



Rivista di Letteratura e di Storia Ecclesiastica

Istituto Superiore di Scienze Religiose "Donnaregina" di Napoli



I.S.S.R. Donnaregina - Napoli

Anno XIV-XXII (2008-2016)
2016 - N. 1

Direttore responsabile

Dario Sessa

Comitato di redazione

Dario Sessa

Antonio Scarpato

Alessandro Grimaldi

Franco Russo

Autorizzazione Tribunale di Napoli – 2036 del 01/03/1969

Versione online pubblicata ai sensi della l. n. 62 del 07/03/2001

SOMMARIO

ANTONIO SCARPATO	<i>Editoriale</i>	5
ANTONIO ASCIONE	<i>Introduzione a un'antropologia della tenerezza</i>	9
FELICE AUTIERI	<i>Il ruolo dell'insegnamento della Storia della Chiesa nel contesto teologico</i>	25
VITTORIA D'ALARIO	<i>"Sono un soffio i figli di Adamo" (Sal 62,10) L'uomo e il suo limite nella teologia sapienziale</i>	39
CALOGERO DI FIORE	<i>Oltre l'invisibile Percorsi educativi giovanili possibili</i>	59
DARIO SESSA	<i>Il ruolo dell'insegnamento filosofico nel curriculum teologico</i>	83
SALVATORE DE SIMONE	<i>Fede immaginativa, arte, teologia biografica Un nuovo modo di giustificare e comunicare la credibilità del messaggio cristiano</i>	101
RECENSIONI		135



Sembra quasi un appuntamento decennale! Infatti meno di dieci anni fa, nel 2007, la *Rivista di Letteratura e Storia Ecclesiastica* faceva nuovamente la Sua “comparsa”, dopo un lungo silenzio durato nove anni!

Con questo numero, in formato *e-pub*, si vuole dare inizio alla nuova serie in digitale, rispondendo alle attuali esigenze di informazione e di ricerca che viaggiano sempre di più via web. Tutto questo a vantaggio della maggiore diffusione del sapere e della velocità con la quale si può interagire con altre *emittenti* della cultura. Il confronto *in rete*, tuttavia, pur essendo una sfida avvincente, non è privo di rischi.

La nostra rivista, con qualche nostalgia, abbandona l’edizione cartacea. I criteri di scientificità e rigore logico che l’hanno sempre caratterizzata, continueranno a qualificarla.

Il nuovo corso telematico è stato incoraggiato anche dalla CEI che si sta adoperando, affinché le Facoltà Teologiche, gli ISSR e le altre Università, non solo in Italia, possano lavorare sinergicamente con maggiori strumenti e opportunità, attingendo ad un database comune per gli studi specialistici. Il dialogo tra gli stessi Atenei è auspicato, perché si rivela utile e necessario per compattare le forze e per dialogare in modo nuovo, facendo crescere lo spirito dell’ecclesialità che è la comunione.

Questa opportuna premessa mi offre l’occasione per una breve riflessione sul principio di autorevolezza, che deve caratterizzare la nostra *Rivista*, principio che troppo spesso, soprattutto in internet, è confuso e compromesso con un autoritarismo mediatico che impone e diffonde come vere quelle informazioni che riscuotono maggiore consenso, senza fornire troppe motivazioni, basta che siano postate da un *mi piace*. La fretta, più che la velocità, di raggiungere un maggiore numero di persone in breve tempo, mortifica la riflessione, il ragionamento, la replica, il confronto. La cultura della conoscenza *di tutto un po’* è prevalente, a vantaggio del pressapochismo. Il mezzo veicolante, auto-referenziandosi, diventa esso stesso fonte di autenticazione del contenuto. Anche se l’analfabetismo telematico è in diminuzione, soprattutto nella fascia degli over 50, resta la confusione. Sapersi orientare è più difficile. *Multi multa dicunt!*

Nei nativi non digitali sopraggiunge un delirio di stupore e meraviglia, il risveglio di sensazioni passate, la potenza di essere in rete equivale ad esserci. Il rapporto con la macchina (Pc, smartphone, tablet, smart TV...) è sproporzionato, bisogna quasi recuperare un tempo perduto: si opta per un contatto virtuale e si mortifica la modalità *live*. Si conquistano nuovi traguardi, nuovi amici, con il rischio di non parlare più con i vecchi. Conoscere nuova gente è un bel traguardo sicuramente, ma se ci si volta indietro vediamo che si stanno lasciando sulla strada tutti quelli che abbiamo *scaricato*. Virtuale è bello così con un clic si spegne tutto quando non mi va più, compresi sentimenti e persone.

Emozioni e suggestioni, rabbia e indignazione, approvazione e sdegno hanno sempre meno espressioni somatiche e sempre più espressioni convenzionate. La creatività volentieri cede il passo alla fantasia.

Senza anacronismi e senza voler cadere nella retorica, è facile dire che siamo ben lontani dall'*Ipse dixit*. Ogni epoca ha il suo *Ipse*, anche la nostra, ma non è facile individuarlo.

Se i Padri dell'età moderna seppero costruire nuovi baluardi del sapere sulle macerie della disgregazione dell'*Ispe* (*pars destruens*), tutto fa sperare che alla fine il relativismo fatto di sicurezza incerta, ceda il passo alla certezza sicura. E se prima le idee illuminate e propulsive erano ristrette nei *circules* culturali di pochi intellettuali, adesso le primavere partono dal basso, con quella stessa pericolosità e repentinità con cui può ritornare un temporale. ISIS docet!

Sono persuaso che la ricerca della verità è il percorso che ogni persona desidera fare per raggiungere il bene, sapendolo necessario e fondamentale per la propria vita.

Tutti hanno chiara la meta, ma non sempre la via per arrivarci. Il bene, il meglio, la gioia, la pace... Un dato di fatto è che nessuno desidera per sé o per le persone amate il male!

Io so infatti che in me, cioè nella mia carne, non abita il bene; c'è in me il desiderio del bene, ma non la capacità di attuarlo; infatti io non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio. Ora, se faccio quello che non voglio, non sono più io a farlo, ma il peccato che abita in me. Io trovo dunque in me questa legge: quando voglio fare il bene, il male è accanto a me. Infatti acconsento nel mio intimo alla legge di Dio, ma nelle mie membra vedo un'altra legge, che muove guerra alla legge della mia mente e mi rende schiavo della legge del peccato che è nelle mie membra (Rm 7,18ss).

La verità libera dal *pre-giudizio*, dalla *pre-venzione*, dal *pre-dire*... ovvero da tutti quei meccanismi di filtraggio che ci fanno *ri-tenere* solo quello che è buono nella dimensione del possibile per raggiungere lo scopo *pre-fissato*. Bisognerebbe considerare maggiormente quell'atteggiamento che, quasi istintivamente, ci fa rifiutare ciò che non comprendiamo o ci risulta difficile capire. Una verità *diversa* non significa che sia *avversa*, a volte è semplicemente distante. Quanta miopia!

L'inaspettato, il non previsto, il sopraggiunto, l'inusuale... hanno bisogno di più accoglienza! *Maria Conservava tutte queste cose meditandole nel suo cuore* (Lc 2,19). La verità rende più chiara la finalità, e aiuta a cambiare strada se ciò è necessario.

La verità non è *nuda e cruda*, essa ha l'abito della carità, senza la quale la stessa verità diventa cinica e arrogante, superba e altezzosa. La verità per sua natura è dialogica, aperta all'alterità, rimanendo uguale a se stessa, senza alterarsi e corrompersi. La verità non accusa, si abbassa e si eleva ed è sempre in equilibrio. Chi possiede la verità non è geloso, al contrario ha l'ardore di diffonderla. La verità è balsamo per le ferite, sostegno nello scoraggiamento, luce nel buio della mente, torre di riparo, ossatura nella fragilità, porta per entrare, ma anche porta per uscire. La verità non è complessa e non si sovrappone alla dignità di chi non la possiede. La verità è semplice e quando è amata non la si aliena più, perché non ci si può allontanare da essa, senza desiderarla come il morente desidera l'aria ansimando. Chi la possiede è felice di stare in sua compagnia e trova gioia quando si immerge nel suo oceano. Una verità per l'uomo, una verità per le sue ansie e angosce. Solo la verità libera dalla solitudine.

Troppa "lirica" per un editoriale di una Rivista!? Non saprei.

Il mio intento e, sono sicuro, anche quello dei miei carissimi colleghi docenti, preparati e fortemente motivati, che con i loro articoli e con il loro lodevole contributo hanno arricchito questo numero del nuovo corso della Rivista del nostro Istituto, è di essere fedele al mandato ricevuto: amare la verità e trasmetterla con fedeltà. Amore Verità e Fedeltà per generare calore e amicizia, familiarità e confidenza. E se per arrivare ai fratelli è necessario anche internet, allora ben venga! Per amore di Dio e del prossimo *non tacerò* (Is 62,1) perché *mi sono fatto tutto a tutti, per salvare ad ogni costo qualcuno* (1Cor 9,22). La sfida più grande è crederci!

Sac. Antonio Scarpato



INTRODUZIONE A UN'ANTROPOLOGIA DELLA TENEREZZA

Se nel campo teologico non è affatto abituale riflettere sull'esistenza in un'ottica di tenerezza, quanto più questo vale nel campo filosofico¹. Eppure, penso che sia un percorso decisivo dal punto di vista antropologico se vogliamo realizzare insieme una fraternità senza terrore di fronte alla tragedia collettiva della carenza di legami autentici fra le persone. L'individualismo esasperato che ha dominato, nella civiltà occidentale, il tempo dell'espansione economica fino a portare alla crisi attuale, antropologica ed etica prima che economica, non solo ha allentato drammaticamente i legami solidali, ma ha anche indebolito i nessi che disegnano lo stesso volto umano. Ne è una prova lo stesso linguaggio dell'arte contemporanea, che con Magritte immagina uomini senza volto e con Francis Bacon disegna fisionomie distorte e disfatte. «Come sarà possibile rigenerare questi legami costitutivi per dar voce al desiderio di riconoscimento, unità e comunione della famiglia umana?», si domandano i vescovi italiani preparando la *traccia* in vista del Convegno Ecclesiale di Firenze a novembre 2015². In queste brevi saggi si vogliono delineare alcuni prolegomeni a un discorso antropologico sulla tenerezza che, a ben guardare, offre non pochi spunti e apre su nuove prospettive già raccogliendo le riflessioni di un certo filone filosofico che ha nel personalismo dialogico la sua espressione più alta. Se il nostro tempo appare sempre più complesso, è vero anche che esso registra un enorme bisogno di relazione. «La persona vive sempre in relazione» (*Lumen Fidei* 38), e non può fare a meno della relazione. La ricerca di una relazione autentica e la riflessione su di essa offre la base per un discorso sulla tenerezza.

¹ Il primo a riflettere sul tema della tenerezza in campo teologico è C. ROCCHETTA, *Teologia della tenerezza. Un "vangelo" da riscoprire*, EDB, Bologna 2000; cf. anche C. ROCCHETTA – R. MANES, *La tenerezza grembo di Dio. Saggio di teologia biblica*, EDB, Bologna 2015; M. CANCELANI, *La tenerezza*, Segni dei tempi, Roma 1993; G. MARTIRANI, *La civiltà della tenerezza*, Paoline, Milano 1997; P. E. BONNARD, "Tenerezza", in *Dizionario di Teologia Biblica*, a cura di X. Leon-Dufour, Marietti, Torino 1976⁵, pp. 1273-1275.

