tonalpohualli o "*arte dei destini*", attira la sua attenzione poiché questa pratica è strettamente legata al rito battesimale; il nome doveva essere dato nel giorno propizio. La preghiera usata dalle nutrici indigene sintetizza esaurientemente il rituale battesimale azteco. Il neonato veniva innalzato verso il cielo, lavato con l'acqua, ed infine gli veniva assegnato il nome[4].

4. Le levatrici toccavano il petto con le dita bagnate d'acqua dicendo: «*Cata aquí el agua celestial, cata aquí el agua muy pura que lava y limpia vuestro corazón , que quita toda suciedad, recíbela; tenga ella por bien de purificar y limpiar tu corazón*». E ancora bagnando la fronte ripetevano: «*¡Oh nieto mío, hijo mío, recibe y toma el agua del señor del mundo, que es nuestra vida y es para que nuestro cuerpo cresca y reverdezca, es para lavar, para limpiar; ruego que entre en tu cuerpo y allí viva el agua celestial azul, y azul clara! Ruego que ella destruya y aparte de ti todo lo malo y contrario que te fue dado antes del principio del mundo, porqué todos nosotros los hombres, somos dejados en su mano, porqué es nuestra madre Chalchiuhtlicue*». Dopodiché tutto il corpo del bambino veniva lavato con l'acqua mentre la levatrice diceva: «*A donde quieta que estás, tú que*

Las Casas affronterà le medesime tematiche, cercando di dimostrare l'alto livello culturale raggiunto dalle popolazioni indie. Nel suo procedere argomentativo, analizza le cause e le forme del paganesimo. Il ragionamento del domenicano verte attorno a due postulati: la religione come fatto sociale e la religione come combinazione di una serie di categorie ed istituzioni atte ad esprimerla. Al di sopra del "*religioso*" inteso come "*religione*", permane il desiderio della conoscenza e di Dio; è indiscutibile che la facoltà dell'intelletto porti l'uomo a cercare Dio e adorarlo. Di fatto la conoscenza di Dio rimane vaga e approssimativa fino a che non sia possibile avvalersi dello strumento della fede e della rivelazione: il cristianesimo e l'insegnamento della Chiesa. Dalla tradizione scolastica eredita la distinzione delle tre facoltà o potenze naturali dell'anima: *razionale*, *concupiscente* ed *irascibile*, che corrispondono a: ragione, desiderio, energia destinata a mettersi al servizio di Dio. Nel suo costante sforzo per la comprensione della complessità e diversità delle divinità azteche, las Casas percorre nuovi sentieri: analizza i miti, le favole, i rituali e le immagini; ne indaga le origini, delineandone le caratteristiche, registrandone le funzioni. Si sofferma nello specifico sul rapporto che intercorre fra visione, apparizione, caduta in *trance*, possessione. L'origine di questi stati di "alterazione della realtà", viene attribuita all'accecamento demoniaco, alla follia dell'intelletto, alla corruzione e disordine delle tendenze e delle volontà. La sua critica travalica la condanna del paganesimo: l'antropofagia ed il sacrificio umano, per quanto abberranti pratiche, sono manifestazioni di culture sofisticate, non bizzarie di popolazioni barbariche. Insiste su una dimensione sociale ed istituzionale dei culti e dei rituali. Il suo intento è quello di contrapporre conoscenza magica e conoscenza naturale, ammettendo un'influenza dei corpi celesti su questa terra. Il soprannaturale rientra con lo stesso diritto della natura, nell'ambito delle interpretazioni razionali. L'accesso alla magia non viene più considerato un prodotto tipico di un pensiero selvaggio, primitivo, ma come usurpazione calcolata e devianza morale. Scienza naturale, magia e religione dipendono da tre livelli distinti e sovrapposti: Uomo, Diavolo, Dio. Alla magia si contrappone la religione come il Diavolo si contrappone a Dio. L'idolatria si diffonde tramite sciamani-stregoni che divengono "agenti del demonio". Particolare interesse viene riservato al rito battesimale ed alle similitudini che intercorrono fra battesimo cristiano e indigeno. L'utizzo dell'acqua diventa il "segno" di una possibile convergenza fra le due fedi. Nella concezione di idolatria nel Cinquecento, possiamo individuare un comune denominatore: il nativo non ha colpa del gravissimo errore nel quale è incorso, poiché il demonio agisce in modo tale da confondere e condurre sadicamente e pervicacemente alla rovina gli indigeni.

Anche Pietro Durán segue questa corrente di pensiero: vero "propagatore ed inventore" della pratica sacrificale è il demonio. La rastrelliera nella quale vengono posti i crani dei prigionieri serve a costante *memento* del sacrificio in suo onore. Il rito

eres cosa impeciale al niño, déjale y vete, apártate de él, porquè ahora vive de nuevo y nuovamente nace este niño, ahora otra vez se purífica y se limpia, otra vez le forma y engendra nuestra madre Chalchiuhtlicue». L'infante a questo punto veniva innalzato al cielo con queste parole: «*Señor veis aquí vuestra creatura, que habéis enviado a este lugar de dolores y de aflicciones y de penitencia, que e seste mundo; dadle, señor, vuestros dones y vuestras inspiraciones, pues vos sois el gran dios, y también con vos la gran diosa*». Ripetevano il gesto una seconda volta con una diversa invocazione al termine della quale veniva dato il nome al bambino: «*Señora que sois madre de los cielos, y os llamáis itlaltónac, y también Citlalicue, a vos se enderezan mis palabras y mis voces, y os ruego imprimáis vuestra virtud, cualquiera que ella es, dadla, inspiradla a esta creatura*».

eucaristico con ingestione di carne umana è il desiderio del maligno di rendersi simile a Dio (durante la comunione cristiana si ricorda Cristo sacrificatosi per la salvezza dell'intera umanità). Il Demonio ripropone una cena in suo onore per sfidare Dio e paragonarsi alla Sua grandezza. Gli indigeni non hanno colpa dell'errore. Nel *Prologo* alla sua *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme o Codice Duran* (una copia manoscritta, conservata presso la Biblioteca Nacional de España, reca data 1587 ed è stampata per la prima volta nel 1867-1880) espone le motivazioni che lo hanno spinto a comporre la propria opera:

> «*para servir del modo posible á mi patria y nación y para restituir á su esplendor la verdad ofuscada por una turba increíble de modernos escritores de la América, me ha sido no menos fatigosa y difícil que dispendiosa*».

Come obbiettivo principale si prefigge di scrivere la "verità". Confronta le *Relaciones* degli scittori missionari che lo hanno preceduto, studia con attenzione le pitture degli aztechi, approfondisce i libri degli stessi, estrapola notizie direttamente dalla voce di «*muchos hombres prácticos de aquellos países*» (non dobbiamo dimenticare che Durán trascorre trent'anni nel Nuovo Mondo).

Il manoscritto è diviso in tre trattati, illustrati con immagini di diversa natura. Il Primo Trattato comprende 63 illustrazioni e narra la storia del popolo mexica dalla partenza da Áztlan-Chiomoztoc fino alla Conquista. Il secondo, contenente 34 immagini, è incentrato sull'analisi e le spiegazione delle divinità azteche, delle cerimonie, dei differenti costumi. Il terzo, con 21 illustrazioni, è la riproduzione del calendario: la ruota calendarica, i segni dei giorni e delle festività celebrate nei 18 mesi dell'anno azteco.

Quale interpretazione dà Durán della idolatria dei nativi?

Anche per lui l'idolatria, nella quale sono caduti i nativi, è da ricercarsi nella malvagità del demonio. Elenca tutti gli errori attribuibili al maligno:

1. Il diavolo è l'inventore e propagatore del principio del sacrificio.
2. Le rastrelliere di crani, sulle quali vengono posizionati teschi delle vittime sacrificali, servono a costante *memento* del sacrificio.
3. I Guerrieri del Sole sono gli unici autorizzati a cibarsi di carne umana.
4. Il sovrano si nutre di carne umana frequentemente.
5. Le centinaia di atti crudeli, inventati da Tlacaelel sotto la guida del diavolo, sono diventati tutti atti di legge.
6. Il dio Huitzilopochtli non accetta cibo umano proveniente da persone che non parlassero la sua lingua.
7. Più di ottomila uomini vennero sacrificati in una giornata e le loro carni mangiate.
8. Dopo aver mangiato carne umana, ingerivano funghi che li rendevano vaneggianti e permettevano al proprio spirito di uscire dal corpo.
9. Motecuhzoma mangiò carne fresca di schiavi appena sacrificati ogni giorno del suo dominio.

L'attenzione di Durán si sofferma principalmente sugli "incantesimi" collegati al

parto. La massiccia presenza femminile ed il fatto che le levatrici fossero donne, era un'ulteriore conferma di quanto il demonio influenzasse i rituali indigeni. Era risaputo che le donne fossero il canale preferenziale usato dal Maligno per perseguire i propri scopi:

> «Dopo che la nascita aveva avuto luogo, la superstizione riguardo l'infante aveva luogo immediatamente e, allo scopo di lavarlo, ella (la levatrice) faceva un incantesimo, verso il recipiente e verso l'acqua e così diceva: "Vieni, vieni qui o tazza preziosa [...] perché è arrivata l'ora in cui tu devi lavare e pulire quello che è venuto alla luce a causa tua ed è nato nelle tue mani"».

Come agente purificante veniva utilizzata l'acqua, anche presso gli aztechi: «Essi credevano che la prima cosa con la quale il bambino dovesse entrare in contatto fosse l'acqua».

Come valuta le capacità intellettive degli indigeni, José de Acosta? Sono in grado di percepire la Natura dell'Unico e Vero Dio? Anche per lui l'idolatria è causata dal demonio?

Nella *Historia natural y moral de las Indias* (terminata intorno al 1590) dichiara il suo campo di ricerca già dal sottotitolo, affermando che il suo intento è quello di ragionare e relazionare sulle "cose del cielo", sugli elementi naturali, sulle piante ed animali, ma sopprattutto sui riti, cerimonie e leggi delle popolazioni indigene. Con la sua malefica e malvagia presenza, il maligno travia, distorce, modifica la realtà. Sacrifici ed autosacrificio rituale sono "l'insegnamento" del maligno. Come si spiega allora il dubbio di molti confrateli missionari che si interrogano sull'effettiva autenticità di queste conversioni di massa?

Il problema nasce dal fatto che, se realmente questi nativi fossero dotati dello stesso intelletto dei "cristiani", dovrebbe essere sufficiente "mostrare" loro l'esistenza del Dio cristiano per convincerli. Di fatto, gli indios si recano con entusiasmo e spontaneamente alla confessione. Lo stesso Acosta ha qualche perplessità in merito e si chiede: sono reali o no queste conversioni? Come si può identificare una regola generale?

Al di là dell'entusiasmo iniziale, gli indios non abbandonano le loro sacrileghe pratiche. Questa "lealtà" alla antica fede si manifesta in due modi: primo, ripetendo le preghiere (il Padre Nostro o l'Ave Maria) a memoria non comprendendo il valore o il reale significato delle stesse; secondo, con la trasfigurazione dei Santi, di Gesù, della Vergine Madre con le loro antiche divinità. Nel momento stesso in cui si accingono alla preghiera, commettono il peccato di idolatria.

Acosta mette in relazione i rituali messicani con pratiche devozionali a lui note, al fine di rendere più semplice, per un lettore cristiano, la comprensione delle pratiche religiose indigene. La circoncisione, che i sacerdoti aztechi compivano sui neonati, viene paragonata a quella ebraica:

> «*Otras innumerables ceremonias y ritos tuvieron los indios, y en muchas de ellas hay semejanza de las de la ley antigua de Moysén […] Los mejicanos tenían también sus bautismos con esta ceremonia, y es que a los niños recién nacidos les sacrificaban las orejas y el miembro viril, que en alguna manera remedaban la circuncisión de los judíos*».

Chiave di volta nella considerazione degli indigeni deve essere individuata nello scritto di Jacinto De la Serna. Il suo intento ci viene presentato nel prologo al suo *Tratado de las supersticiones, idolatrías, hechicerías, ritos, y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México (terminato nel 1656, come riporta nell'Incipit dedicatorio), dove scrive a beneficio dei padri e ministri della Chiesa, incaricati della conversione e dell'insegnamento dei dogmi e della parola del Signore agli indios:*

> «*A los muy venerables beneficiados y muy reverendos padres ministros de doctrinas de indios.* A conversion de las gentes, la destruccion de la idolatria, la ampliacion de nuestra Santa Feé, el conoscimiento del verdadero Dios por todas las partes del mundo».

Il De la Serna sostiene essere di primaria importanza conoscere a fondo i riti degli indios, per individuare, estirpare, sconfiggere l'idolatria. Alla distinzione fatta da alcuni missionari francescani che individuano due tipologie di esseri umani, ovvero quelli che non cercano Dio e quelli che non conoscono Dio, il De la Serna ne aggiunge una terza: quelli che anche dopo aver conosciuto la parola di Dio ed essendo stata data loro la possibilità di salvare la propria anima mediante il battesimo, non si piegano agli insegnamenti divini. Subito arriva il giudizio sui nativi, si domanda: in quale categoria di esseri umani devono essere inseriti? A quelli che hanno cercato Dio per poi abbandonarlo in cerca di menzogne e vanità e che negano la fede? La loro ignoranza, semplicità di intelletto è tale che si convincono del fatto che sia possibile mantenere la propria antica fede nelle false divinità, sovrapponendola a quella cristiana?

Risponde affermativamente. Questi indigeni, benché sia stata data loro l'occasione di incontrare Dio, di conoscere la Sua infinita potenza e bontà, nonché la possibilità di salvarsi dal peccato primigenio tramite il battesimo: «*… lo dexan por buscar mentiras, y vanidades, negando la fee*».

Per quale motivo gli indios agiscono a tal guisa? Vengono spinti dal demonio ad agire così o vi è una naturale inclinazione degli stessi all'idolatria? La risposta è: sono naturalmente inclini al male. Questo è un passaggio di rilevanza fondamentale; ci permette di comprendere quanto sia mutata la considerazione e predisposizione nei confronti dei nativi. Non sono più i buoni selvaggi ai quali si deve portare il messaggio cristiano e permettere loro di conoscere la Vera religione, l'Unica portatrice di salvezza. Se gli indios sono realmente inclini al male, è connaturata in loro la pervicacia al'errore, che si palesa con l'impossibilità di abbandonare l'idolatria, ogni mezzo per estirpare questa "malevola afflizione" diviene lecito. Qualunque sfruttamento o crudeltà nei loro confronti è da ritenersi utile per il bene degli stessi indigeni. Egli consiglia a tutti i religiosi che si trovono ad agire nel Nuovo Mondo:

> «*... Administrando los Sanctos Sacramentos, y enseñando su celestial doctrina á esta miserable, y pobre gente, pequeñuelos, y pusilanimes en su naturaleza, y por esto muy expuestos á los engaños del Demonio...*».

Come devono agire, dunque, i ministri del Vero Dio per redimere gli indigeni dalla grave colpa dell'idolatria? Con qualunque mezzo atto alla salvezza delle anime dei nativi.

Si palesa, in questa affermazione, quanto fossero cambiati i tempi rispetto alla spinta propositiva, alle speranze di creazione di un mondo ideale cristiano che i primi "fratelli missionari" avevano palesato intraprendendo il viaggio verso le Americhe. Non si trattava soltanto di giungere in un territorio sconosciuto, ed entrare in contatto con quelli che si potevano definire dei "buoni selvaggi", i cui crudeli costumi ed usanze sottostavano all'influsso ed insegnamento malefici del demonio.

Si possono individuare due filoni di missionari-scrittori; l'elemento di separazione è da ricercarsi nella differente valutazione che i religiosi danno degli indios. Prendiamo come esempio esemplificativo il confronto fra Las Casas e Jacinto de la Serna. Il "buon selvaggio" che non ha colpa del proprio errore, lascia il posto alla definizione di "popolazione naturalmente incline all'errore". Nell'ottica del De la Serna, era di vitale e primaria importanza la conversione delle "genti", la distruzione dell'idolatria, la diffusione della nostra vera fede, nonché la conoscenza dell'Unico vero Dio in tutte le parti del mondo. I nativi rimangono fedeli ai propri culti sotto le mentite spoglie di una cieca accettazione dei sacramenti cattolici; essi continuano a professare le proprie antiche credenze. Anche il rito battesimale in lingua *nahuatl* era un segnale della naturale predisposizione all'errore; utilizzando parole incomprensibili per i cristiani, potevano impunemente rivolgere preghiere agli antichi "demoni".

Concludendo possiamo asserire quanto sia difficile delineare una soluzione al problema, interpretando in merito alla reale natura delle conversioni dei nativi nell'ottica dei missionari; in questo senso si possono individuare due corsie parallele.

La prima nella quale di definiscono come autentiche e sincere, la seconda nella quale sono definite fittizie e malvage.

Personalmente, in seguito alla lettura e analisi delle *Relaziones* dei missionari, ritengo siano da considerarsi vere ambedue le visioni: in un primo momento gli indigeni hanno visto nella figura di Gesù Cristo un "liberatore" misericordioso, al contempo tanto forte da sconfiggere le proprie divinità.

Tuttavia il comportamento crudele ed avido dei *conquistadores* ha fatto ricredere i nativi sulla reale bontà e misericordia della "divinità" cristiana, facendoli tornare al proprio antico credo. Non potendo più professarlo liberamente, si vedono costretti a mascherare i propri antichi riti e credenze sotto mentite spoglie cristiano-cattoliche.

Il problema reale in merito alla "veridicità" delle conversioni, ritengo sia imputabile non a una inefficace azione o ad errori commessi dai missionari, bensì ai *conquistadores* e amministratori di giustizia (governatori, *alcaldes* ecc.) che mossi da superbia ed avidità, non si sono preoccupati dei mezzi leciti o meno da utilizzare, né tanto meno della loro conformità al Vangelo e hanno "sterminato" una cultura, riducendo in schiavitù i pochi sopravvissuti, creando, così, una naturale diffidenza verso tutto ciò che li concerneva, compreso il credo professato da questi nuovi "sovrani".

Bibliografia

T. de Benavente (Motolinía), *Historia de los indios de la Nueva España: relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*, «Estudio crítico», appendici, note, studio critico di Edmundo O'Gorman, Editorial Porrua, México 1969.

B. de Sahagun, *Codex Florentinus, generale delle cose della Nueva Espana. In tredici parti*, tradotto dall'azteco all'inglese, con note ed illustrazioni di Arthur J. O. Anderson, Charles E. Dibble, The school of American research, The University of Utah, 1950-1982. Testo a fronte in *nahuatl*.

P. Duran, *Historia de las Indias de Nueva Espana e Islas de la tierra firme*, Ed. Porrua, Messico 1984.

B. de las Casas, *Apologetica historia de las Indias*, a cura di M. Serrano y Sanz, Ed. Bailly-Bailliere e hijos, Madrid 1909.

J de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias: en que se tratan de las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales dellas, y los ritos, y ceremonias, leyes y gobierno de los indios*, Ed. Edmundo O'Gorman, Mexico 1962.

O. Cavalcanti, *Le bambole che si mangiano*, «La ricerca folklorica», 16 (Ottobre 1987), pp. 111-116.

S.H. Brandes, *Skulls to the living, Bread to the Dead: the day of the dead in Mexico.*

J. Deninger Sauer, *The grins Amaranths: the survey of their history and classification*, «Annali del Missouri Botanical Garden», Vol. 37, n. 4 (Novembre 1950), pp. 561-632.

R. Fidenza, *Aspetti e problemi dell'evangelizzazione in America Latina*, «Storia del Mondo», n. 7 (7 Aprile 2003).

Agorà:
città e cultura

Università, Città e Chiesa riminese *

di S.E. Mons. Francesco Lambiasi **

Definire in modo sintetico una realtà complessa qual è la nostra società contemporanea, sotto il profilo culturale, risulta piuttosto rischioso – non si può ingoiare l'acqua di un lago in un solo sorso! – ma forse, con beneficio di verifica, ci si potrebbe servire di questo passaggio-lampo di Paul Ricoeur, che descriveva il nostro post-moderno come il tempo della «entropia dei fini e della ipertrofia dei mezzi». Se si volesse adattare questa definizione alla situazione dell'università italiana, probabilmente si dovrebbe cambiare "ipertrofia" in "ipotrofia", e ne risulterebbe il quadro impietoso di una situazione oggettivamente critica.

In questa riflessione non vorrei però attardarmi su analisi e diagnosi circa mali e piaghe dell'Università. Non pretendo neanche di offrire delle "ricette" miracolose. Vorrei piuttosto proporre dei pensieri che potrebbero aiutare a progettare insieme alcune strade praticabili per uscire da una situazione che appare bloccata e muovere qualche passo in avanti, verso un futuro meno incerto, più positivo e fecondo.

1. Premetto alcune *considerazioni di carattere generale*. Dal dibattito in corso sulla università italiana emerge la convinzione diffusa che nel nostro Paese si è perso il senso alto di una formazione culturale, professionale e umana che tradizionalmente veniva riconosciuta all'esperienza universitaria. Senza idealizzare il passato, non si può fare a meno di riconoscere che per tanti docenti, come pure per tanti studenti in passato, il percorso di formazione universitaria era rappresentato da una vera e propria appartenenza ad una comunità accademica dove si aveva la consapevolezza del valore della proposta formativa che veniva vissuta in Università.

Nella tradizione culturale del nostro Paese l'ambito universitario è stato spesso un contesto di dialogo vivace, ma per lo più corretto e rispettoso tra le varie posizioni in campo: soprattutto tra il mondo cattolico ed il mondo cosiddetto laico. L'Università ha rappresentato spesso un ponte ed un fecondo punto d'incontro, riconoscendo ad ognuno degli interlocutori grande serietà e una forte passione nell'impegno dello studio e della ricerca.

Nei nostri giorni, invece, il termine Università viene spesso associato a vocaboli dispregiativi, come "esamificio" o "stipendificio", svilendo pesantemente ogni profonda istanza formativa. A volte pare sia venuta meno la dimensione umana dell'università, facendo prevalere logiche di efficientismo, di competizione posizionale, di autoaffermazione anche a scapito degli altri.

Purtroppo la sensazione suscitata dalle espressioni "esamificio" o "stipendificio" non sembra molto lontana dalla realtà. Molti studenti vivono l'esperienza universitaria in modo funzionale, badando prevalentemente ad accumulare crediti ed esami.

* Intervento presentato in occasione della Pasqua Universitaria, il 24 marzo 2010, presso la sede del Polo Scientifico-Didattico di Rimini (Università di Bologna).

** Vescovo di Rimini.

I docenti, poco riconosciuti nel loro ruolo sociale, devono barcamenarsi tra mille istanze, non ultima la preoccupazione della possibilità di conferma del loro ruolo di docenza, basato su una logica molto competitiva.

Vorrei inoltre richiamare alla memoria la notevole tradizione di dialogo culturale nell'Università italiana, a fronte di un tempo, il nostro, in cui la politica sembra sempre più autocondannarsi fatalmente a "teatro" di conflitti e di esasperate contrapposizioni. Tornano alla mente i politici che hanno fatto la storia dell'Italia democratica: essi provenivano e hanno vissuto intensamente la realtà dell'Università. Penso ai vari Fanfani, Moro, La Pira, ma anche Lazzati, Dossetti, Bobbio, Bachelet e molti altri, sempre attenti alla formazione e al dialogo con le giovani generazioni. Se oggi alla politica manca questa dimensione, non è questa una ragione in più per promuoverla all'interno dei nostri atenei?

2. Per quanto riguarda la nostra situazione locale, dopo più di 15 anni dalla nascita del polo universitario, a fronte di un progressivo aumento di studenti che si iscrivono ai corsi di Laurea o alle Lauree magistrali, non sembrano sostanzialmente risolte alcune difficoltà rilevate anche in passato.

La questione più rilevante attiene al *rapporto tra Università e Città*. Di fatto, nonostante i proclami e le dichiarazioni di intenti, le due realtà vivono due universi paralleli che si incrociano prevalentemente in una prospettiva funzionale o utilitaristica.

Senza dimenticare quanto le istituzioni locali – civili, economiche, culturali ed ecclesiali – hanno lodevolmente fatto per "aprire" l'Università, oggi la città di Rimini ignora alquanto la realtà dell'Università, ad eccezione del notevole impegno degli enti pubblici locali e di quella piccola ma fondamentale realtà coinvolta a livello imprenditoriale e finanziario tramite la società consortile Uni.Rimini S.p.a. Vi è poi ben altra realtà che si è coinvolta nel concedere servizi agli studenti (soprattutto alloggi), non rifuggendo però da quella logica speculativa – come ampiamente testimoniato anche dalla stampa locale negli ultimi giorni – che sta dilagando sempre più, come effetto anche della crisi economica e finanziaria che ha visto vanificate altre fonti di investimento. L'Università non viene interpretata e vissuta dalla nostra Città come preziosa risorsa di crescita culturale ed educativa che potrebbe fare di Rimini un centro internazionale di ricerca e di studio, ad esempio, sull'economia del turismo e dell'arte, e in quanto tale una realtà su cui investire fortemente per il suo futuro. Da parte della nostra Università, d'altro canto, sembra persistere una certa difficoltà nell'interfacciare ed interessare la realtà culturale, sociale, economica e politica riminese, costituendo piuttosto raramente – almeno nella coscienza diffusa – una realtà interessante e propositiva sul piano culturale, educativo e formativo in genere. Due mondi che continuano a percorrere due corsie parallele.

Eppure, a fronte di una diffusa difficoltà che coinvolge vari atenei e sedi universitarie, la realtà di Rimini, secondo i dati offerti alla stampa negli ultimi giorni, è in crescita, pur offrendo un numero limitato di Corsi di Laurea e, a tutt'oggi, vedendo ancora abbastanza limitata la presenza strutturale dell'Università con una sola Facoltà e nessun dipartimento. Viene da chiedersi: perché i giovani si iscrivono a Rimini? Cosa cercano e cosa trovano nella nostra Città che li porta a sceglierla come luogo per la loro formazione universitaria? Dal contatto diretto con tanti studenti, sembra si

debba desumere che spesso, al di là dell'offerta formativa, nella scelta di Rimini prevalga piuttosto l'immagine mediatica che riconosce a questa città il titolo di capitale del turismo, e di "divertimentificio" – brutta parola, ma soprattutto brutta realtà! – nell'opinione pubblica nazionale e internazionale.

Non possiamo non porci la questione educativa di fronte a queste migliaia di giovani che arrivano nella nostra città. Come la realtà civile, ecclesiale e l'Università stessa si pongono di fronte a questo problema? Come ci sentiamo corresponsabili nel far sì che la nostra Città possa offrire delle proposte attraenti e significative sul piano educativo e formativo? Possiamo costruire insieme un progetto educativo alto, aperto e condivisibile?

Una condizione essenziale perché l'Università divenga interlocutrice autorevole con la realtà riminese è che si consolidi la presenza dei docenti nella nostra realtà. Non si può sperare che questo avvenga se la maggior parte dei docenti vivono la loro presenza a Rimini in modo fugace e senza abitare la città. Potremmo dire che l'Università deve maggiormente "prendere casa" a Rimini e non considerarla prevalentemente come un luogo di lavoro. Secondo la relazione di presentazione del piano triennale 2008-2010 del presidente di Uni.Rimini, i docenti incardinati a Rimini, pur essendo cresciuti notevolmente – erano 122 nel 2008 – sono ancora una esigua minoranza. Per alcuni Corsi di Laurea si parla di un docente incardinato ogni 112-165 studenti; ben sapendo che l'incardinazione molto raramente coincide con la residenza e con una permanenza prolungata in sede.

3. Come è stato più volte riconosciuto nel corso di questi diciassette anni dalla nascita del polo universitario riminese, la nostra comunità ecclesiale ha sempre prestato grande attenzione alla presenza dell'Università a Rimini, riconoscendo il suo valore oggettivo e il suo notevole "potenziale" in vista di uno sviluppo culturale, formativo, sociale ed economico della nostra Città. In questo spirito che ci ha visto più volte come protagonisti, desidero porre alla cortese attenzione delle diverse componenti accademiche, politiche ed ecclesiali alcune domande e qualche proposta che ho recepito dalla nostra Commissione diocesana per la Pastorale universitaria.

Alla *Città* oso chiedere di prendere consapevolezza dell'importanza che riveste la presenza dell'Università a Rimini, non considerandola prevalentemente come una possibilità di guadagno e di speculazione a breve termine, ma come una realtà portatrice di valori e fondamentale per la sua crescita futura nel medio/lungo termine.

La nostra è la città dell'ospitalità e dell'accoglienza. Pertanto anche verso la sua università deve farsi più accogliente, nei confronti degli studenti sia italiani che stranieri, non facendoli sentire degli estranei, ma piuttosto dei benvenuti che vengono accolti con uno stile famigliare. In questo ambito bisogna porre una maggiore attenzione ai "fuori-sede", che sono molti e chiedono un'ospitalità che vada oltre il semplice diritto allo studio e i più elementari servizi. Pensiamo, ad esempio, a opportunità di inserimento in una parrocchia, in gruppi culturali o di volontariato. Ma penso anche all'accoglienza dei poveri e degli ultimi, creando eventualmente una sinergia tra le tante esperienze di volontariato della città e l'istituzione universitaria. A tal proposito, il professor Canevaro lo scorso anno aveva lanciato l'idea di una "università della marginalità", ossia corsi universitari per operatori in ambito sociale in cui siano "i

poveri" a salire in cattedra: mi sembra che il progetto meriti di essere preso in seria considerazione.

La nostra è la Città del turismo: pertanto occorre insistere sulla necessità di una collaborazione continuata fra Università e operatori turistici. Mi risulta che recentemente in università ci sia stata una conferenza internazionale sull'"Alta formazione nel settore turistico". È indispensabile formare figure professionali che poi possano facilmente inserirsi nel mondo del lavoro direttamente a Rimini, rispondendo efficacemente alle esigenze del territorio.

4. Alle *Autorità cittadine* dobbiamo chiedere di stigmatizzare quei comportamenti immorali e illegali che nascono dalla cultura della speculazione, dell'evasione fiscale e del guadagno disonesto: mi riferisco in particolare al problema della gestione degli alloggi dati in locazione agli studenti, problema più volte denunciato sulla stampa degli ultimi giorni. Domando pure di investire in modo più progettuale ed efficace nella creazione di servizi alla persona e allo studente, per rendere più agevole e gradevole la vita universitaria a Rimini. Presento inoltre l'esigenza di sostenere presso l'università di Bologna le istanze di crescita della sede riminese, garantendole un percorso di sviluppo ampio e fecondo. Infine incoraggio a valorizzare i percorsi formativi e le professionalità che derivano dai percorsi universitari e dalle proposte formative dei docenti, collaborando in modo più serio alla loro formazione ed entrata nel mondo del lavoro attraverso la disponibilità ai progetti di tirocinio e all'inserimento lavorativo dei neo-laureati.

All'*Università* offro la collaborazione della nostra Chiesa e domando di "prendere casa" stabilmente nella nostra città e nella nostra realtà; di diventare sempre di più interlocutore profondo e stimolante della realtà culturale, formativa, sociale, economica e politica presente a Rimini; di porsi come soggetto educativo accanto ad altri, presenti sul territorio, facendosi carico dell'istanza educativa della persona e non solo dell'offerta di corsi e titoli di studio, crediti ed esami; di diventare una vera "comunità accademica" dove, nonostante le difficoltà, si propone sia a studenti che a docenti di vivere con serietà ed impegno lo studio e la ricerca, proponendo una spiritualità dello studio, un gusto e una predisposizione per il lavoro intellettuale inteso in senso alto, per la ricerca e la costruzione di nuovo sapere umanistico e scientifico; di essere luogo di relazioni autentiche e non funzionali e "speculative", dove la persona venga accolta, accompagnata e sostenuta nel suo percorso umano, culturale e formativo.

5. A tal fine, la nostra *Chiesa riminese* si impegnerà a continuare e a rafforzare ancora di più l'impegno profuso per l'accoglienza e la valorizzazione dell'Università a Rimini; ad adoperarsi affinché le varie realtà ecclesiali che operano all'interno dell'Università possano diventare dei modelli di riferimento ispiratori al fine di costituire anche in Università delle comunità accademiche formative; a richiamare le varie componenti della comunità ecclesiale ad essere testimoni di un'accoglienza umana ed evangelica anche nei confronti degli studenti presenti a Rimini; a farsi a sua volta interlocutrice della realtà universitaria e civile per promuovere e portare all'attenzione pubblica le questioni di carattere educativo, formativo e culturale; a continuare l'impegno già indicato nei documenti ecclesiali sul problema della casa a Rimini, nel richiamare il rispetto delle persone, della legalità e della giustizia.

In particolare: riguardo alle *collaborazioni sul piano accademico*, indichiamo l'ISSR "A. Marvelli" come interlocutore privilegiato con la realtà dell'Università; auspichiamo che possano essere riattivate quelle esperienze di sinergia che sono risultate così significative nel recente passato (esperienza del convegno del 2000 sul "Turismo autenticamente umano", in occasione del Giubileo dei Docenti Universitari; esperienza del Master in "Economia ed Etica del Turismo", organizzato congiuntamente dalla Facoltà di Economia di Rimini e dall'ISSR "A. Marvelli" di Rimini). Faccio anche presente che all'ISSR dal prossimo anno accademico saranno proposte due Lauree magistrali: quali proficue sinergie si potranno creare con il Polo Universitario di Rimini?

Sentiamo di doverci spendere maggiormente affinché si crei a Rimini una comunità docente significativa. A tal fine chiediamo all'ISSR e al CUD di elaborare in tempi brevi alcune proposte significative che possano essere punto di riferimento per i docenti di queste due realtà universitarie presenti in città.

Riguardo alla questione educativa desideriamo portare l'attenzione sulla realtà costituita dagli studentati universitari già presenti a Rimini, in particolare al Residence S. Chiara che proprio negli ultimi mesi ha elaborato e varato un interessante progetto formativo sotto la supervisione del prof. Pier Paolo Triani, pedagogista dell'Università Cattolica di Piacenza. Ci sembra che possa essere un modello interessante che potrebbe ispirare anche altri interventi, quali per esempio quelli legati alla prossima apertura di uno studentato universitario nell'ex Palace Hotel.

Riguardo al problema della gestione degli affitti, problema scottante e in parte anche scandaloso, che coinvolge chi viene a Rimini e si trova ad essere vittima di logiche puramente speculative, vorremmo richiamare l'esperienza della Cooperativa sociale *Diapason* la quale, fin dalla sua nascita, si è voluta far carico dei servizi da offrire agli studenti. Essa, oltre a gestire alcuni servizi quali una mensa, un'aula studio, una copisteria, un residence, offre anche la possibilità di gestire la locazione di alloggi a favore degli studenti per conto di soggetti privati, contribuendo anche a far crescere un'attenzione educativa. Questa esperienza merita di essere apprezzata e concretamente sostenuta.

È viva preoccupazione della comunità ecclesiale riminese, in tutte le sue componenti, aprirsi all'accoglienza dei giovani studenti e favorire il più possibile i percorsi formativi ecclesiali già avviati nelle località di origine; a tal fine il Centro Universitario Diocesano e la Commissione diocesana di pastorale universitaria hanno redatto una piccola *brochure* che vuole aiutare i giovani in arrivo a Rimini ad orientarsi nella vita ecclesiale della nostra Città. Oltre ai servizi e alle proposte del CUD vi sono indicati i riferimenti per le varie esperienze associative ed aggregative ecclesiali presenti a Rimini per permettere agli studenti fuori sede di prendere contatto.

Auspichiamo in tal modo e attraverso altre iniziative di favorire l'integrazione tra gli studenti fuori sede e i giovani riminesi per aiutare a realizzare una permanenza a Rimini che non sia solamente all'insegna dello studio e dello svago, ma anche una crescita nell'esperienza umana e cristiana. Chiediamo a tale scopo un particolare impegno anche della FUCI, del CLU e dei gruppi di universitari cattolici presenti a Rimini.

Ringrazio per la cortese attenzione e rinnovo l'augurio di un crescente, positivo ed efficace sviluppo della nostra Università.

Turismo, cultura e spiritualità
L'urgenza di un rinnovato confronto

Turismo dell'anima. L'uomo alla ricerca di Dio *

di S.E. Mons. Carlo Mazza **

Ogni serio ragionamento sul complesso fenomeno del Turismo rimanda all'*uomo*, alle società del benessere e alle culture soggiacenti e dominanti. In realtà sotto gli occhi di tutti appaiono vistosi i segni dei cambiamenti caratterizzati da movimento, velocità, mediatizzazione della vita.

Di fatto gli scenari geopolitici, sociali e culturali in atto stanno disegnando un *mutamento antropologico*, non di carattere effimero ma sostanziale, capaci di delineare nuovi equilibri dei popoli e delle nazioni come dei singoli individui. Se il mondo cambia volto, anche le famiglie e le società umane vivono una radicale trasformazione negli stili di vita, nelle visioni, nelle prospettive.

Permane tuttavia un paradosso apparentemente inesplicabile, quello della *persistenza di un'attesa*. In breve, consiste, al di là dello sguardo disincantato dell'uomo moderno, nel ritorno alla *memoria* del sacro-trascendente attraverso la ripresa e la rivisitazione di storie, di leggende, di luoghi "religiosi", a significare un passato che ha generato l'*intelligenza della vita* riconsiderata oggi come necessaria a riconsegnare una *speranza di sopravvivenza,* oltre il divenire tumultuoso e indefinito.

Quasi a materializzare il cammino dello spirito umano alla ricerca di una *verità più grande* di quella posseduta, si è di nuovo sollecitati a ripercorrere le *vie* che testimoniano nel tempo la scommessa umana al compimento di sé, quale estremo tentativo di elaborare una *metafisica dell'itineranza*, orientata al soddisfacimento ideale ma altresì pratico dell'insonne anelito di verità e di pienezza.

Il Turismo ne è la metafora più impressionante se lo si analizza non solo sotto il profilo economico e di spostamento di massa, ma sotto il versante di una ripresa dell'esperienza del *viaggio* come evasione da sé, conoscenza dell'altro, curiosità dell'ignoto. Ciò induce la domanda circa la diffusa consapevolezza del *senso del vivere*, proprio in contiguità con il vortice dei cambiamenti.

Camminando con la totalità di se stesso, l'uomo contemporaneo definisce il permanente *status* di ricercatore che lo prospetta, in una condizione di itineranza irrequieta e rivelatrice dell'insaziabilità del presente, verso mete lontane.

Al riguardo la celebre considerazione agostiniana sull'«*inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*»[1], interpreta la profonda e costituiva *natura spirituale dell'uomo* sospinta, in un anelito senza fine, oltre se stessa verso un riferimento personale trascendente, capace di disporre per l'uomo una quiete e una pace riposante.

Dal succinto scenario tracciato emerge l'orizzonte del *destino umano*. Sembra essere percepito come un rincorrere il "*senso ultimo*" dell'uomo, intravisto come confine

* Relazione presentata durante il Seminario di Studi su *Turismo, cultura e spiritualità* promosso in occasione della Pasqua Universitaria presso l'Aula Magna del Polo Scientifico-Didattico di Rimini (Università di Bologna) il 24 marzo 2010.

** Vescovo di Fidenza, già Direttore dell'Ufficio Nazionale della CEI per la Pastorale del tempo libero, turismo e sport.

1. A. di Ippona, *Confessioni*, I, 1.

dell'esistenza cui è correlato un certo *appello a Dio*. Ciò riporta l'intenzione della coscienza del turista-viaggiatore sulla dimensione trascendente dell'uomo, cioè sulla sua intrinseca "*religiosità*", sulla necessità di un adeguato destino, su una salvezza finale.

In tale prospettiva lo specifico viaggiare, trasformandosi in *domanda di sacro*, assume la forma di un *pellegrinaggio*, cioè di un percorso nel tempo e nello spazio dell'uomo teso a dischiudere il senso della vita in riferimento a ciò che sta oltre il *velo della morte*, considerata destino ineluttabile e universale.

Il turismo, per certi aspetti, si presenta lontanissimo dal pellegrinaggio, eppure nell'"uomo-turista" si nasconde l'*insopprimibile attesa di altro*, un riconoscersi finito e instabile per giungere ad un *Infinito* e ad una stabilità, una pausa di silenzio per ritrovarsi integro e uno. Ciò accade se di fronte ci sta una *meta*, un *luogo* rivelante, ricco di carisma, eloquente rispetto ai bisogni interiori di unità e di verità.

D'altra parte, se davvero la *meta* si prospetta così esigente di implicazioni filosofiche e spirituali e così gravosa di pesantezze fisiche, significa che viene investita dall'esigenza incontenibile di *relazioni umane* e caricata di *significati trascendenti*, non eludibili.

Ne consegue che il turismo "umano" evidenzia l'esigenza di una particolare *elaborazione culturale* e di una pertinente *spiritualità*. E ciò in riferimento alla triplice caratterizzazione che manifesta nel moderno viaggiatore: l'*identità itinerante* dell'uomo, la sua *dimensione trascendente*, la sua intrinseca *connessione con la storia* di un popolo.

In realtà, a ben vedere, tale sguardo "antropologico" rimanda alla figura storico-salvifica dell'*esodo*[2], in tutta la sua immensa epopea di fondazione, di rivelazione e di esperienza, e ancora evoca la categoria teologico-biblica della *promessa*, nel senso di parola divina rivelata e divenuta punto traente verso il compimento di una lunga e provata attesa.

Analogicamente il turista-pellegrino, sotto il profilo di forma simbolica interpretativa della vita, veicola anche una richiesta di *ritorno* alle origini e conseguentemente una esigenza di *approdo* alla casa-patria sognata[3], avvertendo tuttavia che né l'uno né l'altro si rivelano privi di rischi, di fatiche o di sorprendenti e attraenti novità.

Di qui ancor più viene da ricordare come la vita dell'uomo, anche moderno, può riassumersi nella metafora antica del *pellegrinaggio*. Significativa appare al riguardo, sia pure in forma parenetica e simbolica, la storia di Tobia. All'inizio dell'omonimo libro biblico, il vecchio padre Tobi confida: «Io, Tobi, passavo i giorni della mia vita seguendo le vie della verità e della giustizia» (*Tb* 1,3) certamente a significare che il senso del tempo esistenziale non può essere vuoto di riferimenti o spento nelle prospettive.

A dire che nell'uomo sussiste una *fiamma di autenticità e di verità* che tende a illuminare le oscurità della vita e a definire l'interiorità *dell'anima* umana. Ciò si evidenzia nel turismo religioso e culturale, ma altresì nel "vagabondare notturno" del turismo edonista insaziabile. Si tratta di interpretare e di capire oltre le apparenze.

Queste dinamiche suppongono stati di coscienza e rappresentano complesse elaborazioni culturali, orientate e finalizzate alla *risposta religiosa* sottesa alla universale domanda di senso, propria e specifica dell'esistenza umana moderna, deprivata di riferimenti sicurizzanti.

2. Cfr. A. Della Vecchia, *L'Esodo permanente. L'esperienza d'Israele e di ogni credente*, Centro Eucaristico, Ponteranica (BG) 1997.

3. Cfr. P. Scarpi, *La fuga e il ritorno. Storia e mitologia del viaggio*, Marsilio, Venezia 1992.

In tale prospettiva nascono e si sviluppano tendenze di *movimento* che gradualmente assumono caratteri distinti rispetto al semplice turismo o al classico viaggiare "sacro", determinano quel tipico fenomeno denominato "Turismo Religioso"[4], fenomeno complesso e assai differenziato. In esso si profila un'esperienza umana collegata congiuntamente al "viaggiare turistico" nel quale si esaudisce il *proprium* del turismo, ma simultaneamente accade, in modo evidente, la soddisfazione caratterizzante la dimensione intrinseca del "religioso", quale realtà relativa al Trascendente.

Osservando la stessa conformazione del turismo religioso, si vedrà che esso si attua e si sviluppa in forza di una sua *ratio* intrinseca adeguata alla dinamica strutturale del turismo e di una connessione rispetto al sentire religioso del nostro tempo, coinvolgendo motivazioni e tendenze assai differenziate, realizzando alla fine una sorta di *contaminatio* o di *ibridazione* tra desiderio di conoscenza, profili storico-artistici, memoria di fede e bisogno di trascendente.

Nella concretezza, la soddisfazione del desiderio avviene attraverso un processo, più o meno inconscio, che spinge il turista a *vedere* nelle opere artistiche-storiche-monumentali corrispondenze ed armonie con la sua esistenza personale, ad *assaporare* emozioni e nostalgie, a *misurare* significati di una forma di vita ormai passata e che continua tuttavia ad essere viva nel presente[5].

Sembra di poter affermare che sul versante dell'esperienza umana il turismo religioso adempie ad una *funzione surrogatoria* tendente a compensare bisogni e istanze di ben-essere fisico e psicologico, a soddisfare l'innata curiosità del vedere-confrontare-scoprire realtà e civiltà diverse, a rimediare alla carenza informativa e culturale di uso mediamente comune nei rapporti sociali, a condividere rapporti inediti e liberi con altri, ad esperimentare un impatto originale con i segni del trascendente.

Sotto il profilo di "esperienza del trascendente", cioè di quel tendere ad attingere al "cosmo sacro"[6] ma più semplicemente a Dio, il turismo religioso rimanda alla complessità dell'*esperienza religiosa* dell'uomo tecnologico e consumista, all'uomo che, superate le fascinose attrattive delle "narrazioni ideologiche" totalizzanti, si avverte privo di certezze e di finalità esistenziali.

Apparentemente disincantato dalle catechesi tradizionali eppure affascinato dal mistero, va in ricerca di testimonianze antiche, di luoghi sacri, di silenzi eloquenti tali da proiettare la questione propria dell'antropologia: «Chi è l'uomo? Qual è il significato primo e ultimo sotteso alla sua esistenza?».

Le risposte date appaiono legittimamente diverse, e varrebbe la pena tentare un sunto nel prospetto di *modelli di pensiero* che nella riflessione filosofico-culturale hanno caratterizzato la ricerca di senso circa l'identità e la natura dell'uomo. Ciò è funzionale non tanto ad un richiamo della storia del pensiero occidentale ma ai fini di comprendere ciò che costituisce la base culturale dell'uomo moderno che si avventura nella fattispecie del turismo religioso, dato che nasce quest'ultimo da una precisa visione antropologica.

4. Cfr. V. Bo, *Per una definizione del turismo religioso*, in C. Mazza (a cura di), *Turismo Religioso. Fede, cultura, istituzioni e vita quotidiana*, Longo, Ravenna 1992, pp. 37-46.

5. Cfr. C. Mazza, *Turismo Religioso. Un approccio storico-culturale*, EDB, Bologna 2007.

6. Cfr. N. Costa, *Il pellegrino e il turista: dalla contrapposizione alla contiguità del mondo*, in C. Mazza (a cura di), *Turismo Religioso. Fede, cultura, istituzioni e vita quotidiana*, Longo, Ravenna 1992, pp. 69-82.

Un *primo modello* si ravvisa in un'antropologia *naturalistica,* dove l'uomo è visto come microcosmo della realtà materiale, vivente, animale e pensante, costituito nel mondo secondo una natura plasmabile, adattabile, che lo configura come essere in divenire, forgiatore di adattamento, di memoria, di cultura[7]. L'uomo è sostanzialmente compreso nella sua condizione di vita in clan, etnie, popoli, società, capace di elaborare comportamenti, costumi, tradizioni, e religioni.

Un *secondo modello* rappresenta l'uomo secondo un'antropologia *razionalista* che lo porta al *conosci te stesso* relativo alla percezione della coscienza, della saggezza, della soggettività, della libertà. All'interno di questo si iscrive la storia dell'indagine filosofica moderna[8] che si concentra sulla ragione come coscienza assoluta di sé, contro ogni dogmatismo e ogni forma di pensare che includa necessariamente il principio di autorità.

La nostra personale visione si colloca nell'orizzonte dell'*antropologia cristiana* che va oltre la semplice "antropologia religiosa" e si fonda sulla *Rivelazione di Dio all'uomo mediante la Parola* comunicata e accolta. Essa si edifica sulla scia della rivelazione ebraica e si manifesta appieno nella persona di Gesù Cristo, il Verbo di Dio incarnato.

La sua specificità sta in un dato rivoluzionario rispetto alla visione semplicemente "religiosa": non è tanto l'uomo che prende l'iniziativa di ricercare il significato di se stesso, ma è il significato che si presenta all'uomo: è Dio che si rivela all'uomo e ne manifesta la natura, l'identità, la finalità. Perciò il dato umano, il fenomeno-uomo, ne esce arricchito in forza del mistero di Cristo che lo illumina in tutto quello che è, che sente, che vede, che sperimenta.

L'uomo sotto i riflessi dell'intera azione di grazia da parte di Dio diventa "creatura nuova" di cui la riflessione di fede (teologia) ne connota le ragioni, i dinamismi e gli esiti finali. In sintesi: la visione antropologica apre l'intelligenza sull'uomo moderno in relazione alla domanda di senso e al tentativo di soddisfazione riguardo alla scelta del turismo religioso vissuto come esperienza di vita che include la totalità della persona, attraverso l'*accoglienza di una rivelazione incontrata* in "ambito sacro".

In conclusione quel "turismo dell'anima" appare un ambito multipolare e formula un'esperienza complessa e diversamente motivata, ma aperta a inattesi esiti trascendenti. Essa include elementi differenziati tesi ad elaborare un'*unità* nella coscienza dell'uomo moderno. L'esperienza religiosa che lo connota non è paragonabile se non in parte a quella propria del pellegrinaggio, e lambisce le profondità dell'uomo.

Sulla durata del tempo è destinata a lasciare un segno specifico, portatore di rinnovata spiritualità, capace di strutturare una cultura oltre l'effimero, di creare una visibilità e una fruizione sociale. Ma soprattutto è foriera del "desiderio di Dio".

Di conseguenza il "turismo religioso" appare una cartina di tornasole attraverso la quale si intravvede un *ritorno al sacro* non funzionale a nostalgie, ma *strutturale* all'uomo. Emerge cioè di nuovo con forza quell'*homo religiosus* che i processi di secolarizzazione e le teologie collegate alla "morte di Dio" ritenevano di aver sepolto, contrapponendo fede e ragione, fede e mito, dissociando l'unità della coscienza in un esito nichilistico o in un insoddisfacente dualismo antropologico.

7. Il riferimento si riconosce nel sistema di pensiero di Posidonio, Protagora, Darwin, A. Gehlen ecc.
8. L'orizzonte filosofico è definito dal pensiero che parte da Cartesio e sfocia in Kant, Hegel ecc.

Turismo della cultura e cultura del turismo

di Antonello E. Scorcu *

Vorrei cominciare con quella che può apparire un'ovvietà: l'accumulazione del "capitale umano", cioè di conoscenza, di cultura, costituisce la base del nostro futuro. Alcune forme di conoscenza – tipicamente quelle scientifiche – sono codificate, e tendono ad essere facilmente trasmissibili ed accumulabili, tramite un libro o con un computer collegato alla rete. Altre forme di conoscenza, meno codificabili ma non meno importanti, sono legate alla fruizione di specifici luoghi (musei, monumenti, la conoscenza diretta dei costumi, percezione dell'ambiente sociale e culturale…). Questo è l'oggetto del turismo culturale. Il turismo culturale aiuta quindi a conoscere, comprendere, crescere, per questo esso può essere qualcosa di positivo. Inoltre, è un'accumulazione di conoscenza piacevole da farsi e non a caso un numero sempre maggiore di turisti può definirsi culturale: il peso del turismo culturale si accresce anche relativamente alle altre tipologie di turismo.

Il turismo nasce come culturale. Il più noto antecedente storico è il *Grand Tour*, un lungo viaggio, almeno secondo gli standard attuali di durata, che toccava le più importanti città europee e, in particolare, italiane (Roma, Venezia, Firenze, Napoli…) e che interessava solo le classi agiate, le sole ad essere istruite e a disporre del tempo e delle risorse adeguate a finanziare il viaggio.

Quello che noi ora etichettiamo come turismo culturale associandolo alle vacanze forse era più un viaggio di formazione e di istruzione. Il giovane era infatti spesso accompagnato da un precettore, o frequentava "maestri" più o meno celebri nelle città in cui si fermava. E, il vedere, il "toccare" con mano, il calarsi nella "Storia" era anche un viaggio alla scoperta di sé stessi. Vero, nel caso del turismo si parla di un prodotto, di qualcosa di già sperimentato ed, entro certi limiti, standardizzato e replicabile. Ma questo non toglie che ci possa (ci debba) essere una qualche "appropriazione" da parte del turista.

Per l'aristocrazia era invece la villeggiatura, la temporanea permanenza nel luogo di origine della famiglia, spesso ormai inurbata. Per l'emigrante la villeggiatura è il ritrovare le radici, è un momento di riflessione e di innalzamento spirituale. Anche la vacanza stanziale può essere turismo culturale se è volta a ritrovare l'equilibrio, godere della vicinanza di persone e luoghi (magari la vecchia casa di famiglia) sacrificati nel periodo di lavoro.

Allora un primo elemento di riflessione è che nel turismo culturale non rileva solo il dove e il quanto (in termini di tempo e danaro) ma anche il come e il perché, lo scopo che si prefigge il turista. È questa la cultura del turista.

Nel tempo vi è stato un miglioramento dello standard di vita. L'aumento del reddito amplia il paniere di consumo e il peso dei beni di lusso, come il turismo. Il pro-

* Docente di *Politica Economica* presso la Facoltà di Economia di Rimini (Università di Bologna). Il saggio qui pubblicato perfeziona e completa la relazione presentata al Seminario di Studi su *Turismo, cultura e spiritualità* (24 marzo 2010).

gresso economico e la connessa capacità del lavoratore di "acquistare" tempo libero ci porta verso la concezione della vacanza di massa. Consideriamo un caso emblematico, quello di Rimini, che tra gli anni Cinquanta e Settanta assiste a un incremento vertiginoso di arrivi e presenze nel comparto balneare.

Si sviluppa allora un'*industria turistica*, e il turismo entra a far parte della sfera dei consumi, che si connette, giustifica e rafforza il processo di produzione di massa. Come spesso avviene, col passaggio al turismo di massa si bada più alla quantità che alla qualità e quello culturale rimane uno segmento distinto dal resto del mercato turistico.

Non cresce però solo la capacità di spesa: aumenta il grado di scolarizzazione della popolazione e ci si porta verso standard culturali più elevati. Ma questa evoluzione mal si concilia con un'offerta turistica standardizzata, che non tiene in considerazione le esigenze del singolo. Lo sforzo dell'industria turistica diventa allora lo sviluppo di una gamma diversificata di "turismi" che colgano meglio le diverse preferenze dei tanti individui, sempre meno massa indistinta.

Negli ultimi anni, con la riduzione del costo del viaggio e il miglioramento del comfort, il turista, reagendo alla modifica nella struttura dei prezzi relativi, diviene meno villeggiante e più itinerante; per esempio, si sviluppa il turismo della terza età.

Si assiste alla convergenza delle due tipologie di vacanza (viaggio e soggiorno) verso una tipologia data da vacanze di massa, brevi e ripetute. Lo stesso ruolo del viaggio cambia. Se in passato era spesso considerato come un intermezzo tra una sosta e l'altra, adesso il viaggio è per molti una parte irrinunciabile della vacanza.

Forse in modo semplicistico, potremmo affermare che il Grand Tour è stato "spezzettato" in tanti brevi e diversi viaggi e soggiorni. Il momento e la durata del viaggio è sempre più spesso stabilita dall'*individuo turista*. Inoltre, *non ci sono destinazioni obbligate*. Esistono le superstar, il portato della storia, ma il turismo tende a diventare multipolare. È pratica comune effettuare più viaggi brevi (magari un week end) a Parigi o Praga, o in località minori.

L'industria del turismo culturale si sforza di coniugare l'ampiezza del mercato con vacanze tagliate su misura per le esigenze di un turista acculturato, che vuole conoscere, per esempio, quello che trova a tavola, un turista che è sempre più *individuo*, sempre più *adulto* nel processo di scelta. Un analogo processo sta avvenendo anche nel caso dei beni manufatti, laddove il "valore" del bene non è solo nell'aspetto materiale, ma anche in quello intangibile (come non ricordare il significato evocativo dei "Rigatoni" dello spot di Federico Fellini!).

Il turismo culturale permette la comprensione, il confronto e il rispetto di se stessi e dell'altro. Il turista culturale è, più di altri, disposto a riconoscere valore ai luoghi e alle culture che intende visitare. Il turista culturale è (o dovrebbe essere) un turista meno invasivo, che permette di raggiungere e mantenere un migliore equilibrio con la destinazione turistica e i residenti.

Ma l'acquisto di una vacanza comporta uno scambio mercantile; chi arriva è un turista e non un ospite (e siccome paga, pretende). Il processo di integrazione economica internazionale allora si manifesta solo come competizione sul mercato, su quantità e prezzi scambiati. Particolarmente nei paesi in via di sviluppo, lo scambio, dato il diverso potere di mercato può essere *non sostenibile*, con pochi agenti (p.e. i grandi

Tour Operator) che riescono ad appropriarsi di buona parte dei vantaggi monetari connessi all'esistenza di flussi turistici.

Focalizziamo meglio questo quadro.

La differenziazione dei prodotti nel turismo culturale

In passato il turismo culturale era di *èlite*, ben distinto dal resto del mercato turistico. Adesso vi è un *continuum* tra il turismo culturale e i tanti altri turismi. Il momento ricreativo per alcuni individui è secondario (è l'accezione tradizionale del turista culturale) mentre per altri il divertimento e la visita a un museo o l'attenzione agli aspetti architettonici è un *by product* incidentale della vacanza.

Questa differenziazione tra i diversi turismi entro un unico mercato comporta una serie di conseguenze importanti.

Il turismo culturale si modifica: non vengono proposti solo i luoghi classici della cultura, ma anche le nuove "icone", come il Festival della Letteratura a Mantova. Non solo la cultura "alta" (magari riveduta e corretta), ma anche quella pop: uno dei luoghi più visitati degli USA è la villa di Elvis Presley a Memphis.

Tuttavia, se il confine tra cultura e "altro" e quindi tra turismo culturale e turismo "altro" diviene labile, il pericolo è dare una "patente culturale" a tutto o quasi, col risultato di svilirne il significato. La questione diviene allora quella posta da Adorno e Horkheimer, sullo svilimento delle arti per via della massificazione operata dalle industrie culturali. E questo rischio è tanto più presente quanto più grandi sono i numeri. L'appiattimento assume molteplici forme: i "percorsi abbreviati" per i fruitori frettolosi e distratti tra i capolavori di un museo o la presenza di folla davanti a Monna Lisa mentre l'interesse suscitato a pochi metri di distanza dalla Vergine delle rocce o dalla *Belle Ferronnière* è nullo.

L'offerta turistico-culturale temporanea e permanente

Un altro elemento che sembra emergere dal processo di differenziazione del turismo culturale è la possibilità di uscire, almeno in linea di principio, dalla logica delle superstar. Il passato ci consegna poche destinazioni turistiche importanti, per via di monumenti, tessuto storico urbano, musei, ponendo in secondo piano altre città e paesi. Le moderne tecniche d'informazione amplificano il ruolo della superstar, la cui immagine entra a far parte dell'inconscio collettivo.

All'offerta turistico-culturale di una superstar, una destinazione debole può contrapporre un'offerta che, *temporaneamente*, può competere. Se nelle destinazioni più note i festival o le mostre temporanee completano l'offerta di turismo culturale, altre destinazioni possono cambiare "pelle" per la durata del festival o della mostra a una città.

È il caso di Treviso e di Rimini (città turistica per il balneare, che si connota da un punto di vista culturale con il Festival del Mondo Antico o le mostre al Castello Malatestiano). Agli occhi del turista impaziente, è proprio l'avere un'offerta temporanea che ne accresce il valore rispetto a quella permanente, la cui fruizione può essere procrastinata nel tempo: la durata tipica di una mostra d'arte è poco più di tre mesi, un festival dura di norma pochi giorni. In termini tecnici, l'offerta temporanea ha una bassa elasticità di sostituzione nel tempo, a differenza di una offerta culturale permanente.

Per crearsi uno spazio su questo mercato, altamente competitivo e con forti dina-

miche di crescita non è quindi necessario avere un grande passato e nemmeno investire pesantemente nella speranza di avere un grande futuro (come ha fatto Bilbao, col Museo Guggenheim).

Nel contempo è vero anche che se si frequenta una mostra temporanea non si frequenta il museo o, nelle parole dell'ex direttore del Louvre, Rosenberg, «le mostre stanno uccidendo i musei», almeno in un'ottica di breve periodo. Altro problema è che spesso questo *prodotto turistico-culturale* (e in questo caso la parola prodotto è del tutto corretta) *insegue le mode del mercato*, non è legato al territorio e riesce a valorizzare solo parzialmente luoghi e persone.

La durata della vacanza culturale

In passato la sfera della produzione e quella del consumo erano slegate. Di norma le classi benestanti avevano sia la ricchezza (e quindi le possibilità di consumo) che il tempo richiesto per consumare. Nei moderni processi produttivi la maggiore disponibilità monetaria (cioè la disponibilità di beni di consumo) si lega, in media, a un maggiore utilizzo del tempo ai fini di lavoro. Quindi a una maggiore capacità di consumo si contrappone un minore tempo a disposizione per effettuare tali consumi (S. Zamagni, 2001). Il turismo è un'attività che più di altre richiede tempo e per il turismo culturale questo aspetto è forse ancor più problematico: è difficile apprezzare appieno un museo o una città se la visita è affrettata.

Come anticipato, la risposta è stata una riduzione della durata media di ciascuna vacanza accompagnata da un aumento del numero delle vacanze. Ciò significa un maggiore sfruttamento del tempo, che diventa più frammentabile e flessibile e quindi utilizzabile in "unità" più fini: in un sistema produttivo in cui non c'è la settimana corta, non avrebbe senso la vacanza breve. Tale frammentazione rende possibile il consumo delle tante "varietà" presenti sul mercato, da parte di un turista bulimico che si concentra sulla quantità, cercando di consumare tanto in poco tempo.

La vacanza breve è quindi spesso semplificata, standardizzata. Una ricerca che qualche anno addietro abbiamo effettuato sui turisti presenti a Rimini durante la stagione balneare evidenziava come il turista tipo del *week-end* fosse diverso (e più lontano dal turista culturale) da quello presente nel resto della settimana (Brau et al., 2007). La stessa qualità dell'offerta turistica si abbassa al crescere del turismo mordi e fuggi (Candela et al., 2003).

Il turismo culturale nei paesi sviluppati e in via di sviluppo

Un altro aspetto è quello della specializzazione geografica. I paesi sviluppati hanno una dotazione relativamente più ricca di testimonianze materiali, il *cultural heritage*, mentre i paesi sottosviluppati sono specializzati nelle bellezze ambientali.

Per la diversità degli standard di vita, per gli aspetti sanitari, nonché per i tempi e costi del viaggio i flussi turistici sono particolarmente intensi tra i paesi sviluppati. I flussi turistici sono comunque significativi (e in crescita) dai paesi sviluppati verso i paesi sottosviluppati: un paesaggio incontaminato è un valore per un turista che vive in aree densamente popolate e spesso degradate dal punto di vista ambientale.

Il turista nei paesi in via di sviluppo, consapevolmente o meno, può essere poco rispettoso dell'ambiente, delle tradizioni e della dignità delle popolazioni visitate

(pensiamo al turismo sessuale). È un rischio di cui dobbiamo essere consapevoli e che viene ridotto dall'emergere del turismo sostenibile ed eco-compatibile.

Viviamo nell'epoca della globalizzazione: beni, servizi, persone e idee si muovono e si confrontano, con una progressiva riduzione delle barriere spaziali e temporali. Conoscere il mondo non è più un privilegio di pochi e la sfida per il mercato turistico è quella di coniugare i grandi flussi e i prezzi contenuti con un prodotto differenziato, flessibile, tagliato per le esigenze dell'individuo e non della massa.

Ma la globalizzazione può significare l'assorbimento passivo di canoni culturali esterni, e l'imposizione dei propri schemi culturali. La reazione può essere allora il rifiuto del confronto, una falsa soluzione foriera di successive, più laceranti, conseguenze economiche e sociali. Negli anni Trenta la reazione a livello economico alla Grande Depressione fu la chiusura (il protezionismo), che aggravò e prolungò gli effetti della crisi. Anche adesso la ricomposizione degli squilibri economici post-crisi richiede un aggiustamento dei cambi e la predisposizione di sostegni per le aree più in difficoltà in un'ottica di apertura e collaborazione tra agenti.

Il turismo culturale può quindi farci scoprire la tolleranza. Se io scopro la mia identità nel confronto con l'altro, non posso non dargli dignità. Questo approccio non è relativismo ma, piuttosto, un segnale di forza.

Rimini, per esempio, è da sempre luogo d'incontro. I valori dell'ospitalità intesa nel senso più completo sono un patrimonio della comunità riminese, e il tentativo di andare oltre un turismo esclusivamente balneare riflette la volontà di adeguarsi ai nuovi valori che vanno delineandosi sul mercato turistico. La scelta di puntare anche sul turismo culturale riflette la consapevolezza di dovere (e di potere) offrire un prodotto turistico più complesso.

Significa offrire al turista i valori di una comunità che è cosciente di essere tale, che è "gelosa" in senso positivo delle proprie peculiarità e che è abbastanza forte da aprirsi agli altri senza perdere la propria identità, facendo sentire chi è in vacanza più ospite e meno turista.

Ma si tratta anche di riconoscere, rispettare e accettare l'altro. Un rischio per Rimini è allora quello dell'apertura selettiva: possibile solo per chi, come il turista, porta vantaggi economici.

Turismo culturale e turismo religioso

In quest'epoca, in cui il valore di una vacanza è dato non solo dal cosa (l'elemento materiale) ma anche dal come e dal perché (l'aspetto immateriale), non sorprende che il turismo religioso sia in crescita.

In passato si è spesso distinto e forse contrapposto il turismo culturale e il turismo religioso; per molti aspetti questa è una distinzione valida anche oggi: ad esempio è diverso il modo di visitare una cattedrale, con l'uno che guarda all'architettura e alle opere d'arte mentre l'altro cerca l'incontro col Divino. Ma le due dimensioni non sono inconciliabili. Il turismo culturale è anche turismo religioso: non ci si può avvicinare alla cultura di un popolo ignorandone la dimensione religiosa, non ci si può accostare all'essenza di un luogo ignorandone gli elementi materiali riguardanti la fede. Non è un caso che il turista culturale visiti spesso luoghi religiosi. In un turista spesso convivono entrambe le dimensioni (F. Dallari, 2008): credente e turista cul-

turale aggiungono un'altra dimensione, seppure accessoria, a quella che considerano l'elemento cruciale del viaggio, arricchendolo.

Un potenziale elemento negativo è quando la dimensione religiosa viene mortificata, appiattita – un rischio presente anche per il turismo culturale. Come in altri casi, anche per il turismo religioso il passaggio all'*industria* rende possibile la riduzione dei costi e l'allargamento dei potenziali fruitori, ma col rischio di una riduzione della qualità. Consideriamo per esempio l'utilizzo di una chiesa che è anche un monumento importante. A volte turista e fedele vendono contrapposti, per via della separazione fisica (con l'introduzione di pannelli, p.e.) tra il luogo di culto (magari una cappella disadorna) e il luogo di visita turistica, l'uno ad accesso libero, l'altro a pagamento.

Anche per il turismo religioso esistono le "superstar", luoghi e manifestazioni religiose (p.e. i riti della Settimana Santa in numerose comunità) che entrano in un circuito turistico. Come per altri segmenti, è possibile la differenziazione, tramite nicchie: eremi, monasteri, un turismo dei "piccoli numeri" che privilegia la dimensione individuale, al pari delle città d'arte minori che instaurano col turista un rapporto più diretto rispetto alle città o ai musei maggiori.

Conclusioni

Il turismo culturale ha molte facce: riposo, scoperta di nuovi luoghi e persone; può essere *un'opportunità, un importante momento di crescita di individui e collettività.*

Ma un pacchetto turistico può comportare anche lo sfruttamento delle comunità locali o l'utilizzo di lavoro minorile. Cultura del turismo significa tenere conto sia del dove, cosa e quanto della vacanza, sia del perché ci si reca in una destinazione e del come ci si avvicina ed essa. Cultura del turismo è avere piena consapevolezza di ciò che si domanda e di ciò che si offre.

Sottostante è un problema di portata generale: esiste una dimensione etica del prodotto e del mercato. La rappresentazione del mercato e del sistema economico non è mai del tutto neutra: non si può prescindere dalla collocazione storica, dagli uomini che concretamente agiscono e dei loro incentivi e delle istituzioni che stabiliscono le regole. In altri termini, la trattazione dei problemi, anche se avviene per schemi, riflette una visione preanalitica, come ci ricorda J.A. Schumpeter nella *Storia dell'analisi economica*.

Il guardare al quanto, ai soli risultati, e non anche al come, ai mezzi che utilizziamo, è una facile scorciatoia. Considerare entrambi gli aspetti può farci cambiare l'importanza degli obiettivi che, seppure inizialmente corretti, possono non esserlo più se perseguiti in modo inadeguato.

Anche nel caso del turismo della cultura, ma non solo, abbiamo allora il non facile compito di formulare domande corrette e il compito, ancor più arduo, di cercare risposte adeguate.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

R. BRAU, A.E. SCORCU e L. VICI, *Assessing visitors' support to tourism rejuvenation policies: the case of Rimini, Italy*, «Journal of Environmental Planning and Management», 2009, vol. 52, n. 1, pp. 25-42.

G. CANDELA, R. CELLINI e A.E. SCORCU, *Comportamenti d'impresa e informazione del consumatore. Un'analisi empirica sui prezzi del pernottamento turistico*, «Politica economica», vol. XIX, 2003, pp. 441-465.

F. DALLARI, *Spiritualità e turismo culturale tra sviluppo territoriale e Heritage*, Mimeo, 2010.

S. ZAMAGNI, *Verso il superamento della concezione economicista del tempo*, in V. NEGRI ZAMAGNI, M. MUSSONI e G. BENZI (a cura di), *Per un turismo autenticamente umano*, Fara Editore, Rimini 2001, pp. 223-234.

Essenzializzazione, formazione e sfida educativa

di Gabriele Boselli *

Essenziale è generazione di ulteriorità

Armonizzazione ed essenzializzazione si vanno proponendo come cardini dell'asse semantico intorno a cui ruota – sul piano pedagogico – il ridisegno in corso della costellazione scolastica. La prima parola investe la difficoltà della tessitura di indicazioni che hanno certo punti in comune (idea di persona e di cura nonché il quadro epistemologico) ma anche notevoli differenze e diversità strutturali che vanno, a mio avviso, composte proiettandosi in avanti, negli spazi di ulteriorità offerti appunto dalla seconda parola-chiave, essenzializzazione.

Una eventuale risposta riduttivistica al calo delle risorse umane e finanziarie a disposizione della scuola non è pedagogicamente proponibile. Si tratta di dare sicurezza per affrontare l'incertezza, proporre una qualche forma di *risposta alla precarietà* attuale. Ciò che è essenziale (e che non è identificabile con il minimo) va assolutamente salvaguardato.

Nelle scuole, noi possiamo/dobbiamo accogliere la complessità, individuarne le linee costitutive e generative, il fascio reggente, condividere le strutture intenzionali, contribuire alle direzioni di senso che vi si muovono.

A mio avviso, essenzializzazione non può essere solo un tipo di risposta meccanica alla riduzione delle possibilità; deve realizzarsi soprattutto privilegiando la *generatività degli atti del conoscere*: non riduzione, semplificazione, dimagramento della complessità dei saperi e delle operazioni del conoscere ma *individuazione dei nuclei generativo-trasformazionali* e creazione delle condizioni del loro espandersi in sintonia con le strutture storicamente costitutive della conoscenza. Non tagli cognitivi, individuazione delle materie "importanti" ma *delle matrici e delle direzioni di senso* in cui si generano e si rigenerano i processi della pura e indifferenziata capacità di conoscere. Pura in quanto non finalizzata a risultati ostensibili e mossa da desideri e volontà autentici; indifferenziata poiché volta a conoscere non tanto frammenti del campo ma l'Intero. Capacità che si attua per le vie dell'intuizione, dell'interpretazione, della critica, dell'ideazione. Guardare e insegnare l'essenziale significa sul piano didattico comunicare *il piacere* della scrittura, *il gusto* della scrittura, l'*eros* di quei percorsi formali che ci permettono di guardare i fenomeni fisici e culturali secondo princìpi e strutture simboliche e di muoverci con agilità verso gli altri e nel mondo. Così gli Interi (le persone) possono trovar interesse a muoversi con intelligenza dell'Intero.

Fulcri dell'essenziale

Vi è dunque necessità che preliminarmente tutti i piani disciplinari si innestino su una visione generale, complessiva (rispondente alla complessità dell'universo dei fenomeni), appassionante, che introduca alla *indifferenziata* (poiché il mondo in cui

* Ispettore presso il Ministero della Pubblica Istruzione, dirigente tecnico presso gli uffici scolastici provinciali di Forlì e Parma.

vivranno i nostri ragazzi sarà ben diverso dal presente) *capacità di conoscere il tutto e ogni cosa.* Gli assi sono in genere linee di riferimento (es. assi cartesiani, asse terrestre, asse diplomatico…); in campo pedagogico devono costituire le linee di flusso rassicuranti, flessibili, vibranti con cui una pluralità di discipline indaga con modalità relativamente stabili e coordinate su un campo di esperienza intellettuale o pratica (buono quel che la scuola dell'infanzia ha sempre detto sui campi di esperienza: che non preesistono al soggetto conoscente, che non sono standardizzabili e tassonomizzabili senza violenza e senza produrre alienazione…).

L'essenziale negli assi è l'esperibile (il passarci attraverso, l'esserne attraversati); è la scienza conquistata attraverso l'esperienza: esperibilità come condizione della partecipazione degli studenti e come garanzia post-epistemica, controvertibile, epistemologica.

Essenziale non è il tracciare quadri sinottici e acronici; è raccontare (svolgere entro l'asse del tempo), inventare, argomentare culturalmente e pedagogicamente la fisionomia anche locale degli assi culturali affinché questi non siano solo giustapposizioni insensate di discipline pensate in separatezza.

Gli effetti dell'asse pensato e svolto epistemicamente (sapere che sta e sovrasta e va semplicemente *a-preso*, *preso dal* libro o dalla lavagna o dal computer) si dissolvono rapidamente perché lo studente e talvolta anche il docente non riescono a metterci niente di proprio. Il secondo va a scuola per lo stipendio, il primo per il voto. È allora scuola di nichilismo.

Contro la costituzione e presentazione epistemica, un asse va inter-rogato nella sua vicenda epistemologica (è sapere che viene da una storia, è in movimento e in discussione), offerto alla discussione e alla rielaborazione, dunque all'*appropriazione* di docenti e ragazzi.

Visione complessiva

Si riscontra la necessità che tutti i discorsi disciplinari, prima che sugli assi culturali (figura particolarmente rilevante nella secondaria di II grado ma da preparare fin dal I), si innestino su una visione generale, complessiva (ovvero rispondente alla complessità dell'universo dei fenomeni), appassionante, che introduca non tanto alla acquisizione di conoscenze e competenze quanto alla finalità essenziale: l'educare l'intelligenza, la capacità di atti puri (non interessati al far bella figura) del conoscere.

Asse

- Linea di riferimento rassicurante, flessibile, vibrante con cui una pluralità di discipline indaga con modalità relativamente stabili su un campo di esperienza intellettuale o pratica.
- L'esperibilità come condizione della partecipazione degli studenti e come garanzia epistemologica.
- Inventare, argomentare culturalmente e pedagogicamente la locale fisionomia degli assi culturali affinché non siano solo giustapposizioni insensate di discipline pensate in separatezza.
- Costituzione e presentazione epistemica (sapere che sta e sovrasta e va semplicemente a-preso, preso dal libro o dalla lavagna o dal computer) ed epistemologica.

- (Sapere in movimento e in discussione): gli effetti del primo si dissolvono rapidamente perché lo studente e talvolta anche il docente non ci mettono niente di proprio. Il secondo va a scuola per lo stipendio, il primo per il voto.

L'essenziale nelle discipline

Occorre ripensare la disciplinarietà. *Le discipline non sono archivi*, ammassi di informazioni insensate e indifferenti alle persone. Sono *discipline del conoscere*, àmbiti ideali ove il lavoro intellettuale degli insegnanti indirizza il cammino degli alunni *a trovare in ogni disciplina ciò che è l'essenziale, dunque a individuare connessioni di radici, storicità e senso al proprio intendere e procedere verso ulteriori stati del conoscere*. Il lavoro/*otium* (agire della persona cosciente, libero, intrinsecamente motivato, generativo di valore) si svolge attraverso il confronto con la vicenda dell'interrogarsi dell'uomo intorno al mondo e alle linee di significazione del mondo dal punto di vista dell'esistenza quale si è costituita nelle varie discipline in quanto *tradizioni di ricerca e depositi attivi di conoscenza.*

Nella prospettiva della pedagogia fenomenologica, le discipline non mostrano ma, detto della loro storia e riconosciuti gli interlocutori, raccontano e additano, formano (aiutano a individuare la forma che ci attende); offrono consuetudini di approccio affinché il venire a evidenza dei fenomeni fisici e culturali, nel momento come in tutta la storia del conoscere, lasci tracce attive nella coscienza del soggetto, divenga storia sua.

Insegnare dovrà significare sempre più esser parte del processo di generazione della cultura; contribuire all'evolversi della società; aprire spazi e offrire metodo a un conoscere approfondito ma sempre inteso a un'intelligenza d'insieme della complessità. La disponibilità a essere illuminati dalla curiosità, dall'intuizione e dall'intelligenza delle nuove generazioni di studenti sorreggerà coloro che insegnano.

Nella particolare contingenza dei processi di ristrutturazione della costellazione scolastica, la scuola saprà ricostruire una vera *cattedra*, intesa questa come metafora di un affidabile riferimento. Una cattedra che provenga da una più intensamente sentita finalità etica, costituisca punto di avvio a una pura e indifferenziata capacità di conoscere, prima ancora che di competenze pre-professionali; queste potrebbero essere rese inutili dalla imprevedibiltà del mondo a venire. Nel tempo dell'oscillazione di tutti i punti di riferimento, occorre *autorità*, intesa questa come in-segnare (segnare dentro) a essere autori del proprio pensare, capaci di autonomia intellettuale, morale ed estetica; questo sarà possibile quanto più la comunità scolastica saprà cogliere le sofferenze e le possibilità di fondo dei nuovi ragazzi (dal differente e diverso sentire e *intelligere*), della società e della cultura e prospettare risposte convincenti.

Vi sarà spazio per quelle pratiche dell'additare l'evidenza che invitano all'apertura, introducono il soggetto a riconoscersi, attraverso gli altri e gli oggetti culturali; *portano non tanto alla conoscenza quanto al conoscere, non tanto allo stato oggettivamente verificabile quanto al senso intersoggettivamente condivisibile.* È ciò in cui vi è amore, idea platonica riecheggiante ne «l'amor che move il sole e l'altre stelle» di Dante (ripreso a sua volta nella *Deus Charitas est*), che mette in moto nelle direzioni verso cui l'intelligenza del soggetto in sintonia/dissintonia con la comunità che abita è vocata a trascendersi. Sì, detto in estrema sintesi, *essenziale è l'amore e il comunicare per esso la passione per il conoscere. E con l'amore, la speranza.*

I volti dell'ebraismo

Dopo l'orrore: la poesia

di Piero Stefani *

Al filosofo Theodor W. Adorno si deve una sentenza destinata a fare epoca: «La critica della cultura si trova dinnanzi all'ultimo stadio di cultura e barbarie. Scrivere una poesia dopo Auschwitz è barbaro e ciò avvelena anche la stessa consapevolezza del perché è divenuto impossibile scrivere oggi poesie»[1]. Quando una frase articolata e complessa contiene al proprio interno un'impennata, è facile che, assunta in maniera semplificata, si trasformi, suo malgrado, in formula. Così è capitato alle righe adorniane, accolte e vulgate come semplice dichiarazione dell'impossibilità di scrivere poesia dopo la *Shoah*. Né si va lontano dal vero ipotizzando che grande fu il loro influsso sulla propensione a scandire un "prima" e un "dopo" recepito, a più riprese, anche in ambito filosofico-teologico (cfr. per es. Hans Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*). Il "dopo" diventò per molti uno spartiacque coniugato in modo troppo drastico e perciò facile; o meglio, affermare l'impossibilità della poesia divenne un modo per dire retoricamente l'orrore da parte di chi ben si guardava dal ricercare un linguaggio teso a comunicare quanto era posto al di là della comunicazione consueta. In molti dei suoi usi l'asserita impossibilità di fare poesia dopo Auschwitz si mutò, dunque, in una maniera per placare la tensione in luogo di acuirla.

