Rivista di Letteratura e di Storia Ecclesiastica
Istituto Superiore di Scienze Religiose "Donnaregina" di Napoli

I.S.S.R. Donnaregina - Napoli

Anno XXIV (2018)
2018 – N. 1

Direttore responsabile
Dario Sessa

Comitato di redazione
Dario Sessa
Antonio Scarpato
Alessandro Grimaldi
Francesco Russo

Autorizzazione Tribunale di Napoli – 2036 del 01/03/1969
Versione online pubblicata ai sensi della l. n. 62 del 07/03/2001

INDICE

ANTONIO SCARPATO	*Editoriale* *Se Cristo non è risorto dai morti è vana la nostra fede e la nostra predicazione (1Cor 15,12ss)*	5
ALFREDO CONSORTE	*Gender: concetto, teoria o ideologia?* *Rischi ed opportunità*	7
VITTORIA D'ALARIO	*Ragione e fede nella sapienza di Israele.* *Problematiche e soluzioni*	17
ANDREA PROCACCINI MARIA DI PASCALE	*L'approccio della sociologia relazionale al lavoro sociale: il fronteggiamento.*	39
ERNESTO RUSSO	*Quale futuro per il libro?*	49
LUIGI SANTOPAOLO	*I tatari e la bibbia.* *Il giudaismo cazaro e la Bibbia ebraica*	61
DARIO SESSA	*Approccio multidisciplinare ed insegnamento dell'antropologia teologica. In margine ad un recente saggio di Giovanni Ancona*	71
RECENSIONI		91

EDITORIALE
SE CRISTO NON È RISORTO DAI MORTI È VANA LA NOSTRA FEDE E LA NOSTRA PREDICAZIONE (1COR 15,12SS)

Senza la tomba vuota non avrebbe senso la *teologia cristiana* e la stessa ricerca resterebbe nell'ambito di *ciò che è stato*. La teologia finirebbe così con il Sabato Santo.

Dare per scontata questa fondamentale realtà, che è l'evento senza il quale nulla avrebbe più senso di tutto ciò che ha detto il Maestro, è fuorviante.

È necessario, quindi, avere chiara, innanzitutto, la meta per tracciare poi il percorso. Certamente le vie del Signore sono tante, anche se, molto spesso, esse sono diverse dalle nostre (Is 55,8), ma è opportuno e urgente chiedersi dove sta andando la nostra teologia, ovvero se la via che sta percorrendo porta alla meta agognata: *le cose di lassù…* (Col 3,1-2).

È la stessa domanda che San Giovanni Paolo II si è posto all'inizio del suo pontificato (*Redemptor Hominis,* 7), indicando la logica dell'incarnazione come via maestra che porta Dio all'uomo e l'uomo a Dio.

L'*humanum,* vero paradigma dialogico, si esprime in forme e modi diversi. La consistenza stessa delle realtà umane indica una varietà di manifesta- zioni ordinate in modo cosmico, *poiché per mezzo di lui sono state create tut- te 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* (Col 1,16).

Nell'*humanum* è presente la rivelazione di chi era fin dal Principio. Dio che ha creato l'uomo imprimendogli la sua Immagine, lo predilige per imprimere il suo Volto. Finalmente gli occhi possono vedere e le mani possono toccare… (1Gv 1,1ss)

Quel Volto è la risposta a chi vuole vedere Dio (Gv 14,8-9) ed è proprio l'*humanum* che attesta con somma certezza la resurrezione della carne (Lc 24,36-43).

Caro factum est… Et Resurrexit! La Resurrezione è l'unico fulcro intorno al quale, anche se a cerchi concentrici, ruota in modo propulsivo, il Kerigma, senza il quale la teologia si decompone e si disperde fino a diventare *sapienza di questo mondo.*

La via antropologica è senza dubbio la strada della prossimità, praticabile in ogni tempo e in ogni luogo, perché sono proprio queste ultime variabili che permettono all'umano di storicizzarsi, dando prova che il *sepolcro vuoto*, non appartiene alle categorie teoretiche.

Questa strada, ovvero la Strada (Gv14,5-7), sorprendentemente semplice per la sua immediata visibilità, ma straordinariamente divina per la meravigliosa novità, tanto da suscitare perfino avversità e disprezzo (Mt 27,43), scende fino a toccare la profondità della terra, da cui l'*humanum* è stato originato (Gn 2,7) e, solo successivamente, può risalire, perché ha operato ciò per cui è stata mandata (Is 55, 10-11).

La Parola che è in Principio, è *Parola annunciata* (Lc 1,26), *Parola accolta* (Lc 1,38), *Parola incarnata* (Gv 1,14); *Parola ascoltata* (1Gv 1,1); *Parola crocifissa* (Lc 23,47); *Parola risorta* (Gv 20,28); *Parola ascendente* (Gv 20,17).

Se l'incertezza dei tempi sembra segnare il passo dell'uomo, talvolta smarrito, ma consolato dall'autoreferenzialismo compiacente, bisogna fermarsi, non per arrestare il cammino, ma per ascoltare.

E se non giunge nulla al nostro orecchio è doveroso capire se la sordità o la lontananza ci stanno facendo dirottare dalle *cose di lassù*.

L'esperienza dei Discepoli di Emmaus, emblematica, è quanto mai attuale.

Nell'andare, il dubbio si insinua e l'incapacità di vedere è rafforzata dalla delusione che respinge ogni speranza.

La Parola, con il suo vero corpo, il suo *humanum*, si fa compagnia per i due viandanti. Lo riconoscono nella sosta della sera: l'*humanum* è vivo! Ritornano a Gerusalemme città della morte e citta della vita.

L'anelito del cielo nell'*humanum* è un paradosso, eppure è la sana inquietudine dell'essere finito, che desidera ciò che nel finito non trova, perciò se ne va triste verso Emmaus.

In questo cambiamento epocale, dove il relativismo assoluto sembra dominare, e *le cose di quaggiù* riempio sempre più il vuoto dell'uomo, deve risplendere maggiormente la vocazione del teologo, il quale non è chiamato principalmente e semplicemente a conoscere la Verità, perché resterebbe muto di fronte alla impenetrabilità del Mistero (Lc 1,18-20). La sua ragione, senza la Sapienza, si infrangerebbe contro il mutismo del Sabato.

Il massimo splendore e la natura stessa della vocazione del teologo è lo *Shemà.* Tale natura presuppone una *Kenosis recettiva,* senza la quale non si può annunciare, perché la bocca parla dalla pienezza del cuore (Mt12,34). La teologia non può diventare annuncio, quando manca dell'ascolto: *auditus Dei, auditus mundi.*

La sintesi dei due ascolti è il discernimento in verità e carità, che non ha paura delle paure, che non indietreggia di fronte all'impopolarità. La vocazione del teologo è da considerarsi autenticamente missionaria quando sa proclamare che la morte ha vinto la morte e *fa parlare il sepolcro vuoto.*

GENDER: CONCETTO, TEORIA O IDEOLOGIA? RISCHI ED OPPORTUNITÀ

Dal 5 al 7 ottobre 2018 si terrà il *V Forum italiano dei cristiani LGBT*[1]; oltre 150 cristiani *LGBT* italiani si incontreranno nuovamente alle porte di Roma, nella Casa di Accoglienza *San Girolamo Emiliani* dei Padri Somaschi di Albano Laziale.

Nel corso dell'evento, interverrà in videoconferenza il gesuita americano padre James Martin, autore del libro *Un ponte da costruire. Una relazione nuova tra Chiesa e persone Lgbt*[2].

In occasione del precedente *forum*, tenutosi sempre ad Albano Laziale dal 15 al 17 aprile 2016, che fu un'occasione di verifica dei vari gruppi, alcuni dei quali attivi da circa trent'anni, i partecipanti ricevettero un cordiale saluto dal vescovo della cittadina laziale, mons. Semeraro[3].

In Francia, l'arcivescovo card. Barbarin, in diverse occasioni, si è schierato al fianco di *Manif pour tous*, un'associazione nata con l'intento di "risvegliare le coscienze" in merito alle problematiche riguardanti la famiglia e la sessualità, attirandosi numerose critiche per le posizioni dell'associazione, considerate da più parti intransigenti[4].

Sono solo due esempi che indicano la capacità di mobilitazione suscitata dal tema *gender*, ma anche la diversità delle posizioni possibili. Ciò è dovuto alla molteplicità di significati inclusi nel termine stesso, nonché alle diverse suggestioni che esso suscita.

Ne deriva un bisogno di chiarezza, per quanto possibile, perché spesso si assiste ad un uso improprio del termine, si ripetono frasi fatte e opinioni comuni, senza verificare le fonti delle notizie e i reali contenuti di pronunciamenti e documenti.

---

[1] Lesbiche, Gay, Bisessuali e Transgender. Movimento ormai "evoluto" in *LGBTQI* (per l'aggiunta di *Qeer* e Intersessuali). *Facebook* prevede più di 50 opzioni tra le quali un iscritto può scegliere la propria identità di genere.

[2] Editato da Marcianum Press, Venezia 2018.

[3] Cfr. *Cammini di speranza. IV Forum cristiani LGBT*, in "Il Regno-Attualità", n. 6 (2016), p. 148.

[4] *Manif pour tous*, nata per promuovere il matrimonio esclusivamente eterosessuale, ha trovato spazio anche in Italia nell'associazione *Manif pour tous Italia* divenuta nel 2015 *Generazione Famiglia*. (Cfr. http://www.generazionefamiglia.it/).

1. Origine e sviluppo di una "teoria": breve *excursus*

Il termine "genere" non è certo nuovo; esso indica un "raggruppamento" per cui, anche nel linguaggio comune, si parla di genere alimentare, genere musicale, etc.

In biologia esso raggruppa specie simili tra loro per cui, per esempio, cane e lupo appartengono entrambi al genere *Canis*.

La lingua italiana distingue due generi grammaticali, il maschile e il femminile: nel caso di esseri animati, il genere grammaticale corrisponde al sesso mentre nel caso di oggetti non animati, il genere grammaticale è stabilito in base a una convenzione esclusivamente linguistica[5].

Per quanto riguarda il nostro argomento, il termine appare in ambito "medico" negli Stati Uniti nel 1955. È lo psicologo e sessuologo John Money, dottorando alla Harvard University, che, di fronte a casi clinici di ermafroditismo in cui non riconosce una piena corrispondenza tra identità biologica e identità sessuata, propone l'utilizzo del termine genere (nozione "psicologica") in aggiunta al termine sesso (nozione biologica).

Nel 1958 viene inaugurato, presso il Centro Medico dell'Università della California di Los Angeles, il *Gender Identity Research Project* e nel 1963, al Congresso Internazionale di Psicoanalisi di Stoccolma, lo psichiatra Robert Stoller introduce la nozione di "*gender* identity" (identità sessuale), sottolineando il ruolo dei genitori e della cultura nella strutturazione dell'identità sessuale del bambino.

La storia della nozione di *gender*, subisce una accelerazione durante la "rivoluzione giovanile" degli anni 60'-70', divenendo il "cavallo di battaglia" di un certo movimento femminista prima e di certi movimenti omosessuali poi.

Mentre per il movimento femminista il *gender* è invocato per condannare il determinismo biologico (sesso) che, attraverso gli schemi dominanti di famiglia, matrimonio e maternità, sarebbe causa di "oppressione" per le donne, che invocano la decostruzione degli "stereotipi", per i movimenti omosessuali esso diventa categoria per mettere in discussione la "eteronormatività"[6].

Negli anni 80', si registra un presunto "consenso" sulla separazione sesso-genere e sulla origine culturale di quest'ultimo e negli anni 90' la nozione di *gender* si "evolve" nella "teoria *queer*": non solo l'identità sessuale, ma gli

[5] Nella lingua latina, accanto al maschile e al femminile, è presente anche il genere "neutro" per indicare oggetti ed esseri inanimati. Mentre alcune lingue hanno mantenuto l'uso del neutro, in italiano si conserva solo nel caso di alcuni sostantivi che originariamente erano neutri plurali e diventati femminili singolari: si tratta di nomi con valore collettivo come braccia, mura, urla, etc.

[6] Il primo *Gay Pride* si è tenuto nel mese di giugno del 1970 a New York.

stessi atti sessuali sono una costruzione sociale per cui sarebbe necessaria una decostruzione dell'ordine sociale[7].

I fondamenti di questa "teoria", dunque, sarebbero da individuare nella "rivoluzione sessuale", espressa dai movimenti femminista ed omosessuale degli anni 60'-70', unitamente al dilagare di una cultura individualista e laicista che hanno condotto ad una diffusa "irresponsabilità" anche nel campo della sessualità e della procreazione.

Per molti, il *gender* è un "cavallo di Troia" che, attraverso la decostruzione e ri-costruzione, deviata, dell'identità personale, soprattutto per quanto riguarda la sessualità, vuole non solo introdurre e "normalizzare" pratiche immorali (omosessualità, promiscuità, contraccezione, aborto, etc.), ma imporsi a livello mondiale attraverso un processo di "neo-colonizzazione".

2. *Gender* e politica

Il rapporto tra *gender* e politica è l'aspetto più delicato della questione poiché secondo alcuni il *gender* è ormai di fatto una norma politica e culturale mondiale[8].

Esso sarebbe entrato ufficialmente nei testi giuridici all'interno delle Conferenze Internazionali ONU, in particolare nella *Quarta Conferenza Internazionale sulle donne* di Pechino del 1995, sotto la spinta del movimento femminista, diventando concetto chiave e piattaforma di azione per la cooperazione internazionale[9].

---

[7] Il termine *queer*, che letteralmente si traduce con "strano", "insolito", "bizzarro", vuole indicare tutte quelle espressioni della sessualità che sono fuori da ciò che è considerato "normale". Judith Butler e la sua opera *Gender Trouble*, è considerata da alcuni la "referente mondiale" di tale teoria che rifiuterebbe ogni fondamento ontologico e inviterebbe ad una azione "sovversiva". In realtà, anche in questo caso si assiste ad una lettura strumentale dell'autrice, a cui certamente si possono muovere appunti critici, la quale non nega il sesso biologico, riconosce una "natura" ma anche le difficoltà a definirla e intende riflettere su quelle persone il cui genere o la cui sessualità sono motivo di sofferenza e di conflitto per contribuire a facilitarne l'esistenza. Cfr. http://www.lavoroculturale.org/sulla-teoria-del-gender-judith-butler/ (11/07/2018), che riporta un'intervista a Judith Butler apparsa su *Le Nouvel Observateur* del 15 dicembre 2013. (Per l'originale si veda: https://bibliobs.nouvelobs.com/essais/20131213.OBS9493/theorie-du-genre-judith-butler-repond-a-ses-detracteurs.html (11/07/2018))

[8] Cfr. PEETERS M. A., *Il Gender. Una questione politica e culturale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2014, pp. 61-82.

[9] Anche l'indicazione della parità dei sessi quale priorità dell'impegno politico, affermata nella *Quinta Conferenza Internazionale sulle donne di Pechino* del 2015, conosciuta come *Pechino +20*, è letta in chiave di "ideologia *gender*".

Sempre secondo questo tipo di lettura, le conferenze ONU hanno volontariamente deliberato di non definire il *gender* proprio per lasciarlo nella "indefinibilità" e, per questo, aperto ad ogni interpretazione e applicazione.

In realtà non vi è una vera definizione e quelle abbozzate mancano di chiarezza proprio perché non vi è un consenso "di fatto" e diffuso; anche coloro che affermano il contrario, devono riconoscere che i pronunciamenti di Pechino non definiscono il *gender* e non impegnano giuridicamente e tuttavia, a loro dire, la sua applicazione sarebbe effettiva e la trasformazione culturale irreversibile[10].

Di fatto l'unica definizione giuridicamente vincolante e veramente frutto di un accordo intergovernativo è quella data dallo *Statuto della Corte Penale Internazionale* del 1998 che all'art. 7/3 recita: «con il termine "genere sessuale" si fa riferimento ai due sessi, maschile e femminile, nel contesto sociale. Tale termine non implica alcun altro significato di quello sopra menzionato».

È singolare che la maggior parte dei pronunciamenti più allarmanti vengano dagli ambienti cattolici e da figure legate alle accademie pontificie eppure quanto dibattuto a Pechino non sorge "come un fungo"; gli studi di genere sono entrati nelle università negli anni Settanta mentre gli ambienti cattolici si sono mobilitati tardi e, inevitabilmente, non sempre in modo intellettualmente preciso[11].

La situazione italiana non è diversa.

Numerose pubblicazioni parlano di una "dittatura" del *gender* come già realtà, con tanto di agenda mondiale, e di un indottrinamento obbligatorio già largamente diffuso nelle scuole; poco gratificante e rispettoso è il fatto che a queste affermazioni si associ spesso la totale assenza di considerazione delle capacità critiche delle persone, in particolare degli insegnanti, le quali non possono che assumere passivamente la mentalità *gender*.

Il documento legislativo di riferimento è il Disegno di Legge (DDL) n. 1680, meglio conosciuto come DDL Fedeli, dal nome della prima firmataria, dal titolo *Introduzione dell'educazione di genere e della prospettiva di genere nelle attività e nei materiali didattici delle scuole del sistema nazionale di istruzione e nelle università*, considerato da alcuni, non pochi, un disegno di legge "molto pericoloso"[12].

Mi pare opportuno, pertanto, riportare testualmente alcuni passaggi cruciali del suddetto disegno di legge[13].

---

[10] Cfr. PEETERS M. A., *Il Gender. Una questione politica e culturale*, cit., p. 66.

[11] Cfr. BRUNELLI G., *Il gender come risorsa*, in "Il Regno-Attualità", n. 10 (2016), p. 271.

[12] Il DDL, dopo una lunga premessa, è breve e consta di 6 articoli.

[13] Il DDL è pubblicato, tra l'altro, sul sito del Senato della Repubblica. Cfr. https://www.senato.it/japp/bgt/showdoc/17/DDLPRES/0/845618/index.html?stampa=si&spart=si&toc=no (01/07/2018).

L'articolo 1, nucleo essenziale del DDL, afferma che il Ministero dell'istruzione, «nel rispetto dell'autonomia delle istituzioni scolastiche, adotta i provvedimenti necessari a integrare l'offerta formativa dei curricoli scolastici di ogni ordine e grado con l'insegnamento a carattere interdisciplinare dell'educazione di genere finalizzato alla crescita educativa, culturale ed emotiva, per la realizzazione dei princìpi di eguaglianza, pari opportunità e piena cittadinanza nella realtà sociale contemporanea».

Lo stesso articolo aggiunge che i piani dell'offerta formativa «adottano misure educative volte alla promozione di cambiamenti nei modelli comportamentali al fine di eliminare stereotipi, pregiudizi, costumi, tradizioni e altre pratiche socio-culturali fondati sulla differenziazione delle persone in base al sesso di appartenenza e sopprimere gli ostacoli che limitano di fatto la complementarità tra i sessi nella società».

È evidente che l'affermazione di voler eliminare, "costumi, tradizioni e altre pratiche socio-culturali" si presti a confusione e che su di essa occorre vigilare, ma l'articolo parla anche di autonomia delle istituzioni scolastiche[14], di integrare, e non soppiantare, l'offerta formativa, di insegnamento interdisciplinare per la realizzazione dei principi di uguaglianza, dell'eliminazione di stereotipi e pregiudizi in base al sesso nonché degli ostacoli che limitano la complementarietà dei sessi[15].

Infine, per quanto riguarda i libri di testo e il materiale didattico, l'art. 5 sancisce che questi debbano essere corredati dall'autodichiarazione delle case editrici circa il rispetto del codice di autoregolamentazione per le pari opportunità.

L'art. 6, che chiude il disegno di legge, riguarda la copertura finanziaria e prevede una «riduzione complessiva dei regimi di esenzione, esclusione e favore fiscale»; tale affermazione è interpretata come una ulteriore agevolazione per favorire la diffusione della ideologia *gender*.

La ministra Fedeli, interrogata circa il clamore suscitato dal DDL, ha invitato ad evitare manipolazioni strumentali e ad accogliere criticamente le informazioni circolanti sul *web* e, allo stesso tempo, di fare un'operazione di chiarezza, proprio a partire dal testo dell'emendamento.

[14] A tale riguardo, l'art. 2 specifica che Il Ministero dell'Istruzione, anche di concerto con il Ministro delegato per le pari opportunità, «definisce linee guida dell'insegnamento dell'educazione di genere che forniscono indicazioni» per includere nei programmi scolastici, tenendo conto anche del livello cognitivo degli alunni, temi quali l'uguaglianza, la differenza di genere, i ruoli non stereotipati, la soluzione violenta dei conflitti interpersonali, la violenza contro le donne. Inoltre, sono le stesse istituzione scolastiche che attivano corsi di formazione obbligatori o integrano quelli esistenti (Cfr. art. 3). Così anche le università (Cfr. art. 4).

[15] Già l'articolo 3 della *Costituzione Italiana* sancisce che «tutti i cittadini hanno pari dignità sociale e sono eguali davanti alla legge, senza distinzione di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali».

A suo avviso, l'educazione alla parità di genere è uno strumento efficace per valorizzare le differenze e contrastare l'omologazione dilagante e chi vede nel documento l'introduzione obbligatoria di una diabolica teoria *gender*, compie un grave errore di disinformazione[16].

Esso, piuttosto, è contro i pregiudizi, gli stereotipi e le discriminazioni: in nome della "difesa dei propri figli" oppure della famiglia "naturale" o "tradizionale", sempre secondo la ministra, non si può negare a ragazzi di crescere nella consapevolezza di sé e di essere accolti e riconosciuti per quello che sono.

L'obiettivo del documento è di educare alla differenza, alle differenze: cioè «saper conoscere e valorizzare la ricchezza che ciascuna e ciascuno di noi è, il dono unico e insostituibile che ognuna e ognuno di noi può diventare per se stesso e per il mondo, anche destrutturando le architetture sociali che impongono la codificazione artefatta dei ruoli in nome di una presunta naturalità. E questo può e deve avvenire in famiglia e nella scuola»[17].

La scelta politica, conclude la ministra Fedeli, intende promuovere un'educazione al rispetto delle diversità, ai sentimenti e agli affetti, perché esiste un problema culturale che non si può minimizzare. In questo sforzo di promozione, ella ritiene che «lo stesso mondo cattolico offra spazi di dialogo con i laici, che va assolutamente perseguito, e che il suo apporto sia fondamentale per costruire un nuovo patto educativo, in cui la differenza di genere sia riconosciuta come risorsa e la lotta a pregiudizi e stereotipi condivisa»[18].

A me sembra che l'emendamento, pur criticabile in certi passaggi, ponga margini di confronto e di dialogo. Non possiamo negare in assoluto che il *gender* diventi veramente una "norma politica", il che sarebbe veramente grave, né che lobby e ONG internazionali, a volte veramente potenti, come pure i movimenti femminista e omosessuali possano influire la politica, ma proprio per questo occorre perseguire l'ambito politico: occorrono buoni legislatori che facciano buone legislazioni, occorrono uomini e donne che, rinunciando alla rigidità di posizione, siano capaci di impegno, dialogo e confronto, forniti di competenza, formazione "etica" e capacità argomentative.

Purtroppo, rispetto all'ambito politico, è molto diffusa, anche in ambito cattolico, una "cultura del sospetto" secondo la quale i contenuti dei documenti e le dichiarazioni pubbliche sono solo degli "involucri" che nascondono al loro interno le peggiori intenzioni. Se così fosse, ogni discorso risulterebbe vano, ogni dialogo e confronto impossibile e sterile; resta solo la legge del più

[16] Cfr. «Cosa dicono davvero i documenti che hanno portato in piazza a Roma un milione di persone?», in https://27esimaora.corriere.it/articolo/vediamo-cosa-dice-davvero-il-testo-sotto-accusa/ (01/05/2016). È il *blog* femminile del *Corriere della Sera*.
[17] Ivi.
[18] Ivi.

forte che, ma è solo una considerazione "a margine", non mi sembra una logica evangelica.

3. L'impegno educativo

L'impegno educativo è la vera "arma" contro i rischi del *gender*.

Il *gender* non è solo una teoria e/o ideologia e ridurre tutti gli aspetti riguardante questo tema a ideologia è non solo scorretto, ma falso e fonte di confusione[19].

Spesso, come abbiamo visto, si ripetono e si diffondono acriticamente affermazioni di movimenti anti-*gender* che suscitano paura e rifiuto[20].

Altro pregiudizio da fugare, a mio avviso offensivo, è che a fronte del "tutto è teoria *gender*" corrisponda l'idea che la gente, nella quasi totalità, sia stupida e facilmente manipolabile.

Occorre fare chiarezza, senza cavalcare luoghi comuni e attivare "crociate"[21].

Si tratta di decidere se sradicare *tout court*, magari con forza, la "zizzania" del *gender*, senza affrontare la fatica della comprensione e del confronto, oppure far crescere il "grano buono" del dialogo e della ricerca comune delle soluzioni[22].

Occorre distinguere bene tra gli studi e le riflessioni sul *gender* e quelle che sono le richieste provenienti dal mondo *LGBTQI*, poiché non farlo comporta una grave e dannosa confusione, e affermare sempre che il vero obiettivo del discorso sul "genere" deve essere il reale sviluppo integrale delle persone e la condanna di discriminazioni e violenze, anche in riferimento agli orientamenti sessuali. E qui si apre il vasto campo dell'azione educativa, da condurre in tutti gli ambiti. Quello fondamentale della politica attraverso l'impegno diretto, dove possibile, o almeno attraverso le scelte politiche e l'esercizio dell'obiezione di coscienza.

Quello altrettanto importante della famiglia, dove è possibile "imparare" e "formarsi" al valore della vita, dell'amore, dell'affettività e della sessualità.

---

[19] Anche papa Francesco, che si mostra "fermo" su questo tema, parla correttamente di «varie forme di un'ideologia, genericamente chiamata gender» (*AL* 56).

[20] Cfr. TORTI R., *Paura del "gender". Quando gli stereotipi impediscono la discussione sulla sessualità e sui ruoli sociali*, in "Il Regno-Attualità", n. 10 (2015), p. 657.

[21] Senza chiarezza e adeguata argomentazione si potrebbe, erroneamente, affermare che anche la Bibbia proponga una "teoria gender"; occorre, infatti, chiarire e spiegare cosa voglia dire san Paolo quando afferma che «quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù». (*Gal* 3,27-28)

[22] Cfr. *Mt* 13,24-30.

E poi l'ambito culturale, di enorme importanza, che chiama in causa anche tutte le istituzioni scolastiche. È necessario elaborare meglio e diffondere una corretta etica della comunicazione, in particolare dei *social network*, veri e propri canali di "inculturizzazione" che, come abbiamo visto, possono incidere fortemente, sia in maniera positiva che negativa, sul pensiero e sui costumi di moltissime persone.

Come ha ricordato papa Francesco parlando delle *fake news*, infatti, spesso le persone interagiscono all'interno di ambienti digitali omogenei che non danno spazio a prospettive e opinioni divergenti. L'esito di questa "logica della disinformazione" è che «anziché avere un sano confronto con altre fonti di informazione, la qual cosa potrebbe mettere positivamente in discussione i pregiudizi e aprire a un dialogo costruttivo, si rischia di diventare involontari attori nel diffondere opinioni faziose e infondate»[23].

Diventa fondamentale, allora, attivare un deciso e qualificato impegno di educazione "etica" per aiutare le persone ad esercitare un personale e serio discernimento, ad avere capacità critiche, ad esercitare una vera libertà di scelta e, non ultimo, a non dimenticare di ricorrere al "buon senso" che già da solo basterebbe a risolvere tante questioni[24].

Tale impegno deve essere "adeguato" ad una società complessa, "liquida", cioè sostenuto dalla capacità di accettare, conoscere, comprendere e "gestire" la complessità.

Come abbiamo visto, infatti, la situazione a cui siamo giunti è dovuta anche alla incapacità e, forse, anche alla non volontà, di "entrare in dialogo" con temi scottanti come la rivoluzione sessuale, il movimento femminista e l'omosessualità.

Marguerite A. Peeters, nel suo già citato libro *Il Gender. Una questione politica e culturale*, paragona il *gender*, di cui sottolinea soprattutto l'aspetto ideologico, al "colosso dai piedi di argilla" sognato dal re Nabucodonosor[25]: secondo l'autrice, in questo caso la pietra che può far crollare il "colosso" viene dalle mani dell'uomo, cioè da un impegno personale che dovrebbe concre-

[23] Cfr. *La verità vi farà liberi* (*Gv* 8,32). *Fake news e giornalismo di pace*. Messaggio del santo padre Francesco per la 52ª giornata mondiale delle comunicazioni sociali (13/5/2018).

[24] In tanti casi concreti, infatti, il ricorso al buon senso basterebbe da solo a mascherare le conflittualità e le incongruenze che si nascondono dietro a una "teorizzazione" del *gender*.

[25] Il profeta Daniele spiega così il sogno a Nabucodonosor: «Tu stavi osservando, o re, ed ecco una statua, una statua enorme, di straordinario splendore, si ergeva davanti a te con terribile aspetto. Aveva la testa d'oro puro, il petto e le braccia d'argento, il ventre e le cosce di bronzo, le gambe di ferro e i piedi in parte di ferro e in parte di creta. Mentre stavi guardando, una pietra si staccò dal monte, ma non per mano di uomo, e andò a battere contro i piedi della statua, che erano di ferro e di argilla, e li frantumò. Allora si frantumarono anche il ferro, l'argilla, il bronzo, l'argento e l'oro e divennero come la pula sulle aie d'estate» (*Dn* 2,31-34a).

tizzarsi nel "lanciare" piccole ma efficaci frasi, in parte condivisibili, nel discorso pubblico[26].

A mio avviso, la vera pietra in grado di far crollare il "colosso" *gender* è un serio impegno educativo.

Conclusioni

Se è vero che un approccio esclusivamente sociologico, per di più in una prospettiva costruttivista, è discutibile, è vero anche che il ricorso altrettanto esclusivo al "naturalismo" e alla prospettiva "essenzialista" impedisce di affrontare con serenità e profondità la "questione *gender*" e può comportare una "dis-attenzione" verso certe situazioni che, magari involontariamente, può avallare delle vere e proprie ingiustizie. Spesso, infatti, quando si affrontano temi come l'omosessualità oppure si prova a discutere su cosa si voglia intendere per "naturale differenza" tra uomo e donna o per "violenza di genere", scattano meccanismi di rimozione che si esprimono sovente con veemenza, se non con un drastico rifiuto o violenza. Tali atteggiamenti possono mascherare una "indifferenza" a temi quali la libertà e il rispetto delle donne, le strutture "maschiliste" e "patriarcali" dominanti, le discriminazioni, i disagi esistenziali di tante persone.

Rispetto alle posizioni assolutiste, occorre recuperare una visione unitaria ed integrata della persona che coglie tutte le sue dimensioni: biologica, psicologica, sociologica, culturale, affettiva, sessuale, …

Se è vero che, come ogni teoria, anche le teorie *gender* possono sfociare in una indebita ideologia[27], e ciò richiede un serio esercizio critico dal punto di vista antropologico, culturale ed etico, esse possono contribuire al superamento di schemi e stereotipi culturali "sessisti", che solo chi non vuole non può vedere, fondati su una natura umana universale ed immutabile[28].

Paradossalmente, il tanto temuto *gender* potrebbe diventare una categoria preziosa per la riflessione etica; essa potrebbe aiutare a conoscere meglio la storia e la società, per mettere meglio a fuoco i temi della identità sessuale, del

[26] Cfr. PEETERS M. A., *Il Gender. Una questione politica e culturale*, cit., p. 150.

[27] Se volessimo eliminare tutte le teorie o tutte le correnti di pensiero che possono degenerare in ideologia, dovremmo fare una sorta di "tabula rasa". Giovanni Paolo II, parlando della Dottrina Sociale della Chiesa, ne precisa il metodo e le finalità per concludere che lo scopo è quello di «orientare, quindi, il comportamento cristiano. Essa appartiene, perciò, non al campo dell'ideologia, ma della teologia e specialmente della teologia morale» (*SRS*) 41.
A mio avviso, questa affermazione sottintende il rischio che la stessa Dottrina Sociale della Chiesa, qualora venisse meno al suo metodo e alle sue finalità, possa degenerare in ideologia.

[28] Cfr. CHIODI M., *Maschio e femmina li creò*, in "Il Regno-Attualità", n. 20 (2016), p. 625.

valore e del significato della corporeità e della sessualità, anche smascherandone fragilità e contraddizioni, per interpellare e suscitare una risposta "etica", cioè un'assunzione di responsabilità. In questa ottica, sarebbe meglio per i cristiani "pensare con il *gender*"[29] piuttosto che contro di esso.

La realizzazione di questi obiettivi richiede un'idea non riduttiva, ma ampia e profonda di cultura.

Spesso anche la Chiesa, pur avendo competenze e autorevolezza, non riesce a dare risposte adeguate alle sfide della società in quanti "deculturata" [30], ossia priva di una adeguata cultura "pratica" della società".

Anche per affrontare questa sfida è auspicabile, ancora una volta, un maggiore coinvolgimento di laici, donne in particolare, e di coppie nella riflessione e nella prassi ecclesiale poiché spetta soprattutto a loro testimoniare la bellezza dell'amore umano fondato sulla relazione personale, la crescita umana integrale, un'affettività e sessualità integrate.

[29] L'espressione fa riferimento ad un libro pubblicato in Francia dal titolo *Penser avec le genre. Sociétés, corps, christianisme*.

[30] Cfr. GENISIO C., *Siamo un Paese rancoroso e senza cultura*, in "Vita Pastorale", n. 5 (2018), p. IX. L'articolo, parte del *Dossier* "Festival Biblico. Futuro, ecco cosa dice la Bibbia", riporta un'intervista a Giuseppe De Rita, fondatore del *Censis* (Centro Studi Investimenti Sociali) che da più di cinquanta anni pubblica un *Rapporto* sui fenomeni socio-economici più significativi in Italia.