² CHIESA CATTOLICA ITALIANA, *In Gesù Cristo il nuovo umanesimo. Una traccia per il cammino verso il 5° Convegno Ecclesiale Nazionale*, Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 2014, p. 25.

Per molti intellettuali (e tra questi soprattutto i filosofi del dialogo), il pensiero moderno si caratterizzerebbe per aver posto a proprio fondamento l'io. L'io che pensa se stesso è il modello della certezza: così si sviluppa in ambito teoretico ciò che in campo pratico viene chiamato *l'autonomia del soggetto*. L'io è fonte di ogni certezza e allo stesso tempo di ogni norma morale. Nel processo della rigorizzazione della riflessione sull'io, man mano che si va avanti nella modernità, soprattutto nella filosofia tedesca, l'io va perdendo i caratteri concreti legati alla *prima persona*, per trasformarsi in un impersonale: diviene cioè una sostanza astratta e universale: *l'Io*.

Ma posso dire "io" solo in presenza di un "tu". Perciò, quando dico "io", non dico prima di tutto un'autoaffermazione, ma il bisogno di relazione. Il "tu", dunque, è centrale nella determinazione dell'io, che può essere e divenire cosciente solo in relazione a un "tu". Il "tu", in altre parole, mette in crisi l'autoaffermazione dell'io.

Possiamo dunque senz'altro affermare che il pensiero moderno è segnato non tanto dalla dimenticanza dell'essere, come voleva Heidegger, ma da quella del "tu". Il "tu", dunque è l'assente della modernità. La filosofia moderna ha posto il *logos monologico* dell'io a fondamento del sapere e dell'agire, ha edificato il suo pensiero in maniera non dialogica e non relazionale, tutta chiusa nell'autoaffermazione dell'io cogitante. Tutto questo ha avuto conseguenze terribili per la cultura occidentale: ne sono ultimi effetti l'individualismo esasperato e il relativismo dei nostri giorni, la povertà dei legami sociali e l'economicismo, con la conseguente caduta di ogni passione politica e comunitaria, oltre che relazionale.

1. Modernità e solitudine

È inevitabile, nel percorso teoretico della modernità, non fare i conti con le origini di tale situazione e far riferimento allo snodo cartesiano. Cartesio, come si sa, aveva formulato l'idea del soggetto pensante come fondamento intrascendibile di ogni certezza. Egli fa poggiare la verità del mondo sulla certezza di sé, contenuta nella proposizione *Io sono Io*, cioè sul soggetto cosciente di sé. In questo modo *l'autonomia del soggetto pensante* è momento essenziale del vero (Hegel) e azzera ogni relazione del soggetto col mondo esterno. Addirittura, la *solitudine dell'io* in questo pensiero che pensa se stesso, appare necessaria: essa è la sola condizione per sottrarsi alla *cura* del mondo vista come pregiudiziale e controproducente. Afferma Cartesio in un passaggio paradigmatico delle *Meditazioni metafisiche*: «Ora dunque, che il mio spirito è libero da ogni cura, e che mi son procurato un riposo sicuro in una pacifica solitudine, mi applicherò seriamente e con libertà a una distruzione generale di tutte le mie antiche opinioni»³.

In Cartesio, il pensiero si autocertifica, cresce su se stesso, procede nelle sue costruzioni appoggiandosi a ogni passo successivo sull'esclusiva certezza di se stesso ed evitando ogni cura verso il "divergente" da sé. Il *dubbio metodico*, che è parte integrante della via che porta alla certezza, risponde in tale contesto a un atteggiamento

³ R. CARTESIO, *Meditazioni metafisiche*, a cura di E. Garin, Laterza, Bari 1967, I, p. 199.

di chiusura rispetto al mondo nell'ambito di un discorso del tutto autoreferenziale. Il dubitare di sé, per Cartesio, è sempre un pensiero che sottintende un sé: pensato e pensante sono punto di arrivo e di partenza, coincidono. Scrive ancora Cartesio nel *Discorso sul metodo*: «Ma, subito dopo m'accorsi che, mentre volevo in tal modo pensare falsa ogni cosa, bisognava necessariamente che io, che la pensavo, fossi qualcosa»⁴.

La dimostrazione cartesiana disegna così un movimento che ritorna su se stesso, cui corrisponde l'identità di un pensiero che nel pensare non esce da sé, non riferendosi ad alcunché di esterno. Qui abbiamo l'origine della necrosi della relazione. Egli opera dunque un taglio nella tensione relazionale del soggetto: l'oggetto supremo del pensiero diviene il pensiero stesso, che ormai si identifica con Dio nel passaggio all'idealismo tedesco. L'io divinizzato equivale al non sapere nulla del tu, equivale a soffocare l'io in una chiusa identità. Non v'è più traccia di ciò che accade tra la *prima* e la *seconda* persona. Da qui capiamo la critica esistenzialistica prima e poi personalistica all'idealismo.

Gli sviluppi del pensiero cartesiano portano a nuove conseguenze sia dal punto di vista teoretico che dal punto di vista pratico. Dal punto di vista teoretico viene messa in crisi la concezione della verità nella sua relazione col mondo (*adaequatio rei et intellectus*). Sorvoliamo su questo aspetto, pure importante, per sottolineare invece i risvolti etici. La riflessione cartesiana sfocerà nell'etica dell'autonomia di Kant, che è un'etica senza un tu. Infatti, viene proclamata la coscienza in quanto libera e sganciata da ogni norma che non sia quella che si dà da se stessa. L'autonomia della ragione ha in Kant un valore primario, è essa che fonda l'agire pratico, tale legge ha valore universale. L'etica kantiana, è vero, si fonda sul *Tu devi*, l'imperativo categorico della ragione, ma tale "tu" rappresenta una contraffazione, una mera proiezione dell'io, è il *tu di sé stesso*. Il soggetto che presume di avere in sé il metro per misurare le azioni, pensa le leggi e i doveri come espressione unicamente della sua attività deliberatrice. «La legge morale - come afferma Kant - non esprime nient'altro che l'autonomia della ragione pura pratica, cioè della libertà»⁵.

È chiaro che anche qui non c'è spazio per un autentico incontro con il tu. L'etica dell'autonomia si edifica, come il pensiero dell'autocoscienza, al di fuori di ogni confronto con il reale: una morale astratta nella sua universalità che la sottrae alla responsabilità del soggetto. Infatti, se è vero che la morale kantiana è una morale dell'autonomia e perciò della libertà del soggetto, tale libertà è però sganciata da ogni relazione strutturale con la responsabilità.

L'autonomia conoscitiva e morale si costituisce sulla base di un modello antropologico nel quale l'uomo è prospettato primariamente come un "sé" (Lévinas): un sé che si vuole e che si comprende da sé. Impiantato su se stesso. Si fonda *monologicamente*, come afferma Lévinas, «sull'essenziale sufficienza del Medesimo, sulla sua

⁴ R. CARTESIO, *Discorso sul metodo*, a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 81.

⁵ I. KANT, *Critica della ragion pratica*, a cura di F. Capra, Laterza, Bari 1974, p. 42.

identificazione di ipseità, sul suo egoismo»⁶. Un'antropologia dunque che recide ogni rapporto con l'altro e con il mondo.

In tal modo, privato del suo strutturale rapporto con il mondo, elevato a coscienza di sé, l'uomo si apprende come separato dalla sua stessa natura fisica: in quanto essere pensante egli si allontana, con una cesura netta, da tutto ciò che può essere "corpo". Quanto a sé, l'uomo prescinde dalla sua corporeità. Riguardo poi alla coscienza, essa diventa coscienza *generale*, disincarnata, priva di debolezze e di affettività. La persona è essenzialmente interiorità, escludendo perciò ogni esteriorità, tutto ciò che apparenta l'uomo al mondo naturale, ai suoi ritmi, ai suoi cicli vitali.

Non c'è traccia del singolo concreto e personale. Il pensiero dell'io giunge a elevare la soggettività a pensiero puro e universale. Sono cancellati dalla sfera del soggetto i caratteri più segnatamente temporali e storici: l'uomo è sempre più pensato come sussistenza e sempre meno come relazione.

Si configura così il trionfo antropologico della modernità, la quale eleva l'uomo nella sua autonomia e indipendenza, disancorandolo da ogni forma di relazione. Egli non è un essere di bisogno, ma basta a se stesso, è autosufficiente sul piano della spiegazione del senso delle cose (momento speculativo) e sul piano della decisione (momento pratico): può dire "io posso" esattamente come può dire "io penso": sono due affermazioni come due facce di un'unica medaglia.

Afferma ancora Lévinas: «L'uomo, finalmente, può celebrare il trionfo della sua piena immanenza, dopo aver incenerito la trascendenza di Dio. La libertà si afferma come volontà di potenza, come prepotenza. L'arbitrio irrazionale diventa sopruso. Ed è perciò anche il luogo di un potere illimitato. Io posso corrisponde a io penso»⁷.

All'apice della modernità si profila, così, un soggetto umano senza volto, impersonale, che non conosce il patire, né vive i drammi e le fragilità dell'esistere. Ecco l'uomo adulto dell'illuminismo. Un'antropologia radicale, quella della modernità, la quale si impernia tutta sulla struttura dell'autorelazione. Proclamando infatti l'autarchia della coscienza, di conseguenza si nega ogni relazione con gli altri come necessaria alla propria identità. Più radicalmente si proclama la rescissione della relazione con Dio. Tolta la dimensione del trascendente, la coscienza si ritaglia da sé lo spazio unico dell'immanenza. L'antropologia dell'immanenza, che è una concezione antropologica dell'autosufficienza dell'umano, finisce per costituire una vera e propria gabbia spirituale. Osserva a tal proposito Bernhard Casper: «Tutte le antropologie che non assegnano uno spazio reale, non contingente ma strutturale al dialogo perché partono dall'immanenza, dall'esperienza e dall'essere come prodotto del pensiero, come regno di auto-estensione dell'io, falliscono l'obiettivo dell'identificazione della realtà effettuale dell'uomo»⁸.

⁶ E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, p. 42.

⁷ *Ivi*, p. 103.

⁸ B. CASPER, *Il pensiero dialogico*. Franz Rosenzweig, Martin Buber, Ferdinand Ebner, Brescia 2008, p. 14.

Un certo filone della filosofia sociale, recentemente, ha messo in luce una nuova prospettiva, quasi a smentire la presunta autonomia e razionalità dell'individuo moderno, avvalorata dalla tradizione liberale. Secondo tale prospettiva, l'individualismo, figlio della cultura moderna, si sarebbe progressivamente ridotto, secondo il paradigma dell'*homo oeconomicus*, all'astratta figura dell'uomo che calcola utilitaristicamente sulla base degli interessi. Già con Montaigne emergerebbe l'immagine di un io debole e carente, conscio delle proprie inedite possibilità ma anche della propria vulnerabilità e imperfezione. Tutto questo mette capo a un'antropologia del vuoto e della mancanza che, anche se negata, resta a fondamento dello stesso individualismo moderno, aggressivo e conflittuale, messo in crisi nella seconda parte della modernità dall'atomismo e dalla massificazione, dalla solitudine e dal conformismo, dall'indipendenza e dall'assoggettamento.