Su un piano diverso, una riflessione sul silenzio della poesia e sulla ripresa dello scrivere dopo l'orrore sorge anche a proposito di una poesia "biblica" di Salvatore Quasimodo: *Alle fronde dei salici*. Va da sé che essa è riferita a un aspetto della seconda guerra mondiale ben meno tragico di Auschwitz.

Le riscritture sono un destino di una cultura sviluppatasi per accumulo. Quando il terreno vergine è perduto da millenni, i richiami, i riferimenti, le allusioni, le citazioni esplicite o dissimulate formano ordito e trama della produzione letteraria. Aspirare alla spontaneità è allora illusione: è gioco forza che si sia costretti a ri-scrivere. Bisogna però saperlo fare. Una condizione necessaria per adempiere il compito è essere consapevoli di variare rispetto al sottotesto. L'esito è perciò felice allorché un capovolgimento consente di ribaltare, senza tradirla, la cifra complessiva in cui era, di norma, recepito il testo di partenza.

Super flumina Babylonis (*Sal* 137 [136]) è da sempre considerato un lamento situato in terra d'esilio. Il *Salmo* è costruito sulla distanza che vi è tra i fiumi babilonesi e i canti legati alla lontana Sion. Questo senso è espresso anche dalla sua riscrittura più popolare (e al giorno d'oggi più ideologizzata): il *Va pensiero* del verdiano *Nabucco*. Nella ricezione risorgimentale il coro però divenne, ben presto, contraddistinto da un rovesciamento che – unito alla straordinaria qualità della musica di Verdi – ne garantì la perenne popolarità. Il senso della lontananza spaziale dalla patria perduta si trasformò, infatti, nell'espressione di mancanza di indipendenza tipica di chi viveva,

* Studioso di *Ebraismo*, docente presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (Milano), collaboratore dell'ISSR "A. Marvelli".

1. T.W. Adorno, *Critica della cultura e società*, in *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, Einaudi, Torino 1972, p. 22.

non libero, sul proprio suolo. Inutile sottolineare che questo retaggio interpretativo (sia pure attraverso un ulteriore ricapovolgimento) non è estraneo all'odierno uso "padano" del coro/inno.

In modo più drammatico, lo stesso rovesciamento si trova alla base della più incisiva riscrittura poetica del *Salmo* presente nella letteratura italiana del Novecento, *Alla fronde dei salici*[2], composta da Salvatore Quasimodo nel 1945.

E come potevamo noi cantare
con il piede straniero sopra il cuore,
fra i morti abbandonati nelle piazze
sull'erba dura di ghiaccio, al lamento
d'agnello dei fanciulli, all'urlo nero
della madre che andava incontro al figlio
crocifisso sul palo del telegrafo?
Alle fronde dei salici, per voto,
anche le nostre cetre erano appese,
oscillavano lievi al triste vento.

Il capovolgimento, che fornisce la cifra interpretativa di fondo alla poesia (non a caso fu scelto come titolo per la prima, incompleta, raccolta edita nel 1946), è contenuto nell'endecasillabo che parla del «piede straniero sopra il cuore». Nel testo sono scomparsi la terra estranea e i suoi fiumi; in esso è svanita la componente beffarda di dominatori che invitano a cantare parole legate alla lontana Sion. Ora l'oppressione viene impressa, ancor più che espressa, con l'immagine di un piede schiacciante posto sopra il cuore. Oltre a essere stranieri a «casa propria», si è ormai gravati dentro. Ciò avviene non a causa di qualche intima angoscia, bensì a motivo di quel che sta avvenendo nel mondo.

L'orrore fa sì che il poeta faccia esodo da se stesso. Nel 1957, in un testo intitolato *Poesia del dopoguerra*, Quasimodo scrisse:

> «Il poeta s'è trovato improvvisamente gettato fuori dalla sua storia interna: in guerra la sua intelligenza particolare aveva lo stesso valore di quella proletaria e collettiva che sapeva sì e no contare i pesci del miracolo cristiano. Il problema del "perché" della vita s'era trasformato nel "come" si vive, o se vogliamo in quello del "perché" si vive in un dato modo anziché in un altro che non coltivi continuamente la morte quale protagonista della consolazione illimitata»[3].

In conformità con il *Salmo* (ma a differenza del *Va' pensiero*), *Alle fronde dei salici* non è scritta al presente. Non dice contraddittoriamente il mutismo; non si conforma al caustico «un bel tacer non fu mai scritto». Al contrario, la poesia descrive un immediato passato. Il poeta si trova quasi sulla soglia: non può riprendere a cantare senza dire la recente impossibilità di farlo. Il voto non è più vincolante, ma non è dimentica-

2. La poesia apre la raccolta *Giorno dopo giorno* pubblicata nel 1947. L'anno precedente era già stata edita in una raccolta più breve intitolata: *Con il piede straniero sopra il cuore*.

3. I premi Nobel per la letteratura *Salvatore Quasimodo* (1959), Fratelli Fabbri, Milano 1968, p. 114.

to; perciò gli avvenimenti che hanno indotto a formularlo, ora sono gli stessi che inducono a ricordarlo; ciò rende possibile riprendere il canto senza violare la promessa.

Il sentire di Quasimodo è plasmato da un sottofondo cristiano. Al centro della poesia c'è la bocca spalancata della madre («urlo nero») che vede la creatura delle proprie viscere appesa a una moderna croce («palo del telegrafo»). Le va incontro senza poterla raggiungere. In quella morte non c'è riconciliazione; né dal patibolo il figlio è in grado – come invece avviene nel IV Vangelo (*Gv* 19,25-27) – di rivolgere alcuna parola alla madre. Il materno urlo scuro è il suono inarticolato dell'antipoesia; mentre riempie l'aria, il canto è obbligato a tacere. Durante la guerra le cetre, come quelle degli antichi deportati («anche le nostre…»), stavano appese silenti alle fronde dei salici. Il vento che le faceva oscillare era triste; tuttavia esse restavano lievi. Nei due versi conclusivi si evoca una sospensione spaziale per alludere a una temporale. Il mutismo non è per sempre. Il silenzio della poesia non è definitivo; quando al canto fosse stato dato di riprendere voce, esso sarebbe stato obbligato a dire innanzitutto il suo trascorso ammutolimento. Nessun'altra poesia se non *Alle fronde dei salici* avrebbe potuto stare all'inizio della raccolta.

Vi fu però un poeta che, a differenza di Quasimodo, si misurò, in modo diretto, tanto con l'orrore più grande quanto con la sentenza adorniana: si tratta di Paul Celan[4]. In un appunto trovato tra le sue carte si legge: «Nessuna poesia dopo Auschwitz (Adorno): qual è la concezione della poesia posta sotto accusa? La presunzione di chi ha il coraggio, ipoteticamente-speculativamente, di considerare o raccontare Auschwitz dalla prospettiva dell'usignolo oppure del tordo».

Le quattro parole «ciò che è stato» indicano la maniera in cui Paul Celan chiamava l'evento che altri definiscono *Shoah*, Auschwitz, Olocausto, «soluzione finale» o genocidio. L'intensità della qualifica dipende dall'impiegare in modo selettivo quanto vi è di più generico: tutto quel che è avvenuto è stato. Il salto qualitativo sta nel non scegliere un termine specifico per indicare l'evento che, pur essendo unico, condivide con tutto il resto il fatto di essere accaduto. L'adozione di un lessico puramente descrittivo si muta, quindi, in un giudizio di valore più intenso di ogni qualifica carica di deprecazione. Nella sua nudità, «ciò che è stato» segna un discrimine tra un «prima» e un «dopo».

Chi si trova ad abitare nel tempo del «dopo» è sfidato per tutta la sequela dei suoi giorni. Lo è perché non si tratta semplicemente di un «dopo» storico. Quest'ultimo ha luogo sempre e comunque: tutti coloro che aprono gli occhi al mondo hanno alle loro spalle un lunghissimo «prima». Altro è il discorso quando l'accadimento storico lacera le carni di un'esistenza. Allora la dimensione collettiva, lungi dallo scomparire, si coniuga con un vissuto che anela a esprimersi. Il bisogno di raccontare ha questa cellula generativa: arginare l'ineluttabilità di quanto è stato dando corso al desiderio di comunicare qualcosa non inscritto nel puro accadere. La parola tenta di replicare ai fatti. Il linguaggio può non essere all'altezza del compito; ci possono essere silenzi o mutismo, ma in ogni caso non c'è più solo uno spoglio accadere. Lo scacco non è fino in fondo esorcizzato. Tutto può restare chiuso, attorcigliato, inespresso. La comunicazione non di rado abortisce. Malgrado ciò dovrebbe comunque essere precluso sancire a priori la radicale insensatezza di ogni linguaggio del «dopo».

4. Per una penetrante e documentata trattazione dell'argomento cfr. P. GNANI, *Scrivere poesie dopo Auschwitz. Paul Celan e Theodor W. Adorno*, Giuntina, Firenze 2010.

Celan paragonò la propria poesia a un messaggio chiuso in una bottiglia e gettato in mare. L'atto del marinaio di mettere le sue righe in un involucro vitreo e di consegnarle alle onde è simbolo di un bisogno di comunicazione che sa di non poter contare su volti. Non per questo esso rinuncia alla possibilità che occhi lontani leggano quanto la sua mano ha vergato. Quando getta in acqua la bottiglia, il marinaio non sa se ciò accadrà e, con ogni probabilità, non lo saprà mai. L'immagine del marinaio non dice tutto. In effetti il messaggio fu letto. Tuttavia troppe volte non si dette credito alla sincerità della mano che lo scrisse. A volte la parola della pietra, della stella, della neve, del fiore – le qualifiche più ricorrenti del suo poetare – fu scambiata, volgarmente, per quella dell'usignolo. Altre volte fu, in maniera pretestuosa, assunta come un plagio. Non sempre le fu dato credito di realizzare il detto stando al quale «la realtà non è, la realtà va cercata e conquistata» (Paul Celan). L'esasperata quanto sincera convinzione di Celan stando alla quale il fraintendimento della sua poesia costituiva una prova del ritorno del nazismo trova in questi riferimenti la propria plausibilità. Lì per lui si coagulava la parola paradigmatica della testimonianza: «è successo, potrebbe succedere di nuovo». Come scrisse lui stesso: «nessuno testimonia per il testimone».

Vi fu un testimone che divenne scrittore. Egli fu molto sensibile alla voce di un marinaio che «a ora incerta» era preso dalle ombre del passato e che, per non esserne del tutto sopraffatto, doveva raccontare quanto era successo. Coleridge e il suo *Ancient Mariner* divennero, così, cifra di un'intera opera letteraria. Primo Levi che pure dichiarò di aver innestato in se stesso *Todesfuge*, non colse però il messaggio in bottiglia lanciato da Celan nel cupo mare del «dopo Auschwitz». Anzi, egli scrisse parole molto dure che, in chiusura, lasciano persino trasparire una specie di sollievo nel constatare una supposta presa di distanza tra Celan e la più famosa delle sue poesie:

> Scrivere poesia per tutti sfiora l'utopia, ma provo diffidenza per chi è poeta per pochi, o solo per se stesso. Scrivere è un trasmettere: che dire se il messaggio è cifrato e nessuno conosce la chiave? Si può rispondere che trasmettere quel messaggio, e in quel modo specifico, era necessario per l'autore anche se inutile per il resto del mondo. Penso che sia questo il caso di Paul Celan, poeta ebreo tedesco, sulle cui spalle si è accumulato peso su peso, dolore su dolore, fino al suo suicidio a cinquant'anni nel 1970. Sono riuscito a penetrare il senso di poche delle sue liriche: fa eccezione […] *Fuga di morte*. Leggo che Celan l'ha ripudiata, non la considerava la sua poesia più tipica; non m'importa, la porto in me come innesto[5].

La vita di Celan – come in maniera meno drammatica quella di tutti noi – è cosparsa di mancati incontri e di incapacità di capirsi. Ci si può domandare allora se l'incontro non sia un'utopia ancor più meritevole di questo nome di quanto non sia la poesia. Ma forse non si tratta che di due modi diversi per dire la stessa realtà. Un sigillo di verità è posto infatti sulle parole di Osip Mandel'štam, il poeta con cui Celan più si identificò: «Nella distanza della separazione, i tratti di una persona a cui si vuole bene si sfumano. E allora cresce in noi il desiderio di dirle cose importanti che non abbiamo potuto dirle quando la sua figura era davanti ai nostri occhi, in tutta la sua concretezza».

5. P. Levi, *La ricerca delle radici*, in *Opere II*, a cura di M. Belpoliti, Einaudi, Torino 1988, p. 1513.

La ricerca di André Neher, tra silenzio di Dio e speranza

di Elena Cecchi *

Tra gli intellettuali ebrei di nazionalità francese, così ricca di personalità prestigiose nel Novecento (si pensi, solo per fare un esempio, ad Emmmanuel Levinas), spicca per la sua originalità, anche se ancora poco conosciuto e studiato in Italia, il nome di André Neher.

1. Alla scoperta di un'esistenza ebraica

Intellettuale "poliedrico" in quanto letterato, filosofo, rabbino, musicista – Neher nasce ad Obernai da famiglia di origine alsaziana il 22 ottobre del 1914. I genitori, Albert A. Neher e Rosette Strauss – di solida formazione biblica, ma anche di ampie vedute culturali – fin da piccolo lo educano in un clima di duplice apertura: verso un alto studio di carattere propriamente ebraico, portato avanti con la collaborazione di validi rabbini locali, ma anche verso l'approfondimento di discipline più spiccatamente profane. Infatti i Neher, conosciuti da tutti per la proverbiale carità e attenzione verso i bisognosi, adibivano il loro giardino a luogo di incontri culturali in cui si faceva musica, arte, teatro... Tale condizione di serenità termina nel 1927 poco dopo che il giovane Neher festeggia il suo *Bar-Mitzva* (la celebrazione che segna il conseguimento della maturità giuridica e religiosa) quando – per facilitare lo studio dei fratelli[1] – la famiglia si trasferisce a Strasburgo. Qui il filosofo frequenterà il liceo *Fustel de Coulanges* dove otterrà il baccalaureato a pieni voti; ma gli anni 1928-1929 vengono toccati dalla grave crisi economica mondiale, cosicché Albert A. Neher è costretto a lasciare la sua attività commerciale. Comincerà a dedicarsi completamente alla letteratura. Non essendo questa un'occupazione redditizia, André e i fratelli si impegneranno a contribuire alle entrate familiari impartendo lezioni private. È così che Neher occuperà il proprio tempo libero in lezioni di filosofia. Nonostante le difficoltà economiche riuscirà a condurre a termine i suoi studi di germanistica presso l'Università di Strasburgo e a vincere il concorso di abilitazione per le lingue moderne a Parigi (1936). Inizia, così, la sua professione di insegnante di lingua tedesca al *Collège* di Sarrebourg, a sessanta chilometri da Strasburgo: «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»[2]. Ben presto, però, questo incarico di docenza gli viene revocato: il 20 dicembre 1940 a causa dell'editto del generale Petain (capo del

* Studiosa di Ebraismo, dottoranda presso l'Università degli Studi di Urbino, docente e collaboratrice dell'ISSR "A. Marvelli".

1. La sorella maggiore, Suzel, era iscritta al Conservatorio mentre il fratello maggiore, Richard, studiava all'Università: intraprenderà, poi, la carriera di alto magistrato. L'altra sorella, Hélène, si distinguerà per il suo aiuto ai bambini, figli dei deportati nei *lager*.

2. P. Zylbermann, *Portrait d'un maître et d'un ami* in *Un maillon dans la chaîne. Chiox de textes d'André Neher*, Présentation de R. Neher & P. Zylbermann, Avant-propos d'Élie Wiesel, Presses Universitaires du Septentrion, Lille 1995, p. 13; la traduzione è mia.

governo di Vichy e succube degli occupanti nazisti) relativo allo statuto degli ebrei, Neher è costretto a lasciare in modo umiliante il *Collège* di Sarrebourg senza che nessuno dei colleghi si opponga.

Gli eventi politici precipitano e la famiglia Neher intera è costretta ad emigrare dall'Alsazia per stabilirsi nel Sud della Francia, nel piccolo paese di Lanteuil in Correza, in quella che chiameranno *Mahanayim*, la "*Double Demeure*", perché, ricorda il filosofo, «ci abbiamo vissuto, precisamente, in una maniera costante e cosciente, in una doppia dimensione: quella dell'angoscia e della speranza, quella della persecuzione e quella del tempo biblico di cui la pienezza ricopriva ognuno dei nostri istanti»[3]. I quattro lunghi anni (1940-1944) vissuti nel pericolo e nel nascondimento sono occasione per continuare a dedicarsi alla cultura con la creazione di una scuola clandestina di alta spiritualità ebraica. In particolare il padre Albert A. Neher ha composto, in questo periodo, pagine profondissime sulla ricerca del significato che l'ebreo deve dare alla propria esistenza, in relazione alla sua inesorabile attrazione verso Dio – che lui chiama *Contrat divin*, cioè l'Alleanza – anche quando questa diventa tragicamente, più che un "vivere", un vero e proprio "sopravvivere" giorno per giorno.

Tali riflessioni, accanto alle situazioni difficili affrontate e alla scoperta al termine della Guerra degli orrori della *Shoà*, incidono notevolmente sul giovane Neher. Decide di bruciare la sua tesi di dottorato sul poeta tedesco Heine, che era già ad uno sviluppo avanzato, per comporne una nuova sul profeta Amos di Tequoa: «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»[4]. Quello che Neher realizzerà nelle sue principali opere a carattere biblico-esegetico – *Amos*, *contribution à l'étude du prophétisme*[5], *Notes sur Qohélet, l'Écclesiaste*[6], *L'essence du prophétisme*[7], *Moïse et la vocation juive*[8], *Jérémie*[9] – sarà un nuovo modo di leggere il testo sacro che saprà coniugare scienza e rispetto per l'esegesi ebraica tradizionale con la fede vissuta. L'intima introspezione degli anni di *Mahanayim*, il desiderio di riscoprire l'importanza e il profondo significato dell'essere ebreo legato alla *Torah* oltre che negli scritti, si esplicita in Neher anche nella sua opera di guida spirituale che diviene ufficiale dal 1946, quando ottiene il diploma di rabbino. Attorno a Neher e ai suoi quattro fedeli discepoli[10], si costituirà a Strasburgo un gruppo di numerosi giovani scampati allo sterminio e militanti del giudaismo tradizionale, desiderosi di approfondire le tematiche bibliche, il *Mercaz Hanoar* (Centro dei Giovani) di cui il filosofo ricorda: «Sono stato per quasi venti anni, a titolo benevolo, molto più del "rabbino" di questa Comunità intensa: la sua guida spirituale, [...] il suo punto di riferimento. Questo centro [...] ha sviluppato uno stile di vita religiosa e sociale molto calorosa e originale,

3. A. NEHER, *Le dur bonheur d'être juif*, Victor Malka interroge André Neher, Éditions du Centurion, Paris 1978, p. 13; la traduzione è mia.

4. *Ivi*, p. 8.

5. Vrin, Paris 1950.

6. Éditions du Minuit, Paris 1951.

7. Presses Universitaires de France, Paris 1955.

8. Éditions du Seuil, Paris 1956.

9. Librairie Plon, Paris 1960.

10. Benjamin Gross, Théodore Dreyfus, Bernard Picard, Lucien Lazare che Neher chiama scherzosamente «*les quatre mousquetaires*».

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»[11]. Al gruppo successivamente si uniranno anche giovani provenienti da diverse parti d'Europa, nonché dall'Africa del Nord e sionisti.

Nel dicembre 1947, con la discussione della tesi di dottorato su *Amos* e il matrimonio con la storica Renée Bernheim, comincia per Neher una vera e propria seconda vita. Tra i giovani sposi si realizza un fecondo scambio culturale: il filosofo avvicina la moglie alla sua originale ermeneutica biblica che sfocerà nella composizione della ponderosa *Histoire biblique du peuple d'Israël*[12], redatta insieme; Renée, a propria volta, introduce il marito nel mondo della mistica a lui poco conosciuto a causa degli studi ortodossi ricevuti. Ne deriveranno vari saggi e tre opere innovative – a cui lavorerà fino alla fine dei suoi giorni - che puntano a mettere in luce l'originale pensiero mistico del rabbino rinascimentale, per troppo tempo dimenticato, Maharal di Praga: *Le puits de l'exil, la théologie dialectique du Maharal de Prague*[13], *David Gans, disciple de Maharal de Prague, assistant de Tycho Brahé et de Jean Kepler*[14], *Fauste et le Maharal de Prague, le mythe et le réel*[15].

Mentre Neher compone le sue diverse opere, pubblica saggi ed articoli su riviste francesi e israeliane – rileggendo i temi classici della filosofia e della storia ebraica alla luce di attuali analisi culturali, sociali e politiche – insegna. Viene infatti creata per lui, nel 1955, la prima cattedra di Studi Ebraici (Letteratura Ebraica post-biblica) in una Facoltà di Lettere francese, a Strasburgo, alla quale affiancherà successivamente anche un incarico presso l'Università di Tel Aviv. In Francia Neher si fa promotore di varie iniziative: si batte per l'introduzione dell'insegnamento dell'ebraico moderno[16] nelle università francesi; ottiene, per l'Università di Strasburgo, la creazione della Licenza di Ebraico (1960) e del Diploma di Studi Superiori di Ebraico (1962); presiede presso la Sorbona all'accrescimento del CUEJ (*Centre Universitarie d'Études Juives*); organizza numerosi seminari all'Università di Strasburgo e si presta alla realizzazione dei famosi *Colloques d'intellectuels juifs de langue française*[17], realizzati per la sezione francese del *Congrès juif mondial* ai quali presenzia dal 1957 fino al suo stabilirsi a Gerusalemme. Così come Neher è coinvolgente nel dialogo con interlocutori ebrei – di cui sono validi esempi *L'existence juive, solitude et affrontements*[18] e il testo principe *L'exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*[19] – poiché lo studio per lui doveva avere un diretto riscontro nella vita sociale e politica, allo stesso modo lo

11. A. NEHER, *Le dur bonheur d'être juif*, cit., pp. 93-94; la traduzione è mia.

12. Adrien Maisonneuve, Paris 1962.

13. Albin Michel, Paris, 1966.

14. Klincksieck, Paris 1974.

15. PUF, Paris 1987.

16. Simbolo della predilezione di Neher per lo studio dell'ebraico moderno è il testo *De l'hébreu au français*, Klincksieck, Paris 1969.

17. Si tratta di tavole rotonde in cui si attua un proficuo confronto interculturale ed interreligioso su problematiche di attualità riguardanti la storia e il pensiero contemporaneo. In ogni sessione dei Colloqui, Neher presenta una lezione biblica mentre Emmanuel Levinas una talmudica. Edmond Felg, Léon Algazi, Jean Halpérin, Eliane Amado-Lévy-Valensi, Vladimir Jankeélévitch, Jean Wahal, Léon Askenazi sono gli altri partecipanti.

18. Éditions du Seuil, Paris 1962.

19. Éditions du Seuil, Paris 1970.

è nel dialogo con i cristiani. Accanto ad ecclesiastici e vari intellettuali partecipa alla lotta francese contro l'antisemitismo e l'antigiudaismo collaborando – con il vescovo di Strasburgo suo amico, Arthur Elchinger – alla creazione del *Comité épiscopal pour les relations avec le Judaïsme*. Nel 1965 viene invitato dall'Ambasciata francese al Vaticano, a tenere un seminario sul pensiero ebraico moderno all'interno delle conferenze ecumeniche del Concilio Vaticano II (1963-1965).

Assieme alla moglie si prodiga nell'accoglienza dei rifugiati ebrei scappati dall'Algeria nel 1962 e, successivamente a Gerusalemme, aiuterà e ospiterà ebrei etiopi, ma anche giovani studenti israeliani e francofoni; si interesserà della crisi delle relazioni franco-israeliane e della tragedia degli ebrei russi... Infatti – dopo l'avvenimento della visita di Samuel-Joseph Agnon, Premio Nobel per la Letteratura di cui fa la presentazione pubblica dell'opera (1966) – Neher decide, nel 1967, di fare il suo *alya* ("salita") e di risiedere definitivamente con la moglie a Gerusalemme realizzando il sogno che fin da bambino si portava dentro. Comincia così, purtroppo segnata dall'ombra della Guerra dei Sei Giorni, quella che il filosofo chiama la sua "*troisième vie*". L'avvenimento, così come quello successivo della Guerra di *Kippur* (1973) – poco prima del congedo dal lavoro universitario – lo scuotono profondamente ancora una volta poiché «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»[20]. Due testi in particolare trattano dell'amata Città Santa: *Dans tes portes, Jérusalem*[21] che propone il significato profondo del suo viaggio e *Jérusalem, vécu juif et message*[22].

Nel 1970 Neher, instancabile nella sua attività, viene sorpreso da una violenta crisi cardiaca che non lascia ben sperare ed è costretto, seguito dalle cure premurose della moglie, a rallentare il suo ritmo di lavoro. Continua comunque ad essere attivo nell'approfondimento delle tematiche che più lo interessano[23], a scrivere, ad insegnare e ad essere guida spirituale dei giovani studenti che accoglie a casa propria.

Partecipa al *Cercle d'études bibliques* organizzato dal Presidente dello Stato di Israele che nel 1975 gli consegna anche *Mélanges André Neher*, raccolta di scritti composta da allievi, amici e colleghi per festeggiare i suoi sessanta anni. Nel 1977 – alla presenza dell'amico Elie Wiesel, per celebrare l'importanza della sua riflessione sulla *Shoà* elaborata in particolare in *L'exil de la parole* – gli viene conferito il *Prix du Souvenir* (*Prass ha-Zikaron*) per i deportati del campo di Bergen-Belsen. «La televisione israeliana gli dedica una trasmissione-ritratto. Giornalisti del mondo intero chiedevano di intervistarlo. Scrittori, pensatori, teologi di tutte le confessioni erano in corrispondenza con lui o gli chiedevano una intervista. Nuovi lettori lo scoprivano e tenevano a manifestargli la loro emozione e la loro riconoscenza»[24]. Solo il giudaismo

20. R. Goetschel, *A Strasbourg, un professeur et un maître* in *André Neher, l'homme et l'œuvre*, in «Les nouveaux cahiers», 95, hiver 1988-89, p. 6; la traduzione è mia.

21. Albin Michel, Paris 1972.

22. Éditions du Rocher, Paris 1984.

23. Oltre ai testi di questo periodo che abbiamo già citato è opportuno segnalare anche l'apprezzato *Clefs pour le judaïsme*, Seghers, Paris 1977 e *Ils ont refait leur âme*, Stock, Paris 1979 che tratta della riscoperta dell'ebraismo di noti personaggi.

24. F. Kaufmann, *Un juif à Jérusalem* in *André Neher, l'homme et l'œuvre*, in «Les nouveaux cahiers»,

francese dopo l'*alya* sembra essersi dimenticato di lui: prezzo pagato volentieri da un amante di Sion come Neher che ha considerato anche la malattia come una nuova difficoltà della vita da superare. Il 23 ottobre 1988, dopo aver compiuto da appena tre giorni il suo settantaquattresimo compleanno, André Neher viene a mancare a causa di una seconda crisi cardiaca. Scompare un grande intellettuale, ma anche un uomo che ha trovato nella fede del Dio di Israele il senso della propria vita.

2. Silenzio biblico come dialogo interrotto tra Dio e l'uomo

Nelle opere composte a soggetto biblico Neher si era già scontrato con il "silenzio" che inesorabilmente emergeva inaspettato e sotto diverse forme nelle pagine del testo sacro. Nella sua opera più celebre, *L'exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz* il filosofo spiega che il forte desiderio di indagare su questo tema preciso gli deriva dalla realtà vissuta di un "avvenimento" particolare:

> «Debbo [...] confessare che all'origine, come preoccupazione prima e decisiva, fu questo avvenimento a condurmi a riflettere sul silenzio della Bibbia, fu lui che rovesciando da capo a fondo l'insieme delle nostre letture umane, tendeva a capovolgere altresì la nostra lettura della Bibbia. Questo avvenimento, il cui nome, da solo, costituisce l'invito più tragico all'incontro con il silenzio, ma il cui nome, da solo ancora, introduce, in questo silenzio, il silenzio della Bibbia, poiché, nel cuore dell'incontro, è il popolo biblico che bruciò di silenzio, questo avvenimento-limite nella storia umana del silenzio è il *silenzio di Auschwitz*»[25].

Dal riscontro vitale del silenzio di Dio nella storia, dunque, Neher risale ad indagare quel silenzio biblico preesistente per cercare di dare un senso ad una disgrazia che sembra proprio non poterne avere.

Neher – che si rifà ad una lettura biblica alla luce della lunga tradizione ebraica, soprattutto quella legata al *midrash* (interpretazione rabbinica della Scrittura) talmudico e mistico, con particolare rilievo alla lezione del rabbino Maharal di Praga – riesce a darci un'immagine chiara ed accurata, realmente "alla lettera", di quella che è la casistica del silenzio nella Bibbia analizzandone la sintassi, la morfologia e la semantica.

Sintatticamente il filosofo si rifà allo studio minuzioso delle singole lettere costituenti le parole del testo biblico, cui i masoreti (studiosi ebrei dei secc. VIII-X d.C. cultori della "tradizione" testuale biblica) per lungo tempo hanno lavorato. In questo modo – oltre a notare che il silenzio interviene spesso in prima persona, come un vero e proprio protagonista – Neher rileva che in alcuni passi si rende presente visibilmente. Possono individuarsi *nodi* – brevi intervalli di silenzio – o *falde* – lunghe presenze strutturali di silenzio che possono durare un capitolo o anche un intero libro biblico. Infatti

> «Nella Bibbia, la proposizione o la frase o il capitolo o il libro non si interrompono perché non c'era più niente da dire, ma perché il non-detto, o il non-dicibile, volevano, in quel momento, essere detti. E non lo potevano evidentemente se non attraverso il silenzio, i cui

95, hiver 1988-89, p. 8; la traduzione è mia.

25. A. Neher, *L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, trad. it. di Giuseppe Cestari, Introduzione di Sergio Quinzio, Marietti, Genova-Milano 2005, p. 147.

bianchi intervalli, nella strutturazione della frase biblica, costituiscono i *segni di emergenza* [...] Così, i segni grammaticali conferiscono, da soli, al testo biblico, una struttura semiorale, semisilenziosa. Sulla scena della frase biblica, il silenzio emerge regolarmente come l'attore da una botola. È presente ovunque dove è assente la parola»[26].

Dall'analisi morfologica che Neher conduce risulta che il silenzio si manifesta – a seconda dei diversi luoghi biblici e sia nel rapporto Dio-uomo, sia in quello uomo-uomo – o come silenzio monologale, statico o come silenzio dinamico all'interno del dialogo. Alla prima tipologia corrispondono in particolare le vicende legate ai personaggi della prima parte della *Genesi* (Adamo, Eva, Caino, Abele, Noè) che al parlare di Dio per paura, ipocrisia, alibi, chiacchierano, fanno della demagogia, pronunciano parole inutili, come se non avessero parlato. Al secondo tipo, invece, appartengono, ad esempio, i profeti. La profezia, infatti, è di per sé bidimensionale: sia che il silenzio vi irrompa per volere di Dio (Geremia), sia che il profeta stesso non voglia comunicarla (Giona, Ezechiele), ci troviamo sempre all'interno di un vero e proprio approccio dialogico con risposte. Tali categorie vengono riprese e lette anche alla luce della semantica.

L'analisi terminologica della parola "silenzio" nella Bibbia rivela tre serie di radici che, raggruppate in coppie, ne costituiscono tre diverse dimensioni. La prima – quella del דמה (*damâ)* e del שתק (*šataq*) che si rivolge sia al silenzio di Dio, sia a quello degli uomini – rimanda ad un silenzio legato alla negatività della creazione: al sonno, alla notte, alla morte (*damâ*) e il ritorno all'immobilità naturale e organica (*šataq*). Per associazione Neher accosta tali significati all'*inerzia* e vi identifica, in particolare, il silenzio monologale dei primi dieci capitoli della *Genesi*. L'undicesimo dedicato alla costruzione di Babele costituisce un momento di passaggio in cui l'uomo vuole sfidare Dio, ma è a partire dal XII capitolo che avviene il grande cambiamento. Grazie all'iniziativa di Abramo che cerca Dio, il *dabar* – la Parola – viene introdotta nella Storia nelle sue due dimensioni: l'orizzontale del dialogo interumano (darà del tu alla moglie Sara) e la verticale del dialogo tra uomo e Dio. Il silenzio che di tanto in tanto emerge in queste pagine (anche qui rapportato a Dio e all'uomo) può essere identificato con la seconda coppia di termini – השה (*hašô*) e הרש (*haraš*) – che Neher associa al concetto di *energia* vista come sforzo, tensione, che attribuisce in particolare all'*Esodo*. È sicuramente positivo il silenzio di Dio dopo la promessa al patriarca di una discendenza e la profonda fedeltà di Abramo a Lui, ma la seconda parte delle vicende che lo interessano prende una strada diversa che può essere fatta risalire alla terza dimensione del silenzio. La coppia di riferimento è אלם (*'âlâm*) e הסתר פנים (*haster panîm*) si differenzia dalle altre due in quanto il primo termine si riferisce solo al silenzio degli uomini e può essere associato all'essere muto; il secondo, invece, è attribuibile solo a Dio ed è un'espressione metaforica che significa letteralmente *nascondere il volto* con un velo o una maschera. I termini uniti insieme vogliono significare un camuffamento del viso fino anche ad un soffocamento della parola[27]. Quest'ultima dimensione del

26. *Ivi*, p. 32. *Nodi* possono trovarsi, ad esempio, in *Geremia* 42,7 – quando Dio diventa silenzioso mentre consulta il profeta – o alla fine del capitolo XVII del primo libro di *Samuele*, quando Davide arresta bruscamente la sua frase. *Falde* sono rilevabili nel libro di *Ezechiele.*

27. Siamo qui di fronte ad un'immagine che tanto ha influito sul chassidismo – che qui vede «un gioco

silenzio biblico è quella che ha il risvolto più tragico, poiché può essere abbinata alla *sfida*. Nell'indagine di tale manifestazione che è volta direttamente a Dio e che si rivela essere il punto focale da cui Neher può trarre le sue considerazioni su Auschwitz, rifletteremo brevemente sulle vicende-limite di Abramo e Giobbe.

Abram nel momento in cui comincia il suo dialogo con Dio muta il suo nome in Abramo (*Gen* 17,5) il mondo comincia, così, ad avere una storia[28] che sarà irreversibile. Abramo compie alla lettera gli ordini divini, è lui che ha cercato Dio, ma al versetto 33 del XVIII capitolo, quando è al vertice del dialogo, cessa di parlare. Chiede pietà per gli abitanti di Sodoma fino al numero dieci: si rifiuta di pensare che la clemenza divina possa andare sotto tale cifra. Abramo si nasconde, così, dietro l'alibi e obbliga Dio a proseguire la sua opera solo. Le parti si invertono, però, nel XXII capitolo, quello del sacrificio di Isacco. Qui è il silenzio di Dio che per tre lunghi giorni regna sul cammino di padre e figlio. Dio stesso in *Gen* 17,1 aveva esortato Abramo a camminare davanti a Lui, ma solo nel momento dell' '*aqedâ* (prova) si accorge che Egli era scomparso all'improvviso alle sue spalle. Inutile cercarlo, perché lasciando l'uomo alle sue responsabilità, Dio, per altre strade lo precede e lo attende «laggiù, all'orizzonte-limite di una Promessa che restituisce soltanto ciò che ha tolto, senza mai compiersi»[29]. Alla fine dei tre giorni Abramo abbraccerà, infatti, il figlio, ma tra Dio e Abramo non ci sarà più dialogo e anzi, la vita del patriarca comincerà ad andare in discesa in un dialogo esclusivamente orizzontale.

Più drammatiche sono le vicende legate alle disavventure di Giobbe visto, in un certo senso, come vicario di Abramo. Anche Giobbe come Abramo viene sottoposto da Dio alla prova, ma la sua reazione è totalmente diversa. Giobbe, immagine dell'innocenza, affronta il Dio silenzioso gridando e interpellandolo in prima persona, chiedendogli se Lui è la causa delle sue disgrazie. A differenza di Abramo, ad esso nulla è stato chiesto: il patriarca accetta di offrire il figlio che alla fine gli viene lasciato; a Giobbe, invece, vengono tolti i figli senza che possa fare niente e gliene vengono donati *altri*. Quella di Abramo è una vera prova che ha un lieto fine, quella di Giobbe sembra essere una falsa prova in quanto tutto avviene come se si dovesse necessariamente giungere al fallimento. Si può parlare, piuttosto, di lotta tra Giobbe e *šadday*[30], *Colui che basta a se stesso*, l'Essere *Onnipotente* dal quale non ci si può aspettare nulla – lotta «dell'uomo-Giobbe con la *dimensione demoniaca del silenzio di Dio*»[31]. In una tale situazione dove gli amici gli suggeriscono di incolpare Dio delle sue sofferenze e la moglie di suicidarsi, Giobbe sfodera il suo coraggio e, nonostante tutto – al culmine

a nascondino in cui Dio e l'uomo si perdono, perché si sono dimenticati di essere dei partners» (*ivi*, p. 59) – ma anche l'audace concezione di *Eclissi di Dio* che Martin Buber elabora come risposta alla *Morte di Dio* di Nietzsche.

28. Neher specifica che «non è mediante Abramo, mediante l'esistenza statica di quest'uomo che il mondo possiede una storia, ma mediante la mutazione dinamica che ha trasformato le quattro lettere אברם *Abram* nelle cinque di אברהם *Abramo*. Questa inopinata introduzione del minuscolo ה ha fatto esplodere le dimensioni del mondo. Passando da Abram ad Abramo, è l'universo intero che compie un salto: il salto dall'Essere al Divenire. La creazione è ormai *Storia*», in *ivi*, p. 130.

29. *Ivi*, p. 134.

30. Così viene chiamato Dio nel libro di *Giobbe* nei momenti più difficili della sua avventura, quando il lungo silenzio di Dio si fa intollerabile e sembra essere impossibile un dialogo, tra i capp. III-XXXVII.

31. A. NEHER, *L'esilio della parola*, cit., p. 205.

della sua sofferenza (*Gb* 13, 15-16) – pronuncia il suo "sì" davanti al Dio silenzioso. In quei versetti, infatti, pronuncia due parole che significano contemporaneamente *speranza* e *disperazione* (לא איחל ך֫ לו איחל). Con la sua sofferta disponibilità Giobbe manifesta la propria profonda fede in Dio accettando il proprio destino, comunque si presenti: «Le sofferenze per amore sono quelle dell'uomo che dice *Sì* a questa Parola quando non è più parlata, ma quando risuona attraverso il silenzio»[32]. Per la sua fedeltà verrà premiato, in un secondo momento, ma i nuovi figli che Dio gli darà non potranno certo sostituire i primi.

3. *'Ems]a* come luogo di avvicinamento tra Dio e l'uomo

Attraverso lo studio biblico Neher ha rilevato e riflettuto su situazioni particolari in cui il silenzio di Dio può avvicinarsi a quello di Auschwitz – dal quale la sua riflessione era partita – creando una sorta di continuità tra l'esperienza dei personaggi biblici e quella del popolo ebraico del Novecento. Per dare una chiave di lettura più efficace possibile ad una realtà così scottante, Neher ha, però, bisogno di salire un altro gradino, quello che gli viene offerto dall'elaborazione del pensiero – a lui tanto caro – del maestro Maharal di Praga.

È per merito dell'accurato studio di Neher che l'opera del rabbino Jehuda Loew ben Bezalel, noto con l'acrostico di Maharal (1512-1609) – talmudista e cabalista vissuto tra Polonia e Boemia rimasto avvolto nella leggenda assieme al suo Golem per circa tre secoli – è venuta alla luce con il suo pregevole pensiero dialettico. Proprio dal *Be'er ha-golà* (*Il pozzo dell'esilio*), il capolavoro del Maharal, Neher trarrà alcuni spunti interessanti da applicare alla sua riflessione su Auschwitz.

La lettera iniziale della *Torah* è la *bet* (b) di *bereshit* (in principio), seconda nell'alfabeto ebraico e, quindi, segno di dualità, di lacerazione. Per tale motivo, secondo il Maharal, la creazione intera è sotto il segno della polarità di entità che si relazionano tra loro in modo dialettico facendo emergere un terzo termine intermedio che Neher paragona all'*Aufhebung* hegeliana: l'*'ems]a*, il *Mezzo.* Tale entità indica il movimento tra le polarità strutturali del mondo che sussistono proprio grazie a questo vuoto che al contempo le unisce e le divide. Questa dialettica si organizza su tre assi: quello orizzontale delle relazioni tra uomo e natura e tra uomo e uomo; quello verticale, tra uomo e Dio, che viene pensato come una scala puntata verso il cielo e la terra, ma sospesa a metà strada, nel vuoto; quello diagonale, a metà anch'esso, che riguarda le possibilità di questo vuoto. L'asse orizzontale che è costituito da due rami diversi all'interno del contingente, tende ad organizzarsi in asse verticale, essendo Dio il punto di convergenza del tutto. D'altra parte la verticalità rivela una tensione nella comunicazione tra assoluto e relativo che sfocia in una *biopia*, due modi diversi di vedere la realtà a seconda che si consideri il punto di vista di Dio o quello dell'uomo. Infatti, come si è rilevato anche fin qui,

> «Il legame fra Dio e l'uomo non è un duetto d'opera: è un dramma dalle molteplici peripezie, laceranti, pianificanti. La storia sacra, vissuta in seno al mondo fisico, non è una "storia sacra" dagli episodi beatifici; è una avventura che trascina gli uomini attraverso le

32. *Ivi*, p. 208.

altitudini dell'esistenza e degli abissi della morte. Il cielo e la terra non si abbracciano con baci diafani: si stringono in una dura lotta, in un perpetuo combattimento dell'uomo con l'Angelo»[33].

Nel tema dell'**אִסמַך** il Maharal trova una soluzione a questo dramma, poiché riesce a collegare l'orizzontale con il verticale. Oltre alla funzione etica legata all'ottativo e a quella di essere punto di perfezione l'**אִסמַך** è anche *medium del Patto*. Dio e l'uomo non comunicherebbero tra loro se non ci fosse un termine medio che li unisse e il Maharal lo identifica, *in primis*, con uomini – i profeti, Mosè intermediario per eccellenza della Legge – o princìpi, *mizvôt* (precetti). L'osservanza dei precetti, in particolare, sollecita all'*atto* la natura fisica dell'uomo che, così, riesce ad accogliere la *Torah* che altrimenti resterebbe da lui separata. La funzione più tipica dell'**אִסמַך** all'interno dell'economia del Patto è, però, quella che si rifà al vuoto. Il Maharal la trae dal *midrash* che illustra il momento della Rivelazione delle Tavole della Legge: «Le Tavole avevano una larghezza di sei palmi. Due palmi fra le mani di Dio. Due palmi erano fra le mani di Mosè. In mezzo, due palmi erano vuoti»[34]. Il rabbino praghese pone l'accento sui due palmi intermedi vuoti (**אִסמַך דַּב הָאוּר מִן־אִהטַדְתָּ**), perché il Patto, secondo lui, è possibile solo grazie a questi: «quel vuoto è il Patto stesso, è il faccia-a-faccia dell'uomo vivente davanti a Dio, è il Patto in-divenire, è la relazione e la comunicazione nell'istante stesso in cui si stabiliscono»[35]. Se le mani di Dio e dell'uomo fossero *contigue* nulla le metterebbe mai in comunicazione, resterebbero per sempre separate. La relazione tra i due può realizzarsi solo per mezzo di tale spazio iniziale che funge da collegamento, un ponte particolare che basa la propria solidità su di un vuoto piuttosto efficace. Anche Neher farà affidamento su questo vuoto per spiegarsi quello che sembra inspiegabile.

4. Il silenzio di Dio ad Auschwitz e la ricerca umana della speranza

Dall'analisi biblica che Neher intraprende con categorie ebraiche deriva che

> «In piena logica della *Genesi*, essa scopre l'illogico. Nel ritmo regolare dell'insieme, percepisce delle irregolarità sorprendenti. Alla concezione di un universo creato nella sua totalità, con tutti i suoi elementi, sostituisce la visione di un mondo in cui esistono lacune, vuoti e, inversamente, supplementi e aggiunte. Infine essa è sensibile al fatto che certe creature, lungi dal piegarsi alla Parola divina, le oppongono resistenza, si mostrano indocili e provocano così accidenti, rivolte e drammi»[36].

La causa di tale situazione, che si rivela essere scaturita da una sorta di improvvisazione, è ricondotta dall'esegesi rabbinica[37] al fatto che Dio per ben ventisei volte ha tentato invano di creare. Il mondo dell'uomo deriverebbe, dunque, dai caotici fran-

33. A. Neher, *Il pozzo dell'esilio. La teologia dialettica del Maharal di Praga*, trad. it. di Elio Piattelli, Marietti, Genova-Milano 2007, p. 40.
34. *Talmud Yerushalmi, Ta anit*, 68c.
35. A. Neher, *Il pozzo dell'esilio*, cit., p. 135.
36. A. Neher, *L'esilio della parola*, cit., p. 71.
37. Si veda *Bereshit Rabba* 9,4.

tumi anteriori, segni di un possibile nuovo fallimento. Anche il silenzio, dunque, farebbe parte di questa instabilità. Nella Bibbia si scontrano due concezioni teologiche: una che si basa sulla sicurezza di un lieto fine, l'altra che non offre garanzie, ma solo insicurezza (Dio della falsa prova di Giobbe). In quest'ultima concezione deve collocarsi il dilemma teologico del silenzio con la sua equivocità. Quando l'uomo smarrito della Bibbia, così come quello della *Shoà* si chiede il perché del Suo tacere, in realtà non si rende conto che, paradossalmente, in quel silenzio è presente la fiducia di Dio in lui. Come Abramo deve camminare davanti a Dio e, quindi lo perde nel momento della prova, allo stesso modo ad Auschwitz, sembrerebbe che Dio sia rimasto così indietro da arrivare troppo tardi. Esso per altre strade che non possiamo conoscere raggiungerà la meta lasciando all'uomo come compagna la libertà. Lasciare l'uomo libero significa introdurre nel mondo una radicale incertezza a causa del grave rischio di cadere nel fallimento. Le vicende di Auschwitz con la loro completa amnesia di Dio ne sono sicuramente uno dei più tragici esempi della storia.

Per uscire dall'*impasse* che l'uomo vive tra la presenza e la presunta assenza di Dio – Neher si rifà alla lezione maharaliana. Come tra i palmi di Dio e quelli dell'uomo – a metà strada – c'è l'ʻאסמך, il vuoto, qui c'è il *forse*, che innesca una feconda dialettica tra Parola e Silenzio. Quella del *forse* è una strada difficile, è quella di Giobbe che, costi quel che costi, accetta la volontà di Dio; è la via della *fede* sulla quale bisogna attendere senza pretendere nulla, confidare nella *speranza*. La controsfida che si può realizzare continuando a credere in Dio e ad adempiere ai precetti, *nonostante tutto*, è la maniera più coraggiosa di testimoniare la propria fede e di andare avanti. Solo in questo modo è possibile dare una rilettura del silenzio biblico e di quello di Auschwitz dal quale può emergere il lato "meno negativo": il sopravvivere dei superstiti che testimoniano la vittoria della vita sulla morte, la loro forza di ricordare il male senza restarne schiavi, la loro volontà di guardare positivamente al futuro da uomini liberi...

5. Israele e Gerusalemme: verso la speranza

Neher scrive il suo *L'exil de la parole* dopo il giugno 1967, quando «il raduno attorno al Muro di Gerusalemme e il sorgere, ormai, dello Stato di Israele» apparivano come i «frutti della Notte di Auschwitz»[38]. Secondo Neher infatti, Auschwitz e Gerusalemme – pur lontane tra loro – si fanno protagoniste di una misteriosa relazione dialettica che contemporaneamente le oppone e le unisce in un unico destino: quello del popolo ebraico. Lo Stato di Israele non può essere considerato, comunque, come una semplice risposta alla *Shoà*, perché questa resterà sempre una domanda aperta ancorata, magari, su un *forse*. I sopravvissuti, i Giobbe del XX secolo, vedono sorgere lo Stato di Israele dopo la loro terribile prova, come fosse la nascita dei nuovi figli che si sostituiscono agli altri che non verranno più. Inoltre le guerre dei Sei Giorni, di *Kippur*, le varie incomprensioni politiche fanno sì che «La realtà del legame fra il ritorno a Gerusalemme e la *Shoà* trascend[a] i limiti di una storia a due facce, nelle quali sarebbe facile, troppo facile, distinguere tra la catastrofe e la redenzione, tra la notte

38. A. Neher, *L'esilio della parola*, cit., p. 244.

ed il giorno, tra il silenzio e la parola»[39]. Il popolo d'Israele, infatti, da sempre si è contraddistinto per la relazione dinamica e paritaria tra ebrei e non ebrei (dal patto di Noè) e la particolare separazione, responsabilità ed elezione di Israele (dall'Alleanza sinaitica) che provoca il dramma nella storia ebraica. L'ebreo stesso, quindi, vive nella continua dialettica tra l'essere abramita – occupando gli spazi dell'esilio – e l'essere israelita – solo nella sua peculiare diversità e legato a Dio, allo scopo di raggiungere l'identità conciliatrice del giudeo che vive insieme l'esilio e il Regno. Anche la situazione del nuovo Israele che avrebbe dovuto essere quella dello "Stato della speranza", atto al buon accoglimento degli ebrei della *Shoà* e della diaspora, si rivela essere nella realtà precaria, ma in definitiva in linea con la prospettiva biblica, dove è necessario trovare le risposte in un *forse*.

39. A. Neher, *Chiavi per l'ebraismo*, traduzione di Elio Piattelli, Introduzione di Tommaso Federici, Marietti, Genova, 1988, pp. 122-123.

Benjamin Fondane e Jacques Maritain in dialogo su Ebraismo e Cristianesimo

di Paolo Radi *

1. Introduzione

Il tempo di un viaggio. Una lunga traversata atlantica, nel 1936, che da Buenos Aires conduce in Europa. È qui che si conoscono Jacques Maritain e Benjamin Fondane[1]. È qui che comincia la loro amicizia. Un'amicizia che al ritorno in Francia si consolida, dando luogo a incontri di cui una preziosa testimonianza è la corrispondenza che i due intrattengono. Va rilevato come, all'interno del rapporto, saranno capaci di ritagliarsi uno spazio importante le rispettive mogli, specie per quanto riguarda Geneviève Fondane che, soprattutto dopo la tragica morte del marito – accomunato nella sua triste sorte al destino di molti ebrei durante la seconda guerra mondiale – si fa carico, in suo luogo, di proseguire la corrispondenza e mantenere vivo il legame con i coniugi Maritain. La coppia – che nel frattempo si è trasferita a Roma, perché Jacques ha accettato di ricoprire la carica di ambasciatore francese presso la Santa Sede – continua lo scambio epistolare con Geneviève fino alla fine della sua esistenza avvenuta nel 1954, dopo aver deciso di dare compimento alla vocazione religiosa che da tempo l'accompagnava. Durante il lungo cammino che precede l'entrata in convento Geneviève è costantemente confortata e supportata proprio dal filosofo francese, soprattutto in quei terribili anni che seguono la fine del conflitto. Nel presentare l'amicizia intellettuale tra due personalità così diverse – come sono state quelle di Jacques Maritain e Benjamin Fondane – le pagine che seguono traggono spunto e provano a sviluppare alcuni temi introdotti da un saggio scritto alcuni anni fa da Massimo Giuliani proprio sull'*Ulisse ebreo* Fondane[2].

> «Questa attenzione al mondo ebraico da parte dei Maritain sarà una costante nella loro esperienza spirituale, posso qui accennare solo all'amicizia con i coniugi Fondane, per le tragiche vicende della seconda guerra mondiale […] I Maritain conoscono la coppia Benjamin e Geneviève Fondane nel 1936 durante un viaggio di ritorno in nave da Buenos Aires all'Europa. Lui un poeta, filosofo e critico letterario ebreo, di origine rumena, discepolo del filosofo russo Léon Chestov […] viene fatto prigioniero dai tedeschi e deportato con la

* Studioso di Ebraismo, formatosi all'Università degli Studi di Urbino, sta completando un dottorato di ricerca presso l'Università di Siena.

1. Benjamin Wechsler nasce a Iasi (Moldavia) il 14 novembre 1898 da una famiglia di origine ebraica. Si trasferisce in Francia a Parigi nel 1923 scegliendo il nome di Benjamin Fondane per firmare i suoi articoli e le sue poesie. Qui conosce Lev Šestov con il quale intratterrà un fecondo rapporto intellettuale durato fino alla morte di quest'ultimo nel 1938. Nel marzo del 1944, nonostante fosse ormai cittadino francese, decide di non abbandonare la sorella Line che viene arrestata dalla polizia francese per via delle sue origini. Ambedue vengono deportati ad Auschwitz Birkenau dove, assieme a tanti altri, troveranno la morte nelle camere a gas. Per una introduzione alla sua vita e alla sua opera si può fare riferimento a: M. Martin, *Introducere in opere lui B. Fundoianu*, Minerva, Bucarest 1984; M. Jutrin, *Benjamin Fondane ou le périple d'Ulysse*, Nizet, Saint Genouph 1989; A. Van Sevenant, *Il filosofo dei poeti: l'estetica di Benjamin Fondane*, Mimesis, Milano 1994.

2. M. Giuliani, *Benjamin Fondane, un «Ulisse ebreo»*, in «Humanitas», (2000), 1, pp. 40-60.

sorella Lina e muore nelle camere a gas di Birkenau. Lei, che non sa nulla di questa morte crudele, attende il ritorno di suo marito. Jacques e Raïssa scrivono a Geneviève per aiutarla a vivere l'inquietudine della drammatica situazione […] Dopo la morte del marito Geneviève cura l'edizione postuma delle sue opere e si rifugia a Kolbsheim, dove i Grunelius l'hanno chiamata a fare l'istruttrice dei loro figli, qui matura la sua vocazione religiosa per "raggiungere in Dio colui che aveva perduto". Nel 1949 entra nel ramo contemplativo della congregazione di *Notre Dame de Sion*, nel convento *La solitudine*. Una congregazione che vuole tenere vivo nella Chiesa l'amore per il popolo ebraico»[3].

È evidente che si tratta di un rapporto capace di oltrepassare il semplice legame tra i due uomini e che coinvolge anche le persone a loro care. Rapporto che si estende oltre le sofferenze, gli orrori, la morte che segnano quegli anni bui. Eppure, dopo questa breve introduzione, viene immediatamente da chiedersi quale sia stata la causa che ha reso possibile questo proficuo incontro. Che cosa avevano in comune Jacques Maritain e Benjamin Fondane? Che cosa legava il filosofo neo tomista al *discepolo* di Lev Šestov?

2. Un incontro tra le differenze

Fondane afferma di essere, sul terreno filosofico naturalmente, un avversario di Maritain[4]. Abbiamo a che fare con due modi di pensare e di intendere il mondo profondamente diversi, quasi agli antipodi. Una situazione sicuramente frutto della profonda avversione propria del poeta rumeno[5] a far sì che il suo pensiero, caratterizzato da una particolare attenzione verso l'*esistente* – pensiero che cresce anche grazie al profondo legame che instaura con quel *maestro dello sradicamento* che è Šestov – sia compreso all'interno di categorie definite. Eppure, a distanza di più dieci anni dal loro incontro, Maritain si dichiara ancora convinto che sia possibile superare quella distanza che Fondane vuole mantenere tra il singolo e il mondo in cui questo vive. D'altronde la *frattura* è proprio la forza da cui la sua opera trae sostentamento. Il filosofo francese sostiene però che *il grido della parte* che rivendica i suoi diritti, può e deve essere riconciliato con un sistema che consenta alla stessa parte di esprimere la sua voce, e confida il pensiero a una lacerata Geneviève, sospesa tra la fedeltà alla *poesia gridata* del marito e la necessità di abbracciare un nuovo cammino spirituale dopo le sofferenze che hanno sconvolto la sua vita.

«Avrei voluto che la sofferenza di simili questioni che toccano il fondo dell'anima vi fosse risparmiato. Ma cosa sareste senza una tale passione per la verità che vi divora e vi fa volere

3. P. Viotto, *Grandi amicizie: i Maritain e i loro contemporanei*, Città Nuova, Roma 2008, pp. 110-111.

4. B. Fondane, *La philosophie vivante: l'humanisme intégral de Jacques Maritain*, in «Le Rouge et le Noir», (1937), 28, ora in B. Fondane – J. Maritain, *Correspondance de Benjamin et Geneviève Fondane avec Jacques et Raïssa Maritain*, Paris – Méditerranée, Paris 1997, pp. 26-30.

5. Le prime due lettera pubblicate nella corrispondenza a firma di Fondane, datate 27 Novembre e 11 Dicembre 1936, non sono indirizzate a Jacques, bensì a Raïssa per ringraziarla dell'invio della sua prima raccolta di poesie: la *Vie donèe*. Il tema dominante è appunto la poesia, a testimoniare come l'attività artistica sia sempre in primo piano nell'opera di Fondane. D'altronde prima di conoscersi personalmente Fondane, nel 1933, aveva spedito la sua raccolta di poesia *Ulisse* a Raïssa, accompagnandola con una dedica dove rivela come sia stato René Schwob a consigliare di inviare all'*esiliata russa* questo *Ulisse ebreo*. M. Carassou, *Préface*, in B. Fondane – J. Maritain, *Correspondance de Benjamin et Geneviève Fondane avec Jacques et Raïssa Maritain*, cit., p. 9.

> la luce a tutti i costi? Ancora là siete legata a Fondane e fate un tutto unico con il suo spirito. Allora, quello che occorre è, primo della *pazienza*, giacché si tratta di un lungo lavoro dell'intelligenza che vi farà penetrare ciò che c'è di più profondo allo stesso tempo nel tomismo e nel pensiero di Fondane; secondo la *fede* che, quali che siano le spine su cui vi capiterà di impigliarvi, voi alla fine supererete le opposizioni, non solamente quelle apparenti, ma pure quelle reali, e troverete il posto dove, se non le formulazioni sistematiche, almeno la sostanza spirituale e le intuizioni essenziali di vostro marito sono salvate nell'armonia della verità cattolica integrale. È il lavoro più vitale che voi avrete da fare per lui…»[6].

Quanto Maritain scrive è molto chiaro. La tensione che contraddistingue Geneviève è ciò che potrà portare, secondo lui, al recupero e alla conservazione dell'eredità filosofica del marito, senza che questa sia dispersa nella sua singolarità. Ma Benjamin sarebbe stato d'accordo con queste considerazioni?

Non è dato sapere se quanto scritto da Maritain corrisponda al vero. Certo è che la nascita del loro rapporto testimonia la volontà di aprirsi all'altro e di fare in modo che l'intesa personale abbia una possibilità – pur se piccola – di approdare a una più ampia intesa intellettuale, capace di andare oltre le differenze che contraddistinguono le rispettive concezioni. Non si spiegherebbe altrimenti la pressione che Fondane esercita su Šestov affinché si incontri con l'intellettuale cattolico e cerchi di intraprendere un dialogo non caratterizzato, almeno inizialmente, dal classico pregiudizio šestoviano che individuerebbe nel neotomismo un ennesimo tentativo di incatenare l'esistenza del singolo ai dettami di una rigida necessità.

> «Siamo a Meudon. Una lunga conversazione si sviluppa sulle traduzioni, le edizioni di Sankara e di Ramanuja. "Spero vivamente che voi farete un libro su questo", disse Maritain. "Può darsi, risponde Šestov, ma nell'altro mondo. Ciò mi richiederebbe un tale lavoro e tante letture che non mi permetterebbero di portarlo a termine. Ma è per me un vero piacere leggere gli Indù: mi fanno vedere meglio certi aspetti del nostro pensiero»[7].

Certo è che la sensibilità di Fondane verso i due filosofi è estremamente sviluppata[8]. Evidente e nota quella nei confronti di Šestov, più nascosta quella che lo porta a interessarsi al pensiero di Maritain. Ed è altrettanto chiaro quale sia la difficoltà maggiore che Fondane deve superare per provare a mettere in comunicazione questi due mondi intellettuali così diversi. Il passo in precedenza citato rende immediatamente manifesto l'ostracismo di Šestov, il sarcasmo con cui risponde alla domanda che Maritain gli pone. Eppure Fondane, volutamente, nonostante tutte le diversità e la chiusura totale da parte del suo *maestro*, mantiene aperta una porta che possa consentire un incontro futuro tra due approcci che, a suo modo di vedere, non vengono mai meno al proprio carattere di lotta e impegno.

6. *Lettera di J. Maritain a G. Fondane, 15 febbraio 1947*, in B. Fondane – J. Maritain, *Correspondance de Benjamin et Geneviève Fondane avec Jacques et Raïssa Maritain*, cit., p. 120.

7. B. Fondane, *Rencontres avec Léon Chestov*, Plasma, Paris 1982, p. 115. L'incontro è avvenuto il 6 marzo del 1937 e non del 1936 come segnalato da Fondane.

8. F. Skodler, *Il rapporto Maritain-Chestov: tracce biografiche e possibili affinità intellettuali*, saggio disponibile in formato elettronico all'indirizzo http://www.kud-logos.si/logos_1_2006_skodler_sestov.asp.

«Erettosi avversario di tutto ciò che non sia l'ontologismo aristotelico-cristiano, il suo pensiero ha suscitato oltre ad attenti seguaci, numerosi avversari, tra i quali noi confessiamo di essere, benché assai di frequente, in quella che è la sua lotta contro il pensiero idealista, noi arriviamo a ritrovarci al suo fianco. Senza dubbio noi, con il pensiero esistenziale, pretendiamo che il razionalismo non sia che il frutto maturo che *necessariamente* la speculazione greca e l'ontologismo cristiano erano costretti a portare al mondo, qualunque sia stato il geniale sforzo dei grandi *moderati* Aristotele e Tommaso D'Aquino per rallentarne la maturazione: una volta ammesso il principio di un *lumen naturale*, di una ragione (sopraelevata o meno dalla Grazia) creatrice o semplicemente depositaria di verità eterne, era inevitabile che seguisse la sua inclinazione dialettica. Di questa colpa evidente di cui il mondo cristiano principalmente si duole, M. Maritain rende responsabile Cartesio e il pensiero idealista che l'ha seguito; a noi sembra, invece, che bisognerebbe rendere responsabile Aristotele, così come Tommaso d'Aquino, che *fecero tacere* le sorde o violente rivolte più autenticamente cristiane di un Tertulliano, di un Pier Damiani, di un Duns Scoto, addirittura di un Pascal e di un Lutero»[9].

Simili considerazioni seguono ovviamente il discorso aperto da Šestov che trova espressione nel saggio sulla filosofia medievale, pubblicato tra la fine del 1935 e l'inizio del 1936, scritto che ha come obiettivo polemico proprio un autorevole esponente del neotomismo come Gilson[10]. Qui il filosofo russo anticipa quanto poi scriverà Fondane nel suo articolo sull'*Umanesimo integrale*, rivolgendo una precisa accusa a chi, come Gilson, crede che sia auspicabile costruire e mantenere un'integrazione tra filosofia e fede, in modo che tutte e due le discipline vengano rafforzate dalla loro reciproca influenza e si accompagnino così in un cammino che, grazie agli strumenti dell'intelletto umano, riesca a cogliere e quindi a parlare di Dio stesso. Šestov non crede assolutamente a questo sviluppo lineare e senza cesure, capace di legare assieme, senza alcuna rottura, la filosofia antica alla filosofia moderna, passando attraverso quella tappa decisiva che è il pensiero medievale. Qui avverrebbe una sorta di seconda rivelazione che si aggiungerebbe a quella del Sinai – l'unica possibile nella concezione šestoviana – capace di assumere su di sé l'eredità del pensiero greco e coniugarlo con la verità biblica. È la concezione di una verità creata e spontaneamente ordinata verso l'Essere che né è il fine e l'origine e quindi, contemporaneamente, sostiene e perfeziona questa verità[11]. La domanda che all'inizio dello scritto si pone il filosofo russo[12], non può che avere una risposta negativa: una filosofia ebraico-cristiana non è mai esistita e mai potrà esistere, poiché ogni tentativo di comprendere razionalmente la Rivelazione equivale, secondo lui, a tradirla. La spiegazione, infatti, getterebbe la *stessa parola della Rivelazione* in una dimensione, quella umana appunto, che la priverebbe dei suoi connotati di libertà, rendendola, di fatto, schiava della legge di necessità che regna nel

9. B. Fondane, *La philosophie vivante: l'humanisme intégral de Jacques Maritain*, cit., p. 27.

10. L. Šestov, *La filosofia medievale. Concupiscentia Irresistibilis*, in id., *Atene e Gerusalemme*, ed. it. a cura di A. Paris, Bompiani, Milano 2004, pp. 728-1027. Prima di essere inserito come terza parte della sua opera più nota, Šestov pubblicò il saggio in due parti presso la «Revue philosophique de la France et de l'étranger», (1935), 11/12, pp. 305-349 e (1936), 1/2, pp. 32-79, con il titolo *Athènes et Jerusalem. A propos du livre de E. Gilson L'Esprit de la philosophie mèdièvale*.

11. *Ivi*, pp. 731-753.

12. *Ivi*, p. 731.

mondo in cui viviamo. D'altronde già nel periodo che precede la sua emigrazione per la Francia, Šestov aveva ampiamente criticato il carattere totalizzante della filosofia speculativa e del suo metodo razionalista, che tende a costruire verità incontrovertibili partendo dalle capacità dell'individuo. Non è un caso poi che scelga spesso come obiettivo polemico, per far risaltare una simile tendenza, la Chiesa stessa, che a suo dire esemplifica perfettamente questo carattere di assolutezza.

> «Il cattolicesimo ha cercato, in fin dei conti, coscientemente, di realizzare l'unità della sua dottrina e ugualmente ai nostri giorni persegue con la propria ostilità coloro che non gli riconoscono l'eterno diritto di fare le leggi. Se il pagano Aristotele è rimasto fino ai nostri giorni il filosofo ufficiale della Chiesa cattolica, se la Chiesa ha proclamato il dogma dell'infallibilità del Papa, è perché il cattolicesimo ha sempre voluto l'unità – condizione necessaria del pensiero razionale e logico. Il cattolicesimo si è mostrato così ancora più coerente e più logico rispetto a coloro da cui ha ereditato la logica e la coerenza. Quanto fosse convinto Aristotele della verità delle sue idee, quanto grande fosse l'attaccamento di Platone al suo sistema, mai avrebbero pensato a proclamare il principio della loro infallibilità»[13].

3. Sull'*esistenzialismo*

Fondane non è comunque scoraggiato dal rigido atteggiamento di Šestov che a tratti può assumere l'apparenza di una chiusura autoreferenziale. Anzi, continua a interessarsi al pensiero del filosofo neotomista, cimentandosi, dopo l'Umanesimo integrale, nella lettura dei *Degrés du savoir*. Un impegno che è ripagato dall'amicizia e dalla simpatia che Maritain mostra nei suoi confronti a dispetto dei molti aspetti che li separano, sia sul piano intellettuale sia su quello religioso. Eppure ad accomunarli c'è la buona fede che anima la ricerca – fatta da ciascuno alla propria maniera – della medesima verità[14]. Quello che Fondane cerca di fare è rendere fruibile, senza per questo tradirlo, il pensiero di Šestov. Pensiero che non si risolve in una specifica maniera di apprendere le cose – una tecnica specifica che ha chiaramente in vista il suo scopo – ma nel grido dell'uomo esistente lanciato contro *l'intelligere* del pensiero speculativo. Pertanto il compito della filosofia esistenziale, non è quello d'insegnare come bisogna vivere, ma di *rivelare* all'uomo altre verità che non possono non entrare in conflitto con quelle fornite dalla ragione. Il singolo non si risveglierà *dal sonno in comune* se non quando avrà intrapreso *la lotta contro le evidenze*. Non è possibile dunque chiedere prove o dimostrazioni a una filosofia, come quella šestoviana, che fa della singola esistenza il suo perno, poiché questa può semplicemente contribuire a rompere l'incantesimo[15]. Se Šestov può essere compreso tra i filosofi esistenzialisti, ciò avviene soltanto accettando il presupposto che le sue riflessioni non hanno l'aspi-

13. L. Šestov, *Luther et l'Eglise*, Le Sycomore – Plasma, Paris 1957, p. 23. Il manoscritto dell'opera è composto da Šestov negli anni che vanno dal 1911 al 1914, quando, appunto, si trovava ancora in Russia. Altri riferimenti sullo stesso tema si possono ravvisare, ad esempio, in L. Šestov, *La notte di Gethsemani. La filosofia di Pascal*, in Id., *Sulla bilancia di Giobbe*, trad. it. di A. Pescetto, Adelphi, Milano 1991, pp. 343-398.

14. *Lettera di B. Fondane a J. Maritain, 27 dicembre 1937*, in B. Fondane – J. Maritain, *Correspondance de Benjamin et Geneviève Fondane avec Jacques et Raïssa Maritain*, cit., p. 34.

15. B. Fondane, *Léon Chestov et la lutte contre les évidences*, in Id., *Rencontres avec Léon Chestov*, cit., pp. 236-237.

razione di elaborare un punto di vista onnicomprensivo a partire dall'unicità di una vita. Piuttosto il suo scopo è affermare tutto il valore di quest'ultima, al di là di ogni concettualizzazione. Altrimenti, secondo Fondane, si correrebbe il rischio di commettere lo stesso errore compiuto, per esempio, da Heidegger, che nel tentativo di *gettare la sua luce sull'essere* e rendere razionalmente fondata la sua intuizione, giunge ad affermare che siamo *autentici* solo accettando la libertà del *dover morire*. «Il niente di Heidegger non è né l'assoluto, né Dio – ma non è nemmeno il niente puro e semplice. Questo niente è di già lo Spirito di Hegel, che appaga e riconcilia l'uomo con il suo diritto alla schiavitù»[16]. Una pecca, quella di fondare una teoria della conoscenza a partire dall'esistenza, che contraddistingue proprio quei filosofi che saranno definiti esistenzialisti – Sartre, Camus, Jasper per fare dei nomi – e che mal si concilia con l'intento di coloro che vogliono preservare *l'esistente*.

Šestov e Fondane si fanno dunque testimoni di un pensiero dell'esistente che si contrappone a un pensiero dell'esistenza, portando come esempio il grido di Giobbe che chiama in causa Dio stesso. Eppure ambedue vengono in qualche modo estromessi o quantomeno emarginati dallo stesso orientamento di pensiero in cui parte della critica ha voluto collocarli. Jean Wahl, personaggio molto influente in quegli anni, nelle sue opere sull'esistenzialismo trascura quasi completamente ogni riferimento, sia verso Šestov, sia verso Fondane e questo ha indubbiamente contribuito a occultare il ruolo che in questa *corrente* i due hanno svolto[17]. D'altronde è indicativo quanto lo stesso Wahl scrive a Fondane:

> «apprezzerei che mi chiariste un punto: se voi volete rivoltarvi contro la ragione alla maniera di Šestov, o piuttosto alla maniera di James che vuole le cose nella loro pienezza, o alla maniera di Lawrence, che vuole gli uomini nella pienezza. Se voi siete con James, o Lawrence, io sarò con voi […] io non voglio seguirvi nel vostro amore per "l'assenza di costrizione"»[18].

Eppure la vicinanza di Wahl verso questo pensiero avrebbe potuto essere ben altra rispetto a quanto esprimono le parole della lettera, dove non è difficile individuare un deciso rifiuto. Si sarebbe aspettata una comprensione maggiore da un uomo che si muoveva su uno spazio quantomeno contiguo a quello dei due *esclusi*. Per Wahl, però, era più importante distinguere e questo fatto avrà importanza nelle interpretazioni che seguiranno la sua. Lo stesso Maritain individua due categorie di esistenzialismo: il primo – quello definito autentico – afferma il primato dell'esistenza a partire dal riconoscimento che questa può conferire a essenze e nature, così da garantire una suprema vittoria di intelligenza e di intelligibilità, mentre il secondo – quello apocrifo – non farebbe altro che sopprimere i contenuti più universali, sancendo così una sconfitta dell'intelligenza[19]. Šestov e Fondane rientrerebbero, naturalmente, in quest'ultimo.

16. B. Fondane, *Martin Heidegger. Sur les routes de Kierkegaard et de Dostoïevski*, in Id., *La conscience malheureuse*, Denoël et Steele, Paris 1936, p. 197.

17. M. Finkenthal, *Le dialogue manqué. Benjamin Fondane e Jean Wahl*, in «Europe», LXXVI (1998),827, p. 129.

18. La corrispondenza tra Benjamin Fondane e Jean Wahl si trova ora pubblicata in «Europe», LXXVI (1998),827, pp. 134-142. La lettera di Wahl citata è del 9 giugno 1936, p. 141.

19. J. Maritain, *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*, a cura di A. Pavan, trad. it. di L. Vigone,

A differenza di quanto sembra fare Wahl, Maritain, però, non opera una chiusura totale verso quell'esistenzialismo che si pone in difesa delle ragioni della parte.

> «Nell'ultimo saggio che Benjamin Fondane ha lasciato ai suoi amici, prima di essere deportato e messo a morte negli ergastoli del razzismo, scriveva che per Kierkegaard e la "prima generazione esistenziale", il nulla che l'angoscia ci rivela "non è un nulla *dell'*esistente. È l'incrinatura *nell'*esistente: il peccato, la sincope della libertà…". Se tale è, e lo credo anch'io, il senso più autentico e profondo dell'angoscia di Kierkegaard, bisogna dire che attraverso una dolorosa esperienza spirituale egli ha rivelato alla filosofia moderna una verità che senza dubbio i santi hanno sempre conosciuto ed i teologi hanno più o meno indagato, ma che è molto al di là della filosofia»[20].

In questa paradossale *lotta contro le evidenze*, il filosofo neotomista intravede e valorizza proprio quell'aspetto di protesta del singolo, ravvisando in esso il carattere che segna l'appartenenza di Šestov e Fondane al pensiero religioso ebraico. Da qui Maritain cerca di costruire il suo dialogo con il poeta rumeno. È opportuno ricordare che l'interesse del pensatore francese per gli ebrei nasce già nel momento della sua conversione al cattolicesimo – figlia dell'incontro con Léon Bloy e della lettura del suo famoso testo *Le Salut par les Juifs* scritto nel 1892 – ed è una costante che troverà spazio in molte sue riflessioni. Una sensibilità aumentata anche dal bisogno di staccarsi di dosso etichette che gli erano state applicate ai tempi della sua collaborazione con l'*Action Française,* seguita alla scelta di far propri i principi del cattolicesimo più tradizionalista, reazionario e antimoderno[21]. Parentesi, però, già chiusa negli anni della corrispondenza con Fondane.

> «*Humanisme integrel*, prova che M. Maritain è uscito allo scoperto, che ha preso una decisione e, ciò è la cosa migliore, che il qui e l'ora non l'hanno colto alla sprovvista, e non l'hanno posto violentemente davanti a una posizione forzata e falsa, persino penosa e discutibile, come fu il caso di M. Bergson prima della guerra, e di Heidegger durante la rivoluzione nazista. Tantomeno è diventato comunista. M. Maritain si è sforzato di staccare il cristianesimo dal fascismo ed esprime un giudizio severo sul mondo cristiano che ha abbandonato il proprio compito temporale e permesso il tracollo attuale. […] Ma più coraggiosa e più sorprendente è la sua attitudine verso l'ideologia comunista […] all'umanesimo socialista, che prende il posto dell'umanesimo borghese, M. Maritain oppone o piuttosto propone l'idea-forza di un umanesimo cristiano, che chiama umanesimo integrale»[22].

In questo passo è lo stesso Fondane a testimoniare in favore dell'onestà intellettuale di Maritain, che nella lettera di risposta ringrazia esplicitamente l'amico, dicendosi profondamente colpito dal suo articolo[23].

Morcelliana, Brescia 1974, seconda edizione, pp. 10-11.

20. *Ivi*, p. 95.

21. R. Taradel, *Jacques Maritain e il mistero di Israele. I*, testo disponibile in rete alla pagina http://mondodomani.org/dialegesthai/rta01.htm.

22. B. Fondane, *La philosophie vivante: l'humanisme intégral de Jacques Maritain*, cit., pp. 27-28.

23. *Lettera di J. Maritain a B. Fondane, 26 agosto 1937*, in B. Fondane – J. Maritain, *Correspondance de*

4. Ebraismo e Cristianesimo

L'ebraismo diventa il tema su cui il singolare confronto intellettuale tra i due amici entra nel vivo.

> «La tragedia di Israele è la tragedia stessa dell'umanità, si è detto, ed è per questo che non c'è soluzione alla questione ebraica. Diciamo più esattamente: è la tragedia dell'uomo nella sua lotta con il mondo e del mondo nella sua lotta con Dio. […] La persecuzione di Israele sembra il segno dei momenti di caduta di questa tragedia, quando il gioco cerca di arrestarsi tanto le finalità inseguono l'impossibile e quando, per ripartire, domandano dell'orrore nuovo. C'è una relazione sovrumana di Israele con il mondo così come della Chiesa con il mondo. È soltanto considerando questi tre termini che si può, magari enigmaticamente, farsi qualche idea sul mistero d'Israele. Una specie di analogia capovolta con la Chiesa è qui, crediamo, l'unico filo conduttore. Per cercare di scorgere un mistero notturno alla luce di un mistero mattinale, si è così condotti ad usare, in un senso improprio, di idee e di vocaboli che sono propri di tutt'altro oggetto. Che Israele sia a modo suo un *corpus mysticum*, il pensiero ebraico ne è in se stesso consapevole»[24].

Maritain si produce in queste considerazioni partendo da alcuni celebri passaggi contenuti nell'epistola di San Paolo ai Romani, dove si mette in discussione la particolarità della legge ebraica affinché il messaggio di Cristo possa essere aperto al mondo intero. Tuttavia il filosofo non trascura di recuperare il senso particolaristico della promessa veterotestamentaria. Infatti, il suo discorso si sviluppa nel tentativo di rendere assimilabile, all'interno della Chiesa, il tragico cammino del popolo d'Israele, *prigioniero e vittima di quel mondo che ama*[25]. Maritain collega l'unicità d'Israele alla dimensione della temporalità, specchio dell'universalità su cui, invece si fonda la Chiesa: il corpo mistico d'Israele visto come una Chiesa precipitata. La salvezza che attendono gli ebrei non può che trovare spazio nel mondo.

> «Vuole con una volontà eterna, con una volontà soprannaturale e sragionevole, la giustizia nel tempo, nella natura, nella città; né la misura, né la felicità delle forme. La bellezza che esso cerca è quella il cui nome è ineffabile e la vuole in questa vita carnale, oggi. Una fede che faccia violenza a tutto l'ordine delle cose per darmi oggi, tangibilmente, la sostanza che io spero e il compimento del desiderio che Dio ha posto in me, e dunque che mi faccia tutto recuperare, ecco la sua fede – quella che esso brucia di avere e dubita, nello stesso tempo, di avere (perché se l'avesse avrebbe tutte le cose). Di una tale nozione della fede che, almeno nella nostra età moderna, appare così profondamente ebraica, la filosofia di Chestov è una testimonianza incomparabile»[26].

Ovviamente Šestov non manca di manifestare tutto il suo dissenso di fronte a quello che reputa essere un travisamento del suo pensiero. Dopo aver letto le consi-

Benjamin et Geneviève Fondane avec Jacques et Raïssa Maritain, cit., p. 31.

24. J. Maritain, *Il mistero d'Israele*, in Id., *Il mistero di Israele e altri saggi*, a cura di A. Pavan, trad. it. di A.M. Pavan, Morcelliana, Brescia 1964, p. 25. Il saggio appare inizialmente nel 1937 pubblicato nel volume collettivo *Les Juifs* con il titolo *L'impossible antisémitisme*.

25. *Ivi*, p. 27.