RAGIONE E FEDE NELLA SAPIENZA DI ISRAELE
PROBLEMATICHE E SOLUZIONI

La dialettica fede/ragione è ancora oggi uno dei nodi problematici del pensiero filosofico e teologico. Nella nostra società "evoluta" si diffondono in modo preoccupante nuove forme di fideismo e di irrazionalismo, che sfociano nell'idolatria e nel fondamentalismo. Nei suoi ripetuti interventi sul rapporto fede/ragione Benedetto XVI si è soffermato con particolare attenzione sul problema, a partire soprattutto dal Discorso di Ratisbona (2006) in cui egli propone un ampliamento del concetto di ragione e dell'uso di essa per far fronte ai pericoli di una «limitazione autodecretata della ragione a ciò che è verificabile nell'esperimento»[1]. Su questo tema i testi sapienziali possono offrire un contributo decisivo proprio per l'ampiezza dei concetti stessi di ragione e fede, che è tale da consentire di superare sia la rigida separazione tra i due termini sia il paradigma antitetico che pone la fede in contrasto con la ragione.

1. L'ottimismo sapienziale

Prima di addentrarci in un problema così complesso qual è la dialettica fede/ragione nella sapienza israelita, è doveroso fare alcune precisazioni di carattere terminologico. Il concetto di "ragione", se ci atteniamo al lessico ebraico, rientra nel più ampio spettro semantico del termine "sapienza" (*ḥokmâ*), un termine a sua volta polivalente che include una pluralità di fattori: intelligenza (*t^{e}bûnâ*), conoscenza (*da'at*), progettualità (*m^{e}zimmâ*). Tutti questi lessemi fanno riferimento alla sfera della razionalità, ma non si tratta di una ragione puramente teoretica perché la ricerca del sapiente si muove in un'ottica esistenziale e religiosa essendo finalizzata a comprendere in che modo l'uomo mediante l'uso della ragione possa gestire in modo proficuo le relazioni con i suoi simili e orientarsi nelle circostanze della vita secondo il volere di Dio[2]. Ragione e intelligenza nella sapienza ebraica sono capacità umane delle quali ci si serve non solo per conoscere ma anche per giudicare e per agire ma la ragione è sempre in dialogo con la fede.

---

[1] BENEDETTO XVI, Incontro con i rappresentanti della scienza, Martedì 12 settembre 2006, *Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen*, in *Acta Apostolicae Sedis* 98 (2006), 10, pp.737-738. Una sintesi chiara del pensiero di Benedetto XVI sul rapporto tra fede e ragione si può leggere in FISICHELLA R., *Verità, fede e ragione in J. Ratzinger*, in *Pontificia Academia Theologica* a. VI (2007), n. 1, pp. 27-43.

[2] Cfr. VON RAD G., *La sapienza in Israele*, Marietti, Torino 1975, pp. 262-264.

Israele, come tutti i popoli dell'antico Oriente, partiva dalla convinzione che la ragione umana potesse cogliere la verità oggettiva nella concretezza del mondo reale e che fosse possibile scoprire non solo le leggi che presiedono al funzionamento del cosmo ma anche il senso degli eventi storici. Questa fiducia nella ragione si può cogliere sia pure con sfumature diverse in Proverbi, Siracide e Sapienza, ma l'ottimismo epistemologico, che caratterizza questi testi, non si spinge fino al riconoscimento dell'autonomia della ragione alla quale si riconoscono comunque importanti potenzialità[3]. In questa linea della riflessione sapienziale, che fa capo al libro dei Proverbi, si tratta di una razionalità che non è avulsa dalla fede perché, come vedremo, conoscenza e intelligenza sono un dono di Dio (Pr 2, 6; Sir 1, 7-8; Sap 9, 4. 10).

L'armonia tra ragione e fede è posta in discussione in altri testi come Giobbe e Qohelet, che sono particolarmente attenti alle contraddizioni della vita e del mondo nel quale si sviluppa la loro riflessione. Non meno importante in quanto appartiene al genere letterario sapienziale è il Sal 73; la fede dell'orante vacilla davanti allo spettacolo del male che sembra trionfare nella società e nella storia. Come si conciliano allora le due prospettive sapienziali? Siamo di fronte ad una "crisi della sapienza" che pone in discussione i cardini della teologia tradizionale?

È ormai ampiamente superato nell'interpretazione dei testi sapienziali lo schema evoluzionistico secondo il quale ad una sapienza fiduciosa ed ottimista, rappresentata ad esempio dal libro dei Proverbi, avrebbe fatto seguito un momento critico in cui si prende atto dell'incapacità della ragione di far fronte ai grandi problemi del senso della vita, del male e della sofferenza del giusto[4]. Questo schema interpretativo è risultato riduttivo rispetto alla complessità dei dati. Non si tratta infatti di un'evoluzione storica del pensiero di Israele quanto piuttosto dell'emergere di nuove categorie di pensiero che nella sapienza biblica coesistono con le altre in un rapporto dialettico, ora di continuità ora di contrapposizione.

Nel delineare brevemente la questione della relazione tra ragione e fede nella sapienza di Israele ci proponiamo di convalidare questa ipotesi di lavoro

[3] Cfr. MAZZINGHI L., *Il Pentateuco sapienziale. Proverbi Giobbe Qohelet Siracide Sapienza,* Dehoniane, Bologna 2012, p. 35.

[4] Sulla crisi della sapienza cfr. SCHMID H. H., *Wesen und Geschichte der Weisheit. Eine Untersuchung zur altorientalischen und israelitischen Weisheitsliteratur* , de Gruyter, Berlin 1966; ulteriore bibliografia in PRATO G. L., *La ricerca di Dio nel postesilio (Sapienziali)*, in DANIELI G. (ed.), *Quaerere Deum. Atti della XXV Settimana Biblica*, Paideia, Brescia 1980, pp.134-136. Il problema è ripreso da FRYDRYCH TH., *Living under the Sun. Examination of Proverbs and Qoheleth* (*Vetus Testamentum, Supplements*), Brill, Leiden-Boston-Köln 2002, pp. 4-5.

mostrando come si articoli la riflessione dei sapienti a partire dalle diverse problematiche e prospettive.

2. Ragione e fede in Proverbi, Siracide e Sapienza

In Proverbi l'orientamento positivo alla realtà del cosmo e dell'uomo nasce dalla fiducia in Dio che governa il mondo con sapienza e giustizia. Non si tratta però di una fede acritica e irrazionale come risulta evidente dal prologo del libro (1, 1 -7) nel quale prevalgono i termini che fanno riferimento alla sfera della conoscenza: saggezza (*ḥokmâ*), comprendere (*bîn*), conoscere (*yāda'*), conoscenza e riflessione (*da'at ûm^{e}zimmâ*).

L'esperienza è la fonte principale della sapienza che costituisce la sorgente originaria e inesauribile alla quale attingono tanto i singoli quanto le collettività, per apprendere ciò che è utile per una civile convivenza e per la crescita morale e spirituale della comunità[5]. La riflessione dei saggi parte dunque dalle situazioni di fatto, da esperienze condivise, anche e soprattutto dall'uomo comune, per poi elaborare quelle categorie di pensiero che consentono di affrontare i problemi dell'umanità e i misteri del cosmo. Questa forma di sapienza si coniuga bene con la fede, che fa del timor di Dio il fondamento della conoscenza (Pr 1, 7). L'ingiustizia dei singoli e le storture della storia entrano a far parte di questo bagaglio di esperienze ma non diventano motivo di disperazione o di scetticismo.

Il libro dei Proverbi prende atto della presenza del male a tutti i livelli ma insegna che il cosmo non è in preda al *caos*; esiste infatti un ordine immanente al mondo che non è un principio impersonale, un sistema di leggi che, pur essendo opera del Creatore, avrebbe una sua autonomia. L'ordine del mondo è regolato da Dio in modo libero e personale, per cui il suo coinvolgimento nelle vicende dell'uomo è decisivo ma è anche imprevedibile.

Un testo importante che può far luce su questa complessa problematica è Pr 16, 1-9, che si trova al centro del libro e trasmette un messaggio fondamentale dal punto di vista teologico. Esso si ricollega immediatamente a Pr 15, 33: «Il timore di Dio è una scuola di sapienza, prima della gloria c'è l'umiltà». La pericope va letta e interpretata alla luce di questo principio che costituisce l'idea-guida di tutto il libro.

Il testo è articolato intorno all'antitesi *'ādām*/ YHWH, sviluppata nei vv. 1. 2. 3. 9 che pongono in risalto il rapporto dialettico esistente tra l'uomo e Dio,

[5] Cfr. ALONSO SCHÖKEL L.-VILCHEZ LINDEZ J., *I Proverbi*, Borla, Roma 1988, pp. 62-63.

tra i progetti umani e l'iniziativa divina[6]. Nell'intimo del cuore l'uomo nutre dei progetti, che sono del tutto legittimi perché appartengono alla sua naturale inclinazione, ma è poi il Signore a decidere quale dovrà essere l'esito finale di ogni iniziativa (v. 1). L'insegnamento di Proverbi sembrerebbe rispecchiare una massima ben nota alla sapienza popolare di tutti i tempi: "L'uomo propone, ma Dio dispone", tuttavia il messaggio del testo biblico va ben oltre perché è posta in risalto l'assoluta libertà di Dio che non si lascia condizionare dai progetti umani. Anche per quanto riguarda la valutazione delle proprie azioni, l'uomo non è autonomo: non può essere la coscienza l'unico punto di riferimento dell'azione morale perché «tutte le vie sembrano pure ai suoi occhi» (v. 2). Soltanto Dio è in grado di scrutare le profondità del cuore umano e giudicare se si tratti di un'azione valida dal punto di vista morale. Di qui l'esortazione del v. 3: «Affida al Signore la tua attività e i tuoi progetti riusciranno». Da Dio dipende il successo o meno di ogni iniziativa e gli uomini sono valutati dal Signore in base alla loro condotta, che può essere negativa o positiva.

I vv. 4-5 si riferiscono al destino dell'empio che non può rimanere impunito a causa della sua arroganza. Nel primo emistichio del v. 4 è formulato un principio di carattere generale secondo il quale Dio è all'origine di tutto ciò che esiste: «Il Signore ha fatto tutto per un fine, anche l'empio per il giorno della sventura». Ogni realtà, sia pure negativa, ha un senso nel disegno di Dio, perfino l'uomo ingiusto. Questa linea interpretativa è condivisa anche dal Siracide che adotta nella sua riflessione la logica dei contrari: «Di fronte al male c'è il bene, di fronte alla morte c'è la vita, così di fronte all'uomo pio c'è il peccatore; considera perciò tutte le opere dell'Altissimo, due a due, una di fronte all'altra» (Sir 33, 14-15; cfr. anche Sir 42,24-25). Dio ha creato ogni essere con la sua controparte affinché ciascuno svolga una precisa funzione nel piano di Dio; non esiste nulla che non abbia un posto e un significato nell'ambito del creato[7]. Ciò comporta che anche l'empio, come afferma Pr 16, 4, non si sottrae al piano di Dio e il senso del suo esistere in questo mondo si rivelerà nel giorno della sventura quando la giustizia divina si abbatterà su di lui.

Nel v. 5 si insiste sulla certezza della retribuzione: «Il Signore aborrisce l'arrogante: presto o tardi non rimarrà impunito». Dio, che scruta la condotta umana, ha in odio i malvagi (Pr 3, 32-33; 6, 16-19; 15, 9), la loro prosperità è

[6] Su questa pericope cfr. D'ALARIO V., *Progetti dell'uomo e disegni di Dio. Il problema della teodicea in Pr 16, 1-9*, in ASCIONE A.-GIOIA M. (edd.), *Sicut flumen pax tua*. Studi in onore del Cardinale Michele Giordano, D'Auria, Napoli 1997, pp. 13-28.

[7] Sulla logica dei contrari in Siracide resta fondamentale lo studio di PRATO G. L., Il *problema della teodicea in Ben Sira*. *Composizione dei contrari e richiami alle origini*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1975.

solo momentanea perché i loro progetti sono destinati al fallimento (cfr. anche Sap 3, 10 - 12. 16-19; 4, 3-6. 17-19; 5, 6-14).

Al destino dei malvagi si contrappone in Pr 16, 6-7 la condizione dei giusti, che se cadono in peccato potranno espiare scegliendo di conformarsi a quei valori che caratterizzano l'agire divino: la misericordia e la verità. La priorità tuttavia è riconosciuta sempre al timore di Dio, il fattore etico e religioso più importante perché consente all'uomo di evitare il male (v. 6b).

I giusti che temono Dio godono già nel corso dell'esistenza terrena della sua benedizione perché ricevono in dono da Lui benefici materiali e spirituali: la prosperità (10, 22), il dono della vita (10, 27; 14, 27; 19, 23), ma anche l'umiltà e la speranza (22, 4; 23, 17-18).

Sulla stessa linea è il Siracide che condivide con il libro dei Proverbi il tema della stretta correlazione tra sapienza e vita (Sir 4, 12); il giusto si distingue per il suo atteggiamento gioioso perché ama la sapienza e la ricerca fin dalle prime ore del mattino[8]. La sapienza però non è una conquista dell'uomo ma un dono di Dio che l'ha effusa su tutte le sue opere e l'ha elargita a ogni mortale con generosità (Sir 1, 7-8).

Pur essendo un dono divino, la sapienza deve essere comunque ricercata dall'uomo con la passione di un amante, secondo la metafora sponsale che sarà sviluppata in Sap 8, 2. 9. 16 [9]: «Seguine le orme, ricercala e si farà conoscere, quando l'avrai afferrata, non lasciarla; alla fine troverai in lei riposo e per te si muterà in gioia» (Sir 6, 27-28).

Come i saggi del libro dei Proverbi, Siracide è animato da una grande fiducia nella sapienza in quanto essa permette all'uomo di scoprire il senso del creato e della storia, evitando così di fermarsi ad una visione superficiale della realtà. Utilizzando nuove categorie, che sono desunte dalla conoscenza della filosofia stoica, Siracide affronta nella sua teodicea il grande problema dell'origine del peccato e della libertà dell'uomo. Come si è detto, esiste una polarità nella creazione all'interno della quale rientrano gli opposti, tra cui il bene e il male che hanno dunque un loro preciso senso nell'ordine immanente al creato: «Potremmo arrivare a dire che per il Siracide il male non esiste se non come l'altra faccia del bene, in una sorta di *coincidentia oppositorum* che

[8] Sulla ricerca della sapienza nel Siracide cfr. CALDUCH-BENAGES N., *Un gioiello di sapienza. Leggendo Siracide 2*, Paoline, Milano 2001, pp. 60-62.

[9] Esiste una sostanziale continuità tra Proverbi, Siracide e Sapienza per quanto concerne la ricerca della sapienza e la metafora sponsale che in Sap 8, 2. 9. 16 è accentuata al punto tale che si è pensato ad una predilezione di Salomone, figura ideale del re sapiente, per il celibato. Cfr. BEAUCHAMP P., *Épouser la Sagesse ou n'épouser que'elle? Une énigme du Livre de la Sagesse*, in GILBERT M. (ed.), *La sagesse de l'Ancien Testament* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 51), University Press et Peeters, Leuven 1990^2, pp. 347-369.

rifiuta al male uno spessore ontologico e risolve così l'opposizione male/bene all'interno del mistero della volontà divina»[10]. Se dunque tutto è regolato da un ordine divino che senso ha la libertà dell'uomo? Non è forse da ricercare in Dio stesso l'origine del peccato[11]? Siracide affronta questo difficile tema in 15, 11-20. La pericope è inserita in una sezione del libro interamente dedicata al problema del male, che è considerato in relazione alla giustizia di Dio e alla sua misericordia: 15,11-18,14.

Leggendo in progressione i testi del Siracide, è possibile cogliere il tema di fondo di questa sezione: la tentazione dell'uomo di lasciarsi andare ad un comportamento irresponsabile attribuendo poi a Dio la responsabilità ultima del male morale (15, 11-12): «Non dire: "Da Dio proviene il mio peccato" perché Egli non fa quello che odia. Sì, non dire "Egli mi ha spinto (a cadere)", perché Egli non ha bisogno di uomini iniqui»[12]. Per questo motivo il maestro mette in guardia il discepolo contro i pericoli che derivano dall'acquisizione di dottrine false e fuorvianti in quanto conducono all'autogiustificazione dell'uomo e al libertinismo.

Il problema del rapporto tra onnipotenza divina e libertà dell'uomo era stato affrontato in modo sistematico dalla filosofia ellenistica, in particolare dallo stoicismo e dall'epicureismo. Ma se dal punto di vista formale il testo del Siracide riprende la tecnica della diatriba cinico-stoica, per quanto concerne contenuti e motivazioni egli attinge al patrimonio tradizionale della cultura ebraica, dal Deuteronomio a Proverbi. «Se tu vuoi, puoi osservare i comandamenti, ed è cosa saggia fare la sua volontà. È posto davanti a te fuoco e acqua: verso quello che preferisci stendi la tua mano. Innanzi all'uomo stanno la vita e la morte: ciò che preferisce gli sarà dato» (Sir 15, 15-17). L'uomo è dunque in grado di esercitare la sua libertà controllando istinti e passioni, tuttavia la vera sapienza, che si traduce nel timor di Dio, non è una conquista della razionalità ma un dono prezioso che Dio riserva soltanto a coloro che praticano la sua volontà (Sap 9, 10-12).

Il libro della Sapienza rientra proprio nella prospettiva della fede intesa come fiducia in Dio, il quale si lascia trovare da quanti credono in Lui (Sap 1, 1-2). La ragione non può essere separata dalla fede, che conferisce alla ricerca umana il giusto orientamento: «I ragionamenti tortuosi separano da Dio e la sua potenza, messa alla prova, manda in confusione gli stolti. La sapienza non

[10] MAZZINGHI L., *Il Pentateuco sapienziale*, cit., p. 197.
[11] Cfr. D'ALARIO V., «*Non dire: "Da Dio proviene il mio peccato"*» *(Sir 15, 11ebr): Dio all'origine del male*, in I. CARDELLINI (a cura di), *Origine e fenomenologia del male: le vie della catarsi veterotestamentaria*, in *Ricerche Storico Bibliche*, a. XIX (2007), 1, pp. 101-133.
[12] Per questa traduzione di Sir 15, 11-12 cfr. PRATO G. L., *Il problema della teodicea in Ben Sira.*, cit., p. 214.

entra in un'anima che si industria nel male e non abita in un corpo che si rende schiavo del peccato» (Sap 1, 3-4). L'autore riconosce tuttavia alla ragione la sua piena autonomia (Sap 13, 1-9): anche il pagano, partendo dalle creature, potrebbe pervenire a Dio, artefice di tutto. Se ciò non avviene, è solo per una colpevole ignoranza perché ci si lascia affascinare dalla bellezza delle creature che poi sono trasformati in idoli (cfr. anche Rom 1, 18-23).

3. **Lo scandalo del male e la tentazione del credente (Sal 73)**

Come si è visto, nei testi sapienziali il processo investigativo si sviluppa all'interno di un cammino di ricerca che ha per oggetto Dio stesso e il suo disegno di salvezza. Il problema della teodicea diventa pertanto uno degli ambiti privilegiati della riflessione sapienziale soprattutto in epoca post-esilica. Di fronte al dilagare della violenza e della corruzione sorge infatti nella coscienza del credente un interrogativo drammatico: "Dov'è Dio? Perché non interviene?". Tra i tanti testi che possono essere citati al riguardo[13] si può ricordare qui il Sal 10, 1-4 (TM):

[1]Perché, Signore, stai lontano,
nel tempo dell'angoscia ti nascondi?
[2]Il povero soccombe all'orgoglio dell'empio
e cade nelle insidie tramate.
[3]L'empio si vanta delle sue brame,
l'avaro maledice, disprezza Dio.
[4]L'empio insolente disprezza il Signore:
«Dio non se ne cura: Dio non esiste»;
questo è il suo pensiero.

Nell'ateismo biblico, che presenta singolari affinità con l'ateismo etico del mondo contemporaneo, non è formulato un interrogativo di natura teorica sul tema dell'esistenza di Dio ma si pone piuttosto in discussione la sua presenza dinamica nella storia, il suo ruolo di difensore dei poveri e degli oppressi. Alla radice si trova in realtà il problema della teodicea, che viene risolto in senso negativo, potremmo dire paradossalmente "con una teologia dell'assenza di Dio".

[13] Sal 14, 1; 53, 2; 94, 3-7; Gb 22, 13; Ger 5, 12; Ez 9, 9; Sof 1, 12. La negazione di Dio si ritrova quasi sempre nei testi biblici che riguardano la sofferenza del giusto. Sul tema cfr. SIMIAN-YOFRE H., *Sofferenza dell'uomo e silenzio di Dio nell'Antico Testamento e nella letteratura del Vicino Oriente Antico*, Città Nuova, Roma 2005.

Di fronte al trionfo del male, che rende impercettibile la presenza della giustizia divina nel mondo, anche la fede del giusto vacilla. È l'esperienza del dubbio, del disorientamento che trova nel Salmo 73 la sua più chiara formulazione; ugualmente significativi sono però i testi di Giobbe e di Qohelet che propongono una riflessione articolata sul problema della giustizia di Dio in cui gioca un ruolo determinante il rapporto tra ragione e fede.

3.1 "Per poco non inciampavano i miei piedi..." (Sal 73, 2)

Il Salmo 73 inizia con la solenne proclamazione della bontà di Dio, espressa dall'aggettivo *ṭôb* che ha come destinatari i giusti e gli uomini dal cuore puro. L'importanza del tema è poi sottolineata nel v. 28, mediante la ripresa di *ṭôb* come sostantivo: "il mio bene"[14]**.** Viene a crearsi in tal modo un'inclusione, che inquadra con la massima chiarezza l'ambito in cui si muove la riflessione del salmista: la misericordia di Dio[15]. Inaspettatamente il v. 2 è formulato in forma antitetica rispetto al v. 1 mediante il *waw* che introduce il pronome di prima persona singolare: "Ma io …" (*wa'anî*), producendo, in modo quasi dirompente, l'effetto sorpresa. In chiara contraddizione con l'affermazione della bontà di Dio è annunciata infatti la crisi del credente, accentuata poi dal brusco cambiamento di soggetto perché dall'io, che è sinonimo di interiorità, il salmista passa a delineare il suo cammino di ricerca che si profila fin dall'inizio difficile e accidentato: "...per poco non inciampavano i miei piedi". È questa un'espressione che allude al pericolo di una caduta, che può essere causata da un ostacolo reale ma anche presunto. La sensazione di pericolo è poi confermata nel secondo stico del v. 2: "per un nulla vacillavano i miei passi", che esprime il senso di disorientamento dell'orante. La particella causale *kî* (perché) introduce la motivazione della crisi: il salmista ha provato invidia nei confronti degli empi quando ha constatato la loro prosperità. È la grande tentazione del credente dalla quale mette in guardia anche Pr 3, 31-32: «Non invidiare l'uomo violento e non imitare affatto la sua condotta perché Dio ha in odio il malvagio e riserva il suo favore ai giusti»[16].

Ma il salmista fa appello, come Giobbe e Qohelet, alla sua esperienza personale (v. 3): "ho visto...", un verbo che, secondo G. Ravasi, ha qui un valore

[14] Sul Sal 73 si veda il recente lavoro di MARINO. M., *Buono è Dio. Intorno al Sal 73*, Cittadella, Assisi 2017.
[15] L'aggettivo *ṭôb* è soltanto uno dei tanti termini che qualificano la bontà di Dio. Sulla semantica della misericordia cfr. ROCCHETTA C.-MANES R., *La tenerezza grembo di Dio amore. Saggio di teologia biblica*, Dehoniane, Bologna 2015, pp. 25-41.
[16] Cfr. anche Pr 23, 17; 24, 1.19; Sal 37, 1. 7-8.

durativo: continuavo a vedere[17]. Non si tratta quindi di un'esperienza rara o limitata nel tempo ma di una realtà che è sempre sotto gli occhi del credente e che è descritta in modo pittoresco nei vv. 4-12. I vv. 4-7 si soffermano sulla superiorità dei malvagi rispetto agli altri uomini perché essi sembrano non condividere la condizione di fragilità che caratterizza i comuni mortali; nei vv. 8-12 è illustrato il loro atteggiamento arrogante con una terminologia che ne ingigantisce i tratti proiettando la loro figura su due piani, verticale e orizzontale (vv. 8-9). La parola dei malvagi, pronunciata con malizia e prepotenza, viene dall'alto e si colloca già in un'area trascendente, che è quella divina, ma non ha limiti perché la loro bocca si protende fino al cielo (v. 9a). L'immagine della lingua che percorre la terra (v. 9b), parallela alla precedente, conferisce una dimensione globale al potere degli empi, che è paragonabile solo a quello delle antiche divinità ugaritiche dei miti cosmogonici[18] ed è nello stesso tempo di straordinaria attualità dal momento che nell'era delle comunicazioni planetarie il potere mediatico favorisce la diffusione del male nel mondo intero. Non c'è da meravigliarsi dunque che intorno agli empi si raduni un gruppo di persone che pende dalle loro labbra in atteggiamento di dipendenza e di adulazione (v. 10). Essi raggiungono l'acme della loro empietà nell'interrogativo che formulano: «Come può Dio conoscere? C'è forse conoscenza nell'Altissimo?» (v. 11). Il verbo "conoscere", che traduce qui l'ebraico *yāda',* abbraccia non solo l'ambito epistemologico ma anche la sfera relazionale e affettiva. Privato delle capacità cognitive, qualunque essere, secondo i sapienti di Israele, è ridotto ad un'assoluta nullità e l'esistenza di Dio finisce coll'essere del tutto irrilevante ai fini di un cambiamento radicale della storia e delle vicende personali del singolo. Si tratta di un attacco esplicito alla sapienza divina che conferma come l'ideologia dei potenti sfoci necessariamente nell'ateismo perché anche se non pone in discussione l'esistenza di Dio nega di fatto il suo personale coinvolgimento nella realtà storica dell'uomo.

La negazione della sapienza divina è esplicitata in un secondo interrogativo: «c'è forse conoscenza nell'Altissimo?» (v. 11). Come affermavano anche gli empi del Sal 10, Dio non conosce nulla e quindi è come se non esistesse perché non si preoccupa di ciò che avviene nel mondo. È evidente nel Sal 73,11 l'ironia dei malvagi che da un lato affermano con il termine *'Elyôn*, "Altissimo", la trascendenza divina, dall'altro negano che il Dio Altissimo possa nutrire un qualche interesse per i problemi dell'uomo. Si delinea così

[17] RAVASI G., *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, Dehoniane, Bologna 1985, vol. II (51-100), p. 508.
[18] Cfr. il poema ugaritico degli *Dei graziosi e belli*, citato da RAVASI G., Ivi, p. 512.

l'immagine di una divinità lontana e indifferente, che somiglia più agli dei pagani della filosofia greca che al Dio d'Israele[19].

3.2 "Riflettevo per comprendere" (73, 16)

Alla descrizione della condizione felice dell'empio si contrappone nei vv. 13-16 l'amara constatazione dell'infelicità del giusto che proclama in primo luogo la sua innocenza, un'innocenza totale che abbraccia cuore e mani, pensiero e azione. Ma a questo punto egli percepisce soltanto la vanità di tutti i suoi sforzi e di tutti i suoi sacrifici perché ogni suo giorno è sotto il segno del dolore e questa pena si rinnova ogni mattino (v.14). Di qui la tentazione di ragionare come gli empi; il verbo usato nel v.15 è "narrare" (*sāpar*).

La narrazione per gli ebrei ha una valenza conoscitiva oltre che espressiva perché essa è un importante veicolo di comunicazione e di trasmissione degli insegnamenti[20]. Il narrare è dunque un "ragionare" che comporta una valutazione degli eventi alla luce delle categorie teologiche ereditate dalla tradizione e che ora al salmista sembrano insufficienti per comprendere il senso degli avvenimenti. Eppure egli conserva quel senso di appartenenza all'assemblea dei figli di Israele che gli impedisce di tradire gli insegnamenti ricevuti. Torna quindi indietro nel tempo facendo memoria del suo percorso: "riflettevo per comprendere..." (v. 16). È il tempo della coscienza, dell'anamnesi interiore che ritroviamo anche in Qohelet e Sapienza applicato alla figura salomonica[21].

Il v. 16 svolge un ruolo importante nella struttura argomentativa del testo perché conclude il sofferto itinerario di ricerca del salmista e introduce nello stesso tempo alla svolta che condurrà alla conversione di fede: "riflettevo per comprendere". Il verbo "riflettere" nel v. 16 traduce l'ebraico *ḥāšab*, che significa "calcolare, pensare, pianificare" e può indicare l'esercizio del discernimento che ha per oggetto la storia della salvezza (Sal 77, 6) o anche la propria vicenda personale (Sal 119, 59)[22]. Il secondo verbo è "conoscere" (*yāda'*), usato in precedenza per Dio. Al v. 11 si negava che Dio potesse avere una co-

[19] Sulla differenza tra il Dio dei filosofi e il Dio di Abramo cfr. SESSA D., *Dio nella ricerca umana. Itinerari di teologia naturale*, Passion Educativa, Benevento 2015, pp. 33- 43.

[20] Un esempio tipico è il Sal 78, 1-4. Cfr. SEYBOLD K., *Poetica degli scritti narrativi nell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia 2010, pp. 198-202. Il verbo *sāpar* ritorna al termine del salmo al v. 28c. Una volta ristabilito il rapporto di comunione con Dio, il salmista riprenderà a narrare a tutti le opere meravigliose di Dio che si rendono visibili anche nel momento della sofferenza.

[21] VIGNOLO R., *Sapienza, preghiera e modello regale. Teologia, antropologia, spiritualità di Sap 9*, in BELLIA G. - PASSARO A., *Il libro della Sapienza. Tradizione, redazione, teologia*, Città Nuova, Roma 2004, pp. 271-300.

[22] Cfr. MARINO M., *Buono è Dio. Intorno al Sal 73*, cit., p.112.

noscenza vera e propria delle vicende umane tale da consentire un suo decisivo intervento nella storia; nel v. 16 il verbo *yāda'*, riferito al salmista, indica il comprendere, un conoscere che comporta anche un penetrare negli avvenimenti per coglierne il senso. Ed è appunto il senso degli eventi che sfugge al credente perché ciò che accade contraddice apertamente l'insegnamento tradizionale sulla giustizia di Dio il quale dovrebbe punire gli empi e retribuire i giusti. Il salmista si è sforzato di capire ma è stata una fatica inutile. Ricorre per la seconda volta il termine *'āmāl* (fatica), una delle parole-chiave del libro del Qohelet (35 ricorrenze); precedentemente il salmista aveva constatato che gli empi non sperimentano mai l'affanno (*'āmāl*) dei mortali (v. 5a), al contrario il giusto, che è colpito da un'assurda sofferenza, è affaticato dal tormento di una ricerca razionale che non approda a nulla, un'occupazione penosa, come dirà Qohelet (1, 13; 3, 10). La soluzione del problema non può provenire dunque dalla sfera razionale e va ricercata su un piano ben diverso.

3.3 La svolta (Sal 73, 17)

La consapevolezza dell'insufficienza della ragione conduce l'orante ad una svolta radicale nella sua esperienza di fede, che è evidenziata anche dalla posizione che il v. 17 occupa nella struttura del Salmo; si trova infatti al centro del poema concludendo l'unità che inizia al v. 13[23]. È l'ingresso nel santuario di Dio che segna la svolta decisiva. L'espressione *miqdešê-'el* indica sicuramente il Tempio, luogo privilegiato della comunicazione con Dio[24]. Ma quale tipo di esperienza ha vissuto il salmista? Ha assistito a una teofania? Ha ricevuto una rivelazione oracolare? Considerato il genere letterario del salmo, che è sapienziale, è preferibile rimanere nell'ambito dell'esperienza conoscitiva. L'orante perviene ad una forma superiore di conoscenza che non è puramente razionale, entra in una nuova dimensione che lo illumina sul futuro degli empi e sulla loro sorte di distruzione e di morte. Il verbo *bîn*, che appartiene anch'esso al lessico sapienziale, esprime un'attività di tipo intellettivo che ha come esito una lettura alternativa della storia.

[23] Sulla funzione di questa sezione (vv. 13-17) nella struttura del Salmo cfr. GIRARD M., *Le Pasumes redécouverts. De la structure au sens (51-100)*, Bellarmin, Québec 1994, pp. 285-294. Per un'analisi approfondita del testo cfr. AUFFRET P., *Et moi sans cesse avec toi. Étude structurelle du Psaume 73*, in *Scandinavian Journal of the Old Testament* IX (1995) 2, pp. 241-276.

[24] Il legame tra sapienza e Tempio è attestato fin dai tempi più antichi. Esistevano sicuramente delle scuole sapienziali che svolgevano la loro attività intorno al Tempio che nel nostro testo, secondo alcuni autori, ha un valore simbolico-spirituale, mentre per altri è realisticamente il luogo della presenza e del dialogo con Dio. Su questa complessa problematica cfr. MARINO M., *Buono è Dio*. *Intorno al Sal 73*, cit., pp. 113-114 con ampia bibliografia.

Il salmista ha sperimentato in modo drammatico i limiti di una sapienza tutta umana, basata esclusivamente sul ragionamento, sulle ipotesi e sulle congetture. L'ingresso nel Tempio lo conduce ora alla vera sapienza, rendendolo partecipe del mistero di Dio.