In breve, l'individualismo "forte" e teoretico della prima modernità genera, nella seconda parte della modernità (o nella postmodernità) un individualismo "debole" e apatico, da cui nasce il narcisismo patologico dell'*homo democraticus*, privo di legami. Tuttavia, secondo questa prospettiva, il narcisismo contemporaneo ha una sua valenza positiva: esso quantomeno rappresenta un potenziale valore nella ricerca dell'autenticità. Inoltre, viene sottolineato il ruolo delle passioni. Tale ruolo è importante nella pratica del dono che consiste essenzialmente nella riabilitazione del legame sociale e che consente di concepire una nuova figura dell'individualismo: quella dell'*homo reciprocus*, dell'individuo comunitario⁹. In altre parole, tali ricerche di filosofia sociale partono dalle considerazioni di Rousseau, secondo il quale l'*escalation* della competitività genera una conflittualità che si risolve in un ordine iniquo. Tocqueville poi aggiungerà che tutto questo porterà all'indebolimento delle passioni nelle moderne democrazie: si livellano le aspirazioni e gli individui finiscono per rinunciare alle grandi ambizioni. Di qui la crisi dell'io, secondo tali autori, e la conseguente debolezza emotiva. L'io postmoderno, in ultima analisi sarebbe una degenerazione dell'io moderno, senza progettualità. Ma proprio dalla struttura antropologica dell'individuo contemporaneo, caratterizzata dalla debolezza e mancanza, nasce la possibilità dell'*homo reciprocus*. L'idea del "dono", senza garanzia della restituzione tipica dello scambio mercantile, introduce una nuova fiducia nel legame sociale: nell'amicizia politica, nel volontariato e nella fiducia data a un evolucionismo cooperativo e non competitivo¹⁰.

⁹ È questa la prospettiva sulla quale si muove l'odierna filosofia sociale che mette al centro l'idea del "dono" e dell'io aperto alla cura dell'altro. Cf. E. PULCINI, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2001; ID., *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

¹⁰ M. MAUSS, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in ID., *Teoria generale della magia*, Einaudi, Torino 2000 (ed. or. *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, in "Année sociologique", serie II, 1923-1924, tomo I, poi in *Sociologie et anthropologie*, Paris 1950). Cf. anche A.C. BERTINO, *La concezione del dono di Marcel Mauss e il suo significato per la filosofia*, in A. BRUZZONE - P. VIGNOLA, *Margini della filosofia contemporanea*, Orthotes, Napoli-Salerno 2013, pp. 277-291.

2. La cura autentica dell'altro

Il pensiero contemporaneo ha però cercato di liberarsi dall'imperialismo dell'io con la riflessione dialogica. Il primo spunto dell'orizzonte dialogico possiamo trovarlo nella filosofia di Martin Heidegger. In *Essere e tempo* egli afferma che l'esistenza è sempre un *essere-nel-mondo*, e dunque un *essere fra gli altri*: l'esistenza è fin da principio costitutivamente *apertura* verso il mondo e verso gli altri. Scrive in *Essere e tempo*: «L'analisi dell'essere-nel-mondo ha reso chiaro che non “è” dato innanzitutto, e non è mai dato, un soggetto senza mondo. Allo stesso modo non è mai dato, innanzitutto, un io isolato, senza Altri»¹¹.

Ora, secondo Heidegger, il rapporto tra l'uomo e le cose è un *prendersi cura* delle cose, così il rapporto tra l'uomo e gli altri è un *aver-cura* degli altri. L'aver cura costituisce la struttura fondamentale di tutti i possibili rapporti tra gli uomini. Esso può assumere due forme diverse: può significare, in primo luogo, sottrarre agli altri le loro cure; in secondo luogo, aiutarli a essere liberi di assumersi le proprie cure. Nella prima forma, l'uomo non si cura tanto degli altri, quanto delle cose da procurar loro, ed è la forma inautentica della coesistenza; nella seconda forma, l'uomo apre agli altri la possibilità di trovare se stessi e di realizzare il loro proprio essere, in questo caso abbiamo la forma autentica della coesistenza, il vero “co-esistere”, cioè, secondo l'espressione di Heidegger, il vero “con-Esserci” (*Mitdasein*).

L'aver-cura si dispiega in una pluralità di modi che animano l'esistenza dell'esserci nella comunità umana. Le varie e possibili forme dell'aver-cura regolano i rapporti del mio esserci con l'esserci di un altro e orientano l'esistenza nel tumulto caotico degli affari umani: «L'Esserci si mantiene innanzitutto e per lo più nei modi difettivi dell'aver cura. L'essere l'uno per l'altro, l'uno contro l'altro, l'uno senza l'altro, il trascurarsi l'un l'altro, il non importare all'uno dell'altro, sono modi possibili dell'aver cura. Sono proprio i modi citati per ultimi, cioè i modi della deficienza e della indifferenza, quelli che caratterizzano l'essere-assieme quotidiano e medio. Questi modi di essere rivelano il carattere della non-sorpresa [*Charakter der Unauffälligkeit*] e della ovvietà che sono propri del con-Esserci quotidiano e intramondano così come lo sono dell'utilizzabilità del mezzo di cui ci si prende quotidianamente cura»¹².

È a partire dall'aver-cura che l'esserci esiste o in competizione o a favore degli altri. Illustrando questi modi dell'aver-cura, Heidegger spiega che la quotidianità è caratterizzata dal disinteressamento rispetto all'altro e dal trascurarsi reciproco. L'esserci appare così immerso nell'anonimato della moltitudine e l'aver-cura è contratto nei limiti della latenza. L'altro si dispiega nel torpore dell'ovvietà integrandosi pienamente nella catena dei rimandi come mero utilizzatore, senza infliggerne alcuna rottura. È in questa condizione di livellamento che si inseriscono i modi

¹¹ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 1927; trad. it di P. Chiodi, *Essere e tempo*, UTET, Torino 1969, p. 202.

¹² *Ivi*, p. 209.

difettivi dell'aver-cura. Il mio esserci, anziché relazionarsi direttamente agli altri, si preoccupa esclusivamente dell'ente. Gli altri restano invece a lui indifferenti, degli sconosciuti che, a loro volta, si prendono cura dell'ente. Nei modi difettivi dell'aver-cura si configura una *manca di riguardo* per gli altri, cioè una scarsa attenzione dell'esserci verso gli altri. L'esserci che si mantiene in questo aver-cura difettivo tratta gli altri come enti, secondo i caratteri dell'ovvietà.

Nella quotidianità l'aver-cura si manifesta nei modi difettivi sopra descritti, ma una volta che avvenga la conoscenza reciproca, nella costituzione di un rapporto diretto con l'altro, tale struttura si apre a una serie di modi positivi, non più difettivi:

per Heidegger questi «modi positivi dell'aver cura hanno due possibilità estreme»¹³, quella inautentica e quella autentica.

Riguardo alla possibilità inautentica dell'aver-cura, Heidegger scrive: «L'aver cura può in certo modo sollevare gli Altri dalla "cura", sostituendosi loro nel prendersi cura, intromettendosi al loro posto [*für ihn einspringen*]. Questo aver cura assume, per conto dell'Altro, il prendersi cura che gli appartiene in proprio. Gli Altri risultano allora espulsi dal loro posto, retrocessi, per ricevere, a cose fatte e da Altri, già pronto e disponibile, ciò di cui si prendevano cura, risultandone del tutto sgravati. In questa forma di aver cura, gli Altri possono essere trasformati in dipendenti e dominati, anche se il predominio è tacito e dissimulato. Questo aver cura, come sostituzione degli Altri nel prendersi "cura", condiziona largamente l'essere-assieme e riguarda per lo più il prendersi cura degli utilizzabili»¹⁴.

Con la possibilità inautentica dell'aver-cura positivo, gli altri sono dipendenti e dominati dall'esserci. L'esserci prende il posto dell'altro, si sostituisce alla cura dell'altro e si comporta «in modo tale da togliere all'altro la cura e da mettersi, prendendosi cura di lui, al suo posto»¹⁵; l'altro è privato della sua autonomia ad agire e tale condizione di dominio non comporta necessariamente violenza o costrizione, perché «il dominio può essere tacito e non c'è bisogno che se ne abbia esperienza»¹⁶. Questa dipendenza dell'altro ricopre una serie di situazioni esistentive, può infatti riguardare le più banali forme di assistenza, come la subordinazione dell'esserci a una figura carismatica ingannevolmente premurosa, e sfugge ad accezioni esclusivamente negative.

Questo modo positivo dell'aver-cura partecipa al novero dei possibili e molteplici atteggiamenti con cui l'esserci è aperto agli altri una volta sottrattosi alle occupazioni quotidiane con gli enti. Trattandosi infatti di un modo positivo dell'aver cura, l'apertura all'altro è diretta, l'altro è chiamato direttamente in causa senza essere trascurato nell'anonima indifferenza. Tuttavia, sebbene richiamato dall'ovvietà del trascurarsi reciproco, l'altro resta ancora livellato a modo d'essere dell'ente intramondano.

¹³ *Ivi.*

¹⁴ *Ivi.*

¹⁵ M. HEIDEGGER, *Logik: die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt am Main 1976; *Logica. Il problema della verità (1925/1926)*, trad. it. di U. M. Ugazio, Mursia, Milano 1986, p. 148.

¹⁶ *Ivi.*

A ragione di ciò, questo modo dell'aver-cura «si cura dell'altro in quanto gli procura, mettendosi al suo posto e a sua disposizione, un possibile avere; esso comprende l'altro esserci a partire da ciò di cui quest'ultimo deve prendersi cura e in rapporto a cui è in difficoltà; e questo aver cura espelle l'altro, per così dire, dal suo posto e si cura unicamente di quel che c'è da fare per riportare l'altro in suo possesso, nel possesso che ormai si è assicurato. In questo aver-cura l'altro è trattato, per così dire, come un nulla, come un nulla d'esserci; egli non è presente nell'aver-cura come un esserci proprio, ma come esserci inautentico, ossia come qualcosa che è semplicemente-presente nel mondo e che incontra difficoltà insormontabili»¹⁷.

Questo aver-cura «subentrante, sostituyente-alleggerente e dominante»¹⁸ tratta l'altro come un *nulla d'esserci*, come un ente semplicemente-presente; espelle l'altro dalla propria cura: l'esserci si prende cura insieme all'altro della medesima cosa, si occupa dell'altro per sollevarlo dalle difficoltà emerse nel prendersi-cura dell'ente intramondano. Ma in questo modo, l'altro vede smarrire la propria pienezza d'essere e si trova confinato ai limiti della semplice-presenza, senza tuttavia vivere una situazione di imbarazzo, dal momento che tale condizione caratterizza primariamente i modi difettivi dell'aver-cura nell'essere-assieme quotidiano. Di fatto, sebbene non sprofondi nell'anonimato dell'indifferenza, l'altro esserci resta comunque inchiodato alla soggezione e a una passività svilente: sono gli altri a preoccuparsi di lui.