26. *Ivi*, p.28.

derazioni di Maritain, afferma, anzi, che a suo modo di vedere il filosofo neotomista non avrebbe mai letto nessuno dei suoi scritti, altrimenti avrebbe inteso immediatamente come le verità, le certezze e le strutture di cui la ragione necessita, sono le vere cose tangibili dove va cercata quella *concupiscentia irresistibilis* che il grido di Giobbe contribuisce, invece, a denunciare[27]. Probabilmente Šestov non ha tutti i torti, perché un simile giudizio poteva effettivamente celare una lettura superficiale della sua opera. Fondane prontamente raccoglie la critica che volontariamente il pensatore russo gli affida, affinché possa ribattere – in suo luogo e nella maniera più appropriata – a quanto Maritain ha espresso nel suo saggio. La lettera che Fondane invia il 28 febbraio del 1938 non è certo priva di gratitudine per quanto il filosofo francese ha scritto in appoggio alla causa ebraica, ma a ciò si aggiunge tutta la tensione che un argomento delicato come il rapporto tra ebraismo e cristianesimo può generare. «Sono molto d'accordo che il problema ebraico è senza soluzione; che si tratta di un problema religioso; e che è nella Bibbia che bisogna cercare il mistero della sopravvivenza e delle disgrazie d'Israele. Certo voi non potete non presentarci la soluzione cristiana, e qui succede che il mio pensiero si allontani un po' dal vostro»[28]. Gli argomenti utilizzati da Maritain per tracciare il confine tra le due visioni religiose risolvono l'intero aspetto messianico dell'ebraismo come un evento che può accadere soltanto nel mondo. Una speranza impossibile, smentita continuamente dai fatti storici che hanno allontanato sempre più il popolo eletto dalla pienezza divina, dimostrando l'impossibilità di una salvezza confinata in uno spazio immanente. D'altro canto lo stesso ebraismo non ha mai trascurato di porre l'accento su quanto accade e accadrà in questo mondo. Però, secondo Fondane, la distinzione su cui si appoggia Maritain è troppo netta, priva di quella sensibilità che gli è stata più volte riconosciuta. Seguendolo fino in fondo si rischia di risolvere la particolarità di Israele in un cristianesimo completamente spiritualizzato, dilatando troppo quella distanza che permette un fecondo dialogo.

> «C'è anche qualche contraddizione nel rimproverare a Israele il suo "dura cervice" allorché *bisognava* che il suo cuore fosse indurito per la salvezza delle nazioni, o nel rimproverargli (come fanno altri) la morte di Cristo allorché *bisognava* che Dio morisse per i nostri peccati. Non che rifiuti ogni credito alla soluzione cristiana – ma accettarla implica che *vi sia una soluzione* alla questione ebraica, e che la soluzione sia *nelle nostre mani*. È di questo che dubito»[29].

Fondane non può accettare che l'ebraismo sia assorbito e risolto nel cristianesimo, perché questo *superamento*, dal suo punto di vista, vorrebbe dire cessare di esistere come persona singola: una conversione che lo farebbe entrare in quella dimensione universale sempre rigettata con ostinazione. La possibilità di dialogo, secondo lui, si presenta solamente una volta oltrepassato lo spazio dell'appartenenza a un particolare

27. B. Fondane, *Rencontres avec Léon Chestov*, cit., p. 149

28. *Lettera di B. Fondane a J. Maritain, 28 febbario 1938*, in B. Fondane – J. Maritain, *Correspondance de Benjamin et Geneviève Fondane avec Jacques et Raïssa Maritain*, cit., p. 37. La traduzione del testo utilizzata in queste pagine è reperibile in M. Giuliani, *Benjamin Fondane, un «Ulisse ebreo»*, cit., pp. 50-52.

29. *Ivi*, p. 51.

credo e può avere come protagonisti soltanto due uomini *ridestati nella propria unicità*. Inammissibile diventa pertanto l'affermazione di Maritain che identifica la concezione di Šestov come quella tipica dell'ebreo[30]. Piuttosto il suo pensiero può essere considerato la voce ebraica che, all'interno della stessa filosofia, protesta con veemenza contro la pretesa totalizzante di quest'ultima, il cui scopo si riassume nel tentativo di ricondurre ogni esistenza all'interno di vuote categorie onnicomprensive.

> «La sua concezione non è *specifica dell'ebreo*, ma del *pensiero ebraico*, dato che Kierkegaard, Lutero, oppure Tertulliano pensavano spesso esattamente come lui. La volontà del *tangibile*, del finito, non è da rintracciarsi nel grido di Giobbe, ma al contrario nello sforzo della teologia di assicurarsi un mondo ben strutturato, fatto di principi e di certezze per evitare l'arbitrio di Dio. *Concupiscenza di realtà spirituali tangibili* che limitano da una parte i poteri di Dio e l'assoggettano alle verità eterne da un lato, e dall'altra la credenza che a Dio tutto sia possibile, anche di intervenire nel finito – che non è sempre così carnale come si pensa»[31].

Il movimento messo in atto da Fondane per oltrepassare la barriera che separa la spiritualità cristiana dalla mondanità ebraica vuole semplicemente rilevare come ogni religione sia *prigioniera* di verità eterne che si organizzano in strutture *fin troppo tangibili*. Dalle sue parole è assente ogni tentativo di formulare un'apologia dell'ebraismo in contrapposizione a quanto sostiene Maritain. Piuttosto, come accennato, l'*Ulisse ebreo* riprende e mette in evidenza la nota distinzione tra religione e religiosità, aprendo così lo spazio alla *Gerusalemme šestoviana*, fede che oltrepassa ogni teologia e ogni *realtà spirituale tangibile*[32]. Non si tratta di una tesi nuova visto che è già presente in uno scritto su Šestov e la sua *ricerca di un giudaismo perduto*[33], apparso due anni prima delle considerazioni precedenti. Tuttavia qui l'obiettivo critico non è il cristianesimo, ma quegli stessi ebrei che hanno creduto di essere il popolo eletto smettendo di darsene pensiero. Gli si è fatto credere che la loro grandezza rispondesse all'autonomia della loro morale, *autentica realtà spirituale tangibile*, facendo in modo che liquidassero la Bibbia come superstizione appartenente al passato. «Così, la *posizione morale* del giudaismo, protrattasi in questi ultimi secoli, si è rivoltata contra la *posizione metafisica* dello stesso giudaismo! L'orgoglio dei nostri valori morali ci è costato l'intera nostra tradizione religiosa. […] Non è il *peccato di sapere* che, una volta cacciati dal paradiso, ci permetterà di ritornarci»[34].

Chiaro che se la posizione di Šestov è propria dell'ebraismo, la stessa cosa può dirsi del pensiero di Fondane. «Mentre la Francia comincia a scoprire Kierkegaard, Kafka e, in modo più generale, il ramo *esistenzialistico* della filosofia, soltanto a partire dagli anni Trenta, Fondane è tra i pensatori che ha espresso più tenacemente ciò che la corrente esistenzialistica contemporanea deve alla Bibbia ebraica»[35]. Voce

30. *Ibidem*.
31. *Ibidem*.
32. M. Giuliani, *Benjamin Fondane, un «Ulisse ebreo»*, cit., p. 52.
33. B. Fondane, *Chestov à la recherche du judaïsme perdu*, in «La revue juive de Genève», IV (1936), 37, pp. 326-328. Anche in questo caso la traduzione italiana del testo utilizzata è reperibile in M. Giuliani, *Benjamin Fondane, un «Ulisse ebreo»*, cit., pp. 58-59.
34. *Ivi*, p. 59.
35. A. Neher, *Hanno ritrovato la loro anima. Percorsi di Teshuvah*, ed. it. a cura di R. Cuomo, Marietti,

ebraica dell'esistenzialismo, dunque, che prende le mosse dall'acuta coscienza della finitudine umana e sviluppa le proprie riflessioni senza mai rinunciare a quel carattere *profetico* che nella Bibbia contraddistingue la manifestazione della presenza divina: Dio, inizialmente, si rivela e *parla* a un singolo uomo che diventa veicolo del suo messaggio. Nei secoli la forza del profeta si è andata sempre più affievolendo, sopraffatta dalla miscredenza e dalla tendenza totalizzante propria alla filosofia, ma voci isolate – e spesso fraintese – si sono rivoltate alle *evidenze* e hanno contribuito a tenerla in vita. Pascal, Kierkegaard, Nietzsche, Kafka, Šestov sarebbero esponenti di questa *concezione esistenziale* così prossima al pensiero profetico, perché mantengono in vita *quell'inquietudine* che rifugge l'appagamento. Il loro cammino non è diretto verso Atene, ma segue la via tracciata dalla Genesi, in quanto ha inizio solamente nell'istante in cui termina ogni insegnamento e il sapere non è più in grado di rispondere alle nostre questioni[36].

> «Scestòv, la cui aspirazione s'apparenta strettamente a quella di Kierkegaard […] ha eroicamente filosofato contro la filosofia, e la sua polemica multiforme e continua contro l'intelligenza che egli identifica col Serpente, il suo irrazionalismo grandioso e ostinato rappresentano una forma estrema – contraddittoria senza dubbio, ma singolarmente profonda e potente – del pensiero religioso ebraico e dell'eterna protesta d'Israele. Con l'energia di un profeta, ma di un profeta della nostra ingrata epoca, roso dai dubbi e in continua lotta con la disperazione, egli ha innalzato contro la ragione moderna, la ragione greca, contro la ragione, in una parola, l'ardente accusa di un cercatore di Dio che non si lascia trovare dal suo Dio»[37].

Pare, leggendo queste righe, che Maritain faccia proprio l'appunto sul filosofo russo suggeritogli da Fondane, perché qui la protesta di Šestov diventa propria del pensiero religioso ebraico[38]. Però è importante notare come, a suo modo d'intendere, non c'è differenza tra *atteggiamento dell'ebreo* e *pensiero ebraico*. La sostanza della sua critica non muta, poiché non scompare il falso conflitto, figlio della modernità, tra fede e ragione. Piuttosto lo scontro, portato al suo parossismo dalla *filosofia della tragedia*, è incapace di guarire dalla *malattia soggettivistica* che è l'autentica causa dell'incapacità di immergersi nell'obiettività divina di una fede realmente sovrannaturale e nell'obiettività umana di una ragione veramente naturale[39]. L'opera di Šestov, che incarna alla perfezione la difesa ostinata di ogni particolarismo, è identificata coll'ebraismo proprio perché, secondo Maritain, il cardine su cui si regge quest'ultimo si trova nell'elezione divina. E se da una parte essere il popolo scelto da Dio costituisce la sua identità, dall'altro lato lo rende avverso a ogni tendenza universalistica – come direbbe Fondane – o oggettiva –

Genova – Milano 2006, p. 119.

36. B. Fondane, *Le lundi existentiel et la dimanche de l'histoire*, in *L'existence*, NRF-Gallimard, Paris 1945, pp. 49-51.

37. J. Maritain, *Il pensiero religioso contemporaneo*, in Id., *Da Bergson a Tommaso D'Aquino*, trad. it. di R. Bartolozzi, Mondadori, Milano 1947, pp. 115-116.

38. F. Skodler, *Il rapporto Maritain-Chestov: tracce biografiche e possibili affinità intellettuali*, cit. «Nel 1940 Jacques Maritain tiene una conferenza in inglese dal titolo "Contemporary Renewals in Religious Thought". Qualche anno più tardi, il testo della conferenza appare sotto forma di articolo in francese, con una piccola ma significativa aggiunta di poche righe dedicata a Chestov».

39. J. Maritain, *Il pensiero religioso contemporaneo*, cit., p. 116.

come si esprimerebbe, invece, il filosofo francese. Ecco dunque che il pensiero di Šestov arriverebbe a esprimere la divisione incolmabile e la separazione definitiva tra il cristiano e l'ebreo. Un muro invalicabile costruito da un disperato profeta moderno, contemporaneamente refrattario e incapace di parlare anche a un *popolo qualunque*. Salvare la propria *unicità* è dunque caratteristica comune sia all'*esistenzialismo esistenziale* di Šestov, sia all'ebraismo, un parallelo reso possibile dalle stesse parole del pensatore neotomista. Caratteristica inaccettabile per Maritain, che però ne riconosce il valore e la potenza della testimonianza, frutto dell'esperienza vissuta. Eppure

> «l'esistenzialismo di Kierkegaard, di Kafka di Chestov, di Fondane è stato l'irrompere di una rivendicazione essenzialmente religiosa, un'agonia della fede, il grido della soggettività verso il suo Dio, e, nello stesso tempo, la rivelazione della persona, nella sua angoscia del nulla che è il non-essere, la "incrinatura *nell'*esistente". […] Con un sorprendente fraintendimento ed una inevitabile illusione, questa protesta della fede prigioniera di Babilonia è uscita nel mondo sotto l'etichetta di Babilonia, e *come una filosofia*, una filosofia contro i professionisti della filosofia, e questo non era che confortante, ma implicava altresì tutta una tragedia, una filosofia *contro la filosofia*»[40].

Non è importante adesso sapere se Maritain evidenzi una scarsa comprensione nei confronti del pensiero di Šestov e Fondane, oppure sia nel giusto. Piuttosto è interessante notare come il filosofo, subito dopo aver espresso le sue perplessità, avverta il medesimo rischio – già denunciato da Fondane – che corre il *pensiero dell'esistente* una volta venuto in contatto con i professionisti della filosofia, pronti a concepire l'*esistenzialismo* come atto significato, macchina per fare idee, strumento per costruire tesi[41].

5. Il dopoguerra

Al termine del cammino intrapreso è evidente come il problema ebraico resti, ancora più di quanto lo era inizialmente, il nodo che separa, ma al contempo lega assieme il filo del rapporto intellettuale tra Fondane e Maritain. E questo sia dal punto di vista filosofico, sia da quello religioso. I terribili anni della guerra e la tragica fine di Fondane spezzano il dialogo lasciandolo sepolto tra un cumulo di macerie. La voce che resta è quella di Jacques Maritain, che di fronte all'orrore prova a ricordare Benjamin Fondane come un uomo che ha potuto fronteggiare lucidamente lo spaventoso destino cui è andato volontariamente incontro, accrescendo la grandezza della sua anima nella privazione e nell'abbandono[42]. Un martire che ha deciso di prendersi la sua croce. Geneviève, nell'amarezza e nell'angoscia che riempiono questi anni, sente nuovamente crescere in lei la fiamma della vocazione religiosa. Un percorso in cui sceglie di farsi guidare proprio da Jacques, ma in cui non può assolutamente tradire l'eredità del marito.

> «Ciò che mi scrivete sull'abbandono di Cristo e sull'unione incredibilmente profonda e sostanziale di tutti gli uomini torturati con il Cristo abbandonato, mi conferma in quella con-

40. J. Maritain, *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*, cit., pp. 96-97.
41. *Ivi*, p. 97.
42. *Lettera di J. Maritain a G. Fondane, 27 settembre 1945*, in B. Fondane – J. Maritain, *Correspondance de Benjamin et Geneviève Fondane avec Jacques et Raïssa Maritain*, cit., p. 80.

vinzione che, per quanto impossibile per mio marito, questa unione, però, è avvenuta e l'ha fatto a sua insaputa e profondamente. Mio marito mi ha spesso parlato (era per lui un'idea cruciale) di quello strano destino di testimone cieco, del popolo ebraico. E in che modo lui si sentiva testimone! Al punto di trovare normale, per così dire inevitabile, di essere stato arrestato dai nazisti. Non dimenticherò mai questa frase: "In verità, se esiste al mondo un vero Ebreo, un Ebreo autentico, che dovevano arrestare, ero certamente io"»[43].

Non sorprende che nelle lettere tra Geneviève Fondane e i coniugi Maritain trovi ampio spazio il destino del popolo ebraico, il suo essere *testimone cieco*, soprattutto alla luce di quanto accaduto nei campi di concentramento. Ma la tensione emotiva è molto forte, perché Geneviève alterna momenti – come nel passo precedente – in cui il tono di speranza riesce a stendere un velo sulla disperazione, ad altri in cui emerge tutto il carattere inesprimibile e incomprensibile dell'evento. In questi ultimi anche il calore, la compassione e la comprensione dei migliori amici sono insufficienti per penetrare tutta la lacerazione che circonda quanto accaduto. C'è qualcosa d'incolmabile, poiché per entrare dentro questo impenetrabile mistero o si è ebrei, o si è animati, verso Israele, da un particolare sentimento d'amore[44]. Imprigionata nella notte della disperazione, con la speranza di ritrovare una fede smarrita tra interrogativi troppo grandi per ogni uomo, Geneviève afferma:

«sono troppo impregnata del pensiero di mio marito per non vedere, nella ragione, che uno strumento povero, insufficiente, limitato, soggetto all'errore, ma questo, soprattutto, in confronto all'immensità delle verità d'apprendere. Mi basterebbe umiliarla davanti a Dio. […] È vero che in definitiva mio marito parla di una sola maniera di conoscenza, il "pensiero della fede", la fede in un Dio cui tutto è possibile, e che è bene che lui davanti a quel Dio sacrifichi la ragione, ma a che prezzo!... Mi rompo la testa, la mia povera testa così poco filosofica su questi problemi, e può darsi inutilmente… Giacché, per me, la questione non si pone filosoficamente, ma religiosamente. […] Sono a mio agio nel tomismo ogni volta che la luce naturale, spinta fino al suo limite, svanisce nell'abbaglio e nel calore del focolare divino. Ed è questo momento dove la speculazione, avendo esaurito tutte le sue risorse, lascia libero il campo alla contemplazione, che ricerco così avidamente, e trovo, nei vostri scritti. E così può essere, poiché il vostro percorso è così differente da quello di mio marito, che l'incontro definitivo in Dio mi appaia così ricco di grazia. […] Arriva un momento in cui l'assurdo, così come la ragione, non hanno più niente da dire, un momento dove tutto sparisce in presenza dell'infinito, dove non c'è niente all'infuori di Dio»[45].

43. *Lettera di G. Fondane a J.Maritain*, *31 luglio 1945*. *Ivi*, pp. 77-78.
44. *Lettera di G. Fondane a J.Maritain*, *19 ottobre 1945*. *Ivi*, p. 82.
45. *Lettera di G. Fondane a J.Maritain, 22 dicembre 1946*. *Ivi*, pp. 117-118.

Forme della mistica ebraica. Il simbolismo nella *qabbalah*

di Matteo Bianchi *

Introduzione

Prima di cominciare il mio intervento incentrato sul simbolismo nella *qabbalah*, mi sembra doveroso soffermarmi sulle scelte metodologiche che ho deciso di fare per preparare questo saggio. Innanzitutto, meditando sul titolo dato a questo incontro, sarebbe più opportuno parlare di simbolismi nella *qabbalah*, così da poter mettere in evidenza come ad un simbolismo di natura linguistica se ne accompagni uno di natura grafica. Molti dei diagrammi cabbalistici sono ancora manoscritti; questo oblio va ricondotto al legame di Gershom Scholem[1], il pioniere dei moderni studi sulla *qabbalah*, con le correnti idealistiche e romantiche della cultura tedesca. La *qabbalah* scholemiana ha un'impostazione filosofeggiante, priva di materialità e tendente ad evidenziare il simbolismo di natura linguistica, che ancor oggi regge negli studi sulla mistica ebraica. Non c'è alcun dubbio che i cabbalisti preferirono sviluppare immagini puramente linguistiche e metaforiche, una scelta a favore di una visualità verbale come sostituto di un'arte figurativa troppo vicina alla religione pagana. Nello stesso *Sefer ha-Zohar* (*Il libro dello Splendore*), considerato la Bibbia della *qabbalah*, i diagrammi prendono solo raramente il sopravvento sull'irruenza e la ricchezza delle immagini verbali. Per questo motivo analizzerò soprattutto il simbolismo linguistico, tenendo però ben presente quello grafico, che prenderò ad esempio per esplicitare alcuni concetti di difficile comprensione.

Altra problematica che vorrei sottolineare, in questa breve introduzione, ha un valore puramente storico. Bisogna fare una precisa distinzione terminologica fra misticismo, termine che viene utilizzato impropriamente per designare una determinata forma di pensiero dell'ebraismo, e *qabbalah*. Il misticismo si riferisce a quelle speculazioni che risalgono agli inizi del III secolo dell'era volgare, epoca nella quale viene tradizionalmente posta la redazione del corpus della *Mishnah*; mentre la *qabbalah* è un fenomeno tipicamente medievale, come già era stato rilevato da alcuni eruditi ebrei, come il maestro di Pico della Mirandola Eliyyah Delmedigo. Nella sua opera *Behimath ha-dath* (*Esame della religione*), composta nel 1491, il pensatore ebreo sosteneva l'impossibilità di attribuire il *Sefer ha-Zohar* a Shim'on bar Yochay, maestro vissuto nel II secolo e.v.[2], per spostare la sua redazione nel XIII secolo.

* Studioso di Ebraismo, dottorando in *Studi religiosi* presso l'Università degli Studi di Bologna. Il saggio qui pubblicato è la rielaborazione di quanto presentato dall'Autore nel ciclo dei Seminari di studio su *"I volti dell'Ebraismo"* promossi dall'ISSR "A. Marvelli" nell'aprile-giugno 2010.

1. Per un interessante biografia di Gershom Scholem si veda D. Biale, *Gershom Scholem. Kabbalah and Counter-History*, Harvard University Press, Cambridge Massachussets and London 1982. In questo libro l'autore si sofferma sulle scelte culturali di Scholem, che hanno influito sul suo approccio alla *qabbalah*.

2. Il presunto autore dello *Zohar*, Moshe de Leon, presenta il testo come scritto da Shim'on bar Yochay. Nell'opera l'ambientazione è quella della Palestina, dove agisce la scuola di bar Yochay e del figlio Eleazar. La leggenda narra che Rabbi Shim'on e il figlio vissero dodici anni in una caverna, dove si nascosero per sfuggire i romani dopo la distruzione del Tempio (70 e.v.). In questa caverna sopravvissero,

Dopo aver introdotto queste due questioni sul simbolismo della *qabbalah* ed il suo valore storico, vorrei spiegare come ho deciso di dividere il mio intervento. In una prima parte mi concentrerò su una breve analisi dei temi fondamentali della *qabbalah*, prendendo in considerazioni soprattutto le opere scritte tra il XIII ed il XV secolo[3]. In questo modo spero di poter far acquisire al lettore strumenti sufficienti per seguire la seconda parte, che sarà dedicata alla riproduzione di alcuni frammenti di testi cabbalistici, così da mostrare direttamente sui testi la natura immaginativa delle speculazioni cabbalistiche.

Le origini della qabbalah

Qabbalah significa letteralmente "*ricezione*", e nel suo valore evidenza il concetto di continuità con il passato. I cabbalisti volevano sottolineare l'antichità della riflessione mistica, che facevano risalire fino alla rivelazione sinaitica. Secondo la concezione ebraica, ogni generazione aveva il compito di recepire dalla precedente gli insegnamenti su cui si fondava la religione ebraica e doveva a sua volta trasmetterli a quella successiva. I mistici scelsero il termine *qabbalah* per mettere in risalto come anche gli insegnamenti esoterici fossero un patrimonio che il passato affidava a loro al fine di diffonderlo, sebbene in ambiti ristretti, come richiedeva l'astrusità e la difficoltà della materia. Nella *Mishnah*, nel trattato *Hagigah*, è sottolineata la pericolosità e l'elitarietà degli studi mistici:

> «Non si devono interpretare [i capitoli] riguardanti i rapporti sessuali proibiti davanti a tre persone [o più], né il racconto della Creazione davanti a due persone [o più], né il racconto [che si riferisce] al carro celeste davanti a una sola persona, a meno che non si tratti di un saggio capace di comprendere da solo. Colui che cerca di penetrare i seguenti quattro [misteri: ciò che è al di sopra, ciò che è al di sotto, ciò che è prima e ciò che è dopo], sarebbe meglio per lui se non fosse stato creato»[4].

Nel passo mishnico appena citato si fa riferimento a due diversi campi d'indagine mistica, da distinguere dalla speculazione cabbalistica: l'*Opera della Creazione* (*Ma'aseh Bereshit*) e l'*Opera del Carro* (*Ma'aseh Merkavah*). In questo modo è possibile indicare quali fossero le fonti scritturali dei primi mistici: i primi capitoli della *Genesi* ed i passi in cui *Ezechiele* descrive la visione della gloria divina.

Nel VII secolo dell'e.v. con la redazione del *Sefer Yetzirah* (*Il Libro della formazione*) vengono presentati, per la prima volta, i simboli che saranno sviluppati dai cabbalisti in età medievale e moderna. Nell'opera si sostiene come siano trentadue le vie che conducono a Dio; il numero si ottiene dalla somma del dieci, che rappresenta

nutrendosi dei frutti di un carrubo che cresceva all'ingresso accanto ad una sorgente, alla quale si dissetavano. Questa leggenda afferma che nella caverna Shim'on bar Yochay, con l'aiuto del figlio, compose il *Sefer ha-Zohar*.

3. È una scelta che ho fatto per rendere più chiara la cesura fra la *qabbalah* medievale e della prima età moderna e quella introdotta da Isaac Luria, che porterà successivamente alle eresie di Shabbetay Zevi (si veda l'opera di G. Scholem, *Sabbetay Sevi: il messia mistico (1626-1676)*, Einaudi, Torino 2001) e Jacob Frank (Cfr. *"Un ebreo resta sempre un ebreo". Vicende dell'ebraismo e del messianesimo nella cultura polacca*, a cura di L. Quercioli Mincer, Bibliotheca Aretina, Roma 2008, in particolare il saggio di J. Doktòr, *Il frankismo e le sue metamorfosi*, pp. 17-65).

4. C. Mopsik, *Cabala e Cabalisti*, Borla, Roma 2000, p. 85.

il numero delle *sefirot*, e del ventidue, che sono le lettere dell'alfabeto, immaginate «fissate in una ruota in duecentoventuno porte. La ruota torna avanti e indietro»[5]:

> «Trentadue meravigliosi sentieri di sapienza tracciò Iddio Signore delle schiere, Dio d'Israele, Dio vivente, Dio onnipotente, il sommo e l'eccelso colui il cui nome è Santo (*Is* 57,15) creò il suo mondo con tre registri: con la scrittura, il computo e il discorso. Dieci *sefirot* senza determinazione, e ventidue lettere di fondamento: tre madri, sette doppie e dodici semplici…»[6].

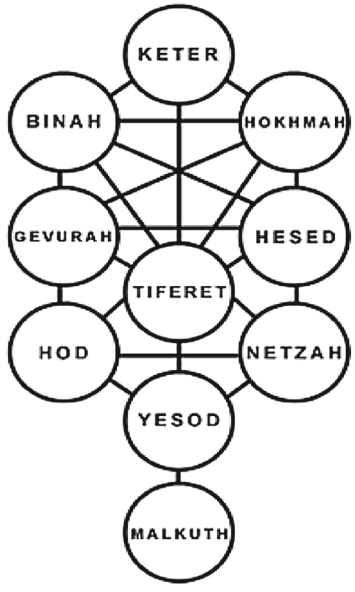
Il concetto di *sefirah* diventa fondamentale per delineare un sistema organico della fisionomia segreta del creato. Quindi la *qabbalah* medievale studia:

Il dinamismo sefirotico.

Le permutazioni alfabetiche. Concetto espresso graficamente nel *Sefer Yetzirah* con la raffigurazione della ruota delle lettere, che indica l'infinita permutazione alfabetica[7]. Nell'immagine cabbalistica Dio crea il mondo combinando tra loro le lettere ebraiche. Ogni lettera racchiude in sé i germi delle cose, non a caso la parola ebraica che indica "parola" e "cosa" è la stessa: *rbd* (*davar*). Permutando le lettere il cabbalista diventava protagonista della creazione del mondo.

Il mondo sefirotico

Le *sefirot* sono concepite come gradi attraverso i quali Dio agisce nel mondo. La divisione dell'energia divina in *sefirot* dipende dalla natura dell'intelletto umano, che può arrivare alla conoscenza solo gradualmente. Nei testi cabbalistici si sottolinea questo fatto, insistendo nell'affermare che le *sefirot* sono divise nell'intelletto umano, ma unite in Dio. Infatti, rispetto alla concezione emanazionista del neoplatonismo, le *sefirot* non sono mediatori del divino, ma attributi che provengono da Dio stesso, che rappresenta la radice. Le *sefirot* sono dieci in accordo con un simbolismo numerico precedente al *Sefer Yetzirah*, già nel Vicino Oriente il numero dieci esprimeva l'idea di completezza. A partire dal XIII secolo le *sefirot* vennero designate con termini specifici, tratti da un versetto del *Primo Libro delle Cronache*, nel quale Davide benedice Dio, elencandone gli attributi (29,11)[8]. I cabbalisti, influenzati dalle speculazioni del *Sefer Yetzirah* e del *Sefer ha-Bahir* (*Libro del chiarore*), teorizzarono un movimento incessante della struttura sefirotica. Questo dinamismo, oltre ad essere stato descritto con splendide



5. *Sefer Yetzirah*, in *Mistica ebraica*, a cura di G. Busi e E. I

6. *Ivi*, p. 35.

7. Cfr. G. Busi, *Qabbalah visiva*, Einaudi, Torino 2008, in particolare il paragrafo dedicato al *Sefer Yetzirah*.

8. *1Cr* 29, 11: «Tua, Signore, è la grandezza, la potenza, lo splendore, la gloria e la maestà: perché tutto, nei cieli e sulla terra, è tuo. Tuo è il regno, Signore: ti innalzi sovrano sopra ogni cosa».

immagini verbali, è stato rappresentato graficamente. L'immagine più nota è l'albero sefirotico, presente nel *Pardes Rimmonium* (*Il giardino dei melograni*) di Mosè Cordovero, testo redatto nel XVI secolo:

L'albero è diviso in tre assi principali, paralleli fra loro, sui quali sono disposte le *sefirot*, legate da numerosi canali trasversali, che segnalano gli influssi reciproci e dimostrano come tutto è legato e condizionato. La discesa delle forze celesti avveniva lungo il lato di destra (con *chokmah*[9], *chesed*[10] e *nesach*[11]), mentre la risalita percorreva la parte sinistra (con *binah*[12], *gevurah*[13] e *hod*[14]). L'asse centrale, sulla quale si allineavano *keter*[15], *tif'eret*[16], *yesod*[17] e *malkhut*[18], è caratterizzata dall'idea di pienezza divina.

La riflessione cabbalistica si basava sul mondo emanazionistico e non su quello dell'essenza divina. I cabbalisti ricorsero alla terminologia della teologia negativa per dimostrare l'assoluta trascendenza ed oscurità di Dio. Yishaq il Cieco indicava Dio con il termine *En-Sof*, che significa "*non finito*", ossia "*infinito*":

> «La cosa creata non ha la forza di afferrare l'intima allusione del pensiero alla comprensione dell'*En sof*, giacché ogni contemplazione nella sapienza, a partire dalla comprensione intellettuale, è sottigliezza, allusione del suo pensiero nell'*En sof* […] Ma com'è questa contemplazione? Devi intuire con sapienza, essere sapiente con intuito, giacché sono essenze nascoste, nelle quali non vi è traccia, non vi è cosa che abbia forza di contemplarle, se non quanto è stato da esse emanato. Com'è la contemplazione che ne ha questa cosa, o l'illuminato che la contempla? Dalle essenze che sono state tracciate si ottiene la contemplazione del loro pensiero, la contemplazione della loro causa nell'*En sof*»[19].

Eleazar da Worms, appartenente al gruppo dei *chassidim* tedeschi del XIII secolo, nella sua opera *Sefer ha-roqeah* (*Il Libro del profumiere*), per dimostrare l'impossibilità di raggiungere Dio accennava alla dottrina del *kavod*, la "*gloria divina*"[20]. Il cabbalista tedesco, accanto al riflesso visibile di Dio, immaginava anche un *kavod* nascosto: la distinzione tra aspetto celato e aspetto manifesto della divinità diventerà il vero centro della riflessione mistica. Sembrerebbe chiara, a mio avviso, una continuità tra il pensiero antico e la speculazione cabbalistica medievale: come nel pensiero di Filone d'Alessandria, i cabbalisti tentarono di armonizzare due diverse immagini di Dio, quella aristotelica del motore immobile e quella platonica del Dio demiurgo, sostenendo l'invisibilità di Dio e la capacità per l'essere umano di coglierne soltanto

9. Saggezza.
10. Clemenza.
11. Eternità.
12. Intelligenza.
13. Potenza.
14. Fasto.
15. Corona.
16. Bellezza.
17. Fondamento.
18. Regno.
19. Perush Sefer Yetzirah, in *Mistica ebraica*, a cura di G. Busi e E. Loewenthal, Einaudi, Torino 2006, p. 221.
20. Per una ricostruzione storica dei movimenti e dei personaggi della *qabbalah* si veda G. Busi, *La qabbalah*, Laterza, Roma-Bari 1998, pp. 37-117.

le potenze che agiscono nel mondo[21]. L'essenza divina non viene alterata e le sostante emanate sono il riflesso dello splendore divino. In un frammento dei *Sifre ha-'yiyyun* (*I Libri della contemplazione*) è scritto: «Egli è unito alle sue forze come la fiamma è unita ai suoi colori; le sue forze vengono emanate dalla sua unità come la luce dell'occhio esce dalla scura pupilla. Vengono emanate l'una dall'altra come il profumo dal profumo e come un lume da un lume […] nell'emanato vi è la forza dell'Emanatore, ma questi non subisce alcuna diminuzione».

L'oggetto della speculazione cabbalistica è questa sfera delle emanazioni divine o *sefirot*, nella quale si dispiega la forza creatrice di Dio, che viene descritta con il linguaggio del simbolo, perché non è accessibile alla percezione diretta dello spirito umano. Il mondo sefirotico diventa la rivelazione di quella radice nascosta rappresentata dall'*En Sof*, o dal *kavod* nascosto.

La permutazione delle lettere

Lo spazio simbolico, nel quale i cabbalisti operarono, è quello della *Torah*, dal momento che non esisteva una letteratura laica nell'ebraismo di età medievale e moderna. Per scoprire i significati nascosti sotto il senso letterale del testo biblico, i maestri ebrei idearono una serie di strumenti esegetici, concentrandosi sui singoli versetti, sulle singole parole ed addirittura sulle singole lettere, trasformando in questo modo la *Torah* in un *corpus* atemporale. I cabbalisti erano consapevoli della molteplicità delle possibili interpretazioni delle Scritture[22], ed utilizzarono un racconto presente nella *Toseftà* per esplicitare tale principio:

> «Quattro entrarono nel Pardes: Ben Azzay, Ben Zoma, Acher e Rabbi 'Aqiva. Uno contemplò e morì. L'altro vide e impazzì, uno contemplò e distrusse le piantagioni [divenne cioè eretico], e ci fu uno che si elevò in pace e discese in pace. Ben Azzay contemplò e morì; a proposito di lui è detto: "Preziosa è la morte dei suoi fedeli agli occhi del Signore" (*Salmo* 116,15). Ben Zoma vide e impazzì; a proposito di lui la Scrittura dice: "Hai trovato del miele? Mangiane quanto ti abbisogna, altrimenti, rimpinzandoti, lo vomiterai" (*Proverbi* 25,16). Elisha' ben Avuyah [cioè Acher] vide e distrusse le piantagioni; a proposito di lui la Scrittura dice: "Che la bocca non si abbandoni a far peccare la tua carne" (*Qohélet* 5,5). Rabbi 'Aqiva si è elevato in pace ed è disceso in pace; a proposito di lui è scritto: "Portami con te, corriamo, il re mi ha fatto entrare nelle tue stanze" (*Cantico dei Cantici* 1,4)»[23].

Il termine *PaRDeS*, che letteralmente significa "*giardino recintato*", è formato da quattro lettere che sono le iniziali di altrettante parole:

Peshat: il senso letterale.

Derashah: interpretazione midrashica.

21. Cfr. *Fuentes clàsicas en el judaísmo: de Sophìa a Hokmah*, a cura di R. Gonzales Salinero e M.T. Ortega Monasterio, Signifer Libros, Madrid 2009, in particolare il saggio della professoressa dell'Università di Pavia F. Calabi, *La filosofia greca i Filone di Alessandria*, pp. 33-50. Per un approfondimento mi permetto di rinviare alla mia recensione del libro, presente nell'ultimo volume dell'ASE (*Annali di Storia dell'Esegesi*).

22. Cfr. per un confronto con la cultura esegetica cristiana P.C. Bori, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, il Mulino, Bologna 1987.

23. *Talmud Bavlì* 14b.

Remez: metodo dell'esegesi filosofica.

Sod: l'esegesi mistica.

Questa parola introduce il senso della quadruplicità del significato della Scrittura simile a quella cristiana, si pensi al pensiero del padre della Chiesa Origine, che aveva teorizzato l'infinita ricchezza del significato del Testo sacro ed aveva affermato che la Scrittura si adattava nel gusto ai bisogni del credente, a seconda del suo perfezionamento interiore: «Affrettiamoci a ricevere la manna celeste: questa manna dà a ciascuno in bocca il sapore che egli vuole. Ascolta infatti il Signore che dice a quelli che vanno da lui: "Avvenga a te secondo la tua fede" (*Mt* 8,13). Anche per te, se ricevi la parola di Dio, che si predica nella chiesa, con ogni fede e ogni devozione, la parola diverrà tutto ciò che tu desideri»[24].

Filone di Alessandria per primo aveva reso la Bibbia oggetto di un processo di allegorizzazione, mediante l'uso del linguaggio filosofico fondato su idee platoniche, aristoteliche e stoiche. Ma rispetto a Filone, i cabbalisti non vedevano nella *Torah* un esposizione di pensieri di natura filosofica, ma la rappresentazione simbolica del processo segreto della vita divina, che si dispiegava nelle manifestazioni ed emanazioni delle *sefirot*. Compito del cabbalista era quello di raggiungere il quarto livello dell'interpretazione, ossia quello misterico; per riuscire nel suo intento l'espediente linguistico principale era quello della permutazione delle lettere dell'alfabeto. L'esegeta di religione ebraica cambiava l'ordine delle lettere per scoprire, dietro il senso letterale, il vero significato del testo. I cabbalisti ritenevano che il passaggio dalle frasi bibliche ai dettagli del mondo materiale fosse avvenuto grazie ad una serie di mutamenti, che avevano trasformato le parole pronunciate da Dio nei nomi concreti delle cose, nelle quali, dunque, brillava ancora una scintilla dell'energia divina. Di seguito propongo alcuni criteri di permutazione:

Gimatreya: criterio numerico. Ciascuna lettera indica un numero, così che ogni successione alfabetica può considerarsi equivalente ad una somma aritmetica. Le parole originali venivano così sostituite con termini di uguale valore numerico[25].

Notariqon: sistema che individuava nelle lettere che compongono una parola le iniziali di altrettanti termini, come nel caso dell'esegesi della parola *PaRDeS*.

Permutazione legata alla forma delle consonanti, cioè ciascuna lettera poteva venire scomposta in modo da trovare in essa altre piccole lettere. Ad esempio nella bet b era possibile vedere una dalet d e una waw w, nella ghimel g una yod y ed una zayin z.

L'attenzione per il valore dell'alfabeto introduce la *qabbalah* estatica, di cui Abraham Abulafia fu il maggiore esponente. Il cabbalista di Saragozza considerava l'alfabeto ebraico come lo strumento privilegiato per la ricerca del divino. Per Abulafia la speculazione sulle *sefirot* era propedeutica alla parte più nobile della *qabbalah*, rappresentata dalla mistica del linguaggio. La contemplazione delle lettere veniva intesa come forma di meditazione e di ascesi. Concentrandosi sulle lettere il cabbalista si

24. P.C. Bori, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, cit., p. 62.

25. Valore numerico delle lettere ebraiche: a: trascritto con lo spirito dolce greco e la vocale corrispondente [1]; b: b/v (sempre b nelle parole non vocalizzate) [2]; g: 3; d: 4; h: 5; w: 6; z: 7; j: 8; f: 9; y: 10; k: 20; l: 30; m: 40; n: 50; s: 60; u: trascritto con lo spirito aspro greco e la vocale corrispondente [70]; p: 80; x: 90; q: 100; r: 200; ?: 300; t: 400.

avviava lungo un cammino di astrazione, che giungeva a comprendere l'essenza spirituale delle lettere. In un frammento del *Sefer Hayyei ha-Olam ha-Ba* (*Libro della vita del mondo futuro*) esponeva il principio pratico per accedere all'estasi attraverso la meditazione sulle lettere dell'alfabeto: «Comincia col combinare alcune lettere con tutte le altre, a cambiarle e a farle girare rapidamente finché il tuo cuore si scaldi a forza di farle girare ed esulti, ed esulti anche il loro movimento; e ciò a cui il cervello avrà dato vita combinandole, ti faccia esultare; e quando avrai percepito il tuo cuore ardere veramente a forza di combinare, allora sarai finalmente pronto a ricevere l'influsso generoso»[26].

Judah Albotini, un cabbalista vissuto in Palestina nel XV secolo, descrisse lo stato estatico nel suo *Sulam ha-Aliyyah* (*La scala dell'ascensione*):

> «… Chiuderà gli occhi con forza e contrarrà in modo molto energico e con timore, tremore, sudore, tutto il suo corpo. Le sue ginocchia urteranno l'una contro l'altra e rallenterà la respirazione finché potrà, fino al punto in cui i suoi organi saranno prossimi allo sfinimento, organi interni ed esterni. Farà salire, fisserà, legherà progressivamente la sua anima e il suo pensiero a questi elementi spirituali, per quanto è possibile con le sue forze avvincerla e innalzarla in alto, sopra il mondo delle sfere, verso il mondo degli intelletti separati e verso il mondo superiore nascosto dell'emanazione, fino quasi a divenire a quel punto un intelletto in atto, e a non avere più alcuna sensazione delle cose materiali. Poiché avrà abbandonato la propria sfera umana e sarà entrato allora nella sfera divina, dovrà soltanto parlare e la sua volontà sarà compiuta»[27].

Quattro tipi di qabbalah

Oltre alla *qabbalah* teosofica e quella estatica esisteva una *qabbalah* pratica o magica, detta *qabbalah ma'asit*. La convinzione fondamentale della *qabbalah ma'asit* era che esistesse un rapporto di causa ed effetto tra espressioni verbali, testi scritti, gesti e la realtà concreta dei fatti. Attraverso la magia il cabbalista era convinto di poter intervenire direttamente sulla realtà del mondo. Per la sua affinità con la magia, la *qabbalah ma'asit* fu considerata inferiore alla speculazione mistica, rappresentata dalla *qabbalah* teosofica. In una considerazione maggiore rispetto alla magia era tenuta la scienza alchemica, che armonizzava la pratica della trasmutazione dei metalli con l'itinerario di ricerca e di perfezionamento interiore. Così, ad esempio, nel *Sefer ha-Zohar* i setti tipi di oro menzionati nella tradizione rabbinica divenivano una metafora delle *sefirot* inferiori ed il trascolorare del metallo prezioso alludeva ai diversi gradi dell'energia divina, sino al culmine della *sefirah binah*, indicata con il termine "*oro superno*"[28].

La riflessione cabbalistica si dedicava anche all'azione quotidiana, in particolare alle preghiere ed al rito, nella convinzione che i gesti dell'uomo potessero influire sul mondo divino, da qui venne introdotta una *qabbalah* di natura teurgica. Gli atti umani, rispetto alla *qabbalah* magica, non avevano più un'influenza sulla realtà, ma sul mondo trascendente. La fonte di questo tipo di *qabbalah* era da ritrovarsi nel neoplatonismo, in particolare Giamblico che considerava fondamentale l'efficacia del rito come attivatore

26. C. Mopsik, *Cabala e Cabbalisti*, Borla, Roma 2000, pp. 157-158.
27. *Ivi*, p. 159.
28. Cfr. G. Busi, *La qabbalah*, cit., p. 30.

delle forze celesti. Secondo questa tradizione mistica, il compito dei precetti consisteva nell'aprire i canali superni delle *sefirot*, diffondendo così l'energia divina nel mondo; allo stesso modo una trasgressione avrebbe causato un danno non solo all'uomo, ma alla struttura sefirotica stessa. Fondamentale per questa concezione cabbalistica l'idea di *kawwanah*, che indica l'*intenzione* da parte dell'uomo di far raggiungere la massima efficacia ai comandamenti della *Torah*. Un esempio di *qabbalah* teurgica si può riscontrare nella *Iggeret ha-qodesh* (*Lettera sulla santità*) di Joseph Gigatilla, allievo di Abraham Abulafia[29]. In quest'opera viene santificato l'atto sessuale fra uomo e donna: l'unione sessuale corrisponde, infatti, alla congiunzione sefirotica tra *sefirah malkhut* (il regno), il principio femminile, e *sefirah tif'eret* (la bellezza), il principio maschile. L'unione di un uomo ed una donna, sposati ed in stato di purità per far sì che il loro gesto assuma una portata cosmica, corrispondeva ad un'effettiva unione delle due *sefirot*:

> «Non bisogna affatto pensare che l'unione carnale sia di per sé qualcosa di scabroso e di brutto, anzi, quando avviene nel modo giusto si chiama conoscenza, e non certo a caso, come è detto: Elcana conobbe sua moglie Anna (*1Sam* 1,19) […] L'uomo è infatti il segreto della sapienza [la *sefirah hokmah*], mentre la donna è il segreto dell'intelligenza [la *sefirah binah*]: la congiunzione carnale pura è il segreto della conoscenza [la *sefirah da'at*]. Questo è il segreto dell'uomo e della donna secondo le vie occulte della qabbalah interiore»[30].

Le fonti della qabbalah

Si possono individuare quattro fonti principali che hanno contribuito alla formazione della *qabbalah* in età medievale:

Il *Sefer Yetzirah*, opera composta in Terra d'Israele, che introdusse la dottrina dell'aspetto segreto della creazione e la nozione di *sefirah*, che però aveva ancora un significato numerico-matematico. Solo con il *Sefer ha-Bahir* viene precisata la definizione di *sefirah* come potenza e/o emanazione divina.

Il repertorio di visioni celesti proposte nei testi della letteratura degli *Hekalot* ("*palazzi*"), da dove la *qabbalah* eredita alcune immagini, come l'ascesa dell'anima verso tappe conoscitive sempre più elevate e la strutturazione del mondo superno come un'architettura formata da luce. I trattati degli *Hekalot*, così ricci di immagini, simbolizzavano la natura e diventarono una fonte importante per il simbolismo cabbalistico[31].

Il metodo esegetico midrashic[32] permise di elaborare la teoria cabbalistica dell'infinito significato delle Scritture[33]. Lo scopo del *midrash* era quello di proporre il maggior numero di significati possibili, in accordo con l'insegnamento rabbinico che prescriveva di «girare e rigirare [la Torah], poiché in essa c'è assolutamente tutto».

29. Per il testo in italiano della *Iggeret ha-qodesh* si veda *Mistica ebraica*, a cura di G. Busi e E. Loewenthal, Einaudi, Torino 2006, pp. 415-444.

30. *Iggeret ha-qodesh*, in *Mistica ebraica*, cit., p. 421-423.

31. Si veda per un'antologia di questi testi *I sette santuari: cabbala ebraica*, introduzione e note di A. Ravenna, traduzione di E. Piattelli, TEA, Milano 1990.

32. *Midrash*: dal vero ebraico *darash*, che significa "*cercare*". Si distinguono due generi di *midrash*: il *midrash* halakhico, diretto a definire la legge, il comportamento e la condotta; e il *midrash* aggadico, che commenta le parti narrative della Torah, e che influenzò l'esegesi cabbalistica.

33. Cfr. D. Banon, *La lettura infinita. Il midrash e le vie dell'interpretazione nella tradizione ebraica*, Jaca Book, Milano 2009.

La letteratura filosofica che, a partire dal IX secolo, prese a diffondersi nella diaspora ebraica, grazie alla traduzione dall'arabo in ebraico dei commenti al corpus aristotelico di Avicenna, Al-Farabi ed Averroé, e delle opere della scuola neoplatonica.

Le nuvole nella qabbalah

Questa seconda parte è dedicata al tema delle "nuvole" ed intende mostrare le difficoltà di rappresentare Dio per mezzo della scrittura, essendo vietata ogni rappresentazione antropomorfica, secondo le prescrizioni bibliche di *Esodo* (20,4) e *Deuteronomio* (5,8)[34]: «Non ti farai alcuna scultura [per adorarla] né immagine qualsiasi di tutto quanto esiste in cielo al di sopra o in terra al di sotto o nelle acque al di sotto della terra»[35].

Ed, ancora, *Esodo* (33,20): «Non potrai vedere la mia faccia perché nessun uomo può vedermi mentre è in vita»[36].

La funzione della lingua cabbalistica è metaforica, visto che mette in evidenza il potere del simbolo e dell'immaginazione. Si assiste nelle opere cabbalistiche ad uno sviluppo sfrenato delle immagini linguistiche, e le metafore contraddistinguono la loro prosa. Questa ricchezza metaforica compensa l'aniconismo, e sembra una scelta del tutto consapevole a favore della visualità verbale, come sostituto di un'arte figurativa troppo vicina al paganesimo[37]. Questi frammenti provenienti dalla letteratura cabbalistica sono fondamentali per chiarire il processo di metaforizzazione della lingua cabbalistica. Inoltre questi testi mettono in evidenza la potenza "delirante" dell'immaginazione o creatività religiosa, dal momento che non sembrano avere molto a che fare né con l'esegesi né con l'ermeneutica rabbinica dei testi sacri. È però importante tenere ben presente che l'aggettivo delirante non ha alcuna connotazione negativa; ma si riferisce ad una normale funzione della fantasia.

I primi cinque frammenti trattano il simbolismo delle vesti; la nuvola è vista come un paramento per ricevere l'influsso divino, e recupera l'immagine del dinamismo sefirotico.

Primo frammento, Moshe ben Shem Tov de Leòn, *Mishkat ha-edut*, XII secolo:

> «Quando la sefirah Malkhut guida le schiere terrestri si avvolge in un abito e quando guida le schiere celesti si spoglia ed esce dal suo scrigno. E l'abito, quando lo indossa, non lo tiene che per un tempo brevissimo. […] Grazie al mistero dell'abito di cui si veste, i giusti, sulla terra, possono avvicinarsi a lei. Questo è il segreto del versetto che dice: "Mosè s'avanzò

34. Per i versetti biblici ho utilizzato la *Bibbia ebraica*, a cura di D. Disegni, Giuntina, Firenze 1995 (Prima edizione: 1960-1967).

35. לך פסל וכל־תמונה אשר בשמים ממעל ואשר בארץ מתחת ואשר במים מתחת לארץ א־תעשה.

36. ויאמר לא תוכל לראת את־פני כי לא־יראני האדם וחי. Filone d'Alessandria nel De vita Mosis (I. 158) interpreta il "denso della nube" come "tenebra" e scrive: «Mosè entrò nella tenebra in cui era dio. Vale a dire nell'essenza di dio che non ammette forma alcuna, che è invisibile e incorporale: esemplare degli esseri; Mosè conobbe ciò che sfugge alla visione d'una natura mortal ». Nel *De mutatione nominum*, paragrafo 7, afferma: «Mosè è l'uomo che contempla la natura senza forme visibili e vede dio. I divini oracoli dicono infatti ch'egli è penetrato nella nuvola scura. Parlano in questo modo, con espressioni coperte, dell'essenza invisibile e incorporale di Dio». È indubbia l'influenza del pensiero filoniano sulle diverse concezione della *Kabbalah* medievale.

37. Cfr. G. Busi, *Qabbalah visiva*, Einaudi, Torino 2005.

verso la nuvola nella quale era Dio" (*Esodo* 20,21)[38]. La nuvola è realmente la veste di cui la sefirah si cinge per guidare il mondo. In alto, quando il giusto eterno che si denomina sefirah Yessod, le si avvicina, la sefirah Malkhut si toglie le vesti, essi si uniscono e "diventano una 'sola cosa'" (*Ezechiele* 37,17)[39]. Ma, quando le si avvicina un giusto di questo mondo la sefirah Malkhut si mette l'abito, grazie al quale il giusto può starle vicino. La sefirah non ha alcun potere nel nostro mondo se non attraverso il suo abito. La stessa cosa accade per tutte le cose celesti che da lei procedono […] Ecco un esempio valido per l'esperienza di tutti i popoli: le potenze celesti quando vogliono agire sulle potenze terrestri per farle prosperare e guidarle si manifestano in forma (cioè vestendo un abito) fisica. È quello che dice il versetto ottavo del *Salmo* 147: "È lui, il Signore, che ricopre il cielo di nuvole, prepara la pioggia per la terra, fa germogliare l'ebra sui monti". Infatti senza copertura o veste, i cieli non possono guidare la terra per prepararla ed aiutarla».

Secondo frammento, *Sefer ha Zohar*[40], I. 66a:

«Mosè non poté avvicinarsi per contemplare quello che contemplò se non rivestendosi di un'altra veste così com'è detto: "Mosè entrò nella nuvola e salì sulla montagna" (*Esodo* 24,18)[41]. La traduzione aramaica precisa: "Mosè entrò nel centro della nuvola". Egli si rivestì dunque della nuvola come un uomo che si avvolga in un abito. Mosè poté vedere quello che vide quando "avanzò verso la nuvola dove era D-o" (*Esodo* 20,21)».

Terzo frammento, *Sefer ha-Zohar*, II. 99a:

«La Shekinah[42], avvolta nella "sua" nube, discende verso Mosè e gli fa dono della nuvola, affinché egli possa fare il cammino inverso al suo per salire verso i luoghi divini. Che cosa sia la nuvola di *Esodo* 24,21 si evince dalle parole del Signore che dice: "Ho posto il mio arcobaleno (qeshet) nella nuvola" (*Genesi* 9,13)[43]. E, continua, l'autore del Sefer ha-Zohar, in questo modo "noi abbiamo appreso che questo arcobaleno ha riflesso le sue vesti e le ha date a Mosè. Con queste vesti è salito sulla montagna e grazie a loro ha potuto vedere ciò che ha visto"».

38. ומשה נגש אל־הערפל אשר־שם האלהים.

39. Una delle forme principali per presentare le dieci *sefirot* è quella della struttura duale, comprendente un principio maschile ed uno femminile. L'insieme delle *sefirot* è descritto con due principi: l'uno che compie l'azione di emettere (elemento maschile), l'altro che compie l'azione di ricevere (elemento femminile). *Ezechiele* 37,12: ־רותיכם והעל׳תי אתכם מקברותיכם עמי והבאתי אתכם אל־אדמת ישראל לכן הנבא ואמרת אל׳הם כה־אמר אדני יהוה הנה אני פתח את־קב.

40. Cfr. *Zohar: il libro dello splendore*, a cura di G. Busi, traduzione dall'aramaico e dall'ebraico di A.L. Callow, Einaudi, Torino 2008.

41. ויבא משה בתוך הענן ויעל אל־ההר היהי משה בהר ארבעים יום וארבערם לילה. In un'opera risalente al periodo tra la fine dell'antichità e l'inizio del medioevo, *La fonte della saggezza*, si trova scritto: «Nel momento in cui Mosè salì sulla montagna, sopravvenne una nuvola e gli si pose davanti. Mosè, nostro maestro, non sapeva se doveva montarvi sopra oppure se doveva aggrapparvisi. Subito la nuvola aprì la bocca e Mosè penetrò nel suo seno e poté così muoversi nel cielo come l'uomo si sposta sulla terra. È questo, infatti, che è scritto nella Torah: "Mosè entro nel mezzo della nuvola e s'inerpicò su per la montagna"».

42. *Shekinah*: la "presenza" di Dio nel mondo. La *Shekinah* "inferiore" è la decima *sefirah* (*malkhut*), mentre la *Shekinah* "superiore" designa la terza *sefirah* (*binah*).

43. את־קשתי נתתי בענן והיתה לאות ברית בי׳ני וב׳ן הארץ.

Quarto frammento, *Sefer ha-Zohar*, II, 197a:

«Si trova la relazione tra l'ingresso di Mosè nella nuvola e quella di Elia nella tempesta (*2Re* 2,11)[44] come rivestimenti per vedere Dio: "Mosè penetrò in seno alla nuvola come un uomo che s'infila in una veste. In questa nuvola egli si avvicinò al fuoco e poté entrare in contatto con D-o. Elia, allo stesso modo, penetrò nella tempesta e se ne rivestì per salire nell'alto dei cieli».

Quinto frammento, *Sefer ha-Zohar*, II. 229a:

«Sappiamo da *Esodo* 24,18 che Mosè s'era rivestito della nuvola. Non appena l'ebbe fatto egli salì sulla montagna. Prima di indossare la nuvola non poteva penetrarvi. Allo stesso modo il sommo sacerdote (*hoken gadol*) non entrava nel santuario senza rivestirsi degli abiti di gloria che gli consentivano di penetrare nel santo».

Gli ultimi tre frammenti introducono il tema della protezione e dell'abbandono; le nuvole, in questo caso, vanno e vengono. La *Torah* veniva concepita come un organismo e veniva messa in correlazione dai cabbalisti con il corpo mistico di Israele, simbolo esoterico della *Shekhinah*. La *Torah*, rappresentata dalla *Shekhinah*, doveva rivestirsi per essere comprensibile all'uomo, da qui deriva la metafora della nuvola come vestito e dell'oscurità della legge di Dio.

Sesto frammento, *Sefer ha-Zohar*, III.103a-b:

«Vieni a vedere: finché visse Aronne gli israeliti erano nell'ombra della fede, sotto le nuvole. Dopo la sua morte si allontanò la nuvola che sta alla destra e quando se ne fu andata tutte le altre nuvole si partirono e a tutti sembrava che mancasse qualcosa».

Settimo frammento, Rabbi Bahya ben Asher di Saragozza, *Be'ur al ha-Torah* (*Commentario al Pentateuco*), scritto nel 1291, ma pubblicato nel 1492:

«"Il popolo si tenne a distanza mentre Mosè s'avanzava verso la nuvola là dove era D-o" (*Esodo* 20,21). Benché tutti gli israeliti avessero meritato di essere profeti allorché ricevettero la santa rivelazione e ascoltarono i dieci comandamenti dalla bocca del santo, che sia benedetto, non si può confrontare la loro percezione a quella di Mosè. La scrittura vuole spiegare che la percezione del popolo era ben lontana da quella che poté avere Mosè penetrando nei luoghi divini. La parola nuvola (*'arafel*) che troviamo negli scritti biblici significa, secondo l'interpretazione comune dei commentatori, "oscurità"[45]. Vedi, per esempio, nel *Salmo* 97,1-2: "Il Signore regna, esulta tutta la terra, gioiscono le varie lontane regioni. /Nube e caligine gli stanno intorno". La ragione è che la gloria (*kavod*) si occulta e si spoglia perfino davanti agli angeli officianti. È scritto infatti nel *Salmo* 18,12: "Egli mise l'oscurità come suo

44. *2Re* 2,11: «[…] Mentre camminavano conversando, ecco un carro di fuoco e cavalli di fuoco si interposero fra loro due. Elia salì nel turbine verso il cielo». בין שניהם ויעל אליהו בסערה השמים ויהי המה הלכים הלוך ודבר והנה רכב־אש וסוסי אש ויפרדו.

45. Cfr. Frammento tratto dal *Sefer ha-Zohar*, III.103a-b.

nascondiglio, essa costituì come un padiglione a lui riservato, attorno a lui: l'oscurità venne causata dalle nubi celesti apportatrici d'acqua". Ma bisogna anche dire come spiegazione che la "nuvola" è una luce splendente e radiosa. Infatti la parola *'arafel* vuol dire apertura (*'eruy*) dell'oscurità (*afel*). Vale a dire: l'oscurità vi è cacciata via e dissolta. È questo un nome che indica la sostanza della luce eccelsa perché, come le tenebre nascondono in loro un oggetto che diventa invisibile, così è della sostanza luminosa più intensa e più energica del viso della gloria. Essa nasconde e impedisce al contemplatore di essere contemplata. Ciò che attesta che la parola "nuvola" significa "luce" è il fatto che si dica che "là era D-o" (*Esodo* 20,21). E noi sappiamo che "In lui risiede la luce" (*Daniele* 2,22)[46]. Ed è proprio quello che noi recitiamo nelle nostre preghiere: "Tu ti sei manifestato loro [al popolo d'Israele] per mezzo di nuvole radiose" (preghiera di mussaf del nuovo anno). Mosè non è entrato dentro la nuvola, ma le si è avvicinato come un uomo che si accosta alla porta del sovrano senza osare oltrepassarla. Non per nulla 'Onkelos traduce l'espressione ebraica "Mosè s'avanzò" nell'espressione aramaica "S'avanzò fino alla densa nuvola"[47]: questo significa: fino al limite dell'accessibilità, "fino-là" e non "al-di-là". Perché "là" c'era D-o».

Ottavo frammento, anonimo cabbalista:

«"La gloria di D-o apparve nella nuvola" (*Esodo* 16,10)[48] affinché la gloria che è in lui non sia visibile. Dicono i *Salmi* (18,12 e 97,2) che il Signore fece dell'oscurità il suo nascondiglio ed è circondato da nuvole e caligine. […] Significa in altre parole che l'essenza della gloria non è vista neanche dai suoi officianti e dai suoi messaggeri che gli sono davanti. Ma le nuvole tenebrose sono anche una luce trasparente e translucida come dicono i saggi, benedetta la loro memoria, nella preghiera del mussaf dell'anno nuovo. "Tu ti sei manifestato nelle nuvole radiose". E le nuvole sono le sefirot. La loro luce, in rapporto alla luce di D-o, è come la luce d'una candela davanti al sole. Le nuvole-sefirot sono come un vetro splendente che brilla e illumina, mostrando a cui le guarda ciò che portano in loro. La decima sefirah (sefirah Malkhut) però è lo specchio che non brilla[49]. È come uno specchio e colui che la guarda vede la sua immagine in lei. E ciò che è in lei non è vista al suo esterno […] Ecco perché questa sefirah è chiamata "nube di gloria". La gloria infatti è racchiusa in lei. I nostri maestri, benedetta la loro memoria, l'hanno chiamata "specchio che non brilla" a causa della gloria nascosta nel suo seno. Quando il Santo, che sia benedetto, desidera parlare ai suoi profeti, questa sefirah è colmata della gloria interiore, a seconda del grado cui si colloca, e i profeti comprendono la parola. Ma colui che parla non è visto da loro perché egli resta celato dentro»[50].

46. *Daniele* 2,22: **הוא גלא עמיקתא ומסתרתא ידע מה בחשוכא ונהירא עמה שרא**.

47. Per Ele'azar ben Yehudah da Worms la "densa nube" è una nuvola nera e tenebrosa. Così scrive, alla fine del XII secolo, nel *Perush ha-merkavah*: «La parola di D-o è come un fuoco più splendente nel suo splendore che ogni altro fuoco al mondo. E questo splendore acceca gli occhi come accadrebbe a uno che volesse guardare il sole in tutta la sua potenza. La gloria dunque, volontà della sua parola, è fuoco ed è avvolta dalla forma d'una nuvola e dalle tenebre. Al momento opportuno la parola esce dalla nuvola. Il santo, che egli sia benedetto, colloca il suo trono tra le acque tenebrose e rivela la sua presenza (Shekinah) nelle nuvole»

48. *Esodo* 16,10: **כדבר אהרן אל־כל־עדת בני־ישראל ויפנו אל־המדבר והנה כבוד יהוה נראה בענן ויהי**.

49. *Sefirah Malkhut* è detta anche "specchio opaco", che mostra all'uomo la luce divina riflessa come in uno specchio.

50. **Frammento tratto da E.R.** WOLFSON, *Through a speculum that shines*, Princeton 1994, p. 273.

BIBLIOGRAFIA SULLA *QABBALAH*

Per concludere vorrei tracciare una prima bibliografia sul tema della *qabbalah*; spero che possa essere un utile strumento di consultazione ed indagine:

G. BUSI, *La qabbalah*, Laterza, Roma-Bari 1998.
- *Qabbalah visiva*, Einaudi, Torino 2005.
- *Simboli del pensiero ebraico. Lessico ragionato in settanta voci*, Einaudi, Torino 1999.
J. DAN, *La cabbalà: breve introduzione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006.
R. GOETSCHEL, *La cabbalà*, Giuntina, Firenze 1995.
M. IDEL, *Cabbalà: nuove prospettive*, Giuntina, Firenze 1996.
- *Eros e qabbalah*, Adelphi, Milano 2007.
- *Il Golem. L'antropoide artificiale nelle tradizioni magiche e mistiche dell'ebraismo*, Einaudi, Torino 2006.
- *L'esperienza mistica di Abraham Abulafia*, Jaca Book, Milano 1992.
- *Mistici messianici*, Adelphi, Milano 2004.
Mistica ebraica, a cura di Giulio Busi e Elena Loewenthal, Einaudi, Torino 2006.
C. MOPSIK, *Cabala e Cabalisti*, Borla, Roma 2000.
G. SCHOLEM, *Alchimia e kabbalah*, Einaudi, Torino 1995.
- *La cabala*, Mediterranee, Roma 1982.
- *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Einaudi, Torino 1993.
- *L'idea messianica nell'ebraismo ed altri saggi sulla spiritualità ebraica*, Adelphi, Milano 2008.
- *La Kabbalah e il suo simbolismo*, Einaudi, Torino 2001.
- *Il nome di Dio e la teoria cabbalistica del linguaggio*, Aldephi, Milano 1998.
- *Le origini della Kabbala*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1980.
- *I segreti della creazione*, Adelphi, Milano 2003.
I sette santuari: cabbala ebraica, introduzione e note di Alfredo Ravenna, traduzione di Elio Piattelli, TEA, Milano 1990.
Zohar: il libro dello splendore, a cura di Giulio Busi, traduzione dall'aramaico e dall'ebraico di Anna Linda Callow, Einaudi, Torino 2008.

L'attualità di Jacques Maritain
Contemplazione e azione *

di Giovanni Grandi **

Contemplazione e azione, cultura e spiritualità sono riferimenti che ci collocano nel cuore del problema della presenza dei cristiani nel mondo, un problema sempre attuale potremmo dire, dal momento che ogni tempo propone alla coscienza cristiana volti nuovi per provocazioni in fondo antiche: i rapporti con il potere, con la ricchezza, con le situazioni contingenti – ecco l'ampio spettro della *politica* – così come i rapporti con la ricerca, con il dibattito culturale, con la formazione – ecco l'ampio spettro della *filosofia* – sono da sempre snodi su cui la riflessione cristiana si è concentrata.

La riflessione sull'attualità di Jacques Maritain e del suo pensiero rispetto a questi grandi temi potrebbe prendere spunto da un suo lavoro molto importante, *Le Paysan de la Garonne*, da cui è tratta una citazione tra le più fulminanti del filosofo:

> «Dopo tutto – scrive nel 1965 – un cristiano può essere filosofo. E se per filosofare, crede di dover chiudere la sua fede nella cassaforte, – cioè di cessare di essere cristiano mentre è filosofo – si mutila da sé, cosa davvero malsana (tanto più che il filosofare gli occupa la parte migliore del tempo) e s'inganna, giacché queste casseforti chiudono sempre male! Ma se, mentre filosofeggia, non chiude la sua fede nella cassaforte, filosofeggia comunque nella fede, per quanta sia quella che ha. È meglio rendersene conto»[1].

Dalle righe che precedono, è che è utile ritrovare, comprendiamo che qui Maritain sta proprio parlando del modo della presenza dei cristiani nel mondo, sui fronti della *politica* e della *filosofia* intese in senso ampio:

> «Questi diavoli di parole come "filosofia cristiana" o "politica cristiana", sono davvero imbarazzanti: sembrano quasi – la gente capisce sempre male – clericaleggiare una cosa secolare per natura e imporle un'etichetta confessionale. "Filosofia nella fede" è forse meglio di "filosofia cristiana", ma si presta ugualmente ad equivoci. In fin dei conti l'uso di qualsiasi vocabolo suppone sempre un po' d'intelligenza nella persona a cui ci si rivolge»[2].

Ad Heidegger, che sempre nel 1966 scriveva che «la "filosofia cristiana" non è che una specie di "ferro ligneo" e un malinteso»[3], con Maritain si potrebbe replicare che,

* Relazione presentata al Seminario di studio su *L'attualità di J. Maritain*, promosso dall'ISSR "A. Marvelli" e dal Servizio diocesano per il Progetto Culturale, il 28 aprile 2010, presso la sede dell'Istituto.

** Docente di *Filosofia morale* all'Università di Padova, vicedirettore dell'Istituto Internazionale "J. Maritain" di Trieste.

1. J. Maritain, *Le paysan de la Garonne*, Desclée de Brouwer, Bruger-Paris 1966; tr. it.: *Il contadino della Garonna*, Morcelliana, Brescia 1969, pp. 214-215. L'opera è stata recentemente ripubblicata per i tipi de Il Cerchio, Rimini 2009; la citazione si trova qui alla p. 135.

2. *Ibidem*.

3. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1966; tr. it.: *Introdu-*

in fondo, l'intelligenza è l'antidoto di cui disponiamo per guardarci dagli equivoci e dai malintesi. Tutto sta, naturalmente, nel coltivarla. Perciò rimane vero che l'idea di una «politica cristiana» come quella di «filosofia cristiana» richiedono – per essere apprezzate – uno sforzo di approfondimento e di comprensione intelligente da cui non è mai superfluo ritrarsi.

Autori notevoli, come ad esempio Etienne Gilson, hanno discusso – anche con Maritain – il significato storico e teoretico soprattutto della seconda nozione, quella di «filosofia cristiana».

Se volessimo però imboccare un percorso diverso, potremmo rivisitare la lezione di Maritain chiedendoci se sia possibile immaginare anche una «antropologia cristiana» ed in che rapporto stia quest'antropologia con le altre visioni dell'uomo, che si confrontano nella dimensione culturale.

Possiamo precisare la domanda in questo modo: *a che punto ed in che modo la fede cristiana entra nel discorso sull'uomo?* Come possiamo intuire questo significa intercettare trasversalmente molti dibattiti contemporanei che trovano più o meno superficiale accoglienza sulla stampa: la fede cristiana dice qualcosa sulle origini cosmiche dell'uomo (creazionismo, evoluzionismo, *intelligent design*...)? La fede cristiana dice qualcosa sul rapporto tra mente e cervello, tra anima e corpo? Potremmo aggiungere anche altri fronti di discussione, naturalmente.

Per comprendere la soluzione di Maritain è come sempre bene risalire, sia pur telegraficamente, alla fonte che costantemente lo ispira, ovvero a Tommaso d'Aquino. Da Tommaso possiamo selezionare due scorci importanti per comprendere il luogo di inserzione della fede nel discorso antropologico.

Un primo riferimento da non trascurare è la distinzione che Tommaso stesso propone tra un percorso che ci porterebbe a discutere dell'*origine* dell'uomo ed uno che ci porterebbe a discutere della *natura* e del c*ammino concreto* dell'uomo. Si tratta di due prospettive diverse, a cui dedicare attenzione nella misura della rilevanza di ciascuna: senza con questo voler forzare la mano al *Dottore comune*, possiamo però rilevare che al tema dell'origine – cioè al tema, diremmo noi oggi, della ominizzazione – Tommaso riserva 14 Questioni della *Summa di Teologia*. Al tema della struttura psicologico-spirituale dell'uomo e del suo cammino ne riserva 317.

Importante però è capire, rispetto a queste 317 Questioni che costituiscono la sezione più schiettamente antropologica della *Summa*, quale sia l'approccio che ci viene proposto.

L'esordio del Prologo della *Prima Secundae* è molto significativo in proposito:

> «Poiché come dice Giovanni di Damasco, l'uomo è detto "fatto ad immagine di Dio", il che significa spirituale, libero di scegliere e padrone di sé; ed avendo già detto dell'esemplare, cioè di Dio e di coloro che furono creati da Dio secondo la sua volontà, rimane da considerare la sua immagine, ovvero l'uomo nella misura in cui egli è a sua volta origine delle proprie opere, quasi essendo libero di scegliere e padrone di sé»[4].

zione alla metafisica (1966), Mursia, Milano 1968, p. 19.

4. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, Prooemium.

Certamente noi qui ritroviamo un tema che ricondurremmo immediatamente ai contenuti delle fede rivelata: l'uomo è *immagine e somiglianza di Dio*. Ma in che modo Tommaso spende questo riferimento? Lo spende come ragione per poter affermare il vero punto di partenza dell'antropologia: l'uomo è un *essere spirituale, origine delle proprie opere, libero di scegliere e padrone di sé.*

Noi comprendiamo cioè facilmente che il ragionamento sull'uomo parte dalla constatazione della libertà e della padronanza di sé. Per Tommaso tutto questo si radica nella teologia dell'*imago*, ma anche se non ricorressimo a questo fondamento, l'osservazione fenomenologica rimarrebbe intatta e potrebbe essere giustificata anche come semplice dato di fatto, desumibile dall'esperienza.

La riflessione antropologica della *Summa* ha allora uno sviluppo sorprendente per noi contemporanei, ormai abituati a precipitarci su questioni come quelle della sacralità o della qualità della vita. Tommaso – sulla scia della tradizione patristica che lo precede e con gli strumenti intellettuali di Aristotele – osserva che tutta l'azione dell'uomo libero è orientata dalla ricerca della felicità: è questo infatti il «destino dell'uomo». Del cammino dell'uomo spinto dal desiderio di felicità occorre che si interessi anzitutto l'antropologia: «Per prima cosa – scrive ancora Tommaso, sempre nel Prologo – è importante considerare il destino dell'uomo e poi esaminare ciò che consente all'uomo di adempiere il proprio destino e ciò che al contrario da questo compimento lo fa deviare»[5]. Tommaso utilizza la nozione di "beatitudine" che in qualche modo è più intensa di quella di "felicità" perché esplicita un aspetto su cui troppo spesso non meditiamo a sufficienza: ciò che l'uomo cerca è una "vita felice e duratura" e tutto ciò che fa è come calamitato da questo desiderio. L'uomo cioè si accorge ben presto di non essere la sorgente della vita, né della felicità, ma di essere strutturalmente nella condizione di riceverle da qualcosa d'altro. Ecco allora la dinamica permanente dell'umano: cercare fonti di vita e felicità e legarsi ad esse, per soddisfare questo desiderio profondo.

Fin qui, possiamo osservare, non si è detto ancora nulla di "cristiano". Eppure siamo nel cuore della *Summa di Teologia* ed alle prese con gli assi fondamentali della riflessione antropologica.

Pur non avendo ancora detto nulla di cristiano, possiamo però osservare che Tommaso ci sta parlando già della "religione".

Religio, *religionis*, viene dal latino *religāre*, che significa *legare*. La religione etimologicamente è un legame. Certo, non è un legame qualunque. È un legame con Dio. Non a caso però noi possiamo osservare che l'uomo da sempre venera come divino ciò da cui si attende vita e felicità. È un'osservazione a cui ci conduce anche Tommaso: l'uomo è per propria struttura *religioso*, ma non nel senso che elabora delle ritualità, quanto nel senso che *non può fare a meno di legarsi, al fondo di se stesso, a qualcosa da cui si attende vita, felicità, sicurezza e protezione*. Se gli uomini sono diversi tra loro non è dunque perché alcuni si legano ed altri no, ma perché diverse sono le sorgenti da cui le persone si attendono l'essenziale; un repertorio più contemporaneo potrebbe farci intuire immediatamente di cosa stiamo parlando: la ricchezza, il po-

5. *Ibidem*.

tere, la reputazione, il ruolo, l'immagine di sé, la forma fisica, il vigore sessuale, ma anche l'amore, la dedizione, la contemplazione...

Un autore del IV Secolo, Macario, ci avverte però che a questo livello – a livello del legame da cui ciascuno si attende vita e felicità – c'è poi una concorrenza ineliminabile: «Ciò che di questo mondo uno ama e a cui si lega, è certamente preso in cambio del regno dei cieli e, quel che è più grave, lo si considera come Dio; come è detto in un luogo: uno è anche schiavo di ciò da cui è stato vinto (*2Pt* 2,19)»[6]. Anche Tommaso concorda con questa alternativa radicale e ci invita a considerare che in fin dei conti nessuna realtà sottomessa alla legge del tempo, e cioè alla fragilità, può seriamente candidarsi come autentica sorgente di Vita, pienamente rispondente al desiderio dell'uomo: «L'uomo – annota ancora – desidera infatti per natura la permanenza della felicità di cui gode. Ma i beni della vita presente sono transitori: passano, proprio come passa la vita, che noi naturalmente desideriamo, e che vorremmo durasse in eterno; poiché l'uomo per natura rifugge la morte»[7]. Allora noi possiamo ben trarre una indicazione importante per la riflessione antropologica, alla cui luce ritornare alla suggestione maritainiana: se l'uomo è per natura religioso, allora la vera differenza – nelle scelte, negli stili, negli obiettivi e nelle soluzioni – dipende dal dio/Dio che la persona venera nell'intimo di se stessa. Ce lo ricorda in fondo anche Agostino: «Non c'è nessuno che non ami; quel che si domanda è che cosa ami. Non ci si esorta a non amare ma a scegliere quel che amiamo»[8].

Questo però significa che proprio nel discutere pubblico tra posizioni diverse è fondamentale poter riconoscere il più chiaramente possibile il volto del dio/Dio a cui gli uni o gli altri fanno effettivamente riferimento.

Vale a dire che sempre la fede entra in ciò che è umano, ma vi entra a partire dall'interiorità, e sarebbe un errore antropologico pensare che il fatto di non riconoscersi in un credo confessionale significhi non essere legati ad un dio da cui ci si attende l'essenziale. La cassaforte che chiude male, per dirla in termini maritainiani, è il cuore dell'uomo, ma non ci sono casseforti vuote – quelle di chi chiamiamo impropriamente *non-credente* – e casseforti piene – quelle di chi chiamiamo *credente* –: tutte le casseforti ospitano ciò che per le singole persone è un centro di gravità.

Di questi centri di gravità occorre ritornare a discutere, specie pubblicamente, perché la loro presenza e incidenza nella vita concreta è un vero universale.

Recependo questa preziosa indicazione antropologica di Maritain e le sue implicazioni quanto al modo di entrare della fede – *delle diverse fedi*, potremmo dire – nell'antropologia, ed in maniera conseguente nel dibattito culturale, potremmo anche ritrovare una esegesi più audace del latino del Prologo della *Summa* di Teologia, lì dove Tommaso ci annuncia l'intenzione di «*tradere ea quae ad* Christianam religionem *pertinent*»[9]. Intendendo a fondo il senso del *religāre*, non sembra eccessivo tradurre dicendo che il compito di un maestro cattolico (*Catholicae veritatis doctor*) è quello di «introdurre tutto ciò che riguarda il legame che è alla base della vita di ogni uomo, secondo la prospettiva dei Cristiani».

6. Pseudo-Macario, *Discorsi* (*Parafrasi di Simeone Metafrasto*), § 148.
7. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 5, a. 3.
8. Agostino di Ippona, *Discorsi*, 34,2.
9. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, Prooemium.

Forse la fede cristiana può dire qualcosa di significativo, attraverso una attenta e non precipitosa mediazione filosofica e teologica, anche su altre problematiche, tenendo conto dei dati delle scienze così come del peso delle interpretazioni di questi dati, che sempre dipendono da prospettive filosofiche (anche inconsapevolmente adottate). Da sempre però il pensare cristiano ha provato risolutamente a guardare all'essenziale delle domande di vita e delle esperienze delle persone, porgendo qui l'annuncio di liberazione e di vita che viene dalla Pasqua.

È ciò che ha fatto Maritain, ragionando dell'uomo e delle dinamiche della vita umana, offrendo la propria testimonianza a proposito di come un Cristiano interpreta e vive queste dinamiche. Questa distinzione – ricordando poi la celebre lezione del *distinguere per unire* – tra ciò che possiamo dire a proposito delle *dinamiche universali* del vivere umano e ciò che ciascuno può e deve testimoniare a proposito di ciò che ospita nella propria cassaforte interiore, è uno dei buoni lasciti – anche teorici – del grande filosofo francese, «maestro, come ebbe a dire Paolo VI, nell'arte di vivere, di pensare e di pregare».

Amore e giustizia in Jacques Maritain *

di Giancarla Perotti Barra **

Maritain ha intrecciato la sua filosofia vivendola, lottando, entrando concretamente in dialogo con il proprio tempo. Il suo percorso filosofico è stato segnato dalla ricerca ardente della verità, ma anche dalla compagna della sua vita, Raïssa Oumançoff. Egli sceglie come punto di riferimento costante, per lo sviluppo dei temi trattati, la filosofia di San Tommaso che, col suo solido realismo, gli fornisce un appoggio sicuro contro tutte le negazioni e le intemperanze. Maritain stesso ha sempre affermato che il suo pensiero è una formulazione del tomismo nei termini e con la problematica dei nostri tempi. Egli ha anche rifiutato la definizione di *neotomismo*: volendo maggiormente sottolineare la fedeltà ad una dottrina, che non ha bisogno di essere rinnovata perché perpetuamente nuova.

Amore

Iniziando a indagare sui termini *amore* e *amicizia* negli scritti di Jacques Maritain ho potuto costatare che nelle sue opere i numerosi riferimenti che riguardano i concetti citati sono molto simili nei contenuti, spesso addirittura identici. Inoltre, la letteratura critica sull'amore è piuttosto scarsa, a confronto di quella sulla libertà, sulla persona umana, sulla giustizia. Mi sono resa conto, più tardi, che la fonte più appropriata per meglio penetrare il pensiero di Maritain riguardo questi due termini è il *Diario di Raïssa*. Nel saggio *Amore e amicizia*, che Maritain scrive nel 1963 e che rappresenta il nucleo di una vera e propria metafisica dell'amore, si può constatare che i pensieri e i contenuti, prima ancora di essere stati organizzati in una certa trama, sono stati vissuti.