Agli occhi dell'orante si profila ora la fine ingloriosa degli empi che si dissolvono nel nulla come un sogno al risveglio (Sal 73, 18-20). Alla luce di questa straordinaria esperienza egli torna ancora una volta indietro nel tempo per fare memoria della sua condizione nel momento della massima tristezza e desolazione (vv. 21-22). Si rivede allora in una situazione di abbrutimento mentale e spirituale che finiva coll'incidere seriamente sulla sua relazione con Dio: «io ero stolto e non capivo, stavo come una bestia con te» (v. 22) [25]. La sua stupidità, resa qui dal termine "stolto" (*ba'ar*), consisteva nel non aver compreso che il successo dei malvagi era una realtà del tutto transitoria e che la giustizia di Dio avrebbe comunque trionfato sull'ingiustizia e sul male. Nello stesso tempo egli prende consapevolezza di un fatto importante: durante il suo percorso di sofferenza non era solo perché Dio era comunque presente accanto a lui. Il sintagma "con te" (*'immāk* in pausa al v. 23a, *'imm^{e} kā* al v. 25b) costituisce il motivo dominante della strofa finale (vv. 21-28), il *climax* del testo, come sostiene M. Mannati[26]; con esso si delinea anche la soluzione del dramma che pone nella comunione con Dio il suo esito finale (vv. 23. 28): «Il mio bene è stare vicino a Dio ...» (v. 28a). La ragione da sola non può spiegare le contraddizioni del reale e non può fornire una risposta soddisfacente alle ansie e alle inquietudini dell'uomo. Su questa stessa linea si collocano, sia pure da punti di vista differenti, anche i testi di Giobbe e di Qohelet.

4. La crisi di Giobbe. Tra fede e incredulità

Esiste una sostanziale affinità tra il Sal 73 e il libro di Giobbe, che sono accomunati da una crisi profonda maturata da Israele in epoca post-esilica quando le dolorose vicende storiche spingono i sapienti a interrogarsi sui temi della sof-

[25] Sulla traduzione di *'immāk* nel v. 22b gli esegeti sono divisi tra due interpretazioni: "davanti a te" (ALONSO SCHÖKEL L.-CARNITI C., *I Salmi*, Borla, Roma 1993, II, p.6; RAVASI G., *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione,* II, cit., p. 490) e "con te" (MARINO M., *Buono è Dio. Intorno al Sal 73*, cit., p. 122). Escludiamo la prima perché *'immāk* / *'imm^{e} kā*, che ha un ruolo importante nella struttura del testo, nei vv. 23. 25 significa sempre "con te". Il salmista intende dire che Dio era comunque in comunione con l'orante anche quando questi poneva in discussione la sua giustizia.

[26] MANNATI M., *Sur le quadruple avec Toi de Ps.LXXIII 21-26*, in *Vetus Testamentum* 21 (1971) 59-67. La proposta dell'autrice, che individua una quarta ricorrenza del sintagma "con te" in 25a, non ha però avuto seguito.

ferenza del giusto e della teodicea. Non si tratta, come si è detto, di un'evoluzione ma del sorgere di una diversa prospettiva della sapienza israelita che risolve il dramma del dolore umano in un'esperienza di fede e di visione.

4.1 Una fede incondizionata (Gb 1, 21; 2, 10)

«Nudo uscii dal seno di mia madre e nudo vi ritornerò. Il Signore ha dato, il Signore ha tolto, sia benedetto il nome del Signore!» (1, 21). La risposta di Giobbe ai mali che lo colpiscono, nella sua apparente semplicità, è senza dubbio uno dei problemi più complessi del libro perché contrasta fortemente col Giobbe dei dialoghi il quale pone in discussione la sapienza e la giustizia di Dio.

Nella prima reazione di Giobbe (1, 21) è importante sottolineare l'uso della prima persona singolare: "io sono uscito nudo...". È una breve confessione autobiografica (analoga a quella di Sap 7,1-2) che parte dall'immediatezza dell'esperienza: la povertà assoluta dell'uomo all'atto della nascita che si ripropone identica nel momento della morte (cfr. Sal 49, 8-13). Ma Giobbe non si ferma qui perché il riconoscimento della propria assoluta povertà evolve immediatamente verso la confessione religiosa: il soggetto della seconda affermazione è Dio (ricorre per tre volte il tetragramma YHWH), quel Dio che dona e che toglie. Il Giobbe del prologo non chiede conto al Signore del suo comportamento e trova l'unica giustificazione razionale della tragicità degli eventi nel circuito inesorabile della nascita e della morte.

In 2, 10 la prospettiva è differente. Giobbe si trova a dover contestare la posizione della moglie che rappresenta l'ideologia degli stolti: *nābāl* è il termine che si usa di solito nei testi veterotestamentari (cfr. Sal 14,1) per indicare coloro che non sono in grado di riconoscere la sapienza dell'agire divino. Giobbe non entra nel merito della questione ma preferisce piuttosto riconoscere l'onnipotenza di quel Dio che presiede tanto al bene quanto al male. Il testo di Is 45,7 è il più vicino al nostro: «Io formo la luce, io creo le tenebre, io faccio il bene e provoco la sciagura». Egli si abbandona dunque con fiducia nelle mani di Dio; non pone domande, non supplica perché Dio lo liberi dalla sofferenza ma con profonda umiltà siede sulla cenere (2, 8).

4.2 Giobbe in cammino

È nel contesto del dibattito tra Giobbe e gli amici che è possibile enucleare gli elementi fondamentali del rapporto ragione-fede nei dialoghi poetici, che costituiscono il corpo del libro (cc. 4-37).

La figura di Giobbe assume ora la fisionomia di un uomo che si pone alla ricerca di Dio, di quel Dio che egli ha perduto perché da "Padre" si è trasfor-

mato in "Nemico". In questa dolorosa ricerca ciò che conta di più è l'esperienza personale che come elemento cognitivo ha il primato rispetto ad ogni altra forma di conoscenza. Anche Elifaz fa appello all'esperienza per ridurre al silenzio Giobbe ma si tratta di un'esperienza mediata dalla rivelazione: di notte gli appare come un fantasma un misterioso personaggio il quale lo istruisce sulla fragilità dell'uomo che, in quanto mortale, non può pretendere di essere giusto davanti a Dio (4, 17-21). Nel suo argomentare Giobbe invece non si appella a un mediatore né ad una speciale rivelazione ma si basa soltanto sull'esperienza personale della sofferenza che gli mostra il volto di un Dio nemico dell'uomo.

Nei discorsi degli amici sono altri i fattori che giocano un ruolo predominante. Per abbattere l'arroganza di Giobbe i suoi interlocutori sottolineano i limiti gnoseologici dell'uomo così da far emergere la grandezza del mistero di Dio. In 11, 7-9 Zofar pone a Giobbe una serie di interrogativi che mirano a suscitare nell'amico il dubbio sulla validità delle sue posizioni: «Credi tu di scrutare l'intimo di Dio o di penetrare la perfezione dell'Onnipotente? È più alta del cielo: che cosa puoi fare? È più profonda degli inferi: che ne sai? Più lunga della terra ne è la dimensione, più vasta del mare». I due verbi "scrutare" e "penetrare" traducono qui l'ebraico *māṣā'*, che è il termine chiave della ricerca di Dio. Le quattro dimensioni (altezza, profondità, lunghezza e ampiezza) rappresentano la totalità della sapienza divina che è imperscrutabile.

Sulla stessa linea è il discorso di Elihu che nel celebrare la grandezza dell'Onnipotente ne evidenzia l'incomprensibilità: «Ecco Dio è così grande che non lo comprendiamo...» (36, 26). È ancora il verbo *yāda'* che ricorre qui per esprimere l'incapacità dell'uomo di abbracciare la maestà di Dio. Ma il Dio che Giobbe sperimenta nelle sue dolorose vicende non ha nulla a che vedere con il personaggio che gli presentano gli amici. Il Dio di Elifaz «che fa cose grandi e incomprensibili, meraviglie senza numero» (5,9) si trasforma nella mente di Giobbe in una divinità onnipotente ma irrazionale che si diverte a sconvolgere le leggi del cosmo (9, 5-13) e della società (12,16-25)[27].
Giobbe giunge addirittura ad una visione schizofrenica della divinità che ne altera i tratti fino a rendere irriconoscibile il Dio di Israele [28].

[27] D'ALARIO V., *Il silenzio di Dio nell'esperienza di Giobbe e di Qoèlet*, in MILANI M. - ZAPPELLA M. (a cura di), «*Ricercare la sapienza di tutti gli antichi*» *(Sir 39, 1). Miscellanea in onore di Gian Luigi Prato* (Supplementi alla Rivista Biblica, 56), Dehoniane, Bologna 2013, pp. 160-161.
[28] Sull'ambivalenza della figura divina cfr. BORGONOVO G., *La notte e il suo sole. Luce e tenebre nel Libro di Giobbe. Analisi simbolica*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1995, pp. 136-139.

L'arringa di Giobbe continua con altrettanta veemenza nel c. 12. Potenza e successo sono nelle mani di Dio (12,16) ma Egli se ne serve per sconvolgere ogni criterio di ordine e di razionalità: rende stupidi gli intellettuali e toglie la ragione ai magistrati minando alla base i cardini della giustizia politica e del diritto. Sottrae agli uomini di cultura le loro capacità oratorie e priva di senno gli anziani. La sua furia colpisce tutte le classi sociali, compresi gli aristocratici e i militari, e non rispetta neanche le leggi della natura perché, come una potenza infernale, è capace di portare alla luce le tenebre del *caos*.

L'evidenza dei fatti smentisce la teologia degli amici e Giobbe, come l'orante del Sal 73, è costretto a constatare che nella società trionfa il male; Dio non interviene e con la sua indifferenza lascia la terra in balìa degli empi (Gb 24, 1-18). Nelle tesi degli amici non vi era nulla di errato ma le loro affermazioni teologiche avevano una funzione strumentale perché erano finalizzate a giustificare la dottrina della retribuzione che, applicata in modo rigido e schematico alla vita dell'uomo e alle vicende della storia, rende incomprensibile la realtà con tutte le sue contraddizioni. È appunto questa l'accusa che Dio all'inizio della teofania finale rivolgerà a Giobbe il quale, condividendo di fatto le teorie degli amici, con le sue domande e con le sue accuse ha oscurato il piano divino (38, 2). La risposta di Dio al dramma di Giobbe non si colloca però sul piano intellettivo, non fornisce una soluzione al problema del male e della sofferenza ma promuove un incontro interpersonale che con l'ironia della maieutica socratica conduce Giobbe alla presa di coscienza della sua creaturalità aprendo la sua mente a una visione più profonda del reale[29].

4.3 "Io ti conoscevo per sentito dire" (Gb 42, 5)

È soltanto nell'epilogo del libro che si realizza la piena conversione di Giobbe che comporta un mutamento radicale di mentalità e il riconoscimento del vero Dio (42, 1-6). Giobbe ora sa di non sapere e l'acquisizione di questa coscienza critica gli apre le porte del vero sapere: «Comprendo che puoi tutto e che nessuna cosa è impossibile per te» (v. 2)[30]. Il verbo *yāda'* in questo contesto non indica soltanto una conoscenza intellettiva ma esprime, come nei Salmi, un'esperienza personale in cui il credente confessa la sua fiducia in

[29] VAN HECKE P., *From Conversation about God to Conversation with God. The case of Job*, in HAERS J.-DE MAY P. (edd.), *Theology and Conversation. Towards a Relational Theology* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 172), Peeters, Leuven 2004, pp. 115-124.
[30] Cfr. MIES F., *L'ésperance de Job* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 193), University Press, Leuven 2006, pp. 408-409.

Dio[31]. L'interrogativo del v. 3b: «chi è colui, che senza avere scienza, può oscurare il tuo piano?» riprende quasi alla lettera la domanda rivolta da Dio a Giobbe all'inizio della sua teofania (38, 2). Giunge dunque a compimento quell'itinerario conoscitivo e spirituale che era iniziato con la rivelazione personale di YHWH a Giobbe il quale prende ora piena consapevolezza dei suoi limiti conoscitivi: «Ho esposto senza discernimento cose troppo superiori a me che io non comprendo» (v. 3). Questa incomprensione del mistero di Dio non sfocia, come ci si aspetterebbe, nell'agnosticismo ma in una forma superiore di conoscenza che è data dalla "visione" di Dio: «Io ti conoscevo per sentito dire ma ora i miei occhi ti vedono» (42, 5). Come nota R. Fornara, in questo versetto sono contrapposti due momenti della vita di Giobbe che sono caratterizzati da una diversa percezione di Dio, uditiva e visiva: «questi due momenti della vita e dell'esperienza spirituale di Giobbe non sono semplicemente in una relazione dinamica di complementarietà, ma sono contrassegnati da un'opposizione forte»[32]. Si tratta, secondo noi, non di un'esperienza mistica ma più semplicemente di un'esperienza personale di Dio che conduce Giobbe a valutare la realtà non più secondo i canoni di una teologia fredda e dottrinale ma ponendosi dal punto di vista di Dio.

5. La ragione e i suoi limiti in Qohelet

Con la riflessione del Qohelet entriamo in un'ottica completamente diversa. Il Dio personale che si rivela a Giobbe e lo accompagna nel suo cammino di ricerca lascia il posto a una divinità, *hā'ĕlōhîm*, che nella sua trascendenza sembra essere lontana dai problemi dell'uomo e per di più assolutamente inconoscibile.

5.1 Cercare ed esplorare: il progetto di Qohelet-Salomone (Qo 1, 13)

In 1, 13 Qohelet, indossate le vesti del re Salomone, espone il suo progetto di ricerca utilizzando due verbi che ricorrono frequentemente nell'Antico Testamento: *dāraš* e *tûr*. Il primo, *dāraš*, si ritrova con frequenza nei Salmi ed è utilizzato prevalentemente dal sapiente che intraprende la sua ricerca sforzandosi di discernere l'azione di Dio nella storia; si tratta di una vera e propria in-

[31] Cfr. J. LEVÊQUE, *L'interpretation des discours de JHWH (Job 38, 1-42, 6)*, in BEUKEN W. A. M. (a cura di), *The Book of Job* (*Ephemerides Theologicae Lovaniensae*, 69), Peeters, Leuven 1994, pp. 219-220.
[32] FORNARA R., *La visione contraddetta. La dialettica fra visibilità e non-visibilità divina nella Bibbia ebraica*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 2004, p. 484.

vestigazione che ha per oggetto ciò che Dio ha fatto nel passato[33]. *Dāraš*, infatti, non significa soltanto "cercare" ma anche "investigare, studiare" e implica di conseguenza un'analisi razionale di ciò che si intende esaminare.

Il verbo *dāraš* è un *hapax* in Qohelet, che predilige *biqqēš* (7, 25. 28; 8,17)[34]. Non può essere dunque senza significato la scelta di *dāraš* nel contesto di una enunciazione programmatica di Qohelet-Salomone sul proprio itinerario di ricerca. In quanto rappresentante per eccellenza del sapiente, Salomone si prefigge di condurre una seria indagine su ciò che si fa sotto il cielo. Mentre dunque nella tradizione di Israele il verbo *dāraš* è applicato all'opera di Dio, nel Qohelet l'oggetto della ricerca è la concreta operatività dell'uomo[35].

A *dāraš* è associato *tûr*, "esplorare", che ricorre solo in 2, 3 e 7, 25. È il verbo degli esploratori, «di chi spia regioni ignote come gli esploratori inviati da Giosuè nella terra di Canaan (Nm 13, 2. 16-17). Capire è, per il nostro autore, quasi un rischiare oltre le frontiere del noto, è un fare la posta ai segreti, è un vaglio accurato simile ad un'investigazione»[36].

Si assiste con Qohelet ad una vera e propria svolta antropologica che sposta l'asse di interesse dall'agire di Dio all'agire dell'uomo[37]. Ma ciò comporta che Dio sia escluso dall'orizzonte epistemologico per essere relegato in una sfera della realtà che è sovrarazionale e di fatto irraggiungibile per l'intelligenza umana? Se ci si attiene a quanto Qohelet enuncia in 5,1, all'inizio della pericope sul vero culto (4, 17-5, 6), la distanza tra Dio e l'uomo è sancita dal nostro autore in modo categorico: «Non essere precipitoso con la bocca e il tuo cuore non si affretti a proferire parole davanti a Dio, perché Dio è in cielo e tu sulla terra; perciò siano poche le tue parole» (Qo 5,1). Il nome stesso di Dio, *hā'ĕlōhîm*, farebbe pensare ad una divinità impersonale, lontana dall'uomo. Ma questa ipotesi può essere smentita fin

[33]Sul tema della ricerca nei Salmi cfr. SEGALLA G., *"Quaerere Deum" nei Salmi*, in DANIELI G., *Quaerere Deum. Atti della XXV Settimana Biblica*, cit., pp. 191-212; DIEZ MERINO L., *Il vocabolario relativo alla ricerca di Dio nell'Antico Testamento,* in *Bibbia e Oriente* 3(1982), pp. 81-96; MANICARDI L., «*Dall'aurora io ti cerco (Salmi)»,* in *Parola, Spirito e Vita* 35 (1997), pp. 23-38.

[34] Cfr. MAZZINGHI L., *The verbs ms' 'to find' and bqš 'to search' in the language of Qohelet. An exegetical Study*, in BERLEJUNG A.-VAN HECKE P., *The Language of Qohelet in Its Context. Essays in Honour of Prof. A. Schoors on the Occasion of his Seventieth Birthday* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 164), Peeters, Leuven 2007, pp. 104-120.

[35] Sulla ricerca nel Qohelet cfr. D'ALARIO V., *Dall'uomo a Dio. L'itinerario della sapienza nella ricerca di Qohelet*, in *Parola Spirito e Vita*, cit., pp. 39-50.

[36] RAVASI G., *Qohelet. Il libro più originale e "scandaloso" dell'Antico Testamento*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2001, p. 102.

[37]Sull'interesse del Qohelet per l'uomo cfr. D'ALARIO V., *"Sono un soffio i figli di Adamo" (Sal 62, 10). L 'uomo e il suo limite nella teologia sapienziale,* in *Rivista di Letteratura e di Storia Ecclesiastica* XXII (2016)1, pp. 39-56; spec.48-51.

dall'inizio perché Dio è ben lungi dall'essere indifferente a ciò che si fa sotto il cielo; è infatti Dio stesso che affida all'uomo il gravoso compito di ricercare ed esplorare il senso dell'agire umano (1, 13).

Quali sono allora gli strumenti che rendono possibile la realizzazione di un progetto così ambizioso? La sapienza (*baḥokmâ*) è il mezzo di cui Salomone si serve per ricercare e comprendere razionalmente la verità. Ma il termine *ḥokmâ* in Qohelet ha ancora lo stesso significato che aveva in Proverbi e Siracide[38]? Certamente la sapienza è sempre l'unico organo di conoscenza che sia a disposizione dell'uomo ma sulle labbra di Salomone questo strumento si rivela del tutto inadeguato dal momento che non conduce a nulla: «ho visto tutte le opere che si fanno sotto il sole ed ecco tutto è vanità e un correre dietro al vento» (1, 14). La ragione in Qohelet si coniuga molto bene con l'esperienza ("ho visto") ma la verifica sperimentale non conferma anzi smentisce il valore di tutto ciò che l'uomo fa sotto il cielo[39]. La ricerca si imbatte infatti in un ostacolo insormontabile: «Ciò che è storto non si può raddrizzare e quel che manca non si può contare» (1, 15). Per la maggior parte degli studiosi questo enigmatico proverbio fa riferimento all'opera di Dio che l'uomo non può in alcun modo modificare[40].

La conoscenza della realtà non implica necessariamente che l'uomo possa mutare il corso della storia. La sapienza fallisce così nella sua finalità primaria che era quella di fornire il codice interpretativo del reale sul quale basare il senso del proprio agire nel futuro oltre che nel presente. Non consente al re sapiente di orientarsi nella realtà in modo positivo: ogni sua scelta ha un esito fallimentare (Qo 1, 16- 2, 21). La ragione, quindi, non è affatto un assoluto in Qohelet[41]; anzi, proprio perché fa appello all'esperienza, nel suo mettere a nudo le contraddizioni del reale, essa conduce alla negazione di ogni assoluto, compresa la ragione stessa: tutto è *hebel*. Alla radice dell'epistemologia di

[38]Il sostantivo *ḥokmâ* nel Qohelet assume anche altri significati; oltre a quello strumentale, indica anche il sapere acquisito, la cultura. Cfr. MAZZINGHI L., *Ho cercato e ho esplorato. Studi sul Qohelet*, Dehoniane, Bologna 2001, p. 166.

[39]Sul tema cfr. PIOTTI F., *Qohelet. La ricerca del senso della vita*, Morcelliana, Brescia 2012, pp. 40-43.

[40]*Ivi*, p. 98.

[41]In tal senso era orientata l'interpretazione di G. VON RAD, il quale vedeva nel Qohelet un'emancipazione assoluta della ragione dalla fede: «L'esperienza a cui si riferivano i maestri antichi era di natura diversa da quella che si esprime in Qohelet. Nei primi era un'esperienza mantenuta sempre in dialogo con la fede; la ragione si palesava senza mai porsi come un assoluto; essa sapeva di fondarsi sulla conoscenza di Jahvé e di essere posta all'ombra della potenza di Dio». (*La sapienza in Israele*, cit., p. 211). Si veda la critica alla posizione di Von Rad in FESTORAZZI F., *Il Qohelet: un sapiente di Israele alla ricerca di Dio. Ragione-fede in rapporto dialettico*, in DANIELI G., *Quaerere Deum. Atti della XXV Settimana Biblica*, cit., pp.176-177 nota n.17.

Qohelet c'è una motivazione teologica importante: la ricerca del sapiente è destinata al fallimento perché la realtà, in quanto opera di Dio, è impenetrabile.

5.2 Cercare e non trovare: il mistero dell'essere (7, 25-29; 8,16-17)

La posizione di Qohelet è espressa con chiarezza in 7, 23-24: «Tutto questo io ho esaminato con sapienza e ho detto: "voglio essere saggio!", ma la sapienza è lontana da me! Ciò che è stato è lontano e profondo, profondo. Chi lo può afferrare?». Qohelet è costretto ad arrestarsi di fronte alla profondità quasi abissale dell'essere che si dischiude agli occhi del sapiente. La parola-chiave dei vv. 23-24 è il verbo *māṣā'* (trovare), che qui ha il senso di "afferrare, raggiungere" e inafferrabile è appunto la realtà in tutti i suoi aspetti. La ragione non può coglierne il senso.

Il discorso sulla donna, che Qohelet affronta nei vv. 25-29, è un'esemplificazione di cui egli si serve per illustrare il mistero dell'essere[42]. Pur essendo giunto alla conclusione che la sapienza è irraggiungibile, egli riprende la sua ricerca che è un dovere al quale il sapiente non può sottrarsi. Dio stesso ha dato agli uomini questa occupazione penosa nella quale dovranno impegnarsi con fatica (1, 13; 3,10).

Nel v. 25 si susseguono tre verbi che sono attinenti all'ambito della ricerca: *yāda'* (conoscere), *tûr* (esplorare), *biqqēš* (cercare), tre verbi che hanno per oggetto due sostantivi: oltre a *ḥokmâ* anche *ḥešbôn*, che indica i risultati finali ai quali la ricerca è pervenuta.

Nella sua esperienza Qohelet si è imbattuto in un luogo comune che associa la donna alla malvagità e alla stoltezza: «Trovo che amara più della morte è la donna, la quale è tutta lacci: una rete il suo cuore, catene le sue braccia. Chi è gradito a Dio la sfugge ma il peccatore ne resta preso» (v. 26). Si tratta probabilmente della metafora di "Donna Sapienza", che è sviluppata soprattutto nel libro dei Proverbi: l'aggettivo *mar* (amaro) richiama l'amarezza di assenzio in Pr 5, 3-5 e le altre immagini presenti in Qo 7, 26 (la rete, il laccio) ricordano Pr 7, 21-27, in cui è presentata la figura della donna straniera che con i suoi culti e la sua ideologia religiosa rappresenta un grave pericolo per il giovane ebreo.

Qohelet intensifica dunque la sua ricerca: nei vv. 27-28 ricorrono con insistenza i verbi "cercare" (*biqqēš*) e "trovare" (*māṣā'*). Ciò che Qohelet ha riscontrato nella sua esperienza e nel pensiero della tradizione (v. 27) è in realtà un pregiudizio nei confronti della donna (v. 28): «Se si tratta di fare una ricer-

[42]Per l'esegesi di questo testo cfr. D'ALARIO V., *Tra misoginia e valorizzazione: prospettive sulle donne nel Qohelet*, in CALDUCH-BENAGES N. - MAIER M. C., *Gli scritti e altri libri sapienziali*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2014, pp. 97-110.

ca sull'uomo, inteso come essere umano, si può giungere a un risultato anche se modesto (un uomo su mille!) ma se si indaga sulla donna non si arriva a nulla! La donna resterà sempre un mistero, come misteriosa è la realtà tutta, che, essendo opera di Dio, è inafferrabile per l'uomo»[43]. Nel v. 29 Qohelet espone allora il suo pensiero. L'unica verità che egli abbia trovato è che Dio ha creato l'uomo retto e onesto e che di fronte al disegno di Dio le opinioni degli uomini non sono altro che macchinazioni.

La conclusione delle sue riflessioni si trova in 8, 16-17, che si ricollega a 1, 13.17 di cui riprende anche la terminologia quasi alla lettera: «Quando mi sono applicato a conoscere la sapienza e a considerare l'affannarsi che si fa sulla terra - poiché l'uomo non conosce riposo né di giorno né di notte - allora ho osservato tutta l'opera di Dio, e che l'uomo non può scoprire la ragione di quanto si compie sotto il sole; per quanto si affatichi a cercare, non può scoprirla. Anche se un saggio dicesse di conoscerla, nessuno potrebbe trovarla». Qohelet ribadisce quanto aveva affermato in 3, 11: l'uomo non può scoprire il senso di ciò che accade nel mondo né può intervenire per modificare la realtà. Secondo G. Von Rad, in questa sua visione del mondo Qohelet si differenzia in modo sostanziale dai saggi di Israele che erano sostenuti nei loro sforzi conoscitivi dalla fiducia in Dio e si proponevano nel loro insegnamento di rafforzare questa fiducia (Pr 22, 19): «...Sapevano pure che il mondo è avvolto nell'imprevedibile segreto di Dio ma ciò non ha disorientato la loro fede. Qohelet, invece, ne è rimasto profondamente turbato (…) La grande angoscia di Qohelet risiede nel fatto che con una ragione, che è stata quasi completamente abbandonata dalla fiducia nella vita, egli deve partire alla ricerca di una risposta sul senso della vita, sul problema della "parte" dell'uomo»[44].

Il dialogo tra ragione e fede si è dunque interrotto nel Qohelet? Questo interrogativo si potrebbe anche ribaltare nel suo opposto. L' analisi critica della ragione e dei suoi limiti non è forse il presupposto epistemologico di una proposta di fede più autentica rispetto al pensare comune? Diversi elementi dell'argomentare di Qohelet possono supportare questa seconda pista interpretativa:

1) Il mistero di Dio, che ci fa sperimentare l'insufficienza della ragione, è così grande da suscitare nell'uomo un senso di timore, che è qualcosa di più del "timor di Dio" di Proverbi e Siracide (Qo 3, 14). È lo stupore inquietante di fronte alla maestà di Dio, quello stesso stupore che ha condotto Giobbe a mettersi la mano sulla bocca (Gb 40, 4);

2) La consapevolezza che la vita sia costellata di dolori e preoccupazioni penose (2, 23) non esclude che essa sia un dono di Dio il quale ci concede an-

[43] *Ivi*, p. 106.
[44] VON RAD G., *La sapienza in Israele*, cit., p. 212.

che di gioirne. Da Lui dipendono infatti i "giorni di vita", su cui l'uomo non ha alcun potere (5,17; 8,15; 9, 9); la gioia come la sofferenza (2, 23-26; 7, 14);

3) Nel prendere coscienza del fatto che tutto è *hebel* l'uomo è condotto a non assolutizzare se stesso e tutto ciò che possiede, a non proiettarsi spasmodicamente in un futuro su cui non può esercitare alcun controllo per gioire invece dell'oggi, perché è nella quotidianità che si scopre quel Dio che la sapienza umana ricerca e si arriva a comprendere che Egli è l'unico Assoluto.

All'esperienza intellettiva, sulla quale si fonda una ragione autocratica e fallimentare, Qohelet oppone l'esperienza della gioia in cui si realizza l'incontro personale con Dio nell'accoglienza dei suoi doni[45]. Esiste quindi una continuità tra ragione e fede in Qohelet, che non è un nichilista e tanto meno uno scettico[46]. È vero che egli ci conduce col suo argomentare sull'orlo di un abisso nel quale si corre il rischio di precipitare ma chi crede veramente in Dio ne ricava un insegnamento fondamentale: non si può fare altro che abbandonarsi nelle sue mani in ogni circostanza, sia essa positiva o negativa. Gesù ha riproposto questo messaggio nel suo discorso sul monte: «Non affannatevi dicendo: "Che cosa mangeremo? Che cosa berremo? Che cosa indosseremo?" Di tutte queste cose si preoccupano i pagani; il Padre vostro celeste infatti sa che ne avete bisogno. Cercate prima il regno di Dio e la sua giustizia e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta. Non affannatevi dunque per il domani, perché il domani avrà già le sue inquietudini. A ciascun giorno basta la sua pena» (Mt 6, 31-34).

Conclusione

Nell'enciclica *Fides et Ratio* S. Giovanni Paolo II segnalava l'importanza dei testi sapienziali per quanto riguarda la riflessione sul rapporto tra ragione e fede, cogliendone con grande acume i tratti salienti. Tra questi emerge la convinzione che esista una profonda unità tra la conoscenza della ragione e quella della fede che interagiscono in modo inscindibile nell'analisi del mondo e della realtà storica. È la ragione che osserva e giudica in piena autonomia e la fede «non interviene per umiliare l'autonomia della ragione o per ridurne lo spa-

[45] Sulla problematica della gioia nel Qohelet cfr. PARISI S. (a cura di), *Qoheleth. Introduzione, traduzione e commento*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2017, pp. 27-29.
[46] Diversamente da quanto sostiene CRENSHAW J. L., *Qoheleth. The Ironic Wink*, The University of South Carolina, Columbia 2013, 108-116.

zio di azione, ma solo per far comprendere all'uomo che in questi eventi si rende visibile e agisce il Dio di Israele»[47].

Nella nostra breve indagine abbiamo evidenziato come la sapienza biblica insegni a fare un uso critico della ragione; essa non si erge però ad assoluto ma si apre all'orizzonte della verità in cui rientra a pieno titolo la fede, che non è il frutto di un'adesione irrazionale ma nasce dall'esperienza di un incontro personale con Dio.

La pluralità delle prospettive presenti nell'ambito delle tradizioni sapienziali contribuisce allo sviluppo del pensiero e al dialogo costruttivo in una ricerca sempre aperta, che non si chiude in dogmi codificati ma stimola l'interlocutore a comprendere e a credere con intelligenza[48].

In questo senso è orientato anche l'invito che Papa Francesco rivolge con estrema chiarezza alle Università e Facoltà ecclesiastiche, ritenendo che per capire meglio la vita, il mondo e gli uomini sia indispensabile non tanto lo sforzo di elaborare una sintesi teologica quanto la creazione «di un'atmosfera spirituale di ricerca e certezza basata sulle verità di ragione e di fede. La filosofia e la teologia permettono di acquisire le convinzioni che strutturano e fortificano l'intelligenza e illuminano la volontà...ma tutto questo è fecondo solo se lo si fa con la mente aperta e in ginocchio. Il teologo che si compiace del suo pensiero completo e concluso è un mediocre. Il buon teologo e filosofo ha un pensiero aperto, cioè incompleto, sempre aperto al *maius* di Dio e della verità, sempre in sviluppo, secondo quella legge che San Vincenzo di Lérins descrive così: "*annis consolidetur, dilatetur tempore, sublimetur aetate*" (*Commonitorium primum*, 23: PL 50, 668)»[49].

[47] GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica ai vescovi della Chiesa cattolica circa i rapporti tra fede e ragione *Fides et Ratio*, 16 in *Tutte le encicliche di Giovanni Paolo II*, Paoline, Milano 2005, p. 1446.

[48] Sul tema del rapporto tra ragione e fede segnaliamo anche l'interessante contributo di FERRETTI G., *Dialogare oggi tra fede e pensiero. Intervista con Giorgio Agnisola*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2010, spec. pp. 45-73.

[49] FRANCESCO, Costituzione apostolica circa le università e le facoltà ecclesiastiche *Veritatis Gaudium*, n. 3, Dehoniane, Bologna 2018, p. 15.

L'APPROCCIO DELLA SOCIOLOGIA RELAZIONALE AL LAVORO SOCIALE: IL FRONTEGGIAMENTO

1. Le tradizioni del lavoro sociale

Nel corso del novecento il lavoro sociale, inteso quale spazio entro il quale si collocano le professioni sociali, quali che siano, nel loro diretto operare[1], ha attraversato una fase di istituzionalizzazione e di professionalizzazione, divenendo uno dei punti cardine dei nascenti regimi di welfare state. Il passaggio da una concezione caritatevole, occasionale e particolaristica dell'aiuto sociale, ad una burocratica, giuridicamente prevista e universalistica ha comportato una maggiore attenzione rispetto alla questione della metodologia degli interventi, oltre alla comparsa delle nuove professioni del sociale[2].

Si è assistito parallelamente ad una proliferazione e ad una diversificazione dei servizi sociali prestati dallo Stato e ad una specializzazione degli operatori sociali che con professionalità distinte (assistenti sociali, educatori, animatori di comunità, ecc.), ognuna calibrata su un oggetto specifico, puntano ciascuna al lavoro sociale nella sua massima estensione.