Accanto alla modalità inautentica, Heidegger individua una modalità autentica dell'aver-cura, che può realizzarsi autenticamente, senza che l'altro sia dominato o ridotto a ente: «Opposta a questa è quella possibilità di aver cura che, anziché porsi al posto degli Altri, li presuppone [*vorausspringt*] nel loro poter-essere esistentivo, non già per sottrarre loro la "Cura", ma per inserirli autenticamente in essa. Questa forma di aver cura, che riguarda essenzialmente la cura autentica, cioè l'esistenza degli Altri e non qualcosa di cui essi si prendano cura, aiuta gli Altri a divenire consapevoli e liberi per la propria cura»¹⁹. L'esserci libera gli altri avendo autenticamente cura di loro, non li domina e non li espelle dalla propria cura. Quindi, «c'è un con-essere con l'altro che non ne prende il posto, né lo sostituisce nella sua situazione o nel suo compito, né lo alleggerisce delle sue responsabilità, ma lo presuppone con riguardo [*aufmerksam*], per non togliergli la cura, per non sottrarlo cioè a se stesso, al suo esserci più proprio, anzi per ridargli tutto questo; questo aver-cura non è dominante, ma liberante. Questo modo dell'aver-cura è quello dell'autenticità, perché in esso l'esserci, con cui la cura è aver-cura, può pervenire a se stesso, deve diventare il suo esserci più proprio e diventa a partire da se stesso il suo esserci più proprio ed autentico. In questo aver-cura, l'altro non è compreso primariamente a partire dal mondo di cui ci si prende cura, ma solo a partire da lui stesso»²⁰. Questa forma dell'aver-cura coglie l'altro nella pienezza della sua esistenza. La possibilità autentica dell'aver-cura

¹⁷ *Ivi.*

¹⁸ *Ivi.*

¹⁹ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, trad. it. pp. 209-210.

²⁰ M. HEIDEGGER, *Logica. Il problema della verità*, p. 148.

non è separata da quella inautentica. Le due modalità estreme si presuppongono reciprocamente rinviando l'una all'altra. Innestate in una circolarità ermeneutica, il modo positivo inautentico dell'aver-cura prepara il terreno a quello autentico.

3. L'orizzonte dialogico

Martin Buber, filosofo tedesco ed ebreo quanto alla fede religiosa, ha elaborato una prospettiva di pensiero incentrata sui temi del dialogo e della relazione. Egli parte da un'idea importante: l'uomo non è una sostanza, ma una trama di rapporti²¹. L'uomo si pone di fronte al mondo in due maniere distinte, richiamate dalle due *parole-base* che può pronunciare di fronte a esso: Io-Tu e Io-Esso. A prima vista si può pensare che la prima parola base venga rivolta nel rapporto con gli altri uomini, mentre la seconda nel rapporto col mondo. In realtà la questione è più complessa, in quanto l'Esso dell'Io può comprendere anche Lui o Lei. La *parola-base* Io-Esso coincide con l'esperienza, con l'ambito dei rapporti impersonali, strumentali e superficiali con l'alterità (umana ed extraumana), mentre l'Io-Tu coincide con la *relazione*. Quest'ultima è l'ambito dei rapporti personali, disinteressati e profondi con l'alterità. Questo dualismo presuppone che l'Io dell'Io-Esso corrisponda all'individuo, mentre l'Io dell'Io-Tu corrisponde alla persona. Nessuno di noi, però è pura persona, come nessuno è pura individualità. «Ognuno vive nell'Io dal duplice volto»²².

Per Buber la persona autentica si rivela tale e si costituisce in quanto persona solo entrando in rapporto con le altre persone, perché «l'Io si fa Io solo nel Tu»²³. Proprio per questo, dire che la persona umana è costitutivamente relazione, vuol dire che costitutivamente essa è dialogo. Se la relazione Io-Esso è relazione del possesso e dell'aver, la relazione Io-Tu è l'autentica relazione: è relazione dialogica. Tale dimensione trova la sua espressione più alta nel rapporto teandrico, cioè nel rapporto Io-Dio. Afferma Buber: «Ogni singolo Tu è un canale di osservazione verso il Tu eterno. Attraverso ogni singolo Tu la parola base si indirizza all'eterno»²⁴. Tale Tu eterno non può essere ridotto all'Esso, cioè a oggetto di possesso e di conoscenza (il Dio della teologia non può essere un Dio-oggetto. Il vero Dio, il Dio vivente, secondo Buber, è un Tu *con* cui si parla, non tu *di* cui si parla).

Per il pensatore austriaco Ferdinand Ebner tutto ruota intorno al "miracolo" della parola. La parola ha innanzitutto una valenza antropologica: il mistero dell'uomo è in qualche modo connesso al mistero della parola: l'uomo è l'unico essere parlante in una natura muta. Ora, l'aver la parola, è per l'uomo l'autentico contrassegno della sua dimensione spirituale. Per Ebner, non può esserci dissociazione

²¹ Cf. M. BUBER, *Il problema dell'uomo*, Marietti, Milano, 2004.

²² M. BUBER, *Ich und Du*, in ID., *Il principio dialogico*, Edizioni di Comunità, Milano 1959, pp. 59-60.

²³ *Ivi*, p. 80.

²⁴ *Ivi*, p. 67.

tra pensiero e parola. Ogni qualvolta l'uomo cerca di chiarire a se stesso i propri pensieri, essi divengono inevitabilmente parole. Se dunque, per rendersi chiaro un pensiero ha bisogno della parola, allora tutta la vita spirituale dell'uomo è determinata dalla parola e, per suo tramite, orientata strutturalmente alla comunicazione, a un rapporto con un interlocutore al di fuori di lui. Il mio pensiero, trasformandosi in parola – divenuto chiaro a me stesso – prima o poi incrocia un Tu: soltanto nella parola un pensiero giunge al proprio scopo interiore. Afferma Ebner: «Non si sviluppa forse ogni pensiero proprio nella parola, e la parola, poi, nel Tu, nel suo rapporto con il Tu, dal quale promana e nel quale ha la sua vita?»²⁵.

Lo statuto della parola è uno statuto originariamente dialogico. Parlare è dialogare e la natura stessa della parola è attività in direzione dell'altro. Come recita il titolo dei *Frammenti*, l'opera maggiore di Ferdinand Ebner²⁶, la parola gioca un ruolo decisivo con quelle "realtà spirituali" che sono l'*Io* e il *Tu*. L'*io* e il *Tu* nella loro qualità di "realtà spirituali" della vita non sono affatto immaginazioni, neppure idee; non sono astrazioni ma realtà concrete. E la parola è insieme mediatrice tra l'*Io* e il *Tu* e rivelatrice del loro rapporto. La parola pone l'*Io* in relazione con il *Tu* e, con ciò, nella realtà della sua coesistenza. Se il mistero della parola è il mistero della vita spirituale, la parola pone in essere, crea nell'uomo la vera vita spirituale che si attua sempre tra l'*Io* e il *Tu*. La parola è la via, è il veicolo della relazione. Il "fatto" della parola indica che la natura dell'uomo è strutturalmente interpersonale e dialogica. La relazione Io-Tu, aperta nella parola e sostenuta dalla parola, si realizza in modo tale che in essa l'uomo è nel contempo *ascoltatore* e *autore* della parola, che azione e passione si intrecciano l'una con l'altra.

Ora, la vita spirituale fondata dalla parola trova il proprio inveramento nell'amore. Per Ebner non c'è separazione tra parola e amore: se la parola è il veicolo "oggettivo" della relazione, l'amore ne è il veicolo "soggettivo". Nell'amore l'uomo pronuncia la "parola giusta" e, di converso, come in un circolo virtuoso, la parola giusta accende nell'uomo l'amore. La "parola giusta" è sempre quella che dice e esprime amore e ha in sé il potere di abbattere le "muraglie cinesi" della solitudine dell'io. Ogni disgrazia umana deriva dal fatto che l'uomo non sa pronunciare questa parola giusta. «La parola detta senza amore è un abuso umano del dono divino della parola. In un tale abuso la parola contraddice il proprio senso autentico e si estingue spiritualmente. Va perduta nello scorrere del tempo. La parola invece che dice amore è eterna»²⁷.

²⁵ F. EBNER, *La parola è la via. Dal Diario*, a cura di E. Ducci e P. Rossano, Roma 1991 (ed originale *Das Wort ist der Weg. Aus den Tagebuchern*, a cura di H. Jone, Wien 1949).

²⁶ Cf. F. EBNER, *La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici*, a cura di S. Zucal, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1998 (ed. originale *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*, Innsbruck 1921); cf. anche di Ebner, *Parola e amore. Dal diario 1916/17. Aforismi 1931*, a cura di E. Ducci e P. Rossano, Rusconi, Milano 1983 (il volume offre una raccolta di brani tratti da *Schriften*, a cura di F. Seyr, München 1963, I, pp. 19-73, 909-1013, e *da Wort und Liebe*, a cura di H. Jone, Pustet, Regensburg 1935).

²⁷ F. EBNER, *La parola è la via*, p. 33.

Vi sono dunque per Ebner solo due realtà della vita spirituale, colleganti in modo vitale l'Io e il Tu: la parola, appunto, e l'amore. In esse è racchiuso l'intero destino di salvezza dell'uomo, la sua effettiva redenzione. In esse l'uomo trova per il suo proprio *Io* la liberazione dall'isolamento, dall'autochiusura. Importante è non scinderle: una parola senza amore, un amore senza parola. Occorre essere fedeli a questa dualità spirituale e non cadere nel monismo spirituale della sola parola o del solo amore.

Per concludere, secondo Ebner, come la parola è donata a noi da Dio, così l'amore è un suo dono gratuito. L'amore umano si fonda sull'amore divino e insieme costituisce la verifica dell'autentico rapporto con Dio: «La grazia fa dell'Io il Tu dell'amore. Il rapporto dell'Io nell'uomo con il suo vero Tu in Dio è anche il fondamento spirituale del suo rapporto con il Tu nell'uomo»²⁸.

Il pensiero di Emmanuel Lévinas risulta invece caratterizzato da una programmatica apertura nei confronti dei problemi dell'alterità e del prossimo. Tutta la sua filosofia ha una curvatura etica. Infatti egli critica il pensiero dell'essere come pensiero dell'*esistenza senza esistente*, lì dove, cioè, l'esistente è anonimo, perdendosi nell'impersonale *il-y- a* (c'è). Tale anonimato è destinato però a trovare il proprio *sensu* solo "con l'Altro e di fronte all'Altro", ossia nell'orizzonte temporale dei rapporti interumani che, al posto del "dialogo silenzioso dell'anima con se stessa", prevede l'esperienza irriducibile dell'alterità d'altri.

Nel suo capolavoro *Totalità e infinito*, Lévinas affina meglio le sue riflessioni. Dopo aver accusato il pensiero tradizionale di "imperialismo del Medesimo" e di "violenza ontologica" (per aver racchiuso il molteplice e il diverso nell'ambito di una totalità soffocatrice che non dà spazio all'alterità), egli afferma che da questa situazione si può uscire non dal punto di vista teoretico o conoscitivo, bensì etico e pratico, ossia tramite quel basilare evento che è l'incontro con l'Altro, incarnato dal prossimo, l'Altro nella sua irriducibile alterità. È l'incontro con Altri che ci catapultano al di fuori della nostra soggettività egoistica e autocentrica.