Rivelative le seguenti parole di Raïssa appartenenti al diario della domenica di Pasqua del 20 aprile 1924:

> «La musica allenta un po' i legami dello spirito e del corpo e l'anima intravede l'esaltante, l'eterno amore… L'Amore! Proprio all'amore essa è predestinata fin dall'origine del mondo. L'Amore! Che è comunicazione nella delizia e nell'allegrezza, con pienezza di gioia nell'immutabile possesso.
>
> L'essenza dell'amore sta nella comunicazione di sé con pienezza di gioie e di delizie nel possesso del Diletto. L'essenza dell'amicizia sta nella benevolenza che va fino al sacrificio di sé per l'amico»[1].

Questi pensieri di Raïssa contengono quello che è il vissuto della sua esistenza dopo la conversione, una manifestazione concreta della profonda comunione di tutto il suo essere e della sua anima con Dio.

* Relazione presentata al Seminario di studi su *L'attualità di J. Maritain*, svoltosi presso l'ISSR "A. Marvelli", il 28 aprile 2010.

** Vicepresidente dell'Istituto di Studi Mediterranei e Orientali.

1. J. Maritain, *Diario di Raïssa*, Morcelliana, Brescia 1966, pp. 156-157.

Maritain cerca di chiarire l'affermazione *ogni amore di dilezione è dono di sé* e sostiene che questa può essere intesa in due modi diversi: da una parte c'è l'amore di benevolenza o di devozione in cui l'amante si dà all'amato, dando all'amato tutto ciò che ha, con tutti i propri beni e anche la propria vita. Questa è l'amicizia: in questa amicizia l'amico, dando quello che ha, dona in un certo modo e nello stesso tempo ciò che egli è, la sua persona.

Poi c'è l'amore, di dimensioni veramente umane, in cui è impegnato lo spirito e in questo amore, considerato nella sua forma assoluta, la persona

> «si dà tutt'intera fin dal primo momento, dando e comunicando all'amato ed estasiando in lui ciò che essa è. La persona stessa dell'amante diviene il Dono, semplice, unico e senza alcuna riserva possibile, fatto all'amato… L'amore tutto spirituale, soltanto lo Spirito Santo può farlo sentire all'anima. Come proverò a Dio la mia amicizia? Osservando i suoi comandamenti.
> Come gli proverò il mio amore?
> Dandomi a Lui dal profondo del cuore, in maniera tale che nessun'altro amore vi abiti mai. In questo senso Dio è geloso. Non è geloso delle nostre amicizie, anzi, le favorisce. Ma è geloso di quel dono particolare del cuore che è l'amore, e che è totale ed esclusivo per natura. Di qui il valore della verginità corporale come segno dell'integrità del cuore»[2].

La differenza tra amore e amicizia, per il filosofo, non è una differenza nella profondità o nella dimensione dell'amore di dilezione. In Dio, secondo il pensiero di Jacques e Raïssa*, amore* e *amicizia* sono due aspetti di un solo e identico amore di dilezione talmente perfetto che è Dio stesso. Per Maritain quindi, nella creatura *l'amore* e *l'amicizia* tra due esseri umani sono due specie differenti dell'amore di dilezione. E dato che, a livello umano, entra in gioco con la differenza dei sessi anche la carne umana, si unisce all'amore di dilezione anche l'amore di desiderio.

Le diverse specie di amore

L'amore carnale

Maritain parla di un amore carnale non propriamente umano, che esprime solamente la voluttà dei sensi ed è solitamente presente in molte conversazioni maschili e nella letteratura erotica. È un amore che non ha nulla a che vedere con l'amore di dilezione, ma solamente con l'amore di desiderio, mentre l'amore di ordine umano inizia quando all'attrazione dei sensi si unisce il dono della persona e diviene amore di dilezione. Maritain non prende in considerazione questa specie di amore.

L'amore-passione. Amore autentico. Amore folle

Secondo il filosofo l'amore d'ordine propriamente umano comprende molte forme diverse di amore; egli ne prende in esame tre:

L'*amore-passione*, che si può anche chiamare, nella sua forma più sublimata, l'amore romantico, in cui l'amante si dona all'amato. Esso svolge un ruolo centrale nella

2. J. Maritain, *Diario di Raïssa*, cit., p. 157.

vita della persona, ma è un miraggio o illusione dell'amore completamente vero, cioè l'amore folle. Si crede eterno, mentre è effimero. L'amante si dona all'amata e l'amata all'amante, più in sogno o immaginazione che in realtà. In questo tipo di amore è presente in modo prevalente l'amore di desiderio e la brama carnale. Il dono totale di se stessi non è reale, ma sognato; non è altro che un mascheramento con il quale lo spirito nasconde in noi il desiderio dei sensi.

L'*amore autentico* è un amore raro. L'uomo vi giunge di solito dopo una certa maturazione nell'esperienza della vita, del dolore e soprattutto nella sofferenza. È l'amore in cui l'uno dona realmente all'altro non soltanto ciò che ha, ma anche ciò che è, tutto se stesso, la sua persona. Questo amore però viene vissuto come abbozzo, come inizio, non viene vissuto fino in fondo, in modo totale. Si tratta di una forma di autentico amore e il dono della persona viene abbozzato, non realizzato in modo totale.

L'*amore folle* che è un dono assolutamente disinteressato e totale, di chi ama l'altro come un tutto, per il solo fatto che esiste, ed è quindi realmente possibile solo verso Dio. Questa è la terza forma dell'amore, l'amore autentico nella sua forma estrema, alla quale si arriva quando il dono viene fatto in forma assoluta, duratura, fino in fondo. Quando la persona si dona all'altro in tutta verità è nell'ordine delle perfezioni dell'essere, il sommo dell'amore tra Uomo e Donna. Ecco allora che l'amante si dona all'amata e l'amata all'amante come al suo Tutto e si estasia in lei o in lui: «Questo estremo amore è l'amore folle…».

Il regime dell'amore folle è alla base della vita mistica e rappresenta il più alto grado di carità. La vita mistica non esige essenzialmente la vita contemplativa ed è possibile anche all'uomo che si dedica alla vita attiva nell'amore del prossimo. Infatti, Maritain afferma che accanto ai santi esemplari, canonizzati, ci sono tanti santi inapparenti, perché la vita mistica non è uno stato eccezionale. «Lo stato matrimoniale non è uno stato d'imperfezione, ma uno stato compatibile con la stessa vita contemplativa e con l'amore folle per Dio»[3].

Maritain mette in evidenza che «quanto più lo spirito si eleva al di sopra della carne, tanto più l'amore folle, l'autentico amore nella sua forma estrema, si eleva al di sopra dell'amore-passione»[4].

Quindi la decisione del 2 ottobre 1912 di Raïssa e Jacques non è stata una scelta anticoniugale per potersi dedicare alla contemplazione, ma un perfezionamento eroico della loro vita di coppia.

Il fatto che i Maritain abbiano fatto un voto di castità, non ha fatto cessare il loro amore reciproco, Raïssa e Jacques hanno vissuto ogni istante della loro vita amandosi intensamente, la fusione è stata completa e profonda, e tale unità non ha annullato le differenze di personalità di ciascuno, né la libertà personale. Quest'unità radicale che li univa è sempre stata considerata una particolare e rara grazia di Dio. Essi hanno condiviso quasi cinquantacinque anni dal loro battesimo (11 giugno 1906), in mezzo alle difficoltà e alle sofferenze trascorsi senza un istante di cedimento, fedeli alle preghiere, tutte protese all'unione d'amore con Gesù, all'amore della sua croce.

Nel 1934, Jacques, prima di imbarcarsi per l'America, consegnò una serie di bi-

3. P. VIOTTO, *Il dizionario delle opere di Maritain*, Città Nuova, Roma 2003, pp. 409-410.
4. J. MARITAIN, *Amore e amicizia*, tr. it. di A. Pavan, Morcelliana, Brescia 1965, p. 17.

glietti a Vera, la quale li ha poi recapitati giorno per giorno a Raïssa, e da questi scritti si può percepire la profondità del suo amore: «Vado verso la mia benedetta Raïssa come l'uccello verso il suo nido, come la rosa verso il sole, come l'anima assetata verso le fonti della sua vita»[5]. Altro biglietto di Jacques innamorato: «Sono sicuro che Gesù e Maria e i santi Angeli custodiscono la loro e mia piccola Raïssa. Ma io sono come un povero gattone che vuol fare la guardia vicino alla padrona del suo cuore»[6].

Dal *Diario di Jacques* (1954) leggiamo alcuni passi:

> «L'aiuto e l'ispirazione della mia amata Raïssa hanno permeato tutta la mia vita e tutta la mia opera. Se in quello che ho fatto vi è qualcosa di buono, a lei, dopo che a Dio lo debbo. L'irradiazione del suo amore e il puro fervore della sua sapienza, la sua forza d'animo, il suo senso squisito del vero e del giusto, la benedizione di Dio sulla sua preghiera e sulle sue sofferenze hanno illuminato i miei giorni».

In una nota Jacques ricorda il matrimonio di un amico e di un'amica, di cui Raïssa e lui furono testimoni; subito dopo il matrimonio essi fecero voto di castità. Jacques, riferendosi a tutti quelli che a un certo punto della loro vita fanno voto di castità, obietta che il sacramento del matrimonio è ancora più profondamente vissuto, perché uno dei fini essenziali di questo sacramento è l'accompagnamento spirituale degli sposi per aiutarsi a vicenda a camminare verso Dio, e questo si trova affermato e realizzato in un modo maggiore nell'amore folle per Dio. Riguardo all'altro fine sostanziale, la procreazione, esso non è rinnegato, ma è trasferito su di un altro piano, quello di una progenitura spirituale che questi sposi attendevano da Dio, ed era ad essi che si donavano.

Se si considerano tutte le conversioni che sono maturate a casa dei Maritain, in Francia ed in America, tutti i battezzati di cui sono stati padrino e madrina, si può affermare che il matrimonio dei Maritain è stato molto fecondo.

Nel 1906 Jacques scrive di sua moglie Raïssa:

> «Bontà, purezza. Raïssa va sempre in fondo alle sue azioni, con un'intenzione ben dritta e una volontà integra: il suo coraggio è senza calcolo e la sua pietà senza difesa. Dove non c'è bellezza ella si sente soffocare, non può vivere. Raïssa è sempre vissuta per la verità, non ha mai resistito alla verità... Il suo pensiero e la sua natura sono per inclinazione intuitivi; siccome è una creatura tutta interiore, è tutta libera; la sua ragione si appaga solo con il reale, la sua anima con l'assoluto»[7].

Raïssa e Jacques hanno vissuto il loro matrimonio in una comunione di vita molto intensa, è quindi opportuno richiamare l'attenzione su alcune loro annotazioni perché sono particolarmente appropriate per caratterizzare le basi su cui deve poggiare una valida vita di coppia e costituire un valido punto di riferimento.

In una lettera del 25 gennaio del 1944 Raïssa scrive a Jacques:

5. J. Maritain, in R. e J. Maritain, *Matrimonio, amore e amicizia*, a cura di G. Galeazzi, Ancora, Milano 1994, p. 104.
6. *Ibidem*.
7. J. e R. Maritain, *Oeuvres Complètes*, XII. 166, Universitaires Fribourg, Saint-Paul, Paris 1986-2002.

«Di tutto ciò che è particolare alla nostra vita, alla mia vita con te, rendo grazie a Dio con tutta l'anima. Mi ha concesso una sorte meravigliosa! La migliore che mi potesse essere destinata. Ho trovato accanto a te tutta la dolcezza e la luce di cui avevo, di cui ho bisogno. Di questa luce […] avrò avuto le primizie e la parte più dolce. E il tuo amore, così caro, mi ha sempre circondata, soccorsa, dato il coraggio di vivere. Sii dunque felice, mio diletto Jacques, per quanto è possibile esserlo a questo mondo.
Fatti coraggio, mio diletto. Noi apparteniamo a colui che ha vinto il mondo…»[8].

Un'altra nota su Jacques di Raïssa:

«La sua… tenerezza per me è sconvolgente, la sua sollecitudine è senza limiti. Egli pensa che io sia sempre esposta a qualche sofferenza – e darebbe la sua vita per evitarmi anche una sola inquietudine. È un'anima indifesa. Ogni sua difesa è in difesa della verità – mai di se stesso. Per la dottrina che crede vera e salvifica è dotato di una forza spirituale meravigliosa, ammirevole, geniale. Ha una eleganza d'esposizione quando insegna, di stile quando scrive, e una bellezza di scrittura che è come disegnata, semplice, "evangelica" come la sua voce!»[9].

Jacques era spesso in viaggio, a causa degli impegni per le conferenze e i corsi universitari, ma il cuore era sempre con Raïssa, tanto che la nipote Eveline Garnier, figlia della sorella Jeanne, nei suoi ricordi annota: «*Al suo ritorno il suo viso portava le tracce dell'inquietudine che aveva provato per la salute di sua moglie. Aveva sempre paura che un improvviso accidente potesse sopravvenire durante la sua assenza*»[10].

Ma questa preoccupazione era reciproca e ancora la nipote ricorda che quando Jacques spossato si metteva a tavola «*Raïssa lo guardava con stupore, come i genitori guardano un bambino che si scarica della fatica della sua giornata*»[11]. L'amore coniugale non solo non è cessato, ma è cresciuto dopo il voto di castità, basta rileggere le lettere di Jacques a Raïssa. Una nota datata 29 settembre 1934 documenta questa continuità di affetto: «Buon giorno Raïssa mia amata, ringrazio Dio d'averti creata e di tutto quanto ha fatto in te. Io ti ringrazio di esistere e di essere così luminosa e così buona. Ti amo con tutto il cuore, Jacques».

L'amore matrimoniale

I coniugi Maritain hanno scritto delle bellissime pagine sul significato profondo del sacramento del matrimonio.

«Una cultura matrimoniale – insegnano i Maritain – è indisgiungibile da una spiritualità matrimoniale, e comporta una concezione personalistica e comunitaria della famiglia; da qui la necessità di prendere coscienza del significato integrale di personalità e di coniugalità. E, ancora una volta, il metodo che i Maritain ereditavano da san Tommaso si rivela fecondo: "distinguere per unire" vale non solo per le articolazioni del reale, i gradi del

8. R. e J. Maritain, *Matrimonio, amore e amicizia*, a cura di G. Galeazzi, Ancora, Milano 1994, p. 93.
9. *Ibidem*, p. 94.
10. E. Garnier, *Souvenirs sur mon oncle*, in *Cahiers Jacques Maritain* n. 2, avril 1981, p. 15.
11. *Ibidem*.

sapere, e i piani dell'agire, ma si può ben applicare anche alla vita matrimoniale e familiare, dove significa rispettare ciascuno nella propria specificità di persona e valorizzare l'unione che con il matrimonio si realizza»[12].

Nel matrimonio cristiano si è chiamati a vivere la comunione, una comunione che non è utopia, se ad animare la vita dei coniugi è lo Spirito Santo e non lo spirito del mondo. Infatti per Maritain lo stato matrimoniale

«non è né quello stato di imperfezione decisamente accettato, al quale una pseudoteologia che opera nell'immaginazione di certi laici sembrava talvolta voler confinare costoro, né quella caricatura di unione sedicente cristiana nella quale un marito non vede nella sua donna che una carne a lui destinata per poter mettere la sua concupiscenza in regola con la legge di Dio. Lo stato di matrimonio è uno stato sacro e consacrato in cui, compagni sulla terra nelle afflizioni e nelle gioie della vita, come nella loro missione verso i figli, i due sposi debbono normalmente aiutarsi l'un l'altro a camminar contro venti e maree verso la perfezione della vita umana e della carità: in modo tale che per l'anima di ciascuno, nella misura in cui è fedele alla grazia, lo stato del matrimonio possa sfociare finalmente non solo in quell'anticamera delle beatitudini che sono le purificazioni del purgatorio, ma direttamente nella visione di Dio e nell'eternità beata»[13].

Maritain, dopo aver denunciato l'illusione del matrimonio che esige di costituire il perfetto compimento dell'amore-passione, e dopo aver criticato l'opposta concezione del matrimonio, come affare puramente sociale, che lo considera come istituzione che nulla o ben poco ha a che fare con l'amore personale, propone una concezione umanistica del matrimonio, capace di liberarsi delle unilateralità della passione e dell'interesse, del desiderio e del calcolo.

Il matrimonio, considerato nell'ottica del personalismo cristiano, ha come intento specifico quello di trasformare l'amore-passione in un vero e proprio amore umano, indistruttibile, disinteressato, che non esclude la sessualità, ma che diviene sempre più indipendente da essa, e nelle sue forme più elevate può persino essere completamente libero dal desiderio e dall'interferenza sessuale, in quanto di natura essenzialmente spirituale.

Così il matrimonio può divenire un'autentica comunità d'amore tra uomo e donna, un amore costruito sulla roccia e non sulla sabbia, perché poggia su di un amore genuinamente umano, personale e spirituale attraverso la difficile disciplina dell'autosacrificio, delle rinunce e delle purificazioni.

Un amore che è interscambio continuo di sentimenti e di pensieri dove ognuno partecipa realmente, in virtù dell'amore di quella vita personale dell'altro che ne costituisce per natura l'incomunicabile possessione. In questo modo, ciascuno può diventare una specie di angelo custode per l'altro, rendendosi disponibile per il suo bene e la sua salvezza[14]. Ciascuno, allora, può dedicarsi completamente al bene e alla salvezza dell'altro.

La posizione di Maritain sull'amore umano coniugale emerge chiara: l'amore uma-

12. G. Galeazzi, *Per una cultura e spiritualità del matrimonio*, in J. Maritain, *Matrimonio*, cit., p. 6.
13. J. Maritain, *Ricordi e appunti*, Morcelliana, Brescia 1973, pp. 357-358.
14. Cfr. J. Maritain, *Ricordi*, pp. 110, 355.

no non si riduce soltanto a *passione sensuale* né a *rivendicazione egoistica* ed *egocentrica*, è invece sostanzialmente *donazione di sé* per cui ciascuno è primariamente centrato sull'altro, in quanto la parola amore come estasi porta l'essere umano ad uscire fuori di sé. Maritain critica l'impostazione americana del matrimonio «concepito come amore romantico e come ricerca della piena affermazione della propria individualità»[15]. Egli espone in *Riflessioni sull'America* alcune ulteriori considerazioni sull'espressione *amore romantico*; per *amore romantico* intende l'amore sessuale quando questo supera il piano semplicemente carnale, esprimendo su un piano più propriamente umano la sua completa manifestazione di tutto ciò che vi è nella persona: sentimenti, attività, pensieri che vengono stimolati dalla passione del desiderio come elemento di fondo.

Questo tipo di amore sospinge l'uomo oltre se stesso, in una specie di paradiso poetico e gli procura la sensazione di essere completamente dedito alla persona amata, di vivere e di respirare soltanto per lei; mentre in realtà la persona è oggetto di tanta attenzione e tenerezza principalmente a causa del desiderio e del possesso sessuale, che costituiscono l'unico sostanziale incentivo.

Il filosofo definisce questa realtà dell'amore romantico *un'intossicazione totale* dell'essere umano causata dal desiderio sessuale, il quale assumendo le più elevate forme si maschera come amore puro, eterno e disinteressato per l'altro[16].

Rimanendo, quindi, l'amore romantico (amore-passione), attratto principalmente dalla soddisfazione sessuale, Maritain ne ricava che esso è per natura caratterizzato da tre segni:

1. è privo di stabilità ed è portato a dileguarsi nel tempo;
2. è infedele, quindi portato a trasferirsi da un oggetto all'altro;
3. è intrinsecamente diviso tra l'amore per la persona che lo ha destato e la sua propria natura essenzialmente egoistica[17].

Maritain spiega così la sua affermazione riguardo al matrimonio considerato una *grande illusione* quando questo si fonda sull'amore romantico o amore-passione.

L'Amore di carità

Maritain approfondisce l'amore di carità in *Ricordi e appunti*, dove scrive: «Per la carità si ama Dio "con tutto il cuore, con tutta l'anima, e con tutte le forze e con tutto lo spirito"»[18]. L'amore di carità comporta anche l'amore folle, nel quale l'amante dona la sua stessa persona e la sua soggettività tutt'intera, il fondo stesso del suo essere, direttamente, scopertamente o a nudo, senza alcuna riserva possibile, estasiandosi nell'amato come nel suo Tutto. Amore folle in cui Dio è amato non soltanto come Amico, ma come Sposo».

L'amore increato

Per amore increato, Maritain intende l'amore di Dio per l'uomo. In Dio l'amore e l'amicizia sono due aspetti di un solo e identico amore, che è Dio stesso. Nell'amore di

15. J. MARITAIN, *Riflessioni sull'America*, tr. it. di A. Barbieri, Morcelliana, Brescia 1959, p. 107;
16. Cfr. *Ibidem*, pp. 107-108.
17. Cfr. *Ibidem*, p. 108.
18. J. MARITAIN, *Ricordi*, p. 333. Il passo citato dall'autore contiene la seguente nota n. 2: *Luca* 10,27; (cfr. *Matteo* 22,37; *Marco* 12,28). «Tu amerai Jahvè Dio con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutte le tue forze». *Deuteronomio* 6,5.

Dio è assente l'amore di desiderio perché Dio non ha assolutamente bisogno di nulla. In Dio vi è solamente amore di dilezione: amicizia, ma anche amore folle in cui Egli si dona alla persona creata, che è diversa da sé, ma che con la sua grazia è capace di riceverlo e di amarlo in contraccambio.

La persona creata, in questa sua donazione totale, senza misura, può diventare: «un solo spirito e amore con l'Amore con il quale Dio ama se stesso eternamente, e riverberare, per così dire, la Gioia per la quale eternamente Egli esulta in se stesso».

L'Amicizia fraterna tra gli uomini credenti e non-credenti

Maritain, avendo vissuto il periodo storico del Concilio ed essendo ancora infiammato dallo Spirito di questo grande evento, parte dal presupposto che tutti gli uomini sono, in potenza, membra di Cristo, dal momento che Egli è venuto per tutti. Tanto è vero che Cristo ha detto che quando si dà o non si dà da mangiare o da bere a un qualsiasi uomo che è nel bisogno è a Lui stesso che si dà o non si dà da bere o da mangiare[19]. Quindi, in rapporto all'azione e ai principi esclusivamente pratici può esserci aiuto e accordo tra uomini divisi nelle loro più profonde convinzioni.

L'atteggiamento dei cristiani nei confronti di coloro che cristiani non lo sono, non deve essere, secondo Maritain, principalmente e prima di tutto determinato dal fatto visibile che non sono cristiani, ma dalla realtà invisibile che comunque essi sono, in potenza, membra del Cristo[20].

Dichiara Maritain,

> «amiamo i non-cristiani prima di tutto in quanto sono membra del Cristo, almeno in potenza (questo fatto invisibile occupa il primo posto); li amiamo innanzi tutto in quanto persone umane, membra, almeno in potenza, di quella Verità incarnata che non conoscono e che gli errori da essi professati negano; insomma li amiamo innanzi tutto nel loro proprio insondabile mistero, per quel che sono e come uomini, verso i quali il primo dovere di carità è di amarli. Li amiamo prima e sopra a tutto come sono e quali sono, cercando il loro bene secondo che, nell'esistenza attuale e nelle condizioni storiche in cui si trovan attualmente, debbono avanzare verso di esso in un universo religioso e in un sistema di valori spirituali e culturali dove possono abbondare nuovi errori, ma dove son certamente presenti anche verità degne di rispetto e di amore, attraverso le quali è possibile a Colui che li creò, alla Verità che è Cristo, di raggiungere segretamente il loro cuore, senza che neppure essi, né alcun altro al mondo, lo sappiano»[21].

Per quanto riguarda il primato assoluto dell'amore fraterno, Maritain definisce l'atteggiamento del cristiano verso il non-cristiano una specie di epifania dell'amore evangelico.

L'Amicizia civile

Gli uomini appartenenti a diversi schieramenti politici con l'amicizia civile possono collaborare nella realizzazione di un medesimo progetto politico, pur partendo da diverse

19. Cfr. *Mt* 25,31-46.
20. Cfr. J. Maritain, *Ricordi*, p. 113.
21. J. Maritain, *Il contadino della Garonna*, tr. it. di B. Tibiletti, Morcelliana, Brescia 1969, pp. 114-115.

convinzioni ideologiche. L'amicizia civile porta ad avere obiettivi comuni di pensiero pratico, senza che ci sia un'identità dottrinale. Nel piano temporale, quindi, si tratta del bene comune della città politica, alla quale apparteniamo gli uni e gli altri oppure del bene comune della civiltà temporale nel suo insieme, cioè come appartenenti a una stessa patria legati dai costumi, dalle tradizioni, interessi, modi di sentire e di vedere di una comunità e non in quanto credenti. Gli abitanti della città politica hanno in comune un ideale storico concreto e, pur appartenendo a religioni diverse, sono chiamati a fare opera comune. E in questa opera comune temporale, ciò che resta efficace e importante per la pacificazione degli uomini è la benevolenza reciproca e l'amicizia.

Proprio in questa sfera della vita temporale e politica, il termine più appropriato non è amore di carità, ma amicizia civile. Essa è una virtù di ordine naturale anche se deve essere attivata dalla carità. «Non si insisterà mai abbastanza sull'importanza vitale, così misconosciuta dal liberalismo settario del XIX secolo e dal paganesimo attuale, dello spirito di amicizia nella città umana. Forse i mali estremi e gli orribili conflitti sofferti oggi dagli uomini avranno almeno questo effetto, e cioè di svegliare, per contrasto, in molti di essi, il senso dell'amicizia e della cooperazione»[22].

L'amore come principio

Maritain, nell'opera *La filosofia morale*, affronta il problema dell'ateismo borghese di Comte. Il positivismo di Comte, dichiara il filosofo, non è un positivismo che milita per la giustizia e la fraternità umana, ma è un positivismo cinico, che in nome dell'ordine nutre una profonda avversione per i valori morali. Maritain critica l'amore come principio presentato da Comte e osserva che ciò che il positivista chiama amore non merita questo nome. Il vero amore, afferma il filosofo, passa per il Bene. Esso è un movimento della potenza di desiderio radicata nell'intelletto, cioè nella volontà, per questo presuppone necessariamente «l'idea universale del bene che è propria della conoscenza intellettuale»[23]. Ecco perché Maritain dichiara che l'amore vero passa per l'intelligenza e passa per il bene – il bene trascendentale, non il bene morale. Il vero amore, presupponendo l'idea del Bene, presuppone l'idea del Bene assoluto, «che può evidentemente restare fuori del campo del pensiero attuale, e perfino completamente fuori del campo della coscienza, ma che è implicitamente legata a quella del Bene»[24].

Maritain conclude sostenendo che l'uomo non può amare un'altra persona di amore autenticamente umano se Dio non abita nel suo spirito, anche se inconsciamente. Ciò che è inconsciamente nello spirito, può emergere nella coscienza se certi ostacoli vengono rimossi. Questo concetto rappresenta un pericolo per l'ateismo, ecco il motivo per cui l'ateismo marxista tiene a distanza questo termine. Diverso è invece l'ateismo comtiano, il quale tiene a questo concetto, ma applica all'amore ciò che ha applicato alla conoscenza. «Come la conoscenza è puramente ed esclusivamente fenomenica, l'amore è per esso di origine puramente istintiva. Per non passare per il Bene, non passa per l'intelletto. Ha la sua fonte che scaturisce completamente al di

22. J. MARITAIN, *Il contadino*, cit., pp. 104-105.
23. *Ibidem.*
24. *Ibidem*.

fuori dell'intelligenza, nel territorio del sentimento, delle tendenze, delle inclinazioni naturali, concepito come ambito del senso e dell'istinto»[25].

Maritain chiama l'amore ateo *amore senza testa*. L'amore fraterno che è stato separato dall'amore di Dio con i metodi sofisticati del positivismo, è solamente una tendenza naturale alla benevolenza e alla socialità. Nell'*amore senza testa* non ci sono più gli altri, a differenza dell'amore vero che passa per l'intelligenza e l'intelligenza va all'essere. Essa conosce l'altro come persona o soggettività, cioè come l'altro. «Allora può esistere un amore, un'unione affettiva con l'altro che è realmente dono della propria vita, morte a se stessi per il bene dell'altro: ed è questo il contrassegno del vero amore[26]».

L'*amore senza testa* non può dirigersi verso l'altro; l'altro non esiste, non c'è un *tu*. In Comte l'amore non si dirige neppure, come nell'animale, a dei *tu*. Questo tipo di amore, secondo il nostro filosofo, non può evitare l'azione dell'io (super-io), ai mascheramenti dell'egocentrismo, alle astuzie. È un amore che non è dono di sé e della propria vita, «ma un compiacersi e un gioire nella dolcezza di essere buoni e di sentirsi buoni e benefici. Questo edonismo sentimentale è il carattere del falso amore o dell'amore fallito»[27]. Spiega Maritain che l'amore fallito è l'amore senza dono di sé, ma ci può essere dono di sé senza amore. Questa affermazione va a completare le osservazioni sull'ateismo. Egli fa l'esempio dell'ateismo marxista che chiede all'uomo il dono totale della propria vita, alla rivoluzione «è infatti un'immolazione del sé umano travolto nelle trasformazioni dialettiche del mondo, mentre l'amore è per essenza unione nella dualità ed implica necessariamente che ciascuno resti sé mentre fa dono di sé all'altro»[28]. L'atesimo comtiano insegna l'amore per principio, ma in effetti si tratta solo di un'illusione di dono di sé.

La filosofia comtiana esclude il concetto di diritto e di giustizia, l'uomo ha solo doveri, non ha diritti. Comte nel *Système de politique positive* scrive che la nozione di diritto è falsa e immorale perché secondo lui presuppone sempre l'individualità assoluta[29]. Comte ha avuto il merito di spingere fino in fondo la logica del positivismo e di ridurre l'uomo esclusivamente alla concezione sociale, rifiutando nettamente la giustizia perché questa dipende dalla credenza in verità superiori. Egli ci propone una società in cui le persone sono spogliate di ogni titolo per invocare la giustizia, gravate solamente da doveri e di obblighi.

Giustizia

La giustizia di cui parla Maritain è una giustizia reale, concreta; essa s'immerge nella vita di ciascuno, non è una giustizia disarmata ed usa la morte quanto è necessario. Per Maritain la giustizia ha questo tremendo diritto di autorizzare l'uomo a dare la morte. L'atto di dare la morte a un essere umano non cambia il suo carattere morale di costituire un assassinio.

25. *Ibidem*, p. 390.
26. *Ibidem*, p. 394.
27. J. Maritain, *Il contadino*, cit., p. 394.
28. *Ibidem*, p. 395.
29. *Ibidem*, p. 398. Questo passo contiene la seguente nota in margine n. 119: «Indiscutibili» cioè che non ammettono la discussione.

La giustizia, l'amicizia e il senso civico sono l'anima del corpo politico, dichiara il filosofo; lo Stato non è il corpo politico, rappresentandone solo una parte, si tratta di una struttura fatta dagli uomini e che non si identifica con essi. Lo Stato è per l'uomo e non l'uomo per lo Stato.

Il cristianesimo e la guerra

Maritain è stato sempre impegnato nel dibattito sul tema del rapporto tra cristianesimo e guerra. Si tratta, secondo il filosofo, di un contrasto fra due assoluti: l'assoluto del cristianesimo e l'assoluto della guerra. È vero che il cristianesimo non è del mondo, ma lavora nel mondo, controcorrente rispetto al mondo, come in un ambiente estraneo.

Nel libro *Pour la justice*, Maritain esamina la posizione degli obiettori di coscienza, i quali credono che commetterebbero peccato partecipando a una guerra, anche se fatta per una giusta causa. Questo perché credono che per essere se stessi, indenni dal peccato, dovrebbero vivere in un mondo senza peccato e senza le conseguenze del peccato, senza neppure mettere piede laddove è passata l'ombra di un peccatore. In realtà, resistere con la violenza alle sopraffazioni, afferma Maritain, può diventare necessario e giusto, anche se resta ripugnante.

La Chiesa cattolica, ricorda Maritain, paragona la guerra alla peste e alla fame, e per il cristiano che è obbligato a uccidere dei fratelli sconosciuti, fratelli che deve amare sempre anche quando li combatte fino al sangue, essa diventa uno stato mostruoso, uno stato di agonia e di tenebre del mondo.

La guerra quindi apre un abisso: il cristiano accetta questa rottura e scende nell'abisso perché la sua vocazione è di essere nel mondo senza essere del mondo e andare con il suo Dio fino in fondo nella condizione umana, se è necessario fino al sacrificio supremo. Coloro che sono entrati nella guerra da cristiani, anche se sono internamente lacerati, accettando di essere esposti alla morte, entrano in guerra per essere con gli altri uomini in estrema miseria e per cercare di conservare nel loro povero cuore una dignità umana.

La giustizia politica

Per Maritain la minima conoscenza di storia è sufficiente a convincerci che in realtà, tranne nel caso di alcuni re santi, i capi dei popoli non si sono mai preoccupati molto di giustizia in politica. A dire il vero, giustizia e politica sono da sempre in lotta. La condizione naturale dell'uomo peccatore è quella di non fare il bene che vuole, ma il male che odia. Così è stato in politica per secoli, almeno nei periodi in cui l'Europa era cristiana. Si praticava così effettivamente l'ingiustizia, pur sapendo di non agire correttamente.

Analizzando Machiavelli, Maritain ha constatato che il fatto nuovo è che la politica, nella sua essenza stessa, vuole ignorare completamente la morale e la giustizia. Fu Machiavelli infatti ad affermare che l'ingiustizia politica non è dovuta alla debolezza umana toccata dal peccato, ma alla natura stessa della politica. Tale concetto distorto prova un evidente danno e ci rendiamo conto, afferma il filosofo, che quando la politica si mette in urto con la giustizia, non soltanto a causa della debolezza umana, ma soprattutto a causa della dottrina stessa, il mondo precipita in un orrore sempre

crescente. I risultati del realismo politico, inteso nel senso orribile che degli spiriti ciechi hanno dato a questa parola, si chiamano: guerra permanente, con l'assassinio delle anime come dei corpi, abomini dei campi di concentramento, sterminio delle classi ritenute nemiche della rivoluzione, atrocità antisemitiche, trasferimenti forzati di popolazioni, rovina e schiavitù di popoli[30].

La forza che conserva le città, diceva santa Caterina da Siena, è la santa giustizia, mentre dopo Machiavelli è prevalso il concetto che la forza che conserva o piuttosto garantisce l'espansione delle città, sia l'ingiustizia intelligente.

Maritain ritiene che la politica, per non sfociare nel disastro, si debba regolare sulla morale e sul Vangelo e che vi sia civilizzazione cristiana soltanto se si cerca la giustizia, mentre i grandi despoti, che si sono considerati maestri della storia, sono certi che la giustizia in politica sia il mezzo più sicuro per perdere tutto.

Maritain non intende sfuggire di fatto ad ogni tipo di ingiustizia, perché questo equivarrebbe a realizzare già il regno di Dio sulla terra, ma è necessario considerare che una buona politica è una politica giusta, una vera pace, una buona vita umana, e tutto ciò presuppone il volerlo realmente e fortemente. Bisogna scegliere tra una concezione pagana e una concezione cristiana della politica, e purificare radicalmente queste idee affinché esse siano degne del sacrificio di coloro che muoiono per difenderle.

La prima idea da purificare da ogni falsità è quella stessa della giustizia. C'è infatti una giustizia vera e una falsa giustizia; la tragedia della nostra epoca nella quale la falsa giustizia ha aiutato, mascherando e sfigurando quella vera, il trionfo dell'ingiustizia eretta come principio, e la diffusione di quello scetticismo universale in materia di moralità politica che sono le vere piaghe del nostro tempo.

La collaborazione tra gli uomini

Nell'opera *Per una politica più umana*, Maritain affronta anche il problema della comprensione e della collaborazione tra gli uomini di diversa fede religiosa e di diverse convinzioni politiche. Egli afferma che la diversità di fedi religiose non deve essere considerata un ostacolo insormontabile ai fini della cooperazione umana, e che, nonostante lo stato di divisione religiosa nel quale si trova l'umanità, sia possibile una buona convivenza, un dialogo fraterno fra gli uomini. È vero, scrive Maritain, la storia non ci ha mostrato segni di convivenza pacifica tra uomini di fedi religiose diverse, piuttosto conflitti; ma raggiungere una convivenza pacifica non è un'utopia, il problema quindi è risolvibile, in quanto non consiste nel mettere insieme dei sistemi di valore, ma delle persone umane.

Maritain è dell'avviso che il machiavellismo che tende a distruggere non dia il successo politico. Esso riesce a procurare solo l'infelicità dell'uomo, quindi è proprio il contrario di ogni fine politico autentico. Il potere apparentemente infinito del male e le sue riserve illimitate sono in realtà il potere della corruzione, uno spreco e una dispersione della sostanza e delle energie dell'essere e del bene. Questo tipo di potere, oltre a distruggere se stesso, in quanto la dialettica interna dei successi del male li condanna a non essere duraturi, distrugge anche il bene che ne è soggetto. Mentre «la giustizia – aggiunge Maritan – opera, con la sua propria causalità, nel senso della

30. Cfr. J. Maritain, *De la justice politique*, Plon, Paris 1940, pp. 89-91.

prosperità e del successo e le virtù morali sono le forze primarie di conservazione e di durata della società, nel senso che esse compongono l'anima stessa della società, la sua forza interna. Questa forza non assicura l'immortalità alla società, ma, essendo spirituale è indistruttibile, «Corrompete questa forza – scrive Maritain – e voi introdurrete un principio interno di morte nella società. Mantenetela e accrescetela, e rinforzerete il principio interno di vita nella società»[31]. Infatti se una società è angustiata da molto tempo da calamità naturali, oppure oppressa da un potente nemico, se conserva in sé la giustizia, l'amicizia civile e la fede, possiederà sempre una speranza reale di risurrezione, una forza che la farà vivere, perché nulla può distruggere questa forza immateriale. Se invece una comunità umana perde queste virtù, il suo principio interno di vita è invaso da morte.

Ecco come riassume Maritain: «La giustizia e la rettitudine tendono per se stesse alla conservazione degli Stati e a un successo reale a lunga scadenza, mentre l'ingiustizia e il male tendono per se stessi alla distruzione degli Stati e a un fallimento reale a lunga scadenza»[32].

La giustizia può anche in un avvenire remoto non riuscire a preservare lo Stato dalla distruzione e la perversità politica non fallire. Ma la giustizia tende per se stessa alla conservazione della comunità umana e l'ingiustizia all'autodistruzione.

L'illusione del machiavellismo è quindi l'illusione del *successo immediato*[33], mentre il bene nel quale fruttifica la giustizia dello Stato non ha nulla a che vedere con il risultato immediato visibile, bisogna tener conto della *durata storica*.

Maritain riassume le sue posizioni in filosofia politica precisando:

1. «Basta essere giusti per meritare la vita eterna; non basta essere giusti per vincere delle battaglie od ottenere dei successi politici immediati.

2. Per vincere delle battaglie o riportare dei successi politici immediati non è necessario esser giusti; può essere, all'occasione, più vantaggioso essere ingiusti.

3. È necessario, sebbene non sufficiente, essere giusti per procurare e promuovere il bene comune politico e la prosperità duratura delle comunità terrene»[34].

Ecco la regola generale che egli indica: se il machiavellismo e l'ingiustizia politica danno dei successi immediati, indirizzano gli Stati e le nazioni verso l'infelicità o la catastrofe. Dunque solo quando il primato della giustizia sarà stato riconosciuto, la ragione potrà rendersi padrona della vita politica e guidare la storia dei popoli.

La giustizia intellettuale

Alla domanda se i filosofi possano cooperare, Maritain risponde affermando che la cooperazione tra i filosofi è «la vittoria dell'intelligenza su se stessa e sull'universo di pensiero che essa ha creato: vittoria difficile e precaria conseguita col rigore e la giustizia intellettuale»[35].

La cooperazione è intesa in senso di scambi dottrinali, ogni sistema può beneficia-

31. J. Maritain, *De la justice politique*, p. 143.

32. *Ibidem.*

33. F. Botturi, *Comunità e politica nel personalismo di Jacques Maritain*, in Aa.Vv., *Concezione del bene e teoria della giustizia*, a cura di G. Dalle Fratte, Armando, Roma 1995, p. 272.

34. J. Maritain, *Per una politica*, tr. it. di A. Pavan, Morcelliana, Brescia 1968, p. 150.

35. *Ibidem*.

re degli altri, nutrendosi e assimilando ciò che da essi può prendere per sé. Ogni grande dottrina filosofica, dopo essere stata compresa nella sua intuizione centrale, viene reinterpretata nel sistema di riferimento di un'altra dottrina e «dovrebbe ricevere, dal punto di vista di quest'altra dottrina, un posto o una collocazione considerata come legittimamente occupata, non fosse che in uno spazio immaginario»[36]. Quindi

> «se noi proviamo a rendere giustizia ai sistemi filosofici ai quali ci opponiamo con la maggior determinazione, cercheremo di scoprire ad un tempo quella intuizione che essi racchiudono e la posizione che siamo tenuti ad accordare loro dal nostro punto di vista. E allora noi trarremo profitto da tali sistemi, non attingendovi o scambiando con essi certe vedute o idee particolari, ma vedendo grazie a loro più in profondità nella nostra stessa dottrina, arricchendola dall'interno ed estendendo i suoi principi a nuovi campi di esplorazione, ai quali saremo stati resi più attenti ma che restano tanto più vitalmente e potentemente informati da questi principi»[37].

Maritain esamina i rapporti con il tomismo, con il pragmatismo – contrapposizione tra la verità e la verifica – con l'hegelismo – la cui metafisica si risolve in una filosofia della storia – e con l'esistenzialismo, stabilendo che la giustizia intellettuale è dovuta ai filosofi che sono nostri compagni, ma è dovuta soprattutto alla verità.

Nel pensiero di Maritain è di fondamentale importanza raccordare verità e libertà e riconoscere il pluralismo. Tale definizione concettuale è predominante negli scritti di Maritain; infatti nello scritto *Per una politica più umana* leggiamo: «Certamente se ci fosse una salvezza fuori della Verità, non vorrei questa salvezza, perché amo più la Verità della mia gioia e della mia libertà, o piuttosto so bene che la Verità sola può fare la mia gioia e la mia liberazione»[38]. Raïssa ricorda ne *I grandi amici* il travaglio di quegli anni riguardo tali problematiche.

> «Questa filosofia della verità, questa verità ardentemente cercata, così invincibilmente creduta, era ancora per noi una specie di Dio sconosciuto; le riservavamo un altare nel nostro cuore, l'amavamo ardentemente senza conoscerla; fin da principio le riconoscevamo ogni diritto su di noi, sulla nostra vita. Ma non sapevamo ciò che essa sarebbe stata, per quale via, con quali mezzi poteva essere conosciuta. Si sarebbe levata come il sole, per una lunga giornata di felici scoperte? O come la luna, per non rischiarare che la notte delle nostre miserie? Sarebbe stata come un cielo stellato, luce e tenebre insieme? Noi non lo sapevamo».

Il pluralismo come metodologia

Maritain così intraprende un'approfondita analisi del pluralismo[39] che di fatto caratterizza una società complessa. Per lui il pluralismo non esige la rinuncia alla proprie convinzioni, ma semplicemente il rispetto delle convinzioni altrui, altrimenti sarebbe una filosofia, e farebbe del relativismo una ideologia di Stato. Bisogna considerare il

36. *Ibidem*.
37. *Ibidem*.
38. *Ibidem*, p. 98.
39. Cfr. P. Viotto, *Pluralismo*, in *Enciclopedia Pedagogica*, La Scuola, Brescia 1989-1995, vol. V, pp. 9188-9193.

pluralismo a livello di religione, di cultura e di politica; alla parola *tolleranza*, residuo della filosofia illuministica, si deve sostituire l'espressione *colleganza amichevole* (*fellowship*), perché la comprensione e la collaborazione tra uomini professanti diverse convinzioni ideologiche non riguarda i principi filosofici, i dogmi di fede, le dottrine politiche, ma le relazioni interpersonali; non è nell'ordine dell'intelletto e delle idee, ma del cuore e dell'amore; non è accordo di credenze, ma di uomini che credono. A livello religioso l'ecumenismo non comporta la confusione delle diverse fedi religiose, quasi che tutte le religioni fossero vere, ma il rispetto della buona fede altrui.

Si tratta dunque di un atteggiamento morale e non di confusione intellettuale, l'amicizia di carità non trascende il dogma, non esiste a dispetto del dogma; non è dunque sovradogmatico, ma sovrasoggettivo. La *carità fraterna* fa uscire dalla propria soggettività per comprendere l'altro, ma senza rinunciare alla propria testimonianza. L'educazione religiosa è una educazione alla pace[40], perché è un'educazione all'amore; non è un educazione interconfessionale alla ricerca di un minimo comune denominatore tra tutte le fedi religiose. Non si tratta di mettere i giovani in crisi di fronte alle loro convinzioni, ma al contrario di rafforzare la loro fede per amare gli altri uomini, senza la pretesa di giudicare le intenzioni e le responsabilità, che solo Dio conosce.

Maritain precisa che l'ecumenismo «non ci fa andare oltre la nostra fede, ma oltre noi stessi; in altre parole ci aiuta a purificare la nostra fede dalla scorza di egotismo e di soggettivismo di cui tendiamo istintivamente a rivestirla. Ci aiuta ad entrare in reciproca comprensione gli uni degli altri»[41]. Anche a livello culturale non può esserci tolleranza tra i diversi sistemi filosofici, ma ci deve essere comprensione reciproca tra i filosofi nella *giustizia intellettuale*, che permette a ciascuno di riconoscere le ragioni altrui senza rinunciare alla proprie. La scienza e la filosofia non ammettono il diritto all'errore, l'insegnamento presuppone la verità da fare scoprire al discente attraverso un processo di appropriazione intellettuale.

La scuola non dovrebbe insegnare solo una filosofia, imponendo al discente un dato sistema filosofico, ma nemmeno limitarsi ad insegnare la storia della filosofia abbandonandolo al relativismo e allo scetticismo del caleidoscopio sempre cangiante del succedersi delle teorie; piuttosto dovrebbe insegnare a filosofare, affinché ciascun discente possa da sé, anche se non da solo, perché aiutato dall'insegnante, approdare alla verità. Non si tratta di insegnare a sapere, ma nemmeno di insegnare a dubitare, quanto di insegnare a cercare.

Il pluralismo si manifesta a livello politico nell'*amicizia civile*, perché uomini appartenenti a diversi schieramenti possono collaborare sul piano nazionale e internazionale nella realizzazione di un medesimo progetto politico, pur partendo da diverse convinzioni ideologiche. Infatti, come la distinzione tra soggettività ed oggettività sul piano delle relazioni teoretiche, filosofiche e religiose, permette di conciliare l'oggettività della verità e la soggettività della coscienza, così sul piano delle relazioni pratiche la distinzione tra intelletto teoretico e intelletto pratico permette di dare una fondazione comune alla convivenza civile, senza che nessun gruppo politico debba

40. Cfr. P. VIOTTO, *Introduzione a Maritain*, Laterza, Bari 2000, tr. it. di A. Ceccato e A. Pavan, Morcelliana, Brescia 1976, p. 78.

41. J. MARITAIN, *Il filosofo nella società*, tr. it. di A. Ceccato e A. Pavan, Morcelliana, Brescia 1976, p. 75.

rinunciare alla propria identità. Si possono volere insieme le stesse cose, anche se con motivazioni ideologiche diverse.

Maritain è convinto che il suo modo di giustificare la fede nei diritti dell'uomo e nell'ideale di libertà, di uguaglianza, di fraternità, sia il solo solidamente fondato nella verità. Ciò non gli impedisce di essere d'accordo su queste *convinzioni pratiche* con coloro che sono persuasi che il loro modo di giustificarle sia ugualmente il solo fondato nella verità. Pur credendo ambedue alla carta democratica, un cristiano ed un razionalista ne daranno tuttavia *giustificazioni teoriche* incompatibili tra di loro, giustificazioni in cui la loro anima, il loro spirito e il loro sangue saranno impegnati, e perciò motivo di reciproca lotta. Rimane che sulla pratica affermazione di questa carta si trovano d'accordo e possono formulare insieme comuni principi di azione[42].

Lo Stato democratico, che come corpo politico amministra la società civile per conto del popolo, non può essere *neutro* rispetto ai valori, altrimenti istituzionalizzerebbe il *relativismo* nelle sue strutture, ed ha dei doveri verso la verità, in relazione alle convinzioni morali dei cittadini che amministra. Lo Stato democratico deve essere *neutrale* rispetto a ciascun gruppo ideologico a cui deve garantire la libertà di espressione e di associazione. La politica contemporanea non è passata dallo *Stato cattolico* allo *Stato pluralista*, ma dallo *Stato confessionale*, che istituzionalizzava una religione di Stato, allo *Stato democratico*, che rispetta la libertà di coscienza e rispetta la verità secondo come i cittadini la conoscono. Non solo l'individuo, ma anche la società civile ha dei doveri verso la verità, ed il corpo politico deve anche pregare.

Dunque per essere democratici non c'è bisogno di rinunciare alle proprie convinzioni morali, perché a tutti i livelli delle relazioni sociali, siano esse ecclesiali, culturali, politiche, come raccomanda san Paolo, basta *fare la verità nell'amore.* La distinzione tra intelletto teoretico e intelletto pratico di san Tommaso, tra ragion pura teorica e ragion pura pratica di Kant sono il presupposto di questa articolazione su cui si gioca il rapporto verità-libertà nella società democratica. Maritain sviluppa l'analisi di questa relazione, esistenziale e concettuale, nello spirito della filosofia cristiana stabilendo, pur nella distinzione, le correlazioni tra la ragione e la fede, tra libertà e la grazia, tra lo Stato e la Chiesa, perché l'uomo deve cercare la verità e meritarsi la libertà, ma questo è possibile solo con l'aiuto di Dio e potrà trovare la sua piena realizzazione solo nella vita eterna.

42. Cfr. J. MARITAIN, *Il filosofo nella società*, p. 39.

Poesia e preghiera

Don Divo Barsotti. Teologia, spiritualità, ecumenismo *

di Stefano Albertazzi **

1. Premessa

Studiando da diversi anni gli scritti di don Divo Barsotti – in particolare i diari – devo confessare che non sono in grado di distinguere nei suoi scritti la teologia dalla spiritualità. Ritengo che per don Divo si possa parlare in modo equivalente di una "teologia spirituale" o di una "spiritualità teologica"; un'unica realtà, insomma, in cui queste due dimensioni fondamentali della vita cristiana – teologia e spiritualità – si sono fuse insieme, in un'esperienza di fede straordinaria, tra le più alte del '900, come molti prima di me hanno già riconosciuto.

Tra le tante piste possibili che si possono percorrere per mettere in luce i contenuti fondamentali del pensiero di Barsotti, scelgo quella che ho espresso nel titolo del mio libro dedicato ai suoi diari: *Sull'orlo di un duplice abisso*[1]. Il tema del duplice abisso è a mio parere il filo conduttore dell'intera esperienza spirituale di don Divo e permea tutta la sua vasta e variegata produzione letteraria.

2. Sospeso sull'orlo di un duplice abisso

Leggendo i diari pubblicati da Barsotti (si tratta di diciannove volumi, sedici se escludiamo i suoi tre diari di viaggio), più o meno a metà del mio cammino di studio, mi è apparsa davanti agli occhi un'immagine. Davanti a me vedevo don Divo incamminarsi su un'altissima montagna: a un certo punto, giunto dopo molta fatica sul crinale della vetta di questo monte, sotto di lui si spalancavano due voragini. Alla sua sinistra si apriva l'abisso vertiginoso dell'uomo, fatto di paura, di peccato, di solitudine, di vuoto, di angoscia, di morte. Alla sua destra si apriva invece un altro abisso, l'abisso di Dio: il suo amore infinito, ma anche la sua inaccessibilità e la sua imperscrutabilità. Don Divo a mio parere ha scritto le pagine dei suoi diari sospeso sull'orlo di quel duplice abisso. E possiamo aggiungere, senza il timore di indebite forzature, che don Divo ha vissuto tutta la sua esistenza sospeso su quell'orlo. Per rendercene conto, basta leggere quello che scrive nel diario del 1970:

> «Mi sembra di aver dilapidato tesori infiniti di grazia, mi sembra di esser rigettato da Dio. Mi sento sull'orlo dell'abisso.
> La mia vita è povera, insulsa, la mia mediocrità, spaventosa. Posso ancora sperare?»[2].

Si tratta di uno dei tanti momenti difficili che don Divo ha attraversato nella sua vita e che ha voluto rivelarci nei suoi diari. Sono momenti in cui, come tutti, anch'egli ha dovuto sperimentare la sua fragilità e la sua miseria morale. Egli parla di un abisso fatto di

* Relazione presentata al Seminario di Studio promosso dall'ISSR "A. Marvelli" il 27 gennaio 2010.

** Sacerdote della Comunità dei Figli di Dio", "discepolo" di don Divo Barsotti e studioso della sua opera.

1. Cfr. S. Albertazzi, *Sull'orlo di un duplice abisso. Teologia e spiritualità monastica nei diari di Divo Barsotti*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2009.

2. D. Barsotti, *Per l'acqua e per il fuoco*, Edizioni Santi Quaranta, Treviso 1994, p. 35 (29.7.1970).

povertà, di insulsaggine, di una "spaventosa mediocrità" che lo ha portato a dilapidare "tesori infiniti di grazia", in cui gli sembra di essere addirittura "rigettato" da Dio.

Ma ci sono anche altre pagine in cui don Divo ci parla del secondo abisso, quello di Dio, spesso indicato con la "A" maiuscola. Leggiamo ad esempio nel diario del 1966: «Ogni creatura è come la soglia, l'orlo dell'Abisso – attraverso ogni creatura, puoi affacciarti sull'immensità. La vera realtà di ogni santo è al di là di lui»[3].

L'uomo è dunque una creatura che porta dentro di sé questi due abissi: non solo quello negativo della fragilità della sua natura ferita, ma anche quello positivo del suo essere stato creato a immagine e somiglianza di Dio.

Le pagine dei diari di Barsotti scaturiscono da un'esperienza di grande fede cristiana: era proprio la fede a far crescere in lui l'acuta percezione di questi due abissi sotto di lui, ma prima ancora dentro di lui. Per don Divo la fede era dunque prima di tutto la percezione dei due abissi ed egli l'ha sempre vissuta con una intensità straordinaria. Cito ancora un suo bellissimo testo:

> «La vita cristiana è la coscienza di questo duplice abisso. È la coscienza di questo duplice abisso che si fa presente nella preghiera a Gesù dei monaci orientali: "Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me peccatore" [...].
> Sant'Agostino: "Che io conosca me, che io conosca te!". Ritorna in san Francesco alla Verna: "Chi sei tu, e chi sono io?". Ritorna nella esperienza della beata Angela da Foligno, ritorna in tutti i santi. E giustamente perché la vita cristiana è rapporto con Dio, e un rapporto, per essere vero, deve fondarsi sulla verità, sulla verità cioè di quello che è Dio e di quello che è l'uomo. Nella misura in cui noi ci nascondiamo, nella misura in cui non conosciamo perfettamente noi stessi, e non ci rendiamo conto di quanto è grande il bisogno che abbiamo di Dio, il nostro rapporto con Dio non sarà vero [...]. Per vivere questo rapporto con Dio che è veramente tutta la vita cristiana, s'impone dunque la conoscenza di questo duplice abisso»[4].

3. Arcipapa e criminale

Nei miei studi sull'opera di Barsotti, mi sono imbattuto qualche tempo fa in un paio di interessanti testi inediti in cui la realtà del duplice abisso emerge in termini diversi da quelli visti fin qui.

Il primo testo risale al 1967: in esso don Divo rivela di aver ricevuto a tre anni la vocazione a divenire "arcipapa"[5]. Non papa, ma *arcipapa*. Dietro questa curiosa espressione non dobbiamo vedere la ricerca di una posizione di prestigio per dare soddisfazione al proprio orgoglio, ma la chiamata alla santità e alla responsabilità nei confronti di tutto il mondo, un appello da parte di Dio a diventare – come spiega Barsotti – «una guida, una luce e una forza per il mondo di oggi».

Il secondo testo è del 25 aprile 1974, giorno del 60° compleanno di don Divo. Oltre a ribadire la sua vocazione a divenire arcipapa, don Divo aggiunge qui un'altra importante considerazione su se stesso:

3. Id., *L'acqua e la pietra. Diario 1965-1966*, Morcelliana, Brescia 1978, p. 185 (29.7.1966).
4. Id., *Dio è misericordia*, Edizioni Parva, Melara (RO) 2007, pp. 95-96.
5. Id., in Archivio Comunità dei figli di Dio (CFD) (Registrazione del 23 aprile 1967).

«Non so se questo è per tutti: *mi sono sentito sempre un criminale*, capace di precipitare nel male, come di realizzare il massimo bene o la più alta vocazione. E questo fino da bambino: avevo tre anni e volevo essere "arcipapa": non mi bastava nemmeno essere papa, volevo esser arcipapa! Eppure, fino da tre anni, credo di aver conosciuto il male. Bambino, non avevo certamente coscienza né responsabilità, ma indubbiamente fino d'allora quell'esperienza ha potuto incidere nella mia vita.
Ecco come sono: sono veramente *un paradosso a me stesso*, se io guardo me [...]»[6].

Leggendo queste pagine autobiografiche di don Divo non ho potuto fare a meno di ripensare al titolo scelto per il mio libro come ad un titolo davvero azzeccato. Mi è inoltre ritornata alla mente una pagina de *I fratelli Karamazov*, il romanzo che ha inciso in maniera decisiva nella conversione di Barsotti. Nel processo contro Dimitri Karamazov, accusato di essere l'assassino di suo padre Fëdor Pavlovič, il procuratore Ippolìt Kirìllovič, durante la sua arringa finale, a un certo punto si rivolge ai giudici con queste parole, riferendosi a Dimitri:

«[...] noi siamo nature "ampie", alla Karamazov, e a questo volevo giungere, nature capaci di riunire in sé tutti i possibili contrasti e contemplare contemporaneamente i due abissi, l'abisso che è al di sopra di noi, quello dei supremi ideali, e l'abisso che è al di sotto di noi, quello della più abietta e sordida degradazione. Ricordate il brillante pensiero espresso poco fa da un giovane osservatore, il signor Rakitin: "La sensazione della bassezza è necessaria a queste nature sfrenate e violente quanto lo è la sensazione che dà la più alta nobiltà d'animo", ed è vero: a tali nature occorre questa continua, incessante mescolanza. Due abissi, due abissi, signori, nello stesso momento, senza di che ci sentiamo infelici e inappagati, e l'esistenza ci appare vuota»[7].

Questo era – ed è ancora oggi – don Divo Barsotti: un Karamazov, una «natura ampia alla Karamazov», una natura cioè – come afferma il personaggio del celebre romanzo di Dostoevskij – «capace di riunire in sé tutti i possibili contrasti e contemplare contemporaneamente i due abissi, l'abisso che è al di sopra di noi, quello dei supremi ideali, e l'abisso che è al di sotto di noi, quello della più abietta e sordida degradazione». L'affermazione può stupire e lasciare sconcertati, ma trova un'ampia conferma in tutta la predicazione e nei diari dell'autore.

4. Pioniere dell'ecumenismo

Vorrei ora evidenziare un ulteriore aspetto della ricchissima personalità di Barsotti, e cioè la sua apertura all'ecumenismo. Don Divo è già stato da più parti riconosciuto come un vero e proprio "pioniere dell'ecumenismo" nell'ambito della Chiesa italiana: l'espressione è di suor Maria Donadeo, in un articolo pubblicato nel 1994 in occasione dell'ottantesimo compleanno di Barsotti, in cui l'autrice ha attribuito a don Divo il ruolo di pioniere per il suo incontro con il cristianesimo russo[8]. Anche se il suo inte-

6. Id., in Archivio CFD (Registrazione del 25 aprile 1974). Corsivi miei.

7. F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, Edizioni Paoline, Roma 1977, p. 860 (traduzione di G. De Dominicis Jorio).

8. Cfr. M. Donadeo, *Pioniere dell'incontro col cristianesimo russo*, in Aa.Vv., *Cerco Dio solo. Omaggio a Divo Barsotti*, a cura di S. Tognetti - G. Guarnieri - L. Russo, Dehoniana Libri, Bologna 1994, pp. 343-349.

resse si è rivolto in modo particolare alla Russia, non va dimenticato che l'apertura di Barsotti è sempre stata a 360 gradi. La sua concezione dell'ecumenismo era tale da portarlo a "dilatare" spesso i confini della Chiesa all'universo intero. Nel diario del 1993 scrive a questo proposito: «Non appartiene alla Chiesa ogni valore, ogni creatura? Il Concilio Ecumenico Vaticano II ce lo ha insegnato a proposito di tutte le religioni, ma forse è ancora da dilatare il concetto di Chiesa cattolica. La creazione medesima appartiene alla Chiesa, per la sua sacramentalità […]»[9]. Chiesa e universo creato tendevano perciò a coincidere spesso nel suo sguardo di fede. Per questo motivo Barsotti era fermamente convinto che la vocazione di ogni cristiano fosse quella di assumere tutto[10]. Così ne parla nel diario del 1981:

> «*Assumere tutto, che tutto in te sia salvato, questa è la vocazione dell'uomo. Impresa impossibile, cui tuttavia non è lecito rinunziare*.
> In te deve vivere ed essere salvo ogni uomo, devono essere assunti ogni dolore, ogni gioia, ogni esperienza dell'uomo – tutta la storia, tutta la creazione.
> Solo nel Cristo, ultimo Adamo, tutto si riassume e tutto si salva – in te, se in te vive il Cristo»[11].

«Assumere tutto» è una «impresa impossibile», tuttavia l'uomo non può rinunciarvi. Solo in Cristo tutto viene riassunto e salvato, ma anche nell'uomo nel quale vive Cristo. Solo in Cristo, dunque, è permesso all'uomo di superare questa apparente impossibilità.

Nel diario del 1984 Barsotti si sofferma ancora a parlare di questa vocazione che – ribadisco – egli non ritiene soltanto sua, ma di ogni cristiano: «La vocazione cristiana non è evasione dal mondo, ma assunzione del mondo in Dio; la missione del Cristo è la salvezza del mondo [...]. Devi vivere un tuo impegno radicato sempre più nel cuore del mondo, nel cuore della storia. Devi in te salvare il tempo e la creazione divina. Solo in te si salvano e tu sei salvato da Cristo»[12]. È da quest'ampia visione di fede cristiana che si spiega l'apertura di Barsotti all'*ecumene*, cioè al mondo abitato: apertura che, prima ancora che verso la Russia, è stata verso il Giappone e successivamente verso l'India e infine verso ogni cultura e verso ogni uomo, soprattutto tramite il suo amore viscerale per la poesia e la letteratura di ogni tempo.

Sull'influsso della spiritualità orientale negli scritti di Barsotti, cfr. M. Ientile, *Don Divo Barsotti: un precursore*, in «La Nuova Europa», n. 3 (339), maggio-giugno 2008, pp. 20-33. Il fondamentale ruolo svolto da Barsotti in Italia per la conoscenza della tradizione russa è stato recentemente ribadito dallo studioso A. Cazzago, il quale ha definito il volume *Cristianesimo russo* come il libro che ha contribuito ad aprire «una prima finestra sul mondo ortodosso russo» ai lettori italiani; cfr. A. Cazzago, *Il cristianesimo orientale e Noi. La cultura ortodossa in Italia dopo il 1945*, Jaca Book, Milano 2008, pp. 27-28.

9. D. Barsotti, *Figli nel Figlio*, *Diario 1993-1994*, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta-Roma, 2003, p. 37 (12.12.1993).

10. Cfr. S. Albertazzi, *Sull'orlo di un duplice abisso*, cit., pp. 218-248.

11. D. Barsotti, *In Cristo. Diario mistico 1981*, Rusconi, Milano 1988, p. 148 (21.11.1981).

12. Id., *Nel cuore di Dio. Diario 11 febbraio 1984 - 12 marzo 1985*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1991, p. 37 (4.3.1984).

5. L'INCONTRO CON FËDOR DOSTOEVSKIJ

La conoscenza dell'esperienza religiosa della Russia ha giocato senza dubbio un ruolo di primo piano nella formazione della ricca vita interiore di Barsotti: lo possiamo constatare chiaramente nella sua biografia e nella sua produzione letteraria, ma anche nei caratteri impressi sin dall'inizio alla Comunità dei figli di Dio, la famiglia religiosa da lui fondata nel 1947[13].

Il momento decisivo della sua conversione risale all'ultimo anno del liceo, precisamente – da quanto egli stesso ha più volte affermato – al 27 dicembre del 1933. Dopo anni di travaglio in seminario, nel ricorrente pensiero di abbandonare il cammino verso il sacerdozio, egli racconta di essere stato "visitato da Dio" in quel giorno[14]. Ovviamente questa folgorazione è stata preceduta da un processo di conversione in cui ha avuto un ruolo senza dubbio fondamentale la lettura dei romanzi di F. Dostoevskij: Barsotti lo ha più volte definito l'incontro decisivo della sua vita[15]. In un'intervista del 1981 ha affermato: «Io devo la mia "conversione" a Dostoevskij. Ci fu un momento della mia vita in cui sognavo di diventare un grande poeta, ed ero perciò sul punto di lasciare il Seminario. Poi cominciai a leggere Dostoevskij, che mi aprì gli occhi»[16]. È Dostoevskij – e con lui altri grandi pensatori russi come V. Solov'ëv e N. Berdjaev che egli comincia a leggere con grande interesse in questi anni – a fargli percepire per la prima volta la vera grandezza del cristianesimo[17]: «Ebbi la percezione di quello che è il cristianesimo nella sua profondità vera, nella sua esperienza drammatica e misterica»[18].

Nei romanzi di Dostoevskij il giovane Barsotti scopre Dio e insieme la grandezza dell'uomo e della sua tragica libertà di scelta. I grandi personaggi religiosi di Dostoevskij come Zosima e suo fratello Markel, Alëša, Macario, Tichon diventano quasi le sue icone e i suoi modelli, ma anche i personaggi che rifiutano Dio – come Ivan Karamazov, Kirillov e Raskolnikov – e tante altre tragiche figure non lo abbandoneranno più e lo segneranno in profondità.

13. Tra i molteplici aspetti che evidenziano la dipendenza della Comunità dei figli di Dio dalla spiritualità russa, va ricordato il fatto che Barsotti ha voluto dedicare a san Sergio di Radonez (ca 1314-1392) la piccola casa sulle colline di Settignano in cui ha abitato dal 1956 fino alla sua morte e che tuttora è il cuore della sua comunità.

14. Cfr. D. BARSOTTI, *I cristiani vogliano essere cristiani*, P. Canal (ed.), Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2006, p. 295.

15. Cfr. ID., *I cristiani vogliano essere cristiani*, cit., p. 153. Nella premessa al suo diario sul viaggio in Russia leggiamo: «Non posso dire certamente che la conversione sia stata opera sua, ma Dio si servì anche di lui per entrare nella mia vita. Forse era l'unico modo per entrarvi: volevo infatti divenire un grande scrittore. In questo caso la letteratura servì: Dio si introdusse furtivamente attraverso la grande opera di Dostoevskij nella mia vita. Passarono gli anni e non potei più dimenticare colui che in qualche modo aveva contribuito alla mia conversione, alla mia scelta consapevole di una vita dedicata al Signore». *Premessa* a ID., *Nella santa Russia. Diario di un viaggio*, Edizioni Messaggero, Padova 1997, p. 5. Nella Premessa all'opera di E. Grasso, Barsotti afferma: «Il mio incontro con Dostoevskij fu per me una scoperta: mi rivelò un cristianesimo che non era formale ed era invece la vita». ID., *Note biografiche sull'autore*, in E. GRASSO, *Fondamenti di una spiritualità missionaria secondo le opere di Don Divo Barsotti*, Documenta Missionalia 20, Università Gregoriana Editrice, Roma 1986, p. 11.

16. D. BARSOTTI, *I cristiani vogliano essere cristiani*, cit., p. 153.

17. Cfr. *Ivi*, pp. 153-154.

18. ID., *Nella Santa Russia*, cit., p. 5.

6. L'incontro con i santi russi

Dopo l'incontro con Dostoevskij, Barsotti scopre i santi russi, allora non conosciuti in Italia, a partire dai primi anni '40. Egli stesso si stupiva di come fosse avvenuto tale incontro, senza bibliografia italiana e senza conoscere il russo; si aiuta certamente con testi e traduzioni francesi, ma si giova anche dell'amicizia di alcuni rappresentanti dell'ortodossia. Stabilitosi a Firenze nel 1945 su invito di Giorgio La Pira, Barsotti entra subito in contatto con l'arciprete della Chiesa russa, il principe Kurakin, che gli dona una traduzione del dialogo di Serafino con Motovilov. Kurakin gli presenta inoltre due signore russe residenti a Firenze, madre e figlia Burkinov, fuggite in Occidente, le quali lo aiutano a conoscere qualcosa dei santi russi.

Nell'ambito delle opere barsottiane sul cristianesimo russo, quella di maggior rilievo è senza dubbio il suo pionieristico volume *Cristianesimo russo* (1948). Il libro non ha pretese di scientificità ma esprime il bisogno di fissare quelli che gli appaiono i caratteri peculiari del mondo religioso russo. Von Balthasar ha sottolineato come l'incontro con il cristianesimo russo abbia fortemente inciso sull'intera esistenza di Barsotti: «Nel segno della pietà russa sta tutta l'impresa di Barsotti, dalle sue origine bizantine e greco-patristiche fino a Sergio, a Serafino di Sarov, Teofane l'eremita, Giovanni di Cronstadt e Chomjakov, Dostoevskij, Leontjev, Solov'ëv, Berdjaev»[19].

Barsotti mostra quanto aveva scritto a Giorgio La Pira, il quale ne comprende l'importanza e gli suggerisce di affidarne la pubblicazione alla Libreria Editrice Fiorentina. Nel 1965 don Divo ha affermato a proposito della genesi di questo suo libro:

> «Devo dire che oggi, dopo tanti anni, non avrei da correggere nulla di quello che scrissi. Chi mi ha dato la capacità di capire? Conoscevo un po' i romanzieri russi, Dostoevskij, ma poco anche loro. Vi sono tanti che hanno scritto dopo di me sul cristianesimo russo, ma hanno parlato della storia, degli avvenimenti come degli estranei; mentre io nel mio libro cerco di non parlarne perché altrimenti si capirebbe chiarissimamente la mia ignoranza assoluta su questi problemi. Ma chi mi ha dato la capacità di capirli? È il fatto che amavo, e tanto amavo che molti hanno sempre detto che sono più un orientale che un occidentale, che sono più ortodosso forse che cattolico, almeno cattolico occidentale»[20].

In parallelo alla pubblicazione delle sue grandi opere teologiche degli anni Cinquanta, Barsotti porta avanti con grande zelo lo studio della tradizione russa: dopo *Cristianesimo russo* si dedica così alla pubblicazione di una serie di libri tramite i quali fa conoscere ai lettori italiani alcune delle più importanti figure del misticismo e del monachesimo russo[21]. Questi suoi libri vengono seguiti con straordinario interesse

19. H.U. von Balthasar, *Introduzione*, in D. Barsotti, *La fuga immobile*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2004, pp. 11-12.

20. D. Barsotti, Archivio CFD (Registrazione del 4 agosto 1965).

21. Cfr. D. Barsotti, *Cristianesimo russo*, Libreria Editrice Fiorentina (LEF), Firenze 1948 (Seconda edizione: Edizioni Carroccio, Vigodarzere 1987); Id. (a cura di), *Relazioni di un pellegrino. Da un manoscritto del Monte Athos*, LEF, Firenze 1949; Id. (a cura di), *Epifanio il Saggio, San Sergio Monaco russo*, Mazza Editore, Firenze 1950; Id. (a cura di), *Lode alla Vergine. Inno Acathistos alla divina Madre*, Vita e Pensiero, Milano 1959; Id. (a cura di), *Mistici russi. Antologia di scritti spirituali*, Borla, Torino 1961 (Seconda edizione: Edizioni Il leone verde, Torino 2000); Id. (a cura di), *Silvano del Monte Athos, Dagli scritti*, LEF, Firenze 1962; Id. (a cura di), *Vassilij Cebotarev e Ivan Jefimov*, *Vita di San Tichon di Zadonsk*, Morcelliana, Brescia 1963.

dall'amico Giorgio La Pira che tanto aveva a cuore la sorte e la conversione della Russia. Nel 1952 i due progettano insieme un viaggio che però fallisce per la proibizione del Santo Uffizio che lo ritiene poco opportuno. Più tardi, nel 1959, La Pira riuscirà nell'intento compiendo il suo famoso "pellegrinaggio" in Russia e al suo ritorno in Italia spedirà a tutti i vescovi italiani, in preparazione al Concilio Ecumenico, il commento di Barsotti all'*Inno Acathistos* alla Divina Madre[22].

In seguito, nel periodo in cui in Italia inizia la conoscenza della realtà russa, don Divo prende le distanze sia da qualsiasi atteggiamento polemico nei confronti dell'ortodossia, sia dall'imitazione "dilettantistica" delle forme liturgiche orientali, mantenendo però intatta la sua sensibilità al Mistero e il suo amore per i santi russi. Intanto anche in Italia si moltiplicano le pubblicazioni sull'ortodossia e si diffonde la passione per le icone, ma Barsotti non può certo assuefarsi ad una moda, sia pure culturale, che anzi lo infastidisce. In un suo intervento del 1989 afferma: «Quando non si parlava della Russia, ero io che ne parlavo, ora che tutti parlano della Russia, io non ne parlo più perché mi è venuto a noia»[23].

Il volume *Dostoevskij. La passione per Cristo* esce nel 1996 e rappresenta il coronamento della vita di don Divo e del suo amore per la Russia. Nello stesso anno, già ottantenne, Barsotti ha finalmente la possibilità di visitare la Russia con un piccolo gruppo di persone e la guida di suor Maria Donadeo del monastero russo di Roma.

7. Un monachesimo interiorizzato

L'eredità più importante che Barsotti affida al dialogo ecumenico si può a mio parere sintetizzare in quella che egli stesso ha più volte definito come la proposta di un "monachesimo interiorizzato". In profonda sintonia con la visione orientale, Barsotti evita di distinguere il laico dal religioso (o dal monaco): in quanto battezzato, ogni cristiano è per lui un religioso davanti a Dio. Non ci sono pertanto tante vocazioni, ma un'unica vocazione battesimale comune ad ogni cristiano e il monachesimo non è che il compimento di quest'unica vocazione, la sua realizzazione suprema, in ogni stato di vita[24]. Da qui deriva appunto la sua proposta di un monachesimo interiorizzato, riprendendo l'espressione resa celebre dagli scritti di Pavel Evdokimov ma ben attestata nella tradizione russa degli ultimi secoli, a partire da Tichon di Zadonsk (1724-1783)[25].

Barsotti riconosce che fu la lettura del dialogo di San Serafino di Sarov con Motovilov ad avergli probabilmente suggerito per la prima volta «l'idea di un monachesimo interiorizzato, di un monachesimo nel mondo»[26]. Ma prima ancora di Serafino di Sarov e di Evdokimov è stato certamente l'incontro con Dostoevskij – in particolare con il personaggio di Alëša Karamazov – a far sorgere in lui questo ideale. È Barsotti stesso a rivelarcelo, in un discorso rivolto nel 1970 a un gruppo di membri della sua comunità:

22. Cfr. Id., *Lode alla Vergine. Inno Acathistos alla Divina Madre*, Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1959. Il libro è stato ristampato nel 2003 dalla Fondazione «Giorgio La Pira», Edizioni Polistampa, con una postfazione di G. Conticelli, in occasione del centenario della nascita di G. La Pira.

23. Id., Archivio CFD (Registrazione del 26 giugno 1989).

24. Cfr. Id., *Il mistero cristiano nell'anno liturgico*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2004, p. 306.

25. Cfr. S. Albertazzi, *Sull'orlo di un duplice abisso*, cit., pp. 63-68.

26. D. Barsotti, *Nella santa Russia*, cit., p. 6.

> «Io credo che in fondo la vocazione di tutti noi sia molto grande anche se è semplice: è una vocazione monastica vissuta nel mondo, una vocazione a un monachesimo interiorizzato, per adoperare il linguaggio dell'Evdokimov, il quale tenta con questa parola di definire quello che profeticamente Dostoevskij sentiva come la testimonianza che il cristianesimo avrebbe dovuto dare nei prossimi tempi all'umanità»[27].

Per Barsotti il monachesimo sembra dunque coincidere con il cristianesimo *tout court*: con le sue stesse parole potremmo definire il suo un "cristianesimo monastico". Egli utilizza quest'espressione nella parte introduttiva del suo libro dedicato a Dostoevskij, riconoscendo nell'ultimo grande romanzo dello scrittore russo – *I fratelli Karamazov* – la presenza della «santità di *un cristianesimo monastico* che dovrà un giorno irrompere e dilagare nel mondo»[28].

È proprio questo il cammino di santità che don Divo ha instancabilmente proposto ai membri della sua piccola comunità e a tutti coloro che hanno deciso di mettersi alla sua scuola. Ma, prima ancora, è questo il cammino che ha percorso egli stesso, sospeso sull'orlo di un duplice abisso.

27. Id., Archivio CFD (Registrazione del 20.8.1970).

28. Id., *Dostoevskij. La passione per Cristo*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 1996, p. 26. Il corsivo è mio.

La visione filosofica religiosa nella poesia di Agostino Venanzio Reali

di Loretta Iannascoli *

Introduzione

L'obiettivo della nostra ricerca è stato quello di esplorare sotto l'aspetto filosofico le raccolte poetiche di Agostino Venanzio Reali. Abbiamo così avuto modo di riscontrare una precisa linea di continuità fra il nostro poeta e i filosofi che appartengono a due tradizioni distinte – la "tradizione francescana" e la "metafisica della luce" – che hanno lunghe storie che spesso vanno a confluire avendo alla base un'interpretazione del contesto originario dell'esperienza della realtà secondo cui la luce è l'esperienza fondamentale sulla quale l'intera esistenza umana viene costruita. Volendo perciò illustrare i risultati di questa nostra breve ricerca procederemo nel seguente modo: richiameremo dapprima alla memoria qual è la via che la strada francescana propone e cosa la rende inconfondibile. Chiariremo poi cosa significa "metafisica della luce" e, dunque, cosa è questo evento di luce su cui prende forma e si attua la nostra esistenza. Solo dopo rivolgeremo la nostra attenzione alle poesie. Chiedendoci quale sia la loro traiettoria, ci metteremo anche noi, in qualche modo, dietro le «vetrate d'alabastro» per guardare quel mondo che da lì appare. Vedremo così che l'affinità spirituale delle poesie con le due tradizioni risiede in una analoga metafisica della creazione in cui nitido è *il grande valore attribuito al mondo* e ciò è riscontrabile scoprendo il ruolo che le cose hanno nelle poesie stesse. Il poeta ci parla di allodole, passeri, querce, olmi, cielo e acqua, vento e grandine, erba, alberi e fiori, ma anche oggetti creati dall'uomo (gli oggetti che ci sono familiari, quelli della nostra vita quotidiana: le case con le loro finestre socchiuse, le pareti, il tavolo, l'orologio…) occupano un posto centrale. Ci dovremo chiedere perché di loro si parli e di loro si discorra. Che ruolo giocano nel testo? Che posto occupano? Che significato rivestono? Qual è la loro funzione? Ci dovremo chiedere, in altre parole, in che modo vengono descritti e cosa ci suggeriscono (e non solo che emozione ci suscitano) i dolci lamponi o la timida dolcezza del radicchio[1].

1. La scuola francescana

Il carattere espressivo delle cose. Qual è la via che la scuola francescana propone e in che senso essa è riconoscibile nelle nostre poesie?

Il filosofo tedesco Max Scheler (1874-1928) ha detto cose belle e importanti su Francesco d'Assisi. Volendo mettere in luce in che cosa consiste la grande novità

* Docente di *Storia della Filosofia* all'Università degli Studi di Chieti, studiosa del pensiero di R. Guardini e di M. Scheler. Il saggio qui pubblicato completa la relazione presentata a Montetiffi (Savignano al Rubicone [RN]) nell'annuale giornata di studio su p. Agostino Venanzio Reali, promossa dall'Associazione a lui intitolata.