Dal secondo dopoguerra, negli Stati Uniti prima e in Europa poi, si sono presentate due tendenze prevalenti per rappresentare i compiti e la metodologia degli interventi degli operatori sociali: per un verso l'operatore si rappresentava unicamente come l'esecutore delle direttive di politica sociale impartite dall'ente (pubblico) presso il quale prestava servizio; dall'altra si privilegiava esclusivamente lo sviluppo psico-affettivo dello stesso operatore sociale[3]. Quindi, nella prima versione l'operatore sociale nella sua azione si sarebbe dovuto limitare a trasmettere agli utenti le norme sociali dominanti, al fine di normalizzare e controllare le aree di devianza, emarginazione e bisogno sociale presenti nella società. In questo caso era forte il rischio che nell'operatore sociale potesse prevalere una visione assistenzialistica del proprio ruolo, concependosi come parte del complesso ed articolato ingranaggio dell'amministrazione pubblica. Nella seconda tendenza, invece, si riteneva che l'operatore sociale potesse essere capace di aiutare i propri utenti solo nel momento in cui avesse raggiunto una condizione di equilibrio personale, avendo esplicitato le proprie motivazioni e soddisfatto le proprie attitudini. In definitiva, la prima versione ha palesato i propri limiti, poiché si è cristallizza-

[1] FOLGHERAITER F., *Gli spazi degli assistenti sociali*, in "Lavoro sociale", 7, 2007, p. 8.
[2] DONATI P., *Le frontiere della politica sociale*, , FrancoAngeli, Milano1985.
[3] Cfr. DE ROBERTIS C., *Metodologia dell'intervento nel lavoro sociale*, Zanichelli, Bologna1986, pp. 54-58.

ta in una visione dell'operatore sociale quale lavoratore dipendente, privandolo di ogni margine di autonomia e discrezionalità nel corso della propria azione; la seconda, invece, in maniera autoreferenziale ha delimitato i margini della discussione allo sviluppo delle capacità relazionali dell'operatore sociale.

In entrambe le circostanze, il modello di riferimento dominante era quello della tradizione clinica, ovvero della trasposizione del modello medicalistico del trattamento al lavoro sociale[4]. L'interazione con l'utente da parte dell'operatore era guidata dalla logica del riparare e curare ciò che è patologico, dalla convinzione di essere nel contempo il depositario esclusivo degli strumenti adeguati e l'artefice degli interventi istituzionali volti alla regressione e alla scomparsa degli aspetti patologici e devianti. La metodologia, nello specifico del servizio sociale, in quella fase ha attinto direttamente dalla terminologia del modello del trattamento medico. Il metodo di lavoro era suddiviso in diverse tappe: studio della situazione, diagnosi sociale, trattamento e valutazione degli esiti del trattamento. Solo successivamente, a seguito dello sviluppo del paradigma sistemico, si è assistito all'implementazione di modelli d'intervento che tenessero conto della complessità dei fenomeni sociali, delineando così il passaggio dallo schema lineare di causa-effetto ad un approccio nel quale l'operatore sociale agisce non più per "curare" ma per "cambiare". In questa nuova fase si giunge, dunque, alla consapevolezza che un problema può considerarsi la risultante di variabili molteplici e tra loro interagenti essendo la persona un soggetto inserito in un contesto, che realizza il proprio progetto di vita nell'incontro relazionale con il contesto stesso[5].

2. La crisi del welfare state e le nuove concezioni del lavoro sociale

Già dalla fine degli anni settanta dello scorso secolo iniziano a scorgersi i primi segnali della crisi del welfare state che, partendo dagli Stati Uniti e dalla Gran Bretagna, coinvolgerà poi tutto il continente europeo[6]. Per quanto questa crisi si manifestasse in maniera differente da nazione a nazione e per quanto fossero molteplici le sue cause[7], è indubbio ritenere che le politiche sociali dei

[4] FOLGHERAITER F., *Verso nuove teorizzazioni del lavoro sociale: l'approccio di rete*, in "Rassegna di Servizio Sociale", 1990, 3.

[5] Per una disamina sul tema si veda: CAMPANINI A., *L'intervento sistemico. Un modello operativo per il servizio sociale*, Carocci Faber, Roma 2002; PIERONI G., DAL PRA PONTICELLI M., *Introduzione al servizio sociale. Storia, principi, deontologia*, Carocci Faber, Roma 2005.

[6] GIROTTI F. *Welfare State: storia, modelli e critiche*, ,Carocci, Roma 2005.

[7] La letteratura sulla crisi del welfare state e sui processi di riforma è abbondantissima e molto articolata. Si possono menzionare quali fattori esplicativi del fenomeno: la crisi fiscale dello

paesi europei nel corso dell'ultimo quarantennio abbiano subìto un'epocale trasformazione nel loro funzionamento. Difatti, pur se in principio non è stata intaccata significativamente l'entità della spesa sociale complessiva, gradualmente l'ambito assistenziale è andato configurandosi in maniera differente, vedendo emergere uno spettro diversificato di attori sociali accanto allo Stato (volontariato, terzo settore, privato sociale)[8].

Per meglio comprendere le implicazioni che hanno riguardato il lavoro sociale, è necessario soffermarsi su alcuni aspetti della crisi del modello del welfare state che sono di natura culturale e sociale e non di carattere meramente economico o strutturale. La logica dell'universalismo, tipica dell'era del welfare state, si fondava su una lettura ingenua della società in base alla quale si considerava la cittadinanza come omogenea da un punto di vista culturale, etnico, religioso. Quindi, si riteneva che fossero simili e indifferenziati anche i bisogni e le domande di protezione sociale e che il compito principale dello Stato fosse quindi di garantire eguali prestazioni a tutti[9]. Nella società attuale, invece, è evidente che nei fatti i diritti e i bisogni reclamati dai cittadini sono sempre particolari, e per questo motivo il processo d'inclusione nel welfare state per via politica nazionale è diventato problematico. Il punto di riferimento diviene la società che per sua natura si caratterizza come multi-etnica e multi-culturale, non trovando più la sintesi nella standardizzazione delle prestazioni di cittadinanza da parte dello Stato. Da quanto detto consegue che le politiche sociali non possono essere intese come estensione delle politiche pubbliche. Il potere pubblico diviene un attore tra gli altri, così come le strategie del pubblico sono solo uno dei modi in cui si possono implementare le politiche sociali[10]. Nella nuova visione societaria, si percorrono nuove strade per produrre benessere sociale, principalmente nei settori più informali della vita di relazione, che devono essere riconosciuti come nuovi diritti sociali e come oggetto di nuove politiche sociali (*community care*)[11].

Nel nuovo scenario di *welfare mix* che è andato delineandosi si sono modificati anche gli assunti che guidano il lavoro sociale. Il terzo settore ha acquisito un ruolo istituzionale autonomo e simmetrico rispetto allo Stato e al mercato. Salamon parla di processo di "*non profittizzazione*", intendendo con esso

---

Stato, la fine del fordismo, le trasformazioni demografiche, la globalizzazione, le trasformazioni del mercato del lavoro e la comparsa di nuovi bisogni. Cfr. FERRERA M. (a cura di), *Le Politiche sociali*, Il Mulino, Bologna 2006.

[8] Cfr. DI GENNARO G., *Il welfare tra storia, modelli, criticità attuali e prospettive*, in "Oggi Domani Anziani", XX, 2007, 1, pp. 13-68.

[9] RODGER J., *Il nuovo welfare societario,* Erickson, Trento 2004.

[10] DONATI P., *La cittadinanza societaria*, Bari, Laterza, Bari 2000.

[11] MAGUIRE L., *Il lavoro sociale di rete*, Erickson, Trento1994.

la crescente e oramai stabile centralità assunta dal terzo settore nell'organizzazione ed erogazione dei servizi di welfare[12].Con la legge 328 del 2000, poi, il legislatore italiano ha riconosciuto esplicitamente e definitivamente il ruolo fondamentale di questo settore nella progettazione e realizzazione del sistema integrato di interventi e servizi sociali dando concreta attuazione al principio del c.d. "pluralismo organizzato", a sua volta indispensabile per garantire un altro principio fondamentale perseguito dalla legge quadro, vale a dire, la *libera scelta dei servizi*.

È in questo *frame*, nello spazio di un lavoro sociale che dev'essere concepito sempre di più, per dirla con Folgheraiter, come la presa a cuore della società da parte di se stessa[13], i *social workers*, i professionisti dell'aiuto (sociale), sono chiamati ad una nuova sistematizzazione delle proprie professionalità e delle proprie capacità di azione partendo da due assunti fondamentali: superare l'idea che l'operatore abbia uno schema di azione predefinito e superare l'idea di utente quale ricettacolo passivo di interventi e trattamenti[14].

3. Il fronteggiamento e la rete

Si è già detto che il lavoro sociale è lo spazio entro il quale si collocano le professioni sociali e, più in generale, è lo spazio del *caring* auto-agito dalla società verso se stessa al fine di potenziare gli stati di benessere intervenendo su un problema.

Un problema di vita per essere ritenuto rilevante dal punto di vista del lavoro sociale, deve essere percepito come una negatività dai soggetti e deve essere attorniato da una dimensione sociale, ossia il fatto che genera disagio deve essere percepito e deve far scaturire il desiderio di rimuoverlo ad un insieme di individui. Questo insieme di individui rappresenta il sociale. Sono molteplici i fattori da cui possono insorgere i problemi di vita, alcuni sono facilmente identificabili, mentre altri richiedono apposita attrezzatura concettuale per essere riconosciuti. In taluni casi questi riguardano la sfera esistenziale di una persona, in altri si acuiscono in relazioni duali o con più soggetti[15].

[12] SALAMON L.M., *Introduction: the Nonproliferation of the Welfare State*, in "Voluntas", 26, 2015, pp. 2147-2154.
[13] FOLGHERAITER F. , *Gli spazi degli assistenti sociali*, *op. cit*., p. 9.
[14] ID., *Welfare mix, postmodernismo e nuove metodologie di lavoro sociale,* in "Studi di Sociologia", XXXVIII, 2000, 1.
[15] ID.., *La logica sociale dell'aiuto. Fondamenti per una teoria relazionale del welfare,* Erickson, Trento 2007.

Ogni azione posta in essere, anche laddove questa risultasse insufficiente o fallimentare ai fini della ricerca di soluzioni utili a contrastare il problema, è un'azione di fronteggiamento.

Il fronteggiamento, o *coping*, nella formulazione adottata da Folgheraiter rimanda a «*un particolare tipo di azione che presenta due facce psicosomatiche, l'una caratterizzata dal senso di precarietà, incertezza, dubbio, rischio di non farcela e così via; l'altra da un certo grado di capacità e speranza, di sensazione che valga la pena di lottare, di aspettativa moderatamente ottimista, e quindi di una certa energia psichica positiva del soggetto te*»[16].Questa dinamica si realizza a partire da uno spazio minimo che è quello della relazione astratta tra un certo compito e un certo agente che lo deve affrontare, l'uno posizionato di fronte all'altro (*coping duale*)[17]. Ciò posto, è chiaro che la dimensione relazionale dell'essere tramuta immediatamente lo spazio minimo in spazio plurale, restituendo al *coping* duale la giusta natura relazionale secondo la quale più persone interessate a risolvere un problema fronteggiano un compito, o più compiti. Questa pluralità di persone costituisce una rete.

Il *coping* di rete si realizza con la messa in atto di azioni separate, poiché compiute dai singoli soggetti della rete, ma cumulative, in quanto finalizzate *dal* compito. Alla base della rete di fronteggiamento vi è, dunque, l'agire relazionale. Il concetto di relazione racchiude due aspetti fondamentali per il lavoro sociale: il carattere di legame e quello di azione congiunta. La dimensione del legame permette di riconoscere i vari soggetti che partecipano al lavoro di rete, mentre la seconda dimensione offre la possibilità di individuare la finalità prospettica che alla base dello stare insieme nella rete. La rete di fronteggiamento è una rete sociale, ma non tutte le reti sociali sono reti di fronteggiamento[18]. La rete di fronteggiamento non è egoica e non pone al suo centro l'individuo e le sue relazioni, ma la finalità condivisa, cioè la consapevolezza del problema di vita e la volontà di mettersi in gioco per la sua evoluzione.

Quando l'azione della *natural help network* non è adeguata, o quando è completamente inesistente, al *coping informale* (spontaneo, poco organizzato, emergente dal mondo della vita) subentra quello *formale* (professionale, sup-

[16] ID., Voce *Fronteggiamento,* in "Lavoro sociale", 2003, 3, p. 127.
[17] ID., *Fondamenti di metodologia relazionale,* cit., pp. ss.
[18] Il concetto di rete sociale indica «*il flusso di scambi e il legame, formale o informale, tra le persone o le organizzazioni che condividono contatti, conoscenze, risorse, abilità. (…) Nel lavoro sociale l'intervento di rete è una metodologia che si fonda sull'idea che il disagio sociale è generato dalle relazioni sociali disfunzionali. L'intervento di rete, di conseguenza, è mirato a modificare le relazioni sociali, riorganizzandole o creandone delle nuove*». Cfr, Voce Rete, in TIBERIO A., FORTUNA F. (a cura di), *Dizionario del sociale*, FrancoAngeli, Milano, 2001 p. 436.

portato da un metodo, originatosi nel mondo dei servizi)[19]agito dal c.d. professionista dell'aiuto. Concepito come prestatore di un aiuto sociale e non clinico, il professionista, pur muovendosi nella logica della *cura*, sa bene che il suo agire non è mai finalizzato al guarire una patologia, quanto piuttosto all'interessarsi di qualcuno (*curing* vs. *caring*) che sta investendo, o non investendo, o male investendo, un *quid* di energie atte a contrastare un certo problema[20].

4. L'operatore sociale e la rete

L'operatore sociale professionista nel volgere lo sguardo verso un problema osservato anche da altri (familiari, amici, insegnanti, ecc.), deve porre in connessione il suo punto di osservazione con il livello di consapevolezza del problema che è proprio degli altri livelli di osservazione. Quindi, se l'operatore riconosce attorno al problema di vita individuale, ossia un evento da cui scaturisce un impedimento nel consueto ripetersi delle routine e che sollecita degli sforzi nel tentativo di superarlo, un sociale che funziona e procede nella sua evoluzione, limita il suo ruolo a un livello secondario di osservazione. Viceversa, se il sociale è cieco o pur consapevole del problema non riesce ad operare nella sua risoluzione, con il contatto con l'operatore sociale si giunge alla *formalizzazione del problema sociale*. L'operatore sociale deve osservare parallelamente sia il problema, sia il modo in cui esso viene percepito dagli altri osservatori che si applicano concretamente per la sua evoluzione. Così facendo è possibile distinguere tra diverse sfaccettature o gradi del problema di vita. In primo luogo vi è il dato oggettivo originario, ossia il fatto negativo da cui si genera tutto il processo; poi è possibile scorgere il problema sociale, rappresentato dal sociale che lo impatta, lo percepisce e si attiva per una sua evoluzione; abbiamo, infine, il problema sociale-formale, allorquando l'operatore sociale nella sua attività di osservazione scorge simultaneamente i diversi piani di osservazione presenti. Ossia, quando l'operatore sociale guarda sia il dato originario oggettivo, sia il sociale (vicini, familiari, insegnanti, altre figure professionali) che si adopera per risolverlo.

L'operatore non si può limitare ad adeguare il problema sociale ad un trattamento tecnico, infatti, l'abilità "professionale" e le capacità previsionali ed esperienziali non possono essere la via della soluzione di un problema intero, anche se singole parti si prestino a questo tipo di operazione. Il modello del trattamento, di origine medica e per largo tempo in auge anche nel lavoro sociale, è spesso associato al termine di diagnosi. Diagnosi e trattamento sono

[19] FOLGHERAITER F, *Voce Fronteggiamento*, cit.
[20] ID., *Fondamenti di metodologia relazionale. La logica sociale dell'aiuto*, Erickson, Trento 2011.

operazioni legate, una volta individuata la diagnosi ne consegue un trattamento standardizzato, dove l'esperto impegna il suo ingegno nell'individuazione dei sintomi, fiducioso del fatto che poi potrà adoperare le tecniche attinenti. Il trattamento è un'azione strutturata dove le decisioni e gli atti degli individui sono incanalati in un percorso teorico che necessita solo di essere attraversato e non reinventato di volta in volta. Il professionista del sociale, in tal modo si rappresenta come un risolutore dei problemi sociali e come il possessore delle tecniche specifiche e delle metodologie più adeguate alla loro risoluzione.

Tale predisposizione o abito mentale dell'operatore sociale può produrre effetti nefasti nell'evoluzione dei problemi sociali. Se si tiene presente che un problema sociale non può ridursi ad un problema tecnico, si può concludere che la logica del trattamento clinico, se applicata al lavoro sociale, può indurre l'operatore a disconoscere o ignorare il "sociale" (in quanto privo di competenze e profano rispetto alle tecniche) che è consapevole e si attiva in modo naturale per fronteggiare le negatività derivanti da un problema di vita. Da un'altra prospettiva, invece, il trattamento di converso può smorzare la vitalità e l'intraprendenza di coloro che sono coinvolti nel problema sociale o si vorrebbero attivare al fine di superarlo, in quanto questi si percepiscono come inadeguati. In tal modo, la logica del trattamento può spingere l'utente e il sociale che lo attornia ad un atteggiamento passivo e assistenzialistico, nel senso che ci si affida completamente nelle mani del professionista, alla sua diagnosi e alle sue tecniche professionali[21].

Si è detto, invece, che il fronteggiamento sociale, e ancor più se formale, è un procedimento di contrasto che non presume di risolvere i problemi con pochi passaggi tecnici standardizzati. Il fronteggiatore professionale si muove in un quadro di indeterminatezza rispetto all'evoluzione dei problemi di vita, barcolla sapendo di barcollare. Nel *coping*, il fronteggiatore attua un agire riflessivo libero che non si fonda su teorie prescrittive o su schemi generati dall'abitudine, ma agisce sulla scia di un barcollamento consapevole che valorizza la pluralità dei ruoli coinvolti e dei punti di vista presenti nella situazione.

Il riferirsi al barcollare potrebbe lasciare perplessi e dare un senso d'indeterminatezza a tutto il processo. L'operatore sociale è consapevole del fatto che la sua entrata in scena, ossia la formalizzazione del problema sociale, è indicativa del fallimento della rete naturale di fronteggiamento. Ma questa negatività è tramutata in positività dall'operatore sociale, che vi riconosce un fronteggiamento realizzato in parte. Ossia, coglie il sociale che ha compreso il problema e ha posto in essere delle azioni di contrasto, anche se fallaci, come piolo su cui incardinare la propria azione e non come elemento negativo. Per

[21] ID., *La logica sociale dell'aiuto. Fondamenti per una teoria relazionale del welfare,* cit.

questi motivi, l'operatore non si presenterà come edotto *ex ante* sul da farsi, ma si mostrerà come ignorante. La sua sarà un'ignoranza consapevole, conscia del fatto che non esiste una via standardizzata per la risoluzione dei problemi sociali, ma che nel contempo non esistono problemi irrisolvibili. La risoluzione dei problemi sociali, in altri termini, è un'evoluzione positiva delle situazioni di vita, evoluzione che passa per l'azione congiunta della rete di fronteggiamento e non per l'indirizzo e la direttiva di un professionista del welfare. In questo ultimo passaggio possiamo individuare il principale tratto distintivo tra l'azione di trattamento e l'azione di fronteggiamento. Nel primo caso, attraverso l'ausilio di un bagaglio di conoscenze e di tecniche specifiche si opera al fine di risolvere i problemi sociali, in questo modo però esisteranno dei problemi che per la loro natura complessa saranno considerati come irrisolvibili. Il fronteggiatore, invece, partirà sempre da una condizione di indeterminatezza consapevole, ma al contempo nel ricercare congiuntamente con gli altri soggetti una via originale per l'evoluzione positiva dei problemi di vita, non riterrà mai che possano esistere situazioni non risolvibili, e anche nelle condizioni più sfavorevoli individuerà nella rete naturale un elemento positivo da cui partire.

Il professionista dovrà distinguere tra la rete sociale, ossia quei soggetti che hanno una relazione con colui che manifesta un problema di vita e sono consapevoli di questa situazione, e la rete di fronteggiamento più ristretta rappresentata da quei soggetti che si attivano per una finalità condivisa: l'evoluzione positiva del problema di vita. Diviene un accompagnatore riflessivo, una guida relazionale che prende parte alla dinamica del fronteggiamento "naturale", offrendo alle persone impegnate nel *coping feedback* atti ad orientare[22]. Deve facilitare la comunicazione tra le singole parti, deve fluidificare le linee di congiunzione tra i singoli punti senza erigersi a leader o coordinatore. La funzione di guida relazionale (osservazione e individuazione della rete; consapevolezza del carattere superiore della rete rispetto alle singole parti; capacità di facilitare la comunicazione) non è una prerogativa esclusiva dell'operatore sociale, infatti può accadere che un membro, in modo del tutto naturale, assuma questo ruolo in una rete. Però, quello che può essere eventuale in una rete di fronteggiamento naturale, diviene un prerequisito fondamentale per l'operatore nell'adempimento della sua professione.

L'operatore sociale, inoltre, può agire in una duplice prospettiva a seconda che parta dalla dimensione del legame o da quella della finalità condivisa. Quando parte dai legami, l'operatore si sforza di riconoscere ed individuare all'interno di una rete sociale più vasta, quei soggetti che, in modo consapevole o meno, sono mossi da una finalità condivisa per l'evoluzione positiva del

[22] ID., Voce *Fronteggiamento*, cit..

problema sociale, in altri termini partendo dai legami preesistenti cerca la rete di fronteggiamento naturale per formalizzarla. Viceversa, vi possono essere situazioni nelle quali per la formazione delle reti, l'operatore parte dalla finalità condivisa per poi generare legami. Si pensi al caso dei gruppi di mutuo aiuto come gli alcolisti anonimi. In questa circostanza dei soggetti senza alcun grado di legame si associano in rete poiché condividono una finalità comune, quindi da quest'ultima generano dei legami.

QUALE FUTURO PER IL LIBRO?

"Chi non legge, a 70 anni avrà vissuto una sola vita: la propria. Chi legge avrà vissuto 5000 anni: c'era quando Caino uccise Abele, quando Renzo sposò Lucia, quando Leopardi ammirava l'infinito ... perché la lettura è un'immortalità all'indietro"[1].

I tempi stanno cambiando ad una velocità spesso difficile da sostenere, e per quanto riguarda quello che da sempre è stato il principale mezzo di formazione e di comunicazione, probabilmente corre ad una velocità doppia. Ma possiamo scorgere oltre ad un presente che ci sembra zoppicante, addirittura un futuro per il libro?

Oggi ci troviamo di fronte ad un momento storico di preoccupante transizione: la rasserenante, umanistica civiltà della parola stampata, sembra soccombere all'incalzante dissacrazione della civiltà per immagini.

In quanto luogo tradizionalmente deputato alla raccolta, conservazione, disposizione pubblica del patrimonio librario, la biblioteca è stata considerata in primo tempo prevalentemente quale centro di diffusione e fruizione della produzione editoriale. L'attenzione si è dunque concentrata sull'istituzione, sul libro diventato in questi anni un bene di consumo sempre più diffuso, un prodotto dell'industria culturale da immettere nella catena di distribuzione della cultura di massa secondo le sue regole e mode. Campo d'indagine di questo fenomeno è la sociologia della letteratura che analizza le interazioni tra fruizione del libro, industria culturale, atteggiamenti individuali di consumo e che vanta, dal 1960 in poi, una autorevole tradizione[2].

Il libro è il fulcro di questo mondo in continua evoluzione. Ma tentiamo di definire un libro, benché, come ogni cosa viva, risulta di per sé indefinibile.

Il fatto è che un libro non è un oggetto come gli altri. Quando lo si tiene in mano è semplicemente un blocco di fogli uniti, ma è anche altro, nelle sue pagine vi è nascosto un pensiero, che da solo, senza il supporto delle parole stampate non potrebbe divenire tale. Lo si vende, lo si scambia; ma non è una merce qualsiasi, è al contempo molteplice e unico, innumerevole ed insostituibile. Esiste da migliaia di anni e continua il suo percorso, nonostante ovviamente, le sue evoluzioni.

---

[1] ECO U., *"Perché i libri allungano la vita",* in "L'Espresso", 2 giugno 1991 (rubrica *La bustina di Minerva*).

[2] Cfr. ESCARPIT R., *Sociologia della letteratura*, Newton Compton editori, Roma 1994 (Tascabili Economici Newton. Il Sapere, 20).

L'apparizione di una prima forma di libro sembra vada posta all'inizio del I millennio a.C. Indubbiamente è collegata all'impiego di materiali flessibili e leggeri per la scrittura: cortecce, fibre vegetali o tessuti. *Biblos* in greco è la parte interna di piante fibrose, in particolar modo il Papiro; in latino, è lo stato fibroso che si trova sotto la corteccia degli alberi, ed anche in altre lingue la etimologia della parola riporta allo stesso significato. Ma perché l'esigenza di questo tipo di materiale? Forse prima dell'invenzione, e della trasformazione del papiro in quanto supporto, o della seta, non esistevano libri? In verità, iscrizioni sempre più antiche aprono alla storia sempre nuove scoperte (come le tavolette di Ugarit). Gli scavi nel Medio Oriente ci hanno rivelato vere e proprie biblioteche plurimillenarie, composte da tavolette di terracotta. All'epoca delle incisioni lapidarie, dunque, esistono già delle letterature, ma manca al documento la caratteristica principale, la mobilità.

La scrittura ha permesso alla parola di conquistare il tempo, ma il libro le ha permesso la conquista dello spazio. I materiali flessibili, che circa trenta secoli fa hanno dato i loro nomi al libro, hanno aperto la strada a due progressi decisivi: da un lato la possibilità di ricopiare facilmente e con rapidità anche un lungo testo, dall'altro quella di trasportare ovunque, rapidamente e facilmente, un numero considerevole di copie dello stesso. Finché il poeta è rimasto un narratore a voce, ha potuto contare, per superare la cerchia dei suoi diretti ascoltatori, solo sulla ripetizione orale. La scrittura gli ha permesso di rivolgersi ai posteri. Grazie al libro egli ha potuto rivolgersi alla umanità intera. Così la rivoluzione tecnica, che crea il libro e lo rivela alla coscienza dei popoli, è intimamente legata all'idea della diffusione. Il concetto di diffusione è dunque il filo conduttore che ci permette di seguire il libro nelle sue successive trasformazioni.

È importante insistere su questo punto perché è assolutamente impossibile cogliere i problemi che la creazione letteraria, quella libraria, l'editoria e la letteratura pongono nel nostro secolo, se ci si limita a considerare il libro come archivio, come una riserva di nozioni intellettuali o di forme verbali, cui ci si attinge secondo i propri bisogni, o anche solo come un mezzo di comunicazione a senso unico.

Nel documento scritto il libro è tutto questo, ma in quanto libro è ben altra cosa. Poiché in un volume così piccolo è incluso un contenuto intellettuale e formale di straordinaria intensità, poiché passa facilmente di mano in mano, poiché può essere copiato e moltiplicato a volontà, il libro è lo strumento più semplice che, a partire da un dato punto, sia capace di sprigionare tutta una massa di suoni, di immagini, di sentimenti, di idee, di informazioni, aprendo le porte del tempo e dello spazio, e che, quindi, assieme ad altri libri, sia capace di ricondurre tutto ciò in una moltitudine di altri punti sparsi attraverso i secoli, permettendo un'infinità di combinazioni, tutte differenti le une dalle altre.

L'importanza del libro dipende però dalla sua diffusione. Pertanto, le trasformazioni che subisce sono strettamente legate alle innovazioni tecniche che lo adattano ai bisogni successivi degli scrittori di cui registrano la parola e più in generale da cui arriva il messaggio.

Circa la sua trasformazione, la prima tappa fu quella del *volumen*, un rotolo di fogli di papiro incollati gli uni agli altri, che dava ad un'intera opera la forma maneggevole richiesta da una vita letteraria, quale esisteva ad Atene, poi a Roma, nell'epoca classica, con le sue botteghe di copisti o stazionari, che erano vere e proprie case editrici, le sue librerie. Si trattava, evidentemente, di una diffusione relativamente ridotta, limitata ai ricchi amatori, ai letterati che vivevano attorno ad un mecenate, e più tardi ai religiosi o agli universitari. I documenti brevi, gli appunti scolastici, gli appunti contabili, erano consegnati su tavolette di cera, e per gli scritti correnti si disponeva, a partire dal III secolo a.C., della pergamena, materiale più volgare, ma meno fragile e costoso del papiro. Proprio la sua relativa economicità e la sua robustezza fecero della pergamena lo strumento della successiva trasformazione del libro. Tagliata in fogli, e poi cucita in quaderni, formava il *codex*, che già presentava quella disposizione in fogli, caratteristica del libro moderno; molto più di quella del *rotolo*, questa disposizione era funzionalmente adottata alla consultazione e alla ricerca erudita, forma ideale per il documento giuridico (codice deriva appunto da *codex*), per il testo sacro, per il documento dotto. Dal IV secolo d.C. per più di mille anni i manoscritti di fogli di pergamena rilegati diventarono, nelle mani dei religiosi, il mezzo universale di comunicazione, di diffusione e di conservazione del pensiero, non solo per il mondo cristiano ma anche per quello arabo ed ebraico.

L'importanza vitale del libro era sentita così fortemente nel Medioevo che non esiste opera più meritoria del ricopiare o miniare un manoscritto. Anche il trasporto dei libri è organizzato con grande cura.

In ogni caso l'organizzazione per la ricopiatura dei testi si rivelò insufficiente con la nascita delle Università e l'apertura agli studi di nuovi strati sociali (nobili, borghesi, mercanti, magistrati). Questa necessità accelerò la nuova e decisiva trasformazione del libro, quella della stampa.

Gli effetti di questa nuova scoperta furono immediati e spettacolari. Si deve riconoscere tuttavia che giunse nel momento giusto, il che dimostra che l'innovazione tecnica si impone solo se risponde ad un bisogno sociale.

La carta, indispensabile allo sviluppo della stampa, era già conosciuta in Cina da più di mille anni, quando finalmente giunse in Europa, nella metà del XII secolo, e per giunta non fu ben accetta dalle autorità, preoccupate per la sua fragilità. La stampa a caratteri mobili impiegò molto meno tempo per imporsi, non più di due o tre anni. Certo la stampa ebbe la fortuna di incontrare

in Europa delle lingue che impiegavano la scrittura alfabetica di 26 lettere, la più adatta al suo uso, ma soprattutto ebbe la fortuna di incontrare delle civiltà in pieno sviluppo economico e culturale, a cui la diffusione di documenti scritti poneva già insolubili problemi.

La scoperta, forse più decisiva della storia, agli stampatori, sembrò solo un procedimento comodo per accelerare la copiatura dei libri, migliorandone la presentazione e abbassandone il costo. Tutto in tipografia, dalla fabbricazione alla vendita, mostra che la preoccupazione principale fu il rendimento commerciale. La stessa preoccupazione si riscontra anche nella scelta dei primi testi stampati, tutti di facile vendita: opere religiose, classici, romanzi, raccolte di aneddoti, manuali tecnici, libri di ricette. Il successo della nuova scoperta andò oltre ogni rosea previsione. Alcuni studiosi del settore valutano intorno ai 20 milioni le copie uscite dai torchi tipografici nel periodo che va dal 1450 circa al 1500, periodo detto incunabulistico. Il libro aveva acquistato una nuova dimensione, che non impiegò molto ad esplodere in tutta la sua vastità. In esso l'ingenuità di armonia e di tecniche esprime grandi capacità artistiche e culturali dell'uomo moderno. Accadeva un po' ciò che accade oggi: il passaggio dal manoscritto al testo stampato appare come il passaggio che oggi verifichiamo sempre più spesso dal libro ai supporti multimediali.

Il libro a stampa portava nuovi valori alla civiltà europea dell'età moderna, primo tra questi, quello *antropologico*: è eloquente ciò che l'uomo è in grado di compiere per segnare con la sua orma il corso della storia e mostrare l'attitudine pragmatica della sua opera. Incunabuli e cinquecentine in un ideale museo della vita devono essere conservati accanto alla prima ruota, ai primi ferri chirurgici, ai primi alambicchi, come le scansioni storiche del progresso. Segue il valore *culturale*, in quanto tra questi si celano gli *unica,* delle testimonianze eccezionali di opere altrimenti sottratte al sapere umano. C'è poi il valore *artistico*, che si colloca in continuità con la tradizione decorativa medievale, ma che insieme stabilisce un consistente salto di qualità verso la modernità delle nuove tecniche di impressione. Ed infine il valore *commerciale:* come ogni attività umana che tratta materiale di pregio, anche il mondo delle biblioteche ha i suoi risvolti commerciali, legati malauguratamente agli interessi venali di coloro che quantificano in denaro valori impagabili come la cultura, l'arte e la storia.

I secoli che vanno dal XVI al XVIII, invece, sono quelli che videro lo sviluppo della grande letteratura europea in cui il libro, che fu strumento e veicolo, aveva raggiunto un vasto strato sociale, anche se il costo non era alla portata di tutti. Dinanzi ad un mercato sempre più vasto la stamperia e la libreria cambiarono pelle; la nascente impresa capitalistica integrava il libro nelle proprie strutture; l'editore-imprenditore responsabile si affermò ancor di più rele-

gando la figura del tipografo e del libraio in ruoli accessori. Per contraccolpo la professione letteraria si organizzava; abbandonata fino ad allora ai ricchi amatori o ai mecenati, rivendicava la redditività. Gli uomini di lettere ponevano il problema del diritto d'autore e della proprietà letteraria.

Verso la fine del XVIII secolo, ondate ideologiche contraddittorie – metodismo in Inghilterra, enciclopedismo e spirito rivoluzionario in Francia – tutte convergenti sulla necessità di diffondere il libro "tra il popolo", diedero improvvisamente al bisogno di lettura un carattere di urgenza.

Da allora, in pochi anni, al principio del XIX secolo, tutta una serie di invenzioni sovvertì le tecniche di stampa (a rulli, a pedale, meccanica a vapore, ecc.). Già si potevano stampare in un'ora più fogli che in un giorno intero quindici anni prima. L'era delle grandi tirature era cominciata. La possibilità di riprodurre meccanicamente un'enorme quantità di testi vide, infatti, come indispensabile conseguenza l'incremento dell'alfabetizzazione e della circolazione delle conoscenze. In questo senso la rivoluzione della stampa produsse un effetto di laicizzazione della cultura determinante per la formazione del mondo moderno. Ciò nonostante il libro in questo secolo è molto più vulnerabile in quanto è spinto, dai diversi usi cui è destinato, verso specializzazioni che lo disequilibrano e lo snaturano. Il libro-oggetto e il libro funzionale sono le caratteristiche tra queste specializzazioni.