Il modo con cui si presenta l'Altro è il volto. Esso ha la capacità, quando mi si presenta, di farmi superare *l'idea dell'Altro in me*. Per tale ragione, secondo Lévinas, il volto è autosignificante. Nella sua nudità, nella sua espressività e povertà, il volto non mi rinvia a qualcosa di altro, ma è una realtà viva che mi si autopresenta, si autoimpone "di per sé", indipendentemente da ogni mia attribuzione (di senso o di contesto sociale). Afferma Lévinas: «La nudità del volto non è ciò che si offre a me perché lo sveli – e che perciò verrebbe ad essere offerto a me, al mio potere, ai miei occhi, alle mie percezioni, in una luce da esso esterna. Il volto si è rivolto a me – e questa, appunto, è la sua nudità. È per se stesso e non in riferimento a un sistema»²⁹.

In virtù di queste prerogative, il volto appare come l'assolutamente *trascendente*. La trascendenza, proprio perché si pone al di là di ogni totalità immanente,

²⁸ *Ivi*.

²⁹ E. LÉVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaka book, Milano 1990, pp. 72-73.

richiama l'infinito. La trascendenza è il modo attraverso il quale l'infinità dell'infinito ci viene incontro e si rivela come tale. «L'infinito è l'assolutamente Altro»³⁰.

Il volto parla, scrive ancora Lévinas, e il suo parlare, la sua voce, ha il potere di mettere in questione il Medesimo, cioè ogni preteso diritto alla fagocitazione dell'altro. Il volto pone al Medesimo una resistenza senza violenza, ma la sua forza è tale da mettere in crisi l'io nelle sue pretese. È la specifica resistenza di chi non ha resistenza e che appare nel volto più indifeso, quello in cui la condizione umana si manifesta all'estremo dell'indigenza e della fragilità. È il volto biblico del povero, dello straniero, dell'orfano e della vedova.

Per Lévinas la prossimità è la relazione fondamentale che lega tra loro gli uomini: essa precede ogni forma di concettualizzazione, di giudizio, di impegno, di decisione. Scrive Lévinas: «Il prossimo mi concerne prima di ogni assunzione, prima di ogni impegno consentito o rifiutato. Sono legato ad esso – che tuttavia è il primo venuto, senza connotati, diviso – prima di ogni legame contratto. Mi ordina, prima di essere riconosciuto. Relazione di parentela prima di ogni biologia, contro ogni logica»³¹.

La comunità con il prossimo comincia nel mio obbligo nei suoi riguardi. Il prossimo è fratello, una fraternità irrisolvibile: «la prossimità è un'impossibilità di allontanarsi senza la torsione del complesso, senza alienazione o senza colpa, insonnia o psichismo. Il prossimo mi convoca prima che lo designi»³².

La struttura della prossimità è una relazione primaria che si radica direttamente nell'essenza stessa della persona, per cui si impone, di per sé, immediatamente nell'incontro con l'altro e, per questo motivo, costituisce il fondamento ultimo dell'agire morale. Non basta definire la persona come “sussistenza”, e nemmeno solo come “coesistenza”, è necessaria anche la “proesistenza”.

Il filosofo personalista Emmanuel Mounier ha scritto una pagina molto interessante nella sua famosa opera dal titolo *Il personalismo*. In tale libro, parlando della comunicazione come atto primitivo della persona, afferma che «la prima esperienza della persona è l'esperienza della seconda persona: il *tu*, e quindi il *noi*, viene prima dell'*io*, o per lo meno lo accompagna»³³. Alla persona appartiene più propriamente la dimensione dell'*esporsi*, mentre alla materia compete l'*esclusione* per il fatto che essa occupa uno spazio e due cose non possono occupare lo stesso spazio. La persona, tuttavia, può cadere nell'esclusione proprio perché anch'essa è sottomessa alla materia. Il punto sul quale però intendiamo soffermarci è che Mounier sottolinea che per natura la persona è *comunicabile*, anzi è la sola ad essere tale in tutto l'universo vivente.

Tale comunicazione si basa su una serie di “atti originali”, che non hanno equivalente nell'universo, e che possono essere ricondotti a quell'atto primo della persona che, secondo Mounier, è quello di «suscitare, assieme ad altri, una società di persone»³⁴.

³⁰ *Ivi*, p. 47.

³¹ E. LÉVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaka book, Milano 1983, p. 108.

³² *Ivi*, p. 110.

³³ E. MOUNIER, *Il personalismo*, Roma 1996¹⁰, p. 47.

³⁴ *Ivi*, p. 48.

Il primo atto è l'*uscire da sé*. Solo all'essere personale appartiene la capacità «staccarsi da se stesso», di «spodestarsi», «decentrarsi», dice Mounier, «per divenire disponibile agli altri»³⁵. A questo primo movimento della persona fa seguito un altro, il *comprendere, che significa*: «cessare di pormi dal mio punto di vista per mettermi invece dal punto di vista degli altri»³⁶. Questo non significa, secondo Mounier, che dovrò cercare me stesso negli altri, né dovrò conoscerlo a partire da una dottrina, ma «abbracciare la sua singolarità con la mia singolarità, in un atto di accettazione e in uno sforzo di fusione» senza cessare di essere me stesso³⁷. Il terzo atto della persona è il *prendere su di sé il destino dell'altro*. È questo un argomento però che Mounier poco sviluppa nel suo personalismo, e tuttavia importantissimo³⁸.

Il quarto atto originale della persona è *dare*. Lo slancio vitale della persona è per Mounier non una rivendicazione di sé, in quanto «l'economia della persona è un'economia di offerta»³⁹. La gratuità e la generosità del "dare", secondo le affermazioni di Mounier, disarmano «il rifiuto offrendo all'altro un valore senza pari ai suoi occhi». Proprio quando l'altro può aspettarsi di venir respinto, egli si sente coinvolto in un'orbita di accoglienza che fa a meno dell'interesse individuale: di qui il valore liberatore del perdono. Infine, l'ultimo atto originale della persona nella sua apertura all'altro è l'*essere fedele*. Qui fedeltà è intesa come «fedeltà creatrice», secondo il tema di Gabriel Marcel: «L'avventura della persona è un'avventura continua dalla nascita alla morte; fedeltà alla persona, amore, amicizia, sono perfetti soltanto nella continuità; quella continuità che non è un di più, una ripetizione uniforme come quella della materia o della generalità logica, ma un risorgere continuo. La fedeltà personale è una fedeltà creatrice»⁴⁰.

4. Prospettive

Seppure brevemente, abbiamo visto come la modernità sia in fondo una parabola che ha chiuso l'io nella sua solitudine. Contro questa chiusura si sono levate alcune tra le voci più significative del pensiero occidentale, in particolare il personalismo e il pensiero dialogico. Da queste premesse è necessario ora sviluppare alcune conseguenze antropologiche che servano come apripista per una riflessione ulteriore. La tenerezza va compresa infatti anzitutto come attitudine di ordine antropologico inscritta in noi fin dalla nascita: essa appartiene alla nostra identità più profonda, vista la

³⁵ *Ivi*.

³⁶ *Ivi*.

³⁷ *Ivi*.

³⁸ Ho trattato di questo argomento in due miei saggi, ai quali mi permetto in questa sede di rimandare: A. ASCIONE, *Sulla soglia. Un itinerario di pensiero per chi crede e chi non crede*, LER, Marigliano (Na) 2002; ID., *Atto di fede e martyria*, in "Asprenas" 60 (2013) pp. 107-131.

³⁹ E. MOUNIER, *Il personalismo*, p. 49.

⁴⁰ *Ivi*.

stretta corrispondenza che ha con la categoria della relazione. Essa può essere definita come una capacità di “sentire”, un *pathos* che coinvolge tutto l'uomo, tutto l'essere, aprendo l'uomo stesso all'umanizzazione, all'incontro, alla com-passione, alla con-vivialità.

Leggendo alcune pagine del *Personalismo* di E. Mounier, abbiamo visto che il primo dei movimenti della persona è “l'uscire da sé”. Possiamo ora affermare che la tenerezza appartiene alla struttura ontica della persona, cioè appartiene all'essere personale, è fondamentalmente una dimensione strutturale della persona. In altre parole, il “sentirsi” della persona (il “sentirsi essere” come *sensus sui*, come un “sentire di sentire”) è il *primum* fondamentale della persona. Tale “sentirsi” precede il “cogito”; è un *sentirsi* come radicalmente intrisi di affettività e di corporeità sessuata, al maschile e al femminile, che appella all'affetto come dono dato e ricevuto. L'*eros* dunque precede il *logos*. L'*eros*, che è questo dinamismo dell'essere umano (comune ad ogni essere vivente), che lo fa uscire fuori da sé, è forza dinamica che ognuno trova dentro di sé e che ci fa protendere al di fuori di noi stessi, in attesa di essere realizzato, di appagarsi in qualcuno o in qualcosa o in qualche ideale; esso precede il *logos*, la ragione, l'attività cogitante. Eppure tale attività del *logos* è necessaria perché svolga un'attività di regolazione ordinata. Possiamo senz'altro dire, con Rocchetta, che «la tenerezza è inscritta in questa struttura profonda della persona come l'*esserci* di un io-incarnato-in-un-corpo che chiede di sentirsi amato e di sentirsi capace di amare. Un “esserci” che è al tempo stesso un “non-esserci”, dal momento che, ciò cui la persona tende è sempre al di là di ciò che essa è, ed include, quindi – inevitabilmente – una tensione dialettica tra il “già” e il “non ancora”, tra l'esperienza storica della propria finitudine e la propensione verso l'infinito dell'essere»⁴¹.

Allora possiamo dire che la tenerezza *accade* in noi, la ritroviamo in noi come una vocazione profonda dell'essere umano e che umanizza la persona, la rende amorevole, capace di ascolto e di dono, di accoglienza e di tolleranza. È come un *proprium* dell'essere umano capace di arricchire di una carica di sensibilità tutta particolare la relazione con gli altri. Al di fuori di questa relazione così “sensibile”, e dunque così umana, la relazione ad altri rischia di diventare dominio dell'altro e prevaricazione sull'altro.

La tenerezza, perciò, misura l'*humanum*. Una civiltà è tanto più evoluta nella misura in cui sa sviluppare al suo interno stili, atteggiamenti, espressioni di tenerezza. Infatti, se è vero che la tenerezza è qualcosa che accade, si trova inscritta cioè nelle pieghe dell'essere uomo, tuttavia essa esige di diventare *conquista*, *scelta esistenziale*, *stile di vita e perfino rischio*. E dal momento che la tenerezza pervade tutto il nostro essere, in quanto è strutturalmente radicata nell'essere personale, è anche vero che esige di essere assunta nel vissuto concreto della nostra esistenza e nel quadro del progetto di vita al quale ciascuno è chiamato. Afferma Rocchetta: «Il sentimento della tenerezza porta con sé un'analogia ambivalenza: ci è dato come un ricco potenziale di sensibilità, volto all'accoglienza e al dono, allo scambio amicale

⁴¹ C. ROCCHETTA, *Teologia della tenerezza*, cit. p. 29.

e all'amabilità, ma esige di essere incanalato nella giusta direzione, in risposta al disegno di Dio sulla nostra vita e sul mondo.