1. Il lettore, conoscitore dell'opera di Romano Guardini, saprà riconoscere la sua influenza profonda nel nostro modo di affrontare la poetica realiana. Del resto, Guardini si è dedicato con passione a scrittori e poeti ed il suo metodo e il suo approccio all'interpretazione di un testo lo rendono un maestro di ermeneutica indiscusso. Esprimiamo così il nostro debito nei suoi confronti.

e singolarità dell'atteggiamento del santo, egli ci ricorda ciò che a noi tutti è noto e cioè «il fatto che egli chiamasse "fratelli" e "sorelle" anche il sole e la luna, l'acqua e il fuoco, ed anche gli animali e le piante d'ogni specie – che attuasse un'espansione della mozione specificamente cristiana dell'amore di Dio come Padre, dell'amore fraterno e dell'amore del prossimo "in" Dio, a *tutta la natura infraumana*, e che attuasse al contempo, o sembrasse attuare, un'*elevazione* della natura alla luce o allo splendore del sovrannaturale»[2]. «Ciò che è nuovo, "inusitato", nel rapporto emozionale di Francesco con la natura è il fatto che i prodotti e i processi della natura hanno un senso espressivo proprio, senza una relazione allegorica con l'uomo e con le situazioni umane in generale; che anche il sole, la luna, il vento ecc., che non hanno alcun bisogno dell'amore caritatevole e compassionevole dell'uomo, vengano salutati ed esperiti dall'anima come fratelli e sorelle; che le creature, anche nel loro contesto metafisico (e solo con l'inclusione dell'uomo), vengono rapportate immediatamente al loro Creatore e "Padre" come esseri esistenti per sé ed anche (in rapporto all'uomo) del tutto indipendenti nel loro valore: è questo l'elemento nuovo, sorprendente, straordinario, antiebraico, nell'atteggiamento del Santo. […] Francesco in ciò era assai lontano da ogni panteismo. In ogni prodotto della natura la sua anima piena d'amore vede un'opera dell'invisibile e spirituale Dio creatore, una pedana di lancio dalla natura verso Dio, uno sgabello dei suoi piedi, una rivelazione del suo splendore – una "gloria", divenuta visibile e udibile, del Signore e Padre»[3]. Si dispiega insomma in Francesco «una concezione emozionale e intuitiva dei rapporti fra natura, uomo e Dio, differente non solo nel grado, ma essenzialmente e qualitativamente, una concezione che non si può mettere a confronto con nessun'altra fra quelle apparse fin dai primissimi tempi del cristianesimo in Occidente, ed è in stridente contrasto con tutto il precedente sentimento cristiano per la natura, dal primo cristianesimo, alla patristica e fino al tardo Medioevo»[4]. «Il prodotto della natura è, per Francesco, già *per* la sua e *nella* sua esistenza oggettiva [*Da-sein*] e *per* e *nel* suo esser-così [*So-sein*], di per se stesso un simbolo, un indice, un rinvio, un indicatore significativo del Dio spirituale-personale – non lo è pertanto tramite "l'interpretazione" dell'uomo, la conoscenza dell'uomo, o anche le "conclusioni" che l'uomo ne trae. […] Dio non viene esperito e pensato solamente come Signore e Creatore della natura infraumana e "Padre" esclusivamente dell'uomo, ma anche come Padre amoroso della natura, sì che queste

2. M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie* (1913; 1923); tr. it., *Essenza e forme della simpatia*, a cura di L. Pusci, Città Nuova, Roma 1980, p. 156.

3. *Ivi*, p. 159.

4. *Ivi*. Che questo rappresentasse la grande novità introdotta da Francesco non sfuggiva neanche ai contemporanei. Tommaso da Celano – ci ricorda Scheler – scrisse: «egli chiamava suoi fratelli tutte le creature, e in modo *inusitato*, *del tutto estraneo agli altri*, con la perspicacia del cuore penetrava fin nel più intimo di tutte le creature…», *Ivi*, p. 157.

Reali dedica alla "novità" che Francesco introduce un articolo (*San Francesco, la natura e l'amore*), in cui scrive: «*L'esperienza umana di Francesco indica nuove possibilità per l'uomo rinnovato dall'amore di Dio nel rapporto tra sé, il creato e le altre creature.* Nella personalità di Francesco c'è qualcosa di inafferrabile e di inesprimibile. Gli si gira attorno, si gingilla con le parole, si cerca per addentrarvisi; ma la sua sorgiva resta segreta, pur con la certezza che pullula nella grotta chiaroscura di quarzi. Si rileva che Francesco ebbe una visione e un godimento spirituale nuovo dei misteri cristiani, come pure una valutazione e una fruizione nuove della natura e del creato. Poi, definire concretamente quella novità, resta ancora da fare», A.V. Reali, *Il pane del silenzio*, Book Editore, Bologna 2004, p. 280.

pure […] entrino con lui in un rapporto di co-figliolanza; e questo, in rapporto a noi uomini, deve essere naturalmente una relazione di fratellanza e sorellanza»[5].

Scheler si chiede se questo non rappresentasse una grave eresia. La dottrina cristiana tradizionale infatti aveva posto l'uomo «ad una distanza enorme rispetto alla natura»[6]. Egli si riferisce evidentemente al fatto che nella tradizione biblica l'uomo occupa un posto particolare nel cosmo. Il racconto della creazione suggerisce infatti che il vero abitante del giardino è l'uomo, che la creazione degli animali e la loro presentazione all'uomo sono funzionali all'affermazione della dignità umana e che *la via delle cose verso Dio passa attraverso l'uomo*: egli deve ricondurle a Lui, "deve" dare il proprio nome a ogni creatura[7].

Questo nel linguaggio biblico o anche teologico. Con un linguaggio diverso diremo: l'uomo si sente chiamato a partecipare attivamente alla costruzione e all'articolazione della identità altrui. L'atto di dare questo nome (il conferimento della identità altrui) viene sperimentato come "progetto in corso d'opera" e lui è colui che può favorirlo o ostacolarlo e addirittura distruggerlo. Ora, però, «lavorare allo sviluppo e alla crescita dell'identità è un'operazione complessa e faticosa, perché essa non può avvenire senza il riconoscimento della struttura identitaria già esistente, qualunque essa sia»[8]. Non si può conferire il nome esatto alle cose senza attingere dalle cose quel che esse sono in se stesse.

Ciò salta evidente agli occhi di Francesco. Ogni dire dell'uomo è possibile perché ogni creatura è stata già detta, anzi: bene-detta. Egli riscopre un aspetto che appartiene al patrimonio originario dell'esperienza della realtà (anch'esso attingibile all'eredità della tradizione biblica), ovvero l'*originaria bene-dizione* di ogni creatura, l'originaria ed intrinseca positività di ogni realtà creata (quella che fa dire ad Agostino «ogni essere, in quanto è, è buono»)[9]. È sulla base di questa originaria bontà ontologica che l'uomo sperimenta la profonda intimità che unisce tutti gli esseri. «Quella Bontà fontale,

5. M. SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, cit., p. 160. In A.V. REALI, *Il pane del silenzio*, cit., a pag. 299, leggiamo: «… è un padrone Padre, non viceversa. Egli ha creato tutte le cose: il sole, la luna, le stelle e i quattro elementi del mondo: la terra, l'aria, l'acqua, il fuoco, per la cui vicenda nel tempo alle sue creature dà sostentamento. La creazione sta all'origine della parentela (immanenza) e del distacco (trascendenza): l'Emmanuele, Dio-con-noi, è anche il Santo d'Israele, il-totalmente-Altro. È in questa analogia dell'essere (cfr. *Sap* 13,5 [Difatti dalla grandezza e bellezza delle creature per analogia si contempla il loro autore]; *Rm* 1,20 [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]) che si basa lo specifico del *Cantico delle creature* rispetto a simili composizioni, anche bibliche (cfr. *Dn* 3,52-90): il senso della fraternità universale». (Le citazioni in parentesi quadre sono state dai noi riportate. Purtroppo, per ragioni di spazio, non abbiamo potuto riportare anche *Il cantico dei tre giovani* di Daniele, ma invitiamo alla sua lettura).

6. M. SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, cit., p. 157.

7. G. MOTTA, *Il mondo nell'itinerarium bonaventuriano*, in G.L. BRENA (a cura di), *Il problema della relazione uomo-mondo*, Gregoriana, Padova 2000, p. 108.

8. V. CENERI, *Gli attrattori di identità*, Roma 2006.

9. La filosofia che ha elaborato questa esperienza primaria è quella di Agostino e, al suo seguito, Tommaso e Bonaventura. Per un approfondimento, si veda l'*Introduzione* di Umberto Galeazzi a TOMMASO D'AQUINO, *Il male e la libertà* (dalle *Questioni disputate sul male*, qq. I-II-III-VI), traduzione di U. Galeazzi e R. Savino, introduzione e note di U. Galeazzi, testo latino a fronte dell'ed. leonina, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2002, in cui vengono spiegati i presupposti della prospettiva creazionistica tommasiana nella quale implicita è la bene-dizione di Dio verso la creatura.

L'ascendenza agostiniana della teologia francescana è ribadita dallo stesso Reali. Si legga quanto scrive in *Approccio divagante al Cantico delle creature* in A.V. REALI, *Il pane del silenzio*, cit., p. 298.

che un giorno sarà tutto in tutti, a Francesco appariva fin d'allora come il tutto in tutte le cose»[10], scrive Reali, sottolineando anche che la natura del rapporto del santo con gli esseri del creato non è perciò determinata mediante la forza e la violenza di chi non accetta di non corrispondere alla verità delle cose, ma dal percepire l'esigenza di ogni essere di venir compreso per se stesso e perciò non vuole imporre ad esse nessun senso improprio: «A Francesco stava bene che tutto vivesse secondo i ritmi dei tempi e delle stagioni che Dio ha impresso nella vicenda del cosmo. Niente era più alieno dal suo spirito quanto la volontà di potenza, la pretesa alchimistica e alienante di andare oltre i confini della natura, di manipolarla e di sofisticarla. Gli bastava proiettare sulle cose la luce pacata e serena della contemplazione e calarsi fraternamente nelle concrete situazioni dell'uomo. […] Furono la purezza e la libertà interiori a generare in Francesco quell'umile attenzione verso le creature; e l'amore, che è fatto di libertà e purezza, fu la via, tutta in salita, attraverso cui dalle cose terrene penetrava in quelle celesti. I biografi attribuiscono la sua familiarità con tutti gli esseri del creato alla riconquistata innocenza edenica e alla regale libertà evangelica, ma soprattutto all'amore a Dio Creatore e al Signore Crocifisso. Certi atteggiamenti, che potrebbero sembrare puerili o romantici, erano invece il segno della sua maturità spirituale, assunti consapevolmente nella propria sfera personale e relazionale. È dall'altezza dell'amore cristiano al suo meriggio che natura e tecnica (*physis* e *tekne*) sono dominate e orientate dalla virtù (a*retè*). In Francesco cioè l'attitudine di amicizia verso le creature scaturiva da un'eccedenza, da un *surplus* di amore, che porta a trascendere, non a "trasgredire" la natura»[11].

Francesco mette in luce in modo nuovo e inusitato che ogni creatura ha un senso e un valore di per sé, il che significa che l'ente, qualunque esso sia, possiede un valore senza il riferimento al bene di un altro ente e indipendentemente dall'essere valutato, sia intrinsecamente sia strumentalmente da un valutatore e indipendentemente dal fatto che esso contribuisca alla realizzazione del bene di un altro essere, umano o non umano, consapevolmente o inconsapevolmente. Il principio che gli animali e le piante del mondo naturale sono possessori di valore inerente implica che il loro bene deve essere preservato e protetto per se stesso, che essi sono un bene in sé e nessuno può plasmarli secondo gli scopi che vuole ovvero trasformarli in base ai propri desideri.

In veste poetica tutto ciò viene espresso dal nostro poeta quando egli torna a dire in vari modi che le cose parlano, si autorivelano, ma troppo spesso l'uomo si sente incapace di chiamare le cose con il loro vero nome. Allora egli pronuncia parole che creano "ingorgo" essendo solo espressione della sua soggettività[12]. Le cose allora «di-

10. *Ivi*, p. 282. La coincidenza di essere e bene che qui è affermata può apparire arbitraria. Eppure c'è una dottrina filosofica antica di secoli che ha elaborato questa *esperienza ontologica* in cui non si parla di bontà dell'essere (come se la bontà si aggiungesse all'essere), ma di essere come bontà (la bontà è un predicato ontologico): l'essere (il che significa, ogni essere) è sperimentato come *unum*, come *verum*, come *bonum*, come *pulchrum.* Queste proprietà dell'ente sono dette, nella filosofia scolastica, trascendentali dell'essere. A questa dottrina fa riferimento esplicito Reali in un suo articolo (*ivi*, p. 256) spiegando anche che l'occhio dell'uomo si confonde e non vede le varie "facce" dell'essere come appartenenti ad un'unica "figura". La poesia autentica nasce dalla visione dell'unità di queste proprietà concomitanti dell'ente, anzi, egli scrive, la poesia stessa «è una faccia del tetraedro dell'essere, *unum verum bonum pulchrum*». Soprattutto, vedremo, è il rapporto (che prima che patristico è proprio della filosofia platonica e plotiniana) fra l'essere e il bello la via privilegiata del poeta che gli rende accessibile tutte le facce del tetraedro.

11. *Ivi*, p. 281.

12. La parola umana infatti, per dirla con Guardini, «non è soltanto espressione di soggettività, ma

ventano meri oggetti che non possono che rinviargli il riflesso vano del suo nulla, del suo essere anch'egli oggetto perduto incapace di ritrovarsi, del suo essere anch'egli un essere insignificante, senza nome. Lo sconforto, la disperazione e la depressione sono i lamenti della sua anima ammalata»[13].

> «Il sole sulle tegole splende – contro l'azzurro degli abeti – il merlo canta nel mandorlo – in fiore contro la rupe – ma le mie parole non sgorgano»[14].
> «Questo silenzio – vorrei portarlo con me; – ma ho un ingorgo di parole»[15].

Sono le cose stesse a mostrare, a notificare ciò che sono; esse danno notizia di se stesse, ma «per riavere il dono di conferire il nome esatto alle cose – scrive Reali –, è necessario che Dio vi tolga la parola e che torniate alla nudità di Adamo. Tornerete a dire parole "odorifere" anche voi»[16].

Tutto questo spiega perché la scuola francescana abbia sempre attribuito valore e dignità epistemica a ciò che avviene all'interno della sfera visiva, quando gli occhi guardano la realtà per farsi istruire da essa e ci si lascia guidare dalla luce che proviene dalla cose. Infatti *il carattere espressivo delle cose viene offerto percettivamente all'occhio.* Intendendo la ragione in un senso molto più esteso di quanto noi cartesianamente siamo abituati a pensare, i filosofi che appartengono a questa tradizione hanno visto chiaramente che la mente non funziona solo attraverso una logica discorsiva, consequenziale, che oltre alle sue forme logiche e dimostrative, oltre all'evidenza di tipo cartesiano (logico-matematico), vi è un altro tipo di evidenza. L'uomo è cioè capace di atti attraverso cui giunge ad una verità che non coincide con la correttezza logica ma con la chiarezza interiore, che non può essere perciò dimostrata ma solo scoperta interiormente attraverso un processo vissuto dal soggetto come un processo di luce e di cui può tentare di darne le ragioni. Queste affermazioni ci portano direttamente al secondo punto di cui dobbiamo parlare e che è estremamente importante per comprendere le nostre poesie. Nelle poesie di Reali infatti ricorrono vocaboli che ci dicono che si tratta di qualcosa che viene colto con lo sguardo, dagli occhi, grazie alla luce che rende chiaro tutto ciò su cui si posa. Spesso il poeta descrive una particolare esperienza emozionale e nel contempo intellettuale, in cui la ricchezza di significato dell'esistente si fa presente, indicibile e insondabile eppure descrivibile attraverso immagini. Egli torna spesso (come nella poesia *La visita*, in cui ricompare un tema ricorrente, quello del paesaggio trasfigurato[17]) a descrivere paesaggi in cui, soprattutto nel tardo pomeriggio – ma a volte la mattina presto – la luce si posa sui «campi di aprile», ma anche sugli oggetti quotidiani, sul tavolo, sul bianco giaciglio, sulle pareti. Descrive il movimento della luce che «dorava» ogni cosa e «l'inerme cuore si sentiva preso per mano», mostrando come una simile luce – non a caso, la dolce luce dei «pomeriggi autunnali»

anche, o meglio anzitutto, affermazione circa l'elemento oggettivo». R. GUARDINI, *Rilke*, Morcelliana, Brescia 2003, p. 22.

13. Sono queste le parole davvero efficaci con cui Aldo Carotenuto descrive questa dolorosa esperienza umana in A. CAROTENUTO, *Le lacrime del male*, Bompiani, Milano 1996, p. 75.

14. *Le parole e il silenzio*, da *Musica Anima Silenzio*, in *Primaneve*, Book Editore, Bologna 2002, p. 29.

15. *Ivi*.

16. A.V. REALI, *Il pane del silenzio*, cit., p. 253.

17. *La visita*, da *Musica Anima Silenzio*, in *Primaneve*, cit., p. 17.

– trasfiguri ogni cosa. Descrive la chiarezza che «si struggeva tremante in un saluto», così come la mestizia greve, la solitudine che afferra l'animo quando la luce scompare, quando cioè gli oggetti familiari in giro nella stanza ridiventano muti, inintellegibili, non rispondono più allo sguardo che pur continua a domandare.

La visita
Veniva il sole
negli ermi pomeriggi autunnali
e mi teneva compagnia
nell'umida cella
amico lungamente silenzioso.
Faceva sorridere le vecchie pareti
e l'inerme cuore
si sentiva preso per mano
come da una bimba
e camminare nei campi di aprile.
Brucava lento le penombre
saliva sul tavolo
dorava i pochi libri
si posava sul bianco giaciglio.
E quando doveva partire
non sapeva risolversi a lasciarmi:
si struggeva tremante in un saluto
finché cedeva alla dolce
implacabile violenza degli astri.
Rimanevo solo
col quadrante immenso dell'orologio
sulla gialla parete di fronte.
Ore di mestizia greve
quando muore il sole
e non sono ancora fiorite le stelle.

2. La metafisica della luce

L'espressione "metafisica della luce" è utilizzata da noi in un senso ben preciso. Uno studioso tedesco, Clemens Baeumker, ha condotto degli studi particolari sul fenomeno della luce ripercorrendo la storia del pensiero (non solo occidentale) e pubblicando, nel 1908, una ricerca nella quale presenta un'importante documentazione di una tradizione filosofica e religiosa di cui è possibile ritrovare le tracce fin dall'antichità. Per tale tradizione egli utilizzò la definizione di "metafisica della luce", entrata da allora nell'uso comune[18]. È vero però quel che dice V.C. Bigi, un autorevole studioso

18. C. Baeumker, *Witelo. Ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Münster 1908, 1991. Questo libro ebbe un'influenza notevole su Romano Guardini, il quale fu sempre affascinato dal fenomeno della luce. La sua intera opera ne è compenetrata e più volte ripete che nella storia del pensiero umano ricorre continuamente un tipo di esperienza della verità che l'uomo ha descritto come un processo di illuminazione interiore, tanto è vero che è possibile individuare una linea di continuità tra filosofi lontani nel tempo in base all'importanza

di Bonaventura: questa definizione, divenuta pacifico dominio comune, è stata spesso utilizzata come un'etichetta usata molto acriticamente e superficialmente senza saperne ed esaminarne il contenuto[19]. È perciò importante evitare qualsiasi fraintendimento precisando i punti chiave di questo contenuto. In questo contesto non possiamo che tentare di enuclearne alcune linee fondamentali[20].

Diciamo per prima cosa che l'uomo ha sempre applicato parole ed immagini che rinviano al campo semantico della luce fisica e spirituale ad un tempo ad esperienze legate alla conoscenza. Nella storia del pensiero umano ricorre continuamente un tipo di esperienza della verità che viene descritta nei modi della luce, alludendo in questo modo ad un momento profondo della nostra vita coscienziale in cui l'apprensione di un dato non è il risultato di un processo a partire da dati che avevamo già a disposizione, ma un vero e proprio "evento" la cui natura viene descritta appunto nei modi della luce. Si costituisce improvvisamente, si impone senza nessun ragionamento: in un lampo, diciamo spesso. Ha dunque le caratteristiche dell'istantaneità, dell'immediatezza, della inevitabilità, dell'indubitabilità e, soprattutto, della trasformazione: la luce erompe sempre senza che nulla l'annunci, illumina un orizzonte di senso che il soggetto non sospettava ci fosse ma che ora egli è in grado di vedere perché egli stesso ha compiuto un salto qualitativo: gli si è dischiuso, cioè, inaspettatamente un nuovo modo di essere. La mente ha scoperto in questo caso una verità che non appare come un suo prodotto, ma che è in grado di riconoscere come vera e questo atto di riconoscimento è l'atto che la costituisce come intelligenza. Per questo si parla di "evento", ossia di qualcosa che "accade" alla mente (in altre parole, si descrive così l'esperienza di ciò che è vissuto come apertura, esplicazione della propria struttura conoscitiva). La conoscenza appare allora come un'esperienza di luce, come un evento di illuminazione, come un processo luminoso in cui ad essere illuminato non è solo l'oggetto conosciuto, ma anche il soggetto che conosce, riferendosi in questi casi non solo ad un significato che si impone all'individuo al cospetto dell'oggetto e che è condizione necessaria perché egli conosca, ma anche al percorso particolare dell'atto che coglie tale significato (al modo particolare in cui il senso e il valore delle cose giungono alla consapevolezza), all'effetto che questo ha sul soggetto conoscente e, soprattutto, a come deve essere tale soggetto perché tale esperienza gli divenga accessibile.

Ora proprio questo ultimissimo punto è fondamentale perché ci fa capire che questa teoria gnoseologica trova il suo senso solo all'interno di una ben precisa visione ontologica. Il tratto davvero caratterizzante di tale tradizione è infatti l'utilizzazione del concetto di luce non tanto o non soltanto per definire una modalità di conoscenza ma, soprattutto, per definire l'essere. Nella visione dei metafisici della luce il mondo è fluito da un principio primo originario, assolutamente inaccessibile, che si rende visibile attraverso la creazione. Tipico di tale tradizione è identificare il concetto di Dio

centrale che il fenomeno della luce riveste nel loro pensiero.

19. V.C. Bigi, *Studi sul pensiero di San Bonaventura*, Edizioni Porziuncola, Assisi 1988, p. 136, nota.

20. Il lettore interessato ad approfondire questa tematica potrà fare riferimento all'opera citata di Baeumker ma anche alle seguenti opere di Guardini, che non ha scritto un'opera specifica sull'argomento, ma lo ha indagato in particolare in: R. Guardini, *Systembildende Elemente in der Theologie Bonaventuras. Die Lehren vom Lumen mentis, von der gradatio entium und der influentia sensus et motus*, Brill, Leiden 1964; R. Guardini, *Socrate e Platone*, Morcelliana, Brescia 2006; R. Guardini, *Landschaft der Ewigkeit. Dantenstudien* (1958); tr. it., *Studi su Dante*, Morcelliana, Brescia 1986.

con quello di luce. *Dio è concepito come luce* e non si tratta di una semplice metafora, ma di un'immagine che racchiude un'esperienza concreta. Tuttavia, in tale metafisica, la luce non è da riferirsi solo a Dio ma anche al mondo terreno: essa è in qualche modo "elemento" del mondo sensibile. Ciò che contraddistingue tale tradizione è dunque l'utilizzo del concetto di luce *per definire l'essere*, *l'essere divino e l'essere delle cose finite*, e la *derivazione* di queste ultime dal primo. La metafisica della luce indaga dunque la luce in quanto struttura ontologica dell'essere: «non si tratta solo di una teoria gnoseologica della luce, ma di una teoria metafisica o ontologica», precisa Baeumker[21].

Viene stabilita così una equazione (Dio è luce; ogni essere è un essere-luce) che filosoficamente è molto ambigua e che deve quindi essere ben spiegata: l'equivoco in cui si può incorrere in questi contesti è evidente. Cosa è questo: un asserto di uguaglianza? A quale identità si allude? In che rapporto sta la luce del divino con la luce delle cose? Si tratta della stessa luce? E se no, come si può alludere a questa identità senza cadere in concezioni panteistiche o monistiche?

In questa sede possiamo solo dire che alla base di questa metafisica non è riscontrabile nessuna visione monistica o panteistica, piuttosto lo sforzo umano di esprimere la percezione dell'assoluta trascendenza della fonte nell'altrettanto evidente assoluta appartenenza del creato al Creatore, precisando sempre che il rapporto tra Dio, l'assolutamente trascendente, e il mondo è una relazione di vicinanza e lontananza, di somiglianza e differenza: c'è un legame che unisce i vari esseri fra loro e tutti insieme alla fonte comune[22].

Cosa significa che ogni essere *è* luce? Significa che ciascun essere possiede una luce propria. La luce gli appartiene essenzialmente: non è qualcosa che dall'esterno colpisce, illumina, fascia ciò che di per se stesso è oscuro, ma è quanto traluce dalle cose stesse, proviene dall'interno dell'essere medesimo. Non si parla dunque di una luce esterna dal quale è illuminato, né di una luce che soggiorni in esso o di un flusso in cui è inserito[23]. Alla base dell'esperienza la percezione di una luce *immanente* che appartiene intimamente ad ogni essere e, nello stesso tempo, lo *trascende* infinitamente. In altre parole, le cose sono sì immerse nella luce divina, ma risplendono della loro stessa luce. È luce che appartiene alle cose stesse e, nello stesso tempo, è luce che riporta sempre all'origine ma ciò – ed è questo che tale metafisica mette in rilievo – in modo che l'essere-luce del mondo visibile e del mondo invisibile si sfiorano senza mai confondersi: «la

21. C. Beaumker, *Witelo*, cit., p. 288.

22. È questa l'esperienza presupposta alla teoria dei gradi dell'essere descritta dapprima dal neoplatonismo e poi assunta nel pensiero cristiano. Il neoplatonismo aveva infatti descritto *un ordine del mondo* in cui dall'assolutamente perfetto promanano via via i gradi successivi e più il grado promanato è lontano dal primo tanto più è imperfetto ed oscuro, quanto più si allontana dal primo principio tanto più debole è la somiglianza. Quando questa visione viene assunta dal pensiero cristiano, i movimenti che la filosofia neoplatonica comprende con i concetti di *ekdromè* (*pròodos*) e *epistrophè* (con cui si esprime che tutte le cose appaiono scaturire ininterrottamente da un principio primo a cui tendono a ritornare) diventano un unico movimento d'amore: gli esseri formano una totalità di splendente magnificenza e crescente rivelazione di senso e valore; ogni essere discende così dall'amore di Dio, da questo è mosso e in virtù di tale amore ascende e a Dio ritorna.

23. Cfr. R. Guardini, *Studi su Dante*, cit., p. 60: «La luce non è qualcosa di esterno che colpisca ed illumini un corpo per se stesso oscuro, ma proviene dall'interno essere medesimo, esprimendone la verità e bontà totale».

struttura della luce è chiaramente separabile dall'idea di una fonte sensibile-spirituale della luce del tipo di quelle del pensiero neoplatonico-cristiano»[24].

La luce è ciò che permette di vedere ma è anche ciò che rende inaccessibile: non è solo l'oscurità ma anche troppa luce impedisce di vedere. La luce dunque rivela ma può anche nascondere. Romano Guardini, che durante il suo intero percorso teoretico speculativo ha costantemente riflettuto sul fenomeno della luce, ci insegna che l'intuizione più profonda dei metafisici della luce è che il bene è la luce nella quale la mente vede finalmente la verità e il valore dell'essere, che il bene è forma visibile della realtà che colpisce lo sguardo, che rende testimonianza di sé, ma soltanto quando è presente l'occhio a ciò ordinato. «Se questo manca allora proprio la luce lo rende "inaccessibile". L'intensità stessa, e l'alto grado di valore di questo essere, lo sottraggono agli sguardi»[25]. Il vertice e il cuore di questa metafisica sono perciò raggiunte dicendo che il mondo diventa intellegibile quando appare nella dimensione del suo valore: il dato non si illumina fino in fondo e la ragione non si costituisce compiutamente se non a partire da quello che è il loro fondamento. Dio è il fondamento di ogni intelligibilità, è la luce nella quale la mente vede finalmente la verità dell'essere. Riconoscere il fondamento delle cose (la loro creaturalità) è dunque l'atto di *intelligere* più profondo che la ragione compie. Ma perché l'uomo possa compiere tale atto deve essere in un certo modo. Si esige insomma un atteggiamento di fronte alle cose stesse che solo allora possono essere *incontrate* con lo *sguardo*. Altrimenti egli deve potenziare la propria capacità visiva, lasciandosi pian piano guidare dall'oggetto che si rivela e che conquista con la sua potenza di significato. Questo nel senso che la conquista del piano adeguato all'oggetto esige un movimento da parte dell'uomo che equivale ad un processo di crescita, di maturazione interiore. Se egli ad un certo punto sarà capace di vedere in modo nuovo, questo accadrà perché egli *è* ora un uomo nuovo.

La conoscenza significa qui dunque qualcosa di diverso da ciò che noi comunemente intendiamo e presuppone una unità inscindibile fra essere e valore, fra conoscenza ed essere, fino al punto che il valore penetra nell'essere fisico, il corpo diventa così luminoso, diviene cioè visibile allo sguardo che è in grado di coglierlo: «La "verità" non si realizza solo nell'aspetto intenzionale, nella coscienza, – scrive Guardini – ma entra nell'essere. È una qualità non solo del pensiero, ma anche della realizzazione vitale. La conoscenza non "comprende" solo, ma "fa" la verità e in essa chi conosce diventa vero. […]. Ciò presuppone l'esistenza di un'unità suprema fra essere e realtà da un lato, ed essere e valore dall'altro. Questa unità si esprime nella coscienza di una radicale "vitalità" in cui i concetti di "essere" e di "valore" sono interscambiabili. Proprio questo è indicato dal concetto di "luce". *La luce è, l'unità viva, nell'esistente, dell'essere e del valore*»[26]. Gnoseologia e ontologia della luce si saldano in questo modo.

Tutto ciò risulta particolarmente evidente in Bonaventura. Risalta nei suoi scritti l'immagine di un mondo che risplende di significato e valore e che si autorivela, manifestando in questo modo lo splendore divino, e che non è soltanto lo scenario dato all'uomo in cui egli esercita la sua libertà e conquista la sua salvezza. In vari modi Bonaventura riafferma che il senso decisivo e profondo di ogni cosa appartiene inti-

24. H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (1960), tr. it., *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983, p. 551.
25. R. Guardini, *Studi su Dante*, cit., p. 60.
26. *Ivi*, p. 334.

mamente alla cosa, pur non confondendosi con essa. L'uomo coglie nel mondo stesso la luce che crea l'arco che ricongiunge alla luce originaria. È lo splendore che l'uomo trova nel mondo reale (la ricchezza di significato dell'esistente) a guidarlo come raggio che riconduce e ricongiunge alla fonte, ma è la fonte che, illuminando, apre la via perché è lì, alla luce del fondamento ultimo, che la luminosità delle cose acquista il suo senso. Il che significa che il mondo è stato creato in modo che la luce fosse sua propria ma, nel contempo, che esso diventi chiaro, e cioè comprensibile, solo in rapporto a Dio. Ogni singolo esistente, come tale, è «in» Dio, ma mai nel senso di essere assorbito o in qualche modo annientato nella Luce divina, neanche nell'eternità, quando si acquieta il moto dell'esistenza e tutte le cose sono in Dio. In Bonaventura «il modo che le creature hanno per lodare il Creatore è essenzialmente quello di farsi *trasparenti*, in modo che in loro traspaia non la loro bellezza, ma quella di Dio. Nello stesso tempo, però, non dobbiamo pensare che in questo modo la creatura venga travalicata, superata e abbandonata. […]. Soltanto una visione che non abbia, in ultima analisi afferrato in che cosa consista l'essere della creatura, può pensare che questo venga in qualche modo cancellato dalla *speculatio* e che alla creatura sia riservato una funzione solamente strumentale»[27].

Guardini ci aiuta a capire meglio l'esperienza di fondo che questi filosofi elaborano quando descrive l'esperienza della grazia paragonata all'acqua come un evento di luce. Egli si chiede: ma come viene data quest'acqua? «non è la mano divina che porge la coppa… così che l'assetato ne beva, ma l'acqua che discende dalla sorgente eterna viene donata e proprio così scaturisce come sorgente in colui stesso che ne beve. Rimane un dono, può essere solo posseduta sempre e solo come cosa donata, sempre e solo essere ricevuta, eppure proprio per questo sgorga come acqua sorgiva nell'intimo di colui che l'accoglie, gli è propria, appartiene a lui»[28].

3. Vetrate d'alabastro.
«*Stare lì, come un fiore, senza l'aria di sapersi*»

Vetrate d'alabastro è il titolo di una delle raccolte di poesia del nostro poeta. È un titolo suggestivo su cui altri interpreti si sono già soffermati e che lo stesso Reali ha spiegato[29].

27. G. Motta, cit., p. 120.

28. R. Guardini, *Libertà, grazia, destino*, Morcelliana, Brescia 1956, p. 124.

29. In A.V. Reali, *Il pane del silenzio*, cit., p. 254 leggiamo: «Il mondo non è uno specchio che rimanda la vostra immagine, ma un alabastro che lascia intravedere l'Uomo della Sindone». Si veda, in proposito, G. Pozzi, *La poesia di Agostino Venanzio Reali*, Morcelliana, Brescia 2008, p. 37 e, anche, N. Valentini, *La via pulchritudinis di A. V. Reali*, in A.M. Tamburini, N. Valentini (a cura di), *Dipingere la parola. La teologia della bellezza nell'opera di Agostino Venanzio Reali*, Editori Messaggero di S. Antonio, Padova 2006, pp. 24s.

Ci sembra importante far notare che in questo nostro contributo accenneremo ma non approfondiremo il senso di questa precisazione di Reali che ci porterebbe ad affrontare il mistero della Incarnazione. Il nostro lavoro ha infatti l'obiettivo di mostrare quale sia l'esperienza religiosa fondamentale ed originaria della realtà (che come tale appartiene ad ogni uomo in quanto tale) che viene catturata poeticamente da Reali essendo questo, riteniamo, il suo intento primario come poeta. Del resto è proprio questo che ci ha permesso di tentare di enucleare la visione filosofica (e non teologica) espressa nella poesie. Senza con questo disgiungere filosofia e teologia, ma ricordando la loro differenza, ossia che la teologia è visione del mondo proveniente da Dio, la filosofia è conoscenza di Dio partendo dal mondo.

La vetrata è la finestra che lascia passare la luce. In questo caso, essendo una vetrata d'alabastro, la luce che passa è dorata, è luce che indora le cose.

La vetrata è trasparenza. Su questa trasparenza si può riflettere e dovremo più tardi fermarci.

La vetrata suggerisce l'idea della distanza: la distanza che lascia alle cose il loro spazio. Da qui è possibile l'esplorazione che non significa intrusione o manipolazione più o meno occulta a cui sottoponiamo gli altri ricorrendo a modelli creati da noi. Qui non c'è un osservatore costruente l'identità degli altri. Stiamo invece ad un livello di incontro più profondo. Da qui si è come spettatori, fortemente animati da quella che è comunemente definita volontà di verità: cogliere l'altro esistente così come è, per quello che è; «non travisare; non deformare», ricorda Reali[30].

La vetrata ci suggerisce anche un'altra cosa importante: che lo sguardo non è sguardo introspettivo, non è rivolto all'interno di noi ma alle cose, alla realtà esterna.

Ma la domanda è: come si diventa spettatori? E in che senso si può usare questo termine se qui si vive un'esperienza descrivibile come evento di chiarezza interiore in cui ad essere illuminato non è solo l'oggetto conosciuto, ma anche il soggetto che conosce? Se, in altre parole, il soggetto, in questo tipo di conoscenza, nonostante sia rivolto verso l'altro, fa esperienza anche di se stesso, tanto che questa stessa conoscenza non lo lascia com'era ma lo fa diventare una persona diversa, lo modifica profondamente?

In questo poeta-spettatore non c'è nulla del distacco e della neutralità del soggetto che indaga asetticamente il suo oggetto, mettendo fra parentesi e neutralizzando i suoi stati d'animo, i suoi sentimenti e desideri. Egli non ha la distanza intellettuale e la neutralità a livello emozionale-affettivo di chi osserva scientificamente un oggetto, ma – ed è questo l'aspetto decisivo da sottolineare – il suo non è nemmeno un atteggiamento emozionale in cui si guardano le cose attraverso le lenti delle proprie emozioni. Si tratta invece, per usare una delle tante bellissime immagini utilizzate da Reali, di «stare lì, come un fiore, senza l'aria di sapersi»[31], alludendo così a quell'atteggiamento che altrove definisce tipicamente francescano con le seguenti parole: «Anch'io ho dovuto lasciarmi cancellare, farmi idiota e suddito a tutto»[32].

Espressioni entrambe altamente significative con cui non si vuole descrivere un atteggiamento passivo, ma uno estremamente ricettivo in cui ci si fa particolarmente attenti, ci si espone alla presenza del mondo, ci si lascia toccare da esso. Gli si lascia spazio e si cerca di entrare in sintonia, adeguandosi al suo modo di darsi, privi di intenzionalità e di fini, privi di memoria e di desideri, ma decisi ad entrare in accordo con le cose, a sintonizzarsi, a modularsi con loro, nella condizione di piena apertura e disponibilità, di ricettività attenta. Ci si lascia «cancellare», ossia si mette a tacere la propria interiorità per lasciar spazio all'altro. Ci si fa «idioti», ossia ci si rende vuoti nel timore di poter imporre un senso nostro alle cose. «Suddìti a tutto», ossia ubbidienti al senso che ci si rivela.

Noi siamo abituati a pensare all'attività conoscitiva come se fosse, solo e sempre, un'attività dimostrativa, come se l'uomo avesse solo la capacità di distinguere, comparare, definire, inserire in un ordine, ragionare attraverso una logica consequenziale;

30. A.V. Reali, *Il pane del silenzio*, cit., p. 253.
31. *Senza l'aria di sapersi*, da *Vetrate d'alabastro*, in *Primaneve*, cit., p. 59.
32. A.V. Reali, *Il pane del silenzio*, cit., p. 254.

essa è invece prima di tutto *apertura* della "mente" e del "cuore", presa di coscienza della realtà. La ragione è prima di tutto un occhio interiore che guarda e contempla[33], che percepisce l'epifania (il mostrarsi) del mondo («l'epifania-percezione dell'essere»[34], scrive Reali). La presa di possesso della realtà attraverso quelle che chiamiamo categorie logiche ha alla sua base, come sua condizione di possibilità, questa presa di possesso del mondo esistenziale o vissuta, questa percezione diretta, immediata delle cose che le lascia così come sono. Non si tratta però – lo ribadiamo – di un sguardo passivo, né di esercitare un atto impersonale, ma di un attivo penetrare con uno «sguardo che sia partecipe e disincantato ad un tempo»[35], di uno stare «con gli occhi bene aperti sulle cose»[36], di un conferire forma all'aprirsi degli oggetti considerati con interesse ed amore[37]. A questo allude Reali quando scrive che: «Per possedere l'amore […] è necessario il vuoto: allora crescerà la capienza per accogliere il tutto. È necessario non escludere nulla pregiudizialmente, ma restare aperti verso tutto il possibile reale»[38]. Si descrive in questo modo l'esperienza vissuta in cui la mente si schiude di fronte alla realtà che si rivela. Nelle poesie ci vien spesso detto che le cose parlano. Cosa significa che le cose parlano? Che la verità non è un prodotto della mente umana, che un senso profondo sgorga dalle cose. È come quando si legge il *Cantico dei cantici*: allora – scrive Reali – «si ha l'impressione che siano le cose stesse a cantare e che ognuna porti in sé il proprio mistero e quello di tutte insieme»[39].

Il valore del mondo

Le poesie sono ricolme di vocaboli che ci dicono che si tratta di qualcosa che viene colto con lo sguardo, dagli occhi. Ma che cosa guarda il poeta dalla vetrata?

Oggetto del suo sguardo sono – diciamo semplificando – allodole, passeri, querce, olmi, cielo e acqua, vento e grandine, erba, foglie e fiori ma anche i vari oggetti della nostra vita quotidiana. Dobbiamo tornare allora alle domande a cui abbiamo all'inizio accennato e chiederci perché proprio di loro si parli, quale è il loro ruolo, il loro significato e perché la loro funzione è così centrale?

33. Ce lo ricorda Guardini, il quale scrive: «La nostra esperienza attuale del pensiero» è talmente impoverita che «abbiamo disimparato ad esercitare quell'udito interiore che echeggia ancora nella parola *Vernuft* [ragione], ciò che *vernimmt* [percepisce]», pensiamo che il pensare sia un maneggiare formule o concetti astratti, che l'intelletto – il *noûs* – sia solo la capacità di distinguere, analizzare, comparare o definire, e non sappiamo più che esso prima di ogni cosa è «un occhio interiore, un organo che guarda e contempla», R. Guardini, *Socrate e Platone*, cit., p. 416.

34. A.V. Reali, *Il pane del silenzio*, cit., p. 82.

35. Quello sguardo a cui, continua Reali, «si perviene con una prassi assidua di vigilanza e di castigatezza nei riguardi di "sua maestà l'Io, l'eroe di tutte le fantasie, come di tutti i romanzi"(Freud)», *ivi*, p. 411.

36. È questo l'atteggiamento tipico di Francesco d'Assisi, «un santo che si confronta e commisura con la realtà», che Reali ricorda in molteplici modi. Cfr. *ivi*, p. 266.

37. Questa esperienza umana è stata al centro delle indagine fenomenologiche condotte da Max Scheler. Si veda in particolare il suo breve ma intenso saggio, *Liebe und Erkenntnis* (1916); tr. it., *Amore e conoscenza*, a cura di L. Iannascoli, Aracne Editrice, Roma 2010.

38. A.V. Reali, *Il pane del silenzio*, cit., p. 254.

39. *Ivi*, p. 297. E continua: «Il *Cantico* affiora da sorgive insondabili e zampilla ad altezze impervie, ma con una semplicità difficilmente riscontrabile altrove. La sua resa sul piano formale è tanto maggiore quanto meno si manifesta l'"ego" personale ed arbitrario, e quanto più vibra all'unisono, con la realtà e la vita del mondo. […] Nel Cantico c'è qualcosa di genesiaco, di evangelico e di apocalittico. È lo Spirito che vi soffia dentro come e dove vuole. Esso rappresenta l'esperienza della fondamentale unità del mondo: e a ragione Francesco può essere detto "*homo universalis*"».

Il sottotitolo di *Vetrate d'alabastro* è *Confessioni e preghiere*. Il poeta dunque ci avverte che si tratta sì di poesie ma anche di preghiere. Preghiere però in cui la parola "Dio" non sempre viene pronunciata e in cui invece, sempre, il primo interlocutore dell'orante sono gli altri esseri, a loro egli si confessa. È, soprattutto, preghiera in cui l'iniziativa non spetta all'orante: la sua coscienza *si apre* come in risposta a ciò che l'altro gli rivela di sé. Si può definire perciò preghiera di risposta, in cui il silenzio, che non è mutismo ma un comportamento attivo e che costituisce la premessa a questa esperienza, è un predisporsi ad accogliere l'altro esistente, facendolo parlare di sé[40]. Scrive Reali: «Non siano le tue labbra mute, tu che desti una voce ad ogni cosa: dischiudimi la mente alla preghiera»[41]. E ancora:

«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»[42].

«Il vero poeta, sosteneva David Maria Turoldo, è colui che si mette in ascolto del sospiro di Dio nell'alito del vento; poeta è un uomo in ascolto di ogni voce; in ascolto soprattutto dei silenzi di Dio». Tutta la poesia di Reali ci parla implicitamente del fatto che sono le cose a portarci a Dio: «Cerco la voce del Verbo – nello stormo di querce – nel canto del frumento – come quand'ero bambino»[43]. E ancora: «ma stasera all'improvviso – mi ti sei fatto vivo – come una fragranza di viole – sotto la quercia antica»[44].

Reali ci dice in forma poetica che solo all'interno del rapporto originario con le cose, solo quando ci si sente tutt'uno con il mondo – e «quanto meno si manifesta l'"ego" personale e arbitrario, e quanto più vibra all'unisono, con la realtà e la vita del mondo»[45] –, si tocca con forza elementare che le cose non stanno nel caos, ma nella chiarezza. Perciò, egli dice citando una riflessione di P. Claudel, «oggetto della poesia non sono, come talora si dice, i sogni, le illusioni, le idee. Ma la santa realtà, data una volta per tutte. E l'universo delle cose visibili cui la fede aggiunge quello delle cose invisibili. Essa cerca nel definito l'inesauribile, i riflessi della presenza di Dio nel creato. È da questa scoperta che nasce nel poeta il senso della "*pietas*", che getta un ponte fra poesia e preghiera. La poesia perenne non inventa i suoi temi, ma riprende eternamente quelli che la creazione gli fornisce: così come accade per la liturgia. Il poeta vero ha

40. Illuminanti sono le riflessioni di R. Guardini sulla dialettica di parola e silenzio. Si veda, per un approfondimento, quello che lui stesso scrive in R. GUARDINI, *Ethik. Vorlesungen an den Universität München* (1993); tr. it., *Etica*, Morcelliana, Brescia 2001. Si può inoltre approfondire questa importante tematica in S. ZUCAL, *Romano Guardini. filosofo del silenzio*, Borla, Roma 1992.

41. *Fammi parlare a te*, da *Vetrate d'alabastro*, in *Primaneve*, cit., p. 89.

42. *Aestiva*, da *Vetrate d'alabastro*, in *Primaneve*, cit., p. 80.

43. *Cerco la voce del Verbo*, cit., p. 148.

44. *Bianconera lacrima*, da *Vetrate d'alabastro*, in *Primaneve*, cit., p. 56.

45. A.V. REALI, *Il pane del silenzio*, cit., p. 297.

soprattutto il dono di percepire la sacralità delle cose, e la sacralità non è un pleonasma eccentrico, ma una realtà dove vive il mistero di Dio, al quale si arriva per amore»[46].

L'esperienza religiosa di cui parla Reali nasce dal vedere, sentire, ascoltare le realtà immediate che circondano l'uomo. A proposito di Francesco, nella frase già riportata in cui ricorda la sua familiarità con le realtà create, egli descrive il santo che «dalle cose terrene penetrava in quelle celesti»: «Per Francesco tutta la realtà, i fenomeni della natura e gli avvenimenti della storia, erano occasioni, quasi rivestimenti e insieme epifanie del mistero di Dio che opera qui adesso»[47].

Nella nostra epoca in cui si parla di secolarizzazione del mondo questo può apparire del tutto incomprensibile. Siamo infatti abituati a pensare all'aspetto e all'esperienza religiosa come elemento specifico isolato: «nell'epoca moderna – ci spiega Guardini – il rapporto religioso tende a staccarsi dalle cose e a svilupparsi nello spazio intimo dell'anima in pensieri puri, esperienze emozionali, etiche e individuali. Da ciò nasce una religiosità senza mondo, senza cose, apparentemente "pura"». Invece «l'esperienza religiosa si sviluppa nelle cose del mondo e negli eventi della vita»[48].

Le poesie ci dicono infatti che è proprio nel nostro rapporto con le cose che ci perdiamo o riconquistiamo. Il nostro rapporto con il mondo è perciò cruciale. L'angoscia assale quando «la pietra è muta non parla, – serra il segreto dei mondi»[49]. Ma la pietra è anche quella che mi parla di Te: «le pietre, – ognuna filo d'acqua che il silenzio calando rivela, – cominciarono a parlare di Te»[50].

Le poesie ci dicono in vari modi che per arrivare a Lui bisogna restituire tutto il suo valore alla realtà finita e temporale, bisogna imparare «a patire la dolcezza del creato»[51]. Esse ci suggeriscono quello che anche Guardini, che non a caso perciò abbiamo citato, ci insegna e cioè che «Dio non ha messo l'uomo in relazione astratta con sé, ma l'ha collocato in questa realtà, in modo che venga a Lui partendo da essa. La creazione rappresenta una totalità, e l'uomo non può eludere la realtà e venire a Dio direttamente e privatamente, ma deve percorrere per necessità la via che passa per la realtà della creazione di Dio»[52].

Tornando allora di nuovo alle nostre domande, è chiaro perché di loro si parli e perché proprio su di loro si punta lo sguardo di colui che sta dietro alla vetrata. Ma in che modo il poeta ci comunica il loro valore?

Le poesie di Reali descrivono sempre l'uomo che vive la sua esistenza e la realizza oscillando fra una situazione di protezione e di minaccia, di solitudine e di condivisione profonda con gli altri esseri ed è proprio il continuo opposto vibrare dei movimenti dell'anima che fa assumere una forma specifica ai suoi componimenti poetici[53].

46. *Ivi*, p. 413.
47. *Ivi*, p. 260.
48. R. Guardini, *Religione e rivelazione*, cit., pp. 25-26.
49. *Il silenzio della pietra*, in A.V. Reali, *Nóstoi. Il sentiero dei ritorni*, Book Editore, Bologna 1995, p. 206.
50. *Fra gli ulivi del Subasio*, in *Nóstoi. Il sentiero dei ritorni*, cit., p. 104.
51. *Altrove*, in *Nóstoi. Il sentiero dei ritorni*, cit., p. 92.
52. R. Guardini, *Realismo cristiano*, in Id., *Fede, Religione, Esperienza*, Morcelliana, Brescia 1984, pp. 150 e 151.
53. Cfr. R. Guardini, *Linguaggio, poesia, interpretazione*, Morcelliana, Brescia 2000, p. 49.

Oltre la timida dolcezza del radicchio
Il silenzio dei cipressi
ritagliati in un bianco calcinoso
invade il cielo e cresce
in me, astile, la morte
oltre lo squillo dei papaveri
e la timida dolcezza del radicchio.
La luce dei pensieri palpebrando
indaga volti amici.

In questa, come in ogni altra poesia, l'impressione immediata che il poeta comunica è che la sua descrizione non è una costruzione soggettiva o un suo modo di colorare il mondo, ma che egli stia solo facendo parlare di sé le cose, sta descrivendo ciò ognuno potrebbe vedere, ciò che le cose mostrano di sé. Nell'ascoltatore nasce subito anche la consapevolezza che non si tratta di uno scenario in cui l'uomo si trova a vivere. Il poeta sta invece descrivendo l'orizzonte di senso in cui si vede collocato, si tratta di quel mondo che abbraccia e contiene anche lui fino al punto di condividerne il destino.

Lo sguardo spaesato contempla «palpebrando» i cipressi, li interroga. Di fronte al cipresso che colpisce percettivamente il suo occhio e al senso di spaesamento che lo coglie (al suo silenzio), egli non si rivolge a se stesso (non cerca di penetrare e capire se stesso), ma alle cose, perché parlino di sé, perché la loro essenza più intima si ponga davanti ai suoi occhi, perché il mondo acquisti una *trasparenza* nella propria dimensione essenziale. Ma sono le cose, con la loro presenza, a sollecitare l'uomo: è il silenzio dei cipressi che, in questo caso, lo interpella.

Nelle poesie troviamo sempre immagini o parole fra di loro contrastanti. Dapprima immagini potenti che rafforzano l'impressione di spaesamento (nel caso di questa poesia ci troviamo di fronte ad un'immagine ricolma di sacralità: «cresce in me, astile, la morte»). Poi però, inaspettati, appaiono i papaveri con il loro squillo, che rompe il silenzio di prima, e con il loro rosso, che rievoca il bianco calcinoso di prima. Le immagini si compenetrano: l'una richiama l'altra impercettibilmente e l'ascoltatore, avvertendo quasi inafferrabile la differenza, si fa attento e si apre ad accogliere il senso profondo che il poeta vuole comunicargli.

Sembrerebbe che il pensiero cerchi di illuminare le cose che appaiono indecifrabili, ma sono le cose ad essere luce per il pensiero. Noi parliamo di luce del pensiero, ma – ci ricorda Guardini – l'illuminazione che avviene grazie al pensiero è la seconda: le cose sono nella luce ed è proprio questa la condizione di possibilità del nostro pensare[54]. Gli occhi cercano i fili invisibili che permettono di entrare in intesa, «palpebrando», scrive Reali. Rafforza così l'aggettivo timido di poco prima, che non vuol dire insicuro, ma umile e che descrive dunque l'atteggiamento di chi vuole

54. «Secondo la concezione positivistica dell'esistenza la realtà è "semplice" realtà, esteriore e interiore. Lo spirito dell'uomo la innalza alla coscienza rendendola "chiara". Ma l'esperienza che abbiamo descritto dice: quell'illuminazione che avviene attraverso il mio pensiero non è la prima, ma la seconda. Le cose stanno nella luce fin dall'origine. Solo all'interno di questa conoscenza originaria possono essere conosciute anche da me». R. GUARDINI, *Religion und Offenbarung* (1958); tr. it., *Religione e rivelazione*, Vita e pensiero, Milano 2001, p. 50.

inserirsi nell'ordine del tutto, ossia di colui che non confida solo in se stesso e nella propria volontà, che non è centrato sul suo io (non si basa fondamentalmente su se stesso, in quanto – per dirla con Guardini – l'io è l'unica certezza e tutto il resto è problematico), ma invece va quasi a tastoni, non perché incerto, ma perché non è lui a dover attribuire un senso e un valore alle cose: cerca perciò di potenziare la propria capacità visiva, la propria capacità di accogliere, di percepire ciò che si offre al suo sguardo. Guardini direbbe che è quel senso che si offre a rendere possibile il suo guardare, lo evoca, lo sollecita: è la sua presenza, il suo senso che colpisce la ricettività del suo occhio, «guardando, io mi comporto come colui che riceve questa partecipazione di sé»[55]. Il senso (che riguarda loro, ma anche me) può essere scoperto solo grazie a loro: non dunque attraverso un'introspezione, «chiusi in se stessi, le palpebre ravvicinate o come cucite, quasi intenti a tessere dal proprio interno la ragnatela di un mondo fittizio», ma, come Francesco, «con gli occhi bene aperti»[56] per entrare in relazione profonda con quegli esseri con «il volto amico». La solitudine e il senso di morte indietreggiano di fronte alla percezione della comunanza con il radicchio e con i papaveri la cui timidezza e dolcezza sono loro qualità essenziali. Le loro immagini si intessono con quelle precedenti e tutto si ricompone in un tutto unitario[57].

Si parla delle cose senza un riferimento immediato o implicito all'uomo. Non si tratta solo di percepire il loro *Da-sein*, il loro essere-là, il loro esser-ci, ma il loro *So-sein*, ovvero l'aspetto peculiare del loro esistere. È la loro esistenza (*Da-sein*) ed è la loro qualità specifica (*So-sein*) a suscitare particolare attenzione. È la loro esistenza e il loro peculiare modo di esistere che il poeta contempla, *indipendentemente* dalla funzione o dal ruolo che possono avere nella sua vita, *indipendentemente* dai benefici o dai danni che possono provocare.

Le cose non vengono riferite implicitamente o immediatamente al soggetto percipiente, il quale certo le percepisce, ma esse non gli pongono alcuna richiesta, né lui le pone a loro. Il poeta non comunica mai l'idea che l'uomo debba custodirle, prendersi cura di loro. Esse esistono indipendentemente dall'uomo e non hanno bisogno di lui. Si attestano da sé, con la loro presenza. Suscitano emozioni profonde, ma la gioia, la pace, la calma, la serenità che risvegliano non derivano dall'utilizzarle, ma dal fatto che esistono. Le cose sono preziose non perché utili, né perché arricchiscono e impreziosiscono la sua vita. Il loro valore, la loro preziosità, risiede nel loro esser-ci ed esser-così[58].

55. *Ivi*, p. 13.

56. A.V. Reali, *Il pane del silenzio*, cit., 266.

57. Il fatto che le immagini si ricompongano in unità è una costante importantissima delle poesie di Reali su cui ci soffermeremo più tardi. Si veda la nota 96 del presente lavoro.

58. In altre parole, il lettore riceve sempre l'impressione netta che questa valutazione, che pure riguarda se ciascuna cosa sia elemento costruttivo o distruttivo della propria vita, non è, in prima istanza, ciò che è in relazione con quello che la conserva o la rovina (non si tratta di valutare meramente ciò che la distrugge o rafforza) ma è la percezione di qualcosa che vale in sé e per sé. Ciò significa che il poeta – e l'uomo in genere – avverte il valore non primariamente in riferimento al proprio io, alla propria vita, ma come valore intrinseco, riconosciuto nella sua assolutezza. In questa esperienza primaria dunque egli distingue il riconoscimento del valore in quanto tale dalla percezione del rapporto che essa ha per l'esistenza personale: il valore è compreso anzitutto in se stesso, ha il suo significato in stesso, è amato per se stesso e poi in rapporto all'insieme dell'esistenza.

Certo vi sono emozioni che accompagnano la percezione del valore delle cose e anzi il poeta descrive cosa sperimenta nella sua relazione con esse o quali stati d'animo prova all'interno di questo contatto visivo. Ma ciò che dobbiamo sottolineare è che la partecipazione emotiva al fenomeno è sempre distinguibile rispetto al fenomeno stesso. Anzi, il poeta ci comunica il valore del mondo, ci comunica l'emozione che le cose hanno valore in sé proprio perché non c'è un riferimento immediato all'uomo. Eppure – ed è questo che è decisivo – il rapporto è stabilito: si parla dell'effetto che le cose hanno sul poeta, sul suo animo, ma mai viene confusa la percezione affettiva del valore delle cose con la risonanza sentimentale nel suo animo. Lo sguardo si posa sulle cose (sul mondo che circonda l'uomo) e le osserva, ma mai si confonde ciò che è visto con lo stato d'animo che ne deriva.

Leggiamo, ad esempio:

«Stormo che migra, sereno
che in me dilaga»[59].

Qui il posto occupato dall'aggettivo e il cambiamento di rigo fanno sì che l'aggettivo che è immediatamente attribuito allo stormo (la serenità di cui qui si parla è una qualità dello stormo che migra) vada a suggerire, subito dopo e altrettanto immediatamente, l'idea che questa serenità non sia solo una qualità dello stormo, ma anche uno stato d'animo suscitato da quello stesso stormo che migra. Ma due cose entrano nella consapevolezza di chi ascolta la poesia, risaltando nitidamente: (1) la serenità come qualità dello stormo e la serenità come stato d'animo sono distinte, non si confondono e (2) ciò che interessa al poeta non è comunicare uno stato d'animo, che sia pure il suo, ma il suo essere intenzionalmente orientato verso quell'oggetto (lo stormo che migra) e vivere in esso: la serenità di cui qui si parla è nel suo momento sorgivo qualcosa che sta *nello* stormo che migra, mentre la serenità che in me dilaga è la conseguente e immediata risposta allo stormo che mi si offre allo sguardo. A riprova di ciò il fatto che ascoltando la poesia è chiaro che lo stato d'animo provato e che potrebbe essere diverso (cruccio, gioia, ira, inquietudine, tristezza, o anche indifferenza o altro) non intacca il valore percepito. Come direbbe Scheler, il valore resterebbe chiaramente visibile anche qualora il nostro stato d'animo subisse il cambiamento più radicale[60].

In un suo articolo Reali si sofferma a riflettere sul fatto che il poeta sia colui che è capace di questa «contemplazione disinteressata»: «In un tempo in cui sembra vincente la legge dell'utilitarismo – egli scrive –, nulla appare più prezioso, per vivere, di ciò che è totalmente gratuito e che giunge come dono. Ora, la bellezza, la poesia, l'arte, sono al di sopra del profitto, appartengono alla sfera di ciò che è amato per se stesso e che propriamente non serve. Sotto questo aspetto, Croce non aveva tutti i torti. La poesia è come un segno fragile e splendente di tale gratuità: l'incontro con essa risveglia nell'uomo l'aspirazione, troppo spesso frustata, verso l'unità e l'armonia, riconducendolo verso il suo essere più vero. Infatti, la poesia è espressione di libertà e creatività; è contemplazione disinteressata, sottratta al calcolo del vantaggio». *Ivi*, p. 410.

59. *Occhi di bimba la sera*, da *Musica Anima Silenzio*, in *Primaneve*, cit., p. 27.

60. Il filosofo Max Scheler ha mostrato, attraverso le sue indagini fenomenologiche, che l'uomo ha la capacità di percepire il valore delle cose (cogliere l'essere come è in sé e cogliere questo come valore) indipendentemente dallo stato d'animo che accompagna tale percezione (la percezione del valore e l'effetto che questa percezione ha su di me).

Proseguendo nell'analisi fenomenologica di questa esperienza possiamo dire: la qualità inerente allo stormo che migra (la sua serenità) «mi richiede che io mi apra interiormente ad essa, che mi lasci determinare nella mia interiorità e fino a quando questo contatto non è emerso, fino a quando non do la risposta che richiede». Se ciò non accade la serenità «non mi riempie completamente e l'intenzione, che è insita nella semplice presa d'atto, rimane incompiuta»[61].

Ma questo significa una cosa importante che il testo ci comunica: che al di fuori del rapporto (se io non stabilisco un rapporto) l'oggetto mi diventa inintellegibile e diventano incomprensibili, ingestibili, immobili anche i miei stati interni. È il fatto che l'oggetto sia andato a determinare la mia interiorità che dimostra che l'incontro è avvenuto, che esso mi sia divenuto intellegibile e io sia divenuto intellegibile a me stesso.

Su questo ruolo importante dei sentimenti nell'esperienza umana Reali scrive:

> «La gioia, come la tristezza, nasce sempre da un certo sguardo, da un certo approccio alla realtà. Questa epifania-percezione dell'essere e di essere si esprime in una vasta gamma di atteggiamenti, che vanno dalla sensazione del piacere all'estasi della contemplazione. Prima di svelarsi personalmente all'uomo, Dio ne ha disposto la mente e il cuore ad assaporare la gioia umana, come presagio del mistero divino. "Nelle generazioni passate ha beneficato gli uomini con piogge e stagioni ricche di frutti… riempendo di gioia i loro cuori" (*At* 14,17)».

Egli ricorda ciò che ci insegna Tommaso: «La gioia, in senso pieno, nella sua espressione più nobile, si ha quando l'uomo, a livello delle sue facoltà superiori, trova soddisfazione nel possesso di un bene conosciuto e amato (san Tommaso): ad esempio, nell'armonia con la natura, nella comunione con gli altri, nella contemplazione di Dio come bene supremo e immutabile»[62].

Rafforza il sentire intimamente il mistero delle cose e la profondità di valore della loro esistenza il fatto che il poeta descriva "tipi": la descrizione di un passero richiama tutti i passeri che hanno volato nei cieli da che mondo è mondo. Allo stesso modo, ogni fiore rappresenta tutti i fiori che hanno ornato il mondo da sempre.

In questo modo le cose appaiono sempre collocate nel tempo e, contemporaneamente, fuori dal tempo, sopra il cielo degli uomini. Il tempo pare così fermarsi, scorre

Cfr. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913-16); tr. it. *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, a cura di G. Caronello, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, pp. 218s.

Su questo, in altro modo, riflette anche Reali quando parla della «poesia come pratica ascetica»: «La parola poetica dovrebbe colpire le cose al cuore, immediatamente, senza enfasi e turgore melodrammatici. A questo sguardo partecipe e disincantato ad un tempo si perviene con una prassi assidua di vigilanza e di castigatezza nei riguardi di "sua maestà l'Io, l'eroe di tutte le fantasie, come di tutti i romanzi" (Freud). Anche se i temi più veri di ogni poeta sono i perpetui temi della propria anima, anche se ineliminabile sarà la nostalgia per le forme linguistiche dell'eden giovanile, necessariamente il poeta autentico s'incammina, prima o poi, verso forme essenziali e trasparenti, torcendo il collo, oltre agli eccessi linguistici, agli abbandoni intimistico-crespuscolari e all'autocompiacimento narcisistico, calibrando invece, in una misura sobria e rigorosa, l'enunciazione dei propri pensieri e dei propri sentimenti», A.V. Reali, *Il pane del silenzio*, cit., p. 411.

61. Questo aspetto dell'esperienza è esaminato da Edith Stein. Si veda in particolare E. Stein, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, Città Nuova, Roma 1996, p. 185.

62. A.V. Reali, *Il pane del silenzio*, cit., p. 82.

uguale, privo di mutamento: «da me ritma il tempo uguale – una goccia che cade intermittente – dalla gronda sui teschi di selce»[63]. Affiora l'idea che il tempo si fermi, che non sia importante. In questo modo la dimensione temporale è come trascesa: ci si ritrova inconsapevolmente oltre il tempo e la storia. Ci viene in mente Agostino – a cui Reali dedica una poesia – a cui la storia appare come un meraviglioso canto che corre attraverso i tempi: «Ecco, queste [cose] passano, affinché altre seguano e l'universo si componga di tutte le sue parti» (*De Civ. Dei*, 4, 11, 16). «Così hai stabilito per loro, poiché esse sono parti [della totalità] delle cose, che non esistono tutte contemporaneamente, ma tutte assieme, scomparendo e succedendo, mettono in opera l'universo, di cui sono le parti» (4, 10, 15).

Questo in positivo («cadeva da millenni – un canto di cicale – sulla terra sopita dal sole – […] – dilagò l'onda di pace»[64]), ma anche in negativo: compaiono le generazioni che si succedono, il dolore e la sofferenza dell'uomo che ha sempre avuto lo stesso volto, lo stesso crepacuore, lo stesso infinito dolore in un tempo anch'esso infinito, lo stesso indagare palpebrando le cose colte nell'istante inesteso e immobile con l'uomo che sta come in disparte, spettatore, paragonato ad una formica. Eppure mai si ha l'impressione di una svalutazione dell'uomo, ma proprio in questo modo ogni cosa acquista un senso ulteriore che non viene mai meno.

4. Il mondo stesso è una vetrata. «*Dire sì dire no*». «*Cedere potrò alla bellezza*»

Ciò che abbiamo finora detto non deve indurre a pensare che l'esperienza di cui il poeta ci parla sia quella di un mondo nella sua condizione o fisionomia edenica, che egli non veda o non senta ciò che si chiama il male, la negatività, la cattiveria e anche l'insensatezza o l'insignificanza del mondo. Del resto, anche per quanto riguarda Francesco d'Assisi, lo stesso Reali ricorda – lo abbiamo già detto – che «certi atteggiamenti [del santo], che potrebbero sembrare puerili o romantici, erano invece il segno della sua maturità spirituale, assunti consapevolmente nella propria sfera personale e relazionale»[65]. Dicendo questo, vogliamo sottolineare che non stiamo attribuendo al nostro poeta una sorta di ottimismo sentimentale, perché questo non si addice al suo pensiero. Egli non solo non minimizza, ma anzi sperimenta a fondo la grande difficoltà dell'uomo di incanalare le proprie energie in direzioni costruttive. E di questo sforzo doloroso ci parla nelle sue poesie.

Giungiamo così alla questione decisiva. Il poeta stesso ci dice quale sia la scaturigine profonda della sua ispirazione: «Mi sono forgiato nel crogiolo; sono vissuto nella vertigine fra l'essere e il nulla. È di là che sgorga il canto profondo»[66]. Canto dunque che sgorga quando si va ad occupare quel posto che egli stesso definisce «il limite del mondo»: «Giocare con la luna sui profili – con il sole nelle fontane; – costeggiare l'universo tremando – al limitare del nulla»[67].

Tutte le sue poesie procedono da questa stessa esperienza ed è come se ognuna

63. *Alba di cenere*, da *Vetrate d'alabastro*, in *Primaneve*, cit., p. 55.
64. *Dove lontano da te*, da *Vetrate d'alabastro*, in *Primaneve*, cit., p. 85.
65. A.V. Reali, *Il pane del silenzio*, cit., p. 281.
66. *Ivi*, p. 253.
67. *Ora che l'orbita si riduce*, in *Nóstoi. Il sentiero dei ritorni*, cit., p. 93.

di esse nascesse dal rinnovato tentativo di ritrovare ciò che si era già trovato, come se ogni volta lo si smarrisse e si dovesse ricominciare da capo, sempre «palpebrando», «gli occhi orfani e gitani… tutto mi svia e aliena», egli scrive[68].

Abbiamo già detto che le poesie di Reali descrivono l'uomo che vive oscillando fra una situazione di pace, liberazione, luce ma anche di oscurità e tormento, di protezione ma anche di minaccia, di solitudine ma anche di condivisione con le altre creature. Tuttavia esse comunicano e lasciano infine un senso di malinconia. Raccontano sì la bellezza del creato, l'amore di Dio, la «tenerezza della buona provvidenza», ma narrano anche la storia dell'uomo, del suo «infinito crepacuore», della sua solitudine, del suo sforzo che deve essere continuo e costante nell'allacciare e riallacciare la propria relazione d'amore con le altre creature (con il «dardo del disamore» sempre pronto a scoccare), della sua fatica ma anche della sua paura, perduto com'è in una «caccia inane», nel dare alle cose e a se stesso un significato: quasi un miracolo che deve avvenire quotidianamente. L'uomo, nelle poesie di Reali, rimane una «smarrita orma di Dio» a cui «il male – ora sai, non dà requie». Alla loro base vi è una ricerca continua e una attesa ostinata: «O scendesse dal grand'albero requie – sulla mia carne a crepe»[69].

Nella raccolta *Musica Anima Silenzio* l'elemento distintivo delle poesie è il carattere espressivo delle cose percepito attraverso il loro guardarsi negli occhi, «da occhio a occhio», quando tra gli sguardi si stabilisce l'intesa: «Quando ti confessi ai fiori – cresce nel sangue lo stupore; perciò ti prego di tacere, anima – mare dentro la conchiglia. – Del fragile lampo – neppure la traccia – e godendosi il lampo – del cielo le foglie – ti sento aver pace»[70]. Le cose appaiono come un dono e l'uomo trova in esse conforto e gioia: «questi buoni lamponi. – Li creò per noi: – sapeva che saremmo finiti quassù – braccati dalla fame di lui – aneli come veltro e preda»[71].

In *Vetrate d'alabastro* invece prevale l'esigenza di una nuova, ulteriore intelligenza della realtà. Il senso delle cose infatti appare insufficiente: le cose, nonostante il loro carattere espressivo, sono circondate dal nulla, esposte al nulla e quindi all'insignificanza. Le linee di significato che l'uomo segue ad un certo punto si arrestano ed egli si sente esposto al vuoto di senso perché il mondo non ha in sé il proprio significato. Sorge allora il pensiero del nulla, del vuoto che circonda la nostra esistenza ed ogni esistenza. La mente si chiude e si trova di nuovo a sperimentare il proprio buio: «germina – contro la notte il pensiero. – I gelsomini degli astri – lusingano la mente – presso il muretto dove – ho smarrito il tuo amore – e il passo mi ondeggiò – nel vuoto del rifiuto»[72]. Tema ricorrente delle poesie è la descrizione dell'esperienza della «notte della mente»[73].

Ma se, come abbiamo detto, il poeta descrive l'esperienza di *un originario rapporto immediato con il mondo* che, come tale, appartiene ad ogni uomo in quanto uomo; se questo guardarsi negli occhi è ineludibile; se, come dice Reali, «la traiettoria è sempre la stessa: da occhio a occhio»; e se tale traiettoria è come «un filo d'acciaio sottile e

68. *D'ombra rendimi luce*, da *Vetrate d'alabastro*, in *Primaneve*, cit., p. 78.
69. *Quando ci si nega al dono*, da *Vetrate d'alabastro*, in *Primaneve*, cit., p. 58.
70. *Ti sento aver pace*, da *Musica Anima Silenzio*, in *Primaneve*, cit., p. 20.
71. *Lamponi*, da *Musica Anima Silenzio*, in *Primaneve*, cit., p. 32.
72. *Elisione*, da *Vetrate d'alabastro*, in *Primaneve*, cit., p. 79.
73. *Notturno*, da *Vetrate d'alabastro*, in *Primaneve*, cit., p. 86.

infrangibile»[74], come è possibile che non ne siamo consapevoli? E in che senso sembra che il filo invece si spezzi? Che il legame si perda fino al punto che paia non essersi mai instaurato? Che nonostante i gelsomini degli astri lusingano la mente, io possa smarrirmi (smarrire il Tuo amore) e scegliere di ondeggiare nel vuoto del rifiuto?

Spesso le poesie di Reali tornano a dire che le cose parlano ma anche tacciono. Il poeta attribuisce all'uomo la volontà di non guardare le cose, di distogliere lo sguardo, anche quando sembra che voglia veramente guardare, anche quando sembra che non voglia sottrarsi alla relazione. *Dire sì dire no* – al mistero che assale – la rocca dell'anima[75].

Che le cose non tacciono, ma sembrano mute, viene ribadito anche in un'altra poesia:

«Se tacciono le cose
vivere è un nonsenso
e lapidi enigmatiche i volti.
Quando ci si nega al dono
si spegne l'anelito al sublime.
Assuefatta la ragione all'onta di negare se stessa
l'uomo torna a rincorrersi la coda
orango indecifrabile da zoo»[76].

In questa poesia troviamo l'immagine potente di una ragione che, chiusa in stessa, non si apre all'altro da sé e non riconosce che se stessa, non rispettando così quella che è la sua natura, venendo meno a quella che è la sua funzione, sfigurandosi, perdendo la sua autentica fisionomia. Come prima abbiamo detto, l'uomo non ha solo la capacità di distinguere, comparare, definire, inserire in un ordine; la ragione è prima di tutto un occhio interiore che guarda e contempla, che percepisce ed accoglie. La coscienza si costituisce come tale *in risposta* ad un senso che si offre. Non una ragione che crea o escogita un senso; non una ragione che ragiona solo sui dati già acquisiti e a sua disposizione (perché se lo fa «il cervello» diventa «un cerchio folle» e l'uomo si annida nelle sue carceri: «se non torni con noi – la terra si oscura, – e mirare il verde degli ulivi – è tristezza se non torni – sul giumento a recar pace – alle case alle contrade»[77]), ma una mente che si apre ad accogliere un nuovo senso che «incalza» e che infine si impone come evidente ampliando la linea del cerchio (l'orizzonte di senso) in cui prima eravamo circoscritti.

Ciò è particolarmente evidente nella poesia *Fra gli ulivi del Subasio*, in cui viene detto esplicitamente sia, all'inizio, che l'iniziativa è degli occhi divini che incalzano e lo sguardo umano non è che una risposta a questo sguardo, sia, alla fine, che l'iniziativa è delle cose, sono loro che cominciano a parlare di Lui. L'uomo, spaventato

74. A.V. Reali, *Il pane del silenzio*, cit., pp. 258-9. Ed aggiunge: «per di lì scocca il dardo dell'amore e del disamore». La traiettoria della nostra coscienza devia, quando il dono non viene accettato, se ci si chiude all'ulteriore luce che illumina le cose e con loro la coscienza.

75. *Dire sì dire no*, da *Vetrate d'alabastro*, in *Primaneve*, cit., p. 52.

76. *Quando ci si nega al dono*, da *Vetrate d'alabastro*, in *Primaneve*, cit., p. 58.

77. *Se non ritorni con noi*, da *Vetrate d'alabastro*, in *Primaneve*, cit., p. 88.

dal rapporto con Dio (la corsa inane…), si lascia guidare dalle creature più mute, le pietre, che anch'esse si autorivelano:

«M'incalzavano gli occhi divini
Che tentavo eludere
Nella fuga del vento.
Un cane anelo, lingua di croco,
avvolgeva nero la strada bianca.
I papaveri ridevano stanchi.
Ma fuggirti è più folle
che sperare di fuggire se stessi.
M'ero annidato nelle carceri,
per schivare la tua presenza:
ma le pietre, ognuna filo d'acqua
che il silenzio calando rivela,
cominciarono a parlare di Te»[78].

Il poeta ritorna in modo sempre molto efficace sul fatto che le stesse cose possono apparire mute, possano divenire inintellegibili, descrivendo il senso di spaesamento che lo invade in questi casi in cui le cose, «ridotte a meri oggetti, non possono che rinviargli il riflesso vano del suo nulla, del suo essere un oggetto perduto, incapace di ritrovarsi». Allora egli si chiude in se stesso («al mistero che assale – la rocca dell'anima»[79]) e di nuovo la mente sperimenta la sua notte, *eppure* è sempre in questa stessa esperienza a sentirsi «incalzato» ad acquisire una maggiore capacità visiva in modo da essere in grado di accogliere dentro di sé una verità questa volta più ampia, un senso più profondo delle cose. Proprio lo sconforto e la disperazione che inevitabilmente lo assalgono lo inducono a seguire la tensione a sollevarsi oltre l'immediato in cerca del significato e la coscienza riprende a seguire la sua traiettoria naturale.

Se ci lasciamo conquistare dalla forza dei componimenti, vediamo che costante in essi è la descrizione dell'ampliamento e dell'arricchimento della coscienza vissuto come un evento di luce, così come un evento di oscuramento, di notte appare ciò che accade alla mente quando si rifiuta di aprirsi ai suoi oggetti veri, chiudendosi così nel suo cerchio («il cerchio del suo disamore»).

Ma in che senso le cose (addirittura le pietre) ci parlano di Lui?

Elemento essenziale della metafisica della luce è che il vedere (l'atto) e il veduto (l'oggetto) sono collegati da un terzo elemento che è la luce: la luce è la condizione di possibilità del loro esistere[80]. Le cose diventano trasparenti e si tratta di una trasparenza non raggiungibile per iniziativa umana («aiutaci – a rompere il cerchio – del nostro disamore»[81]) ma sperimentabile anche attraverso la gratitudine che suscita

78. *Fra gli ulivi del Subasio*, in *Nóstoi. Il sentiero dei ritorni*, cit., p. 104.

79. *Dire sì dire no*, da *Vetrate d'alabastro*, in *Primaneve*, cit., p. 52.

80. È ciò che ricorda Guardini quando scrive: «La *Politeia* spiega come la forza dell'occhio e l'oggetto con le sue qualità non siano ancora sufficienti perché si abbia il vedere, ma bisogna che vi si aggiunga una terza cosa fatta appunto per questo scopo, cioè la *luce*». R. Guardini, *Socrate e Platone*, cit., p. 281.

81. *La ferita d'umiltà*, da *Vetrate d'alabastro*, in *Primaneve*, cit., p. 87.

(«tenerezza della buona provvidenza»[82]). Le cose dischiudono il loro senso quando le guardiamo attraverso la vetrata. La vetrata, abbiamo detto, è ciò attraverso cui vediamo. Diciamo trasparente il vetro, ma in che senso lo è? Non allo stesso modo in cui diciamo trasparente la luce (è Heidegger questa volta a ricordarci questo fatto davvero "ovvio"). Il vetro per essere trasparente ha bisogno della luce, lascia vedere solo se è nella luce. La vista, ossia il vedere attraverso il vetro, è reso possibile dalla luce ed è sempre la luce a consentire alle cose di mostrarsi. Affinché qualcosa di visibile nel senso comune sia tale, sono necessarie la facoltà di vedere e la facoltà e la possibilità dell'essere visto, ma entrambi, ciò che può vedere e ciò che è visibile, non possono solo presentarsi semplicemente l'uno accanto all'altro, bensì ci deve essere qualche cosa che rende possibile il vedere da un lato e l'essere visto dall'altro: «il reciproco riferimento di entrambi è il chiarore della luce»[83].

La filosofia platonica – e il pensiero greco in generale –, compenetrata com'è di immagini che derivano da impressioni visive, è interamente costruita sulla percezione della luce che si fa visibile rendendo chiaro tutto ciò su cui si posa. Platone per primo, nel mito della caverna, ha detto che l'ampliamento della coscienza avviene non guardando più le cose, ma la luce stessa. L'ulteriore trasparenza delle cose è esperibile mettendosi in rapporto con la luce in quanto tale, rivolgendosi verso la luce stessa. Allora il prigioniero diventa consapevole di aver guardato nella luce, di aver visto le cose perché *nella* luce: diventa consapevole della luce stessa.

La coscienza che opera a partire dall'assenso a questa esperienza vive a questo punto l'evento trasformativo decisivo. La luce schiude l'intelligenza dell'uomo ad una nuova dimensione: «Le pietre, ognuna filo d'acqua, – che il silenzio calando rivela, – comincia[ro]no a parlare di Te»[84]. Improvvisamente, la realtà acquista una nuova trasparenza, rivelando Colui che le conferisce e restituisce senso visibile. Le cose sono contemplate nella loro esatta luce quando si vede Colui che «difende dal nulla il piccolo fiore»[85]. Esse custodiscono in sé il loro fondamento («era fra noi l'eterno – stupito di sé in noi»[86]). Si diventa allora consapevoli che non si trattava di guardare il mondo attraverso una finestra perché *è il mondo stesso ad essere una vetrata d'alabastro che lascia trasparire il Dio invisibile*[87]. Tutto ciò non è frutto di una riflessione (di un processo logico dimostrativo), ma una reazione immediata, quasi involontaria (paragonabile alla reazione dell'occhio alla luce): il mondo improvvisamente si fa capace di esprimere qualcosa che trascende il suo dato immediato (dovremmo dire: si fa simbolo), Dio irrompe nella coscienza, il pensiero si apre inaspettatamente e diventa pensiero di Dio.