Il libro oggetto può essere distinto in tre diversi usi: può costituire un investimento; può essere esposto in quanto elemento decorativo; può rappresentare il segno distintivo di una determinata classe sociale, l'intellettuale, il cosiddetto *status symbol* di una società.

Ma la principale, vera, funzione del libro è quella di diffondere la comunicazione tra gli uomini; per quanto attraente sia il suo aspetto e per quanto nobile il suo contenuto infatti, non resta che un pezzo di carta, se cessa di assolvere a tale funzione.

Fin qui una introduzione sull'evoluzione del libro nella storia. Ma il libro, come appena detto, se non viene letto perde la sua funzione primaria.

In Italia i dati sulla lettura, sull'utilizzo e la funzionalità delle biblioteche sono oggi decisamente preoccupanti. Benché gli ultimi dati sembrerebbero piuttosto confortanti, almeno sull'incremento dei lettori. Nel 2017, infatti, secondo i dati forniti dalla AIE (Associazione Italiana Editori) sono stati venduti 88 milioni e 600 mila copie, l'1,2 per cento in più rispetto al 2016, considerando libri cartacei, e-book e audiolibri. E il dato è ancor più confortante in quanto non tiene conto delle copie vendute su Amazon, colosso delle vendite online, che oggi coprono un rilevante mercato che riguarda tutti gli oggetti ma in particolar modo i libri (21,3% nel 2017).

Nonostante ciò in Italia la situazione relativa alla lettura, alla frequentazione delle biblioteche ed alla "emergenza cultura" legata a questa situazione è ancora poco rasserenante. Ma lo è ancor più l'attenzione rivolta in campo sociale. Infatti talvolta viene affrontato l'argomento, magari dai *media*, o in occasione di eventi particolari con stupore ed allarmismo: "La cultura sta crollando! sta terminando la civiltà!", ma poi, come sempre, trascorso il tempo dell'ansia momentanea, tutto torna come prima, il problema non viene affrontato in alcun modo, se non con qualche episodica Mostra o Fiera, vetrina di editori ed altri "Commercianti di Libri e Accessori". Si torna nella situazione preesistente. Le biblioteche continuano a non essere frequentate, i libri a non essere letti, o ad essere letti solo da poche persone.

Ma vediamo le possibili cause di queste problematiche legate allo scarso interesse per il libro e per le Biblioteche.

Innanzitutto, una delle possibili cause può derivare dalla sempre maggiore consuetudine da parte delle case editrici a pubblicare e promuovere libri di scarso interesse o legati a mode, programmi televisivi e personaggi famosi del momento, che permettono una vendita rapida ed efficace dal punto di vista commerciale, ma una scarsa promozione culturale. In questo modo si allontana ancor di più chi non legge o legge poco, che vede ridursi maggiormente la possibilità di trovare interessi letterari che possano attrarlo, e dall'altro lato, avvicina all'acquisto "finti lettori", attratti probabilmente da fattori molto diversi dalla cultura, e "costretti" ad essere semplici acquirenti occasionali. Inoltre questa attrazione da parte degli editori al guadagno facile ed immediato, presta poca attenzione alla ricerca di ciò che potrebbero e vorrebbero leggere fruitori abituali e potenziali.

Un'altra causa non certamente secondaria, arriva dalla Scuola, che da un lato continua a tramutare il "piacere della lettura" in "dovere" scolastico, condizionando inevitabilmente un gran numero di studenti e possibili lettori, spesso allontanandoli, come sostenuto anche da Pennac[3]; dall'altro non aiuta molto spesso a frequentare e "usare" la biblioteca, che sia quella dello stesso Istituto, spesso anche poco fornita, o altre biblioteche aperte al pubblico.

Infine, ma non ultima come importanza, le Biblioteche, e di conseguenza i Bibliotecari, spesso ritenuti responsabili dell'allontanamento di utenti dalla frequentazione e quindi dalla lettura. Bisogna a tale riguardo però analizzare alcuni aspetti. Solo chi non conosce adeguatamente strutture e normative del sistema bibliotecario italiano, può ritenere che il buon funzionamento di una

[3] "…il verbo leggere non sopporta l'imperativo, avversione che condivide con alcuni altri verbi: il verbo 'amare'…il verbo 'sognare'… Naturalmente si può sempre provare. Dai, forza: 'Amami!' 'Sogna!' 'Leggi! Ma insomma, leggi, diamine, ti ordino di leggere!'…Risultato? Niente". PENNAC D., *Come un romanzo*, Feltrinelli, Milano 1993, p. 11.

biblioteca, l'ideazione e la programmazione di nuove e più efficaci iniziative, possano dipendere esclusivamente dalla buona volontà o dalla professionalità degli addetti alla biblioteca. Ciò non toglie che molto si può e si deve fare in tal senso nelle biblioteche e in tale direzione deve muoversi un Bibliotecario esperto e preparato. Ed eccoci al punto più importante. Ma nelle Biblioteche troviamo sempre personale altamente specializzato, in grado di assolvere alle funzioni suddette? La risposta, soprattutto per le Biblioteche ecclesiastiche, bisogna ammettere, non può, ahimè, essere affermativa.

Non possiamo nascondere che gran parte delle biblioteche conservano ancora quella tradizione, ormai inadeguata alle attuali esigenze ed abitudini, di luogo adibito alla esclusiva conservazione dei documenti e a sale costrette al solo studio e al silenzio assoluto. Oggi le biblioteche sono luoghi di incontro, dove organizzare eventi, seminari. I ragazzi delle scuole utilizzano le biblioteche soltanto in rarissimi casi e spesso con metodologie errate, mentre potrebbero recarvisi per ricerche di gruppo, per confrontarsi, come le tecniche metodologiche e pedagogiche indicherebbero e come ormai è prassi in tanti altri paesi nel mondo, dove esistono aree per giovani, per bambini, spazi di lettura aperti e tecnologicamente adeguati, molto frequentate da studenti di ogni età e grado. Esistono molte biblioteche anche in Italia che hanno imitato questa concezione che nei paesi scandinavi era già nota negli anni '60 del secolo scorso, ma bisognerebbe ampliarne la concezione, e quindi il numero. A mio parere questa diversa concezione della biblioteca avvicinerebbe i giovani e i meno giovani ad un modo di vivere la cultura e quindi il libro, molto più partecipativa e piacevole.

Un'altra possibile linea di intervento potrebbe essere quella di mettere in risalto agli occhi dell'opinione pubblica il problema del disinteresse verso la lettura spingendo soprattutto i vertici delle amministrazioni pubbliche a proporre o favorire proposte che insistano su questo percorso. Rompere insomma il silenzio e la disattenzione nei confronti di questo problema, che sembra essere evidente solo a poche e ristrette cerchie di addetti ai lavori, e sembra venir fuori soltanto in determinati periodi per tempi relativamente brevi. Un esempio potrebbe esse dato dal rapporto da aprire, o ripristinare tra la scuola e la biblioteca, al fine di sensibilizzare i più giovani alla cultura, al libro e alla ricerca scientifica; ricerca che deve necessariamente essere supportata da personale qualificato ed esperto della stessa scuola o della biblioteca, onde evitare che, grazie ai nuovi supporti multimediali, i giovani si allontanino sempre più, disertando biblioteche e centri di cultura.

Le biblioteche di qualsiasi dimensioni, attraverso i loro addetti, svolgono un importante compito istituzionale, quello di aver cura dei libri e del materia-

le documentario in genere, di arricchire ed organizzare il patrimonio, renderne agevole la consultazione.

Ma cosa significa leggere oggi?

Si può dire di saper leggere quando, ponendosi di fronte alla pagina scritta, ci si impegna nella ricerca del significato e al tempo stesso nella ricezione della struttura materiale del messaggio: frasi, parole, sillabe, lettere.

L'apprendimento della decifrazione avviene normalmente in pochi mesi. Ne sono coinvolte le scuole di primo livello; mentre l'apprendimento del senso e del significato richiede un esercizio costante, un progressivo affinamento. È un apprendimento lungo che va oltre la scuola di primo grado.

Un altro aspetto è quello dell'insegnamento che ha come finalità il cosiddetto "amore per la lettura": questo sentimento, in quanto tale, non può essere insegnato; si può rendere piacevole l'esperienza del leggere creando una atmosfera particolare, un insieme di condizioni ambientali come l'esistenza di libri, la disponibilità e facilità di reperimento e consultazione; il possesso di libri, un rapporto e uno scambio affettivo ed intellettuale con persone, coetanei, adulti, che amano i libri e leggono abitualmente, un ambiente di vita del quale il vivere leggendo faccia parte a pieno titolo.

Il piacere della lettura deve prescindere dalla notorietà o dalla importanza del testo, sarebbe in contrasto con il concetto di sentimento, di evasione. "La via ch'egli [il lettore] deve percorrere è quella dell'amore non quella del dovere. Costringersi a leggere un capolavoro solo perché è celeberrimo e ci si vergogna di non conoscerlo ancora, sarebbe un grave errore. Ciascuno, invece, deve cominciare a leggere, a conoscere e ad amare dove gli viene spontaneo"[4]

Ma sul tema dell'apprendimento "classico" attraverso il libro il discorso sarebbe molto lungo.

Oggi, i nuovi mezzi di comunicazione, ci impongono di considerare altre possibilità di apprendimento, come ad esempio gli e-book, gli ipertesti, che rappresentano i nuovi strumenti della formazione.

Secondo gran parte degli autori, la formazione nell'epoca della globalizzazione e della multimedialità, è segnata dal passaggio dall'egemonia della testualità a quella della ipertestualità. In altri termini, il "passaggio dalla cultura monosensoriale a dominanza oculo-manuale dell'era gutenberghiana, alla plurisensorialità della cultura analogico-digitale del post-moderno, discende e si traduce, sotto un profilo marcatamente bibliologico, nel passaggio dal libro a stampa al libro multimediale ed ipertestuale"[5].

[4] HESSE H., *Una biblioteca della letteratura* universale, Adelphi, Milano, 1979, p. 12.

[5] PALOMBA S., *Tipografia e Libro,* in RUSSO F., *In Biblioteca*, Epos, Palermo 2004, p. 64 (*De Charta*, 6).

Si tratta di un passaggio forte, foriero di rilevanti implicazioni culturali, forse non palesi o palesate, simili e probabilmente in certo senso accostabili, sotto un profilo eminentemente concettuale, a quelle che, dal secolo XV in poi, generò l'avvento della tipografia, la stampa con i "tipi", ossia i caratteri mobili in lega metallica attribuita all'orafo maguntino Johann Gutenberg; invenzione che generò il passaggio dal libro manoscritto al testo a stampa.

Le implicazioni che seguono a quella "rivoluzione inavvertita" di cui parla Elizabeth Eisenstein[6], sono probabilmente simili a quelle a cui assistiamo, con il passaggio dal libro a stampa all'e-book ed agli ipertesti, nell'era di Internet.

E oggi, nella nostra nuova "rivoluzione del libro", c'è da chiedersi quale sia il futuro del libro, quanto potrà durare ancora il libro di carta, e se esso, alla fine, verrà definitivamente soppiantato dagli altri supporti.

I dati che ho riportato ad inizio del testo incoraggiano in tal senso e sembrano poterci permettere, almeno per ora, di poter affermare che non solo i tradizionali volumi non sono stati sostituiti da nuovi supporti digitali, ma anzi, le tecnologie informatiche hanno contribuito alla loro diffusione.

L'entrata in campo di nuovi supporti informatici dunque, lascia aperte molte questioni su quali saranno le possibili trasformazioni del libro; e forse, secondo quanto asserisce qualche autore, il libro non sarà mai più lo stesso.

Ma torniamo al discorso relativo al passaggio dal libro a stampa al libro virtuale. Come sostiene Levy, l'ipertesto "è costituito da nodi (elementi di informazione, paragrafi, pagine, immagini, sequenze musicali, ecc.) e da legami tra i nodi, riferimenti, note, pulsanti, tasti che indicano il passaggio da un nodo all'altro"[7].

La rivoluzione compiuta dall'ipertestualità consta, pertanto, non soltanto nel passaggio dal lineare al non lineare, ma anche nella stessa scrittura ipertestuale, che attiva dinamiche del testo diverse da quello redatto in forma tradizionale.

L'ipertesto è pertanto definibile come una qualsiasi forma di testualità – con parole, immagini, suoni – che si presenti in blocchi o unità di lettura collegati da nodi, legami (*links*); una forma di testo che consente al lettore di abbracciare un gran numero di informazioni, nei modi scelti del lettore stesso, e nel contempo, in quelli previsti dall'autore[8].

Da sottolineare che, in genere, la redazione di un testo strutturalmente semplice porta alla stesura di un testo lineare e, non appena un autore comincia a sviluppare registri più complessi in testi scritti a mano o stampati, ci si ritrova con informazioni simili alle note a piè di pagina, in cui si cerca di rendere possibile l'aggiunta di ulteriori informazioni ad un testo lineare. È chiaro

[6] EISENSTEIN E., *La rivoluzione inavvertita: la stampa come fattore di mutamento*, Il Mulino, Bologna 1985. (Le occasioni, 6).
[7] LEVY P., *Cybercultura. Gli usi sociali delle nuove tecnologie*, Feltrinelli, Milano, 1999, p. 168.
[8] Cfr. PALOMBA S., *Tipografia e Libro*, cit., p. 65.

che ci sono testi "più ipertestuali" di altri: i *testi scolastici*, che contengono note a piè pagina o in fondo al libro, o *glossari*, che sono molto più ipertestuali di un semplice romanzo o di un racconto; o le *enciclopedie*, che sono opere quasi del tutto ipertestuali. A tal proposito, infatti, Levy afferma che la consultazione di una enciclopedia può essere considerata, anteriormente all'avvento del digitale e del *virtual*, un'operazione ipertestuale, al pari della biblioteca, che può essere considerata una sorta di ipertesto informatico. Sostiene inoltre che "non è più il navigatore ad eseguire le indicazioni di lettura e a muoversi fisicamente nell'ipertesto, girando le pagine, spostando pesanti volumi, percorrendo la biblioteca avanti e indietro, ma è ormai un testo mobile, caleidoscopio, a presentare le sue facce, a scorrere e snodarsi a piacere di fronte al lettore"[9].

Un discorso a sé, riguarda poi le diverse modalità di lettura del testo a stampa e dell'ipertesto multimediale. Oggi infatti possiamo parlare più che di ipertesto, di ipermedia, vale a dire una associazione non solo con testi ma anche con altri sistemi simbolici (animazioni, immagini, suoni, ecc.). Utilizzare un ipertesto significa, quindi, agire interattivamente con i testi elettronici in modo pluridirezionale e circolare. Poiché il testo scritto è lineare e sequenziale, l'apprendimento, è settoriale ed implica una modalità di lettura lineare e ricorsiva, rafforzata dalla presenza di ripartizioni di testo, quali capitoli e paragrafi, in cui le informazioni sono disposte in modo gerarchico.

Le nuove tecnologie didattiche, viceversa, consentono, mediante la loro rete semantica, l'interattività e la personalizzazione spinta del processo di apprendimento, interattivo e retroattivo, in quanto presentano un modello reticolare, complesso ed al contempo flessibile nella strutturazione di percorsi.

L'*e-book*, il libro elettronico, nasce per opera di Michael Hart, nel 1971, per approcciare ai nuovi *media* e ai supporti digitali fornendo un'esperienza di lettura quanto più vicina a quella del libro a stampa. I primi libri elettronici realizzati nel formato *e-book*, sono in pratica testi elettronici in grado di essere letti su computer portatili. I libri digitali permettono al lettore di cercare parole all'interno del testo, evidenziare frasi, inserire commenti, molto spesso prevedono l'utilizzo di audio, video, *links*, ecc.

Sono inoltre facilmente scaricabili su qualunque supporto a prezzi molto più bassi di un testo cartaceo e talvolta sono addirittura forniti gratuitamente. I motivi dell'abbattimento dei costi sono facili da comprendere, e consistono in tutte le spese relative al circuito economico dell'editoria (carta, stampa, trasporto, distribuzione, ecc.).

[9] LEVY P., *Cybercultura. Gli usi sociali delle nuove tecnologie*, cit., p. 59.

Oggi ormai si utilizza sempre più un unico supporto, spesso lo stesso *smartphone*, del quale ormai tutti dispongono, per telefonare, ascoltare musica, guardare filmati, ma anche navigare in Internet e leggere libri (*e-book*).

Anche gli studenti ormai con un semplice telefonino possono leggere e studiare. Ed anche le biblioteche si stanno adeguando sempre più a questi nuovi supporti che consentono di adeguarsi alle esigenze delle nuove generazioni, e di contenere i costi di gestione.

Dopo quest'ampia panoramica, ricca di spunti di riflessione e di approfondimenti sulla storia e sull'evoluzione del libro, sorge spontanea, in relazione anche all'arretratezza ed al funzionamento almeno discutibile delle nostre strutture culturali rispetto all'evolversi vertiginoso del mondo informatico, una domanda: che futuro avranno le biblioteche e quale futuro avrà il libro? Una risposta a tale quesito oggi è davvero difficile. Per quanto riguarda le biblioteche, in linea anche con quanto precedentemente auguratomi, in alcune Regioni d'Italia si stanno avviando iniziative che tendono ad istituire o trasformare le biblioteche in centri di cultura aperti a tutti ed in grado di offrire i servizi indispensabili oggi, per tutte le fasce di età al fine di avvicinarsi alla cultura ed al libro. Alcuni approcci molto interessanti sono riscontrabili ad esempio in Puglia, nelle Marche, in rarissimi casi in Campania. Noi possiamo solo sperare che questi casi non restino episodici, ma siano da monito ad altre realtà piccole, ma soprattutto più ampie, che possano avvicinare i più giovani soprattutto, in quanto rappresentano il futuro, alla cultura della biblioteca e quindi al libro. Per quanto invece concerne quest'ultimo, concludo come è iniziato queste riflessioni, lasciando il pensiero e la speranza alle parole di Umberto Eco: "I libri da leggere non potranno essere sostituiti da alcun aggeggio elettronico. Sono fatti per essere presi in mano, anche a letto, anche in barca, anche là dove non ci sono spine elettriche, anche dove e quando qualsiasi batteria si è scaricata, possono essere sottolineati, sopportano orecchie e segnalibri, possono essere lasciati cadere per terra o abbandonati aperti sul petto o sulle ginocchia quando ci prende il sonno, stanno in tasca, si sciupano, assumono una fisionomia individuale a seconda dell'intensità e regolarità delle nostre letture, ci ricordano (se ci appaiono troppo freschi e intonsi) che non li abbiamo ancora letti, si leggono tenendo la testa come vogliamo noi, senza imporci la lettura fissa e tesa dello schermo di un computer, amichevolissimo in tutto salvo che per la cervicale. Provate a leggervi tutta la Divina Commedia, anche solo un'ora al giorno, su un computer, e poi mi fate sapere."[10]

[10] ECO U., *La bustina di Minerva*, Bompiani, Milano 2000, p. 155 (Overlook).

I TATARI E LA BIBBIA
IL GIUDAISMO CAZARO E LA BIBBIA EBRAICA

Investigare sul giudaismo tataro è un'impresa di rara complessità. Innanzitutto, bisogna confrontarsi con un panorama socio-linguistico-culturale estremamente variegato. La tatarizzazione dei territori dal Volga fino alle regioni altaiche è un fenomeno etnologico tanto vasto quanto eterogeneo, nel quale non mancheranno aspetti significativi persino per l'indagine biblica.

Infatti, un dato di peculiare interesse riguarda la conversione dei cazari all'ebraismo, un evento affascinante che occasionerà un singolare sviluppo di una tradizione testuale ebraica in quella specifica area geografica. I testimoni più significativi di tale produzione afferiscono alla nutrita corrispondenza intrattenuta tra questa comunità marginale e le più consistenti realtà ebraiche occidentali.

A partire dal materiale epistolare, cercheremo di proporre un nuovo orizzonte per descrivere il contesto di ricezione dei principali testimoni del testo masoretico, il cui rinvenimento avverrà nella seconda metà del XIX sec. proprio entro il territorio un tempo occupato dal khanato di Cazaria.

1. Assetto delle popolazioni tatare: un breve *excursus*

Lo stanziamento di gruppi turcofoni nelle regioni caucasiche è questione assai articolata, che questo lavoro non intende eviscerare. Gli storici sono piuttosto concordi, in base ai dati della cultura materiale, nel fissare al V sec. una serie di flussi migratori dalle regioni bulgare, che avrebbero trovato lungo il Volga un ambiente favorevole in cui stabilirsi.

Da lì, assecondando la propria natura nomade, diedero inizio a una serie di campagne esplorative, che li spinsero a colonizzare territori fino ad allora sconosciuti e a ibridarsi con le etnie autoctone. Si arriverà, così, all'assimilazione da parte dei Mongoli (XIII sec.) di Gengis Khan e al grande Khanato dell'Orda d'Oro, con l'assoggettamento di popoli da una capo all'altro dell'Eurasia e la formazione di un regno senza eguali per estensione.

Nel 1237 il Khanato dell'Orda d'Oro invaderà l'Impero Russo e il sacco di Kiev del 1240 segnerà l'inizio di una nuova era per quei territori. Infatti, il Khanato, istituzione tutt'altro che barbara e precaria, consentì a quei popoli di entrare nella concezione di un «nomadismo organizzato», fondato su una fitta rete di relazioni politico-economiche, che permisero ai tatari, fino ad allora legati a un sistema clanico, di sviluppare un sentimento nazionale.

Se la conversione all'Islam dei tatari occidentali, avvenuta all'incirca nel X secolo, aveva già dato un appiglio di unità, ora non è tanto il fattore religioso a giocare il ruolo di collante, quanto un'identità etnica, che l'ibridazione mongola non aveva minacciato, ma rafforzato: la matrice turcica di queste popolazioni, palese in idiomi e tradizioni, con il khanato era divenuta una forza inarrestabile.

A partire dal 1480, anno in cui ebbe fine l'obbligo tributario da parte del Principato di Mosca verso i khanati mongolo-tatari, le tensioni sempre crescenti cedettero il passo a una coesistenza pacifica. Questa convivenza tra tatari e slavi, tuttavia, si mantenne assolutamente asettica, ricca di pregiudizi, testimoniati dai racconti popolari diffusisi a partire dal XVI e XVII sec. e raccolti in saghe, nelle quali il "tataro" rivestiva il ruolo dell'antagonista per eccellenza, oggetto prediletto di una spiccata tendenza xenofoba.

Nell'immaginario occidentale, infatti, i Tatari sono comunemente identificati con le popolazioni turcofone di religione islamica, che andarono sviluppandosi lungo le rive del Volga, responsabili romanzeschi di cruente incursioni. Questo quadro, tuttavia, risulta solo parziale ed eccessivamente semplicistico per descrivere un fenomeno di tale portata storica ed etnografica come l'evoluzione della civiltà tatara nel Caucaso e nelle regioni uraloaltaiche.

Una prima distinzione va fatta tra i tatari occidentali (Kipchak), effettivamente distribuiti su un territorio esteso dalla Lituania al Dagestan e perlopiù di religione musulmana, e i tatari orientali, che non abbracceranno come gli altri l'Islam, ma continueranno a portare avanti i loro culti locali peculiarmente legati ai cicli della natura. Molti di questi aderiranno all'ortodossia nel XIX sec.

I Tatari del Volga andranno a costituire nel XVIII secolo una nazione compatta, con una propria identità etnica e religiosa, sancita anche da accordi formali stipulati con l'Impero Russo nella persona di Caterina la Grande.

Diversa risulta essere, invece, la situazione dei cosiddetti "tatari siberiani", i quali non avevano una connotazione etnica così specifica come i loro parenti occidentali, ma erano divisi in piccoli gruppi con caratteristiche proprie, che non subiranno mai una vera riunificazione e saranno assorbiti, in maniera non sempre pacifica, dall'Impero Russo. I gruppi orientali, perlopiù collocati nella zona dell'Altipiano Altaico, risentirono di una maggiore ibridazione con le popolazioni mongole, un dato che spiega un'evoluzione sociale e linguistica diversa. Montagne impervie e un clima ostile determinarono un certo isolamento, per cui i Tatari orientali non furono toccati dalla progressiva islamizzazione iniziata in occidente verso la fine del primo millennio. In un quadro

tanto variegato si colloca un gruppo assolutamente singolare, la cui storia occupa in questa sede un ruolo preponderante[1].

2. I Cazari, i Caraiti e la Torah

Un caso singolare, da tempo discusso e variamente argomentato, concerne il gruppo tataro occidentale dei Cazari. La peculiarità di questa etnia riguarda il fatto che, già intorno all'VIII sec. d. C., essi praticassero la religione ebraica, un *unicum* nel panorama dell'assetto religioso caucasico. Vi sono diverse teorie sull'origine di tale scelta religiosa, che possiamo sintetizzare sostanzialmente in due tendenze[2]:

- *Posizione tradizionale*: li vorrebbe eredi di una tribù israelitica non meglio definita, stanziatasi in quella regione in epoca antichissima e i cui esponenti sarebbero assurti al potere solo intorno al X sec.
- *Posizione storico-critica*: il khanato si convertì collettivamente all'ebraismo per garantirsi una certa immunità dalle ingerenze politiche della cristiana Bisanzio e dei dignitari musulmani dei regni confinanti[3].

Di queste due tendenze, la prima è gradualmente decaduta in base a una serie di documenti, provenienti tanto dal patrimonio letterario, quanto da quello materiale, che, rispetto alla zona caucasica, smentiscono quasi categoricamente una presenza giudaica prima dell'VIII sec. d.C.[4].

Testimonianza preziosa è la corrispondenza ebraico-cazara, intrattenuta nella seconda metà del X sec. tra il funzionario del califfo di Cordova Hasdai ibn

[1] Cfr. AKUNIN B., *Istorija Rossiskogo Gosudarstva. Ot Istokov do Mongol'skogo Nashestvija (Storia dell'Impero Russo. Dalle Origini all'Invasione Mongola)*, Moskva 2013, pp. 67-71: per quanto possa trattarsi di uno studio a carattere puramente introduttivo, la sensibilità del famoso accademico russo non manca di mettere in luce le tappe salienti di un'epoca tanto significativa per la formazione degli stati nazionali.

[2] Cfr. GOLDEN P. B., *The Conversion of the Khazars to the Judaism*, in D. SINOR – N. DI COSMO, *The World of the Khazars. New Perspectives*, Brill, Leiden 2007, pp. 123-162: la *Vita Costantini*, ossia la biografia di Cirillo, e il ritrovamento di cinque dirham con l'iscrizione «Mosè è il messaggero di Allah» (per questo conosciute come le «monete di Mosè») sono i testimoni più antichi della giudaizzazione dei cazari. La loro conversione, dunque, si identifica come un processo graduale, il cui culmine sarebbe da fissarsi non prima del X sec. A questa fase di rinascita è ascrivibile la corrispondenza ebreo-cazara.

[3] Cfr. LUDWIG D., *Struktur und Gesellschaft des Chazaren-Reiches im Licht der schriftlichen Quellen*, Berlin 1982, pp. 15-27: costituisce l'analisi più puntuale del fenomeno del giudaismo cazaro a partire dalle fonti letterarie, alcune delle quali sono prese in considerazione nella presente indagine.

[4] Cfr. GOLDEN P., *Khazar Studies. An Historico-Philological Inquiry into the Origins of the Khazars*, Budapest 1980, pp. 113-122.

Shaprut e Giuseppe, khan dei Cazari. Oggi non si nutrono dubbi sull'autenticità dei testi, ma il contenuto delle fonti è non è immune da tratti leggendari.

Si tratta, in particolare, di due lettere in lingua ebraica, la prima delle quali inviata da Hasdai, che chiedeva delucidazioni in merito alla natura degli ebrei che abitavano le regioni caucasiche, dai quali sovente pervenivano prodotti e manufatti di ogni genere. La lettera di risposta del Khan Giuseppe di Cazaria descrive come, sotto il regno di Bulan, i Cazari si siano convertiti all'ebraismo, ammettendo che l'adesione al giudaismo era sembrata la scelta più ragionevole a seguito di un accurato discernimento. Questa realtà ci è comunicata da un racconto presente nella lettera di Giuseppe di Cazaria, narrazione dal sapore più aneddotico che storico:

«Il re cercò, scrutò, investigò con cura e convoco insieme i saggi, affinché potessero argomentare sulle loro rispettive religioni. Ciascuno, comunque, smontò le argomentazioni dei suoi avversari, così da non riuscire a mettersi d'accordo. Allora il re, visto questo, disse: "Andate a casa, ma ritornate da me al terzo giorno". Il terzo giorno riunì tutti i saggi e disse loro: "Parlate e ragionate tra di voi e dimostratemi quale religione sia la migliore". Cominciarono a disputare l'uno con l'altro senza pervenire ad alcun risultato, finché il re disse al prete cristiano: "Cosa pensi: tra la religione degli ebrei e quella dei musulmani quale deve essere preferita?". Il prete rispose: "La religione degli ebrei è migliore di quella dei musulmani". Il re interrogò il *qadi*: "Cosa dici? È preferibile la religione degli ebrei o quella dei cristiani?". Il *qadi* rispose: "La religione degli Israeliti è preferibile"»[5].

Tuttavia, un dato che interessa più da vicino l'indagine qui condotta riguarda la sistematizzazione del proselitismo, attuata mediante l'opera di maestri in visita: «[…]che interpretarono per lui la Torah e sistemarono i precetti e tutt'oggi noi siamo soggetti a questa religione».

Quest'attività continuò durante il regno del suo successore, Abdia di Cazaria, come riferito dal medesimo documento: «Egli costruì sinagoghe e yeshivot, invitò studiosi ebrei e li remunerò con oro e argento. Essi gli spiegarono la Bibbia, la Mishnah, il Talmud e l'ordine del servizio divino»[6].

Qui si fa chiaramente riferimento a un lavoro di indottrinamento testualmente fondato, opera di prima necessità per favorire la diffusione del nuovo credo. Un dato fondamentale è costituito, inoltre, dalla menzione della Mishnah e del Talmud quali testi fondanti: questo mostra la natura eminentemen-

[5] GOLB N.- PRITSAK O., *Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century*, Ithaca, NY 1982, p. 135.
[6] Ivi, p. 137.

te rabbinica del giudaismo cazaro7. Tale evidenza ci permette di escludere in questa fase una tendenza caraita, negando i caraiti ogni legittimità alla tradizione talmudica. Alcuni cazari scismatici della Transilvania si convertiranno al caraismo, dando così origine ai caraiti europei. Infatti, se prima la comunità caraita mitteleuropea presumeva un'origine autonoma, alla luce degli ultimi studi su ritrovamenti epigrafici nell'attuale Romania, i caraiti europei si configureranno, almeno in parte, come la naturale evoluzione religiosa, non etnica, del credo cazaro[8].

La comunità cazara è una comunità bilingue, nella quale l'ebraico comincia a essere usato come lingua ufficiale, sia nella corrispondenza che nella liturgia, mentre il cazaro permane lingua di comunicazione primaria. Strumento imprescindibile per la formazione dei neofiti è il testo sacro, la cui presenza è ovviamente confermata dalle epistole. Questi testi provenivano probabilmente dalle comunità di origine degli studiosi invitati in Cazaria, che di certo ne avranno portate con sé delle copie.

[7] Secondo una certa tendenza storica, alquanto pregiudizievole, le comunità caraite contemporanee tendono ad identificarsi come discendenti dei Cazari e attribuiscono l'introduzione del giudaismo a maestri babilonesi aderenti al caraismo. In realtà il caraismo rigetta la tradizione rabbinica, in particolare così come esposta nella Mishnah e nel Talmud, propendendo per un ritorno alla sola Tanakh. È stata altresì avanzata l'ipotesi di un'origine cazara degli ebrei askenaziti, contrariamente alla posizione tradizionale che li vedrebbe discendenti della diaspora mediterranea. A sostegno di questo assunto vi sarebbe la derivazione gotica dello yiddish, che presenterebbe anche una forte influenza tatara. Il maggiore sostenitore dell'ipotesi cazaro-askenazita è Koestler, la cui opera citiamo qui a titolo puramente informativo, presentando essa notevoli lacune da un punto di vista strettamente scientifico. Cfr. KOESTLER A., *The Thirteenth Tribe. The Khazar Empire and Its Heritage*, London 1976, pp. 15-36. Ad oggi lo studio più completo sulla storia cazara resta quello del russo Artamonov, il quale vede nei Cazari un fenomeno circoscritto ai sec. X-XII e sostiene indimostrabile la derivazione cazara delle comunità caraite. Secondo lo studioso i caraiti avrebbero assorbito le comunità cazare, un'annessione le cui tracce si sarebbero perse nel tempo. Cfr. ARTAMONOV M. I., *Istorija Khazar* (*Storia dei Cazari*), Leningrado 1962, pp. 6-42.

[8] Il caraismo è un'eresia giudaica probabilmente connessa ai gruppi marginali deuterotemplari, che rifiutava ogni altra autorità al di fuori del Tanakh (Cfr. sadducei). I caraiti della Crimea hanno per lungo tempo negato la loro origine cazara, vantando una diretta ascendenza giudaica e definendosi la tredicesima tribù. Infatti, i caraiti si distinguono dai cazari sia per il credo religioso, sia per la lingua, essendo l'idioma dei primi di origine turcica, mentre quello dei secondi di origine bulgara. Tale distinzione è stata in parte messa in crisi dal rinvenimento dell'iscrizione di Alsószentmihály, nell'attuale Romania, risalente al X sec. d.C. e decifrata dallo studioso ungherese Gábor Vékony. Secondo lo studioso si tratterebbe di un'iscrizione cazara, nella quale si legge: «La sua dimora è famosa / Jüedi Kür caraita». Questo dimostrerebbe l'adesione al caraismo di una compagine cazara già nel X sec. d.C. Al di là dell'iscrizione, il dato etno-geografico avalla fortemente la fusione tra i due gruppi in una fase piuttosto precoce. Cfr. VÉKONY G., *A székely írás emlékei, kapcsolatai, története* (*Testimoni, reperti e storia della scrittura székely*), Budapest 2004, p. 230.