Vivere l'esistenza con tenerezza non è dunque un dato scontato: suppone un cammino e richiede una disciplina. *La tenerezza ha bisogno di incontrarsi con la ricerca della maturità e viceversa*. L'una sostiene l'altra e la manifesta. Solo assumendo la tenerezza in un'ottica di questo genere è possibile evitare il pericolo di viverla come compensazione affettiva o un'acquiescenza ai vuoti del cuore umano, oppure a ridurla a dipendenza psicologica o strumentalizzarla ai fini di potere sull'altro/a da sé. La conquista della tenerezza non si improvvisa; esige un itinerario ascetico e un'attuazione ordinata e determinata, intesi non come annullamento della spontaneità e dell'esperienza vissuta della tenerezza [...], bensì come via di una sua corretta e piena valorizzazione, evitando gli opposti pericoli: l'inibizione (la tenerezza è una forza creativa da sublimare, non da reprimere) o l'esaltazione "libertaria" (la tenerezza attinge alla sua realizzazione solo nel contesto di un'oggettiva scala di valori, non in una forma anarchica e senza regole)⁴².

Il risultato sarà una disposizione a relazioni positive, di reciprocità e di condivisione affettuosa. Gli altri si sentono a proprio agio con noi, si sentono amati, gli estranei si trasformano in potenziali amici e ci percepiscono come un dono e una ricchezza di umanità per la loro esistenza. È un far sentire bene gli altri, costruendo relazioni rispettose e costruttive.

Maria Cristina Bartolomei, nel *Dialogo sulla tenerezza*, afferma infine che essa «è reciprocità, paritarietà, assenza di sottomissione, cancellazione della figura del dominio, del padrone e del suddito, scoperta e creazione di rapporti che rinunciano al catartico teatro delle figure dell'*inimicus* (il nemico privato) e dell'*hostis* (il nemico pubblico); che rinunciano all'opposizione tra centro e periferia: dove il centro è ogni "io", e la periferia sono "gli altri"»⁴³.

Occorre dunque sviluppare, nell'ottica di un'antropologia cristiana, il tema della tenerezza. Essa appartiene alla struttura *ontica* dell'essere umano, affonda le sue radici nell'èros, dinamismo naturale che orienta l'essere vivente verso l'altro. È un bisogno fondamentale che tuttavia ha necessità di essere incanalato grazie alla funzione mediatrice del *logos*, che impedisce all'*eros* di ripiegare su se stesso aprendo invece questa particolare carica di sensibilità alla partecipazione affettiva ed effettiva alla condivisione all'essere degli altri per una società dal volto più umano. «Non dobbiamo aver paura della bontà e della tenerezza» ha affermato papa Francesco nell'omelia di inizio pontificato il 19 ottobre 2013, aprendo così a una nuova stagione e a un nuovo stile dell'esistenza credente in un mondo sempre più povero di legami autentici.

⁴² *Ivi*, pp. 31-32.

⁴³ M.C. BARTOLOMEI, *Dialogo sulla tenerezza*, cit., p. 97.



IL RUOLO DELL'INSEGNAMENTO DELLA STORIA DELLA CHIESA NEL CONTESTO TEOLOGICO

Introduzione

L'obiettivo di questo articolo è quello di presentare il ruolo e il significato dell'insegnamento della storia della chiesa nel contesto teologico.

Stabiliamo subito che la storia della chiesa ha per oggetto la “*Chiesa*” che nasce con l'avvenimento della Pentecoste, come realtà nella cui componente umana e spirituale riscontriamo gli elementi che sono immutabili ed altri che sono mutevoli. Per ciò che riguarda gli aspetti immutabili essi sono strettamente legati alla persona di Gesù e alla realtà spirituale della Chiesa. Gesù ci ha rivelato i tratti essenziali della sua realtà di uomo e di Dio nell'evento della sua morte e della sua risurrezione, mediante la missione salvifica della Chiesa, infine ci parla attraverso un ordinamento che è gerarchico e sacramentale insieme. Gli aspetti mutevoli della Chiesa si attengono allo sviluppo di tutte le manifestazioni della sua vita concreta, ci riferiamo allo sviluppo delle sue strutture, della successione degli uomini che l'hanno guidata, dagli eventi storici che sono strettamente collegati alle situazioni contingenti di quel determinato periodo storico.

In forza degli elementi immutabili, la disciplina storica che si occupa della Chiesa, presenta uno stretto nesso con la teologia, giacché questa è la prospettiva di fondo nella quale essa va collocata. Tale prospettiva di fede non ostacola la vera conoscenza storica, ma ne costituisce l'elemento essenziale e qualificante. Essa costituisce l'orizzonte oltre cui c'è il mistero, è richiesto da un'ineliminabile esigenza conoscitiva genuinamente storica, in quanto attraverso i testi fondanti la Storia della Chiesa, lo storico è messo nella condizione unica di riconoscere ragionevolmente l'esistenza di eventi, che pure sorpassano le sue capacità di comprensione. Inoltre è opportuno considerare un altro aspetto importante, ci riferiamo alla constatazione che, a differenza della comune fenomenologia religiosa, i discepoli che hanno incominciato ad annunciare la “*buona novella*” dopo la morte di Gesù hanno radicato la nuova fede nel terreno della storia. Infatti Cristo, figlio di Dio,

si è incarnato nel grembo di Maria e di conseguenza nella storia dell'umanità. Ciò costituisce la differenza ed il limite tra la Storia della Chiesa e le storie laiche. Se è vero che esse possono essere condivise sul piano dei procedimenti filologici, tuttavia l'assenza della prospettiva di fede fa intendere gli avvenimenti e gli uomini in maniera profondamente diversa.

Analizzeremo prima la presentazione contenutistica della storia della chiesa, quindi il ruolo dello storico, per concludere sull'utilità dell'insegnamento della storia della chiesa nelle facoltà ed istituti teologici.

1. La storia della Chiesa

Eusebio di Cesarea nella sua *Historia ecclesiastica*, ha definito l'oggetto della storia della chiesa, enucleando le modalità attraverso cui l'avrebbe presentata:

Le successioni dei santi apostoli e i tempi trascorsi a partire dal nostro Salvatore fino ai nostri; quanti e quali eventi si dice che siano succeduti nel corso della storia della Chiesa; quanti sono stati coloro che hanno guidato e presieduto le diocesi più illustri, si da meritarse la lode, e quanti, in ogni generazione, hanno annunciato la parola divina oralmente o con i loro scritti; quanti (...) che (...) si sono proclamati iniziatori di una falsa conoscenza, straziando così senza risparmio come lupi rapaci il gregge di Cristo.

La mia trattazione (...), comincerà dall'economia e teologia di Cristo, concetti troppo elevati e grandi perché la mente umana possa comprenderli; è necessario infatti che colui che ha intenzione di affidare alle scritture l'esposizione della Storia della Chiesa abbia come punti di partenza l'economia di Cristo, che è più divina di quanto non sembri a molti, perché è da Lui che abbiamo ricevuto l'onore di chiamarci cristiani¹.

Eusebio, nella sua eccellente disanima degli obiettivi della storia della chiesa, ci chiarisce quale sia la natura della storia della Chiesa e quale lo statuto dello storico della Chiesa. Infatti, constatiamo nella prima parte del citato la presenza di avvenimenti mutevoli legati alle successioni degli Apostoli nei tempi che sono trascorsi a partire dall'evento Gesù. Gli avvenimenti che hanno avuto come protagonisti durante tutta la storia della Chiesa, coloro che hanno guidato le diocesi, coloro che hanno diffuso la parola divina, coloro che hanno introdotto una falsa dottrina. Nella seconda parte Eusebio definisce l'oggetto della propria opera storica, dichiarando di fondarla sulla "οικονομία e "θεολογία". Con il termine greco οίκονομία si

¹ EUSEBIO DI CESAREA, *Historia ecclesiastica*, Città Nuova, Roma 2001, pp. 46-48.

designa il piano salvifico di Dio che inizia con l'incarnazione di Cristo e si realizza pienamente con la sua crocifissione e risurrezione, mentre con *θεολογία* si intende affermare tutto ciò che concerne il discorso su Dio e sulla divinità del Figlio.

Questa posizione è stata riconosciuta valida fino a quando si è posto l'interrogativo del rapporto esistente tra storia della chiesa e la teologia. Sarebbe meglio dire che tipo di rapporto esisteva tra le due discipline, considerando il fatto che entrambe abbiano come oggetto, seppure in modalità diversa, la Chiesa e Cristo. È stato Hubert Jedin il più autorevole sostenitore dell'idea che la storia della Chiesa non è una pura scienza storica². per meglio precisare il concetto, è meglio dire che è una scienza storica per il suo metodo, che è quello della storia generale. Tuttavia affermava che era anche teologia, più esattamente ecclesiologia storica, a causa del suo oggetto, che riceve dalla teologia: è la Chiesa in quanto Chiesa, cioè realtà divina di salvezza, definibile, quindi, soltanto attraverso categorie teologiche³.

Ciò influisce sulla stessa conoscenza storica, infatti dal concetto di Chiesa dipendono l'intelligenza e l'interpretazione della storia ecclesiastica. Jedin riteneva importante la ricostruzione cronologica dei fatti dipendenti dalle fonti, su questo piano lo storico della Chiesa può dire soltanto ciò che è in grado di documentare in maniera attendibile, e non vi è differenza fra lo storico credente e il non credente. Ma connettere causalmente i dati storici ed emettere giudizi su di essi, è un'operazione che coinvolge il punto di vista personale dello storico che non può trarre dai fatti della storia, ma lo introduce in essi. Dal momento che la storia della Chiesa ha per oggetto la Chiesa in quanto Chiesa, la sua vicenda storica trae origine dalla cooperazione del fattore divino e umano nel tempo e nello spazio, partendo dall'umano, appunto dalla Chiesa: questa sintesi permette la differenza fra lo storico della Chiesa credente e il non credente.

Un punto cruciale è la ricerca storica e i presupposti teorici che sono alla radice dell'idea che la storia della Chiesa riceva il suo oggetto dalla teologia. Tutto si sviluppa tra la separazione fra la determinazione dell'oggetto formale di una scienza e il metodo di tale scienza. Con il metodo storico si può indagare soltanto un oggetto che è storicamente determinato. Altre possibili determinazioni dell'oggetto, che dipendono da altri metodi scientifici, sono al di là dell'orizzonte che il metodo storico delimita. Così la storia della Chiesa non è obbligata a determinare *a priori* quello che è scienza teologica della Chiesa, per poter delimitare il campo della propria indagine. Se la storia della Chiesa è la conoscenza del passato della Chiesa in quanto lo consentono i documenti, il suo oggetto è il gruppo sociale formato da uomini che sono

² H. JEDIN, *Chiesa della fede, Chiesa della storia, Saggi scelti*, Morcelliana, Brescia 1972, pp. 18-33.

³ Per Jedin quello che lo storico riceve dalla teologia sono soltanto gli elementi sui quali riposa l'identità sostanziale della Chiesa, vale a dire la sua continuità nel mutamento delle forme esteriori in cui si manifesta. Essi riguardano la sua origine divina, l'ordinamento gerarchico e sacramentale, l'assistenza dello Spirito Santo e il fine escatologico. Tutto questo, non limita l'accertamento empirico-storico delle manifestazioni della vita della Chiesa sulla base delle fonti storiche (Cf. H. JEDIN, *Introduzione alla storia della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1974, p. 3).

consapevoli del legame ideale, affettivo, giuridico, pratico, che li stringe fra di loro e che li identifica socialmente. Infatti tutti aderiscono ad una medesima tradizione, e di questa consapevolezza hanno lasciato le vestigia nella storia. Si tocca qui il secondo punto, cioè l'idea che i giudizi storici non dipendano solo dall'analisi storica e che, di conseguenza, i presupposti teologici debbano essere introdotti in essi.