È un tema questo che ricorre insistente nelle sue poesie. Ritornano spesso espressioni in cui si dice che per poter vedere le cose bisogna «toccare le Sue pupille»: rivolgersi (guardare consapevolmente) alla luce, che come tale non può essere guardata.

82. *O tenerezza del mondo*, da *Vetrate d'alabastro*, in *Primaneve*, cit., p. 51.

83. M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit* (1931), tr. it., *L'essenza della verità*, Adelphi, Milano 1997, p. 128.

84. *Fra gli ulivi del Subasio*, in *Nóstoi. Il sentiero dei ritorni*, cit., p. 104.

85. *Non abbandonarmi al mio male*, da *Vetrate d'alabastro*, in *Primaneve*, cit., p. 72.

86. *Credo il perdono dei peccati*, da *Vetrate d'alabastro*, in *Primaneve*, cit., p. 54.

87. Si veda quanto detto nella precedente nota 32.

La luce appare solo in ciò su cui cade, essa «non è visibile se non in quanto rende visibile altro», ma «rendendo visibile altro si fa visibile essa stessa»[88].

È dunque la trasparenza delle cose che ci parlano di Lui, è il rendersi visibile della loro creaturalità a rivelare la Sua presenza. Di Lui come tale si continua a non saper nulla: l'Invisibile resta tale, non si rivela mai direttamente in se stesso. La "nescienza" rimane, ma diventa, a questo punto, "dolce". L'uomo può «cedere alla bellezza», smettere «la sua caccia inane», anche «senza presagire la riva»[89].

Cedere potrò alla bellezza
Esuli da noi stessi
è martirio la distanza da te.
La presente stagione
spaesa l'anima per gli occhi
che provvida ferisce l'eco
propria dal limite del mondo
per cui si rende familiare a te,
solo speranza all'uomo e all'universo.
Quando riavvolgerai i cieli
e le mie pupille toccheranno le tue
cedere potrò alla bellezza
senza presagire la riva[90].

Reali dice una cosa importante riguardo a questo terzo elemento (la luce): se non ci si rivolge ad essa (l'atto di intelligere più profondo è quello in cui si vede che la retta fra la coscienza e le cose è seguibile nella luce) si rompe l'equilibrio della mente e del cuore: «Chi può deformare la retta fra la coscienza e le cose è lo sguardo interiore […]. *È l'oblio del Signore* […] *a rompere l'equilibrio originario della mente e del cuore*. È dentro di noi l'habitat dei conflitti nucleari nel folle incrocio dei laser di coscienze prevaricatrici […] Eppure il mio Cristo di Greccio e della Verna sarebbe ancora il paradigma per coniugare compitamente i nostri "verbi"»[91].

88. H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, cit., p. 550.

89. Cfr. le seguenti poesie: *Cedere potrò alla bellezza* e *Credere il perdono dei peccati* da *Vetrate d'alabastro*, in *Primaneve*, cit., p. 60 e p. 54. Sulla metafisica del bello in relazione alla speculazione sulla luce si veda H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, cit., pp. 554ss. Per un approfondimento dello sfondo ontologico dell'esperienza della bellezza si vedano gli studi che Natalino Valentini ha dedicato all'argomento, fra i quali segnaliamo: N. VALENTINI, *Pavel A. Florenskij: la sapienza dell'amore. Teologia della bellezza e linguaggio della verità*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1997 e, dedicato alle poesie di Reali, N. VALENTINI, *La via pulchritudinis di A.V. Reali*, cit., pp. 19-33.

90. *Cedere potrò alla bellezza*, da *Vetrate d'alabastro*, in *Primaneve*, cit., p. 60.

91. A.V. REALI, *Il pane del silenzio*, cit., p. 255, corsivo nostro. Queste sono parole davvero significative di Reali, poeta cristiano, che vede nell'«Uomo della Sindone» il Volto che unisce senza confondere e in cui tutte le esperienze contrastanti del mondo si ricompongono in unità. A p. 256 egli infatti aggiunge: «Eppure la poesia – non le velleità poetiche – è presente in tutto il paradiso: è una faccia del tetraedro dell'essere, *unum verum bonum pulchrum*. E sebbene qualcuno, che ancora fa l'onesto mestiere del critico, mi sussurri che la poesia oggi è una specchiera infranta e che il volto dell'Uomo occhieggia dai frammenti sparsi qua e là nel fango, tuttavia lo specchio è ricomponibile se, guardandovi dentro riscoprite il volto dell'"Altissimo, onnipotente e bon Signore": se cioè lo specchio di Narciso diventa il cristallo dei santi e il prisma trinitario».

Vogliamo però ritornare al verso «cedere potrò alla bellezza – senza presagire la riva». Cedere significa smettere di opporre resistenza, darsi per vinto. Ci suggerisce l'idea di una vera e propria battaglia interiore che l'individuo ha sostenuto dentro di sé per sottrarsi alla frontalità con Dio, la Fonte di tutte le cose: si tratta di un Fondamento che evidentemente non solo va riconosciuto, ma a cui occorre affidarsi[92]. Arriviamo così alla poesia *Credo il perdono dei peccati*.

Credo il perdono dei peccati
Innocente l'erba
e i passeri sugli alberi,
ma noi, anima,
tu ed io perduti
in una caccia inane
il padrone e il cane.
Abbiamo visto i bimbi
scalzi dei torrenti,
udito musica di profili,
liuti folli innamorati.
Era fra noi l'eterno
stupito di sé in noi.
Se vogliamo tornare innocenti
Anche noi, anima mia,
è necessario credere
il perdono dei peccati[93].

Abbiamo visto che la percezione fondamentale espressa nelle poesie è che l'essere creato è buono in una visione in cui la bontà di cui si parla non è prima di tutto una categoria morale, ma ontologica[94]. Questa, abbiamo detto, è un'evidenza. Anche il male però è un'evidenza.

Tra queste due evidenze, si inserisce il perdono che comporta il recupero della innocenza. Abbiamo più di una volta citato le frasi di Reali riferite a Francesco in cui egli dice che non si tratta di nessuna «riconquistata innocenza edenica», ma di atteggiamenti che sono «il segno della sua maturità spirituale, assunti consapevolmente

92. Le poesie testimoniano quanto profondamente il poeta fosse toccato da questa tragica antinomia presente nel cuore umano. Lo fa notare anche N. VALENTINI, *La via pulchritudinis di A.V. Reali*, cit., pp. 21-23, quando scrive: « […] di fronte a questa bellezza così ambigua si spalanca l'abisso del mistero. La bellezza divina, ma anche la bellezza come immagine suprema di perfezione ontologica, nell'incontro disvelante con l'esistenza appaiono in tutta la loro tragica antinomia, nella quale santità e caduta sembrano coesistere. Una bellezza nella quale abita la possibilità della salvezza redentrice, ma anche la rischiosa seduzione che si tramuta in fallimento, l'armonia dell'universo e persino la radice della stabilità ontologica ma, paradossalmente, anche la possibilità della sua rovina. […] Di questa complessità e tensione antinomica della bellezza, padre Venanzio Reali sembra profondamente accorto e consapevole […]».

93. *Credo il perdono dei peccati*, da *Vetrate d'alabastro*, in *Primaneve*, cit., p. 54.

94. Sul rapporto fra bontà ontologica e bontà morale non possiamo soffermarci, perché questo esula dai nostri compiti. Tuttavia la comprensione di questo rapporto è essenziale per capire in che modo si realizza, nell'esistenza concreta, attraverso l'azione morale, l'unità di essere e valore di cui, in maniera davvero particolare, ci parlano i metafisici della luce.

nella propria sfera personale e relazionale». Dunque, la dimensione storica non è annullata, superata, dimenticata.

Tutte le poesie di Reali suggeriscono che sono le cose a portare a Dio, sono le cose a restituire all'uomo il senso pieno del suo essere. L'evidenza del male non annulla l'esperienza di una intimità profonda che unisce tutti gli esseri di cui egli ha sperimentato l'intrinseca bontà e l'innocenza originaria («Innocente l'erba e i passeri sugli alberi»): tutti gli esseri sono all'interno di una relazione reciproca, di uno stesso ordine. Vi è un'armonia ultima che esiste fra gli enti e che, nonostante tutti gli elementi negativi che pure agiscono, continua ad operare. E infatti il poeta – lo abbiamo già detto – non comunica mai l'idea che l'uomo debba custodire l'altro essere. Ma questo ordine include anche lui? O il male ha distrutto questa originaria appartenenza?

Del resto il male costringe sempre l'uomo a doversi *confrontare con la propria verità interna*, con le spinte oscure che possono sollevarsi in lui, con il lato buio del suo essere, con gli angoli celati del suo animo per chiedersi se sia il bene o il male ciò che lo definisce più precisamente, se gli abissi di colpa più o meno gravi in cui è caduto lo hanno consegnato inesorabilmente e intrinsecamente al male.

La poesia suggerisce che non un cuore pentito, non il dolore per la propria colpa, non l'effetto di una penitenza ci fa «tornare innocenti» nel senso appena precisato, ma «credere il perdono dei peccati». Cosa può voler dire questo?

Credere nel perdono significa riconoscere che vi è un Amore che *guarda oltre*; che, nonostante il peccato, la cui realtà continuiamo a sperimentare in noi, la nostra appartenenza al Creatore non è cancellata; che il male non intacca alla radice la persona; che, per quanto profondo esso sia, vi è un piano ancora più profondo, perché ad essere davvero originario è il bene.

Credere nel perdono dei peccati significa insomma credere che *la creazione garantisce l'innocenza originaria dell'essere umano*.

Il male è come un manto che ha velato che il bene e solo il bene è ciò che *definisce propriamente e originariamente* ogni essere creato. Perciò, in forza dell'avvertito perdono, quale dono d'amore e di grazia di Dio (evento questo colmo di prodigio), la nostra creaturalità, di cui avevamo smarrito la consapevolezza, si fa di nuovo trasparente; di nuovo è nitida la percezione della positività intrinseca ed inalienabile che nessun male può corrompere: nessun atto immorale (nemmeno una vita intera costellata di colpe morali) può cancellare quella *bene-dizione* originaria.

Reali descrive questa come l'esperienza interiore della riconciliazione. Lo sguardo viene risanato dalla scoperta della propria dimensione autentica, originaria. Egli sa di essere inserito nello stesso ordine. Per questo attingere l'identità altrui è attingere la propria: «Ci ri-conosceremo in lui – amici di tutte le cose»[95]. Gli sguardi si incontrano, si riconoscono e si abbracciano, ne scaturisce un «riso di pupille». Questa conoscenza si compie in maniera silenziosa e non ha il carattere dell'irruzione, dello sconvolgimento, ma è vissuta come una intima chiarificazione del proprio destino.

Si fa chiara dunque anche qui l'esperienza che sostiene tutte le poesie: la percezione chiara e distinta della originaria *bene-dizione* di Dio, impressa in quella positività incancellabile che ci rende certi che il nostro destino non è il male, che l'innocenza è

95. *Un riso di pupille*, in *Nóstoi. Il sentiero dei ritorni*, cit., p. 172.

più originaria del peccato sia pure originale, che «l'uomo non è definito dal male, che pure può commettere e commette, ma da quella vocazione che lo costituisce intrinsecamente e che è affidata alla sua libertà»[96].

Solo allora (quando in virtù del creduto perdono, credo anche che la mia più autentica identità non è affidata alle mie mani e perciò è intatta) «cedere potrò alla *bellezza*», a quella percepita *bontà ontologica che risplende* e che riporta alla fonte di tutte le cose, «senza presagire la riva». Il male è un'evidenza ma vi è un Amore che *non mi abbandona al mio male*. Allora posso andarmene, «morire – senza lasciare ombra»[97], «Andarsene come il sole – dietro la nuvola – e non dirlo alle foglie. – Passare *dando luce* – senza farsi avvertire. – Morire così!»[98].

96. U. GALEAZZI, *Ordine etico e male morale in Tommaso d'Aquino*, in «Nova & Vetera», 3, 2002, p. 39. Proprio in base a questa esperienza umana Tommaso, con Agostino, sostiene che il peccato è un precipitare verso il nulla senza poterlo mai raggiungere. Illuminanti, in tal senso, le parole di Guardini che, riferendo della posizione agostiniana, scrive: «lo spirito che rinnega il valore, non può distruggere l'essere. Lo spirito, diventando cattivo, non può annientare se stesso, ma solo precipitare verso il nulla, senza poterlo mai raggiungere. La misura del valore che è stata investita dall'atto stesso del creatore nell'essere primo dello spirito, resta sottratta alla sua volontà. Esso non può essere annullato dalla sua volontà. Può tuttavia con l'atto negativo mettere a repentaglio a tal punto il proprio essere che questo diventa soltanto il portatore della decadenza, cioè della dannazione e della disperazione» R. GUARDINI, *Mondo e persona*, Morcelliana, Brescia 2000, p. 82.

Che questa sia l'esperienza che Reali ha saputo ritrovare nel suo animo esprimendola nelle sue poesie lo dimostra il fatto che se pure esse, come abbiamo detto, assumono la loro forma specifica per il fatto che il poeta cerca di dare espressione e forma a quella oscillazione dell'animo di fronte ad elementi contrastanti dell'esistenza che a volte sembrano addirittura contraddittori, non lasciano mai presagire (anche quando – come spesso accade – tale tensione è fortissima) la possibilità della lacerazione. Il nostro poeta è colui che sa sostare sul luogo del confine, lì dove tutto confina con il nulla, e non un uomo dilacerato che cerca di ricucire lo squarcio del suo animo elaborandolo attraverso la sua arte. E, del resto, una conferma indiretta la troviamo nelle parole di chi lo conobbe personalmente e volle ricordarlo scrivendo: «La sua anima conosceva trasalimenti di purezza, di candore tali che ci si vergognava un po' di specchiarvicisi ma, alla fine, si avvertiva, con intima gioia, di essere stati assolti ed assunti in quel suo umile paradiso francescano che generosamente ed instancabilmente, senza saperlo, offriva a tutti». M. CAMILLUCCI, *Ricordo di padre Venanzio*, in A.V. REALI, *Nóstoi. Il sentiero dei ritorni*, cit., p. 247.

97. *Senza l'aria di sapersi*, da *Vetrate d'alabastro*, in *Primaneve*, cit., p. 59.

98. *Morire così*, da *Vetrate d'alabastro*, in *Primaneve*, cit., p. 61. Il corsivo è nostro per sottolineare un verso che suggella il senso del nostro discorso in quanto racchiude in una immagine quella esperienza di fondo che i metafisici della luce hanno colto e che rappresenta l'anima dei loro percorsi teoretici-speculativi.

Poesie scelte *

di Sabrina Foschini **

Michele

Ho il sangue dell'amico sotto i miei piedi.
Il suo morso sul dente della mia lancia.
Noi eravamo vicini, dividevamo a metà i sogni,
avevamo le stesse insegne sulla corazza.
Le sue ali erano più larghe delle mie
coprivano meglio le distanze.
Più veloce nella corsa e nel riso,
più svelto a prevenire i desideri del genitore.
Egli ci guardava sorridendo, come a godere della nostra somiglianza.
Ma il suo viso era più bello del mio.
Meno sporco di approssimazione.
Spesso mi diceva che la gioia assoluta dell'eternità lo spaventava.
Parlava piano, come se in questo modo il padre non potesse udirlo.
Vedevo che questo pensiero gli cambiava le mani,
inceneriva la sua pelle.
Ho schizzi di sangue sulle pieghe nette della tunica.
Una striscia di terra attorcigliata alla cintura.
Una corona spinata, attorno alla mia mano destra…
Lui mi aveva sempre battuto nella lotta,
ma il dubbio lo aveva indebolito
lavorato ai fianchi come una marea.
Quando è precipitato ho fatto in tempo a vedere i suoi occhi infuocarsi.
Credo che nel mondo questo si chiami piangere.
Un verbo che ho imparato da lui.
In segreto studiava le parole degli uomini
e i loro movimenti mancini.
Aveva sete di tutto.
Aveva invidia della terra.
Mentre cadeva sotto la geometria aguzza dei colpi
mi è sembrato che sorridesse.
O forse preferisco crederlo.
Dico che non avrei voluto questo compito.
Ho fatto io quell'angolo vuoto accanto al Padre.
Da allora la mia mano, impugna in ogni gesto un'arma.
E tengo l'amico sotto i miei piedi.

* Tratte dalla raccolta inedita *Voci del Verbo*
** Poetessa, autrice di diverse raccolte poetiche.

Isacco

Qualcosa gli ha rovinato lo sguardo
gli ha messo un fuoco spento dentro
una cenere bruciata più volte
che ora non posso guardare.
Ieri notte è uscito dalla tenda
ed è tornato con questo sigillo,
una malattia di luna.
Ci siamo inerpicati per ore sul monte
senza mescolare parole.
Se dovessi rivolgermi a lui
non riuscirei a chiamarlo "padre".
Quest'uomo che mi cammina innanzi
ha guadagnato o perduto un'altra anima
e il cuore è diventato quello
di qualcuno che non mi ama.
Quando siamo giunti sulla cima
ci siamo messi a sommare legna.
Lui non me lo ha domandato,
ho seguito i suoi gesti come un cane
e ne ho radunato un nido
sopra il moncone di pietra.
Poi nel silenzio mi ha preso le mani
e le ha legate tra loro, come zoccoli teneri.
L'ho guardato per scovare un morso
dentro al nodo feroce del suo gesto
ma deve aver trovato l'onda
capace di navigarmi gli occhi.
Ha estratto il coltello con cui tagliava per me
i pezzi migliori del formaggio.
Mi chiedo cosa ne sia stato di mio padre
e quale *golem* gli abbia vinto il viso.
All'improvviso si è aperta una tenda di luce nel cielo
e ne è uscita una mano dalle forme di un uomo
ma senza il resto pesante del corpo.
Sembrava comandare al pugnale.
Forse era proprio quello lo spirito del genitore
venuto in mio soccorso
e il demone che mi minacciava si è fermato.
Quegli occhi che un tempo ho venerato,
adesso stanno tornando.

Giobbe

La parola giusta non è castigo.
Nessuna colpa nessun castigo dico io.
Ha preso le mie ricchezze, l'amore, il vigore dei nervi
la pelle e la prole, l'onore e il rispetto.
Si è preso i capelli, i denti e le gengive
ma invano ha atteso la bestemmia fuori dalla cava della mia bocca,
l'urlo di bestia a cui venga sottratta ogni orma della terra…
Io che avevo sperato di morire nel mio nido
non ho ceduto, perché sono giusto.
Intanto gli avvoltoi, le iene con i nomi dei vecchi amici
si raggruppavano fiutando il danno
attorno a questa tana di reietto
per dirmi che in qualche mia piega segreta
suppurava di certo l'immonda ulcera del peccato
e che una tale, smisurata punizione
doveva pesare un'identica colpa.
Le sventure mi cadevano addosso come grandine
spezzandomi le ossa della ragione
e come gli sputi degli empi su questo corpo
schifato dai suoi stessi abiti
ma io no, non maledivo.
Se anche mi avessero tagliato a pezzi
dalle estremità fino alla gola
e ricoperto dell'untura del loro veleno
avrei mantenuto pura la mia lingua
perché io lo ripeto, sono giusto
e per fermare questo martirio bianco
non mi addosserò la colpa che tutti, compreso Colui che è,
vorrebbero scagliarmi contro.
Ma cosa vale essere mondo ai suoi occhi?
Seppure giungessi ai ripostigli della neve per lavarmi con essa
conserverei l'aspetto turpe di chi ha peccato
questa maschera che non si stacca…
Perché colui che copre la faccia della luna piena
e mette le porte al mare
ha preso la scommessa dell'Avversario e ha posto me sul piatto
della sfida, guardandomi con occhi di carne…
È per questo che adesso Lui vince e io perdo
e l'ingiustizia sorride.

Gabriele

Sono entrato dalla finestra
e mi sono posato nella stanza
così fanno le foglie dei loro alberi
quando il tempo del vino le arrossa.
Ho fatto qualche passo toccando terra
come mi avevano insegnato, per non spaventarla.
Lei era di quelle mortali, senz'ali.
Aveva un viso che ricordava quello di mio padre
ma di una misura ancora più dolce.
Credo che questa differenza si possa chiamare "donna".
Lei l'ancella del mondo fermo, ed io il messaggero del cielo
ma a vedere la bellezza della sua paura e la grazia della sua difesa
avrei legato sacchi di sabbia ai miei fianchi
per restarle accanto e servirla.
Le ho detto che il raggio che le annunciavo
le avrebbe popolato il grembo
come un astro illuminato.
Lei non conosceva il mistero della nascita,
e io per me, sono un angelo… cosa avrei potuto dirle?
Ha creduto a quello che non conosceva
perché ha sentito che eravamo uguali
nel difetto ad un tale compito.
Ha avuto fede in me, come io ne ho avuta in lei
e in questo ci siamo accompagnati.
Avrei voluto portarla in volo per mostrarla ai miei fratelli
che al ritorno mi avrebbero domandato del suo volto
ed io non sarei stato capace di descriverlo.
Lei ha intrecciato le dita a proteggere la luce che restava.
Io col mio indice le ho sfiorato le mani
nel porgerle il giglio dell'investitura
ed ora sulla punta, porto il suo profumo
di miele che s'incarna.

L'adultera

La veste ha i morsi degli strappi
finestre per la mia carne giovane
da cui passano gli occhi di chi mi strattona.
Vengono da vicino a lanciarmi i loro sputi
per poter guardare meglio.
Quando non basta la stoffa
si aggrappano ai capelli
gridano parole che non posso ripetere
e nessuno dice il mio nome.
Ho perso il mio nome.
Me l'hanno grattato via, lungo la strada
nell'impanatura di polvere della mia pelle.
Ho cercato nella folla il suono buono del mio amore
e credo di averlo visto, tacere in fondo
con gli occhi tenuti a terra dai sassi.
Poi tra il mio scudo di dita ha brillato
la scintilla di un uomo buono
ed io ho sguainato il volto a ricordare.
Vedevo che era capace di rallentare le pietre
in volo, ma non credevo fosse in grado di fermarle.
Sentivo già le crepe dei loro colpi,
come grandine sulle uova…
Un esercito mercenario che avesse lottato per me
non sarebbe mai arrivato a tanto.
C'era qualcosa nelle sue parole
che disarticolava i gesti degli aguzzini
e che mi ha ripulito in un lampo.
Così tornavo dalla sporcizia, alla mia verità di creatura.
La legge e gli schiaffi mi hanno insegnato
che non c'è redenzione per la mia colpa
non ci sono passi indietro o lenzuola lavate,
ma quello straniero conosceva un diritto maggiore
capace di snidare con la punta dell'indice
lo specchio vero di ogni uomo.

Maria

Ah! mio figlio, mio figlio, il mio bambino, uomo, figlio.
Non di Jahve, non del padre, non degli aguzzini
ah mio figlio era mio, io sola l'ho fatto
senza l'aiuto di un uomo, senza istruzione dell'angelo.
Io sola, quelle membra straziate, io, gli arti spezzati
e gli occhi coperti dal sangue che più non vedono i pugni
gli insulti, a lui, più tenero di tutti, il più dolce amorevole
nei cerchi dei fanciulli, più saggio tra i rabbini, che impugnavano la scrittura.
È mio figlio sì, inchiodato al legno come un rapace
abbattuto nella migrazione
come un capretto, scannato per strada con il rosso osceno
di quel mantello confuso dal sangue.
Non posso alzare gli occhi al cielo, non posso ad un tempo
invocare l'Altissimo e contemplare l'inferno di questa tortura.
Sapessi prendere io sulla mia carne il suo dolore come
dal cielo l'ho preso in grembo, fermato in terra quel volo.
No, no, dico no a Jahve, a mio padre, allo sposo
dico che questo non lo posso,
nessuna grazia nessun tirocinio può rendermi capace di questo.
Hai sopravvalutato la mia forza Padre, io ti prego, non sono quella che volevi
ho ancora tutta intera la mia parte di donna, la mia pancia di madre
vorrebbe riprenderlo, nasconderlo dentro e che nessuno,
gli faccia più male… Quale disegno, quale disegno?
La terra è sporca ai piedi di questo orrendo albero, cola la vita dal suo tronco
io non voglio, non lo voglio, ho fatto tutto quello che mi hai chiesto
e non ho domandato, come sarebbe stato l'amore di un uomo,
niente per me, solo la gioia di questo frutto
riappeso a forza sul ramo, penzolante da un'asta maledetta.
Ma basta, forse m'inganno. Che io abbia sognato anche
quando l'uomo con le ali ha spalancato la mia finestra?
Fate cessare questo scempio, qualsiasi cosa vi prego:
tornare ad essere una donna normale, una vecchia che cuce
tra i figli dei suoi figli, una persona che possa raccontare
la sua memoria ed essere creduta.
Gli aprono il cuore, oh! lo fanno a pezzi.
Gli aprono il cuore e non c'è sangue…
Perché non posso essere io al suo posto?
Muoio, perché non muoio.

Il disegno del mondo

di Ardea Montebelli *

In principio Dio creò il cielo e la terra. La terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l'abisso e lo spirito di Dio aleggiava sulle acque (*Gen* 1,1-2)

Era cristallo rosso
il mare fino al fondo,
le rocce fredde
inseguivano il sole
finché la luce
capovolse la materia
e dal vuoto trasparì
l'alito turchese dell'alba.

Dio disse: «Sia la luce!». E la luce fu (*Gen* 1,3)

In un unico atomo
acque profonde e terra
accompagnavano l'abisso
e il buio cresceva insieme
al disegno del mondo.
Poi fu la luce
libera
simile a un filo di fuoco
comparve davanti alle acque
e alla terra.
Dio le affidò
il volto del giorno
e chiamò notte
l'altro volto diviso
di un solo mistero.

* Poetessa riminese, autrice di diverse raccolte poetiche e di mostre fotografiche in gran parte ispirate dal confronto personale con le Sacre Scritture.

Dio disse: «Sia un firmamento in mezzo alle acque
per separare le acque dalle acque» (*Gen* 1,6)

Si fece l'alba
del secondo giorno
una volontà celeste
come sfera luminosa vibrò
separando le acque dalle acque
e fu amore
intimo amore
fra nubi e stelle
fra sole e luna.
Per tutto l'universo
visibile e invisibile
fecero un'anima sola.

Dio disse: «Le acque che sono sotto il cielo
si raccolgano in un unico luogo e appaia l'asciutto»
(*Gen* 1,9)

Nel terzo giorno
acque altissime e terra
mostrarono il loro volto
tessendo e ritessendo
un cuore solo
sul destino del mondo.
Era cosa buona
e Dio generò
ogni sostanza feconda
come se un nodo
la legasse per sempre all'universo.
Oleandri e rosmarini
lauri e ulivi
fragole e rose
erbe e germogli
si fecero così vicini.

Dio disse: «Ci siano fonti di luce nel firmamento del cielo, per separare il giorno dalla notte» (*Gen* 1,14)

Nel quarto giorno
sole e luna
si adagiarono
dove l'amore è assoluto.
Notte e giorno
si avvolsero da un capo all'altro
moltiplicarono giorni e stagioni
congiungendo ogni cosa
a un tempo infinito.

Dio disse: «Le acque brulichino di esseri viventi e uccelli volino sopra la terra, davanti al firmamento del cielo» (*Gen* 1,20)

Meduse cavalli marini
sgombri delfini
aironi colombe
aquile e falchi
nel quinto giorno
lungo le sabbie e i monti
in un viaggio leggero
si avviarono verso la costa.
Di profumo in profumo
davanti al sole
e sotto le stelle
un respiro salì dalla terra.

Dio disse: «La terra produca esseri viventi secondo la loro specie: bestiame, rettili e animali selvatici» (*Gen* 1,24)

I

Impalpabile struttura
dalle radici d'olivo e torba
sfociava ad altri abissi
e l'indefinibile legava
tempo e vita
al chiarore delle sabbie.

Nel sesto giorno
rettili e bestie selvatiche:
nutrimento e sostanza,
frutto di amoroso sangue.
Ocra e azzurro il cielo
fra oriente e occidente.

Dio disse: «Facciamo l'uomo a nostra immagine,
secondo la nostra somiglianza» (*Gen* 1,26)

II

Maschio e femmina Dio li creò
e benedisse
quali principi precoci
dell'alba e delle stelle
custodi di bellezza
che sazia
più potentemente della luce.
Si moltiplicarono
e riempirono la terra
legando gli uni gli altri
all'essenza di ogni cosa.

Queste sono le origini del cielo e della terra,
quando vennero creati (*Gen* 2,1)

Uomini grani di sabbia
oceani selve vulcani
venti rocce stagioni
silenzio e potenza del sole
furono benedetti.
Nel settimo giorno
tutto si acquieta.

In memoriam

In Memoriam

di Natalino Valentini *

La raccolta dei principali materiali, che documentano gran parte del cammino di ricerca e formazione compiuto nel corso di quest'ultimo anno accademico, non poteva certamente trascurare l'improvviso congedo da questo mondo di tre persone a noi particolarmente care. Negli ultimi mesi, infatti, abbiamo assistito con profondo dolore alla morte della cara Prof.ssa *Nina Kauchtschischwili*, una delle figure più rilevanti degli studi di slavistica nel nostro paese, ispiratrice e animatrice appassionata dei Convegni ecumenici internazionali, della Comunità monastica di Bose, dedicati alla Russia; dell'amatissimo padre, il Cardinale *Tomáš Špidlìk*, appassionato interprete e testimone dell'incontro tra cristianesimo d'Oriente e d'Occidente; infine del Prof. *Claudio Leonardi*, eccellente medievista e studioso della tradizione mistica e agiografica cristiana. Nell'ultimo decennio la loro vicinanza scientifica e spirituale all'attività del nostro Istituto e alla nostra città è stata per noi motivo di profondo conforto e fiduciosa speranza, soprattutto nei momenti di maggiore difficoltà. Più volte ognuno di loro ci ha onorato della preziosa e generosa presenza e collaborazione scientifica nei diversi ambiti di pertinenza, partecipando a iniziative da noi promosse, ma soprattutto custodendo nel tempo una fedele relazione di amicizia e di condivisione spirituale che tanto ci ha arricchito e commosso, diventando per noi non solo maestri di pensiero, ma ancor prima, maestri di vita. La loro eredità culturale, ma soprattutto spirituale, resta punto di riferimento fondamentale del nostro cammino, un'eredità sconfinata, come sconfinata è la nostra gratitudine per i doni ricevuti da questi padri e madri dello Spirito, sapienti testimoni di Cristo, il cui sguardo sempre riluceva della gioia pasquale.

Le pagine seguenti tracciano brevi profili tesi non solo a sollecitare la riscoperta della loro eredità, ma a ravvivare soprattutto la comunione nella preghiera e nella *memoria*, creazione nel tempo dei simboli dell'Eterno e *attesa* del pieno compimento del Regno, di cui essi sono pietre vive.

* Direttore dell'ISSR "A. Marvelli".

Nostro *starec* e maestro di vita
Ricordando il Cardinale Tomáš Špidlík (sj) (17.12.1919-16.4.2010)

di Richard Čemus * (sj)

Cari amici di padre Tomáš Špidlík, ci ritroviamo per celebrare una santa messa in suffragio alla vigilia del trigesimo giorno dal suo pio trapasso. È anche la vigilia della festa di san Giovanni Nepomuceno, patrono di questo Pontificio Collegio di cui il Cardinale cèco è stato padre spirituale per 38 anni, dal 1951 fino al 1989 quando si è trasferito, prima al Pontificio Istituto Orientale e poi, nel 1991, al Centro Aletti dove è vissuto e ha lavorato fino alla sua morte avvenuta la sera del 16 aprile 2010[1].

Per quasi 60 anni padre Špidlík ha collaborato con la Radio Vaticana; un primato che gli è valso un'onorificenza dalla Segreteria di Stato della Santa Sede. Ogni venerdì sera risuonava la sua voce inconfondibile, oltrepassando, sulle onde dell'emittente vaticana in lingua ceca, la famigerata "cortina di ferro", dando sostegno morale e spirituale ai fedeli céchi e slovacchi nei quarant'anni bui del regime comunista. È dall'ambiente della radiotrasmissione, a lui così familiare, che egli ha tratto la seguente considerazione: «Immaginate che vi invitino alla radio dandovi 10 minuti per presentare la vostra relazione, scaduti i quali vi sarà spento il microfono. Ma, invitandovi, potrebbero anche dire: lei torna da un importante convegno internazionale, potrebbe condividerne con i nostri ascoltatori i punti salienti? E alla domanda "quanto tempo mi date?" loro risponderebbero: Padre, tutto il tempo che vuole perché possa dire quello che ha da dire». Padre Špidlík ne vedeva una parabola della vocazione che, secondo lui, precede la vita. Dio dà la vocazione e con essa tutto il tempo necessario per realizzarla.

A padre Tomáš, il Signore ha concesso 90 anni. Sono pochi? Molti? La domanda è mal posta. Alla luce di quanto appena detto bisogna, piuttosto, chiedere quale sia stata la sua vocazione e se ha potuto portarla a compimento. Una *certitudo cordis*, condivisa da tutti noi suoi amici, dice di sì. E questa certezza, anzi l'evidenza del *pléroma* di missione e di vita del nostro amato *starec*, scaccia la tristezza della sua dipartita. Tutto quello che il Signore lo ha chiamato a dire alla Chiesa e al mondo, l'ha detto nella lunga "radiotrasmissione" della sua vita. Ora sta a noi di far sì che la sua parola non svanisca, ma sia un seme che germogli, cresca e porti frutti che rimangano. È stato questo il senso che p. Marko Rupnik ha dato alla "natura primaverile" originatasi al passaggio del carro funebre con il corpo di padre Špidlík mentre ha attraversato, nel suo viaggio da Roma a Velehrad, la Slovenia e l'Austria.

La *práxis* precede la *theoría*

La mente del Cardinale Špidlík è stata una delle più alte della Chiesa ai nostri giorni. Eppure elogiarlo solo per le sue sublimi conoscenze non basta. Bisogna agire; in ac-

* Docente di *Teologia Spirituale* presso il Pontificio Istituto Orientale di Roma. [Il testo seguente è l'*Omelia* pronunciata presso il Pontificio Collegio Nepomuceno, Roma, 15 maggio 2010].

1. http://www.centroaletti.com/ita/persone/01.htm [cit. 8.7.2010].

cordo con la massima patristica da lui stesso seguita, che cioè la prassi precede la teoria. *Práxis*, nel vocabolario spirituale orientale designa la fatica di una vita evangelica. Questa purifica e apre gli occhi del cuore alla *theoría* – la contemplazione – che è la via della conoscenza (*gnósis*). Il Vangelo lo enuncia come una beatitudine: «Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio» (*Mt* 5,8). Noi, educati al metodo del pensare scientifico, partiamo dalla teoria, verificandola poi nella prassi. Se questo è il metodo giusto per le scienze empiriche, non lo è nei riguardi dell'uomo, tanto meno di Dio. Una persona non si conosce a partire da un'idea su di essa, cercandone poi la conferma nella vita, ma, al contrario: condividendone la vita, amandola in modo concreto e pratico, la persona si lascia conoscere, si "rivela". Lo espresse bene lo scrittore tedesco Reinhold Schneider quando scrisse: «La verità la conoscerà colui che la vive» (*Die Wahrheit wird erkennen, wer sie tut*).

La sapienza

È ovvio che la conoscenza qui intesa, non è un freddo sapere che può facilmente degenerare nel potere, ma la sapienza di un cuore indifeso. Non risulta, infatti, da una "giusta" metodologia della ragione, ma è un dono di Dio a chi lo ama con tutto il cuore. L'amore è un "principio gnoseologico" che Padre Špidlík illustra con le parole di Boris Vyšeslavcev: «È profetico, per tutto l'intellettualismo recente, ciò che ha detto Leonardo da Vinci: "Un grande amore è figlio di una grande conoscenza". Noi cristiani d'Oriente possiamo affermare l'esatto contrario: "Una grande conoscenza è figlia di un grande amore"»[2]. E potremmo ricordare anche ciò che Antoine de Saint-Exupéry mette in bocca al Piccolo Principe: «È molto semplice: non si vede bene che col cuore. L'essenziale è invisibile agli occhi».

Con tutto il cuore

È quanto basta per introdurci alla spiritualità del cuore di padre Tomáš Špidlík e per comprendere il perché del detto *ex toto corde* sul suo stemma cardinalizio. Cuore è una nozione spirituale il cui significato va ben oltre quello di una metafora del "sentimento", tanto da costituire un caposaldo della teologia orientale slava. Come il centro dell'organismo umano è il cuore corporale, l'organo fisico che pompa il sangue in tutto il corpo e in tutti gli arti, così nel senso spirituale il cuore è il centro della persona dal quale partono e dove confluiscono tutte le sue potenzialità psichiche e spirituali. Infatti, già nell'antropologia biblica il cuore significa tutto l'uomo: la persona nella sua integrità, nella sua coerenza, nella sua verità. L'uomo pensa con il cuore ed ivi prende le decisioni più importanti. Come modello dell'uomo gradito a Dio viene presentato dalla Bibbia colui che agisce esteriormente secondo quanto ha nel cuore. Nel racconto dell'elezione di Davide leggiamo che Dio, al contrario degli uomini, non si lascia ingannare dall'esteriore, ma guarda sempre al cuore (*1Sam* 16,7). La lettera di San Pietro (*1Pt* 3,4), a sua volta, parla dell' «*homo cordis absconditus*», dell'uomo "nascosto nel cuore", che solo conta agli occhi di Dio[3].

2. B. Vyšeslavcev, *Il cuore nella mistica cristiana e indiana*, in Centro Aletti (a cura di), *L'intelligenza spirituale del sentimento*, Lipa, Roma 1994, p. 36.

3. La Bibbia di Gerusalemme traduce il versetto 4 così: «cercate piuttosto di adornare l'interno del vostro cuore con un'anima incorruttibile piena di mitezza e di pace: ecco ciò che è prezioso davanti a Dio».

Luogo di Dio

A partire da questa nozione biblica, nella teologia orientale, il cuore non è soltanto il centro immanente della persona, ma significa anche la sua apertura trascendentale. Il cuore viene, perciò, chiamato il "punto di contatto" con il mondo divino, il "luogo di Dio" nell'uomo, oppure, come afferma Teofane il Recluso, l'autore preferito da padre Špidlík, il "trono dello Spirito Santo". Il cuore è, quindi, come una fessura attraverso la quale lo Spirito di Dio soffia dentro la persona umana. È da lì, dalla centralità dell'uomo, che è il cuore, che lo Spirito Santo si espande, spiritualizzando progressivamente tutta la persona, permeandone l'intelletto, i sentimenti, la volontà; insomma, tutto l'uomo con corpo, anima e spirito. In questo senso testimoniamo di padre Špidlík che era quello che l'Oriente cristiano chiama *pneumatofóros*: egli *portava lo Spirito* dentro di sé e lo trasmetteva a noi, generando dentro di noi la vita nuova nello Spirito. Per questo lo abbiamo chiamato il nostro *padre spirituale* – nostro *starec.*

La cardiognosía

Vivere a contatto con il proprio cuore rende sensibili anche al cuore altrui (*la cardiognosía*), segno distintivo di un vero *starec*. Conoscere il cuore dell'altro significa non lasciarsi impressionare dai suoi atti esteriori, che possono essere anche poco nobili, ma puntare l'attenzione su quella parte del suo cuore che rimane sempre inviolata, perché "luogo di Dio". In questo senso poteva affermare Boris Vyšeslavcev che «il cuore non può peccare». Vedere l'altro a partire dal suo cuore vuol dire, perciò, ridestarlo e dargli speranza. Essendo il cuore umano, però, un "abisso" misterioso, viene conosciuto a fondo solo da Dio, come affermato dalla Bibbia[4]. La *cardiognosía* non è, pertanto, mai il risultato d'un'esperienza psicologica, ma una rivelazione che Dio fa alle persone spirituali. Ecco perché padre Špidlík spesso non aveva bisogno di troppe parole di spiegazione…

La bellezza

Chi non è familiare con il linguaggio orientale, potrebbe obiettare che stiamo insistendo troppo sul divino, mentre quello che colpiva di più in padre Špidlík era proprio la sua umanità. Non è una contraddizione? L'Oriente su questo punto è chiaro: l'umanità, a contatto con la divinità, non viene sminuita ma nobilitata, resa *theofánica* – rivelatrice di Dio – e, quindi, *bella*. «Maestro, è bello per noi stare qui»: non ci sono altre parole che queste del vangelo (*Lc* 9,33) che meglio possano esprimere ciò che abbiamo provato tutte le volte che ci è stato donato di stare con il nostro *starec*. Non ci siamo mai sentiti schiacciati da un'esigenza della perfezione che ancora ci manca, ma incoraggiati a scoprire quanta bellezza c'è già dentro di noi.

La perspicacia spirituale

Toccata dalla divinità, l'umanità viene ristabilita nelle sue potenzialità naturali. I padri del deserto non ritenevano un fatto soprannaturale di vedere a distanza nello spazio e nel tempo. Questa perspicacia, o dono *diorático*, fu considerato un segno della salute dell'anima nella grazia di Dio. La pace con Dio pervade anche il corpo e lo mette in

4. «Un abisso chiama l'abisso al fragore delle tue cascate» (*Salmo* 41).

sintonia con la natura redenta. Non è un caso che, sin dall'antichità, molti padri spirituali sapevano alleviare i dolori o persino guarire. Anche padre Špidlík apprezzava le cure naturali e sapeva dare utili consigli sulla salute fisica dei suoi figli spirituali.

La sua pace con il creato si rifletteva anche nel rapporto amichevole che il nostro *starec* aveva con gli animali. Si sa dalle vite dei santi che, vinto il peccato, ristabilirono nel loro cuore il paradiso, da cui si sentivano attirati non solo gli uomini ma anche le bestie. In questo troviamo la ragione del perché padre Špidlík non solo amava leggere ma persino scriveva favole. Che una bambina parlasse con un gattino o un fiore, non venne mai considerata da lui una ingenuità infantile, ma una anticipazione della promessa escatologica di Cristo – Verità viva – realizzatasi «interamente in tutte le cose» (cfr. *Ef* 1,23).

L'intelligenza spirituale

La capacità pensante è sicuramente il più grande dono del Creatore alla sua creatura. Ma che cosa pensiamo? Già nel IV secolo, il dottore del deserto Evagrio Pontico afferma che la mente umana è creata per pensare Dio. Padre Špidlík è conosciuto come un saggio padre spirituale, come esimio teologo, come prolifico scrittore. Ma credo che sia ancora da valorizzare come vero pensatore – filosofo, amante della sapienza di Dio. Ricordiamo il continuo confronto nel quale si cimentava con classiche questioni filosofiche che in lui acquistavano sorprendente attualità, come quella del rapporto tra la persona e la natura. Prevedeva l'avvento di un nuovo totalitarismo se il pensiero europeo, invece di dare il primato alla persona che, entrando in relazioni di amore e di libertà con altre persone, crea unità, dovesse, invece, cercarla volendo ridurre la persona alla sua natura determinata dalle necessità comuni a tutti. Il voler procedere all'integrazione europea non partendo dalla relazionalità personale e libera, ma da una vincolante idea comune (*logos*), finisce per soffocare la persona prima ancora che con una inesorabile legge (*nomos*), con una ideologia "liberale"[5].

Padre Špidlík ripensava anche gli avvenimenti, i disastri, i cataclismi: tutte quelle notizie drammatiche che incalzano ogni giorno. Sapeva, nella luce dello Spirito, interpretarli come segni dei tempi, a somiglianza di quanto facevano i Padri della Chiesa. Questi, quando accadeva qualcosa di grave nel mondo, non ne cercavano le cause, ma il significato, per trarne qualche conclusione morale per la propria condotta.

La semplicità di vita

Sotto questa luce bisogna vedere l'austerità di vita di padre Špidlík che doveva essere spinto dai suoi collaboratori del Centro Aletti a rifornirsi di nuovi vestiti o strumenti di lavoro. Anche da cardinale sentiva il dovere di tenere ridotti i suoi bisogni di fronte alla miseria dei poveri. Ricordiamo i foglietti di carta usata sui quali annotava i suoi pensieri. Questa semplicità del suo cuore ci interpella: se crediamo che il cuore è veramente il trono dello Spirito Santo dentro di noi, dobbiamo procurare a questo *dulcis hospes animae* una dimora gradevole, rimuovendo tutti gli ostacoli alla sua azione. O, per dirla con le parole di San Paolo, non dobbiamo "rattristare" lo Spirito (*Ef* 4,30)

5. T. Špidlík, *L'idea russa. Un'altra visione dell'uomo*, Lipa, Roma 1995; Id., *L'uomo, persona agapica*, in Aa.Vv., *Teologia pastorale. A partire dalla bellezza*, Lipa, Roma 2005, pp. 137-276.

con una condotta mondana che sminuisce l'efficacia della parola del vangelo da noi annunciata.

Il silenzio

L'austerità della vita di padre Špidlík – lo sappiamo tutti – non era contrapposta alla gioia di vivere ma fu un mezzo per rendersi disponibile allo Spirito di Dio. Proprio perché era in continuo ascolto della sua voce amava anche il silenzio. Era convinto che lo Spirito può parlare ogni giorno, ogni ora, in ogni momento. Bisogna, perciò, essere svegli, sobri, pronti ad ascoltare. I richiami della Sacra Scrittura «siate svegli, vegliate perché non sapete né l'ora, né il giorno» (*Mt* 25,13) certamente non si riferiscono soltanto alla fine della vita, alla morte che non sappiamo quando arriva. Il loro significato è più attuale: il Signore può rivolgerci la parola quando meno ce lo aspettiamo, all'improvviso, anche durante la notte. Nel *Cantico dei Cantici* la sposa dice «Io dormivo, ma il mio cuore vegliava» (*Cn* 5,2). È forse la più bella immagine di quella che la tradizione orientale chiama *preghiera del cuore,* che non è una particolare tecnica di camminare, di stare seduti o di respirare lentamente, ma è la disposizione stabile ad ascoltare la voce dello Spirito che sale dal profondo del nostro cuore.

All'improvviso

C'è nel Vangelo un'apertura alla novità, un gusto della sorpresa, che stupisce. L'uomo che va ad arare il campo trova all'improvviso un tesoro (*Mt* 13,44). Il Regno di Dio è troppo grande per essere ridotto alla stregua di un risultato probabile delle nostre aspettative, dei nostri progetti e sforzi. È un dono così prezioso che non può che coglierci di sorpresa, suscitando stupore. Colui che, di fronte ad una grazia ricevuta, ripeteva di non esserne degno, si sentiva dire da Padre Špidlík: «Mio caro, se nella vita dovessimo ricevere solo quel che abbiamo meritato, non riceveremmo un bel niente»! La grazia, essendo lo stesso Spirito, non calcola i meriti, ma "irrompe" traboccante in questo mondo peccatore (Sergio Bulgakov). Solo chi è libero dalle ideologie e aperto a cose sempre nuove, torna dal campo "pieno di gioia" e vende tutto quello che ha per comprare "quel" campo. Se fosse stato concentrato unicamente sui frutti del *suo* sforzo, nemmeno si sarebbe accorto del tesoro. La vita, per gli occhi del nostro *starec* Tomáš*,* è bella perché imprevedibile e gratuita. Si considerava un pellegrino che sa gustare lo snodarsi della via, evincendone il tesoro della presenza del Dio vivo che cammina con il suo popolo[6].

L'umorismo

Il gusto per la sorpresa testimonia libertà interiore e fiducia nel futuro, tipiche dei giovani. Ecco perché Padre Špidlík sembrava non invecchiare. Se proprio doveva guardare al passato, lo faceva a somiglianza dell'*anamnesi* biblica, nel ricordo delle grandi sorprese che Dio gli ha preparato nella vita, per trarne speranza per il futuro. Il nostro padre viveva questa fede nella Provvidenza, così caratteristica per i Padri della Chiesa, come una disponibilità a lasciarsi divertire dalla creatività di Dio. E Dio

6. T. Špidlík, *Anima di Pellegrino. Conversazioni con Jan Paulas*, Gribaudi, Milano 2005; cfr. anche: *Le tracce della Provvidenza.* Intervista a padre Špidlík a cura di Richard Čemus, in T. Špidlík, *"A due polmoni". Dalla memoria spirituale d'Europa*, Lipa, Roma 1999, p. 13-43.

– amava dire il nostro *starec* – sa fare anche dei "begli scherzi". Particolarmente alla gente troppo seria! Chi si prende troppo sul serio, perde facilmente la giusta misura e si assolutizza. Ecco perché padre Špidlík considerava l'umorismo il farmaco contro ogni eresia. L'umorismo relativizza, non le eterne verità di Dio, certo, ma la nostra capacità di comprenderle e di esprimerle.

Il simbolo

Capiamo meglio allora perché l'ultimo libro del Cardinale, scritto con padre Marko I. Rupnik, porta il titolo *Conoscenza integrale, la via del simbolo*. Al pensiero razionale – che procede per concetti chiari e distinti – sfugge la compenetrazione delle realtà divine con quelle umane. È possibile riconoscere Dio nelle realtà del mondo solo guardandole come un simbolo. *Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis* (Tutto ciò che passa è solo una parabola) – amava ripetere, con il Goethe, Tomáš Špidlík, disapprovando così la pretesa di voler racchiudere in concetti precisi realtà spirituali, per loro natura metalogiche. Sono qui le radici della sua predilezione per l'arte e poesia che, nel simbolo, trovano il linguaggio concreto, preso dalla natura e dalla vita reale, eppure aperto all'infinito. Dare alle forme naturali un senso spirituale significa arrivare a Dio per *via pulchritudinis* – a partire dalla bellezza. Sostituire, invece, l'arte con la scienza esatta priva la religione del suo carattere simbolico e si finisce nell'ateismo.

La verità che respira

Sono frutti amari, questi, raccolti da una scienza, avulsa dalla vita. A tal proposito padre Špidlík rileva che il termine slavo per indicare la verità, *istina,* non esprime solo "ciò che esiste" (cfr. il latino *est* e il tedesco *ist*), ma anche "ciò che respira" (cfr. il sanscrito *asti, asmi* e il tedesco *atmen*). Per gli slavi la verità che conta è quella concreta, viva e personale. Per questo essi sono sensibili all'aspetto morale della verità e difficilmente si fidano di chi non vive quello che dice. La verità, essendo viva, è, per gli slavi, anche comunitaria, quindi ecclesiale. Tale verità, che è in fin dei conti Cristo stesso, non si può dimostrare, ma solo credere, che per gli slavi significa sentire. Padre Špidlík ha dovuto lottare molto per difendere il valore veritativo del sentimento spirituale. Non è un "sentimentalismo", il che sarebbe pericoloso nella teologia e nella vita spirituale, ma la *certitudo cordis* di un uomo integro. È integro colui nel quale lo Spirito Santo ha risanato la frantumazione causata dal peccato. Questo stato di unità interiore si manifesta con un sentimento spirituale di cui ci si può fidare anche nelle più importanti decisioni della vita. Padre Špidlík amava l'affermazione coraggiosa di Teofane il Recluso: «i sentimenti di un cuore puro sono infallibili».

La sobrietà

Per "sentire" Dio operare nella propria vita bisogna, quindi, avere il cuore puro e la mente sobria, capaci di discernere. La mente si dice sobria quando è libera non soltanto da pensieri cattivi, ma anche da quelli semplicemente inutili, perché irreali. Padre Špidlík insiste sul fatto che Dio parla attraverso la realtà concreta, mentre l'"avversario" inganna col virtuale, con le fantasie. Per incontrare Dio non bisogna, perciò, evadere il mondo, ma imparare da sant'Ignazio di Loyola a vedere Dio in tutte le cose. Come? Se il cuore è purificato e la mente è sobria possono unirsi. L'uomo comincia

a conoscere integralmente – vede col cuore la verità intera. Come un barometro spirituale il cuore valuta la rilevanza delle singole cose per la propria vita. È qui che era radicata l'ammirabile capacità del nostro *maestro di vita* di scegliere quotidianamente, tra le cose agibili, quella giusta. Ciò non vuol dire necessariamente la più importante in modo assoluto, ma la più reale e concreta e, quindi, *più* utile per il regno di Dio. Chi conosce la spiritualità ignaziana sa che è quanto intendeva sant'Ignazio con il termine *magis.*

Divinizzazione

Vedere Dio in tutte le cose porta al dialogo con Lui – alla preghiera. Nessun altro argomento ha visto p. Špidlík parlare e scrivere così tanto. Da una noiosa ripetizione di richieste, alla sua scuola la preghiera si trasforma in un accesso libero e un franco parlare (*parrhesía*) con Dio Padre. Questi, invece di mettere la sua creatura davanti a dei fatti compiuti, la invita, invece, a partecipare creativamente al destino del mondo. La preghiera sprigiona, man mano, tutta la bellezza del creato e rende l'uomo libero di abbracciarne tutte le possibilità. Dio, dicono i Padri greci, si fece uomo, affinché l'uomo diventasse Dio. Parlando della *divinizzazione*, non si intende dire che l'uomo divenga un'altra cosa, ma che goda pienamente della figliolanza di Dio. Sulla scia dei Padri, gli autori orientali moderni – padre Špidlík prediligeva Pavel Florenskij e Vladimir Solov'ëv – non temono di vedere l'antropologia in chiave cristologica, sottolineando che l'uomo è radicato nel mistero della divino-umanità di Cristo. Nel battesimo ci viene aperta la strada per realizzarla, nella preghiera diviene realtà: «voi farete cose anche più grandi di me» (cfr. *Gv* 14,12).

Il kairós *della parola*

Chi attinge alla fonte della divino-umanità che è Cristo, dice parole umano-divine. La sua parola non è più soltanto un'informazione, un'opinione, ma è una parola che trasmette vita divina. Per questo tanti andavano da padre Špidlík come i discepoli andavano dai Padri del deserto chiedendo: «Abba, dicci una parola sul come salvare la nostra anima». A molti la parola ricevuta ha cambiato la vita. Padre Tomáš non soltanto trovava la parola giusta, ma coglieva anche il tempo propizio (*kairós*) per parlare o per tacere. Sapeva aspettare. Vedeva crescere il Regno di Dio anche dove noi non lo vedevamo e – da vero *starec* – sapeva rispettare i suoi ritmi di maturazione, diversi in ciascuno di noi.

Il ritmo della vita

La vita segue il suo ritmo. Per padre Špidlík la giornata era scandita dalla preghiera delle ore, dalle letture spirituali, dallo studio, dallo scrivere e dagli incontri, ma anche dal riposo. Non amava essere disturbato in questo suo ritmo che cercava di mantenere anche durante le vacanze: appena arrivato nel luogo di villeggiatura tirava fuori i suoi famosi foglietti e annotava i pensieri che gli erano venuti in mente durante il viaggio per raccoglierli per un nuovo articolo o per un nuovo libro. Rispettava il ritmo, visto che Dio stesso lo rispetta, non disdegnando di comunicarsi all'uomo attraverso i suoi propri ritmi fisiologici. Lo testimonia il *Pellegrino russo*, conosciuto in Occidente per mezzo dei suoi *Sinceri racconti al suo padre spirituale.* Egli recitava la preghiera di

Gesù: «Signore Gesù Cristo, figlio di Dio, abbi pietà di me peccatore» ripetendola fino a che non avesse pervaso la sua mente, il suo cuore e anche lo stesso corpo. Man mano la preghiera si sincronizza con il respiro e con il battito del cuore. Da quel momento non si ha più bisogno di pensarci perché il cuore prega da solo. Anzi è lo Spirito Santo stesso che prega con il ritmo del cuore umano coinvolgendo nella preghiera tutto l'uomo. Tommaso da Celano poteva così testimoniare di san Francesco che «non pregava, ma che era diventato preghiera». Padre Špidlík ne vedeva una prova del fatto che la preghiera del cuore è un dono di Dio oltre che all'Oriente anche all'Occidente. Non c'è dubbio che anche egli stesso avesse questo dono, dialogando continuamente con Dio nel proprio cuore. Crediamo che lo farà ancora, in cielo, per noi.

Che cosa devo fare per te?

Sembra riecheggiare, ora, in questa Cappella, che ha visto il nostro *starec* pregare per tante ore in 38 anni di permanenza, la domanda che il profeta Elia pose ad Eliseo quando gli chiese che cosa dovesse fare per lui prima di doversi allontanare (*2Re* 2,9). La nostra risposta, e credo di interpretare il pensiero di tutti voi, non può essere altra che quella dello stesso Eliseo: «Due terzi del tuo spirito diventino i miei».

L'insegnamento di Claudio Leonardi (17 aprile 1926 – 21 maggio 2010)*

di Francesco Santi **

1. Rimini e lo sguardo dei ragazzi

Il 21 maggio di quest'anno, nel primo pomeriggio, è morto Claudio Leonardi. Ha rappresentato per molti anni una personalità di primo livello per la ricerca e per la cultura filologica e letteraria. Lascia molti amici e un grande insegnamento, raccolto in un'ampia bibliografia[1] e affidato a trent'anni di scuola nelle Università di Lecce, di Perugia, di Siena (nella sede di Arezzo) e di Firenze (dal 1978); un insegnamento custodito in istituzioni scientifiche come la Fondazione Ezio Franceschini e la Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (SISMEL), da lui fondate[2], ma anche offerto nella consuetudine di concedere lezioni e conferenze, in tante città, soprattutto in Italia, con incontri che lo hanno reso familiare anche fuori dal mondo degli specialisti.

Anche a Rimini molti lo ricorderanno per i suoi interventi pubblici, per la lucidità e per la disponibilità a conversare o anche a lasciarsi coinvolgere in iniziative di studio. Va tuttavia detto che a Rimini egli era particolarmente legato, come si è legati ai racconti della giovinezza e dell'infanzia dei nostri genitori, che possono sembrarci il racconto delle fondamenta del mondo. Era infatti riminese sua madre, Geltrude Tonti (1893-1980), che aveva lasciato la città per andare giovanissima a fare la maestra a Daone, sui monti del Trentino verso la Lombardia[3]; qui aveva conosciuto il marito Lino, divenendo una riminese trentina, ma la loro nuova casa a Isera non aveva cancellato il ricordo della sua casa di bambina, di cui raccontava volentieri ai figli, per mostrare

* Ringrazio Lino Leonardi per aver letto il testo e per avermi aiutato a precisare alcune informazioni. Un ringraziamento per alcune informazioni lo devo anche a Donatella Frioli.

** Docente di Letteratura latina medievale presso l'Università degli Studi di Cassino.

1. Un'ampia raccolta degli studi del Leonardi si legge ora in C. Leonardi, *Medioevo latino. La cultura dell'Europa cristiana*, cur. Francesco Santi, praef. I Deug-Su - Oronzo Limone - Enrico Menestò, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2004, pp. XX-900. Un'importante raccolta con i saggi dedicati all'agiografia è in corso di stampa presso lo stesso editore.

2. La SISMEL, operante dal 1978, fu costituita giuridicamente nel 1984 da Leonardi, con un gruppo di colleghi (tra cui coloro che con lui dal 1978 avevano iniziato *Medioevo Latino*, ovvero Rino Avesani, Ferruccio Bertini, Giuseppe Cremascoli, Giovanni Orlandi, e Giuseppe Scalia, che si era unito ai primi nel 1980); l'istituto ottenne riconoscimento della personalità giuridica nel 1997. La Fondazione Franceschini, iniziata nel 1984 e costituita ufficialmente nel 1987, ottenne il riconoscimento della personalità giuridica nel 1990. Oltre alle due istituzioni da lui fondate, Claudio Leonardi ha dato un contributo notevole in numerosi altri contesti accademici. Senza voler essere esaustivi si dovrà ricordare che era membro del Consiglio direttivo del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo di Spoleto e del Centro di Todi; del Consiglio direttivo dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo (Roma); era membro straniero del Consiglio dell'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes di Parigi; della Zentraldirektion dei Monumenta Germaniae Historica a Monaco; era socio della British Academy, dell'Accademia Nazionale dei Lincei e della Medieval Academy of America e membro del Bureau della Société Internationale pour l'étude de la Philosophie Médiévale (vicepresidente dal 1997 al 2002).

3. Ricordo che dedicato a Geltrude Tonti è il volume a cura di C. Leonardi, R. Zandonai, *Epistolario 1897-1944 con Lino Leonardi e Vincenzo Gianferrari*, Longo, Rovereto 1983.

loro con gli occhi della fantasia una Rimini antica. Così, molti anni dopo, anche in occasioni pubbliche, Leonardi poteva raccontare la sua emozione per quella chiesa di San Nicola al Porto, che la madre aveva frequentato tantissimi anni prima, abitando a *marina*, in una casa del Comune[4]. Geltrude era una donna forte, determinata e molto religiosa; rimasta vedova nel 1936 si era ritrovata sulle spalle la responsabilità intera dell'educazione dei figli e Claudio, che molto le somigliava sia nei tratti fisici sia nel carattere, ricordava la sua rettitudine e il compito speciale da lei ricevuto alla morte del padre (e poi per sempre eseguito) di comprare tutti i giorni il quotidiano, come era solito fare il babbo, e come doveva fare ora lui, di dieci anni ma già un pochino più grande del fratello Matteo. Rimini dunque era ben presente a Leonardi: egli certo si sentiva trentino, aveva studiato a Milano, laureandosi all'Università Cattolica del Sacro Cuore, con Ezio Franceschini; si era poi stabilito a Roma, per lavorare alla Biblioteca Apostolica Vaticana, e infine a Firenze, ma Rimini era la voce di sua madre, che si portava dietro. Era una voce nascosta ma importante, perché accompagnava un tratto decisivo della sua personalità, un tratto che segna spesso il temperamento degli uomini creativi e che consisteva nella persistenza in lui di quella tenacia della meraviglia che hanno i ragazzi, quella decisione ad imparare le cose che a loro interessano e quella risolutezza che li spinge al loro fine: Leonardi ha sempre mantenuto questo sguardo da ragazzo, per cui la signora Anna Maria Franceschini (sorella di Ezio), quando si trovava in contrasto con lui per qualche decisione nella conduzione della Fondazione, che gli aveva con ottimo fiuto affidato, poteva dirgli che era *un ragazzaccio* e pure chi lo ha avuto maestro o collega, non potrà negare di averlo sempre trovato disposto ad imparare e a provare tutto, non con un sentimento di ingenua disponibilità, ma con i due occhi aperti, quello critico e guardingo e quello che quando è aperto porta la gioia assoluta della meraviglia.

2. L'ultimo giorno. Qualcosa di mistico nella laicità

La mattinata del 21 maggio era stata per Leonardi una mattinata come tutte le altre. Aveva già 84 anni (compiuti il 17 aprile) e da almeno tre anni era colpito da diversi mali piuttosto gravi, anche se ciò non gli aveva fatto perdere lucidità, voglia di lavorare e – in un certo modo – neanche vigore. Aveva da poco chiuso il volume su Bonaventura per la Fondazione Lorenzo Valla (terzo nella *Letteratura francescana*, suo ultimo frutto di ricercatore) e il giorno prima era stato a Roma per una serie di impegni in rappresentanza della Fondazione Franceschini e della SISMEL. Precisamente il giorno 21, nella mattina, aveva guidato il Comitato dei Garanti della Fondazione, accogliendo i nuovi membri Nicoletta Maraschio, presidente dell'Accademia della Crusca, e Tullio Gregory. Ancora si era adoperato per il futuro dell'istituzione da lui fondata e di cui era presidente onorario. In particolare gli premeva portare a Firenze una nuova importante biblioteca: dopo quelle di Ezio Franceschini, di Lorenzo Minio Paluello, di Bruno Nardi, di José Ruysschaert e di Gianfranco Contini, quella del suo grande amico Gianni Baget Bozzo: 10 mila libri, in gran parte dedicati alla teologia e

4. C. Leonardi, *San Nicola e la reliquia di Rimini, Riflessioni a margine della recente pubblicazione* in «Parola e Tempo», 6 (2007), pp. 206-11 (in partic. p. 206): è il testo della conferenza letta presentando il volume *San Nicola e la reliquia di Rimini. Storia, arte e spiritualità*, Pazzini Editore, Villa Verucchio 2006.

alla mistica medievale. Dopo essere stato a pranzo con gli ospiti che venivano da fuori Firenze, era tornato a casa senza mostrare alcun segno di malessere. Chiuso il portone del suo palazzo doveva aprirsi per lui la porta di quell'altra vita, che – come diceva con naturalezza assoluta – ormai desiderava parecchio. Una morte assoluta, dunque, e senza sofferenza, come il suo volto disteso e forse appena sorridente ha mostrato ai suoi cari e ai moltissimi amici che lo hanno visitato l'ultima volta: attesa, preparata e desiderata senza disprezzare la vita e le sue responsabilità, in particolare per le attenzioni alla moglie Anna, che malvolentieri ha lasciato.

Se nell'ultimo giorno di un uomo si vuole vedere qualche avviso della sua vita, si potrà allora osservare che nel suo ultimo giorno, Leonardi ha applicato la sua dolce tenacia per una biblioteca di mistica, per la biblioteca di Gianni Baget Bozzo: si dovevano accelerare i tempi per averla a Firenze; si doveva in tutti i modi trovare un luogo di accoglienza, si doveva comprendere il valore scientifico di quei libri. Il Baget l'aveva lasciata a lui in eredità e lui l'aveva donata alla Fondazione, come migliore destinazione per favorire gli studi. Don Gianni era per Leonardi un riferimento umano e intellettuale decisivo. A Filippo Rizzi che ad un anno dalla morte di don Gianni lo aveva intervistato per «L'Avvenire», Leonardi aveva detto senza mezzi termini: «Egli era per me, ed io per lui, come l'altra parte di noi stessi, l'amico a cui si poteva parlare come ad un *alter ego*, con una comunicazione totale»[5]. Questa amicizia sul piano umano tutti la comprendevamo: si erano conosciuti a Roma nel 1950, quando Baget lo aveva introdotto nella chiesa dei Padri Filippini al circolo frequentato da La Pira, Fanfani, Dossetti e Lazzati; con lui aveva cominciato a leggere le opere dei mistici, ponendole al centro della comprensione cristiana, e poi con lui era nata una familiarità umana mai interrotta. Se sul piano umano l'amicizia non ha bisogno di giustificazioni, sul piano intellettuale il sodalizio con Baget Bozzo ci aiuta a comprendere come Leonardi si sia trovato spesso isolato nel suo discorso, che risultava, per dire in breve, apparentemente troppo cattolico per i laici e troppo laico per i cattolici e per coloro che alle forme secolarizzate del cristianesimo si riferivano. Come sempre il punto difficile ci porta al centro del problema, alla ragione per la quale l'insegnamento di Leonardi ha un'importanza obiettiva e le ragioni di ricordarlo vanno al di là di ogni pur legittima esigenza di memoria personale. Su una linea che aveva in Tommaso d'Aquino il suo riferimento lontano e in Felice Balbo quello prossimo, l'idea centrale di quell'insegnamento era rappresentata dal fondamento mistico della laicità, dalla convinzione che il modo eccellente per accettare la storia è quello di sentirla in Dio, e che quando in questo modo si giunge ad accettarne il valore, si comprende allora come la natura abbia le sue regole, che ogni uomo di buona volontà può conoscere con obiettività e per una forza naturale: solo se creato da Dio l'uomo può ritenersi libero, e questa libertà non è limitata né dalla scoperta che ogni realtà ha la *sua* giustizia, la *sua* rettitudine ed è da ben trattare, né dall'altra scoperta che ogni cosa storica in sé è finita, che la storia non è Dio, anche se in Dio i molti sensi della storia hanno un riferimento.

5. F. Rizzi, *La mistica nascosta di Baget* [Intervista a Claudio Leonardi], in «L'Avvenire» (5 maggio 2010), p. 30. Per uno sviluppo della problematica evocata a testo, cfr. G. Baget Bozzo, C. Leonardi, *Homo Dei. Resoconto di un'esperienza mistica*, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2001, pp. XI-109 (Carte e carteggi 3). Si veda anche G. Tassani, *Gianni Baget Bozzo (8 marzo 1925-8 maggio 2009). La vita intensa. Teologia e politica, mistica e giornali di un intellettuale di rango*, in «Il Regno» 12 (2009), pp. 422-26.

In politica questo significava il rifiuto delle ideologie; nella cultura un certo rifiuto del ruolo dell'intellettuale organico, anche nella sua versione liberale, perché piuttosto che guidare il mondo, si trattava di ascoltarlo, testimoniare che questo ascolto possibile richiede strumenti specifici, che i popoli vogliono essere ascoltati e le loro voci ricordate e nella loro voce, nelle loro parole, nella loro memoria c'è l'esperienza del senso della vita, in cui tutto trascorre, ma è attratto in Dio[6].

3. «Il mio metodo consiste nel leggere i testi»

Il fondamento mistico della laicità è infine rivelato dalla forza della parola; le figure poetiche e spirituali che vivono nei racconti sono lo spazio in cui si manifesta la realtà, cioè la possibile libertà della persona; per questo la letteratura, i racconti, i libri che li custodiscono, e dunque le biblioteche, erano il luogo che Leonardi aveva scelto per il suo lavoro. La biblioteca del Baget era solo una delle molte biblioteche della sua vita; per quanto si fosse trovato a svolgere numerosi lavori (anche ha raccolto il fieno per integrare una borsa di studio e continuare a seguire le lezioni di Contini a Friburgo, in Svizzera), la sua vera vocazione ha avuto sempre un riferimento essenziale alle biblioteche. L'inizio della sua vita professionale è certamente legato alla Biblioteca Vaticana, nella quale fu *scriptor* dal 1960 al 1968, per altro svolgendo questo compito secondo la tradizione, preparando cioè un catalogo di manoscritti, che è stato poi pubblicato[7]. La Biblioteca Vaticana è una delle più importanti del mondo, ma al di là dell'importanza specifica di questo luogo, c'è da dire che nella coscienza intellettuale di Leonardi il significato di qualsiasi biblioteca era decisivo. Quando si vuole creare una scuola ci si deve prima di tutto preoccupare di creare una biblioteca, e questo è quanto lui cercò di fare in tutti i luoghi dove si trovò ad insegnare, dalla nascente Università di Lecce (dove si riconosce la sua mano nella scrittura della segnatura di molti libri), fino a Firenze dove, con la Biblioteca di Cultura Medievale della Fondazione e della SISMEL, ha creato una delle maggiori biblioteche di tutto il mondo, specializzata sulla mediolatinità.

Insegnare era per lui leggere i testi, stare vicini ad una biblioteca ed usarla, e leggere i testi con Leonardi era veramente una grande avventura. In questo lo si scopriva anche maestro diligente e affettuoso: era capace di fare lezioni bellissime e si lasciava scoprire a imparare anche di fronte ad un giovane allievo; correggeva sempre in maniera costruttiva e non disprezzava le sperimentazioni, lasciando correre ai suoi allievi i loro rischi, anzi suggerendo di correrne, perché il coraggio e la libertà sono il cuore della ricerca. («Quando nessuno è d'accordo con te puoi cominciare a pensare che la tua idea è buona»; «quando hai pensato una cosa, pensa la possibilità del suo contrario», amava dire). Coinvolgeva volentieri i suoi allievi nelle sue tante imprese e quando partecipavamo insieme a qualche convegno stavamo per ore a discutere; ci

6. Sulla funzione dell'intellettuale nella storia della cultura occidentale, con riferimenti alla contemporaneità, cfr. C. Leonardi, *L'intellettuale nell'Alto Medioevo* in *Il comportamento dell'intellettuale nella società antica*, Università degli studi di Genova, Istituto di filologia classica e medievale, Genova 1980, pp. 119-39, apparso poi in C. Leonardi, *Medioevo latino. La cultura dell'Europa cristiana*, cit., pp. 3-21.

7. C. Leonardi, M.M. Lebreton (adiuv.), *Codices Vaticani Latini. Codices 2060-2117*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1987 pp. VIII-329 (*Bibliothecae Vaticanae codices manu scripti recensiti*). Il catalogo censisce parte del fondo vaticano latino, dedicata alla filosofia e in particolare alle traduzioni latine di testi greci, soprattutto aristotelici. Sono segnalati alcuni autografi.

trovavamo spesso in situazioni in cui praticamente nessuno era d'accordo con noi, ma eravamo pronti ad affrontare tutti e ci divertivamo moltissimo nel fare il nostro lavoro. Ha insegnato a non aver preconcetti, a cercare l'obiettività senza dare niente per scontato e chi era meno legato ad ideologie si lasciava coinvolgere volentieri.

4. L'erudizione, le infrastrutture della ricerca e… il senso della storia

La sensibilità e la competenza a proposito delle biblioteche, che anche hanno portato Leonardi a ricoprire numerosi incarichi del Ministero dei Beni Culturali, lo avevano anche spinto a guardare con attenzione all'evoluzione introdotta dalle nuove tecnologie, alle biblioteche digitali e alle banche dati[8]. Egli ha dato così un contributo decisivo e precoce nel settore delle infrastrutture elettroniche della ricerca, segnando profondamente le procedure dei nostri studi. Partendo da *Medioevo latino* (1978) ha promosso la creazione di una banca dati all'inizio dedicata alla bibliografia scientifica sul Medioevo, ma poi sempre più configuratasi come una banca dati di autori mediolatini, di testi, di manoscritti e di luoghi della cultura medievale, una banca dati che per la sua ampiezza ed esattezza, per la sua articolazione e gestione elettronica, ha avviato un'epoca nuova dell'erudizione, arrivando oggi a rappresentare un imprescindibile riferimento per la ricerca, distribuendo dati vagliati da specialisti di tutta Europa. *Mirabile. Archivio digitale della cultura latina del Medioevo* – questo il nome attuale dell'infrastruttura disponibile in linea – rappresenta un monumento all'erudizione costruito però per disimpegnare la storiografia dall'erudizione e dagli alibi positivisti nei quali rischia di piegarsi, disorientata dalle sue stesse scoperte e da un reale mutamento di civiltà. L'erudizione è importante – Leonardi ben lo sapeva, avendo iniziato gli studi con Franceschini, sui manoscritti di Marziano Capella, e venendo dall'esperienza di catalogatore dei manoscritti – ma non basta a dare senso alla storia.

Per cogliere il senso nella storia altre vie erano necessarie, vie che Leonardi ha sperimentato studiando tutti i grandi autori del Medioevo. Gregorio Magno, Beda, Eginardo che racconta il vero volto di Carlo Magno, Pascasio Radberto, Gregorio VII e Anselmo di Canterbury, Bernardo e Guglielmo di S. Thierry, Francesco d'Assisi, Bonaventura, Angela da Foligno e le mistiche del secolo XIII, Caterina da Siena, Gerolamo Savonarola, Tommaso Moro sono gli autori che ha letto e amato di più: i costruttori delle grandi figure poetiche e spirituali su cui il mondo si poggia. In qualche caso, come per le mistiche e per la letteratura agiografica, egli ha inaugurato un'attenzione per testi che erano trascurati nella comunità scientifica. Teneva certo conto degli studi esistenti, ma il suo metodo si basava su una lettura assidua, dettagliata, meticolosa dei testi, con un'attenzione adesiva al lessico e ai costrutti, che lo portava a leggere quei testi come se per la prima volta fossero letti e con ciò giungeva a vere scoperte critiche. Il volume che ha dedicato agli scritti di Francesco e di Chiara d'Assisi è tutto

8. Leonardi ha fatto parte dal 1993 al 2000 del Consiglio Nazionale del Ministero italiano per i Beni Culturali e Ambientali (ora per i Beni e le Attività Culturali); tra il 1993 e il 1997 è stato presidente del Comitato di settore per gli istituti culturali; dal 1995 al 2009 è stato presidente della Commissione "Indici e cataloghi" dello stesso Ministero. Dal 2001 al 2007 ho fatto parte del Comitato guida della "Biblioteca Digitale Italiana". Tra i risultati decisivi della sua opera in questo ambito deve essere ricordata almeno la messa on-line di una parte dei manoscritti della Biblioteca Medicea Laurenziana, frutto di un progetto che lo ebbe tra i principali ideatori.

contro corrente, ma difficile da respingere da chi voglia davvero capire questi autori, che possono essere compresi solo in relazione all'idea di fondo che Francesco non si spiega se non con la mistica[9].

Nel lavoro di ricerca furono interlocutori ideali di Leonardi, Gianfranco Contini (suo maestro a Friburgo) e Gustavo Vinay, che gli affidò la direzione di «Studi Medievali» (1970-2002). Condivise con il primo l'idea che l'edizione critica costituisce la chiave dell'intelligenza di un testo (implicando l'ipotesi su come un autore reinventa la lingua, ovvero implica la conoscenza totale della lingua di un autore) e con lui comprese la possibilità di una riforma del canone letterario, aprendolo agli scrittori mediolatini. Con Vinay formulò l'idea che la lingua, le figure poetiche che genera, custodiscono il senso della storia, che consiste nella libertà, nella gratuità, nei gesti fuori dall'ideologia, che resistono al potere. E da qui Leonardi ha reso di nuovo plausibile una domanda sulla storia universale, in un'epoca storiografica dominata dai frammenti.

Conclusione

La storia ha senso. Questo ci ha infine insegnato Claudio Leonardi. Questa idea ha un versante teologico e spirituale, che era maturato in lui dall'intesa intellettuale e nell'amicizia fortissima con don Gianni Baget Bozzo, e che lo rendeva sicuro del fatto che la storia era attratta da Dio, che in Dio sarebbe tornata e che «Dio si era fatto uomo perché l'uomo fosse fatto Dio», secondo l'insegnamento di Ireneo da Lione, che sempre ricordava. Amata da Dio, la storia dell'uomo è fatta di libertà e per questo, nella dimensione spirituale, doveva essere riconosciuta un'altra dimensione, del tutto naturale, che sul versante puramente storiografico spingeva ad affermare che l'uomo può guardare agli avvenimenti e leggervi un loro significato, scoprendo le connessioni dei fatti e delle idee, connessioni che possono essere rappresentate. Per leggere il senso di avvenimenti lontani nel tempo, il documento per eccellenza è la lingua, le figure poetiche e le figure spirituali che nella lingua si creano, figure nelle quali gli uomini hanno espresso le loro energie e la consapevolezza di una direzione. Figure che rappresentano i desideri nella loro purezza, nella loro forza, nella loro ostinazione.

9. *La letteratura francescana* I, *Francesco e Chiara d'Assisi*, cur. C. Leonardi, adiuv. D. Solvi, Fondazione Lorenzo Valla-A. Mondadori, Milano 2004, p. 529 (Scrittori greci e latini).

Ricordo di Nina Kauchtschischwili

di Rosanna Casari *

Biografia

Nina Kauchtschischwili è nata a Berlino nel 1919. Il padre Michail, ingegnere laureato del prestigioso Politechniceskij Institut di Pietroburgo, era georgiano di Tbilisi, la madre pietroburghese.

Dopo la rivoluzione Michail Kauchtschischwili, che nella Georgia indipendente (1918-1921) era incaricato del Governo georgiano per i rapporti commerciali con l'Europa, si trasferisce a Berlino. Qui Nina Kauchtschischwili frequenta le scuole e si iscrive all'Università, alla Facoltà di Filologia romanza.

Nel 1940, quando è al secondo anno degli studi universitari, la famiglia, a seguito dell'ascesa di Hitler e del nazismo, emigra una seconda volta, in Italia, a Milano. Nina Kauchtschschwili si laurea in Lettere, con una tesi in Filologia romanza, all'Università Cattolica di Milano e per molto tempo insegna lingua francese nelle scuole. Chiamata dall'Università Cattolica in qualità di lettrice di lingua russa, nel 1959 scrive il suo primo saggio di russistica e svolge ricerche presso il Pontificio Istituto Orientale di Roma.

Ottiene la libera docenza nel 1966 e il primo incarico nel 1967, all'Università di Bari. L'anno successivo entra come incaricata all'Università di Torino, dove insegnerà per tredici anni. Nel frattempo Vittore Branca, in qualità di Direttore del Comitato tecnico del progettato Istituto Universitario di Bergamo, propone a Nina Kauchtschischwili di fondarvi l'Istituto di Slavistica presso la facoltà di Lingue e Letterature straniere. Ha inizio, sotto la sua guida e con la collaborazione di due laureate italiane, Rosanna Casari e Marialuisa Dodero, l'attività didattica e scientifica dell'Istituto di Slavistica che si imporrà ben presto a livello internazionale. Nina Kauchtschischwili ha ricoperto, presso l'Università di Bergamo, gli incarichi di Preside della Facoltà di Lingue e Letterature straniere dal 1988 al 1990 e di Prorettore.