Il rapporto delle comunità cazare con le altre comunità ebraiche della diaspora è ancora dimostrato da un altro documento, la Lettera di Kiev, proveniente dalla comunità ebraica ivi stabilitasi9 e rinvenuta da Solomon Schechter (da qui conosciuto anche come documento di Schechter) in una geniza del Cairo nel 1896. Anche questa lettera, scritta in ebraico, è una fonte preziosa per comprendere la fisionomia della comunità cazaro-ebraica di Kiev. Il documento, infatti, contiene nomi propri di acclarata origine turcica e una scritta runiforme in lingua cazara. Questo testimone, oltre alla natura bilingue della comunità, conferma ciò che maggiormente interessa la nostra analisi: i rapporti tra la comunità ebraico-cazara e il Cairo, che nel X sec. era sede di una significativa presenza caraita10. Tenendo conto della rilevanza del documento, abbiamo scelto di pubblicarne testo e traduzione11:

Testo

(1) וושאר וושארבש רטועמה דתכב וורחא וושארו
(2) עמוש לוק וושחל בישקמו בינ וושלו מרצני
(3) וושיאכ מבישויו מע וושחנ מורמב וושארמ
(4) ישנא תמא יאנש עצב ילמוג דסח יפדורו הקדצ
(5) רצונ /י/היישות רשא מתיפ היוצמ לכל רבוע בשו
(6) תוליהק תושודק מירוזפח לכב תוניפ יהי וצר ינפמ
(7) וודא מולשה מבישוהל רזנכ מולש התעו וניפולא וניתוברו
(8) מיעידומ ונא מכל להק לש בייק קסע רמ בקעי רב
(9) הכונח הז אוהש ינבמ]מיבוט[אוהו ומ מינתונה אלו ומ
(10) מיחקולה אלא הרגנש הרזג וילע דלהש ויחא חקלו וממ]ן
(11) ומ מיוג הזו בקעי היה ברע דלהו ויחא לש הז דרדב ואבו
(12) ל[מיטס וגרהו ותא וחקלו תא ונוממ ואבו ילעב מיבוח
(13) לו[וחק תא הז בקעי ונתנו תואלשלש לש לזרב וראוצב
14) דחאו [...מייליזרבו וילגרב השעו מש הנש המילש)
(15) דכ ונחקל ותא תוברעב ונערפו מישש מיקוקז]דועו...
(16) וראשנ מיעברא מיקוקז ונרגשו ותא תוליהקב תושודקה
17) ידכ ומחריש וילע התעו ניתוברו ואש מכיניע מימשל)
18) ושעו כגהנמכ/מ/מוטה)בוטה מתאש מיעדוי המכ הלודג תדמ)

[9] Cfr. GOLB N. -PRITSAK O., *Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century*, cit., pp. 70-84.
[10] Cfr. POLLIACK M., *Concepts of Scripture among the Jews of the Medieval Islamic World*, in SOMMER B. D. (a cura di.), *Jewish Concepts of Scripture. A Comparative Introduction*, New York- London 2012, p. 82: il carattere caraita della comunità cairota è ben documentato per via oppositiva mediante la polemica portata avanti da Sa[c]adiah Gaon contro tale tendenza.
[11] Il testo è contenuto in GOLB N. -PRITSAK O., *Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century*, cit., pp. 24-29. La traduzione è dell'autore.

(19) הקדצה הקדצש ליצת תומם ויאו ונא סיריהזמכ
(20) אלא סיריכזמכ סכלו היהת הקדצ ינפל ייי סכיהלא
(21) ולכאתו פ/י/תור סלועב הזהו זרקהו תמייק סכל סלועל אבה
(22) קר וקזח וצמאו דאמ לאו ומישת תא ונירבד ירחא
(23) סכיוויג סוקמהו סכמחרי הנביו סילשורי סכימיב
(24) [.] לואגיו סכתא סגו א]ונ[סכמע א א א ב ק ז
(25) סהרבא סנרפה [...]לא רב סנמ זבואר רב / וושמש
26) אטטסוג רב רביכ והכ)
(27) הדוהי הנוכמה הטרוס הכונח רב השמ
(28) וזיפוק רב וסוי רנמ רב לאומש והכ
(29) הדוהי רב קחצי יול יניס רב לאומש
(30) קחצי סנרפה

Traduzione

1 Il primo tra i primi, Colui che è incoronato con il diadema «primo e ultimo»,

2 colui che ascolta il suono di un sussurro e presta orecchio al grido e alla lingua, li custodisca

3 come la pupilla e li faccia abitare in alto con Nahshon, come primi

4 tra uomini di verità, che odiano il tornaconto, operatori di bene e assidui nell'elemosina,

5 custodi della salvezza, il cui pane è sempre disponibile per ogni straniero e passante.

6 Alle sante comunità, disperse in ogni angolo della terra: sia la volontà

7 del Signore della pace di farvi vivere come corona della pace! Ora, nostri principi e signori,

8 noi, comunità di Kiev, vi comunichiamo della difficoltà di un tale signor Giacobbe, figlio

9 di Rav Hanukkah, figlio di buona gente. Egli appartiene a coloro che danno e non

10 a coloro che prendono, fin quando non gli è capitata una disgrazia. Suo fratello andò a prendere del denaro

11 dai gentili e questo Giacobbe si fece garante. Mentre il fratello di costui stava camminando per la strada,

12 giunsero dei banditi, lo uccisero e presero il suo denaro. Allora vennero i creditori

13 e presero lo stesso Giacobbe e gli posero delle catene di ferro al collo

14 e ceppi ai suoi piedi. Trascorse così un intero anno.

15 Così ci siamo fatti garanti per lui. Abbiamo pagato sessanta monete e ancora

16 sono rimaste quaranta monete; per questo lo abbiamo mandato per le sante comunità,
17 affinché avessero compassione di lui. Adesso, signori nostri, alzate i vostri occhi al cielo
18 e agite secondo i vostri buoni costumi. Voi, infatti, sapete quanto grande sia il valore
19 dell'elemosina e come essa possa liberare dalla morte. Noi non vi mettiamo in guardia,
20 ma solo ve lo ricordiamo, affinché anche voi riceviate misericordia presso il Signore vostro Dio.
21 Possiate voi gustarne i frutti in questo mondo e la sua presenza resti per il mondo venturo.
22 Soltanto, siate forti e abbiate molto coraggio. Non gettatevi le nostre parole
23 dietro la schiena, perché il Signore abbia pietà di voi e costruisca Gerusalemme nei vostri giorni,
24 e salvi voi e anche noi con voi. Amen, Amen, Amen. BQZ.
25 Abramo Parnas […] el figlio di MNS Ruben figlio di
26 GWSTT' figlio di KYBR Kohen Sansone
27 Giuda, soprannominato SWRTH Hanukkah figlio di Mosè
28 QWFYN figlio di Giuseppe MNR figlio di Samuele Kohen
29 Giuda figlio di Isacco il levita Sinai figlio di Samuele
30 Isacco Parnas
(firma runica) HWQWRWM «Letto»

Il fatto che un documento di ordinaria amministrazione sia conservato al Cairo, ci conferma come i contatti tra le comunità del khanato ucraino e l'occidente passassero attraverso una città, che può essere considerata il nodo cruciale del giudaismo mediterraneo. Tale funzione referenziale della comunità cairota sarà confermata dai testimoni testuali relativi al testo sacro, benché sia arduo ricostruire la storia dei codici scritturistici prima del loro rinvenimento in epoca moderna. Inoltre, se si considera la tendenza caraita della comunità cairota, i legami tra le due realtà divengono ancora più manifesti.

3. La Bibbia Ebraica e le comunità tatare caucasiche

Vista la parziale distruzione del più antico codice del testo masoretico, ossia il Codice d'Aleppo, ad ora l'unico documento completo dell'AT pervenutoci è il Codice di Leningrado, risalente al 1008 d.C. e copiato da un manoscritto di Aaron ben Moses ben Asher presso il Cairo. Uno dei problemi emer-

genti in relazione al codice stesso sono le ingenti manipolazioni sia a livello consonantico che sul piano della vocalizzazione, che non hanno scalzato l'origine tiberiense della fonte, ma ne hanno presupposto una revisione successiva in un ambiente letterario non ancora identificato12.

Questo codice, insieme ad altri, rientrò nella collezione di Abraham Firkovich, rabbino crimeo caraita, il quale nelle sue note biografiche mancò di riferire come ne fosse venuto in possesso. Eppure, le vicende testuali della Bibbia Ebraica, grazie al noto collezionista, si intrecceranno significativamente con la storia dei caraiti.

Firkovich si dedicò con particolare zelo a dimostrare l'origine autonoma dei caraiti crimei e, per dimostrare questa sua ipotesi, si procurò un numero enorme di testi letterari, attribuendo a questi ultimi un'origine crimea. In particolare, fu sua intenzione liberare i caraiti europei dalla cosiddetta «accusa deicida», sostenendo che ai tempi di Cristo i caraiti si fossero già spostati da Israele nei territori del Mar Nero e non potessero, quindi, essere responsabili della morte di Gesù13.

Per perseguire questo suo scopo apologetico, Firkovich ricorse a ogni possibile strumento, talvolta non del tutto lecito, alterando alcuni dei colofoni delle opere rinvenute e manipolando la storia del reperimento dei codici stessi14. Questo suo uso ha gettato un inevitabile pregiudizio su tutte le informazioni storiche da lui trasmesseci, sebbene alcune di esse meriterebbero di essere vagliate.

Tra i vari manoscritti ritrovati, oltre al noto codice leningradense, figura anche il Codex Babylonicus Petropolitanus, risalente al 916 d.C. e contenente i libri di Isaia, Geremia, Ezechiele e dei dodici profeti minori. Firkovich ne en-

[12] Cfr. GOSHEN-GOTTSTEIN M.H., *The Rise of the Tiberian Bible Text*, in ALTMANN A. (a cura di), *Biblical and Other Studies*, Cambridge, MA 1963, pp. 79-122: Nonostante il colofone, un ampio dibattito prese piede circa l'effettiva appartenenza del codice alla scuola di Ben Asher. M. H. Goshen-Gottstein, notando la vicinanza del testo alle tradizioni occidentali, più che a quelle orientali (soprattutto in termini di vocalizzazione), mise in forte dubbio la sua appartenenza alla scuola cairota, ipotizzando che il codice, così come pervenutoci, potesse essere un'armonizzazione di un testo precedente nel tentativo di renderlo più prossimo alla *Vorlage* di Ben Asher. Cfr. YEIVIN I., *The Hebrew Language Tradition as Reflected in the Babylonian Vocalization*, Jerusalem 1985, pp. 16-32: Questa posizione è fortemente criticata da I. Yeivin, che ritiene la posizione di Goshen-Gottstein troppo artificiosa e non dimostrabile su base strettamente testuale. Il testimone manoscritto nella sua forma attuale può essere attribuito alla scuola cairota per la scrittura utilizzata, il sistema di vocalizzazione e l'apparato diacritico: fin quando non si ritroveranno prove concrete di un testo proto-leningradense in seguito modificato, ogni ipotesi su un eventuale adattamento ai canoni della scuola Ben Asher resta ai limiti dell'illazione.

[13] Cfr. VEIDLINGER J., *Jewish Public Culture in the Late Russian Empire*, Bloomington (IN) 2009, p. 275.

[14] Cfr. AKHIEZER G., *Historical Consciousness, Haskalah, and Nationalism among the Karaites of Eastern Europe*, Leiden 2018, p. 308.

trò in possesso nel 1839. Anche questo codice, come quello di Leningrado, presenta delle integrazioni successive, soprattutto in relazione al sistema vocalico adottato. Difatti, sebbene il sistema predominante sia quello babilonese, di cui questo codice è pregevole e distinto testimone, le corruzioni sono state integrate con il sistema vocalico tiberiense, suscitando sospetti di rimaneggiamenti di impostazione cairota.

Firkovich dichiarava di averlo recuperato nella sinagoga di Chufutkaleh in Crimea, una terra proficua per i suoi rinvenimenti, visto che allo stesso luogo e allo stesso periodo risale il ritrovamento della corrispondenza cazara sopramenzionata.

I caraiti, la cui origine cazara parrebbe ormai essere confermata, in base al loro specifico credo religioso, prestavano al testo sacro una forma di culto, una prassi fortemente eterodossa nel tipico approccio ebraico alle realtà materiali. Grazie a queste comunità sono giunti a noi codici manoscritti altrimenti perduti, la cui scrupolosa manutenzione è forse motivata dalla riverenza tributata alla Bibbia a motivo delle loro particolarità dottrinali.

La corrispondenza cazara riferisce di un'intensa attività letteraria sviluppatasi nei territori del khanato intorno al X sec. d.C. e dell'arrivo di studiosi dalle principali scuole occidentali per la formazione dei nuovi credenti nell'ambito del giudaismo tataro. A partire dai dati riferiti dai colofoni dei manoscritti e l'attestazione di corrispondenza cazara nella geniza del Cairo, si avvertono notevoli nessi di prossimità con la scuola cairota, i cui rapporti sono dimostrati dal dato materiale (Lettera di Kiev).

È probabile che, in questa fase, testi quali il codice leningradense e il codice petropolitano si siano incontrati e abbiano subito una comune revisione e che dal Cairo siano entrambi giunti alle comunità ebreo-tatare del khanato cazaro.

La concentrazione in questa precisa area geografica di reperti testuali ebraici, in parte oscurata dalle sofisticazioni di Firkovich, apre interessanti scenari nello studio della trasmissione della Bibbia Ebraica. La ricostruzione delle dinamiche che hanno segnato l'arrivo in Crimea dei codici leningradense e petropolitano resta una chimera, ma l'esistenza di relazioni internazionali tra il khanato cazaro e le comunità europee, la richiesta di maestri e testi per l'educazione dei neofiti documentata dalla corrispondenza, l'origine cairota dei codici e il rinvenimento della lettera di Kiev in una geniza del Cairo, ci permettono di non escludere, in una vasta gamma di ipotesi, un contesto di accoglienza cazaro-caraita. È in definitiva possibile che i testi fossero giunti nella regione entro l'XI sec. d.C. e che fossero stati conservati dalle locali comunità caraite, nelle cui sinagoghe potrebbero stati custoditi fino al ritrovamento di Firkovich.

APPROCCIO MULTIDISCIPLINARE ED INSEGNAMENTO DELL'ANTROPOLOGIA TEOLOGICA. IN MARGINE AD UN RECENTE SAGGIO DI GIOVANNI ANCONA

1. Introduzione. Una nuova stagione dell'AT

L'antropologia teologica, che è certamente tra le discipline fondamentali del *curriculum* di formazione teologica, costituisce una disciplina la cui valenza va al di là di uno specifico e circoscritto settore della teologia. Essa si configura piuttosto come una sorta di "orizzonte fondamentale multidimensionale" di tutta la teologia, in relazione ai vari ambiti con i quali sussiste un legame strutturale indiscutibile,

La grande sfida dell'antropologia teologica è ben resa all'interrogativo di Paolo VI "Chi sa dire veramente chi è l'uomo?" riportato da Giovanni Ancona, ordinario di Antropologia teologica ed Escatologia presso la Facoltà di Teologia della Pontificia Università Urbaniana. Il suo recente contributo è alla base di questa nota critica, in cui si discute sul un nuovo approccio proposto, peraltro congruente con la natura multidimensionale della disciplina nel suo recente *Antropologia teologica. Temi fondamentali*, Queriniana, Brescia 2014, pp. 336.

La novità è l'impostazione del trattato, formulata mediante una selezione tematica dei concetti fondamentali come si evince da titolo stesso. Non si tratta, quindi, di un manuale nel senso tradizionale, anche se esso offre una trattazione della materia ampia ed esauriente.

La prima preoccupazione di un manuale destinato ad un'utenza che si affaccia al mondo teologico è, infatti, di ordine didattico. Abbiamo qui una trattazione in cui la chiarezza, l'ordine logico e la continuità argomentativa riescono a salvaguardare la valenza didattica spesso non adeguatamente tenuta presente nei corsi universitari.

L'*incipit* è il "problema-uomo" che e resta - come nota Ancona - "questione aperta che interpella non poco se stesso e quanti nutrono interessi critici sul suo essere e sulle sue vicende storiche fondamentali" (p. 5).

La riflessione supportata dalla fede cristiana, peraltro, ha un punto di forza fondamentale che la avvantaggia. Essa pensa all'uomo, ma sempre in un'imprescindibile relazione al mistero di Cristo ed è proprio nel mistero di Cristo stesso che l'A. individua il presupposto dell'antropologia teologica.

Di qui il richiamo alla fonte primaria, cioè alla Scrittura ed al mistero più emblematico, l'Incarnazione, in quanto, utilizzando le parole dell'Ancona, "la convinzione che si è imposta nell'elaborazione dell'antropologia teologica contemporanea è che non è possibile tratteggiare la visione credente dell'uomo indipenden-

temente dall'evento cristologico. Gesù Cristo, infatti, è l'immagine escatologica di Dio e quindi egli è la concreta e compiuta verità sull'uomo" (p. 7).

Posta questa premessa, l'Autore delinea il progetto di contribuire ad una "nuova stagione" dell'antropologia teologica, in vista della quale propone la sua trattazione, che è prospettivamente ed organicamente molto diversa da quella offerta normalmente dalla manualistica classica.

Essa si ispira ad un preambolo biblicamente fondato sulle pagine del libro della Genesi e sulla teologia dell'immagine sviluppata dalla patristica, riconducendosi poi alla cosiddetta "svolta antropocentrica" del Vaticano II ed, in particolare alle indicazioni metodologiche del decreto conciliare *Optatam totius*.

Il punto debole della manualistica classica, infatti, è che vengono esaminate le varie questioni "in sé", come se non vi fossero legami tra di loro, degenerando in un'analisi critica di singole sezioni come "grazia", "creazione" e "peccato originale". Ancona, invece, ritiene che occorra riformulare il tutto organicamente, tenendo conto delle interconnessioni sussistenti, proprie quelle che permettono una vera e autentica riflessione sull'uomo.

Viene così delineato il non semplice compito del rinnovato "teologo dell'uomo" di essere capace di muoversi in modalità interdisciplinare, riuscendo a cogliere le relazioni profonde intercorrenti tra problemi teologici di per sé differenti tra loro, per far convergere in funzione della struttura dinamica dell'essere umano.

Non a caso la definizione proposta di *Antropologia teologica* rivela l'intrinseca valenza multidisciplinare della disciplina: "L'antropologia teologica è la disciplina che cerca di rendere criticamente comprensibile e credibile quanto la fede dice sull'uomo in rapporto alle comprensioni che di esso offrono non solo l'antropologia filosofica, culturale e religiosa, ma anche le scienze biologiche e ultimamente le neuroscienze" (p. 7).

Tale definizione, ad opinione dello scrivente, pur avendo il pregio di rimarcare la valenza *inter* e *multidisciplinare* della disciplina, indulge forse un po' troppo sul versante narrativo. Certamente una maggiore accentuazione sul contenuto veritativo della fede avrebbe irrobustito teologicamente la definizione.

Diversamente dalla trattatistica tradizionale, il punto di partenza di Ancona è il tema dell'*elezione* (denominata *elezione/predestinazione*) e non della creazione e della caduta con susseguente dono della grazia redentiva.

Si tratta di un *incip*it peculiare che viene giustificato teologicamente dall'A. assumendo che è proprio dall'*elezione/predestinazione* che ha scaturigine e senso l'intero discorso antropologico, per cui solo dopo l'elezione passa a commentare la creazione e l'uomo in quanto creatura.

Analogamente, mentre nella trattatistica tradizionale veniva tratto prima il peccato e poi la grazia, qui si opera un'inversione ed a concludere il trattato è

la dottrina della "giustificazione", in quanto vista in funzione non di una riparazione, ma del compimento escatologico dell'uomo.

Tradizionale, invece, è la strutturazione della trattazione: base biblica, sviluppo storico-teologico, approccio sistematico.

2. Il tema dell'elezione/predestinazione

Il tema della predestinazione associato al tema biblico dell'elezione è - secondo Ancona - alla base della teologia. Il motivo è da ricercarsi nella circostanza che esso costituisce in sostanza il progetto di Dio. Si tratta anche dell'idea-guida della logica della Scrittura ebraico-cristiana, che evidenzia "un disegno eterno che si attua nella storia prima per Israele e poi per le genti (progressione in senso universale)" (p. 15).

Non a caso la *mens* ebraica ha sempre letto la sua esperienza storica alla luce dell'elezione/alleanza tra Iahvé (l'A. utilizza sempre la traslitterazione del tetragramma "Yhwh") e il suo popolo (cfr. Dt 7, 6-8), il che costituisce la peculiarità e anche il segno distintivo del popolo "santo" rispetto agli altri popoli.

È proprio questo legame (*religio*) privilegiato a rende unico Israele. Esso continua in modo sempre misterioso (perché proprio Israele?) e gratuita (cosa mai può dare in cambio l'uomo a Dio?) nella "Nuova Alleanza".

Ed è qui che l'A. introduce il concetto di *universalismo dell'elezione salvifica*, assumendo che: "accanto a questa coscienza particolaristica/nazionalistica dell'elezione compare anche l'idea che la scelta di Israele da parte di sia una scelta funzionale: Israele è stato creato come segno per tutti i popoli della presenza di Dio e del suo agire salvifico nella storia (universalismo dell'elezione salvifica)" (p. 18).

Abbiamo così l'instaurazione di una vera e propria dialettica i cui poli sono costituiti da particolarismo e universalismo.

Tale polarità si risolve in via definitiva in di Cristo, che nel Nuovo Testamento perfeziona come universale l'elezione attraverso la "nuova alleanza", che è "qualitativamente diversa (escatologica) rispetto a quella già sperimentata nel contesto del loro vissuto di fede in Iahvé" (p. 19). Non a caso, nei sinottici Gesù è indicato come "l'eletto" e Giovanni affermerà chiaramente che "il progetto salvifico universale di Dio si intreccia con la chiamata di Israele" (p. 23).

La lettura dell'elezione come "dono di Dio" al mondo nel suo Figlio unigenito verrà sviluppato in Paolo e poi nella conseguente riflessione teologica.

La tappa fondamentale del successivo sviluppo teologico è costituita dalla dialettica grazia-libero arbitrio, esaminata, peraltro, con grande attenzione da S. Agostino, che la interseca con il tema della giustizia di Dio. Questa, a sua

volta, evidenzia una forma di misteriosa imperscrutabilità in quanto salva alcuni uomini e non per loro merito, permettendo, così, il determinarsi di quella che il teologo d'Ippona definisce "massa dannata" a causa del peccato originale. Viene così sollevato il problema, per Ancona "pungente", sintetizzato come una sorta di "discriminazione operata da Dio, per cui alcuni si salvano e altri rimangono nel loro stato di perdizione" (p. 29), il che pone problemi di non facile soluzione.

Ad avviso dell'Ancona l'assetto teologico agostiniano probabilmente è stato condizionato dalla necessità di sottolineare (e salvaguardare) il primato di necessità e gratuità della grazia in funzione antipelagiana, sostenendo che "i giudizi di Dio sono assolutamente liberi e che nessun uomo potrà mai giudicare il suo imperscrutabile operato di giustizia" (p. 29).

Va rilevato, però, che nel *De praedestinatione sanctorum* S. Agostino precisa che la predestinazione riferisce la cosiddetta chiamata degli eletti e non alla chiamata di Dio in generale, ma tale precisazione, comunque, a detta di Ancona, "lascia insoluto il problema del perché dei non predestinati e quindi del diverso agire di Dio" (p. 31). La conclusione è che il problema resta aperto e che la tesi della doppia predestinazione abbia avuto conseguenze infauste nella teologia successiva con controversie dannose ed eresie.

Il mistero dell'elezione, infatti, ci porta ad interrogarci sull'essenza dell'uomo e sulle sue dinamiche più profonde, tra le quali principalmente libertà e merito. Inoltre il rapporto tra grazia ed elezione è strettissimo, come pure diventa immediato l'interrogarsi su natura e soprannatura.

Così l'antropologia teologica affronta il problema di fondo dell'intera teologia, in quanto la cristologia (e la teologia dell'immagine) - come giustamente a più riprese sostiene l'Ancona - sono gravide di implicazioni antropologiche.

L'A. sottolinea come in Agostino non troviamo una soluzione definitiva al problema della doppia predestinazione e come il dibattito sia passato attraverso il cosiddetto "agostinismo" alla filosofia medioevale.

Fondamentale l'apporto di San Tommaso, per usare le parole dell'Ancona, "vede la predestinazione strettamente connessa all'idea di provvidenza" (35).

La Riforma, però, fa riemergere il problema con Calvino strenuo seguace della teoria della doppia predestinazione e dopo il Concilio di Trento sorge la disputa cattolica tra il de Molina e Bañez, che, schematicamente, Ancona riconduce alla contrapposizione tra la scuola teologica dei Gesuiti a quella agostiniano-tomista.

Oggetto della controversia è il rapporto tra la grazia e gli atti liberi dell'uomo: per i Gesuiti la grazia diventava efficace nel momento in cui è accolta dalla libertà *post praevisa merita*; secondo la scuola agostinano-tomista la grazia è efficace già in partenza *ante praevisa merita*. Per Ancona nessuna

delle due soluzioni è soddisfacente, in quanto "il tema della predestinazione soffre di astrattismo ed è lontano da ogni criterio di lettura storico-salvifica (cristologica)" (p. 38).

Lo studioso non ritiene di approfondire il quadro teologico giansenista, ma richiama l'attenzione su un autore che riesce ad impostare e ricalibrare su base cristologica il problema: Karl Barth, la cui novità, infatti, è "'aver contestualizzato il tema della predestinazione nel suo ambiente vitale proprio: la grazia di Dio" (p. 39).

Il rapporto tra elezione e Cristo è, infatti, imprescindibile: Cristo resta al tempo stesso soggetto ed oggetto di elezione in un'ottica universalistica che, per Ancona, risolve le aporie dell'agostinismo. In Cristo si compie l'agire elettivo di Dio sia a livello comunitario che individuale, infatti - per usare le parole del nostro A. - "l'agire elettivo di Dio è sempre in relazione a Gesù Cristo. Tra l'elezione (predestinazione) e Cristo vi è uno strettissimo rapporto" (p. 49), per cui tutto va ripensato con un "ricentramento cristologico" che tocca l'uomo nel suo essere, nel suo agire, nella sua libertà. Ed è proprio nella chiamata eterna in Cristo che "l''uomo ha la possibilità di dare senso e compiutezza alla propria identità" (p. 52).

Ancona valuta opportunamente il caso in cui l'uomo opponga a tale chiamata un rifiuto. In questo caso il diniego dell'uomo, per Ancona, "va pensato non come pre-destinazione, ma come concreto e libero (voluto) fallimento della propria destinazione alla salvezza (identità compiuta) e quindi come fallimento della stessa libertà" (p. 53).

Di qui il correttivo di cattive interpretazioni della predestinazione, che è la speranza intesa come impegno di vita e testimonianza "perché tutti possano sperare nella salvezza di Dio" (p. 54).

3. Il tema della creazione

Ancona motiva la scelta di non trattare il tema della creazione come punto di partenza, rilevando che la creazione non è un atto ateleologico, né neutrale, ma è posto in essere da Dio in funzione di un fine comunionale.

Nella disamina biblica, e più propriamente genesiaca, il nostro A. si concentra sull'atto creativo, inteso come "manifestazione di Dio in una realtà totalmente diversa, altra da sé" e l'evento è letto in prospettiva trinitaria: il creato è voluto "dal Padre, in vista del dono del Figlio, e sono destinati (predestinati) alla piena conformazione alla vita dello stesso Figlio, per la forza dello Spirito" (p. 57).

Una prima osservazione di Ancona verte sul ruolo certamente importante, ma non centrale della creazione nella fede d'Israele. Il primato spetta, infatti, all'evento dell'esodo: "La coscienza di fede di Israele circa la creazione da parte di Iahvé sembra essere piuttosto de-centrata" (p. 58), nel senso che Iahvé è visto primariamente come liberatore e salvatore e secondariamente come creatore.

L'atto creativo è nella mentalità d'Israele narrato ispirandosi alle culture coeve e sottolinea soprattutto la potenza creativa di Iahvé.

Posteriormente alla narrazione genesiaca, la letteratura sapienziale svilupperà il tema della creazione nella sua valenza morale poiché vede in essa un prodotto della Sapienza, al punto che in Prov 8 delinea una sorta di corrispondenza tra sapienza cosmica e sapienza morale-antropologica. Ancona vi scorge un tema poco studiato e, di conseguenza, poco sviluppato.

Il mondo, definito in maniera singolare "*partner* di Dio" (p. 63) è "altro da Dio" e questo, quindi, rimarca l'autonomia e la trascendenza del creatore, che lo ha tratto dal *caos*.

E proprio questo concetto di "*caos*" (*thohû-wâbhoû*) per Ancona è fondamentale, in quanto non solo è comune alle religioni extrabibliche, ma, elemento essenziale, non rimanda, al modo dei Greci, a materia pre-esistente, per cui Iahvé è tutt'altro che un demiurgo alla stregua platonica, ma è "semplicemente l'antitesi della situazione che deriva dall'atto creatore" (p. 64).

Forse non del tutto convincente è quanto assume l'Ancona in merito all'idea di *caos*. Per il teologo essa "non può indurre una riflessione di tipo filosofico, al fine di decifrare il suo cosiddetto statuto ontologico. Tale operazione sarebbe estranea al mondo biblico. Ciò significa che l'idea di *caos* non può e non deve rimandare in alcun modo al concetto di creazione dal nulla, il quale è frutto di una speculazione successiva" (p. 64).

In verità, anche se non si contesta che la mentalità semitica non sia riducibile alla logica greca secondo la quale "il non essere non è e non è neppure pensabile", ma il concetto di creazione *ex nihilo* resta certamente una sua peculiarità.

Il punto focale dal punto di vista antropologico è la teologia dell'immagine, che riguarda solo la creazione dell'uomo (Gen 1,26-28). Adamo prototipo dell'uomo è creato a sua immagine e somiglianza.

Il termine ebraico di *elem* indica una "immagine rappresentativa": l'uomo agisce come immagine viva di Dio. La "somiglianza" è resa dal termine *mûth* che indica piuttosto una copia, una imitazione e va ricompreso in relazione alle culture orientali che fanno da sfondo alla narrazione biblica, in particolare "orientali ed egiziane" (p. 67).

Ancona ritiene inoltre che un'altra peculiarità del NT sia assumere che Gesù Cristo è il "mediatore della Creazione", connotandola in maniera essenziale cristologicamente.

Fanno la parte del leone i testi di Paolo (1Cor 8,5-6 e Col 1,15-20): Cristo mediatore e termine ultimo della creazione, Colui nel quale tutte le cose saranno ricapitolate (Ef 1,3-14), per cui, quindi, non è solo Salvatore, ma l'*alfa* e l'*omega* di tutto.

Ed è proprio questo punto, che, evidenziando una presenza "immanente" sotto il profilo cosmico, genererà le cosiddette cristologie pancrististe, dalla vacillante ortodossia, da Massimo il Confessore a Teilhard de Chardin.

Il grande tema con cui si confronta il cristianesimo nascente è, però, lo gnosticismo, che, erede del dualismo di fondo dello spirito greco, esita in una serie di eresia, non ultima quella dei catari nel medioevo.

Lo stesso Agostino si confronterà polemicamente con il dualismo e successivamente lo farà anche S. Tommaso. Sarebbe stato utile chiarificare come il Dottore Angelico adotti una sorta di dualismo di convergenza e non di antitesi e lo sviluppo della scolastica, forte dell'aristotelismo, continuerà in tal senso. L'A. sottolinea come nel tomismo il rapporto Dio/mondo venga spiegato ricorrendo alla congeniale categoria della causalità, anche se andava rimarcato come lo stesso Tommaso e la sana scolastica non formalista vi scorgessero *vestigia trinitatis*.

L'età moderna con la sua rivoluzione copernicana costituisce una sfida, insieme con il panteismo e successivamente l'idealismo, sua forma più sofisticata. Ciò spingerà la Chiesa a quella serie di grandi chiarificazioni che esitano nella costituzione *Dei Filius* del Concilio Vaticano I. Il Vaticano II si limiterà a richiami nella GS, ma trascurerà la riflessione cosmologica, peraltro molto in auge oggi.

Il dibattito contemporaneo si focalizza su evoluzionismo e questione ecologica ed Ancona offre una lunga e competente trattazione delle tematiche, risolte alla luce di una serie di principi chiave: la creazione è un evento trinitario; Dio non ha bisogno di creare; tra Dio creatore e realtà creata non esiste un nesso necessario; *creazione dal nulla* significa che la creazione non presuppone nessuna realtà che non sia Dio.

Ultima annotazione riguarda scienza ed evoluzione ed ipotesi del Big Bang.

A proposito dell'evoluzione viene utilizzato il contributo di K. Rahner: Dio non si limita a creare ma "accompagna" accompagna la creazione favorendo un processo che la porta a "divenire-sempre-di-più". La riflessione finale, infatti, rileva che è impensabile "un Dio lontano dalla sua creazione, ma vicino; e tale vicinanza e presenza è possibile solo mediante lo Spirito" (p. 113).

4. Il tema della creaturalità dell'uomo

La dimensione "creaturale" dell'uomo e la sua relazione col creatore sono il dato essenziale che emerge nella narrazione biblica. La particolarità nell'opus *creativum* è la metodica che usa Iahvé: *plasmazione* e successiva *insufflazione*. Ciò evidenzia non solo che Dio presta una cura particolare nel creare l'uomo, ben diversa da quella relativa al resto del creato, ma anche un altro elemento fondamentale dalla valenza ontologica: l'uomo dipende nell'essere da Dio, che, però, non si limita a crearlo in maniera così peculiare, ma lo chiama alla responsabilità dell'obbedienza.