Ciò corrisponde ad un'esigenza condivisa da molti, la massa delle testimonianze è priva di senso se non viene inquadrata in una cornice teorica, conosciuta in modo previo e indipendente dai fatti storici. Lo storico, non può fare a meno di essere influenzato dalla presenza di schemi generali, quando seleziona i fatti, evidenzia relazioni, cerca significati. E allora è meglio essere consapevoli della propria dipendenza che essere mossi da scelte inconscie⁴. Applicato alla Storia della chiesa, il proposito di mostrare come di fatto nella Chiesa il divino si sia manifestato attraverso l'umano, comporta la distinzione fra il *come* e il *senso* degli avvenimenti: il primo è affidato ai criteri della scienza storica, il secondo al giudizio del teologo. Ma nella ricerca storica non si può stabilire "*ab eterno*" il rapporto fra il "come" e "il senso", questo deve emergere dall'analisi storica e non può essere assunto in via previa da un'altra scienza. Verificare nei fatti un'affermazione teologica è una priorità legittima per il teologo, ma non è un'esigenza storica: lo storico non deve verificare alcuna verità preconstituita.

Infine il rapporto tra la Storia della Chiesa e storia profana si pone come una questione in qualche modo connessa con l'oggetto della disciplina. Ci si deve chiedere, se e in che modo l'oggetto della storia profana rientra nell'ambito di quella ecclesiastica, e, di conseguenza, se e in che modo la Chiesa rientra nell'ambito della storia profana. Si tratta di un problema di principio e di metodo che, nello sviluppo concreto della storiografia, non sempre ha trovato un'unica e adeguata soluzione. Indichiamo le possibilità teoriche di tale rapporto, nella prospettiva della "soluzione" del problema. Qualora si voglia creare la netta distinzione fra le due realtà, constatiamo che essa si basa sul principio che la Chiesa percorre la propria via e il mondo la sua. Pertanto, la Storia della Chiesa considera le realtà mondane come esterne, a meno che non finiscano con l'entrare nel suo ambito o con il venire in diretto conflitto.

⁴ Fra i teorici della storia nessuno può rivaleggiare per influenza con i marxisti, che affermano di possedere l'unica teoria della storia basata sullo studio empirico dei problemi storici. Ma niente più della storiografia marxista mostra il rischio connesso con la pretesa di possedere una teoria esplicativa dell'insieme dei fenomeni sociali. Una teoria formulata per mezzo di ideali che diventano ideologia, qualora volesse analizzare il feudalesimo, il capitalismo, la borghesia, il proletariato, il socialismo si dimostrerebbe utile per spiegare un complesso di fenomeni legati alla rivoluzione industriale europea del XIX secolo. Ciò mostrerebbe un calo vistoso della sua aderenza al reale, quando la si applicherebbe a settori della realtà lontani da quello originario, in considerazione del quale essa è stata formulata. Il marxismo pretende di mettere i suoi seguaci in possesso di una teoria, che offre la verità sul senso della storia e sul suo processo di realizzazione. Così la ricostruzione storica è preceduta logicamente dall'enunciazione teorica: non si riesce a vedere altro al di fuori di quanto permette la teoria e si dà il nome di storia ad un'immagine ottenuta in funzione della dottrina. (cf. G.R. ELTON, *Ritorno alla storia*, Il Saggiatore, Milano 1994, pp. 23-27).

Similmente, da parte sua, la storia profana considera non pertinenti gli eventi della Chiesa, a meno che non interferiscano direttamente con le proprie, tuttavia possiamo riscontrare il riconoscimento dell'alterità dell'altra parte.

Un'altra posizione è quella della Storia della Chiesa che include ed assorbe la Storia profana e viceversa. Ne consegue che ciascuna delle due storie è portata ad abbracciare per intero l'ambito dei fatti, ovvero l'una assorbe l'altra, inserendola però interamente nella propria ottica: la Storia della Chiesa "*sacralizza*" quella mondana, e la Storia Profana "*mondanizza*" quella ecclesiale. Ebbene in questo caso riscontriamo il difetto di fondo che se ciò è possibile per alcuni suoi aspetti riscontrabili nei rapporti tra la Chiesa e gli Stati, lo sviluppo delle missioni solo per fare alcuni esempi, è invece insostenibile nelle altre situazioni per il semplice fatto che la storia profana e quella della Chiesa seguono vie specifiche per i loro diversi obiettivi. L'ultima posizione è che la Storia della Chiesa "*interseca*" la Storia profana, si basa sul principio che la Chiesa percorre la propria strada nel mondo. Pertanto, la Storia della Chiesa, pur consapevole della propria identità, non considera estranei i fatti del mondo, né li assorbe totalmente nella propria narrazione, ma ne tiene conto come quelli nei quali la Chiesa è chiamata a vivere e con i quali, di fatto, continuamente si incontra in un intreccio di influssi. Così, altrettanto la storia profana, pur non interessandosi della storia "*interna*" della Chiesa, ritiene di dovere prendere in considerazione gli avvenimenti ecclesiastici influenti sul piano mondano. Si può dire che "pezzi" di entrambe entrano nella narrazione dell'altra storia. Insomma, ciascuno dei due storici esce all'occorrenza dal proprio campo per rientrarvi subito dopo. Non c'è dubbio che in tal modo c'è il riconoscimento sia dell'apertura sia dell'alterità della Chiesa. Tuttavia, non tutto è chiaro in questa soluzione, ci si può domandare quale doveva essere l'atteggiamento dello storico ecclesiastico quando considera, in questo intreccio di situazioni, le realtà del mondo. La domanda è se deve rinunciare alla sua prospettiva di fondo o applicarla ad ogni costo, e se quando lo storico profano esamina i fatti ecclesiastici, può trascurare del tutto e sempre, la natura trascendente della Chiesa. Pertanto, lo storico ecclesiastico, quando si riferisce alla storia profana ha la consapevolezza di introdurre un discorso su fatti sotto un certo aspetto del tutto "commensurabili" con quelli di cui egli si occupa. La prospettiva "escatologica" deve essere sempre presente, ma non deve impedire tale atteggiamento storiografico, altrimenti si fornisce una specie di indebita legittimità agli aspetti temporali della Chiesa, rinchiudendo il profano entro il recinto del sacro, privandolo della sua autonomia.

Un altro è il discorso quando è questa prospettiva ad essere messa in discussione, quando la Chiesa "*signum*" è "*toccata*", quando ne sono implicati gli elementi essenziali quali la divinità del fondatore, santità, efficacia dei sacramenti, infallibilità, garanzia divina a riguardo della gerarchia. In questi casi lo storico ecclesiastico deve far sentire la valenza della propria visione soprannaturale.

2. Lo storico

Lo storico cattolico ha diritto ad avere il suo punto di vista⁵. Su questo problema Henri-Irénée Marrou, ha scritto pagine che possono offrire ancora degli interessanti spunti di riflessione. La riflessione dello storico della cultura cristiana prende l'avvio dal riconoscimento che la ricerca storica non è mossa dall'esistenza dei documenti. Infatti è lo spirito dello storico che rivolge delle domande al passato, mentre l'opera storica è la risposta, verificata sui documenti, partendo dalla domanda iniziale. Ora questa domanda nasce dal profondo dell'essere dello storico, da ciò che si chiama l'esistenziale dell'uomo che si accinge a fare opera di storia. Sappiamo bene come le scienze umane abbiano allargato il ventaglio degli interessi e ci mettano in grado di porre oggi certe questioni, che erano insospettabili per i nostri antenati. Un altro elemento da considerare è il vissuto dello storico, le sue opzioni politiche, la sua sensibilità etica, la sua collocazione sociale, l'appartenenza nazionale, l'età, la maturità, la sua esperienza religiosa e il suo atteggiamento verso il mondo della religione.

In poche parole, lo storico è un uomo e la caratteristica della conoscenza umana la prospetta. Solo Dio ha una conoscenza non prospettica ma assoluta, lo storico può conoscere una realtà secondo quanto se ne può conoscere da quel punto di vista che egli più o meno liberamente, più o meno consapevolmente, assume. Nel piccolo specchio dello storico, si riflette una conoscenza soltanto parziale, limitata e soprattutto orientata dall'interesse fondamentale che ha mosso la sua ricerca. Tuttavia ciò non significa escludere la significatività della prospettiva di fede per l'opera dello storico. Costui, se è credente, non può fare granché della sua fede, perché prescindere dalla fede significherebbe collocarsi nel vuoto. La fede offre la prospettiva da cui analizzare il passato e l'esigenza di non prescindere dalla propria condizione di credente. Non è in sé e per sé un'insidia alla purezza della ricerca, ma corrisponde allo statuto della scienza storica, che non è quello fissato dalla filosofia positivista, ma integra necessariamente nella ricerca del passato la dimensione esistenziale dello storico⁶. Legittima, dunque, la prospettiva di fede, ma non la rende affatto unica, vi sono altre prospettive altrettanto legittime, in quanto tutte corrispondono alla situazione vitale dello storico. Questo non vuol dire che esse siano tutte feconde, lo storico più capace di un'epoca, di una personalità, di un problema è stato chi, per la sua struttura mentale, si mostra più disposto a captare la lunghezza d'onda propria della realtà studiata. Egli, nel limite del suo

⁵ H.J. MARROU, *De la connaissance historique*, Ed. Seuil, Paris 1954, pp. 32-41.

⁶ Per sostenere che la storia della Chiesa è una disciplina teologica Marcel Chappin adduce come caso esemplare la discussione sul martirio di S. Pietro a Roma. Si conclude che uno storico cattolico è portato a valorizzare gli indizi che attestano tale evento. L'argomentazione non fa una grinza, ma non prova certo l'assunto inteso dall'autore. Essa prova soltanto che il punto di vista personale dello storico gioca un ruolo nella formazione dei suoi giudizi, una verità ammessa da tutti e difficilmente contestabile. (cf. M. CHAPPIN, *Introduzione alla storia della Chiesa*, Ed. Piemme, Casale Monferrato 1994, pp. 94-100).

sistema di pensiero, sa porre il problema storico nel modo più ampio e più capace di sviluppi, e sa vedere quale domanda deve rivolgere al passato. Ora, la storia della Chiesa suppone che si abbia per lo meno un'idea di ciò che è il fenomeno religioso e il senso dei valori cristiani. Ma sulla base di questa esigenza degli spiriti molto diversi tra di loro, possono accostarsi al passato della Chiesa. Non si può privilegiare in linea di principio una prospettiva ed affidare solo ad essa la bontà dei risultati. Bisogna in ogni caso valutare il frutto della ricerca, può accadere che un non credente abbia ricchezza interiore e doti spirituali che gli consentono di entrare in simpatia con alcuni aspetti della storia della Chiesa e di aprire prospettive nuove nella ricerca, magari fino allora insospettate. Secondo l'Elton, succede che in uno spirito angusto la prospettiva di fede generi ristrettezza e povertà di conoscenza storica, giudicando che la prospettiva di fede sia anche rischiosa⁷.