Con la sua instancabile e lungimirante attività, con innumerevoli iniziative di risonanza nazionale e internazionale Nina Kauchtschischwili ha contribuito alla crescita e all'affermazione dell'Università. Ricordiamo, tra i tanti meriti, l'aver intuito l'importanza dello sviluppo delle discipline turistiche, con particolare attenzione al turismo verso i paesi dell'Europa Orientale. Nei primi anni '90, con la collaborazione dei proff. Antonietta Albanese, Lelio Pagani, Andrea Macchiavelli ha introdotto l'Università di Bergamo in un'ampia rete di Istituti Europei interessati a tali problematiche.

Sotto la direzione entusiastica e sapiente di Nina Kauchtschischwili, la russistica di Bergamo si è affermata presso i più qualificati centri universitari e istituzioni scientifiche mondiali. L'Istituto di Slavistica di Bergamo ha collaborato intensamente con la prestigiosa Università di Tartu (Estonia) e in primo luogo con Jurij Lotman, con l'Accademia Russa delle Scienze, l'Università di Zagabria e di Budapest.

* Docente di *Letteratura russa*, responsabile dell'Istituto di Slavistica dell'Università degli Studi di Bergamo.

Grazie a Nina Kauchtschischwili, l'Istituto di Slavistica di Bergamo ha organizzato Convegni scientifici che hanno goduto di amplissima risonanza, come il Convegno Internazionale dedicato a Dostoevskij nel 1980 e i tre Convegni che hanno segnato la riscoperta del grande scrittore simbolista Andrei Belyj. Un evento di assoluta rilevanza scientifica fu poi il primo Convegno Internazionale dedicato alla figura e all'opera di Pavel Florenskij tenutosi a Bergamo nel gennaio del 1988. Nina Kauchtschschwili è rimasta in servizio presso l'Università di Bergamo fino al 1994. Lasciata l'Università per raggiunti limiti di anzianità, ha proseguito instancabilmente gli studi e la ricerca soprattutto nell'ambito del pensiero e della spiritualità russa. Ha riversato inoltre le sue ampie competenze nel coordinamento di un "Laboratorio di lingua e scrittura creativa" che si tiene all'interno della Casa di Reclusione di Milano Opera.

Nina scriveva di Dostoevskij, l'autore preferito, e delle bellissime figure femminili della tradizione spirituale russa che le erano particolarmente care, come mat' Marija, preparava il laboratorio di scrittura poetica per i carcerati di Opera, lavorava per il Convegno che si sarebbe svolto a Tbilisi a giugno, quando il 4 gennaio è mancata. Così improvvisamente e inaspettatamente per tutti noi amici, colleghi, discepoli convinti, nel profondo, che non ci avrebbe mai lasciato, che mai sarebbero venute meno l'affettuosa amicizia, la partecipazione umana e il dialogo, i consigli e i suggerimenti scientifici.

Colpiva di Nina la personalità poliedrica e sfaccettata, trascinante con i suoi ampi interessi culturali,l'indomabile energia, la passionalità. Tratti diversi, a volte antitetici, confluivano e coesistevano anche nella sua biografia e nella sua formazione: il padre georgiano, la madre leningradese, l'educazione scolastica a Berlino, quella universitaria a Milano, con la laurea in Filologia Romanza. Aveva avuto esperienze traumatiche quali la fuga dal nazismo in Italia (indimenticabile per tutti noi, il racconto della notte dei cristalli), ma poi, a Milano, il profondo, duraturo e bellissimo coinvolgimento nello scoutismo. Le esperienze di paesi diversi si traducevano nella padronanza di numerose lingue che Nina parlava con quel suo inconfondibile accento immediatamente riconoscibile nelle riunioni, ai Convegni, nelle discussioni scientifiche, dove la sua presenza e il suo apporto, che non poteva mai passare inosservato, sempre così nuovo e originale, si annunciava già subito dal tono della voce.

Approdata agli studi di slavistica dopo l'esperienza dell'insegnamento della lingua francese alla Scuola Manzoni di Milano, Nina aveva iniziato la carriera accademica come docente di lingua russa all'Università Cattolica, aveva insegnato poi alle Università di Bari e a Torino. Nel 1968 Vittore Branca, in qualità di Presidente del Comitato Ordinatore del nuovo Istituto Universitario di Bergamo, l'aveva chiamata a coprire l'insegnamento di Lingua e Letteratura russa. Nina aveva così dato vita all'Istituto di Slavistica di Bergamo e successivamente, nel 1970, aveva fondato il Seminario Internazionale di Lingua russa, una istituzione unica in tutto il panorama della russistica italiana e europea, in quanto si avvaleva di docenti sovietici inviati appositamente dal Ministero russo dell'Istruzione. In breve, grazie anche alla sua presenza, alle sue brillanti iniziative, alla sua indomabile energia e impegno (Nina fu a lungo Preside di Facoltà e Prorettore), l'Università di Bergamo crebbe e assunse un suo ruolo e una sua fisionomia nel panorama universitario italiano. Quanto all'Istituto di Slavistica,

esso divenne un punto di incontro e di riferimento per russisti e slavisti italiani e stranieri.

Per noi, allievi, collaboratori e colleghi che abbiamo condiviso la straordinaria esperienza di Nina amica e "maestra", la sua lezione rimarrà un ricordo prezioso, il fondamento della nostra formazione scientifica. Nina faceva ricerca insieme a noi e insieme agli studenti in un dialogo continuo, non calava mai nulla dall'alto, non trasmetteva semplicemente dei saperi, ma con sottile e fine intelligenza esortava a ricercare continuamente argomenti e angoli di visuale nuovi, inediti e originali, in un processo fortemente dinamico di intuizioni e approfondimenti. Non tollerava e insegnava a evitare in ogni modo l'ovvio e il banale, poiché nella sua visione teorica e nella pratica, la ricerca era passione e gioia della scoperta, anche minima, ma segno comunque di un apporto personale.

Nina aveva iniziato il lavoro di ricerca indagando i rapporti culturali italo-russi (*Silvio Pellico e la Russia*, *L'Italia nella vita e nelle opere di P.A. Vjazemskij*), ma non era che un aspetto delle sue indagini, pur ampio, preciso e importantissimo: nel corso delle riunioni settimanali con i collaboratori, nell'aula che affacciava sulla splendida Piazza Vecchia, si approfondivano i corsi monografici, si preparavano i Convegni, si discutevano i lavori scientifici mettendo a fuoco argomenti inediti o ancora poco conosciuti negli studi slavistici di quegli anni, dalle teorie dei formalisti a Andrej Belyj che rappresentò la prima grande "riscoperta" di Nina attuata in tre Convengni Internazionali nel corso degli anni '80. Dalla lezione dei formalisti e degli strutturalisti era scaturito l'interesse all'attenta lettura del testo, all'analisi delle sue potenzialità, interesse precipuo che l'aveva spinta a cercare la collaborazione, poi felicemente realizzatasi, con Jurij Lotman e la scuola di Tartu. Aveva anche instaurato una serie di rapporti e scambi con altri prestigiosi centri di slavistica italiani, russi, europei, con le Università di Salerno, Trieste, Milano, con Budapest, Zagabria, Varsavia, Parigi e Ginevra, con il Puskinskij Dom e l'Institut Slavjanovedenija dell'Accademia delle Scienze. Ma dobbiamo a Nina anche altre esperienze difficilmente dimenticabili, come i viaggi in Russia: alle Solovki e al Valaam, a Diveevo e Borovsk, Tver', Orel, Elec, Perm', alla scoperta della cultura paesaggistica, urbanistica, spirituale della provincia russa.

Gli anni della perestrojka diedero a Nina la possibilità di attuare quello che si configurò, forse, come il suo più ambizioso e lungimirante progetto, un grande Convegno Internazionale dedicato all'opera di Pavel Florenskij, il pensatore allora non ancora non riabilitato in Russia, alle cui teorie si era accostata tramite la traduzione italiana di *Ikonostas*. L'approfondimento del pensiero di Florenskij scienziato, matematico, studioso d'arte, teologo e filosofo accompagneranno poi tutta la successiva esperienza scientifica di Nina, quel suo dedicarsi a ricercare sempre, di fronte a ogni autore e a ogni opera, l'aspetto "*vnutrennij*", il privilegiare comunque il concetto di "*vnutrennee pereživanie*". I grandi pensatori dell'inizio del XX secolo accompagneranno la sua vasta e profonda esplorazione del mondo della spiritualità russa, dell'ortodossia, studi che la porteranno a collaborare con Enzo Bianchi e il Monastero di Bose in una serie di incontri e pubblicazioni dedicate a aspetti del cristianesimo orientale.

Il cammino scientifico di Nina, considerato ora nella sua completezza, si rivela straordinariamente coeso, logico e consequenziale, come racchiuso nell'orizzonte ide-

ale dei concetti culturali russi di bellezza e di simbolo, avendo sempre e comunque, quale costante punto di riferimento, la figura e l'opera di Dostoevskij.

Nina aveva partecipato già nella seconda metà degli anni '70 a uno dei primissimi Simposi della International Dostoevsky Society e ne aveva poi portato a Bergamo l'edizione successiva, nel 1980. Da allora, è stata uno dei più attivi collaboratori di quegli incontri a scadenza triennale. A Dostoevskij ha dedicato corsi monografici, saggi, articoli. Ancora negli ultimi giorni approfondiva la ricerca sul "Cristo russo" nell'opera di Dostoevskij, con quella particolare attenzione agli aspetti interdisciplinari per cui poteva passare con grande naturalezza dalla letteratura alle arti visive, alla musica e all'architettura, senza soluzione di continuità.

L'attenzione costante al mondo interiore dell'uomo e allo "spirituale nell'arte" saldava in lei la ricerca scientifica all'esperienza quotidiana e aveva trovato un fertile terreno di sviluppo nella sua ultima avventura, che le era carissima, il Laboratorio di poesia per i carcerati. Una nuova, coinvolgente iniziativa, poiché, come ripeteva e come ci ha insegnato, non bisogna «mai voltarsi indietro, ma guardare sempre avanti». In nome di quel "guardare sempre avanti", si era rivolta anche con rinnovato interesse alla sua bellissima terra d'origine, l'amata Georgia, per la quale aveva anche fondato l'Associazione "Amici della Georgia".

Nina davvero ha saputo cogliere tutti gli stimoli culturali che la sua insaziabile curiosità, la sua saggia impazienza mettevano in evidenza e non possiamo che esserle grati per aver saputo trasmetterli a coloro che la seguivano in queste intense avventure dello spirito, in un orizzonte sempre di dialogo, di amicizia, di collaborazione, trasformandoli in occasioni di crescita interiore, culturale e scientifica.

Nina Kauchtschischwili: una portavoce dell'Oriente

di Michail G. Talalay *

Penso che tra gli epiteti più frequentemente utilizzati nei confronti di Nina Michajlovna Kauchtschischwili, al primo posto spicca senza dubbio l'aggettivo di: "instancabile". Impressionava tutti, vecchi e giovani, per la sua non comune inarrestabilità, straordinaria anche per il contesto italiano sensibile ad ogni genere di impulso, per quella sorta di passionarietà ardente e quell'acume sentiti persino come un po' stravaganti nell'ambiente accademico.

Quando Nina Michajlovna prendeva la parola al microfono, di solito la sala era invasa da un'ondata di piacevole eccitazione: da lei ci si aspettava una specie di apporto energetico, la disinvoltura, la *boutade*, lo smascheramento, oppure la solenne valutazione. I confini accademici le stavano stretti: amava i forum, le tavole rotonde, gli incontri ecumenici ed altre forme di massa che ponessero in comunione le persone di cultura.

Ciò che mi colpiva dell'attività di Nina Michajlovna, oltre al suo essere instancabile, era la sua onnipresenza. Era al corrente di tutti i principali eventi della vita russo-italiana e, per giunta, vi prendeva parte e questo considerando anche che la Kauchtschischwili non usava la posta elettronica né Internet e, negli ultimi anni, anche la comunicazione telefonica era complicata, a causa di una drastica perdita dell'udito. In effetti a lei bastavano i mezzi di comunicazione tradizionali: io stesso non molto tempo fa ricevetti da lei a mezzo posta (non elettronica, ma normale) delle informazioni di cui avevo bisogno e alcune copie di rari articoli.

Kauchtschischwili apparteneva a quelle persone che di per se stesse rappresentano intere istituzioni, istituti con le loro strutture, i loro organi e le loro filiali. Ad esclusione di ciò che aveva a che fare con Internet, lei era dotata di ogni sorta di registratori, microfoni che utilizzava molto probabilmente per riuscire a sentire meglio. Lei voleva sentire e conoscere tutto. Anche la filologia comune e la letteratura russa le stavano strette. A lei interessavano la filosofia, la teologia, la storia, spesso con influenze religiose, ovvero, tutte quelle sfere della conoscenza dove con diverse ipostasi si manifestano la fede e lo spirito.

Le sue creature più amate e più sane divennero i convegni annuali sul tema della spiritualità russa presso il monastero di Bose. Fu proprio lì che la conobbi, una quindicina di anni fa, durante uno dei primi convegni dedicati all'eredità dello *starec* Paisij Veličkovskij. In sostanza, fu proprio Nina Michajlovna a introdurre me, persona a lei del tutto sconosciuta, in questo mondo esclusivo: quando manifestai il desiderio di partecipare al convegno, venni spedito alla Kauchtschischwili come se lei fosse una sorta di filtro, che all'inizio era rappresentato solo da un numero di fax, grazie al quale io avrei dovuto spedire il mio intervento perché venisse approvato. In seguito io, come molti altri, mi sarei incontrato con lei praticamente ogni anno a Bose. E furono proprio i monaci di Bose a inviarmi la lettera con la notizia della morte di Nina Michajlovna, un messaggio dal titolo *La Pasqua della Kauchtschischwili*. Tutto ciò av-

* Dottore di ricerca in *Storia*, rappresentante in Italia dell'Istituto di Storia mondiale dell'Accademia Russa delle Scienze di Mosca.

venne all'inizio di gennaio, ancora in periodo natalizio: anche senza leggere il testo era chiaro che si parlava del suo eterno riposo.

Nina Michajlovna è morta a Milano il 4 gennaio, a 91 anni: era riuscita a festeggiare il suo novantesimo compleanno.

Nacque a Berlino il 20 agosto 1919 da padre georgiano e madre russa. È interessante che inizialmente, per nascita, Nina Michajlovna appartenesse alla Chiesa Cattolica. Il fatto che fosse cattolica mi stupì sin dal nostro primo incontro: in Georgia, come mi spiegò lei stessa, esistono storicamente delle zone con popolazione cattolica, una sorta di "uniati", che si rapportano in maniera del tutto pacifica con gli ortodossi; per di più Nina Michajlovna amava moltissimo la cultura ortodossa russa, scriveva di tutti i più importanti santi russi e uno dei suoi ultimi studi, pubblicato anche in russo, era dedicato a *mat'* Marija (Skobceva) che aveva colpito la Kauchtschischwili (e non solo lei) per la sua vita (più precisamente per la sua vita da santa: non *žizn'*, ma *žitie*).

Nel 1940 la famiglia di Nina lasciò Berlino per trasferirsi a Milano. Siccome mi occupo di raccogliere memoriali, non una volta mi rivolsi a Nina Michajlovna con la preghiera di scrivere qualche riga per questa o quella raccolta. In genere rifiutava, ma poi per i memoriali, e non per le mie richieste, e per un suo istinto interiore, scriveva. In definitiva, lei descrisse dettagliatamente la sua vita russa in Germania e non in Italia, e questo è comprensibile. I primi 20 passarono là e quel periodo – gli anni '20 e '30 – erano cruciali.

In Italia visse in tranquillità. I Kauchtschischwili, cattolici, si iscrissero al fondo locale. Italianizzarono leggermente il loro cognome che, nella sua grafia tedesca, si scriveva in maniera impossibile per gli italiani: in un unica parola c'erano sei consonanti di fila.

Nina si iscrisse all'università Cattolica di Milano al corso di studi in letteratura russa. Il suo primo argomento di studio fu Dolly Ficquelmont, la nipote di Kutuzov, una delle muse di Puškin e, tra l'altro, anche lei cattolica russa. Nina pubblicò il suo diario francese, per la prima volta la sue parti più importanti. Poi si appassionò alla semiotica (da qui la sua famosa amicizia con Tartu), poi fu la volta di p. Pavel Florenskij, in seguito della santità russa e di molto altro.

La sua abilità di donna-istituzione si concretizzò negli anni '60 quando a Nina fu chiesto di organizzare il Dipartimento di studi slavi presso l'università degli studi di Bergamo da poco istituita.

Nina si distingueva per lo humor e l'autoironia, per questo lei scusava i miei un po' troppo eccessivi epiteti nei suoi confronti. Nel mio articolo riassuntivo su un convegno di Bose per il settimanale «Russkaja Mysl'» io la definii la "matriarca" della slavistica italiana e persino l'"eminenza grigia" del monastero, distrattamente scordandomi che l'articolo sarebbe arrivato a Nina Michajlovna. Nel nostro incontro successivo lei mi fece presente sia la "matriarca" che l'"eminenza"...

Io e lei abbiamo riso a lungo durante uno dei nostri ultimi incontri proprio al monastero di Bose in Piemonte. Alla fine del convegno, ci avevano fatto salire sullo stesso treno per Milano e noi rimanemmo a chiacchierare da soli per quasi un'ora. A conclusione della conversazione, durante la quale, come capita, ci eravamo soffermati a valutare i relatori, i loro interventi e le loro biografie, lei mi disse: «Sì, sono intervenute molte persone. Peccato però che Talalay non è venuto». Dovetti farmi riconoscere, non senza imbarazzo, ed alla fine Nina Michajlovna scoppiò in una risata

soffocata... ricordo che aveva già quasi 90 anni... e stava piuttosto male a livello di udito e, a quanto pare, anche a livello di vista.

La sua stupenda memoria però non era cambiata, e di questo mi convinsi ancor di più dopo l'ultima volta che la sentii, nel 2008, al convegno "I Russi a Milano". I relatori discussero sugli argomenti dei loro studi e Nina Michajlovna Kauchtschischwili invece parlò di se stessa: cosa di cui aveva tutti i diritti.

Opere Principali

(inizialmente il cognome si traslitterava come Kauchtschischwili, poi dal 1970 come Kaucisvili)

Note sul "Gore ot umà" *di Aleksandr Sergeevič Griboedov*, in «Aevum», 1959, vol. XXXII, 1-2, pp. 66-144.

Silvio Pellico e la Russia: un capitolo sui rapporti culturali russo-italiani, Vita e Pensiero, Milano 1963.

Anselmo Ronchetti e i suoi amici russi, in «Il Risorgimento», 1963, vol. XV, n. 1, pp. 20-30.

L'Italia nella vita e nell'opera di P.A. Vjazemskij, Vita e Pensiero, Milano 1964, XI.

Alcune lettere di Zinaìda Volkonskaja a P.A. Vjazemskij, in «Aevum», 1966, vol. XL, nn. 1-2, pp. 125-137.

Il Cardinale Mezzofanti nei rapporti con il mondo culturale russo dell'800, in *Studi in onore di Arturo Cronia*, Padova 1967, pp. 261-278.

Il Diario di Dar'ja Fedorovna Ficquelmont, Vita e Pensiero, Milano 1968.

A proposito della "Bella Georgiana" del Goldoni, in *Studi Goldoniani*, 1968, vol. I, pp. 135-142.

L'immaginario nell'opera artistica, Milano-Varese 1968.

La narrativa di Ivan Turgenev: problemi di lingua e arte, Vita a Pensiero, Milano 1969.

La cultura russa e l'Italia: introduzione, in *La traduzione dal russo nelle lingue romanze e dalle lingue romanzo al russo*, Cisalpina, Milano 1970, pp. 347-361.

La culture géorgienne en Italie: introduzione, in *Atti del Primo Simposio Internazionale d'Arte Georgiana* [Bergamo, 1974], Milano 1978, pp. 3-6.

I.S. Turgenev e l'Italia, in *Miscellanea Turgeneviana*, a cura di Nina Kauchtschischwili, Istituto Universitario di Bergamo 1977, pp. 77-287.

Tra Russia e Italia: appunti di un diario di viaggio di G. Quarenghi, in *Studi in onore di Ettore Lo Gatto*, Roma 1980, pp. 107-117.

Historical Introduction in Art and Architecture, in *Medieval Georgia*, Milano, Louvain La Neuve, Tbilisi 1980, pp. 9-24.

Pavel Florenskij teologo e cultore dell'arte, in *Strumenti critici*, 1987, N.S., vol. II, pp. 113-150.

La prose romantique russe en Italie, in *Le romantisme russe et les littératures néolatines*, a cura di J. Bonamour e M.Collucci, Le Lettere, Firenze 1987, pp. 121-142.

Turgenev und Italien, in *Zeitschrift für Slawistik*, 1987, Bd. XXXII, Nr. 3, Ss. 434-440.

Mat' Maria: madre eroina dei nostri giorni, in «Servitium», 1988, vol. XXII, nn. 1-2, pp. 95-104.

Carattere del monachesimo russo, in «Cristianesimo nella storia», 1992, vol. XIII, pp. 383-399.

Dante, Anna Achmatova, Mandel'štam i Florenskij, in *Atti del convegno nel centenario della nascita* [Torino, 12-13 dicembre 1989], Edizioni dell'Orso, Torino 1992, pp. 171-191.

La teoria dei nomi di P.A. Florenskij e l'onomastica antico russa nella letteratura del XIX secolo, in *Russkij jazyk za rubežom*, 1992, v. 1, ss. 84-89.

Vladimir Sergeevič Solov'ev: scritti di estetica, in *Vladimir Sergeevič Solov'ev. Scritti letterari*, Edizioni San Paolo, Milano 1995, pp. 5-23.

Spiritualità e bellezza: dialogo a distanza con la cultura russa, in *Nil Sorskij e l'esicasmo*, Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose 1995, pp. 21-38.

Tra architettura e poesia: dalla città eroe al "Poema senza eroe": l'architetto bergamasco G. Quarenghi e S. Pietroburgo, in *Giacomo Quarenghi e il suo tempo*, Moretti e Vitali, Bergamo 1995, pp. 9-23.

La Russia e Roma: alcune riflessioni sui rapporti ecumenici tra chiese cattolica e ortodossa, in «Cristianesimo nella storia», 1996, vol. XVII, pp. 121-152.

Mat' Marija: il cammino di una monaca, Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose 1997.

Il kukol'nyj teatr dei coniugi Efimov, in «Europa Orientalis», 2000, vol. XIX, n. 2, pp. 275-294.

Santa Nina e la donna nel mondo bizantino, in *Santa Nino e la Georgia*, Roma, Pontificium Ateneum Antonianum 2000, pp. 51-60.

Berlino: la città del mio passato, in «Europa Orientalis», 2003, vol. XXII, n. 2, pp. 21-37.

Il destino dei "Cosacchi del Don", in *I cosacchi in Italia, 1944-45*: Atti del convegno di Verzegnis, Edizioni Andrea Moro, Tolmezzo 2008, pp. 313-318.

Raissa Maritain e la diaspora russa a Parigi, in «Europa Orientalis», 2008, vol. XXVII, pp. 165-177.

Ringrazio la Professoressa Francesca Melzi d'Eril per le preziose indicazioni bibliografiche.

Recensioni

Aa.Vv.,
«E di me sarete testimoni». Itinerario quaresimale dalla contemplazione alla comunione
Paoline, Milano 2010

La collana "Spiritualità del quotidiano" delle Paoline – il cui intento è quello di offrire al lettore riflessioni volte a farlo crescere nella vita spirituale così da acquisire una sapienza da mettere a frutto nel cammino di ogni giorno – ospita, per il secondo anno consecutivo, le meditazioni quaresimali organizzate dalla Diocesi di Rimini presso la Chiesa di Sant'Agostino.

Il vescovo Mons. Francesco Lambiasi, nella *brochure* di presentazione dell'evento scrive: «Dopo l'anno dedicato alla contemplazione del Volto del Signore, l'itinerario quaresimale che quest'anno proponiamo è centrato sul mistero della sua santa Chiesa, sulla riscoperta della Chiesa-comunione chiamata a testimoniare nel mondo l'amore di Dio-Trinità, creando così apostoli. Ogni discepolo di Cristo, in questo nostro tempo, è chiamato ad essere testimone credibile della speranza e della comunione fraterna, narrando l'opera di Dio nella sua esistenza e nella sua umanità». L'invito del vescovo è quello di riscoprire la Chiesa come popolo di Dio, di indagare il legame tra Cristo e la Sua Sposa e la missione testimoniale nel mondo.

Il volume colleziona proprio gli interventi tenuti nei lunedì del periodo quaresimale da noti biblisti e teologi, chiamati a proporre degli approfondimenti che illuminano il senso della testimonianza della fede cristiana così come emerge dalla contemplazione e dalla comunione. Il versetto degli *Atti degli Apostoli* «... E di me sarete testimoni», posto a tema dei contributi raccolti, è stato scelto perché sottolinea l'esigenza di appartenere alla comunione trinitaria ed ecclesiastica quale fondamento per la missione tra le genti, perché l'autentica testimonianza deriva essenzialmente dal legame del fedele con Cristo e con la Chiesa.

I saggi, qui riuniti, dispiegano sguardi, da angolature differenti eppur complementari, attorno al passaggio dalla contemplazione alla comunione con Cristo, comunione che, se autentica, non può non essere apertura all'altro. Difatti, colui che sperimenta nella concretezza della sua quotidianità il dono amoroso di Dio Trinità diviene di per sé segno di quel mistero, perché, come scrive il prof. Natalino Valentini nell'*Introduzione* al volume, «la comunione con Dio non può essere vissuta senza un'attenzione concreta per il prossimo, senza comunione coi fratelli e con le sorelle».

Gli autori compiono un'articolata riflessione di forte spiritualità e di ricerca teologica attorno al legame tra comunione ecclesiale e testimonianza di Cristo. Nel primo saggio, "Testimonianza e speranza in Cristo secondo l'*Apocalisse*", il gesuita Ugo Vanni prende in esame il testo escatologico del Nuovo Testamento, per evidenziarne la tematica della speranza, speranza che scaturisce dalla croce vittoriosa di Cristo e che permette al cristiano di essere testimone nel mondo anche a prezzo della sua stessa vita, perché certo della partecipazione alla vitalità del Risorto. Segue il contributo di don Giorgio Mazzanti, docente di teologia sacramentale, che indaga la "Trasfigurazione in Cristo e comunione nella Chiesa" per mostrare che il Cristo Risorto ha aperto la via della divinizzazione di ogni uomo e ha voluto avere testimoni capaci di accoglierLo

nella totalità del Suo essere. «Nel momento stesso in cui il Risorto si mostra ad alcune persone, nello stesso tempo le unisce a Sé e tra loro abilitandole a essere parte costitutiva e, dunque, testimoni della nuova realtà, che rappresenta ed è la realtà definitiva e ultima». Paola Ricci Sindoni, nel suo intervento "Dar conto dell'amore. Pratica e testimonianza", affronta con uno sguardo filosofico e morale la tematica della nostalgia come malattia moderna della speranza a cui può rispondere solo la rivelazione dell'amore, come offerta di sé e accoglienza radicale dell'altro che riapre alla vita. «La rivelazione di Dio-amore trasforma il nostro modo di amare, senza annullare la sua costitutiva finitezza, ma esaltandola e portandola alla sua vera pienezza; per questo l'amore cristiano richiede, impone il dar conto, la testimonianza insomma, nella pratica di vita in quanto libero dono di Dio, in quanto fantasia dell'altruismo, in quanto contentezza nel dar gioia, in quanto coraggio di spendersi». Salvatore Martinez prende in considerazione nel suo corposo contributo "L'esercizio della comunione nella vita quotidiana" la prospettiva spirituale che, a partire dalla croce di nostro Signore, valuta la portata della nostra fedeltà, la grandezza dell'adesione alla Sua Chiesa e la capacità di evangelizzare nel nostro tempo presente e nella vita concreta e reale di tutti i giorni. Infine, sigilla il volume l'intervento del Vescovo Mons. Lambiasi "Credo la Chiesa... La comunione dei Santi" in cui traccia un itinerario sul tema della comunione ecclesiale così come emerge dal Concilio Vaticano II, con la riscoperta delle immagini bibliche di popolo di Dio e di sposa di Cristo. Di qui, un modello nuovo della struttura della Chiesa, non più solo gerarchico, ma partecipativo nella collegialità dei vescovi, nella valorizzazione della Chiesa locale e nella rivalutazione dei laici. «Con la varietà dei carismi e dei ministeri che lo Spirito Santo suscita direttamente e liberamente nel vissuto quotidiano e concreto della Chiesa, nasce una ricchezza che ricade a vantaggio di tutta la Chiesa stessa». Questo modello di partecipazione diretta fa sì che la comunione ecclesiale coinvolga tutti i fedeli nel sentirsi corresponsabili di tutta la comunità e li unisca nel vivere assieme la missione della Chiesa.

I cinque contributi si articolano, dunque, con coinvolgente rigore teologico e vibrante spiritualità, come un cammino stimolante per il lettore che abbia a cuore meditare sul volto della Chiesa e trasformare la propria fede in testimonianza concreta; porre nella quotidianità la comunione ecclesiale quale realizzazione dell'amore fraterno, segno della unione con Dio e della Sua volontà di salvezza aperta a tutti. I singoli saggi sono, di conseguenza, voci di un unico coro che con ricchezza e profondità avanzano una proposta di un tragitto di conversione nella scoperta dell'ecclesiologia di comunione e nella provocante sfida del vivere la fede nel Risorto all'interno dell'attuale contesto sociale e culturale.

Paolo Rossi

M. Donati, *Il sogno di una Chiesa. Gli interventi al Concilio Vaticano II del Cardinale Giacomo Lercaro*

Cittadella, Assisi 2010

Il saggio di Don Matteo Donati costituisce senz'altro un apporto importante, documentato e disteso che attesta, al di là di ogni ragionevole dubbio e di ogni strumentale polemica, l'apporto consistente e originale offerto alla produzione del magistero del Concilio ecumenico Vaticano II dal Cardinal Giacomo Lercaro.

Questo prezioso contributo si profila grazie a un'ermeneutica puntuale degli interventi di Lercaro al Concilio e alla sintesi prospettica dell'intuizione teologica e pastorale che li anima e che in essi viene articolata nelle sue strutturanti linee di forza. Con atteggiamento pacato e al tempo stesso criticamente attrezzato, Donati riesce a mostrare – sulla base di una complessiva ricostruzione dell'itinerario spirituale, pastorale e teologico di Lercaro – la compatta e suggestiva coerenza della proposta che tali interventi fanno intervenire nella dinamica dei lavori conciliari. Attestando così l'efficacia di molte delle istanze fatte valere da Lercaro, in sintonia e sul fondamento delle ricerche messe a punto dal gruppo di lavoro da lui organizzato e che in lui trovava la sua espressione autorevole, e al tempo stesso la loro effettiva – benché soltanto relativa – incidenza nella lettera e nello spirito del Concilio. Il saggio si accredita pertanto non solo come un'interpretazione ponderata del contributo di Lercaro al Concilio, ma anche, più ampiamente, come la messa punto di una chiave di lettura incisiva per una corretta e aggiornata "ermeneutica della riforma" – nel preciso senso teologico illustrato da Benedetto XVI nel suo discorso alla Curia romana del 21 dicembre 2005 – dell'evento conciliare stesso.

Il centro di gravità della visione ecclesiologica suggerita da Lercaro – lo si evince con chiarezza – è costituito in effetti dal rapporto irrinunciabile che viene colto ed esplicitato tra la *kenosi* d'amore espressa nel mistero pasquale di Gesù Cristo quale via di redenzione e di trasfigurazione della storia programmaticamente scelta dal Padre, e la missione della Chiesa quale "sacramento" di essa lungo il tempo degli uomini. La "povertà" di Cristo – nell'*intentio* teologica e pastorale di Lercaro – va dunque interpretata cristologicamente nella prospettiva disegnata dall'apostolo Paolo nell'inno del capitolo secondo della lettera ai *Filippesi*, in cui ricorre il tema della "spogliazione" e dello "svuotamento" di Cristo, per mostrarsi a partire di qui non solo come il principio e la forma della missione ecclesiale, ma in definitiva come il principio e la forma dell'universalità dell'opera salvifica di Cristo di cui la Chiesa è chiamata a essere e a farsi il segno e lo strumento. Con rilevanti conseguenze sul piano ecumenico e – come ha mostrato in modo sempre più incalzante il prosieguo della vicenda ecclesiale nei decenni successivi al Concilio – sul piano del dialogo con le grandi tradizioni religiose e con la cultura di espressione non religiosa. Dallo specifico delinearsi di questo percorso risultano decisamente pertinenti due linee di sviluppo che vengono tracciate, nella parte finale del saggio, sulla scia delle precedenti acquisizioni. Si tratta di due questioni che, nell'ideale prosecuzione della linea maestra proposta da Lercaro, possono valere come analisi critica del suo contributo e insieme come possibilità di un ulteriore suo approfondimento.

La prima questione concerne il rapporto tra cristologia e pneumatologia in ordine a una pertinente configurazione dell'identità e della missione ecclesiale. Se la proposta di Lercaro ha il suo *focus* nell'imperativo evangelico di modellare la *forma Ecclesiae* sulla *forma Christi* – come evidenzia il terzo paragrafo del n. 8 della *Lumen gentium:* «Come Cristo ha compiuto la redenzione attraverso la povertà e le persecuzioni, così pure la Chiesa è chiamata a prendere la stessa via per comunicare agli uomini i frutti della salvezza» –, occorre di conseguenza fare spazio, nella mente e nel cuore, nella dottrina e nella prassi, alle molte e imprevedibili vie lungo le quali lo Spirito di Cristo, per dirlo con la *Gaudium et spes* al n. 22, «a tutti offre la possibilità, nel modo che Dio conosce, di essere associati al mistero pasquale di Cristo». Di qui il compito impellente di ricerca teologica e di pratica pastorale in cui la Chiesa cattolica è ancor oggi, per tanti versi, solo agl'inizi.

La seconda questione che chiede un supplemento d'indagine è quella concernente la comprensione e la gestione della "mediazione sacramentale" che storicizza, nella vita degli uomini, l'evento cristico della salvezza. Ciò comporta – nell'ottica più volte espressa da Lercaro – un approfondimento del concetto di mediazione nel suo impiego in riferimento a Cristo e in riferimento alla Chiesa. In quale senso, ad esempio, si può e si deve parlare di mediazione "partecipata" dell'unica mediazione di Cristo, come fa la *Lumen gentium* al n. 62 a proposito di Maria Santissima? E, d'altro canto, in quale senso la mediazione della Chiesa va considerata essenziale e intrinseca espressione dell'unica mediazione di Cristo in riferimento alla storia dell'umanità? Non per nulla un documento oggetto di vivaci reazioni come la *Dominus Iesus* non esita ad affermare: «La teologia oggi, meditando sulla presenza di altre esperienze religiose e sul loro significato nel piano salvifico di Dio, è invitata ad esplorare se e come anche figure ed elementi positivi di altre religioni rientrino nel piano divino di salvezza» (n. 14). Un discorso che, *mutatis mutandis*, vale anche per tutti coloro che – come afferma *Lumen gentium* 16 – «non sono ancora arrivati alla chiara cognizione e riconoscimento di Dio, e si sforzano, non senza la grazia divina, di raggiungere la vita retta. Poiché tutto ciò che di buono e di vero si trova in loro, è ritenuto dalla Chiesa come una preparazione ad accogliere il Vangelo, e come dato da Colui che illumina ogni uomo, affinché abbia infine la vita».

Si tratta di questioni che solo dopo il Concilio verranno progressivamente messe sul tappeto. Esse scaturiscono come necessario e ulteriore impegno di ricerca e di esperimento dalla prospettiva ecclesiologica esibita nel presente lavoro: mettendo in risalto il significato duraturo e ancora da far fruttificare, in tutte le sue virtualità, del contributo al Vaticano II offerto dal Card. Lercaro. Un evento di grazia, il Concilio, che ha da continuare a costituire la "bussola" di orientamento nel tracciare la rotta della Chiesa, con le vele spiegate al soffio dello Spirito, nella storia che viviamo.

Piero Coda

L.M. Mirri, *Mistagogia dell'icona. Lineamenti teologici, liturgici e spirituali*

Pazzini, Villa Verucchio (RN) 2009

A discapito della sobrietà che universalmente si riconosce all'arte sacra ortodossa, vi sono icone straordinariamente affollate di figure, fittamente gremite di angeli, martiri, confessori, asceti, monaci, abati, vescovi, Santi e Padri della Chiesa. E ciò non solo, ovviamente, nelle raffigurazioni greche e slave del *Giudizio universale* o nelle icone menologiche che raccolgono i santi e le feste di un mese, quando non di un anno intero, ma anche nell'immagine cosmica *In te si rallegra ogni creatura*, soggetto dedicato alla Vergine e tratto da un inno di Giovanni di Damasco, o ancora nelle tavole rappresentanti la *Protezione del velo della Madre di Dio (Pokrov)*, episodio "bizantino" della vita di Andrea di Costantinopoli, il "folle per Dio", tradotta in pittura solo nella Russia antica. E si ricordino, infine, le grandi tavole con le riproduzioni in miniatura delle altissime iconostasi russe, stratificate di registri e trapuntate di messaggeri celesti e di beati un tempo terrestri che sono ora, tutti insieme, unificati nella preghiera d'intercessione. Difficile per lo studioso occidentale orientarsi in queste dense teorie di santi profili, difficile, soprattutto, non avere l'impressione di un'affollata confusione di volti, gesti, segni e allusioni; eppure ogni icona è perfettamente costruita su precise geometrie celesti, sui rigorosi discrimini rituali dello spazio, su campi di forza spirituali che organizzano il disegno e la pittura, dando loro un centro, al contempo, visibile e invisibile. Ogni icona ha, difatti, un cuore attorno a cui si orchestra una mirabile sinfonia di voci, quasi traduzione visiva del canto monodico della liturgia ortodossa. E tale centro è il mistero dell'economia divina, trasmessa dalla Scrittura e dai padri, in un duplice movimento di discesa e ascesa. Da una parte l'Incarnazione del Verbo, per cui Dio si è reso visibile in un volto umano e rappresentabile in figura, fondando e giustificando l'arte dell'icona; dall'altra la divinizzazione dell'umanità, e in essa del cosmo intero, trasformati ad immagine e somiglianza di Cristo, essenzializzati e penetrati dalla sua luce. È il "beato rovesciamento", del quale scrive Massimo il Confessore e per cui, secondo la comune lezione dei Padri a partire da Ireneo, «Dio si è fatto uomo, perché l'uomo potesse divenire Dio».

II libro di Luciana Maria Mirri è, per molti aspetti, simile proprio alle più dense figurazioni dell'arte sacra ortodossa, a questi complessi "arazzi" del culto orientale. E, in effetti, per avvicinarsi all'arcano liturgico dell'icona, l'Autrice ha raccolto amorosamente una ricca messe di puntuali, luminose citazioni, che sono, in vero, un'adunanza di voci, pensieri, vite e volti di Padri greci e orientali antichi, di santi bizantini e slavi medioevali e moderni, di grandi esegeti contemporanei dell'icona. Proprio per questo il saggio non intende proporsi come un nuovo testo di scienza iconologica e, in vero, bastano all'Autrice i maestri che già scrissero esaurientemente dell'argomento, soprattutto i pensatori ortodossi che vissero l'età d'argento della Santa Russia, o i loro immediati discepoli: Evgenij Trubeckoj, Pavel Florenskij, Sergij Bulgakov, Pavel Evdokimov, Leonid Uspenskij, Vladi-

mir Losskij, Nikolaj Zernov. A questi affianca alcuni celebri intellettuali cattolici, come i teologi e cardinali Cristoph Schönborn e Tomáš Špidlík e lo studioso d'iconografia Egon Sendler. In un tale, umilissimo "discepolato", la Mirri si dimostra vicina all'ideale anonimo della pittura sacra bizantina, per cui l'artista non desidera esibire il proprio genio personale, ma la bellezza oggettiva e soggiogante del mondo celeste, secondo le linee teoriche e pratiche tracciate dalla tradizione. La scrittrice, attraverso riferimenti diretti o, più raramente, indiretti, intende volgere lo sguardo e l'attenzione del lettore sempre e solo sul Magistero dei Padri e dei Concili, uniche fonti sicure per l'ermeneutica dei dati estetici e iconografici dell'immagine cristiana. Alla studiosa interessa non tanto manifestare un punto di vista personale, ma porre al servizio dell'argomento la sua ampia formazione culturale e la sua accesa esperienza religiosa e tutto ciò intessendo tre "fili" fondamentali, lungo i quali si dipana la sua esposizione: la scienza, la sapienza e la devozione. Il primo "filo" è costituito dalla vasta erudizione patristica della Mirri, temprata dai severi studi dedicati agli scritti dei grandi maestri del Cristianesimo latino – Ambrogio, Girolamo, Cassiano, Eugippo, Pietro il Venerabile – e poi arricchitasi della conoscenza, filologica e teologica, dei Padri del monachesimo orientale – Simeone il Nuovo Teologo, le Madri del deserto, in primo luogo Maria Egiziaca – per approdare al mondo dell'eremitismo russo, approfondendo le testimonianze spirituali di Optyna Pustyn'. Di queste fatiche danno ragione molti articoli, saggi, interventi a convegni, traduzioni, edizioni e curatele di testi. Il secondo filo concerne, invece, la diretta, sapienziale partecipazione dell'Autrice alla vita contemplativa ed ascetica – ricordo qui la fratellanza spirituale coi monaci dell'Ordine di san Paolo Primo Eremita, a cui è dedicata la pubblicazione degli inni inediti di Simeone (Pazzini, Verucchio 2004) – e che traspare da ogni pagina del nostro scritto, con accenti che sfiorano la confessione estatica e danno un sapore schiettamente lirico alla sua prosa. Il terzo filo, mai disgiunto dal secondo, riguarda, invece, la dimensione della *pietas* personale, certamente l'aspetto più soggettivo dell'intera opera, per cui la studiosa mette in relazione il compatto universo estetico e teologico dell'icona ortodossa con la propria esperienza di fedele cattolica, appassionata ai problemi storici e spirituali che attraversano la Chiesa latina. E questo confronto si realizza sondando le assonanze mistiche con la spiritualità occidentale – in special modo francescana e tomista – e percorrendo le linee dischiuse dalla riflessione ecumenica – che saggiamente l'Autrice assume in un àmbito di affinità interiori, di percorsi intimissimi e silenziosi, evitando non solo di scendere sul piano della politica o delle relazioni diplomatiche, ma evitando anche quello delle dispute dogmatiche e dottrinali. Il senso di questi fitti rimandi potrebbe sfuggire ai più rigorosi custodi della tradizione iconica ortodossa, ma non si deve dimenticare che il libro è, essenzialmente, un invito rivolto al mondo cattolico, un "pubblico" affascinato dall'icona ma spesso impreparato ad affrontarne le profondità e quindi bisognoso di partire da elementi culturali familiari e riconoscibili, da esposizioni non prive di venature emotive, sentimentali, esistenziali. La Mirri si muove, appassionata, tra le corrispondenze originarie, i fondamenti scritturistici e liturgici antichi e comuni, l'universale linguaggio dei simboli, svelando così la passione di un'anima accesa dalla ricerca della verità, che, di stretta formazione latina, vuole respirare liberamente la comunione sinfonica coi Padri,

i Santi, i mistici orientali, coi maestri egizi e siriaci, greci e slavi del Cristianesimo originario; e proprio in questo senso vanno considerati anche i riferimenti a una più minuta letteratura spirituale e devozionale che affiorano tra le note erudite a piè di pagina. Difatti, non riuscirà a cogliere il significato segreto di questo singolarissimo saggio sull'icona, chi non vedrà nel suo ricco tessuto, nella fitta trama di riferimenti colti, una vena stilistica fortemente narrativa, un continuo spostare l'attenzione su episodi di vita ascetica, su esperienze trasmesse nel racconto edificante o devoto di un maestro, un implicito confidarsi dell'Autrice – non solo studiosa ma anche anima assetata – come in un cifrato, personalissimo diario spirituale, come in una sorta di poema saggistico e omiletico, di catechesi mistagogica.

La triplice istanza del libro trova il proprio senso unitario nel concetto biblico e russo di "cuore" – non a caso oggetto di un breve ma denso saggio di O.B. Jonajtis, (tradotto da Rossella Zugan) pubblicato in appendice – un concetto con cui – ben al di là del sentimentalismo che si associa in Occidente a tale termine, espressione del solo mondo degli affetti – s'indica sia il fulcro misterioso e nascosto dell'uomo (Florenskij parla di «cuore cherubico»), sia l'integrità della persona in tutte le sue componenti intellettuali, spirituali, emotive, messe assieme in gioco nell'esperienza esistenziale, rituale e contemplativa delle verità rivelate. Se per l'Autrice l'icona ha una funzione "dianoetica", di viatico alla meditazione, di sostegno per la preghiera pubblica e interiore, il suo contenuto invisibile, il suo potere spirituale, è però, "noetico", cioè immediato, intuitivo, e si rivolge non alla ragione o al sentimento modernamente intesi, bensì al cuore, al centro dell'uomo intcriore. Di questa conoscenza senza mediazioni parla efficacemente N.A. Čurilov nel secondo saggio posto in appendice – tradotto sempre dalla Zugan – che può essere considerato come un completamento, ma anche un sunto conclusivo delle ricerche della Mirri, la quale, nella scelta degli articoli conclusivi, sposta significativamente lo sguardo sulla Russia attuale, il paese di fede ortodossa che per primo, agli inizi del XX secolo, ha riscoperto l'arte dell'icona impedendo che si spezzasse una *traditio* storica, artigianale, estetica e spirituale originatasi nei primordi della fede cristiana e accolta fin dal XII secolo dall'antica Rus'.

Sono proprio le voci russe contemporanee di Jonajtis e di Čurilov, inoltre, a rimettere in discussione l'autosufficienza della storia dell'arte nella conoscenza dell'icona e, in definitiva, di ogni figurazione sacrale; conoscenza per cui sono necessarie, in vero, molte discipline storiche e umanistiche, ma soprattutto una sensibilità studiosa verso il fenomeno religioso che sola può permettere una più oggettiva indagine sull'immagine di culto. Anche per questo l'ossatura del saggio di Luciana Mirri è consacrata soprattutto alla dimensione liturgica ed eucaristica, alle sfere del culto e della venerazione, non solo trattati esplicitamente come luoghi dello spirito in cui abita e si nutre la pittura sacra, ma sempre chiamati in causa, sin dall'inizio, anche nell'esposizione dei princìpi teologici dell'arte ortodossa e dei più noti modelli iconici. Nel testo, l'appassionato disvelamento del cuore divino-umano ed eucaristico delle immagini sacre, centro che si annuncia, con la tempera e con l'oro, fin nei dettagli più riposti di sofisticate composizioni figurative, trova un aspetto originale – anzi affatto nuovo rispetto alle pubblicazioni italiane sull'argomento – proprio nei passaggi dedicati al rito e alla preghiera comune della Chiesa orientale, in linea

con le meditazioni e coi commenti liturgici classici, dall'antico maestro bizantino Nicola Cabasilas, fino al moderno scrittore russo Nikolaj Gogol'.

Ebbene l'"intelletto d'amore" – inteso in senso antico e medioevale – sembra dispiegarsi pienamente nella Mirri proprio in questa nicchia liturgica, in questa teologia celebrata in segni e lodi, in figure simboliche agite e dipinte. E tale vicinanza alla Divina Liturgia è motivata ancora una volta dall'assimilazione entusiasta dei testi dell'ultino Concilio, in particolar modo delle costituzioni *Orientalium Ecclesiarum* ed *Unitatis redintegratio*, anticipati dall'opera decennale di Leone XIII, con l'enciclica *Orientalium dignitas*, di Benedetto XV, fondatore del Pontificio Istituto Orientale, di Pio XI, con l'enciclica *Rerum Orientalium*, e continuati in epoca recente, in particolar modo da Giovanni Paolo II, autore dell'*Orientale lumen*, al quale il libro della Mirri è dedicato.

In vero, questa attenzione spirituale è lo stessa che permette alla scrittrice non solo di ritrovarsi a pieno agio nello studio amoroso dei riti orientali, ma anche d'immergersi in quella contemplazione interiorizzata della pittura sacra bizantina che – per rubare un frammento alla lirica *Nobilissimi ierei* di Cristina Campo – nell'«incendio imperiale» della liturgia, «apre occhi del cuore negli azzurrissimi spalti». L'icona, quieta "pedagoga", diviene così, con la sua *muta eloquentia*, "mistagoga", iniziatrice al silenzioso segreto teandrico della luce di grazia che su tutto discende per tutto trasfigurare, in cui la corporeità umana e cosmica è trasformata – per appropriarmi dell'immagine di Simeone Nuovo Teologo (*Inno* XX) – ne «la lampada che serba in sé la luce inestinguibile e divina».

Alessandro Giovanardi

Z. Grocholewski, *Iniversitatea azi/Universität heute*

Editura Fundației Pentru Studii Europene, Cluj-Napoca 2010

Il Card. Zenon Grocholewski, dal 15 novembre 1999 è prefetto della Congregazione per l'Educazione Cattolica. Dalla stessa data – in quanto tale – è anche Gran Cancelliere della Pontificia Università Gregoriana e del consociato Pontificio Istituto Biblico, nonché Gran Cancelliere del Pontificio Istituto di Musica Sacra; Gran Cancelliere del Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana; Gran Cancelliere del Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica; Patrono del Pontificio Istituto Superiore di Latinità o Facoltà di Lettere Cristiane e Classiche (nella Pontificia Università Salesiana). È inoltre presidente della Pontificia Opera delle Vocazioni Sacerdotali; Presidente della Commissione Interdicasteriale Permanente per la Formazione dei candidati agli Ordini Sacri; Presidente della Commissione Interdicasteriale Permanente per una Distribuzione più equa dei Sacerdoti nel mondo. Diversi sono anche gli incarichi svolti dal Cardinale nel corso degli anni presso la Curia Romana nonché nel campo universitario.

È stato creato cardinale nel Concistoro del 21 febbraio 2001 ed è oggi membro delle seguenti Congregazioni: membro della Congregazione per i Vescovi (dal 2.X.1999);

membro del Pontificio Consiglio per l'interpretazione dei Testi Legislativi (dal 2000); membro della Congregazione per la Dottrina della Fede (dal 2001); membro della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti (dal 19.I.2005); membro del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica (dal 12.VI.2006) membro della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli (dal 16.XII.2006); membro del Consiglio Speciale per l'Oceania della Segreteria Generale del Sinodo dei Vescovi (dal 2003); presidente della Pontificia Opera della Vocazioni Sacerdotali (dal 1999); presidente della Commissione Interdicasteriale Permanente per la Formazione dei candidati agli Ordini Sacri (dal 1999); presidente della Commissione Interdicasteriale Permanente per una Distribuzione più equa dei Sacerdoti nel Mondo (dal 1999).

Tra il 1975 e il 1999 ha insegnato diritto canonico nella Facoltà di Diritto Canonico della Pontificia Università Gregoriana di Roma. Tra il 1980 e il 1984 ha insegnato diritto amministrativo canonico alla Pontificia Università Lateranense di Roma. Dal 1986 al 1998 è stato professore dello Studio Rotale, dove ha insegnato giustizia amministrativa canonica.

Ha tenuto importanti conferenze e relazioni durante Congressi o Convegni nazionali e internazionali in diversi centri di studio di varie nazioni.

Ha pubblicato numerosi libri tra cui: *De exclusione indissolubilitatis ex consensu matrimoniali eiusque probatione*, M. D'Auria Editore, Napoli, 1973, pp. 200; *Documenta recentiora circa rem matrimonialem et processualem*, vol. I (insieme con I. Gordon), Roma 1977; vol. II, Roma 1980; *Studie z procesného kanonického práva*, Spisská Kapitula (Slovacchia) 1995, pp. 244; *Filozofia prawa w nauczaniu Jana Pawła II*, Poznan 1996; *Juan Pablo II el Magno. Una personalidad que es un reto*, Bogotá (Colombia) 2005, pp. 194. È coautore di diversi altri libri. Inoltre ha curato (insieme con V. Cárcel) *Dilexit iustitiam. Studia in honorem Aurelii Card. Sabattani*, Città del Vaticano 1984, pp. 638; *La legge naturale nella dottrina della Chiesa*, a cura di L. Cirillo, Consult-Editore, Roma 2008, pp. 68 (nella trad. russa: Естественный закон в учении Церкви, Издательство Францисканцев, Москва 2009).

Complessivamente la sua bibliografia, in diverse lingue, supera le 550 pubblicazioni. Fa parte della redazione di diverse riviste di diritto canonico; è membro di numerose associazioni scientifiche di diritto canonico. Ha ricevuto diversi dottorati *honoris causa* da alcune tra le più importanti università del mondo, tra cui l'Università Cattolica di Lublin, Polonia (1 dicembre 1999); l'Università di Glasgow, Scozia (21 giugno 2001); l'Università Cattolica FuJen in Taipei, Taiwan (27 febbraio 2003); l'Università Adam Mickiewicz, a Poznań, Polonia, (7 maggio 2004); Fordham University di New York (28 maggio 2008); l'Università Babeş Bolyai di Cluj-Napoca, Romania (20 febbraio 2009); l'Università Cattolica di Goiás, Brasile (8 settembre 2009); l'Università Cattolica di Est Africa, Nairobi - Kenia (11 febbraio 2010).

Il libro *Iniversitatea azi/Universität heute* raccoglie diversi interventi del Card. Grocholewski sul tema dell'Università, della sua missione, l'identità, il ruolo delle Facoltà Teologiche nelle Università ecc., tutti tenuti all'Università rumena Babeş-Bolyai a Cluj-Napoca. Presentati in francese o in tedesco (come viene segnalato fra parentesi nel testo) gli interventi del Cardinale vengono ora tradotti anche in rumeno ed inseriti in un unico libro, pubblicato a cura del prof. Andrei Marga, rettore della più grande Università rumena, quella di Cluj-Napoca. Hanno collaborato alla pubblicazione an-

che il padre Friedrich Bechina, ufficiale della Congregazione dell'Educazione Cattolica e la signora Monica Meruțu della *Editura Fundației Pentru Studii Europene*.

I testi raccolti in questo volume, potremmo dire che sono in armonia con l'attuale incarico dell'Autore ed anche si inseriscono a proposito nell'odierno clima culturale e educativo, non soltanto della Chiesa cattolica ma anche al di fuori di essa. In quanto uomo di grande intelletto e cultura, con un profondo senso della conoscenza e grande responsabilità, il Card. Grocholewski tratta i delicati e difficili temi dell'insegnamento nell'ambito degli studi superiori, non soltanto per quanto riguarda la teologia ma anche la scienza come tale. Egli parla della *teologia di fronte alla globalizzazione* (*La Théologie face à la globalisation*), ma anche della *verità* e dell'*educazione* (*Warheit und Bildung*). Questioni che ritornano nella sua intervista con prof. Andrei Marga, dove il Cardinale parla dei valori cristiani nelle università europee, del ruolo della verità nella ricerca universitaria e del valore della libertà delle persone. Nel penultimo capitolo/intervento egli si sofferma sulla questione della relazione fra la fede e la ragione, parlando a proposito di un aiuto reciproco (*Raison et foi: une aide mutuelle*). Il testo viene concluso dall'importante testo-domanda, che s'intitola: *Di quale università ha bisogno oggi l'Europa?* (*Welche Universität braucht Europa heute?*).

Il tema dell'Università stessa, vale a dire la sua identità, il ruolo, la missione, gli eventuali cambiamenti nel suo funzionamento ecc. sono al centro dell'interesse del Cardinale e non soltanto del suo. Si tratta di temi di grande interesse per tutta la Chiesa, come segnalava anche Giovanni Paolo II quando parlava dell'università come «luogo della ricerca del vero», perché essa «è nata per conoscere e scoprire progressivamente la verità»[1]. Le parole che il Papa utilizzò nella costituzione *Ex corde Ecclesiae* sono in proposito inequivocabili: «La missione fondamentale di un'università è la continua indagine della verità mediante la ricerca, la conservazione e la comunicazione del sapere per il bene della società»[2]. La tensione di ogni essere umano, di ogni intellettuale in modo particolare, verso la verità non è un freddo processo razionale, dunque: essa coinvolge tutto l'uomo, reclamandone l'impegno della volontà e la donazione di sé. Per questo si può parlare di "passione per la verità" e di "amore per la verità". Il compito privilegiato dell'università «è quello di unificare essenzialmente nel lavoro intellettuale due ordini di realtà che troppo spesso si tende a opporre come se fossero antitetiche: la ricerca della verità e la certezza di conoscere già la fonte della verità».[3] La Chiesa ha bisogno dell'università, perché la fede possa incarnarsi e divenire cultura – diceva Giovanni Paolo II[4].

Il tema del ruolo dell'università ritorna anche nei discorsi di Benedetto XVI. Nella sua allocuzione che avrebbe pronunciato nel corso della visita all'Università degli Studi "La Sapienza" di Roma, prevista per il 17 gennaio 2008, poi annullata in data 15 gennaio, si soffermava proprio sulla questione universitaria: «Ma ora ci si deve chiedere: E che cosa è l'università? Qual è il suo compito? È una domanda gigantesca alla

1. Durante il Forum dei Rettori delle università europee all'Università La Sapienza, Roma, 19-IV-1991, IGP2, XIV,1 (1991), pp. 801-807, n. 7.

2. *Cost. Ap. sulle Università Cattoliche Ex Corde Ecclesiae*, 15-VIII-1990, IGP2, XIII,2 (1990), pp. 255-279, n. 30.

3. *Ibid.*, n. 1; cfr. anche Visita all'Institut Catholique di Parigi, 1-VI-1980, n. 4.

4. Ai docenti dell'università di Bologna, a San Domenico, 18-IV-1982, n. 2.

quale, ancora una volta, posso cercare di rispondere soltanto in stile quasi telegrafico con qualche osservazione. Penso si possa dire che la vera, intima origine dell'università stia nella brama di conoscenza che è propria dell'uomo. Egli vuol sapere che cosa sia tutto ciò che lo circonda. Vuole verità».

In modo intelligente e responsabile il Cardinal Grocholewski si fa portavoce ed interprete del messaggio dei papi. Anche lui si chiede di quale università abbia bisogno l'Europa oggi per poter rispondere alle sfide odierne, per guardare e saper aiutare gli altri a guardare con coraggio e speranza verso il futuro.

A tale domanda l'Autore suggerisce quattro risposte: anzitutto afferma che l'*Università* in Europa deve ritrovare la propria reale identità di *Università* nel senso pieno della parola. Essa cioè deve essere in grado di salvare sia la pluralità che esiste nella società, la pluralità del sapere e nell'insegnamento, che saper fare lo sforzo di ricapitolare tutto in una *sintesi*, in un insieme vero e nello stesso tempo armonico, che sia poi possibile comunicare e trasmettere, semplicemente perché è di questo che hanno bisogno l'uomo e la donna di oggi.

Il Cardinale propone una seconda importante risposta, affermando che l'Europa di questo tempo ha bisogno di un'Università con un profilo e un'identità molto chiare, dove vengano a confronto pacifico sia la fede che la ragione. Perché questo sia possibile, devono aver spazio reale e dignità giusta entrambe le componenti, così che ogni confronto sia rispettoso ma libero da entrambe le parti.

Come terza proposta l'autore sostiene che la filosofia e la teologia debbano occupare una dimensione essenziale nel sapere universitario. Solo così sarà giustificabile il termine *universitas* e si potrà procedere alla ricostruzione spirituale dell'Europa. Le sue radici sono infatti ricche da entrambi i punti di vista, dunque le due branche del sapere umano devono poter convivere dialetticamente per restituire all'Europa il senso del proprio valore.

Infine, la quarta proposta è di carattere formativo. Essa afferma che l'Europa necessita di una Università che sia capace non solo di trasmettere un sapere puro, qualità e capacità professionali, ma deve anche essere in grado di formare la persona umana, assumerne la responsabilità formativa anche a livello dei valori secondo cui essa sarà domani capace di costruire un mondo europeo realmente nuovo. L'Università può diventare una reale Agorà in cui le personalità degli studenti possano venire formate da un confronto responsabile e ricco tra discepoli e maestri, sul modello degli antichi filosofi. A tal proposito il Cardinale riporta un frammento dell'allocuzione di Benedetto XVI preparata per l'incontro con l'Università degli Studi di Roma "La Sapienza", del 16.01.2008, ma non tenuta. Il Papa scriveva:

L'uomo vuole conoscere – vuole verità. Verità è innanzitutto una cosa del vedere, del comprendere, della *theoría*, come la chiama la tradizione greca. Ma la verità non è mai soltanto teorica. Agostino, nel porre una correlazione tra le Beatitudini del Discorso della Montagna e i doni dello Spirito menzionati in *Isaia* 11, ha affermato una reciprocità tra *scientia* e *tristitia*: il semplice sapere, dice, rende tristi. E di fatto – chi vede e apprende soltanto tutto ciò che avviene nel mondo, finisce per diventare triste. Ma verità significa di più che sapere: la conoscenza della verità ha come scopo la conoscenza del bene. Questo è anche il senso dell'interrogarsi socratico: Qual è quel bene che ci rende veri? La verità ci rende buoni, e la bontà è vera: è questo

l'ottimismo che vive nella fede cristiana, perché ad essa è stata concessa la visione del *Logos*, della Ragione creatrice che, nell'incarnazione di Dio, si è rivelata insieme come il Bene, come la Bontà stessa.

Allora il messaggio biblico e la filosofia greca si completano a vicenda, s'arricchiscono per il bene della persona e per la sua crescita nelle virtù, così importante e così necessaria per oggi.

Il Cardinal Grocholewski mette al centro della sua riflessione la persona umana ed i suoi veri bisogni, soprattutto in relazione alla conoscenza e alla crescita che essa favorisce per ogni uomo e donna. È degno di nota che, proprio in questa linea, egli dedichi alcune pagine al tema dello scienziato, della sua identità personale ed onestà professionale, della sua missione e responsabilità. L'Autore vede infatti l'importanza del riconoscimento della dignità dello studioso come scienziato, in relazione alla serietà dello studio e della produzione culturale.

Le riflessioni dell'Autore invitano a confrontarsi ancora nell'ambito dell'attuale dibattito sul ruolo e sulla missione delle università, reso ancora più attuale dal Processo di Bologna. L'obiettivo di fondo di tale Processo è l'istituzione di un unico spazio dell'insegnamento superiore in Europa. La Chiesa cattolica non vuole né può tirarsi indietro da questo importante dibattito, perché ne è parte quasi dall'inizio, possiamo dire dal momento della nascita dell'università moderna. Al contrario essa vuole portare ciò che ritiene valido e giusto e lo fa, in questo libro, attraverso il prefetto della Congregazione per l'Educazione cattolica. È auspicabile che il testo possa essere letto da molti e possa sostanzialmente contribuire proprio alla crescita di questa comune coscienza dell'importanza di agire in tal senso.

p. Zdzisław Jozef Kijas, (OFMConv.)

Beata Maria Rosa di Gesù (Bruna Pellesi), *Scritti inediti inviati al padre spirituale. "Mi tenga sempre sul suo altare"*

a cura di Alessio Martinelli, Ed. Messaggero, Padova 2009

«Dono e mistero», diceva Giovanni Paolo II del Sacerdozio ricevuto il 1° novembre 1946 con il sacramento dell'Ordine, ma "dono e mistero" si scopre essere anche il sacerdozio comune dei fedeli quando s'innesta vitalmente in quello di Cristo sommo ed eterno Sacerdote presente nel suo Ministro.

È lo stupore che si prova nel leggere l'epistolario indirizzato al Padre spirituale dalla Beata Maria Rosa Pellesi, Suora Francescana Missionaria di Cristo, morta a 55 anni, dopo 30 di professione religiosa e ben 27 di sanatorio "senza chiedere perché".

Bruna Pellesi, così si chiamava al secolo, era nata a Prignano sulla Secchia il 10 novembre 1917. È morta a Sassuolo di Modena, presso l'Istituto San Giuseppe retto dalle sue consorelle, il 1° dicembre 1972. Agli inizi della malattia, dopo appena tre anni di vita consacrata con voti temporanei, soggiornò per un breve periodo nel sanatorio di Gaiato (Modena) e poi trascorse il resto della sua esistenza al Carlo Alberto Pizzardi

(oggi Ospedale Bellaria) di Bologna. Beatificata il 29 aprile 2007 nella basilica cattedrale di Rimini, le sue spoglie sono venerate presso la chiesa di Sant'Onofrio della Casa Madre della sua Congregazione religiosa, nella medesima città romagnola.

Ricordando come papa Benedetto XVI, indicendo l'Anno sacerdotale, abbia evidenziato «il rapporto ontologico e complementare che viene instaurato tra il sacerdozio ministeriale e il sacerdozio dei fedeli», Mons. Francesco Lambiasi, vescovo di Rimini, nella esauriente *Prefazione* al volume, afferma che «la Chiesa di Rimini è lieta di poter contribuire alla "grazia" dell'Anno sacerdotale portando a una più ampia conoscenza la vita e la spiritualità di questa meravigliosa Figlia che Dio le ha donato», essendo i suoi scritti capaci di «risvegliare in noi i valori dello spirito e un forte richiamo alla vita interiore» (pp. 7-8). I testi presentati nel libro rendono ragione di quanto sopra. Nella prima relazione autobiografica, stilata in obbedienza al Padre spirituale, suor Maria Rosa annota in data 15 agosto 1956: «Il mio soggiorno a Ferrara [1945] è stato breve ma denso di piccoli avvenimenti nascosti e palesi, ultimo dei quali: la malattia. Confesso che questa non è arrivata inaspettata. Non so perché, ma sino da piccola sentivo che sarebbe andata così. Non perché fossi malata e nemmeno delicata di salute, ma presagivo che avrei dovuto soffrire, soprattutto per riparare i miei peccati» (pp. 289-290). Infatti, Bruna era una ragazza sana e stupenda, come testimonia in particolare una sua foto giovanile. Nella seconda relazione del gennaio 1962 scrive che era il 1° settembre 1945 quando avvenne il primo accertamento medico con l'infausta diagnosi di lesione al polmone sinistro. Tra l'altro dice: «Avevo 27 anni... Incominciai così la mia vita di malata», e aggiunge: «Ero serena e contenta» (p. 302). Dal sanatorio montano di Gaiato, il 7 dicembre 1948, viene trasferita al Pizzardi di Bologna. Il 25 marzo 1955, Solennità dell'Annunciazione, la malattia le dà il segnale del suo aggravamento proprio mentre si reca in cappella per la santa Messa. Ma quello è anche l'anno della *svolta*. Il 10 giugno 1955 avviene l'incontro con il padre Alessio Martinelli o.f.m., recatosi al Pizzardi per visitare e confortare altre ricoverate. Il Padre le offre la possibilità per la medesima assistenza e accompagnamento spirituale. Il 16 giugno 1955 la Beata gli indirizza una lettera in cui si legge: «*Non so proprio come dire il mio grazie al Signore e a lei che, con delicata e paterna bontà, mi ha offerto la straordinaria potenza del suo sacerdozio*». Dichiarerà in seguito che nessuno si era mai preso cura particolare della sua anima.

Da quel giorno la sua vita sarà sempre un canto di lode per tale dono; e questo suo incessante e fedele *Magnificat* lo esprimerà specialmente in una assunzione attiva ed eroica della sofferenza, trasfigurata nella luce di un'intensa vita teologale, nella quale crebbe di giorno in giorno con «cuore innamorato di Gesù sommo ed eterno Sacerdote» (*Introduzione*, p. 22). Questo la porterà a pregare e ad offrire «per tutti i Sacerdoti del mondo, perché tutti siano il riflesso di Gesù», «santi e santificatori» e «secondo il Cuore di Dio» (28 agosto 1955). Ciò dipenderà in gran parte dalla comunione "sacramentale" con il Sacerdote e Padre spirituale, al quale ripeteva sovente: «Mi tenga sempre sul suo altare». In una lettera del 27 ottobre 1955 afferma: «Sono felice tanto, tanto, e di questa felicità devo ringraziare anche lei». Sono parole che sbalordiscono perché dette da un'ammalata grave sulla quale, ogni mattina, devono eseguire una toracentesi. Il dottore Giuliano Rossini ha testimoniato che per necessità di cure soltanto lui ha trafitto il costato di suor Maria Rosa almeno un migliaio di volte con grossi aghi (p. 35).

Eppure, nello spazio di oltre 17 anni, una sola volta la religiosa ne fa parola al Padre spirituale, nella lettera del 27 ottobre 1955, quando durante la consueta operazione l'ago si spezzò rimanendo pericolosamente infisso nel suo corpo. Ormai, suor Maria Rosa aveva trovato nel sacerdozio di colui che il Signore le aveva inviato, il proprio "ambiente mistico", il terreno santificante il suo cammino verso la pienezza di Dio. Espressioni filiali di certo spessore quali «abitare nell'anima del Padre» oppure «custodita nella sua anima sacerdotale» vanno intese, come avvisa l'*Introduzione*, in questo "sacramentale" innesto in Cristo sommo ed eterno Sacerdote tramite il suo Ministro.

Il 31 luglio 1964 la Beata scrive: «Grazie delle sante Messe [celebrate per lei]. Sono stata tanto felice di aver potuto mettere nel suo calice qualche goccia di sangue vero da unire e trasformare in quello di Gesù». La sua sofferenza di malata grave si trasforma così nel "sacrificium laudis" da elevare al Padre ricco di Misericordia per Cristo, con Cristo e in Cristo. Il cammino di suor Maria Rosa è stato incessantemente promosso in questa tensione teologale. L'8 dicembre 1961 la sua dimensione interiore assume respiro nuovo entrando in comunione, nel sacerdozio del Padre spirituale e tramite l'affidamento all'Immacolata, con altre anime che in seguito incontrerà personalmente. Diverse da lei per fisionomia spirituale e ciascuna con propria identità distinta dalle altre, in assoluto e reciproco rispetto, tutte costituiranno insieme un fecondo tessuto ecclesiale vissuto e nutrito nel Sacerdozio di Cristo presente e operante nel Padre spirituale.

Nella terza relazione autobiografica la Pellesi definirà questo evento come «un secondo noviziato» che l'ha aiutata a riscoprire la sua vocazione: è il 30 gennaio 1970. Ricordando quegli anni scrive ancora: «Il 6 aprile 1964 mi inserivo in modo definitivo nel suo sacerdozio [Padre] come in un Giardino di cui la santissima Vergine è la custode e la Regina» (p. 308). Al termine ormai della sua esistenza potrà ancora dichiarare: «Da quel giorno la mia vita consacrata scorre in modo più consapevole, più serena, più gioiosa, perché più unita a Gesù e più impegnata per il bene delle anime tutte... L'unione con Gesù è diventata più profonda nella fede e nella volontà« (*ivi*).

Scorrendo anno per anno l'epistolario si trova che questa meta non è stata facile conquista o puro dono gratuito dall'Alto, bensì frutto, oltre che della divina grazia, anche di fasi dolorose e di purificazioni atte a raffinare la sua sensibilità. Il 15 marzo 1971 ella invoca: «[Signore], aiutami a non sciupare più il tempo e a renderlo tutto amore... Che io sappia morire perché Tu viva in me e nei fratelli tutti» (p. 316).

La bella edizione curata dalle grafiche del Messaggero di Padova propone in copertina il sorriso luminoso di una Beata che ha conosciuto "il costo della gioia" conseguita in Cristo Crocifisso, sepolta nella quotidianità delle corsie di un sanatorio per metà della sua vita. Gratitudine va al padre Martinelli per aver aperto alla lettura di molti lo scrigno di un epistolario così personale, intimo, delicato per il Sacerdote e per la Figlia spirituale e per averlo offerto al lettore con la cura di annotazioni, di ultimi scritti della Pellesi, di una bibliografia documentata e, soprattutto, di una toccante *Introduzione* che oltre ad essere una sorta di "biografia mistica" di suor Maria Rosa, può considerarsi un'eccellente proposta di "spiritualità sacerdotale", di "paternità" e di "filialità" spirituali e di vita interiore feconda, alla quale ogni battezzato è chiamato per collaborare al mistero universale della Redenzione.

Luciana Maria Mirri

P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità. Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere*

Nuova edizione a cura di Natalino Valentini,
Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2010

Pubblicata a Mosca quasi un secolo fa, nel 1914, *La colonna e il Fondamento della Verità* fu ristampata solo nel 1990. La sua prima traduzione, che apparve in Italia nel 1974, è stata con la presente nuova edizione riveduta, integrata e corretta da Rossella Zugan e Natalino Valentini, il quale ne è pure il curatore. Del grande pensatore russo Valentini ha curato la pubblicazione di importanti inediti (tra i quali: *Non dimenticatemi. Lettere dal Gulag*, Mondadori, Milano 2000; *Ai miei figli. Memorie dei giorni passati*, Mondadori, Milano 2003) dedicandogli anche importanti monografie che si contraddistinguono per la serietà intellettuale, la ricchezza e la profondità dei contenuti (come *Pavel A. Florenskij: la sapienza dell'amore. Teologia della bellezza e linguaggio della Verità*, EDB, Bologna 1997; *Pavel A. Florenskij*, Morcelliana, Brescia 2004; *L'arte di vivere. Sei lezioni su Pavel A. Florenskij*, Santa Brigida, Firenze 2009). Risalire alle sorgenti di un capolavoro, perché tale è *La colonna e il fondamento della Verità*, è sempre difficile, ma in questo caso è Florenskij stesso a svelarci nella prima lettera le motivazioni più profonde che in lui hanno agito. L'opera infatti si compone di dodici lettere dedicate, come Valentini nella sua ricca e ben documentata introduzione ci spiega, a Sergej S. Troickij, ucciso tragicamente nel 1910 a cui Florenskij era legato da profondissima e autentica amicizia fraterna. A lui, a questo amico tanto caro, si rivolge nella *prima lettera* (*Due mondi*) e in toni davvero struggenti descrive il profondo senso di spaesamento interiore determinato dalla sua scomparsa. Le lettere nascono dunque nell'esperienza della morte, non della morte in generale ma di quella dell'amico caro. A lui sono scritte, a questo "fratello dell'anima mia!", della cui perdita nulla e nessuno al mondo può compensare. Esse non rappresentano affatto, come qualcuno ha suggerito, un espediente letterario per dare una veste efficace a meditazioni di carattere teoretico-speculativo, ma la forma in cui i pensieri sono stati concepiti nascono nell'intreccio inestricabile di domande e risposte che, nonostante la morte, continuano a passare per il centro interiore della personalità dell'altro. Le meditazioni di ordine teoretico ma, più genericamente, le cose pensate insieme e condivise nel corso del tempo, che tanto peso hanno avuto nella costruzione reciproca delle proprie personalità e delle proprie esistenze, vengono ora risistemate entro questo dialogo che la morte non solo non ha interrotto ma ha rinsaldato. Se ne sente l'autenticità ad ogni passo non semplicemente in quanto pervase da una forte corrente emotiva, ma perché descrivono un'esperienza umana che si ripete in questi casi con puntuale costanza: la parte di sé che l'uno aveva affidato all'altro non si rassegna e comincia a cercare sentieri da percorrere ancora insieme che possano "colmare l'abisso che si è aperto" animati da un'inestinguibile volontà di verità che urge e non dà tregua e che assume le forme di un travaglio metafisico riguardante le questioni ultime. Alla ricerca di una luce che parli di salvezza, dal profondo dell'anima si innalza la necessità ineluttabile di appoggiarsi alla «Colonna e al fondamento

della verità». Ma come ci si può accostare a questa colonna? Le lettere successive non sono altro che una risposta a questa domanda e diventano la descrizione del cammino della coscienza che si muove verso di essa. Lettere sofferte in cui, assetati di verità, ci si interroga con accanimento sui fondamenti, ci si chiede come si muove la mente ad accogliere la verità, come si attua la ragione. Esistono due mondi? O siamo condannati a restare nel finito? Trovare la breccia, aprire il varco è troppo importante ed è l'unica cosa che conta veramente. Se il varco non c'è, nulla ha senso. Ma se il varco c'è, tutto ha senso. Di questo parla la *seconda lettera* dedicata molto significativamente al *dubbio*, alle contraddizioni che lacerano la coscienza, al percorso tormentato della mente umana che ricerca la verità senza potervi né approdare né rinunciare, alla descrizione delle sue vie tutte necessarie e importanti ma nessuna capace davvero di escludere il dubbio, fino alle straordinarie pagine in cui si descrive la pena interiore dello scettico, il suo "inferno" e l'insostenibilità della sua posizione sia in senso teoretico che esistenziale: egli sente *nell'*esperienza stessa l'esigenza di non lasciare nulla di ingiustificato e si mette interiormente sulla difensiva, avvertendo che una falsa verità che si presenta come vera è devastante e distruttiva ma, nello stesso tempo, non potendo attingere il fondamento, ogni costruzione gli sembra una vuota congettura e quindi in ultima analisi una menzogna. Vivere senza una struttura di significato non è semplicemente fonte di inquietudine, ma di squilibrio e malattia perché il raziocinio che pure non sa offrire soluzioni al suo dilemma costringe a ricercare una verità che appaghi. Gli interrogativi di fondo che animano e percorrono l'intero volume, nel quale l'analisi teoretica si intreccia fecondamente con la comparazione etimologica delle parole nelle diverse culture in uno sforzo di precisazione concettuale, permettono di giungere ad avere una chiara idea di cosa sia la verità. Eppure l'ombra del dubbio emerge di nuovo: questa idea della verità è solo una nostra rappresentazione, una nostra congettura, oppure essa esiste veramente? La *terza lettera* dedicata alla *Triunità* parte da questo interrogativo e spiega che solo l'atto di volontà può troncare l'ambigua e pericolosa oscillazione dubbiosa della mente: l'uomo si libera della rete del proprio movimento vorticoso in cui rischia di rimanere intrappolato decidendo se lasciarsi guidare dalla paura o allearsi con la parte di sé animata dalla speranza. Del resto egli non ha scelta: deve ammettere o che le leggi della logica costituite da elementi indimostrabili sono casuali e in ultima analisi insensate (nel quale caso il raziocinio sarebbe insano fino nell'intimo della sua struttura che non gli dà tregua ma a cui non corrisponde nulla all'esterno) oppure che esse hanno un fondamento translogico (il che dal punto di vista della ragione appare come postulato necessario). Astenersi dalla decisione non è possibile, ma ambedue le posizioni oltrepassano i limiti del raziocinio, essendo la loro radice e, dunque, la loro giustificazione inaccessibili. Certo è che la prima dissolve il raziocinio, la seconda lo rafforza, incitandolo al superamento di se stesso. Non resta dunque che rischiare e puntare con atteggiamento pascaliano sulla speranza. Nel dilemma esistenziale vissuto sgorga la preghiera come grido di suprema disperazione: «Signore, Signore, *se* esisti, aiuta la mia anima folle, vieni Tu stesso, Tu stesso conducimi a Te! Io non so se la verità esista o meno, ma con tutto il mio essere sento che *non posso* farne a meno; so che, *se esiste*, per me è tutto: ragione, bene, forza, vita felicità. Forse non esiste, ma io l'amo più di tutto ciò che esiste, mi unisco a lei come a tutto ciò che già esiste, e, anche se non esistesse, l'amo con tutta l'anima e con tutta la mente, per lei rinuncio a tutto, perfino *ai miei quesiti e ai miei dubbi*. Pur dubi-

tando, mi comporto con lei, come se non dubitassi». La trasformazione radicale prodotta da questo nuovo atteggiamento, in cui non si fa altro che assecondare il richiamo irresistibile che la Verità esercita sulla psiche, permette di scoprire quei primi accenni che chiedono di essere seguiti anche se con passi incerti e titubanti. L'originalità argomentativa di Florenskij emerge nella *quarta lettera* imperniata sulla *luce della verità*. La formazione e l'attuazione della vita cognitiva dipende dalla capacità di compiere atti d'amore. L'amore infatti, nella sua accezione ontologica metafisica, è la forza centripeta dell'essere che unisce veramente qualcuno a qualcun altro, permettendo a ciascuno di auto-edificarsi uscendo creativamente dal proprio auto-isolamento, crescere, espandersi, svilupparsi. L'amore non è semplicemente uno stato psicologico o sentimentale, ma l'atto ontologico che libera dal peccato dell'esistenza isolata, redime dalla propria esistenza chiusa in se stessa, infrange la legge interiore dell'identità e rafforza l'Io in senso nuovo. Nell'amore si esce dall'empiria e si entra nel regno della verità fino all'accoglimento della Verità triipostatica. Nella *quinta lettera* intitolata *Il consolatore* si vuol cogliere il senso profondo dell'esperienza spirituale, in modo da distinguere gli stati del credente suscitati da Dio e l'essere personale della Terza Ipostasi della Santissima Trinità. Lo stato o spirito di grazia e di consolazione è rivelatore di una Presenza che prende per mano e guida. In questo senso «è il cielo ad accogliere il filosofo». La verità nasce nell'anima per una rivelazione libera della stessa verità triipostatica, per una visita fatta all'anima dallo Spirito Santo. In questo ambito emerge la riflessione sulle varie forme della ragione o della razionalità per mostrarne il valore e individuarne, nello stesso tempo, i limiti nella *sesta lettera*, intitolata *La contraddizione* in cui guadagnando la visione delle dinamiche più profonde della ragione se ne scopre la struttura antinomica. Nella sua struggente ricerca di senso il raziocinio si sforza invano di armonizzare le contraddizioni, di eliminare le crepe che ad ogni passo riscontra, di colmare ogni lacuna che la speculazione logico-razionale non sopporta. Del resto non può fare altrimenti: non potendo pensare l'intero, è costretto a scomporlo in particolari per prenderli in considerazione singolarmente, analizzarli secondo i suoi rigidi schemi tautologici e racchiuderli nella formulazione concettuale. Nessuna formula può però contenere tutta la pienezza della vita. Di conseguenza ogni definizione troverà sempre delle obiezioni formulate sulla base di aspetti della vita complementari, contrari e perfino contraddittori rispetto alla formula contestata. Tuttavia la ragione esplica la sua forza reale quando rimane legata alla vita e proprio le crepe intraviste la rimettono in movimento: il pensiero sperimenta nuove vie quando abbandona le sue forme cristallizzate, aderisce più profondamente all'esperienza e alle sue modalità concrete assumendo un orientamento in cui non si perde mai di vista che il mondo è un unico insieme, che discontinuità, opposizioni, frammentarietà ne fanno parte e dunque non vanno negate ma accettate e pensate fino in fondo, attraverso l'esercizio di un pensiero dialettico che non impone affatto di scegliere fra due asserzioni o tesi, ma le mantiene entrambe come vere perché espressione di una verità che appare antinomica: tesi ed antitesi, negazione e affermazione si rivelano come la trama e l'ordito di uno stesso tessuto, colto dal quel pensiero che sopporta le zone d'ombra e che, lasciandosi guidare dalla percezione della profonda unità insondabile del reale, rinuncia alla completezza ma non alla totalità, si muove perciò in tensione affermando e negando i vari frammenti irriducibili gli uni dagli altri, fino a trascinare il pensiero nella dialettica di un movimento in cui le singole schegge di

verità racchiuse nelle singole affermazioni vengono tenute distinte ma abbracciate insieme in un'esperienza apportatrice di nuove consapevolezze e trasformatrice della coscienza. Nella *settima lettera* ci si sofferma sul *peccato* che è perdita della relazione con la realtà dell'altro, è chiusura in se stessi, è isolamento egoistico, è arrogante autoidentità e compiaciuta autosufficienza che fa precipitare nell'insensatezza facendo perdere le proprie radici e dunque la relazione anche con se stessi. La riflessione sul peccato come muro che l'Io innalza fra sé e la realtà impone quella sulla *Geenna* (*ottava lettera*), sul destino ultimo dell'uomo, sul misterioso progetto di salvezza di un Dio che è Amore e che quindi non può non perdonare. Ma come coniugare insieme amore divino e libertà della creatura, perdono e castigo? Mai come in questo caso tesi e antitesi risultano inseparabili come l'oggetto e la sua ombra. La ricerca della soluzione di questa antinomia induce all'esame delle condizioni della pensabilità, il che significa spingere il pensiero fino a cogliere le radici sue stesse, fino a voler pensare ciò che si nega alla pensabilità, avvicinandosi ai propri confini per vederne la scaturigine e saggiarne il fondamento. Lo sguardo si innalza così al piano dell'ontologia postulando una divisione fra persona e carattere sulla base della parabola dei talenti: ogni uomo ha una sua identità ontologica che è chiamato a scoprire e ad articolare nel corso del tempo; ogni uomo ha il compito di dare forma ed espressione a se stesso, strutturare e costruire la sua personalità a partire dal patrimonio già dato. È sulla base della comprensione di questa parabola che l'antinomia comincia ad essere pensabile in termini di perdono del peccatore e di annientamento del peccato e cioè di tutto ciò che nel corso del tempo non è stato costruito sulla base di questo patrimonio iniziale, di questa immagine divina data da Dio a ciascun uomo e che come tale non può mai perire. La riflessione si sposta nella *nona lettera* su *La Creatura* con l'obiettivo di mettere a fuoco la dimensione della corporeità e ciò che comunemente viene definito il cuore, ossia lo scrigno della persona, la sua personalità, la sua determinazione individuale. *La Sofia* è il titolo della *decima lettera*, in cui vengono esaminati i vari aspetti della Sofia-Sapienza in cui il mondo si rivela nella sua dimensione più profonda, si trasfigura manifestando la sua radice eterna e dunque la ragione della sua esistenza. Tale rivelazione della Verità trova il suo luogo naturale nell'amore personale e sincero fra due persone, ossia nell'amicizia, perché è nell'amicizia che chi ama vede distrutta come per incanto la prigione in cui era confinato, esce da se stesso e ritrova in dono il suo Io nell'Io dell'altro. E l'*amicizia* è il tema della *undicesima lettera*, in cui lo sguardo penetra a fondo nelle radici delicatissime e sottilissime dell'amore amicale per coglierlo in tutte le sue sfaccettature, soprattutto quelle che appaiono antinomiche, mettendo in luce non tanto i suoi aspetti etici e psicologici quanto quelli ontologici e mistici. È nel rapporto di amicizia che l'Io diventa trasparente a se stesso, che vengono alla luce valore e peculiarità specifica di ciascuno, che le individualità reciproche vengono scoperte e rafforzate, non solo perché si ha bisogno di manifestarla all'altro per rivelarla a se stessi, ma perché l'amico è l'unico capace di scendere alle radici presagendo ciò che sostiene la personalità, ossia l'identità profonda e autentica dell'amato. Egli solo avverte la sua realtà noumenale, accede alla sua realtà ontologica, coglie la struttura essenziale della sua anima ed è perciò l'unico che può confermargliela aiutandolo in questo modo non solo a chiarificarla a se stesso ma a farla sbocciare lasciando fiorire quanto racchiude la possibilità di sviluppo, quei germi che ancora abbozzati devono assumere la loro forma precisa. L'amico in tal senso feconda la

personalità dell'altro, ne favorisce lo sviluppo. Non solo placa la paura di ognuno di essere al di fuori della comprensione dell'altro, ma è grazie all'amato che si è in grado di aderire alla propria immagine resistendo alle spinte disgreganti e deformanti che pure si alzano dall'interno di sé riconoscendole come estranee e alienanti: è questo che permette di costruire l'edificio della propria personalità sul fondamento che gli è proprio, delimitandola e circoscrivendola a partire da tutto ciò che è non-Io. Abbiamo bisogno di qualcuno che ci confermi la nostra personalità, ci ricorda Florenskij, che ci aiuta a distinguere, a dividere ciò che fa parte della nostra identità da ciò che ostacola nell'opera continua di costruzione di noi stessi. Nell'amicizia è come consegnassimo l'esperienza informe di noi stessi che ci minaccia nelle mani dell'amico, il quale ci restituisce il nostro sé vivo e autentico, dinamizzando le parti della nostra personalità autentica semplicemente riconoscendola come tale. Gli amici pervengono così ad una comunanza, ad una compenetrazione reciproca, ad una stessa identità di pensiero, ad un medesimo sentire e volere descrivibile come un intreccio di due mondi interiori che solo così vengono alla luce, di due anime che vanno a confluire quasi fossero un'anima sola, proprio sulla base della realtà noumenale di ciascuno: le loro identità profonde si toccano e si riconoscono e così facendo si sostengono e alimentano a vicenda. Il tema dell'amicizia e dell'amore scivola così naturalmente verso quello della *gelosia* (*dodicesima lettera*), perché l'amore di amicizia la presuppone essendo ciò che salvaguarda la coscienza della unicità, dell'irripetibilità, dell'inconfondibilità propria di ciascun essere come condizione necessaria e imprescindibile dell'amore stesso, tanto che se si elimina la gelosia si elimina anche l'amore. La gelosia non permette che il rapporto amicale degeneri in forme simbiotiche in cui si assiste all'annullamento e alla fusione delle personalità. Impedendo giochi proiettivi e identificatori in cui l'individualità si dissolve, la gelosia è definita forza che regola e sostiene l'individualità nel legame amicale, la esalta, la rafforza, l'approfondisce.