E, non a caso, citando Sap 1, 12, Ancona rileva come l'insegnamento biblico evidenzi che è stato proprio il cattivo uso di questa responsabilità a costituire la rovina dell'uomo e la sua stessa morte.

Il Nuovo Testamento, a sua volta, riprende questa tematica della relazionalità, sia in senso verticale, che orizzontale. La natura della relazionalità uomo-Dio che indicata come filiale e l'uomo "è colui che sta sempre rivolto a Dio; e con Dio intrattiene relazioni alla maniera del figlio nei confronti del Padre" (p. 132). Di qui il primato dell'amore, inteso come "luogo esistenziale", in cui l'uomo riconosce la signoria di Dio che irrompe nella sua storia e che gli porta "perdono, misericordia, gioia di vivere, sostentamento materiale" (p. 132). Si tratta, come rileva l'A. di spunti antropologici veterotestamentari rinnovellati in linguaggio greco.

Se Adamo - come afferma Paolo - è "uomo incompleto" e "figura di colui che doveva venire", allora la vera immagine di Dio è Cristo, proprio come delineato dalla teologia dell'immagine e dalla patristica. L'uomo, quindi, per essere immagine di Dio, cioè se stesso, è chiamato ad assimilarsi a tale vera immagine in un'attività dinamica e trinitaria.

Di qui il riferimento alla dottrina dei "semi del Verbo" di Giustino ed all'antropologia agostiniana che, pur avendo uno sfondo platonico, non cade nel dualismo, come sottolinea Ancona.

S. Tommaso d'Aquino con il suo impianto sottolinea la problematica sull'anima, intesa quale "forma sostanziale" del corpo, superando ogni tipo di dualismo di antitesi, e incentra la soluzione sul dualismo di convergenza: l'uomo non è "il risultato di una composizione di due entità estranee fra loro, di due parti che si congiungono; esso è, invece, un essere uno, un intero, che alla sua base non è altro che l'unione di due principi metafisici sostanzialmente uniti e che quindi dicono come l'uomo è sempre totalmente anima e totalmente corpo (…), l'anima è sempre *spirito incarnato* e il corpo è sempre *materia animata"* (p. 147).

Ma il vero concetto cardine è quello di persona sul quale forse non basta affermare che "la persona non è una semplice *substantia*, ma è un *subsistens in rationali natura*, un soggetto" (p. 152), ma sottolineare maggiormente la sostanziale modifica apportata da S. Tommaso alla definizione di Boezio.

Come è noto per Boezio la persona è "*substantia individua rationalis naturae*", il che non potrebbe essere applicabile alla persona divina, alla quale non si addice coerentemente l'essere "individua", evocando tale categoria la "*materia signata quantitate*" (principio di individuazione), né "*rationalis*" essendo la razionalità, intesa come passaggio dalla potenza all'atto e, quindi, sinonimo di radicale imperfezione. Andrebbe meglio sottolineata la portata della scultorea definizione di San Tommaso "*distinctum subsistens in natura intellectuali*".

Ugualmente perplesso lascia la riserva di Ancona sul presunto sostanzialismo personalistico di San Tommaso, secondo il quale "lo stesso concetto di persona, inteso come privo di qualsiasi riferimento all'idea di relazione e indicante solo un essere sussistente, si presta inevitabilmente al rischio di dover comprendere l'uomo sì come soggetto, ma chiuso in se stesso, autoreferenziale, individualistico; e l'epoca che segue ne trarrà tutte le conseguenze in proposito" (p. 153).

Lo stesso termine "persona" (*per-sonans*) evoca relazionalità e tale valenza emerge ancor più prepotentemente nel dinamismo interpersonale tra le persone divine presente in S. Tommaso, che forse andava tenuto in considerazione maggiore nell'analisi.

Va da sé che appare coerente la riconduzione della relazionalità alla moderna visione della persona così come adombrata nella costituzione *Gaudium et spes*, per la quale l'uomo è "come un essere in relazione fondativa con Dio e in relazione con gli altri e con il mondo" (p. 157).

L'accentuazione legittima sulla relazionalità, però, non deve mai far perdere di vista la priorità dell'essere. Chi si relaziona prima *è* poi *si relazione* e la riduzione dell'essere con la relazionalità è alla base di molta confusione teologica. Ciò non toglie che "divenire persona, in altri termini, è divenire figli di Dio nel Figlio Gesù» (p. 161).

Coerentemente con la vocazione antropologica del testo, Ancona esamina i costitutivi specifici della persona umana, anima e corpo, sottolineando il rischio di una ermeneutica di matrice vagamente cartesiana, che coglie il corpo isolato dall'anima (p. 165), invita ad escludere ogni tipo di riduzionismo.

Lo stesso naturalmente vale per l'anima che "non è una porzione di uomo, ma l'uomo stesso nella sua relazione unica, originale, con Dio; una relazione che non viene meno neanche con il subentrare della morte" (p. 168), per cui abbiamo una inscindibile unità di corpo ed anima, finalizzate a immortalità e resurrezione.

Va a questo punto rilevato che una puntualizzazione più rimarcata della sostanzialità dell'anima avrebbe irrobustito la trattazione.

In conclusione Ancona tratta del tema della libertà che viene descritta come un "processo dinamico in divenire". Farlo coincidere, però, con l'essenza stessa del suo essere personale è legittimo in funzione della piena realizzazione della condizione di possibilità solo in Cristo, ma non rettamente inteso potrebbe generare errori.

5. Il tema della grazia

Si tratta del tema normalmente ritenuto centrale nell'antropologia teologica, che generalmente viene trattato prima di quello dell'*homo peccator*. Anche qui il nodo tematico viene studiato da Ancona dapprima biblicamente e ricondotto prospetticamente alla categoria di elezione/predestinazione.

Ripercorrendo quello che viene definito "l'agire benevolo di Dio" dall'AT alla nuova alleanza, si evidenzia come in questa venga realizzata nella sua massima perfezione l'agire benevolo di Gesù di Nazareth (NT), che la sancisce universalizzandola.

Occorre sottolineare maggiormente, a tal proposito, che è vero che la grazia è assimilabile alla persona e all'esperienza storica di Gesù, usando un linguaggio ampio ed analogico, ma questa assimilazione va chiarita in quanto presta in fianco a legittime riserve.

A livello filologico rettamente viene esaminato il termine chiave *charis*, facendo riferimento alle varie redazioni, soprattutto lucane, sottolineando che esso esprime la predisposizione benevola di Dio verso l'uomo.

Il termine, assimilabile ad un vero e proprio lemma, è usato moltissimo in Paolo. Esso ricapitola l'evento salvifico e sintatticamente è legato a *vita*, *elezione*, *giustizia*, *redenzione*, *fede*.

La gratuità del dono viene evidenziata da Rm3,23-24, utilizzato da Ancona per sottolineare i due termini sinonimicamente presenti nel passo: "gratuitamente" e "per grazia".

Qui abbiamo un significato molto più profondo della benevolenza diatechica dell'AT, in quanto il termine indica la salvezza e l'assimilazione a Cristo.

Sulla stessa lunghezza d'onda si muoverà S. Agostino, che darà il via alla tradizione soteriologica, fondando solidamente l'ulteriore sviluppo teologico.

Ancona sostiene che nei Padri non è presente una vera e propria teologia della grazia, in quanto ci si limita a far riferimento a grazia intesa come unione dei credenti con Gesù Cristo e con lo Spirito Santo.

L'assunto è forse un po' forte, in quanto se nei Padri non si parla di grazia con categorie teologicamente usuali, questo non vuol dire che il concetto non sia presente. La patristica greca dei primi secoli, peraltro, assimila grazia a divinizzazione, nel senso di partecipazione alla vita divina, il che è ortodosso e congruente: partecipazione alla natura divina "non nel senso della «generazione», ma secondo l'adozione filiale per grazia, per un atto libero e gratuito della Trinità" (p. 192).

È comunque pacifico che una teologia della grazia formulata secondo il nostro modo di pensare nasca con quel *doctor gratiae* che fu S. Agostino, soprattutto nell'ambito della controversia pelagiana.

Pelagio, come giustamente rileva Ancona, ha una visione ottimistica dell'uomo, che ben si armonizza con la cultura orientale. Questa, infatti, proprio in virtù della creazione "ad immagine di Dio", ritiene che l'uomo sia libero e capace di non peccare, per cui la grazia non sarebbe strettamente necessaria per la salvezza.

Di qui la veemente opposizione di Agostino che sostiene al contrario la necessità imprescindibile ed assoluta della grazia per vincere la disposizione al peccato che l'uomo ha a causa del peccato originale.

A questo punto notiamo come Ancona rimarchi la distinzione presente in età medioevale tra scuola di matrice platonico-agostiniana e quella di ispirazione aristotelico-tomista. Fermo restando che differenze e sfumature debbono essere sottolineate, l'accentuazione delle diversità potrebbe far sorgere confusione.

È, infatti, un dato che Ugo di San Vittore e la scuola francescana (Alessandro di Hales, Bonaventura e Duns Scoto) tendenzialmente conservino il dualismo platonico e le convinzioni di Agostino, sottolineando la necessità della grazia, ma un lettore poco attento potrebbe arguire che S. Tommaso, per l'A. appartenente alla la seconda scuola, non sia un convinto sostenitore della necessità della grazia, il che sarebbe fuorviante.

S. Tommaso ritiene che proprio il peccato originale determini la necessità della grazia e la sfumatura che lo diversifica dalla prima citata scuola è sia il suo studio sul concetto di *habitus,* sia quello che appare un orientamento escatologico del destino umano verso la beatitudine (caposaldo tomista in ordine al fine dell'uomo).

Di qui la *lex gratiae* che si configura come un "dono esterno" e soprattutto "gratuito" che rende possibile concretamente l'esercizio delle virtù teologali restaurando nell'uomo l'*imago Dei* deturpata dal peccato.

Di qui la certezza che la tesi sulla necessità della grazia, seppur in una prospettiva diversa, sia presente in Tommaso. L'osservazione di Ancona "Tommaso insiste più sull'effetto creato della grazia nell'uomo che sulla grazia in se stessa ed è forse questo il motivo che determina le note riserve sulla sua

dottrina espresse dai Riformatori in epoca moderna" (p. 201) può essere condiviso, ma nulla toglie alla tesi principale.

Abbiamo poi, nella storia della teologia, il momento critico della Riforma e l'azione provvidenziale del Concilio di Trento, che ribadisce nel decreto *De Iustificatione* la necessità della grazia, che viene definita come "realtà" santificante e rinnovante.

Qui avrebbe giovato offrire un approfondimento chiarificatore sulla Grazia Creata e sulla Grazia Increata, baluardi dell'ortodossia cattolica, spesso misconosciuti e neppure citati, quando costituiscono l'essenza della dottrina intorno alla grazia e fondano in S. Tommaso la loro radice.

Lutero ed i suoi seguaci, probabilmente anche per una conoscenza errata della dottrina, temono che il concetto di "grazia creata" potesse costituire un attentato alla sovranità di Dio, assoluta e certa. La risposta del Concilio sono sintetizzate da Ancona come segue: "la grazia non è solo il favore di Dio rivolto all'uomo, ma è anche e soprattutto una realtà che santifica e rinnova l'uomo interiormente" (p. 202).

L'accentuazione di grazia come "realtà" è correttissima. Si tratta tecnicamente di un dono, ma "preveniente", in funzione della salvezza, sul quale non mancheranno ulteriori polemiche, come la polemica *De auxiliis* e la condanna di Baio e dei Giansenisti.

La teologia contemporanea, nell'ambito del suo rinnovamento, ha una nuova curvatura, così sintetizzata da Ancona: "Quel che è certo è che la teologia della grazia oggi, sebbene non ancora compiuta, si muove su versanti che sono lontani dalla tradizionale impostazione speculativa e che hanno il loro punto di forza nella storia della salvezza e nell'evento cristologico-trinitario in particolare" (p. 204).

Andrebbe, però, sottolineato come questi "nuovi versanti" spesso non abbiano una solida base ontologica, muovendo su formule anche altisonanti e seducenti linguisticamente, ma spesso vuote ontologicamente. D'altro canto, occorre sempre sottolineare che la linfa vitale della teologia cattolica è la Tradizione, che va riformulata, ma le cui ragioni sostanziali non possono essere abolite o taciute, né per spirito di modernità, né per esigenze ecumeniche, in quanto il primato è della Verità.

Condivisibile l'assunto conclusivo che "l'idea di grazia contiene la sintesi dell'intero evento salvifico cristiano" (p. 206), in quanto autocomunicazione di Dio. L'accentuazione, però, dell'identificazione Dio-Grazia, che in senso lato non è errata, in senso letterale potrebbe prestare il fianco a riserve teologiche.

Pienamente d'accordo, invece, con l'aspetto ecclesiale della Grazia: "La grazia dell'Incorporazione a Cristo, per l'azione dello Spirito nella vita del

credente, mediante il sacramento del battesimo, inserisce lo stesso credente nella Chiesa" (p. 215).

6. Il tema dell'*homo peccator*

In base all'impostazione non tradizionale e coerentemente con la premessa, Ancona analizza il tema del peccato dopo la trattazione sulla grazia.

Il peccato è inquadrato come "un'azione libera che consiste nel rifiuto di riferirsi a Dio" (p. 221), per cui costituisce un "no" all'offerta di comunione, nonché rottura di una alleanza.

Questo inquadramento segue la scia del percorso biblico che annovera nell'AT innumerevoli episodi di rottura dell'alleanza con Jahvé, perseguendo una sorta di tradimento, come le pagine di Amos e Geremia, spesso utilizzate, attestano con grande suggestività.

La colpa principale è la medesima del peccato originale, cioè sostituirsi a Dio e rifiutare la sua signoria, come emerge da Gen 3: "dice certamente che il peccato di ogni uomo è un'azione che tende a rendersi autonomi da Dio, a voler sostituirsi a lui, ma, al contempo, che la misericordia di Yhwh è più forte del peccato" (p. 225).

Del NT viene sottolineato il modo di porsi di Gesù nei confronti dei peccatori. Ancona, a tal proposito, si sofferma sul "tipico atteggiamento mai di giudizio o di condanna" e finalizzato a conversione e perdono. L'analisi è condivisibile, ma talvolta potrebbe porgere il fianco ad accuse di misericordismo e buonismo che sono tentazioni teologicamente scorrette e non congruenti con la giustizia di Dio.

Interessante è il rilievo tratto dalle lettere paoline in cui il peccato ed il peccatore vengono riletti alla luce della relazione con Adamo e, citando Rm 5, 12-21, viene tratteggiata la teologia di Paolo che contrappone l'essere sotto l'influsso di Cristo o sotto l'influsso di Adamo.

Analizzando esegeticamente il brano, il professore dell'Urbaniana illustra la dottrina tradizionale della cosiddetta "estensione universale del peccato" a causa della colpa di Adamo e il conseguente ingresso della morte nel mondo.

Riassumendo l'articolata sintesi dell'autore, è importare riportare quanto egli riferisce rispetto all'espressione "a causa di un solo uomo" di cui parla Rm 5,12. Essa, a suo avviso, va letta per contrasto a Gesù Cristo che è il solo mediatore tra Dio e gli uomini. Da una tale impostazione ermeneutica discende appunto "che la trasgressione di Adamo ha oggettivamente coinvolto tutti gli umani in una situazione di peccato e quindi di morte (spirituale), da cui si può essere liberati solo da Gesù Cristo" (p. 231).

Nel ripercorre lo sviluppo storico-teologico del tema, il saggio si sofferma sul pensiero di Agostino, nel quale la questione del peccato, e miratamente di quello originale, ha indubbiamente un ruolo rilevante.

Ancona, richiamando un saggio di V. Grossi, lega la riflessione del vescovo di Ippona a tre precisi contesti: "la necessità universale della redenzione di Gesù Cristo; la dottrina pelagiana, antropologicamente caratterizzata in senso ottimista; la polemica africana tra donatisti e cattolici circa l'effetto dei sacramenti, a partire dalla condizione di santità del ministro" (p. 236).

In tale quadro, che ha alla base il testo latino di Rm 5,12, la natura umana ha contratto da Adamo, come in un contagio, la tendenza a peccare. Se per i pelagiani, come viene precisato, il peccato originale era solo un cattivo esempio, in Agostino esso ha una valenza ontologica. Trasforma, infatti, l'intera umanità in una "massa dannata".

Questa posizione tradizionale del pensiero teologico agostiniano, come viene ribadito dall'autore, nasce dalla una preoccupazione di fondo, che è quella "di sostenere la necessità universale della grazia di Cristo" (p. 237). La conclusione dell'A. è che quello agostiniano, da questo punto di vista, risulta pertanto essere un amartiocentrismo poco attento al cristocentrismo biblico, il che solleva qualche perplessità, anche considerando che i sinodi di Cartagine e di Orange hanno recepito la visione di Agostino.

Successivamente, nella scolastica medioevale, le questioni sulla natura del peccato originale e sulla sua trasmissione sono state pensate - come giustamente rileva l'Ancona - secondo le differenti sensibilità delle scuole del tempo. Ancona fa, ad esempio, riferimento alla posizione agostiniana di Pietro Lombardo e a quella "dialettica" di Abelardo, che spiega la trasmissione del peccato in termini maggiormente giuridici ed infine a quella di S. Tommaso, che, per l'A. ne fornisce sia una spiegazione moderna, in qualche modo "biologica" e "sociologica". In particolare, la natura umana risulta corrotta, ma parzialmente, per cui tale corruzione non impedisce all'uomo di compiere azioni buone e meritevoli.

Sarà con Lutero, invece, che il peccato originale tornerà ad avere una valenza di radicale Basti ricordare le espressioni relative all'uomo "*totus corruptus*", "*totus peccator*", icone del pessimismo antropologico protestante. e della negativa pervasività del peccato originale.

Il Decreto sul peccato originale del Concilio di Trento contesta questa impostazione. Nota Ancona che esso, però, non introduce elementi nuovi, ribadendo, seppur in maniera più organica - aggiungerei - quanto affermato nel Magistero precedente.

La tesi di fondo, ad ogni modo, è - per il nostro A. - che esiste "una peccaminosità nativa universale" e che questa è , "diversa dalla peccaminosità procurata dai peccati personali" (p. 243).

Nel dibattito teologico contemporaneo questa dottrina ha ricevuto parecchia attenzione anche e soprattutto in prospettiva filosofica. Basti pensare agli studi a ridosso del Concilio Vaticano II ed è stata oggetto di riflessione anche in relazione alle scoperte scientifiche moderne.

Venendo a delle considerazioni sistematiche intorno a questo fondamentale tema antropologico, Ancona ribadisce che sarebbe fuorviante considerare il peccato originale come elemento isolato dal contesto generale della storia della salvezza. Riassumendo la problematica con un'immagine suggestiva, egli in sintesi afferma che il peccato originale sostanzialmente altro non è che il rifiuto dell'uomo ad essere immagine di Dio, ma piuttosto di essere egli stesso un dio. Si tratta dell'uomo che vuole salvarsi da solo in una logica di autocompiacimento e autodivinizzazione.

Ecco perché, secondo l'autore, il peccato originale "svela pienamente il significato dell'uomo senza Cristo; esso non motiva la redenzione, poiché questa è previa ad ogni peccato, ma spiega come la stessa redenzione è impossibile quando l'uomo si mette al di fuori del progetto di Dio in Cristo, per la forza dello Spirito" (p. 248). È la libertà che fallisce, ma "è sempre una realtà relativa, poiché sulla sua realtà drammatica si erge in assoluto l'opera salvifica di Gesù Cristo" (p. 256).

7. Il tema della giustificazione

Ed è proprio con la dottrina della giustificazione che si conclude il saggio di Ancona. Si tratta di una sorta di traguardo ad un percorso di riflessione sull'uomo che si potrebbe definire circolare: quell'elezione che è posta in essere da Dio all'inizio della vicenda umana non può essere resa vana dal peccato, ma resta vincente ad opera di Dio che la ristabilisce pienamente in Cristo.

Ancona sottolinea preliminarmente che il concetto biblico di giustizia non è esteriore, di tipo forense, ma interiore. Esso, cioè, implica una trasformazione. Il termine che avrebbe reso pienamente il concetto è ontologico.

L'A. analizza l'idea di giustizia di Dio nell'AT, cercando di cogliere le diverse accezioni, come quella giuridico-legalista o religiosa in senso proprio.

In particolare quest'ultima è correlata al concetto di "relazione salvifica" con conseguente castigo per le infedeltà e vittoria sui nemici. Interessanti e nuove rispetto alle culture extrabibliche sono l'accezione sponsale del tema

dell'alleanza, come in Osea, o il suo significato di misericordia e liberazione dalla prova che abbiamo nei salmi.

Il Nuovo Testamento lega il tema della giustizia a Gesù Cristo. Paolo parla continuamente di "giustizia di Dio", per Ancona intesa come "fedeltà di Dio all'uomo, nonostante questi risulti essere ingiusto, peccatore" (p. 267). E finalmente il tema paolino della "giustificazione per la fede".

L'A. approfondisce a lungo il nodo problematico: la giustificazione è "un processo che necessita della fede, senza la quale è assolutamente impossibile venire accolti da Dio e ristabiliti nella relazione di alleanza con lui" (p. 269).

Ancona compara il tema della salvezza attraverso la sola fede con la *lettera di Giacomo*, spiegando l'apparente contraddizione con una differente prospettiva di fondo, ma evidenzia come anche secondo Paolo la fede richieda opere intese come naturale conseguenza e "fruttificazione".

La problematica va al centro del dibattito in S. Agostino. Ancona, infatti, sottolinea come i primi pensatori cristiani e soprattutto i Padri Greci incentrassero la loro antropologia più sul tema della "divinizzazione" che non sul processo di accesso alla grazia da parte dell'uomo peccatore (cfr. p. 273).

Sarà appunto S. Agostino a porsi questo problema affrontando appunto la giustificazione del peccatore che si articola in due aspetti.

> Abbiamo da un lato la remissione dei peccati, dall'altro il rinnovamento dell'uomo, anzi la "creazione" dell'uomo nuovo. Entrambi gli aspetti vanno ricondotti all'azione dello Spirito, che coniuga l'aspetto *remissivo* (cancellazione del peccato) e quello *elevativo* ("deificazione" e "filiazione" dell'uomo).

Ancona utilizza l'*Esposizioni sui salmi*, sottolineando come la prospettiva agostiniana si diversifichi fortemente con la deificazione tipica del panteismo, in quanto ascritta all'azione divina di Cristo. Egli afferma che Dio "ha chiamato dèi gli uomini, deificati per sua grazia, non nati dalla sua sostanza. Giustifica infatti

> Colui che giusto per se stesso, non in forza di altri; e deifica Colui che per se stesso è Dio, non perché partecipa alla divinità di qualcun altro" (p. 274).

L'A. come di consueto passa alla trattazione del tema nella scolastica, in cui osserva rettamente come essa si sviluppi nell'ambito della dottrina sacramentologica. In particolare, S. Tommaso tratta la giustificazione come "passaggio da uno stato di ingiustizia a uno stato di giustizia (*transmutatio*) attraverso la remissione dei peccati, quale effetto della grazia" (p. 276). A tal proposito sarebbe stato utile far riferimento all'aggettivazione utilizzata dalla tradizione di tale forma di grazia come "santificante".

La dottrina della giustificazione mantiene un enorme peso con Lutero. Oltre a presentare la soluzione riformata al problema Ancona cerca di delinearne la contestualizzazione e soprattutto le ragioni dell'insistenza quasi maniacale di Lutero sulla corruzione della natura umana. Essa e, quindi, la realtà in sé

del peccato "ha come scopo quello di esaltare l'opera redentrice di Cristo. Solo Cristo (*solus Christus*), con la sua passione e morte, libera l'uomo dal peccato e dalla morte. Lutero, infatti, sottolinea con forza l'azione della grazia di Dio in Cristo, il quale, attraverso il suo sacrificio, ha compiuto pienamente la legge in favore dell'uomo peccatore" (p. 278). Si tratta - e Ancona lo rileva - di una giustificazione "esteriore" nel senso che non ha valenza ontologica sull'uomo ed esclude le opere. Queste derivano, sempre per Lutero, da una sorta di "giustificazione in atto", che è "progressiva", e non può essere diversamente, poiché il peccato è una realtà persistente nell'uomo.

La medesima prospettiva di contestualizzazione Ancona la usa per delineare quanto assume il Concilio di Trento, che è in antitesi polemica nei confronti di Lutero e che sistematizza la dottrina cattolica.

Anche per quanto attiene al dibattito contemporaneo Ancona è attento al contesto, il cui elemento decisivo è colto nella tensione ecumenica. Non a caso il tema è barthiano e Karl Barth influenza molto la riflessione cattolica. Ad esempio Hans Küng "riflette ampiamente sul tema e giunge alla conclusione che tra Barth e la dottrina cattolica ci possa benissimo essere un accordo fondamentale" (p. 283) Tesi questa che supporta l'impegno ecumenico delle chiese che esita nel 1999 nel documento condiviso *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione*.

Nella conclusiva parte sistematica, l'A. definisce la giustificazione come "opera salvifica di Dio in Gesù Cristo", ma in una prospettiva positiva. Ancona muove dal presupposto che la fede cristiana non sia caratterizzata da una visione negativa dell'uomo, anche considerando che la sua antropologia è personalistica, quindi l'uomo è essenzialmente relazionalità (il che forse è assunto discutibile) e questo viene espresso nell'affermare che la giustificazione "trasforma l'uomo peccatore" (p. 291).

Tutto questo innesta una prospettiva escatologica, proprio perché la giustificazione "troverà il suo compimento escatologico alla fine dei tempi, quando il Cristo glorioso porterà a pienezza la salvezza da lui realizzata in favore di tutta la creazione" (p. 295). È questo un concetto particolarmente importante con il quale Ancona chiude la parte espositiva del suo saggio, ribadendo così che nonostante la grazia e la giustificazione il peccato non scompare dall'orizzonte dell'uomo. Ciò, tuttavia, coincide con l'essenza della vita cristiana la cui speranza richiede una conversione ed una riconciliazione continua con Dio e con i fratelli.

8. Valutazioni conclusive

Il saggio di Ancona è interessante per la novità di prospettiva, offre un'utile occasione per riflettere sull'essenza dell'insegnamento teologico in generale e dell'antropologia teologica in particolare.

La strutturazione del trattato è nuova ed originale e favorisce un utilizzo che può andare anche al di là del manualistico. Esso costituisce, infatti, un valido sussidio per lo studio accademico e va detto che, pur operando una selezione di tematiche antropologiche, non difetta di unitarietà. Le varie questioni, infatti, non vengono giustapposte, ma organizzate con organicità, e - come l'A. stesso rileva - sono legare dalla centralità di Cristo.

Esso, ad opinione di chi scrive, non è del tutto idoneo a per sostituire un manuale tradizionale. Lo può, però, affiancare davvero opportunamente, in quanto colma la lacuna di fondo della manualistica classica che tende ad esaminare le varie questioni teologiche "in se stesse", mentre la forza didattica del testo dell'Ancona sta proprio nel delineare le interconnessioni. Queste vengono strutturate in maniera logica e lineare e favoriscono una trattazione del mistero dell'uomo dal punto di vista teologico, facendo tesoro della lunga esperienza d'insegnamento dell'Ancona.

Abbiamo inoltre una notevole flessibilità, che consente anche di trattare i vari cardini tematici autonomamente, pur sussistendo un filo conduttore cristologico, che lega tra loro i sei macroargomenti che costituiscono il lavoro.

La bibliografia è aggiornata e selezionata, con prevalenza di autori italiani. Non particolarmente ricchi i riferimenti al XX secolo, essendo pochi gli spunti di riflessione su autori, come Rahner e de Lubac, che hanno contribuito in maniera rilevante al ripensamento dell'antropologia teologica in chiave attuale.

L'A. non si dilunga sulle antropologie delle altre religioni e questa appare una scelta davvero opportuna, in quanto non appesantisce il lavoro e aiuta a cogliere l'essenziale. .

Alcune sfumature prospettiche, ad opinione dello scrivente, se rimodulate irrobustirebbero ancora di più l'impianto generale, specialmente in termini ontologici. In sede di definizione della materia, ad esempio, e tenuto conto naturalmente dei limiti di ogni definizione in quanto tale, per l'antropologia teologica come per le altre discipline, sempre ad avviso dello scrivente, occorre non aver timore di professare *veritativamente* più che *narrativamente* i contenuti della fede. L'A. fornisce una definizione, come già evidenziato, più narrativa che veritativa.

In alcuni punti, inoltre, è debole la prospettiva di robustezza ontologica, il che - pur non essendo il caso dell'Ancona - espone il fianco a tentazioni di indulgere a forme di pensiero debole. La prospettiva relazionale con cui è letto

il personalismo, ad esempio, andrebbe irrobustita ontologicamente, magari utilizzando maggiormente i riferimenti tomistici, che andrebbero esposti più analiticamente.

Ugualmente per supportare in maniera ontologicamente più solida la prospettiva, in tema di grazia, andrebbe presentata con maggiore ampiezza e convinzione la trattazione tomista di "grazia creata" e "grazia increata", baluardo dell'identità della teologia cattolica. Una trattazione della problematica della grazia creata e della grazia increata secondo la prospettiva tomista avrebbe risolto ogni dubbio e guidato una più attenta valutazione del tesoro inesauribile del tomismo stesso.

Per concludere la visione cristica dell'antropologia, cioè l'elezione di Dio in Gesù Cristo, termine con cui l'A. traduce il più controverso "predestinazione" e che egli pone a fondamento del proprio itinerario teologico è una felice prospettiva.

Questa riflessione, che ha avuto quale riferimento l'occasione della pubblicazione del saggio dell'Ancona, porta a sottolineare come la didattica teologica debba essere sempre memore di alcuni criteri-guida.

In primis, in ambito antropologico alla luce del dato biblico e dell'esperienza storica che lo conforta, occorre senza paura affermare la negativa pervasività del peccato originale.

In tema di peccato e grazia, occorre non aver timore di evitare ogni forma di misericordismo e buonismo, tentazioni teologicamente scorrette e non congruenti con la giustizia di Dio.

Infine occorre non aver timore di sottolineare che il teologo è primariamente uomo di fede ed è ben diverso dallo studioso di questioni religiose e teologiche in genere ed il suo insegnamento deve aiutare a convertire il sapere teologico in virtù teologali e dev'essere supportato dal coraggio della verità anche a costo dell'impopolarità, da una reale consapevolezza ontologica contro ogni tentazione di pensiero debole e del primato del veritativo sul narrativo.

Autore: Dario Sessa
Titolo: *L'azione educativa. Elementi di pedagogia generale*
Casa Editrice: PassionEducativa
Luogo e anno di pubblicazione: Benevento 2018
Riferimenti: pp. 372

La complessità, la liquidità, il pluralismo nonché il senso di incertezza e di inquietudine sono sicuramente i connotati più peculiari delle attuali società a economia avanzata. Infatti, le trasformazioni culturali, sociali, economiche e scientifiche che si sono verificate e che ancora si susseguono in modo estremamente repentino hanno radicalmente mutato la condizione umana, imprimendo un senso di provvisorietà e instabilità.

Ad esserne lesa in modo particolare è stata la funzione formativa, funzione che da sempre la società ha assolto nel migliore dei modi.

Non si esagera se si afferma che gli ultimi decenni hanno assistito ad un'inesorabile deriva dell'educazione.

Tuttavia, la consapevolezza degli effetti deleteri di questo processo sull'antropologia dell'uomo contemporaneo e soprattutto delle giovani generazioni ha sollecitato di contro una crescita a livello mondiale della domanda di educazione, in termini quantitativi e soprattutto qualitativi.

Per questo, da più parti si è levato verso la scuola l'appello a ritornare ad essere un autorevole punto di riferimento formativo al passo con i tempi e in grado di produrre nuove tensioni educative e spazi d'intervento per rispondere in modo puntuale e consapevole alle attuali istanze sociali.

Affinché la scuola possa svolgere al meglio questa richiesta sociale, è indispensabile però rifondare, oggi più che mai, i paradigmi teorici ed epistemologici della pedagogia. Ecco allora che la vecchia cara pedagogia torna in auge come artefice indiscutibile e ineludibile per l'elaborazione di un inedito progetto formativo di sviluppo della personalità individuale e sociale dell'uomo contemporaneo.

Il volume di Dario Sessa, *L'azione educativa, elementi di pedagogia generale*, edizione totalmente rivista e ampliata rispetto alla precedente, si muove proprio in questa direzione: offrire un'attenta disamina sull'intramontabile centralità del discorso pedagogico e sul ruolo che la pedagogia deve assumere oggi, ruolo che è molto diverso rispetto a quello svolto in altre epoche.

L'uomo, infatti, non può essere considerato, come invece sosteneva il filosofo e sociologo positivista Hippolyte Adolphe Taine, nient'altro che "un teorema che cammina".

Il testo fornisce una trattazione organica della pedagogia intesa, potremmo dire, come "filosofia della formazione", cioè come riflessione filosofica sulla pratica educativa finalizzata a innescare un percorso di crescita integrale e lungo tutta la vita, che accompagni e orienti la persona, intesa nella sua interezza.

Solo un siffatto progetto pedagogico, formulato in modo coeso e coerente, consentirà alla scuola, e quindi alla società educante, di sviluppare quelle conoscenze, abilità e competenze che renderanno ciascuno un soggetto capace di instaurare relazioni familiari e amicali positive, un cittadino in grado

di partecipare in modo attivo e consapevole alla vita sociale e politica della comunità di appartenenza e, non ultimo, un essere vivente rispettoso della realtà naturale nelle sue innumerevoli forme organiche e non.

Appare allora chiaro che il fine ultimo della riflessione pedagogica sarà il "benessere", cioè lo stare bene dell'essere, il restituire vigore alla persona umana e ciò si potrà realizzare pienamente solo quando l'uomo vivrà armonicamente l'ampio e variegato ventaglio di relazioni che abbracciano la sua esistenza.

Il volume è diviso in due parti.

La prima, che consta di undici capitoli, ha per oggetto i fondamenti del sapere pedagogico e ne analizza categorie, oggetto, scopi, metodo, strumenti, linguaggio e problematiche pregnanti.

Agli argomenti classici (i presupposti filosofici ed epistemologici della pedagogia, le agenzie educative, la programmazione, il curricolo, per citarne alcuni), seguono diverse pagine che trattano in modo esaustivo dei problemi più attuali, come il profilo "manageriale" che l'organizzazione scolastica è andata via via assumendo negli ultimi decenni, la complessa e sempiterna questione della valutazione, le innovazioni digitali, la didattica laboratoriale, etc.

I temi pedagogici sono affrontati ponendo molta attenzione al rapporto fra le teorie e le ricerche condotte nei più disparati campi: da quello pedagogico a quello psicologico, da quello sociologico a quello antropologico, da quello storico a quello giuridico, senza tralasciare "incursioni" nella pratica quotidiana di coloro che operano in campo educativo.

L'ultimo capitolo della prima parte offre una panoramica delle novità introdotte dalla tanto discussa Legge 107/2015.

Segue un'appendice di grande utilità per comprendere l'importanza del Piano Triennale dell'Offerta Formativa (PTOF).

La seconda parte propone un'introduzione storica al pensiero pedagogico.

Viene ricostruita in modo sintetico, ma non superficiale e semplicistico, la lunga evoluzione della pedagogia in Occidente, chiarendo in modo esauriente i passaggi chiave che hanno portato all'instaurarsi dei vari approcci educativi, delineando il contesto storico di riferimento e illustrando le figure degli esponenti di maggiore spicco e dei loro modelli.

Si parte quindi dal modello greco e romano, per attraversare poi i secoli del Cristianesimo delle origini e dell'epoca medievale, segnati rispettivamente dal modello agostiniano e da quello dell'Aquinate; si prosegue quindi con l'età moderna, dominata dal trionfo della ragione e delle scienze, fino ai giorni nostri, contrassegnati dalla nascita di una "scienza dell'educazione" e dalla querelle tra la dimensione scientifica, filosofica ed empirica della pedagogia.

Emerge chiaramente da questo *excursus* il carattere dinamico dell'epistemologia pedagogica come sapere in costante evoluzione.

Da quanto detto, è evidente che il

testo fornisce un'indispensabile base di conoscenza in ambito pedagogico, sulla quale potranno e dovranno poi innestarsi i necessari approfondimenti di carattere specialistico.

Senza tema di errore, si può dire che l'obiettivo dell'autore è stato quello di stimolare il lettore alla riflessione pedagogica (quindi a svolgere una vera e propria operazione di filosofia) e a più vaste letture per acquisire maggiori conoscenze e professionalità.

Infatti, la crescente complessità del compito educativo richiede solide basi scientifiche e metodologiche, per ovviare al pericolo dell'improvvisazione, senza cedere ad una sorta di vano narcisismo epistemologico proveniente dall'esclusivismo scientistico e tecnologico dell'epoca contemporanea.

Per tutti questi aspetti, il testo è utile sia per coloro che già si occupano di educazione e formazione, come valido strumento per sistematizzare una teoria generale e multiprospettica della pedagogia; sia per chi si accinge ad affrontare per la prima volta lo studio delle scienze della formazione, come bussola per riconoscere le coordinate principali e per favorire la riflessione sui temi e sulle idee-chiave dell'educazione.

Il volume, inoltre, può essere utilizzato anche come strumento didattico capace di offrire spunti per la discussione in aula; infatti, sebbene, il sapere pedagogico venga presentato come sapere sistematico e scientificamente argomentato, esso è ben lungi dall'essere un sistema chiuso. Questo taglio dato al volume finisce per spingere lo studente a porsi domande via via più raffinate e provocatorie, a sollevare dibattiti e ad elaborare ipotesi inedite, svincolandosi dai pregiudizi e dagli stereotipi propri della logica duale e dell'*aut-aut*.

Seguono in ampio conclusione un glossario pedagogico, valido strumento per chi deve prendere dimestichezza con il linguaggio pedagogico e le strategie didattiche e una nutrita bibliografia.

Vincenzo Siena

Autore: Andrea Grillo
Titolo: *Tempo graziato*
La liturgia come festa
Casa editrice: Messaggero
Luogo e anno di pubbl.: Padova 2018
Riferimento: pp. 115

Liturgia come festa del e nel tempo

Docente di sacramentaria e di filosofia della religione, Andrea Grillo, noto teologo italiano, non fa mancare di certo alle stampe le sue riflessioni. Teologo preciso, il cui acume è conosciuto e riconosciuto (anche se a volte inutilmente osteggiato, più per partito preso che per reali motivazioni critiche circa il metodo o in merito ai contenuti), Grillo offre una produzione bibliografia poderosa e preziosa che ogni buon teologo (non solo italiano), deve conoscere almeno nelle sue linee principali. Tra l'altro ci sono pochi dubbi sul fatto che Grillo è e sarà uno degli autori più letti, tra i pochi teologi italiani, che stanno offrendo metodologie, linguaggi e stili innovativi

per il futuro della teologia e per il rinnovamento della Chiesa nello spirito del Concilio Vaticano II.

Grillo è teologo fine che, sebbene a tratti possa apparire non di immediata comprensione (soprattutto a coloro che non sono avvezzi al linguaggio filosofico o allo stile dialogico e culturale della teologia contemporanea), coglie sempre il nocciolo delle questioni proponendo testi non solo accademici ma anche divulgativi la cui lettura risulta sempre piacevole e illuminante. Chiarezza di idee e di narrazione: ecco il suo stile. Non di rado usa anche escamotage narrativi (quali la forma del "dialogo") per meglio coinvolgere i lettori.

Va ricordato e ribadito, anche per la forza narrativa dei suoi testi, che ogni buon teologo e, a maggior ragione, ogni studente di teologia, non può fare a meno di incrociarlo e di leggerlo; se poi si è capaci di comprenderne lo stile (cosa auspicabile) o di criticarne i contenuti nel merito (cosa a dir poco difficile, vista l'acutezza dell'autore), meglio ancora.

Il volumetto di seguito presentato, seppure agevole e in puro stile divulgativo (che non significa "semplice" ma "per tutti"), si colloca tra gli ultimi lavori editoriali come ulteriore modello di forma e di riflessione teologica che l'autore offre come stimolo per l'approfondimento di temi che, al contempo, rivelano questioni e risoluzioni che vanno al di là delle sole tematiche riguardanti l'azione rituale (come accade anche negli altri lavori di Grillo e come chiede ormai la stessa metodologia antropologica e filosofica da lui proposta).

Il testo qui presentato, alla cui attenta lettura si rimanda, è dedicato ad un tema che, per le sue caratteristiche fondanti e fondamentali per la vita cristiana (vedi anche la questione dei *nuovissimi*), è stato più volte affrontato lungo la storia della Chiesa, e che oggi, considerati i presupposti culturali e moderni, non può più essere affrontato con le stesse categorie della filosofia antica e o di quella moderna: il *tempo*.

È certamente un tema che ha affascinato tanto i filosofi che i teologi, quanto coloro che, come Agostino d'Ippona, hanno cercato in passato di armonizzare le due prospettive, razionali e teocentriche insieme.

Ad ogni modo, quello del tempo è un tema che si imbatte, tra l'altro, nella considerazione moderna della *linearità*, della *oggettività* e della *misurabilità* del tempo stesso: prova ne sia che nell'epoca moderna sempre più si diffondono gli "orologi", ovvero quei meccanismi che *indicano*, *registrano*, *misurano* il tempo, scandendo i ritmi della giornata e quindi del vissuto dell'uomo occidentale. Gli orologi, pur non essendo in sé il tempo, scandiscono i tempi delle istituzioni sociali, del lavoro, delle esperienze: molte delle nostre esperienze, per esempio, sono "a tempo" (così se fittiamo un pedalò, o assistiamo ad una lezione, consultiamo un professionista …). Il tempo sociale scandito dagli orologi è parte integrante dell'ordinamento e dell'esperienza comunitaria e individuale, in una società che, ormai, non sembra funzionare senza di essi.

È in questa realtà che si inserisce la riflessione di Andrea Grillo proposta in due Parti a loro volta composte da cinque brevi capitoli suddivisi in paragrafi (spesso in numero di tre).

La prima parte del volumetto indaga sull'esperienza de "*il tempo in epoca postmoderna*" attraverso la considerazione di tre momenti in cui si fa esperienza del tempo: la *vacanza* (il cosiddetto tempo libero), il *lavoro* (il tempo dell'impegno e del dovere), la *festa* (il tempo delle relazioni).

È indubbio che questi tre "momenti" segnano una triplice scansione dell'esperienza umana e del suo scorrere nel tempo. Tuttavia l'autore accompagna il lettore a scoprire quanto, dalla modernità fino ai nostri giorni, la scansione del tempo vissuto sia sempre più esclusivamente *binaria*: si vive il *tempo del lavoro* e il *tempo libero*. Il *tempo della festa*, che poi è quello che più interessa alla riflessione liturgica in senso stretto, è stato di fatti rimosso e inglobato in quello del tempo libero, della vacanza. Qui la riflessione si fa ancor più saggia poiché il vero nesso tra i diversi modi di vivere il tempo è relativo al modo di essere (e sentirsi) "liberi". La comprensione tardomoderna del tempo riflette così quella della "libertà individualistica" dimenticando la "sapienza festiva", ovvero quella «adeguata articolazione *esteriore* e *comunitaria* del rapporto con il tempo del lavoro e del riposo» (p. 10) che attanaglia anche il vivere cristiano. Anzi nel binomio *tempo impegnato*/*tempo libero* la qualità del tempo "festivo" perde significanza: «è evidente –infatti– come in un quadro del genere la "festa", che è fatta anch'essa di obblighi, responsabilità, doveri, impegni, appaia troppo simile al lavoro per poterne essere davvero l'alternativa» (p. 13). Ma qui la sfida per il teologo (e in particolare per il liturgista): risolvere i nodi e riflettere sui modi di esperire il tempo significa poter ridare significati nuovi e innovativi alle esperienze del lavoro, del riposo e della festa, ovvero dello stesso vissuto della fede religiosa. Anzi, «finché penseremo che il tempo del lavoro e il tempo libero non abbiano a che fare con la fede religiosa e, viceversa, che il tempo della festa non abbia rilievo per il lavoro e per la vacanza, non riusciremo a comprendere davvero il senso della festa, e finiremo per fraintendere anche il senso di ciò che viviamo nella quotidianità feriale» (p. 12). Ripensare la "festa" in senso teologico non solo come *momento celebrativo*, *precetto di azione liturgica*, *assemblea chiamata*, significa riscoprire nuovi sensi *del* e *nel* vissuto di fede. Qui il lavoro *della* e la sfida *alla* teologia è ancora più evidente: non basta ridire con la semplice novità di linguaggi ciò che si è sempre detto ma (ri-)scoprire nuovi orizzonti a partire dall'esperienza, religiosa e sociale, dell'uomo moderno, considerando il vissuto dell'uomo e le sue percezioni. Appare così che «il problema più grave delle società avanzate nel loro rapporto con il tempo, è proprio di *aver dimenticato che la festa è qualcosa di diverso e di più originario* sia rispetto al tempo del lavoro, sia rispetto al tempo libero» (p. 15).

Il cristiano (occidentale) deve (re-) imparare che «il tempo non è indipendente dalle nostre relazioni» (p. 19). Nella relazione con noi stessi (né impegnati nel lavoro, né liberi nel riposo), con gli altri (legami non professionali né solo di svago) e con Dio (oltre la sola doverosità o emotività), il singolo, nella festa della comunità, fa esperienza di un "*originarietà altra*", diversa dal "*sé individuale e solo*", che si rivela, nella comunione e nell'amore (e per questo nella "festa"), come la vera origine della libertà e dell'identità della comunità credente e del singolo fedele (cfr. pp. 20-21).

L'analisi anche antropologica dell'esperienza della "festa" diventa così il nucleo fondativo del volumetto, insieme a brevi analisi storico-filosofiche (soprattutto legate al passaggio da modernità a tardomodernità) e teologiche (nelle considerazioni bibliche e storiche della tradizione e del vissuto della comunità cristiana). Attraverso l'esame del rapporto col tempo a partire dalla cultura (e con la percezione che si ha della propria *identità* e della propria *libertà* in questa cultura tardomoderna) l'autore conduce sapientemente il lettore a scoprire le caratteristiche essenziali della relazione col tempo attraverso brevi ma intensi percorsi biblici (pp. 39-49) e fenomenologici (pp. 50-70).

Nella seconda parte del volumetto poi, Grillo riflette circa "*l'emergenza del tema della 'festa' nella teologia contemporanea*": la festa, ovvero la "logica festiva" (cfr. p. 74), appare come quella mediazione simbolico-rituale capace di ridire l'origine dell'uomo all'uomo, la realtà dell'unità fontale alla comunità, rivelandosi accesso alla *verità* e alla *comunione*. Nelle relazioni esperite nella logica festiva, il tempo riacquista senso: «la festa viene riconosciuta non soltanto come una "possibilità del tempo" bensì come una "condizione del tempo"» (p. 75).

In questa prospettiva iniziano le considerazioni sulle "funzioni della festa", ovvero quelle del "ricordo d'altro" e dell'"oblio di sé", del "ringraziamento comunitario", dell'"assunzione (direi responsabile) sacrificale" (cfr. pp. 76-78) attraverso la quale il singolo e la comunità accedono ad un modo di essere non meccanico (*impegno in …*) o solipsistico (*vacanza da …*) ma di *risposta grata alla grazia gratuita* (l'autore ed il lettore mi perdoneranno il gioco di parole): si diventa così un "essere per gli altri" attraverso le logiche del dono (lo *stupore del bene*) e non quelle del dovere (l'*obbligo del precetto*).

Ed è qui che Grillo introduce in modo più sostanziale la relazione che c'è tra esperienza del tempo ed esperienza del "vivere la libertà", tra "principio" e "autorità", tra misura del moto e vanità dell'impegno nel tempo senza (apparente) senso (cfr. pp. 82-85).

Le tre accezioni di libertà, introdotte a questo punto insieme alle possibilità di accessibilità all'esperienza della festa, non solo sono qui proposte con lucidità e linearità, ma vengono come rivelate in tutta la loro forza pur essendo state richiamate in tutte il volumetto.

Si comprende come proprio la categoria della "festa" è di fondamentale importanza per comprendere l'intero evento della celebrazione liturgica della comunità cristiana. Nel tempo della festa si ha il «riconoscersi riconosciuti dall'autorità del bene, che apre all'uomo la libertà come amore» (p. 112).

A dire il vero il lettore farebbe bene a congiungere a questa lettura quella di un altro volume dello stesso autore dal titolo *Tempo e preghiera. Dialoghi e monologhi sul "segreto" della Liturgia delle Ore* (Bologna 2000); in questo testo, con altre parole e con altri itinerari, si ripercorre l'intuizione qui riproposta: il tempo quale *fatto*, *compito* e *dono*. Credo sia giusto riprendere da quelle pagine, che pur avevano la prospettiva di riflettere circa la celebrazione della *Liturgia delle ore*, preghiera nel e del tempo, un'ultima citazione che ben sintetizza le prospettive del volumetto qui presentato. Nel 2000 Grillo già scriveva: «le leggi ci riservano spazi di tempo che il lavoro non può sequestrare, e tuttavia un tempo affidato soltanto al singolo non è tempo libero, ma tempo vuoto, poiché il tempo può diventare tempo di libertà (tempo "libero" in senso proprio) solo sotto l'autorità e l'autorevolezza di relazioni comunitarie, in un affidamento e in un rapporto di amore» (*Tempo e preghiera*, p. 31).

L'unico rammarico è che, a distanza di diciotto anni, queste considerazioni non siano del tutto penetrate nel sapere teologico e nelle prospettive delle proposte pastorali e del "dire" ecclesiale; ciò nulla toglie alla lucidità teologica e al valore paradigmatico delle riflessioni di Andrea Grillo.

Umberto R. Del Giudice

Autore: AA.VV.
Titolo: *La cultura ci rende umani*
Casa editrice: UTET
Luogo e anno di pubbl.: Torino 2018
Riferimento: pp. 126
Collana: Dialoghi sull'uomo

Si tratta di un'opera di agevole lettura, ma al tempo stesso solida e ben supportata argomentativamente, in cui abbiamo 8 interventi che indagano sul ruolo della cultura contemporanea in prospettiva "pragmatica", cioè in relazione alla sua concreta incidenza sul modo di pensare e di comportarsi dell'uomo contemporaneo. La logica è quella di commisurare il comportamento al suo grado di consapevolezza. Sul piano del genere letterario i contributi non sono pienamente omogenei, in quanto in alcuni casi abbiamo interventi che derivano da conferenze, in altri veri e propri studi.

Il titolo "La cultura ci rende umani" viene resa concretamente alla luce del sottotitolo "Movimenti, diversità e scambi".

Il primo contributo dal titolo *La cultura come riscatto?* è di Edoardo Albinati, scrittore che da oltre vent'anni insegna Lettere nel carcere romano di Rebibbia.

L'A. indaga sul se e sul come coloro che sono in carcere possano far tesoro da ciò che imparano. Leggere

Dante ai detenuti stranieri, parlare di arte e poesia può far sì che essi si allontanino dalla logica del delinquere per abbracciare un nuovo stile di vita più autenticamente umano?

La risposta dello studioso è purtroppo negativa, nel senso che l'idea che chi legge un libro possa essere migliore non ha reale fondamento. Certamente la lettura apre nuovi orizzonti sui quali l'insegnante deve innestare un discorso che possa stimolare una riflessione e un cambiamento, ma di per sé la cosa non è automatica né garantita.

Non a caso osserva l'autore che tra le menti più inclini al crimine (ad es. nazisti o uomini potenti e corrotti) non mancano uomini colti e gravidi di lettura, ma questa nulla ha fatto per renderli migliori. Essi ascoltavano musica e avevano bellissime e ricche biblioteche, ma si sono macchiati dei più orrendi delitti.

L'intervento didattico sta solo nello stimolare e nel far comprendere agli allievi la propositività e la positività in termini esistenziali della cultura e della lettura.

Articolato e solido il saggio "Plasmare l'umano. Dalla preistoria ai riti di iniziazione" dell'antropologo Stefano Allovio, docente di Antropologia culturale e Antropologia sociale all'Università statale di Milano. Egli fa riferimento alla paleontologia in prospettiva culturale. Qui si utilizza la cultura non come bagaglio di nozioni quanto piuttosto come repertorio di usi, abilità, tradizioni. Essa nella concretezza storica ebbe la forza di plasmare l'uomo dalla preistoria. Utilizzando il fuoco (cottura etc.) l'ominide è diventato *homo sapiens*, ha acquisito la competenza relazionale di vivere in gruppo, attivando il processo di civilizzazione che continua. Non a caso egli riporta la risposta "Non sono una capra" di un anziano Mangbetu alla richiesta di spiegare i suoi, interpretata dall'A. del saggio come l'equivalente di "finché posso plasmarmi, sono un essere umano".

"Il Museo come nuova forma di narrazione culturale" è il saggio di Jean Loup Amselle, antropologo e Direttore degli Studi dell'*École des hautes études en sciences sociales* di Parigi nonché caporedattore della rivista *Cahiers d'Études africaines*.

La fondazione del nuovo Museo del Louvre offre occasione all'A. di riflettere su: etnicità e identità, meticciato, arte africana contemporanea, multiculturalismo e postcolonialismo, nonché di evidenziare il processo di decentralizzazione della cultura occidentale, analizzato e studiato nella sua prospettiva pragmatica, cioè - come si diceva in premessa. di incidere sul tessuto concreto della storia umana.

Ugualmente stimolante è il saggio "Il Buddha e Alessandro Magno" di John Eskenazi, tra i più autorevoli studiosi dell'arte religiosa dell'Asia meridionale, che ha pubblicato moltissimi saggi in materia e curato mostre in tutto il mondo, come quella aperta a Londra sulla scultura indiana, himalayana e del Sud Est asiatico. Il saggio studia le reciproche influenze tra buddhismo ed ellenismo, dimostrando che essi non siano antipodi di una dialettica culturale irriducibile, come molti pensano, ma interagiscano tra loro.

Adriano Favole, professore di Antropologia culturale e vicedirettore per la ricerca del dipartimento di Culture, politica e società dell'Università di Torino propone un saggio dal titolo "Cultura e potere. Sui limiti della cultura. Prometeo al tempo dell'antropocene". Antropocene è un termine coniato dal biologo Eugene Störmer negli anni 80 ed ebbe ampia fortuna. Esso indica la nostra era geologica, in cui l'uomo ha influito su clima, territorio e ambiente con la sua scienza e la sua tecnologia. L'impatto sul pianeta dell'homo sapiens è enorme ed il suo potere è oggetto della riflessione dell'A. che si occupa della atavica e ricorrente tentazione prometeica che viene reiterata dall'uomo contemporaneo in forme nuove, ma con la stessa logica di sempre: essere il signore della storia. Oggi l'uomo cerca di modificare il corso degli eventi naturali utilizzando nuove e arroganti tecniche, per l'appunto "prometeiche". Un esempio di questa attività viene fornito dal Favole: la cultura ha un peso e questo è di 50 kg per metro quadrato di crosta terrestre di ammasso dei manufatti umani degli ultimi undicimila anni.

"Si nasce o si diventa? Come orientarsi tra generi e identità?" è il saggio di Vittorio Lingiardi professore ordinario di Psicologia dinamica all'Università "La Sapienza" di Roma, che mette a disposizione la sua competenza di psichiatra e psicoanalista per offrirci una riflessione sul tema delle differenze tra generi e identità sessuali. La prospettiva che potrebbe essere definita utopica e non è certamente condivisibile da tutti è una culturalizzazione globale che elimini frontiere geografiche e temporali. Pur non condividendo l'esito della ricerca, questa è davvero stimolante e meritevole di attenta lettura.

Paola Mastrocola professoressa di Lettere nelle Scuole superiori per quasi 40 anni, nel suo saggio "Scuola e cultura. Sinonimi o contrari? Umane mescolanze. Dopotutto chi siamo?" ripropone le sue note tesi in difesa di una cultura che sappia mantenersi "*ristretta, puntiforme e non nebulosa*" in una scuola che, diversamente dalla deriva attuale, insegni soprattutto contenuti e non solo metodi. La tentazione di una scuola prona alle esigenze economiche e di mercato, con il suo *know how*, il *problem solving* e le competenze specifiche "spendibili" nel mercato del lavoro è forte e va superata rifondando una scuola che trasmetta un sapere "*radicato e affondato*", recuperando un rapporto vitale con il passato ed una vocazione autenticamente formativa.

Marta Mosca, che ha conseguito il dottorato in Scienze antropologiche all'Università di Torino con un progetto di ricerca sui modelli di costruzione della violenza in Burundi, offre il saggio "Umane mescolanze. Dopotutto chi siamo". L'A., alla luce dei suoi studi sull'antropologia della violenza, su questioni etniche e sull'identità, e specialmente sui fenomeni migratori. Chiude poi questa interessante miscellanea di spunti teorici ragionando sull'insorgere di preoccupanti chiusure ideologiche di fronte ai sempre più massicci fenomeni migratori e all'inevitabile districata compo-

sizione etno-antropologica e culturale che ne deriva. Alla domanda "*Dopotutto, chi siamo?*" risponde che "*ogni essere umano, in quanto tale, è frutto di inesauribili contatti*". Che nella nostra storia mescolanze e migrazioni sono la regola, e non l'eccezione, come scrive Marta Mosca.

Un libro di facile lettura, ricco di spunti, con i limiti di ogni AA.VV. e con molti spunti di riflessione che vanno dalla pedagogia alla sociologia, forse più incline al versante fenomenologico che ontologico, ma non per questo riducibile a mera e pura divulgazione.

Dario Sessa

Autore: Marco Ivaldo
Titolo: *Filosofia e religione. Attraversando Fichte*
Casa Editrice: La scuola di Pitagora
Luogo e anno di pubblicazione: Napoli, 2016
Riferimenti: pp. 304

Il volume che presentiamo merita un posto di tutto rispetto tra le numerose trattazioni del controverso rapporto tra filosofia e religione. Marco Ivaldo, professore di Filosofia Morale all'Università Federico II di Napoli, vi analizza la comprensione del *religioso* alla luce del contributo di Johann Gottlieb Fichte (1762-1814).

L'A. peraltro, appare particolarmente qualificato in tale ambito. Basti tener presente che Marco Ivaldo è Co-Editore delle "Fichte-Studien" (Amsterdam-New York) ed è direttore della collana "Fichtiana" (edita da Guerini e Associati on Milano). Inoltre i suoi studi hanno sempre contemplato interessi fichtiani: borsista dalla *Alexander von Humboldt-Stiftung* presso la *Fichte-Kommission* dell'Accademia bavarese delle Scienze (Monaco di Baviera) da 1989 al 1991 per poi far parte del direttivo della "Internationale J. G. Fichte-Gesellschaft".

Tesi di fondo è che il filosofo tedesco, famoso per il suo "idealismo etico", non vede la filosofia come il superamento della religione, quanto piuttosto come un approccio diverso al reale, ponendo filosofia e religione in una situazione di sostanziale complementarietà.

Il quadro fichtiano, peraltro, è di notevole interesse e di altrettanta notevole complessità. L'A., in questo lavoro, ne completa la sua delineazione, in continuità con la sua precedente opera *L'assoluto e l'immagine* (1983), in cui ebbe modo di offrire un'interessante riflessione, sempre sul tema, alla luce del pensiero fichtiano formulato in *Religionslehre* e *Wissenschaftslehre*.

Il pensiero di Fichte, impietosamente ed ingiustamente definito "l'ateo di Jena", viene sviscerato da Ivaldo, che ne rileva un ben diverso orientamento nei confronti della religione.

Il filosofo viene descritto come un "pensatore del religioso", per cui l'invito dell'A. è di "ripensare Fichte" e questa rivisitazione trova in quest'opera un valido contributo.

Dopo l'*introduzione*, nei primi capitoli (dai sottotitoli "tipologie", "percorsi", "forme"), vengono affrontate questioni di natura prevalentemente

metodologica. L'indagine, infatti, verte sulla possibilità di un rapporto tra la filosofia trascendentale ed il fenomeno religioso, avendo quale riferimento *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (*Indagine sulla possibilità di una religione rivelata all'interno dei parametri del criticismo*).

Nell'ambito dell'*indagine trascendentale*, il religioso è concepito come qualcosa di "singolare". Proprio questo esso non si può semplicisticamente risolvere nella moralità o nel sentimento, come è stato spesso fatto, trascurando così il ruolo della ragione.

Questa, intesa come *ragione sensibile*, però, ha un carattere finito, rispetto al quale la religione rivelata ha - per usare la felice espressione dell'A. - "un'eccedenza semantica ed esistenziale" (p. 32).

Di qui un primo nodo problematico: indagando sulle condizioni per la deduzione della rivelazione emerge la moralità o meglio "un bisogno morale empirico nell'uomo" (p. 41), per cui la morale, in sostanza, finisce col *postulare* l'oggetto della rivelazione.

È certamente vero che per Fichte la religione è universale e struttura la coscienza, ma è anche vero che essa rappresenta un'esperienza concreta (p. 29), nell'ambito di un paradosso: la ragione postula l'oggetto della rivelazione, ma non può dedurlo.

L'A. fa frequenti riferimenti all'idea chiave fichtiana di *Anstoss* o *Aufforderung*, che, a loro volta, richiamano la grande novità di cui Fichte si fa portavoce e che costituisce l'asse portante del suo idealismo etico: l'*Io che realizza se stesso attraverso il non-Io*, ovvero tutto ciò che gli si oppone, ma che è posto dall'Io stesso.

Per Ivaldo tale presupposto non costituisce un limite per l'uomo, quanto piuttosto una sollecitazione. Si tratta, cioè, di una sorta di "richiamo" che non toglie all'uomo la libertà, poiché - e rientriamo nell'ambito religioso - egli è ascoltatore della Parola nella rivelazione che ha luogo "nell'Io e per l'Io".

Se, infatti, è Dio la fonte della *lex moralis*, tale premessa non mina l'autonomia dell'uomo, ma rimarca una modalità con cui la legge morale si pone e cioè di essere incondizionatamente valida nei confronti della ragione finita dell'uomo.

Ivaldo esemplifica il tutto affermando: "questo risveglio dell'attenzione può avvenire se Dio stesso si rivela come Signore che promulga e fa valere la legge morale con autorità. Decisivo è che una tale rivelazione di Dio non toglie la libertà, ma la chiama a essere, la evoca a essere se stessa" (p. 65).

In altri termini non solo la rivelazione si innesta nella storia, ma le conferisce senso. È, quindi, come giustamente osserva Ivaldo, molto di più della religione naturale dell'Illuminismo (p. 229).

Per meglio comprendere tale assunto occorre anche considerare che la rivelazione ha un carattere "storico" e concreto, avente ad oggetto un "annunzio" situato nello spazio e nel tempo, *hic et nunc*.

Ed a proposito del contenuto di questo annunzio, nei capp. IV-IX si tratta della cosiddetta *intelligentia fidei*, legata alla questione della validità

di senso del dogma, sempre inteso dal punto di vista scientifico.

In questa parte, che potrebbe definirsi "dogmatica", l'A. indaga sulla fondazione della fede nel pensiero fichtiano anche alla luce della *Wissenschaftslehre* e lo fa tenendo conto che le indagini filosofiche di Fichte "avevano preso originariamente le mosse dall'esigenza di costituirsi una *dogmatica sostenibile*" (p. 147).

Il quadro viene strutturato in ambito cristologico (capp. IV e V), trinitario (cap. VI), amartiologico e meontologico (cap. VII).

Successivamente si affronta il tema della Provvidenza (cap. VIII) e, finalmente, nel IX cap., ci si ricollega alla predicazione del Figlio che delinea - anticipando una terminologia heideggeriana - la "vita autentica", che altro non è che la stessa *experientia fidei*.

Ancora una volta viene rimarcato che questa è da intendersi nella sua attuazione storica, concreta, il che è congruente con l'*imago Christi* che non è un'idea, ma un "evento".

L'A. sottolinea l'eccellenza dell'approccio fichtiano in termini sia ermeneutici che teoretici, facendo riferimento all'*Anweisung zum seligen Leben*, agli *Scritti teologici giovanili* ed alla *Staatslehre*.

Il nucleo problematico che è al centro dell'impegno fichtiano è, comunque, essenzialmente cristologico, ma in una prospettiva ben definita.

L'adozione di una prospettiva "barthiana", per cui la natura divina del Figlio è assolutamente "altra" rispetto all'uomo, porterebbe ad uno scacco.

Se, infatti, così fosse, la sua parola si perderebbe nell'ineffettualità.

In una prospettiva opposta, se non vi fosse alcuna differenza reale tra il Figlio e l'uomo, la sua parola si perderebbe nella mole delle tante, anzi tantissime, parole umane, o, per usare un termine nitzschiano, sarebbe "umana, troppo umana".

Fichte propone, quindi, un *tertium* e lo ricava dalla dalla duplicità di significato dell'*Incarnazione*, che può essere vista sotto il profilo *metafisico* e sotto il profilo *storico*.

La tesi di fondo è che i due profili, lungi dal confliggere, coesistono e si armonizzano, anzi l'uno rimanda all'altro e tale duplicità si coglie agevolmente nella Parola, che ha contemporaneamente valenza metafisica e valenza storica.

Ivaldo coglie la via percorsa da Fichte nel delineare la soluzione al problema nell'analogia col rapporto tra l'Assoluto e il suo apparire in riferimento alla *Wissenschaftslehre*.

La conclusione è la negazione di una differenza sostanziale tra la rivelazione di Cristo e le acquisizioni della ragione, in quanto unica differenza è l'immediatezza della manifestazione della prima (rivelazione) e la mediatezza della manifestazione della seconda (riflessione). Anzi nel Figlio emerge la sostanziale unità umano-divino, anzi "prima di Gesù questa conoscenza non esisteva. Il modo in cui egli l'ha trovata è 'un miracolo enorme' (p.142).

Si tratta di un primato più storico che metafisico che nulla toglie all'eccellenza di Cristo, "il primo cittadino, il cittadino del regno per nascita, non per invito, come gli altri" (p.173).

Di qui la conclusione: il religioso non va confinato nell'aldilà, ma nell'oggi, nella contemporaneità dell'attuale.

L'*incipit* è dato proprio dall'Incarnazione del Figlio con la conseguente frattura della discontinuità fra lo storico e il metafisico, "che pone l'eterno nel temporale come il vero inizio del temporale stesso" (p.169).

Si aggiungono a tal proposito una serie di considerazioni che sono davvero interessanti teologicamente.

Ad esempio si osserva come venga salvata la cristologia 'alta' e scongiurata la prospettiva adozionista; si ripercorrono le tappe per una formulazione di un'autentica dottrina trinitaria e traspaiono spesso, anche altri temi d'alto impatto, temi come quello del male e della Provvidenza.

Un'appendice, che costituisce una sorta di "parte storica" del testo, illustra come Fichte si interfacci con le novità di fondo della Riforma e non manca qualche tratto in cui viene delineata la figura di Lutero.

Il saggio è denso, teoreticamente spesso (legittimamente e doverosamente) "sofisticato" nel miglior senso del termine, in quanto la profondità dei temi e lo spessore speculativo richiedono adeguate categorizzazioni e soprattutto adeguato linguaggio, anche "tecnico".

Se è comprensibile che occorrano pre-requisiti per farne tesoro, però, è anche vero - il che costituisce un merito dell'A. - che il lavoro è lineare, molto chiaro e soprattutto capace di emanare tutto il fascino dei temi trattati.

Dario Sessa