Alla fine, la lettura di questo capolavoro dalla trama complessa e ricchissima, in cui si rivela pienamente la genialità e la profondissima umanità dell'autore, lascia in una commozione profonda. Ne scaturisce un senso di gratitudine per questo grande uomo (il quale fu lui stesso definito a ragione «un'opera d'arte») per averci fatto dono di sé attraverso i suoi scritti e per non aver portato con sé alla sua morte tutta la ricchezza del suo cuore e l'integralità spirituale della sua persona. Sincera gratitudine però anche nei riguardi di coloro i quali dedicano tanto tempo ed energie alla cura appassionata di opere come queste, che aiutano davvero a crescere spiritualmente. «Non dimenticatemi!», scriverà Florenskij dal Gulag ai suoi cari: il suo volto sulla copertina accompagna ogni pagina di questo libro, le cui parole si imprimono indelebilmente nel cuore di chi legge.

Loretta Iannascoli

C. Campo, *Se tu fossi qui. Lettere a María Zambrano 1961-1975*

a cura di Maria Pertile, Archinto, Milano 2009

Le lettere che Vittoria Guerrini (Bologna 1923-Roma 1977), nota come Cristina Campo ha scritto a María Zambrano fioriscono nello spazio dell'amicizia e ci offrono i riflessi di una profonda comunione intellettuale e spirituale e di un'altissima inflessibile condivisione. La qualità del dialogo tra le due amiche, i doni che si scambiarono attraverso la forma epistolare, sono emblematici di quella dismisura di amore e di attenzione che si addensa in ogni pagina della loro opera, costituendone il vero *cantus firmus*.

La prodigalità con cui la poetessa italiana si rivolge alla geniale filosofa che ha vent'anni più di lei (nata a Vélez Malaga nel 1904, morta a Madrid nel 1991) ricorda la vibrazione dell'anima con cui Colette Nys-Mazure scrive per celebrare la vita nelle sue umili epifanie: «Ho bisogno di scrivervi. Desidero corrispondere con voi. Una voglia ostinata di condividere le gioie e le pene del quotidiano cammino. In questo mondo, fa sempre più freddo, ci si sente sempre più soli: che la parola e i gesti circolino tra noi! [...] Scrivo volentieri a chi amo. La lettera è un modo di comunicare discreto e misurato. Scrivendovi una lettera, non rischio di disturbare come con una telefonata intempestiva o una visita inopportuna...» (C. Nys-Mazure, *Celebrazione del quotidiano*, Servitium, Sotto il Monte (BG) 1999, p. 17).

L'epistolario è stato recuperato da Maria Pertile presso la *Fundacion María Zambrano* di Vélez-Malaga, non fortuitamente ma come frutto dell'appassionata competenza della studiosa veneziana, dalla quale i lettori attendono il rinvenimento di altri tesori dimenticati dell'infaticabile penna della Campo: infatti sono già in libreria, a cura della stessa Pertile, le lettere di Cristina Campo al poeta e dantista Remo Fasani, edite da Marsilio con il titolo *Un ramo già fiorito*. Maria Pertile è riuscita a quantificare le epistole scritte dalla Campo in più di un migliaio di esemplari, di cui solo la metà è pervenuta alla stampa, perciò è ancora grande il lavoro editoriale da condurre su una realtà testuale di straordinaria qualità, tanto da far annoverare questi epistolari tra i più belli della letteratura italiana.

La studiosa ha condotto due anni fa, presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Rimini, un apprezzato seminario sulla poesia campiana, e la profondità della sua lettura, la ricchezza ermeneutica dei saggi già pubblicati, l'illuminante ed esaustivo apparato di note che contestualizzano le lettere alla Zambrano, la attestano tra i critici più sensibili e fedeli all'opera della Campo.

Dire che le lettere fioriscono dall'amicizia tra gli interlocutori potrebbe sembrare una tautologia, ma in realtà gli epistolari di Vittoria-Cristina finora pubblicati, indirizzati a Margherita Pieracci Harwell, Alessandro Spina, Leone Traverso, María Zambrano e Remo Fasani (per citare solo i più cospicui) ci danno un'etica dell'amicizia che è raro incontrare in una così pura declinazione: l'amicizia fa da ponte, operando una mediazione proprio là dove vi è distanza e disparità. La Campo vive l'amicizia come luogo aperto in cui ciascuno è se stesso nello specchio attento, sensibile e rispettoso dell'altro; l'amicizia cresce nella libertà preservata in sé e negli altri, il libero consenso che gli amici esistano senza dominarli, né esserne dominati. Le lettere di

Vittoria ci fanno assistere al *miracolo dell'amicizia*, secondo la definizione di Simone Weil, sua stella polare e intramontabile amica: «L'amicizia è un'uguaglianza fatta d'armonia, dicevano i Pitagorici. Vi è armonia perché vi è unione soprannaturale tra due contrari che sono la necessità e la libertà; due contrari che Dio ha combinato insieme creando il mondo e gli uomini. [...] L'amicizia è il miracolo per il quale un essere umano accetta di guardare, a distanza e senza accostarsi, quello stesso essere che gli è necessario come un nutrimento» (S. Weil, *Pensieri e lettere*, a cura di C. Campo, in «Letteratura», VIII, maggio-agosto 1959, pp. 21-22).

Tratto comune e soave del modo di Cristina di essere amica dei suoi molti corrispondenti è la fedeltà, delicato equilibrio tra discrezione e passione, nel prendersi cura dell'amico/amica, seguirne le vicende e offrire sempre attenzione, ospitalità e stima; lasciando in ombra il proprio ego e le proprie sventure, oppure comunicandole brevemente, subito chiedendo scusa. Cristina non nasconde la propria *fame* di amicizia (altro termine weiliano), eppure si dona come *nutrimento* per l'amico, come stimolo e sostegno, aiuto anche in senso materiale nel caso della Zambrano, ma con discrezione e nel segreto. Il dialogo epistolare non elimina la solitudine, ma rende vivibile la distanza, trasfigurandole in *unione soprannaturale*, in cui vibrano in modo inesauribile *necessità e libertà*, anelito anche doloroso del desiderio ed espansione della gioia: «Desiderare di sfuggire alla solitudine è una debolezza. L'amicizia non deve guarire le pene della solitudine, ma duplicarne le gioie» (S. Weil, *Quaderni*, vol. I, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1982, p. 156).

Le lettere a María Zambrano sono tutte modulate come un «dono da solitudine a solitudine», nella letizia e nella ferma certezza di una vicinanza spirituale assoluta, che colma i deserti, sazia le ore e salva la vita:

«Sempre silenziosa e sempre vicina a te, mia dolcissima Maria, con un tesoro di parole non scritte chiuso nel cuore per te...» (Natale 1967).

«... sono lunghe le notti, solitarie, nelle quali si teme il sonno come un oceano che inghiotta. In queste ore evoco le presenze di quelli che un tempo – come te – mi dicevano: "Se ti senti sola, chiamami", e che la vita ha spostato nello spazio, quello illusorio, certo, al quale noi non crediamo. E infatti tu sei vicinissima, in queste ore» (9 novembre 1971).

Se tu fossi qui contiene ventidue testi che coprono gli anni fra il 1961 e il 1975, ma presentano diverse lacune, imputabili alle difficili condizioni in cui visse la Zambrano, esiliata per 45 anni a causa della dittatura spagnola: infatti la prima parte delle lettere è indirizzata a Roma, dove la Zambrano e la sorella Araceli vissero dal 1953 al 1964 e dove strinsero amicizia con Elena Croce, Elemire Zolla e Vittoria Guerrini; le successive sono indirizzate a La Pièce, in Svizzera. «Relitti di un naufragio» le definisce la curatrice, capaci comunque di evocare «l'integra perfezione da cui provengono» e di accendere il rimpianto per ciò che è andato perduto, in particolare le lettere di María all'amica italiana.

La raccolta contiene anche la riproduzione di alcune cartoline spedite da Firenze, Manziana, Abbazia delle Tre Fontane di Roma, Pompei e Paestum, luoghi della geografia dell'anima della Campo, ma si può notare che i brevi saluti inviati all'amica non risultano mai formali, mai affrettati, bensì sempre accuratamente pensati e formulati come eco di un costante affetto.

Curiosamente, assumono la funzione di lettera i dattiloscritti di poesie di Hugo von

Hofmannsthal (*In verità più d'uno dovrà laggiù morire*) e di Rumi, tradotte da Vittoria e donate con l'aggiunta di una piccolissima dedica manoscritta: sono tracce dell'insonne e amplissimo lavoro di traduzione poetica nel quale si affinò la scrittura della Campo e rispecchiano come la poesia fosse al cuore dei loro interessi (modalità analoghe di confronto e dono di testi poetici animano anche gli altri epistolari campiani).

Alcuni testi documentano importanti presenze del loro paesaggio culturale: la poetessa e saggista Susana Soca appena scomparsa, per cui Vittoria copia una poesia di Borges e una lettera di Pasternàk a lei dedicate; il progetto di tradurre in spagnolo Simone Weil; la prima pubblicazione di *El Hombre y lo Divino*; la morte dell'amico poeta e saggista Héctor Murena (altri autori, articoli e libri risultano nelle lettere di Elémire Zolla citate da Maria Pertile nella più ampia prefazione che ha accompagnato la prima pubblicazione dell'epistolario in «Humanitas», 3, 2003).

Per gli studi campiani assumono importanza filologica gli otto testi del poeta mistico persiano Rumi, indirizzati alla Zambrano probabilmente nei primi anni Sessanta: infatti questo autore compare solo in un altro luogo nevralgico dell'opera campiana, in epigrafe al saggio *Il flauto e il tappeto*, ma con altri versi. La curatrice ipotizza che le intense liriche di Rumi, sui temi delle nozze mistiche e della danza, vicine al *Cantico dei Cantici* («Chi seppe la potenza della Danza/ vivrà in Dio,/ poiché sa che l'amore uccide/ come Dio»), siano state tradotte dalla stessa Campo, e l'ipotesi è stata accolta anche dal prof. Alberto Bertoni in una presentazione del volume all'Università di Bologna il 4 novembre 2009.

Grande rilievo filologico riveste inoltre la lettera di Natale 1967, in cui un augurio di tenerezza ineffabile (riprodotto anche nella copertina del volume) accompagna il manoscritto di *La Tigre Assenza*, una delle poesie più potenti della Campo, di cui l'epistola documenta l'esatta stesura già due anni prima della sua pubblicazione su rivista («Conoscenza religiosa», 3, luglio-settembre 1969). Stranamente la poesia non compare tra le pagine di *Lettere a Mita*, nonostante i due epistolari presentino molte affinità e somiglianze, al punto che alcuni paragrafi sinotticamente si rispecchiano. Com'è noto, *La Tigre Assenza / pro patre et matre* è stata scritta in seguito alla morte degli amatissimi genitori: la madre, Emilia Putti, muore improvvisamente nel Natale 1964, il padre, il Maestro Guido Guerrini, muore dopo lunga infermità nel giugno 1965. La loro scomparsa assume fin dalle prime lancinanti espressioni, suscitate dal vigile affetto delle amiche, il duplice e antinomico senso di perdita e restituzione, orrore e adorazione perduta: «l'orrore indicibile della Loro assenza, ogni giorno più concreta e terribile – e quel lavoro spietato della morte che, come sul volto umano, così anche nel nostro cuore non lascia che i lineamenti sovrani della creatura – i soli, i veri – quelli che ben pochi tra noi seppero riverire ed amare. Questa è la croce più pesante – l'adorazione perduta» (lettera del 15 agosto 1965).

La *Tigre Assenza* divora tutto, ma non l'amore e l'invocazione, infatti i versi ripetono *prega ancora, pregare ancora, preghiera*. La perdita dei genitori mette a nudo l'anima orante e liturgica della Campo, la strappa al silenzio, la costringe a dar conto di sé, e le lettere narrano la vita e la parola rigenerate alla fonte impetuosa della poesia e preghiera: «Ti ho allineato le cose che rendono ancora possibile la mia vita: è un atto di gratitudine a Dio, a quelle cose e a te, sempre vicina, testimone perfetta con il dito sul labbro» (ancora dalla lettera del 15 agosto 1965).

Le lettere del 1965 e in misura sempre più intensa quelle degli anni successivi dichiarano da parte della poetessa lo stupore per la bellezza dei riti cui assiste nell'Abbazia di Sant'Anselmo sull'Aventino, e intanto insegnano e raccomandano l'uso del Breviario nella preghiera quotidiana e ne fanno dono alla Zambrano e a Margherita Pieracci Harwell come unico "salvagente" per non affondare nelle tempeste della vita (come spiega a Mita il 24 febbraio 1966). Inoltre mostrano il suo essere assorbita dalla poesia della liturgia, la lode al Signore, la contemplazione dei misteri nascosti nei sacramenti come mediazione e incontro tra l'umanità e Dio e luogo delle nozze mistiche. La poesia della liturgia, di cui le lettere descrivono l'affiorare sorgivo e ricco di forza cristallina, dilaga con potenza nell'opera campiana, divenendo il cuore pulsante dei saggi e delle poesie.

Ecco quindi l'importanza irrinunciabile della traccia esistenziale e spirituale affidata alla scrittura epistolare da una donna che non ha lasciato diario né autobiografia: attraverso gli epistolari sembra di leggere la vita di Cristina Campo, ogni raccolta offre un'angolazione del suo volto, un particolare timbro della sua voce, diverso per ciascun corrispondente ma tutti concordi e complementari nel restituire la polifonia e la plenitudine della sua anima. Come ha colto Barbara Lanati a proposito di Emily Dickinson: «Sono lettere che si coniugano alle sue poesie... testimoni di un'esistenza singolare, sineddoche di un *corpus* inesaurito e inesauribile» (*Perché le lettere*, in E. Dickinson, *Lettere 1845-1886*, a cura di B. Lanati, Einaudi, Torino 2006, p. IX). All'interno dell'opera di Cristina Campo le lettere a María Zambrano sono un piccolo diamante che condensa «la presenza dell'immenso nel piccolo», oppure prendendo in prestito un'altra metafora iconologica della stessa poetessa «uno di quei tragici specchi tondi in cui Velasquez e van Eyck raccoglievano vaste stanze momentaneamente invisibili» (*Il flauto e il tappeto*). Valga come esempio mirabile la lettera inviata da Villa Giulia sul lago di Bracciano il 25 luglio 1962, che mentre descrive i luoghi del soggiorno estivo, la casa nel bosco, il parco con il cedro del Libano, un'asina vecchia e assetata (immagini che suggeriscono le atmosfere indimenticabili de *La noce d'oro*), apre improvvisamente lo *specchio tondo* della Cattedrale di Chartres: «Ricordo così estiva, così gloriosa, la piana dell'Eure et Loire – quel mare di trifoglio, con il giacinto della Cattedrale nel mezzo – il bel giacinto con la sua foglia», parole in cui risuona la stessa accensione poetica dei versi scritti dieci anni prima:

«... Chartres, ma questa volta
con le tue statue ferite,
percosse dai freddi anni dei nostri peccati lontani,
Chartres senza campane,
senza fanciulle in giubilo sotto i tigli
(allora io volevo, di pura gioia, morire)
[...] O mio giacinto dalla verde foglia
nella pianura fumida di pianto».

L'amicizia tra Vittoria e María Zambrano, due pensatrici in riverente ascolto l'una dell'altra, illumina quella domanda essenziale per ogni uomo su come sia possibile vivere, dimorare nel tempo al cospetto dell'eterno, assaporando il dono di una *pura*

gioia, sperimentando il dolore dell'esilio, riconoscendosi comunque in transito verso la morte. Una risposta si trova nel libro veterotestamentario del *Cantico dei Cantici*, che più di ogni altro svela l'incandescente consustanzialità di queste anime gemelle, «due donne giovannee, pneumatiche, logiche, eucaristiche» (come ha scritto Maria Pertile in uno studio del 2007): si noti che *Surge amica mea et veni* (*Ct* 2,10) compare nell'epigrafe e sulla tomba di Emilia Putti e lo stesso versetto María Zambrano fece scrivere sulla lapide nel piccolo cimitero di Vélez-Málaga, dove riposano la madre, la sorella Araceli e lei stessa. E si ricordi che la filosofa andalusa ha dedicato «a Vittoria-Cristina, *in memoriam*», il saggio *La fiamma*, metafora trasparente della passione amorosa dell'amata alla ricerca dell'amato:

> «Mettimi come sigillo sul tuo cuore
> come sigillo sul tuo braccio;
> perché forte come la morte è l'amore,
> tenace come gli inferi è la gelosia:
> le sue vampe son vampe di fuoco,
> una fiamma del Signore» (*Ct* 8, 6).

Un'altra risposta si può rintracciare in quell'opera zambraniana di cui Vittoria il 9 novembre 1971 loda la stupenda maturità, con toni esultanti: *El Hombre y lo Divino*, *L'uomo e il divino*, nelle riflessioni intorno al senso del tempo e della morte, la verità dell'uomo e di Dio come è stata tematizzata nel pensiero occidentale alla luce della rivelazione cristiana.

«Del tempo dovrei scrivere con la maiuscola, dell'immensità del tempo che paradossalmente ci cattura e ci limita, del tempo che non ci lascia. Perché il tempo, contrariamente a quanto è stato detto con tanta insistenza, è quello che non ci abbandona. Ci sostiene, ci avvolge. E finché sostiene, il tempo innalza ed eleva l'essere umano al di sopra della morte, la quale sempre, prima del nulla, al posto del nulla, sta lì. Il tempo media tra la morte e l'essere che deve ancora vivere e vedere, ricevere e offrire, consumare e consumarsi. Il tempo è l'orizzonte che presenta la morte perdendosi in essa. Ciò vuol dire che per i mortali consapevoli la morte cessa di giacere nel fondo e se ne va più in là, oltre l'oceano del tempo, alla maniera di un fiore inimmaginabile che si schiude dal calice del tempo» (M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, introd. di Vincenzo Vitiello, Ed. Lavoro, Roma 2001, p. 7). Di fronte allo scorrere e dileguare del tempo, la Zambrano riafferma la dignità del presente temporale in cui l'uomo esiste, resiste, opponendosi alla dissoluzione, come Giobbe di fronte a Dio: «Giobbe è il più antico "esistente" della nostra tradizione occidentale, perché di fronte al Dio che disse "Sono colui che è", resistette nella forma più umana, nella forma chiaramente più umana di resistenza, invocando ragioni» (*ibidem*, p. 18). La filosofia, la poesia, la scrittura, il dialogo d'amicizia sono allora modalità di relazionare con il tempo, con il divino "vero", dinanzi al quale l'uomo si trattiene, spera, indaga, ragiona. La forma epistolare della relazione personale di *philia* diviene il luogo concreto di un'esperienza trascendentale e umanissima in cui ha inizio e prende forma la rivelazione della verità attraverso la via della conoscenza-amore.

Giovanna Scarca

R. GALLINARO,
I nodi della vita.
Indagine sull'idea "vita" fra filosofia e bioetica
Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2008

L'Autore, docente di Filosofia morale e Bioetica presso la Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale di Napoli (sez. San Tommaso), offre con questo volume un'approfondita riflessione circa la nozione di vita. Una nozione evidentemente spesso ridotta al semplice dato materiale, ma che l'indagine filosofica, dedicata per antonomasia a rinvenire i fondamenti di tutti i discorsi, dovrebbe sempre ambire a leggere in una prospettiva più ampia. Certo, l'autore ascolta e valuta le prospettive emergenti dagli ambiti della ricerca scientifica; è indubbio del resto che il ripensamento culturale della nozione di vita è coinciso con la recente acquisizione di uno straordinario potere da parte delle biotecnologie nel mondo dei viventi. Ma l'Autore intende andare oltre. Come scrive nella prefazione Pasquale Giustiniani, le pagine di questo volume «non si limitano infatti, com'è avvenuto nella seconda parte del secolo XX, a registrare le ricerche ed i risultati delle scienze della vita, soprattutto dei biotecnologi e dei genetisti» (p. 5), delineando così quasi una resa epistemologica della filosofia a favore del metodo scientifico.

La nozione di vita non può affrontarsi senza tenere presente l'insieme delle istanze che sin dall'antichità sono emerse dall'indagine filosofica. Si può allora sostenere con l'Autore che «la filosofia, entrata per esempio dalla finestra del rinascimento dell'etica e della bioetica, mano a mano si sta riappropriando del proprio ruolo fondamentale di pensiero. Lo scientifico e il sapienziale non hanno ancora trovato un accordo irenico – e forse mai questo sarà possibile –, ma stanno rendendosi conto di rappresentare due aspetti dell'unica realtà della vita e dell'uomo e che, in qualche misura, è necessario collaborare ed esistere insieme» (p. 24). Va d'altronde considerato che la vita rappresenta «ciò che ci costituisce, ci ospita nella casa dell'esistenza; solo successivamente, grazie alle qualità dell'autocoscienza riflessa di cui l'uomo è dotato, ci si può chiedere cosa essa sia in effetti» (p. 155). È dunque innanzitutto dalla sfera dell'esperienza comune che bisogna partire, per poi piegarsi su di essa allo scopo di cercarne ragioni e fondamento, secondo la migliore prospettiva filosofica, quella per cui la filosofia non parte da se stessa, ma costituisce una riflessione successiva all'esperienza delle cose, sistematica quanto all'orizzonte dei problemi da affrontare e rigorosa quanto al metodo da seguire.

L'Autore cerca inoltre una connessione anche con la ricerca teologica, in particolare con l'ambito della ritualità liturgica, alla ricerca del senso che viene conferito alla vita nel panorama dei momenti rituali e di culto.

Il volume si compone di otto capitoli. Nei primi quattro viene offerta una panoramica delle diverse prospettive filosofico-pratiche e biofilosofiche del nostro tempo. Si segue una traiettoria storico-teoretica, con l'obiettivo di individuare i nodi speculativi ed esistenziali che l'Autore considera maggiormente urgenti. In particolare egli discute quattro approcci biofilosofici cui intende rifarsi: sono quelli di Edgard Morin, Alasdair MacIntyre, Hans Jonas e Robert Spaemann. Nei successivi quattro capitoli

l'Autore avanza invece l'intento di perseguire alcune considerazioni di sintesi, anche se sotto forma di "appunti sparsi" (p. 183). Ne emergono così riflessioni concernenti il rapporto tra creazionismo ed evoluzionismo, il posto dell'uomo nella natura, la nozione di sussistenza personale, il senso della morte.

Nel complesso, si tratta di un'indagine intelligente e attenta a considerare la complessità dei problemi affrontati. L'Autore non cede alla tentazione di leggerli alla luce di nessuna precomprensione, per cui non si lascia influenzare né dall'odierno e a tratti imperante gaia-centrismo, per il quale l'uomo costituirebbe solo un momento di una sorta di macro-organismo; né segue pedissequamente il principio antropico, e neanche cede alle prospettive terroristiche di chi, allarmato dagli sviluppi sempre più veloci delle tecnoscienze, finisce per arroccarsi sulla fissità di una visione della natura umana bloccata una volta per tutte, senza che la conoscenza che se ne ha possa evolversi in nuovi e più ampi significati.

Roberto Di Ceglie

E. Herms – L. Žák (a cura di), *Fondamento e dimensione oggettiva della fede secondo la dottrina cattolico-romana ed evangelico-luterana*

Lateran University Press, Città del Vaticano 2007

Il volume raccoglie i risultati della prima fase (2001-2006) dei lavori svolti dall'Area Internazionale di ricerca "Temi di Teologia Fondamentale in prospettiva ecumenica", commissione di studi nata nel 2001 presso la Pontificia Università Lateranense.

La sua istituzione fu proposta dall'allora card. Ratzinger, Prefetto della Congregazione per la dottrina della fede, al fine di delineare convergenze e divergenze tra le tradizioni dottrinali cattolica e luterana. All'opera prendono parte sei teologi, tre cattolici (Giuseppe Lorizio, Lubomir Žak, Massimo Serretti, tutti docenti presso l'Università Lateranense) e tre luterani (Eilert Herms, Wilfried Härle, Christoph Schwöbel, tutti docenti a Tubinga, eccetto il secondo che insegna a Heidelberg).

I lavori prevedono due incontri per anno, dedicati alla discussione delle relazioni presentate dai partecipanti. Il criterio direttivo è quello della fedeltà alla fisionomia dottrinale delle rispettive tradizioni: non si tratta affatto di cercare compromessi, perché l'obiettivo è quello della conoscenza reciproca, della «reciproca comprensione della rispettiva dottrina ecclesiale di entrambe le parti» (*Introduzione*, p. 12). Per questo, i lavori dell'Area di ricerca si articolano come segue: il tema trattato viene innanzitutto presentato alla luce della dottrina cattolica da un cattolico e da un luterano; viene poi presentato alla luce della dottrina luterana da un luterano e da un cattolico; viene discusso, per poi dar vita a un protocollo atto a stabilire punti di convergenza e di divergenza, e che entrambe le parti devono approvare. Tale protocollo deve esprimere il consenso di tutti i partecipanti e offre così la conoscenza dello svolgimento dei lavori e delle modalità con le quali i risultati espressi sono stati raggiunti.

Come scrivono nella già citata Introduzione al volume Giuseppe Lorizio e Eilert

Herms, «tale metodologia si è rivelata molto feconda. Essa ha permesso di aprire nuove strade e, perciò, dovrà essere mantenuta anche durante il successivo proseguo dei lavori dell'Area di ricerca» (p. 9). La convinzione di fondo è quella per cui un'autentica conoscenza delle rispettive tradizioni è possibile solo se ci si libera dall'irenismo che solitamente ingenera «una esplicita o implicita trasformazione delle proprie vincolanti tradizioni dottrinali» e ci si muove «in piena fedeltà con queste ultime e alla luce dei loro stessi principi» (p. 14).

In base a quanto appena delineato, risulta evidente il carattere dell'originalità sia dei fini che della metodologia seguita. Circa i fini, va detto che essi sono rappresentati da una più profonda conoscenza dei princìpi costitutivi delle due tradizioni, mentre non si intende dar vita a una riflessione teologico-fondamentale comune che rischierebbe di confondere gli uni con gli altri. Quanto invece alla metodologia, è di certo innovativo cercare di formulare un pensiero coerente anche dal punto di vista di una tradizione cui non si appartiene. Così, «entrambe le parti approfondiscono non solo la loro propria tradizione, ma tentano – per mezzo di un atto di "empatia metodologica" – di comprendere anche le posizioni dei loro interlocutori studiandole dal di dentro» (p. 13).

E da tale scelta metodologica si intende trarre frutto anche per la vita ecclesiale delle due tradizioni. Per questo, i lavori dell'Area vengono resi pubblici e pubblicati contemporaneamente in italiano e in tedesco (in quest'ultimo caso per i tipi tedeschi di Mohr Siebeck).

Come si è già detto, il volume in questione raccoglie i risultati di una prima fase dei lavori. Gli ambiti tematici affrontati sono quelli della rivelazione e della fede, intesi non solo sotto il profilo dogmatico ma anche sotto quello teologico-fondamentale. Ci si è basati sulla lettura e sull'interpretazione dei testi del magistero cattolico, delle opere di Lutero e degli scritti confessionali della Riforma. I temi che sono stati affrontati sono i seguenti: rivelazione e fede nei testi dottrinali della Chiesa cattolico-romana e delle chiese evangelico-luterane; rivelazione come autorendersi presente della grazia e della verità di Dio; la costituzione della fede e la struttura dell'essere umano; la costituzione della fede e la Chiesa.

Roberto Di Ceglie

Luciana Maria Mirri, *Maria Eletta di Gesù. Una carmelitana per le strade d'Europa (1605-1663)*

Città Nuova, Roma 2010

Bella è la dedica dell'Autrice «alla Nuova Europa, ai suoi santi e ai suoi testimoni», nella ricorrenza del ventesimo anniversario della caduta del Muro di Berlino. Santi e testimoni, infatti, sono il futuro del cammino dei popoli, in quanto ne costituiscono un fondamento della verità e le colonne dei valori portanti un'autentica civiltà. Di più: essi ne costituiscono spesso lo stendardo di libertà e la profezia della storia, in quanto sono, di libertà e di civiltà, gli araldi più credibili.

È con questa interessante attualizzazione che la Prof.ssa Luciana Maria Mirri inoltra il lettore nelle vicende contemporanee dei Paesi dell'Europa centro-orientale e presenta la figura singolare di Madre Maria Eletta di Gesù.

Vissuta nel sec. XVII, questa Serva di Dio entrata giovanissima nel Monastero delle Carmelitane da poco fondato nella sua città, Terni, si trovò dopo solo tre anni di vita religiosa a lasciare per sempre la propria Comunità per fondare con altre Consorelle della Riforma teresiana il Monastero di Vienna prima, di Graz poi e, infine, di Praga. Qui morì e qui il suo corpo tuttora è conservato incorrotto e in posizione seduta, come la celebre clarissa Santa Caterina de' Vigri in Bologna.

Chiamata alla quiete contemplativa, Madre Maria Eletta di Gesù fu favorita di doni mistici che tenne assai segreti e riservati, tanto da farli trapelare solo occasionalmente e, soprattutto, tramite le sue non comuni qualità spirituali e umane, cui corrispose con evidenti virtù cristiane. Mite, timida, volitiva e forte insieme, il suo profilo emerge dalla stima che di lei ebbero Imperatori e Imperatrici, Re e Regine, Duchi e Duchesse dell'Austria asburgica del suo tempo, per almeno tre generazioni.

Quanto all'affetto e alla stima delle Consorelle e dei Padri e Superiori dell'Ordine Carmelitano, i documenti rimasti di relazioni e lettere ne attestano l'intensità e il valore. Ma più ancora è il suo "operare" che parla fino a noi nella lettura di dati e di fatti sui quali si fonda questa biografia. Quando alla "sorridente monotonia" del chiostro Madre Maria Eletta deve sostituire spostamenti e viaggi tormentosi attraverso le Alpi, dove si dice con originalissima ma alquanto efficace espressione che «moriva coraggiosamente di paura», comincia a manifestarsi in lei tutta quella capacità che la porterà a trattare con facilità con l'aristocrazia tedesca d'ogni rango e a cimentarsi tra genti di lingua, usi, costumi e cultura diversi e lontani.

A Praga addirittura si troverà a guida di una comunità "internazionale" formata da monache italiane, tedesche e polacche. Gli equilibri appaiono subito assai precari da stabilire. La virtù dell'Abbadessa riuscì nell'intento dell'armonia dentro e fuori il Monastero, sorto tra tensioni e difficoltà dettate pure da profittatori e dai contesti politici incerti tra guerre di religione e poteri imperiali, interessi economici e alleanze militari, con egemonie e conflitti continui.

Il libro si presenta con stile scorrevole e narrazione avvincente, tra un forte apparato storico che guida il lettore, anche attraverso note informative, nei meandri di un secolo intrigato di dinastie e di eventi complessi, che fanno da protagonisti e non solo da sfondo alla vicenda della Carmelitana di Terni. A ciò si aggiunge una notevole attenzione di teologia spirituale, concentratasi sui pochi scritti a disposizione di Madre Maria Eletta, di Padri Carmelitani e Monache consorelle della Serva di Dio.

In particolare, molto interessante è il rilievo dato dall'Autrice alla corrispondenza di Padre Simone di San Paolo, dalla quale si coglie di riverbero non solo lo spessore interiore della contemplativa "fondatrice", ma anche lo stupore e il segreto di una di quelle straordinarie "mistiche amicizie" che meriterebbero assai più spazi negli studi e nella considerazione della storia della spiritualità, a motivo dei frutti fecondi che hanno seminato nelle anime di grandi Santi e Sante della Cristianità di tutte le epoche.

Anche il capitolo finale è vivace nel racconto che si presenta come una sorta di "giallo" nella ricostruzione dei fatti del rinvenimento del corpo incorrotto della Madre Maria Eletta.

Con questa lettura si può affermare che con "una carmelitana per le strade d'Europa" si è condotti in un viaggio nel tempo e nei luoghi del 1600 e anche nelle trame di quel medesimo spirito umano che ieri come oggi si agita utilmente a edificazione del Regno di Dio o inutilmente in futili polveroni di ambizioni dei potenti. Tutto è poco, se non lo guida il Signore a confezionarsi una storia che gli starebbe comunque stretta, se non vi fossero santi e testimoni a sollevarne le sorti, a interpretarne i significati e a restituirle il senso dell'unica Salvezza in Cristo.

p. Bazyli Degòrski O.S.P.P.E.

Angelo Veneziani, *Provvido Risveglio*

Guerra Edizioni, Perugia 2010

Raccontare l'esistenza, sviscerarne le recondite valenze dell'essere, porne in luce gli ineffabili moti dell'esistere: questa è la missione del Poeta, che dona allo spirito umano un amplesso di spoglia verità.

Vita e morte, dolore e gioia, colori e buio si alternano nell'avvicendarsi degli eventi della storia, dei sentimenti, delle percezioni della persona. È con una pennellata di parole secche e scattanti, ma pregnanti di senso e gravide di significato che il Dott. Angelo Veneziani coniuga la lirica acuta del pensatore classico con la critica cruda dello scienziato. Entrambi: l'uomo.

È così che a noi vengono incontro massaggi di luoghi, lezioni di natura, intelligenza di spirito, che sforano il tempo per l'eternità.

I titoli dei quaranta componimenti, tutti brevissimi come un palpito interiore che afferra l'istante d'una subitanea comprensione e lo fissa, dicono il "tema", attirano alle soglie dell'infinito su cui si socchiudono e proiettano oltre il presente e l'apparente. Emblema dell'antologia potrebbe proprio individuarsi nella rapida pennellata di *Eclisse*: gli opposti s'incontrano ed esaltano a vicenda, ma in tal modo svelano nell'oscurità le palesi contraddizioni della nostra realtà.

Si tratta del linguaggio efficace, e qui simbolico e spesso, del paradosso, ma è quanto consente ancora di «poter sognare» nel «tempo umano padre» che, come «sipario alzato sulla carta del mondo», mostra senza più veli «vinti che migrano e vincitori ormai perduti».

La nota critica di Giorgio Bonamente evidenzia in questo "cantore dell'interiorità" che è il Dott. Veneziani una "ricorrente amarezza". Essa però risulta in ultimo essere non altro che la realistica considerazione «della precarietà del vivere e dell'incombere della decadenza e della fine» come meta, così ci pare, non di ineludibile destino, bensì di arrivo a giustizia di verità. Perciò è realmente una linea-guida quanto indicato: «I poeti non si giudicano, si ascoltano».

Infatti, se la poesia è il contrario della ideologia, definita quest'ultima dal Dott. Veneziani «esecuzione e morte di pensiero e verità», come tristemente insegna in particolare la lezione storica del secolo XX, il genio poetico è invece come la vita. Questa

è «densa di interessi» e per rimanere sempre se stessa, senza scadere «in un'esistenza inferiore», non deve e non può scivolare «sulla pelle del nostro io» nella banalità di «abitudini e sociali convenzioni».

Il messaggio della poesia deve allora volare nello spazio trascendente dell'esistere e al contempo compromettersi con l'immanente dell'esistenza, azzerando le apparenti distanze dell'unica realtà.

Luciano Pellegrini, nella sua nota critica, riconosce a *Provvido Risveglio* questa capacità di «presa di coscienza di molteplici aspetti del vissuto umano» data «con grande efficacia emotiva». Giovanni Zavarella, a sua volta, parla di versi che «perseguono la bellezza del reale interiore», ai quali l'arte di Giovanna Bruschi dà interpretazione coerente con schizzi ispirati alla rara e raffinata eleganza del linguaggio poetico consono a quello dell'immagine. La *Collina delle Croci* ci appare così, dinanzi alla idealità della mente, con tutto il suo «vigore della fede» e tutta la propria «speranza del credo», quale essa è. Tuttavia, ogni bozzetto in bianco e nero ci rinvia ad ogni verso, drammatico o semplicemente realistico quale: «Come le gioie più rare appartiene alla vita il dolore» e quello della morte eroica è «estasi di un buio improvviso che più di ogni luce illumina nobile memoria». È quanto ci consente di continuare «a vivere nei sogni... rubando la dimensione al tempo».

L'Autore, d'altronde, nella sua filosofia di pensiero lo dice: «Il senso della vita è nell'attesa», benché non sempre si sappia di chi e di che cosa. L'importante è che «l'intenzione di ieri resti immota nei miei pensieri» di oggi, senza che mi perda «in sterili rimpianti» e che, quando «s'appressa l'attimo del padre che torna al Padre», colui che è figlio resti a sua volta «solo padre».

Luciana Maria Mirri

Bazyli Degórski, *I manoscritti della* Vita Sancti Pauli Primi Eremitae *di San Girolamo conservati nelle biblioteche di Roma (esclusa la Biblioteca Apostolica Vaticana)*

Wydawnictwo KUL, Lublin 2010

I codici manoscritti della *Vita Sancti Pauli Primi Eremitae* stilata da San Girolamo, prima opera monastica latina in assoluto e primo scritto dell'insigne Dottore della Chiesa, conservati nelle biblioteche di Roma, con esclusione di quella Apostolica Vaticana e raccolti in questo volume dal Prof. Abilitato Padre Bazyli Degórski sono 19. Monaco e Sacerdote dell'Ordine di San Paolo Primo Eremita e Docente di Patristica, Dogmatica e Spiritualità nelle Università Pontificie "Angelicum" e "Teresianum" dell'Urbe, il Prof. p. Bazyli Degórski è da considerarsi il massimo specialista di paleografia in materia. Già la sua tesi dottorale, consistente di circa 2000 pagine di studio sulle famiglie dei codici di detta opera geronimiana, lasciava presagire l'auspicato sviluppo di pubblicazioni e ricerche che si propongono con autorità tra gli studi di maggior qualità scientifica e metodologica nella competenza di indagine e di lettura d'un testo dei Padri.

La presente pubblicazione segue già quella, assai consistente, che cataloga e riporta tutti i manoscritti della medesima *Vita Sancti Pauli* conservati nella Biblioteca Apostolica Vaticana (Wydawnictwo KUL, Lublin 2005). Un terzo volume in preparazione rivolgerà l'attenzione ai codici conservati fuori Roma. Un'ampia bibliografia di fonti e studi sui manoscritti in esame apre il libro introducendo professionalmente il ricercatore nell'ambito della sua indagine.

La metodologia perseguita dal Prof. p. Bazyli Degórski ha escluso il sistema alfabetico di catalogazione, preferendo il sistema numerico, per il quale i manoscritti sono presentati in base al nome della biblioteca, in ordine questa alfabetico e, quindi, dati come segue: sigla, nome, biblioteca, riferimenti di catalogo, data, fogli. I principi adoperati per l'analisi dei testi poi sono stati i seguenti: nella colonna di sinistra il testo dell'edizione critica della *Vita Sancti Pauli Primi Eremitae*, in quella, invece, che si trova a destra è il testo del manoscritto preso in esame. Poi, spiega l'Autore, «ogni lezione o variante che differisce nei due testi è stata contraddistinta, in ambo le colonne, dal grassetto. Inoltre, nelle note esplicative abbiamo aggiunto tutte le spiegazioni riguardanti sia le correzioni che le abrasioni, nonché delle altre notizie ritenute importanti» ai fini della ricognizione del documento.

Il primo, per esempio, è il manoscritto "*Angelicus* 234", di carta, del sec. XV, di dimensioni di 213 per 142 mm e contenente 227 fogli (+ I,II) «con una sola colonna su ciascuno di essi e sulla colonna ci sono 26 righe di testo, e ogni riga conta circa 40 lettere... Il codice è scritto in una umanistica con tantissime abbreviazioni e molte correzioni, ma non presenta alcuna abrazione». Il "*Vallicellianus Tomus* II", ancora, del sec. XII, di provenienza sconosciuta, ha scrittura regolare, abbreviazioni comuni e nessuna correzione, mentre il "*Vallicellianus Codex* C. 74" ha tantissimi errori, poche correzioni e abrasioni.

Da detti esempi riportati si comprende come, oltre che per gli specialisti in materia, il volume si offre anche come un ottimo strumento per lezioni di metodologia per tutte le discipline in cui sia coinvolta la paleografia. Infine, speranza viva dell'Autore è che lo studio «contribuisca a sempre migliori scelte per stabilire il testo originale della *Vita Sancti Pauli Primi Eremitae* di San Girolamo», ma è evidente che contributi altamente qualificati come questo invitano a procedere nel settore biblico, patristico e letterario di vario genere, anche classico, a lavorare in modo simile sui codici per giungere non solo alla fondatezza più scientifica di un testo, ma anche alla sua più corretta ermeneutica oppure, attraverso le varianti dei secoli e delle famiglie dei manoscritti stessi, risalire alla sensibilità con cui esso è stato accostato dalle diverse generazioni di scribi e di lettori.

Nonostante la sua completezza, un tale volume non resta mai un libro compiuto in sé, ma ha valore proprio per il fatto che può costituirsi a sua volta a inizio di altra ricerca, a stimolo di nuove indagini, a modello di ulteriori studi nell'inesauribile campo dello scibile. Gratitudine va dunque al Prof. p. Bazyli Degórski che non solo con competenza, bensì pure con passione non comune continua a farci stupire di quanto sia possibile all'animo umano continuare ad indagare e a scoprire, persino scavando tra tesori del passato spesso umiliati e disattesi nella ricezione di un loro messaggio sempre vivo e destinato anche a noi contemporanei.

Luciana Maria Mirri

C. Dallari,
Speranze e passi di Unità.
Introduzione all'ecumenismo
Mimep-Docete, Pessano (Mi) 2009

Nel Centenario della Conferenza di Edimburgo (1910-2010), Padre Carlo Dallari OFM offre a cultori, docenti e studenti del dialogo tra le Chiese e le Comunità ecclesiali una preziosa nuova edizione aggiornata e completata di un suo precedente volume, *Chiamati all'Unità*, edito nel 1993. Frutto del percorso biennale di studio all'Istituto di Studi Ecumenici "San Bernardino" attualmente con sede a Venezia, e di un'ampia esperienza proseguita con l'impegno nel SAE al gruppo misto per la catechesi, in quello in ambito dell'Ordine dei Frati Minori e di vari anni di insegnamento presso lo Studio Teologico Francescano in Bologna, il libro costituisce un compendio completo della materia e delle sue problematiche, esaurendo nella sua sintesi sia il livello informativo che quello formativo.

Per quanto concerne il primo, con garbo e chiarezza e sempre riferimento qualificato ad essenziale bibliografia attenta agli interventi del Magistero e agli altri documenti del settore, il testo pone subito il lettore in armonia con un argomento che il più delle volte gli è estraneo. La presentazione tematica e storica, specie dei capisaldi, riguarda che cosa sia l'ecumenismo in sé, quali i suoi significati e le sue responsabilità, unitamente ad una descrizione sommaria di ciascuna Chiesa cristiana e del cammino del Movimento ecumenico. Da esperto in materia, l'Autore introduce al percorso con fine attenzione teologica. Per esempio, il primo capitolo richiama subito l'articolo di fede proclamato nel Simbolo niceno-costantinopolitano: *Credo la Chiesa una*. Dal limite e dal peccato storico delle divisioni, le singole Confessioni sono tornate almeno all'unità di una presa di coscienza su quanto «contraddice apertamente alla volontà, alla preghiera e all'opera di Cristo» (p. 25). L'etimologia del termine "ecumenismo" viene, dunque, presentata delicatamente in questo contesto di ritorno alla verità dell'annuncio del Vangelo «su tutta la terra» (*Mt* 24,14).

Tuttavia, pericoli, negazioni e indebite imprecisioni concernono anche tale «dimensione essenziale della Chiesa» (Giovanni Paolo II). La tabella delle principali divisioni in cui è incorso il Cristianesimo (cfr. p. 31) conclude le importanti pagine di introduzioni basilari sulla questione in esame. La descrizione, quindi, delle varie Chiese molto opportunamente si apre con un paragrafo di premessa sul dialogo tra Cristiani ed Ebrei in quanto, afferma l'Autore, «la prima grande separazione che possiamo considerare interna all'unico popolo di Dio è quella avvenuta fra i discepoli di Gesù e coloro che non riconoscevano in Gesù il messia atteso, continuando ad essere "ebrei" fedeli all'antica alleanza» (p. 34).

Detta scelta rispecchia lo sviluppo post-conciliare di relazione della Chiesa Cattolica con l'Ebraismo unitamente alla consapevolezza di tutte le Chiese che il proprio dialogo passi per quello con la comune radice costituita dai nostri "Fratelli maggiori" nella divina rivelazione biblica. Il citato riconoscimento ha avuto ufficialità molti anni fa con la decisione di dedicare la giornata del 17 gennaio a tale realtà, come preambolo significativo della ormai storica Settimana di Preghiera per l'Unità dei Cristiani,

fissata dal 18 al 25 gennaio. Con apprezzabile precisione il secondo capitolo articola la succinta descrizione di ogni Chiesa dell'Oriente cristiano cominciando dalle Antiche Chiese Orientali, trattando poi di quelle unite a Roma e infine dell'Ortodossia, incluse le Chiese autocefale e quelle autonome. Seguono le Comunità ecclesiali della Riforma, iniziando dall'informazione sui loro fautori: Lutero, Zwingli, Calvino.

Quanto invece al capitolo terzo, esso tratta del Movimento Ecumenico suddividendo la materia tra l'iter della sua origine e sviluppo e della "conversione ecumenica della Chiesa Cattolica", che certamente ha avuto un culmine con la codificazione conciliare della Costituzione *Lumen Gentium* prima e del Decreto *Unitatis Redintegratio* dopo, oltre che un'epoca di profonda applicazione e innovazione con il Pontificato di Giovanni Paolo II in particolare nella preparazione al Grande Giubileo del Duemila.

Il secondo livello preso in considerazione e comunque mai disatteso in ogni pagina di un testo che con umiltà si presenta come «Introduzione all'ecumenismo» senza pretesa di esaurirne ogni problematica nell'intero suo spessore, si accentua nel quarto capitolo. La valenza formativa risiede in un "pensare ecumenico" che le cinque parti del capitolo portano a convergere in un *excursus* su San Francesco «uomo ecumenico». Le riflessioni cercano di interrogare su quale unità visibile si ricerchi, quale concezione di Chiesa emerga, sulla "conversione ecumenica" e quella "cattolica" nel comune desiderio o nostalgia di unità, sulla preghiera che l'anima, sulla centralità della Vergine Maria in tale «cenacolo ecumenico delle Chiese».

Vengono infine ricordati gli attuali dialoghi bilaterali della Chiesa Cattolica con le Ortodosse, le Antiche Chiese Orientali, le Chiese della Riforma, il Consiglio Ecumenico delle Chiese. Il capitolo si conclude allora trattando della *necessità* della formazione in questo campo assolutamente inderogabile e ineludibile per la coscienza cristiana e buona guida divengono le indicazioni del *Direttorio ecumenico.* Rilievo è dato alle Chiese locali, che più di tutte possono *concretamente* confrontarsi sul territorio in proposito e incidere sui fedeli instaurando «uno stile di dialogo all'interno delle nostre comunità». Inoltre, ci si deve educare alla verità che «ogni battezzato è chiamato a realizzare l'unità per la quale Cristo ha pregato prima della sua passione» (p. 271).

Alle Commissioni per l'Ecumenismo padre Dallari consegna una sorta di "decalogo" di verbi. Allo scontato *formare* i formatori, si aggiungono il «*favorire* la presa di coscienza», lo «*stimolare* uno spirito ecumenico nella formazione» stessa, il «*recuperare* lo stile di evangelizzazione», l'«*aiutare* i centri di spiritualità a diventare centri di testimonianza», il «*curare* con attenzione l'ospitalità» reciproca tra cristiani di diverse confessioni, il «*coinvolgere* tutte le componenti con lo stesso carisma», il «*promuovere* il dialogo» comune in realtà locale, l'«*incoraggiare* la reciproca amicizia», l'«*organizzare*» varie iniziative con i fratelli cristiani di differenti tradizioni (p. 278).

Essere uomini ecumenici significa essere "uomini di comunione", testimonianza questa forte in tempi di sètte e di rigurgiti fondamentalisti, anche tra i fedeli cristiani. Per questo la figura di San Francesco, santo universale, reca in sé un messaggio di notevole significanza ai cultori dell'ecumenismo e del dialogo tra civiltà diverse. Il Poverello di Assisi fu innanzitutto un "povero di sé" e per ciò stesso uomo aperto alla "fraternità universale" che, nella conversione a Cristo e nella penitenza per i peccati propri e altrui, si fece autentico e sincero promotore di unità nella diversità, condividendo il dono di Cristo. Il libro di padre Dallari possa essere non solo un ottimo strumento

didattico per corsi di Ecumenismo, ma anche una lettura atta a seminare "speranze e passi di unità" specialmente tra molti giovani cristiani, eredi inconsapevoli anche loro delle divisioni del passato, eppure desiderosi di conoscere e di crescere nella verità e nell'amore del Vangelo, insieme.

Luciana Maria Mirri

J. Twardowski, *Affrettiamoci ad amare*

Marietti *1820*, Genova-Milano 2009

Può costituire la novità dei nostri tempi quella della "teologia in versi". Eppure, proprio la poesia svela di possedere come propria la capacità di "dire", di "comunicare" insieme tutto il profondo dell'animo umano e tutta la sublimità del mistero divino. Ce lo ha insegnato, in Italia, padre David Maria Turoldo. Ce lo ha donato, stupendo il mondo, Papa Giovanni Paolo II, il quale, tra l'altro, ha detto: «La poesia è una grande signora», rammaricandosi di «non averla servita abbastanza».

Gli ultimi decenni, in un mutato clima ecclesiale dovuto al Concilio Ecumenico Vaticano II, hanno iniziato a venire alla luce i sacerdoti poeti, prima costretti, quei pochi, a scrivere sotto pseudonimo come lo stesso Karol Wojtyła, poi finalmente liberi di librare con il dono dell'arte l'annuncio del Vangelo di Cristo. Sì, perché sempre della Verità si tratta e l'Arte nell'accezione più nobile del termine è forse colei che più d'ogni altro mezzo è a ciò adeguata, essendo la sua origine non dall'uomo ma da Dio e dal genio più nobile dall'Altissimo creato nello spirito umano.

In Polonia soprattutto, dove lingua, letteratura e filologia godono immensa considerazione, la poesia dei sacerdoti non è stata una novità: essa semplicemente ha potuto, con i tempi nuovi, venire allo scoperto, dopo aver servito cultura, civiltà e Patria in silenziosa umiltà ed eroica forza attraverso secoli non facili per la Nazione.

Da questo fecondo terreno giunge a noi la lirica di Jan Twardowski. Nato a Varsavia il 1° giugno 1915 interruppe gli studi universitari in polonistica nel 1939 causa lo scoppio della seconda guerra mondiale. Li terminerà nel 1948 col titolo di dottore in filosofia nell'indirizzo di filologia polacca. Il 4 luglio di quello stesso anno viene consacrato sacerdote. All'impegno del ministero parrocchiale e dell'insegnamento della religione nelle scuole, affianca una vasta produzione letteraria, in continuità con l'opera giovanile che aveva visto la pubblicazione di una sua prima raccolta di poesie nel 1937, *Il ritorno di Andersen (Powrót Andersena)*. La seconda raccolta uscirà quindi nel 1959, *Segni di fiducia (Znaki ufności).* Poi l'antologia *Non son venuto a convertirla. Poesie 1945-1985 (Nie przyszedłem pana nawracać)*, pubblicata la prima volta nel 1989, ha avuto già 12 edizioni al 2009. Il Poeta, insignito negli ultimi anni di molti premi prestigiosi, scompare nel 2006 e nel 2007 viene edita la raccolta completa delle sue opere: *Ho confidato nella strada. Tutte le poesie 1932-2006 (Zaufałem drodze)*. Questa che qui viene presentata in *Affrettiamoci ad amare* è invece la prima raccolta in Italia di un Autore del quale è stato detto: «Se San Francesco fosse un poeta contemporaneo, scriverebbe come Jan Twardowski».

Trasparente nei concetti e luminoso nelle parole, originale nelle metafore, Twardowski prega scrivendo e scrive pregando, nel segreto del suo spirito. Forse per questo in ogni sua parola, come in una quasi impercettibile pennellata, egli riesce a «lasciar trasparire solo il Creatore e il creato», come scrive di lui Jarosław Mikołajewski.

Il volumetto racchiude i componimenti in nove brevi sezioni e una supplica conclusiva. Il titolo viene dal primo testo presentato e dedicato ad Anna Kamieńska (1920-1986), la poetessa che lo paragonò appunto ad un moderno San Francesco nella capacità lirica di cogliere l'esistente in versi. Il testo in questione esordisce: «Affrettiamoci ad amare le persone se ne vanno così presto». Secco, lapidario, drammatico e positivo al tempo stesso, questo pensiero ci pone dinanzi a *tutto* Twardowski, di cui pure ci mostra una peculiarità: l'assenza d'ogni segno di punteggiatura. Né punti, né virgole infatti compariranno mai dalla prima all'ultima di queste sue composizioni, consentendo al pensiero di fluire dalla mente interiore alla carta e da questa allo spazio infinito dell'orizzonte trascendente dove «se ne vanno così presto», d'altronde, le persone e tutte le cose. Ma il testo teologicamente più alto è il secondo proposto, *Che chiede amore*, dove il soggetto è quel Dio onnipotente «talmente onnipotente che non tutto può siccome ha dato il libero arbitrio», per cui «sa anche essere il più fragile». In poche parole sono compendiati interi trattati dogmatici. Ciò si ritrova pure nei versi finali di *Angelo senza figli*: «in quello stesso istante ti ha scelto qualcuno più grande di te che ha fatto il mondo così buono da essere imperfetto e così imperfetto da essere buono».

A Cartesio e a tutto il nostro mondo razionalista l'Autore sembra rispondere in preghiera degna di Sant'Agostino: «... il senso comincia quando nulla più ha senso io sono perché Tu sei. Si crede in tutta semplicità». E ai teologi sembra impartire la lezione più saggia: «si trova Dio più facilmente non scrivendo di Dio». Infatti, «Gesù non ha mai preso la penna in mano» perché, ma vale solo per noi in un certo modo e in un altro del tutto apofatico è applicabile al Cristo, «si scrive un po' come non è».

La più simpatica "teologia" del nostro Poeta è senz'altro quella in cui afferma: «Dio ha inventato l'umorismo per salvare la tenerezza», mentre sull'atto del credere insegna: «Quante volte bisogna perdere la fede» per averla autenticamente, perché essa è «quando l'incertezza diventa certezza» ed è «vera perché inverosimile». Non si tratta di giochi di parole né di idee scompigliate di chi voglia prendersi burla del prossimo con una trovata singolare. Ciò che colpisce è invece l'assoluta franchezza di queste asserzioni che nella loro semplice essenzialità sembrano sgorgare come acqua fresca da una fonte pura, incontaminata, eppure come da sempre conosciuta come da sempre risapute sono dette verità. Infatti, quante volte forse ci si è detto che «credere è aver fiducia quando il miracolo non c'è» e che «vuol dire non chiedere nemmeno per quanto ancora dobbiamo andare al buio»? Perciò Twardowski anche insegna: «non pregare se non sai aspettare».

E dell'ultima asserzione immagine stupenda e iconica diviene la Vergine Santissima, della quale scrive: «Niente mi butta giù [...] perché dinanzi agli occhi ho sempre Te Madre Santissima al posto dello scettro tieni in mano un gomitolo di filo rammendi la teologia». Alla storia tessuta dai potenti si contrappone la figura di Maria di Nazareth nella femminile quotidianità gravida dell'unica Sapienza che si tesse nel suo corpo verginale: il corpo di Cristo Dio, così come con quel gomitolo rosso tra le mani la rappresentano simbolicamente le sacre icone d'Oriente ad indicarne il superiore mistero

che confonde i sapienti. Ogni "discorso su Dio" va "rammendato" alla Sapienza di questa sapienza dell'Incarnazione di Dio nel nascondimento della storia stessa e della Sua Vergine Madre alla quale l'Autore in altra poesia ancora dice: «scrivendo versi Ti fui fedele al tempo di Stalin». All'uomo d'oggi Twardoski lascia versi che sono frecce di saggezza, tanto più elevata quanto più profonda e semplice ancora. A Dio che «si nasconde perché il mondo si vedesse», in quanto «l'amore invisibile non fa schermo di sé», dovrebbe fare eco un uomo al quale egli dice: «dimentica che esisti quando dici che ami». Non vi sarà così il «rimpiangere di aver amato poco aver pensato a sé non aver fatto in tempo aver tardato troppo». Già, il tempo: «arriva quando non ce n'è per niente e nella misura giusta tanto quanto basta». Per questo, «se ami il tempo lo troverai sempre»! L'amore rende semplice anche la croce perché persino quest'ultima «è così semplice quando si ama», tanto da rendere la «morte – momento di speranza massima» e in questo verso per la sola unica volta compare un segno grafico di sospensione del pensiero, in quel tratteggio che divide e unisce la definizione dal suo soggetto. Non ci si può che augurare, dopo aver soltanto spigolato nell'opera del grande Poeta polacco, che molti siano i suoi lettori anche in lingua italiana e non si può che auspicare che tante siano le sue poesie introdotte – perché no? – nelle antologie scolastiche dei Paesi della Nuova Europa.

Luciana Maria Mirri

Claudia Pedrini (a cura di), *L'Abbazia benedettina di S. Maria in Regola. Quindici secoli di storia imolese*

La Mandragora, Imola 2010

Nel panorama dell'editoria dell'area padana orientale, la monografia *L'abbazia benedettina di S. Maria in Regola*, edita da La Mandragora di Imola su finanziamento della Fondazione Cassa di Risparmio di Imola, costituirà per molto tempo un'opera di riferimento soprattutto per la completezza dei testi, ai quali è stata data ampia disponibilità di spazi e per la ricchezza dell'apparato iconografico.

La monografia, curata da Claudia Pedrini, direttrice dei Musei Civici di Imola, in collaborazione con Orianna Orsi, Andrea Ferri e Mario Giberti, ricostruisce la storia del complesso di S. Maria in Regola dalle origini, risalenti secondo la tradizione al VI secolo, fino al Novecento. Il complesso, così come giunge a noi, è quasi interamente frutto di una ricostruzione effettuata nella prima metà del XVII secolo, cui si sovrappose, nel 1780-1786, la ricostruzione della chiesa su progetto del celebre architetto dell'epoca Cosimo Morelli. Questi brevi cenni storici chiariscono l'importanza di uno studio come quello in questione, che vede all'opera specialisti di varia estrazione in quanto necessita sia di studiosi in grado di ricostruire le vicende delle strutture moderne ancora in opera, sia di studiosi capaci di individuare e interpretare le superstiti tracce delle precedenti fasi di vita del complesso, e, infine, di storici che possano analizzare la documentazione d'archivio.

L'opera è suddivisa in due tomi.
Il primo, *Studi e Ricerche*, a cura di Andrea Ferri, è dedicato all'edificio, alla sua storia e al patrimonio storico-artistico ivi conservato. La raccolta di contributi si apre con un articolo di Alba Maria Orselli intitolato *L'antico monachesimo esarcale: Imola, Santa Maria in Regola, una storia di silenzi* (p. 25), in cui la nascita dell'abbazia imolese è inserita nell'ambito della diffusione del monachesimo nei territori che nell'alto Medioevo erano legati all'Impero d'Oriente.
La ricostruzione della storia del sito e dell'architettura del complesso prende le mosse dalle indagini archeologiche svolte negli ultimi tre decenni, cui sono dedicati i contributi di Maria Grazia Maioli (p. 433), che illustra gli esiti di alcuni sondaggi realizzati negli anni '80 del Novecento al momento della risistemazione del pavimento settecentesco della chiesa abbaziale, Laura Mazzini (p. 669) e Claudio Negrelli (p. 589), che ha svolto negli ultimi anni sia una indagine stratigrafica delle strutture in opera, sia alcuni sondaggi mirati nel sottosuolo. Lo studio dell'architetto Mario Giberti (p. 445) ricostruisce, invece, la storia delle vicende architettoniche delle fabbriche dalle origini fino ai nostri giorni, impiegando un abbondante apparato iconografico fatto anche di ricostruzioni grafiche. Una particolare menzione va rivolta ai due contributi di Paola Porta dedicati alle più antiche vestigia sopravvissute del complesso: il cosiddetto "altare" maggiore che si trova all'interno della chiesa (p. 689), e la torre campanaria, che si caratterizza per la pianta irregolare a sedici lati (p. 565). L'altare marmoreo, oggetto di studio sin dai primi anni del XX secolo, è composto da un pilastrino centrale affiancato da due transenne e sormontato da una mensa liscia; ciò che rende questo manufatto di grande interesse da parte di storici ed archeologi, è non solo l'oggettiva antichità delle varie parti che lo compongono e che possono costituire un elemento di datazione per individuare la cronologia delle più antiche fasi di vita della chiesa e della fondazione monastica, ma soprattutto la presenza di una iscrizione che fa riferimento ad un vescovo di Imola chiamato Basilio. L'Autrice, dopo una lunga disamina delle varie componenti dell'altare, giunge ad una conclusione che va contro la tradizionale interpretazione, e propone di vedere le singole parti, che sappiamo essere state assemblate nel XVIII secolo, prodotti scultorei dell'VIII secolo; l'aspetto più innovativo dello studio della Porta è costituito dalla interpretazione delle epigrafi, per le quali si ripropone una ipotesi già della Maioli, che vuole originale solo quella del pilastrino, e modeste imitazioni settecentesche quelle delle transenne. Per quanto riguarda il campanile, facendo tesoro delle indagini stratigrafiche effettuate da Claudio Negrelli che ha potuto prendere visione dell'intero paramento murario, Paola Porta, anche in questo caso superando quelle che sono state per molto tempo le ipotesi cronologiche più accreditate, propone di individuare nella torre tre fasi costruttive, di cui la più antica, di X-XI secolo, seguita da due successivi rialzamenti da collocare nel XII-XIII secolo e nel pieno XIII secolo. Come nota l'Autrice, ciò consente di inserire anche il campanile imolese nella più precoce produzione architettonica dell'area esarcale e alto adriatica, che vide la realizzazione dei grandi campanili circolari ravennati, la cui cronologia ricalca quella della torre dell'abbazia di S. Maria in Regola.
Il secondo tomo, *Euristica delle fonti documentarie (sec. XI-XIX)*, a cura di Andrea Nanetti e Giuseppe Mazzanti, è dedicato alla documentazione. Andrea Nanetti, già

curatore delle due importanti monografie *Imola nel territorio. La documentazione cartografica (sec. XV-XIX)* (Imola 2005) e *Imola antica e medievale nella cronachistica cittadina di età moderna. Indagine esemplare per una ingegnerizzazione della memoria storica* (Imola 2008), sempre per le edizioni La Mandragora, anche in quest'opera si dedica al censimento degli archivi e alla edizione di una selezione di documenti prodotti dall'abbazia durante gli ultimi dieci secoli di storia. Questo tomo costituisce un aspetto veramente innovativo della monografia, visto che capita sempre più di frequente che nelle pubblicazioni dedicate ad un complesso edilizio, al settore documentario venga riservato uno spazio limitato.

Paola Novara

PUBBLICAZIONI DELL'ISSR "A. MARVELLI"

Rivista Annale dell'Istituto
PAROLA&TEMPO
Percorsi di vita ecclesiale tra memoria e profezia

Volumi già pubblicati
N. 1, Ed. Il Ponte, Rimini 2002:
Parte Monografica
I Testimoni dello Spirito: Santità e Martirio nel XX Secolo
Giuseppe Bellia, Carla Bettinelli, Emanuele Giunchi, Laila Lucci, Andrea Riccardi, Maria Giovanna Valenziano, Natalino Valentini.

N. 2, Ed. Guaraldi, Rimini 2003:
Parte Monografica
Mistero di Cristo, Mistero dell'uomo. L'antropologia cristiana e le radici della fede
Guido Benzi, Elisabetta Casadei, Pierpaolo Conti, Roberto Di Ceglie, Carlo Rusconi, Natalino Valentini.

N. 3, Ed. Guaraldi, Rimini 2004:
Parte Monografica
Le vie della rivelazione di Dio tra Parola e Tradizione (a 40 anni dalla Dei Verbum*)*
Osvaldo Caldari, Marco Casadei, Paolo Rossi, Carlo Rusconi, Serafino Pasquini, Giuseppe Vaccarini, Natalino Valentini.

N. 4, Ed. Guaraldi, Rimini 2005:
Parte Monografica
La Tradizione nella vita della Chiesa
Guido Benzi, Elisabetta Casadei, Nevio Genghini, Vittorio Metalli, Domenico Pazzini, Natalino Valentini.

N. 5, Ed. Guaraldi, Rimini 2006:
Parte Monografica
La cultura della Risurrezione
Richard Čemus, Leonardo De Chirico, Marco Fabbri, Romano Gambalunga, Francesco Giacchetta, Alessandro Giovanardi, Vittorio Metalli, Natalino Valentini, Paola Zavatta.

N. 6, Ed. Pazzini, Verucchio (RN) 2007:
Parte Monografica
Il male e la sofferenza: alla ricerca del senso
Giovanna Cereti, Dino Dozzi, Mariafiamma Faberi, Astorre Mancini, Vito Mancuso, Carlo Molari.

N. 7, Ed. Pazzini, Verucchio (RN) 2008:
Parte Monografica
Arte e teologia
M. Benoît Chantre, John Lindsay Opie, Alessandro Giovanardi, Massimo Pulini Tomas Špiklik, Natalino Valentini.

N. 8, Ed. Pazzini, Verucchio (RN) 2009:
Parte Monografica
La contemplazione del volto di Cristo
Enzo Bianchi, Andrea Di Maio, Marco Frisina, Francesco Lambiasi, Carlo Rusconi, Natalino Valentini, Silvano Zucal, Christos Yannaras.

Per visionare gli *Indici* completi di queste annate e le altre pubblicazioni curate dall'ISSR "A. Marvelli" è possibile consultare il sito: www.issrmarvelli.it.

INDICE

Editoriale
di Natalino Valentini 7
Prolusione
La ricerca di Dio. Le sfide attuali della fede e della cultura
di Mons. Antonino Raspanti 13

PARTE MONOGRAFICA

IL RISCHIO DELLA FEDE NELL'EPOCA DELLE IDOLATRIE

Introduzione
di S.E. Mons. Francesco Lambiasi 27
La differenza profanata. Volti dell'idolatria contemporanea
di Luigi Alici 29
*«Egli finse di andare oltre» (*Lc *24,28). Gesù e l'idolatria*
di Marco Casadei 40
La lotta contro l'idolatria nel pensiero cristiano, tra antico e presente
di Piergiorgio Grassi 52
Piacere senza felicità
di Nevio Genghini 59
L'idolatra del dominio: potere senza responsabilità
di Pierpaolo Parma 62
Dal sacro al santo
di Marco Bellini 72
La Chiesa di fronte al mondo
di Biagio Della Pasqua 75
Dalla legge alla grazia
di Vittorio Metalli 78
Idolatria e malattia psichica. La sfida dell'inconscio spirituale alle psicoterapie contemporanee, al ministero sacerdotale e alla politica
di Elisabetta Casadei 82
L'idolo infranto e lo svelamento. Nota in margine a un affresco del Trecento a Rimini
di Alessandro Giovanardi 96

CHIESA E TEOLOGIA

«In unum corpus». *L'assemblea che celebra diventa Chiesa*
di Cesare Giraudo SJ 105
Mistero pasquale e mistero nuziale: la loro interrelazione
di Giorgio Mazzanti 116
Passaggi e tappe nel cammino mistico di Angela da Foligno
di Elia Citterio 126
Ecumenismo e Comunione tra le Chiese. Dallo scandalo della divisione alla testimonianza dell'Unità
di Milan Žust 143

RIFLESSIONI ED ESPERIENZE PASTORALI

Comunità ecclesiale, primo annuncio e catechesi
di Guido Benzi 157
Vita nello Spirito e forme della spiritualità laicale
di Ernesto Diaco 164
Il Diario *ritrovato. Ricognizione del manoscritto di A. Marvelli*
di Elisabetta Casadei 172
L'attualità della vocazione agli Istituti Secolari
di Dora Castenetto 183

STUDI E ARTICOLI

La Chiesa riminese di fronte all'evento conciliare del 359
di Raffaele Savigni 193
Le chiese paleocristiane riminesi: un confronto con il contesto albanese
di Simona Severini 203
Quadro della vita e dell'attività di Don Jerzy Popiełuszko alla luce del suo Diario (1980-1984)
di Gabriel Bartoszewski 209
Tra cristocentrismo e pluralismo religioso. La primordiale fecondità della croce
di Fabrizio Zaccarini 224
«Entra nella mia gloria». Filiazione e sacerdozio in Maria della Trinità
di Elisabetta Casali 233

Rituali indigeni e sacramenti cristiani:
i missionari di fronte alla religione azteca
di Silvia Quondamatteo 242

AGORÀ: CITTÀ E CULTURA

Università, città e Chiesa riminese
di S.E. Mons. Francesco Lambiasi 257

Turismo, Cultura e Spiritualità.
L'urgenza di un rinnovato confronto
Turismo dell'anima. L'uomo alla ricerca di Dio
di S.E. Mons. Carlo Mazza 265
Turismo della cultura e cultura del turismo
di Antonello E. Scorcu 269
Essenzialità, formazione e sfida educativa
di Gabriele Boselli 276

I volti dell'Ebraismo
Dopo l'orrore: la poesia
di Piero Stefani 281
La ricerca di André Neher, tra silenzio di Dio e speranza
di Elena Cecchi 285
Benjamin Fondane e Jacques Maritain: in dialogo su Ebraismo e Cristianesimo
di Paolo Radi 296
Forme della mistica ebraica. Il simbolismo nella qabbalah
di Matteo Bianchi 309
L'attualità di Jacques Maritain:contemplazione e azione
di Giovanni Grandi 322
Amore e giustizia in Jacques Maritain
di Giancarla Perotti Barra 327

POESIA E PREGHIERA

Don Divo Barsotti. Teologia, Spiritualità, Ecumenismo
di Stefano Albertazzi 345
la visione filosofico religiosa nella poesia di Agostino Venanzio Reali
di Loretta Iannascoli 353

Poesie scelte
di Sabrina Foschini 380
Il disegno del mondo
di Ardea Montebelli 386

IN MEMORIAM

In Memoriam
di N. Valentini 393
Nostro starec *e maestro di vita. Ricordando il Cardinale Tomáš Špidlík SJ (17.12.1919-16.4.2010)*
di Richard Čemus SJ 394
L'insegnamento di Claudio Leonardi
di Francesco Santi 402
Ricordo di Nina Kauchtschischwili
di Rosanna Casari 408
Nina Kauchtschischwili: una portavoce dell'Oriente
di Mikhail Talalay 412

RECENSIONI 417

Aa.Vv., *«E di Me sarete testimoni»* (P. Rossi); M. Donati, *Il sogno di una chiesa* (P. Coda); A.M. Mirri, *Mistagogia dell'Icona. Lineamenti teologici, liturgici e spirituali* (A. Giovanardi); Z. Grocholewski, *Iniversitatea azi/Universität heute* (Z.J. Kijas); B. Maria Rosa di Gesù (B. Pellesi), *Scritti inediti inviati al padre spirituale. "Mi tenga sempre sul suo altare"* (L.M. Mirri); P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità. Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere* (L. Iannascoli); C. Campo, *Se tu fossi qui. Lettere a M. Zambrano* (G. Scarca); R. Gallinaro, *I nodi della vita. Indagine sull'idea "vita" fra filosofia e bioetica* (R. Di Ceglie); E. Herms, L. Žák, *Fondamento e dimensione oggettiva della fede secondo la dottrina cattolico-romana ed evangelico-luterana* (R. Di Ceglie); A.M. Mirri, *Maria Eletta di Gesù. Una carmelitana per le strade d'Europa (1605-1663)* (B. Degòrski); A. Veneziani, *Provvido risveglio* (L.M. Mirri); B. Degòrski, *I manoscritti della* Vita Sancti Pauli Primi Eremitae *di San Girolamo conservati nelle biblioteche di Roma* (L.M. Mirri); C. Dallari, *Speranze e Passi di Unità. Introduzione all'ecumenismo* (L.M. Mirri); J. Twardowski, *Affrettiamoci ad amare* (L.M. Mirri); C. Pedrini (a c. di), *L'abbazia benedettina di S. Maria in Regola. Quindici secoli di storia imolese* (P. Novara)

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

QUESTO VOLUME È STATO
IMPAGINATO E STAMPATO IN
VILLA VERUCCHIO (RIMINI) DA
PAZZINI STAMPATORE EDITORE
DICEMBRE 2010

PIER GIORGIO
PAZZINI
STAMPATORE EDITORE

Con il contributo di

Fondazione
Cassa di Risparmio
di Rimini