Lo scetticismo, sia pure metodico, di Elton è inaccettabile e il suo sospetto verso lo storico credente è esagerato. Ma i rischi ci sono, e il maggiore di essi è l'apologetismo. Infatti, per lo storico l'impegno deve essere quello di prendere coscienza dei presupposti e dei preconcetti che può avere e per i quali è chiamato a vigilare, nei limiti del possibile, per evitare di essere vittima delle passioni alimentate dal suo impegno personale e dalle sue posizioni. Altrettanto, e forse ancor più utile, è il dialogo con gli storici di ispirazione diversa dalla sua. Al progresso della scienza storica, non nuoce che una critica possa essere aspra e talora ingiusta, a meno che non scivoli in una sterile conflittualità. Lo storico credente deve tenere in attenta considerazione i giudizi dei suoi colleghi non credenti, soprattutto quando potrebbero essere ragionevoli e costruttivi.

Tuttavia, ritengo che lo storico della Chiesa, come storico, se non vuole escludersi da una conoscenza profonda delle cause che hanno operato nelle vicende della comunità cristiana, deve ricorrere alla comprensione offerta dalla fede. Infatti, la storia della Chiesa può venire compresa soltanto dal punto di vista della "storia della salvezza" e il suo significato ultimo può venire compreso soltanto dalla fede⁸.

All'obiezione che lo storico credente sarebbe condizionato dalla sua concezione ecclesiologica, possiamo rispondere che non esiste nessuna scienza, senza dei presupposti. Lo storico della Chiesa, cattolico, protestante, ortodosso che sia, non si distingue dal collega laico o marxista, perché tutti partono dall'analisi dei fatti storici, portando con sé dei presupposti che sono alla base del proprio lavoro di analisi o di sintesi.

Insomma, lo storico credente, o meglio lo storico che nei suoi giudizi combina analisi storica e pre-comprensione teologica, merita a pieno titolo il nome di

⁷ Ha scritto Elton: «Tutte le forme di credenza religiosa minacciano l'autonomia intellettuale dello storico e la sua capacità di indagare la realtà del passato. Se tiene alla sua integrità, lo storico deve essere uno scettico di professione, uno studioso che non accetta nulla solo perché lo suggerisce una fede, se appartiene, come spesso accade, a una vera religione, si trova in una situazione particolarmente rischiosa e deve stare particolarmente in guardia» (Cf. G. R. ELTON, *Ritorno alla storia*, Il Saggiatore, Milano 1994, pp. 34-35).

⁸ H. JEDIN, *Introduzione alla storia della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1996, p. 7.

storico che, non deve avere preconcetti su ciò che il passato sia potuto essere. Per lui bisogna dimostrare e non postulare l'esistenza di una struttura ideale unitaria, di un tutto omogeneo, di uno sviluppo coerente. L'unità costituisce un problema, non un principio da cui si possa prendere le mosse. L'alternativa alle teorie globali non sta nell'erudizione, ma in schemi interpretativi particolari, derivati dall'analisi ed applicabili a casi specifici. Queste schematizzazioni, pur non universali, offrono una visione razionale del singolo fatto o periodo storico e possono allargarsi a casi sufficientemente simili o, per opposizione, far intuire schemi interpretativi diversi, quando i dati analizzati sono diversi. Nessuna parcellizzazione, dunque, ma neanche schemi prestabiliti, che si impongono ad una ricerca solo apparentemente destinata a verificarne la validità.

Si noti bene, lo storico non parte mai dalla semplice ricognizione dei dati. Il punto di partenza è una ipotesi, cioè uno schema interpretativo ricavato da casi analoghi e, in genere, proposto da altri storici. Il progresso della ricerca consiste proprio nel fatto di abbandonare l'ipotesi iniziale o, perlomeno, di rivederla in modo da costruire uno schema interpretativo adeguato ai risultati dell'analisi. Non intendo affatto porre sullo stesso piano la filosofia della storia marxista e il ricorso all'ecclesiologia cattolica. L'ecclesiologia, analizzata dallo storico della Chiesa, non ha uno schema aprioristico. Lo scopo è ben diverso, la storia della Chiesa deve presentare nell'umano il divino, partire dall'umano per cercare il divino, giungere attraverso il divenire all'essenza della Chiesa. In queste affermazioni si rivela l'interesse centrale di chi sostiene la natura teologica della storia della Chiesa. Questi studiosi ammettono la possibilità di un approccio puramente storico all'evento cristiano, dandogli il nome di storia del cristianesimo o di storia religiosa; ma vogliono riservare un ambito della ricerca storica, quello che riguarda la Chiesa cattolica, a una scienza speciale, posta sotto l'egida della teologia. Ciò dipende dal fatto che, considerata teologicamente, la Chiesa cattolica è "*il sacramentum salutis*", la ricerca storica deve, quindi, mostrare che nel volgere dei secoli la Chiesa cattolica ha adempiuto fedelmente la missione ricevuta da Cristo ed ha manifestato, sia pure in mezzo a contraddizioni e a colpe, il mistero di Dio. Insomma, la ragione per isolare la storia della Chiesa e sottoporla alla guida della teologia, è una ragione puramente teologica. La prospettiva di fede, naturalmente, non è solo rischiosa; essa stimola anche delle potenzialità, che sta allo storico tradurre in ricchezza. La prima di esse è la spinta a superare ogni riduzionismo metodologico. La scuola positivista ha fissato in termini rigorosi i criteri di valutazione dei documenti ed ha proposto una moralità, basata sull'esattezza, la prudenza, l'attitudine, la critica, la serietà. Sono valori che anche oggi ogni storico deve accettare di buon grado, insieme alla tecnica della ricerca storica lasciata in eredità dei positivisti. Ma nessuno oggi può accettare il rigido obiettivismo, che avrebbe voluto ridurre l'attività dello storico ad uno sguardo indifferente. Molto meno pacifico è, invece, il giudizio sui tentativi di fornire una spiegazione esauriente del passato della Chiesa mediante schemi presi a prestito dalla sociologia. Per la sua sensibilità personale, lo storico credente fu avvertito

contro ogni rischio di riduzionismo sociologico, richiamò l'esigenza che un certo metodo non condizioni pregiudizialmente, a causa dei suoi presupposti filosofici, l'ampiezza del campo di indagine, e si impegnò a porre in luce la specificità dell'esperienza cristiana, per quanto essa è storicamente percepibile. Infatti, chi sostiene la natura teologica della storia della Chiesa, sente l'esigenza che questa disciplina non si diluisca nella storia sociale, finendo per annullare anche la specifica consistenza di quel soggetto storico, che è la Chiesa. Ma la proposta di giustapporre il piano dell'accertamento dei fatti, positivisticamente inteso, e il piano dei giudizi, governato dalla ecclesiologia dello storico, non è soddisfacente. Lo storico, a mio avviso, può, invece, tendere a superare il riduzionismo sociologico, che egli incontra nel suo ambiente scientifico, attraverso un metodo storico comprensivo, che mostri nella storia della Chiesa l'esistenza, che si sottrae agli schemi sociologici e che, però, è storicamente percepibile.

Lo storico credente è anche pacificato nel percepire l'unità della esperienza della Chiesa, in modo tale che tutto circoli e si unifichi in una continuità vitale, che è la sostanza della tradizione, pure dando il posto dovuto alle discontinuità e alle rotture. Egli fu facilitato anche nel considerare con equilibrio gli aspetti generali e gli aspetti particolari, senza far prevalere questi ultimi sui primi, non considerando, per così dire, i rivoli più che il grande fiume. Egli è spinto a presentare la dimensione universale della Chiesa, in senso non solo geografico ma anche spirituale. Tutto questo non garantisce la qualità della sua opera di storico, in quanto come per ogni altro storico è fondamentale la competenza. Anzi, lo storico della Chiesa dovrebbe possedere competenze tanto ampie e sviluppate che gli consentano di muoversi a suo agio in duemila anni di storia, se non vuole essere uno storico dimezzato, che parla di una realtà di cui non conosce né le origini, né gli sviluppi.

3. L'insegnamento della storia della chiesa

La storia della chiesa ha un suo interprete significativo nel docente e nello studioso. Il suo ruolo non può prescindere dalla materia che insegna, il suo apporto contribuisce alla formazione scientifica dello studente del corso di teologia o di quello in scienze religiose. Pertanto, approfondire l'insegnamento della storia della chiesa e di chi ne impartisce l'insegnamento, non può avvenire nella rappresentazione di una figura ideale. Pertanto affronterò questo aspetto attingendo sia dalla riflessione teorica e soprattutto dalla mia esperienza personale.

Innanzitutto, possiamo porci la domanda concernente le ragioni per cui insegnare in una Facoltà teologica o in un corso di studi in Scienze religiose, la Storia della chiesa e chi sia lo storico della Chiesa. Si potrebbe rispondere che la storia della Chiesa è una disciplina e che il suo studioso è uno storico. Questo implica che la storia della Chiesa è una scienza storica e il suo studioso e il docente è lo storico: le due figure non possono essere separati.

Per il docente della storia della chiesa, l'insegnamento in questione ha per oggetto tutta la vita passata della comunità cristiana in quanto documentabile e documentata. Anche i fenomeni più spirituali ed intimi, anche le più alte ascensioni mistiche, se sono documentate, entrano nel campo della scienza storica e del suo insegnamento. Ciò che non è documentabile è l'operazione divina, che non significa che non sia conoscibile⁹.

Questo è anche l'oggetto formale di quella conoscenza critica della fede che è la teologia. Documentazione e rivelazione sono i due criteri fondamentali, che danno origine a due metodi diversi, quello storico e quello teologico. Gli stessi testi sono considerati come documenti o come fonti della rivelazione, a seconda che siano assunti nell'una o nell'altra scienza. L'operazione divina non è limitata ad alcuni fatti o settori di vita della Chiesa, essa investe tutta l'esistenza ecclesiale. Perciò oggetto della teologia non è una parte ma tutta la realtà vivente della Chiesa tenendo conto che la rivelazione, per certi atti, manifesta una relazione garantita fra l'atto umano e l'operazione divina. Invece per altri atti manifesta solo una relazione generale, non determinabile specificamente. In ogni caso, una scienza merita la qualificazione di teologica solo quando ha per oggetto l'operazione divina presente nell'azione umana in quanto rivelata, cioè il "mistero" divino. Ora, la storia della Chiesa, per ammissione degli stessi studiosi che ne sostengono la natura teologica, non può avanzare affermazioni sul "mistero" divino, e non è, quindi, una scienza teologica in senso formale, ma solo in senso analogico.

Detto questo, ritengo che esistono due approcci alla storia della Chiesa e al suo relativo insegnamento. La prima consente di cogliere la vera realtà dell'oggetto che studia, la seconda quello che resta alla periferia dell'oggetto che, se non lo analizza in modo esaustivo, non ne riesce a cogliere la verità profonda. Da qui scaturiscono due scienze, la storia della Chiesa, da un lato, e la storia del cristianesimo o la storia religiosa, dall'altro. Il cardinal Giacomo Biffi ha formulato questa conseguenza con grande lucidità:

La storia della Chiesa, pur avendo il metodo e lo statuto che sono comuni a tutte le materie storiche, appartiene però alle discipline teologiche. Questo comporta nello storico della Chiesa la necessaria presenza di un principio conoscitivo adeguato, che è dato dalla fede. Il che non significa che gli studi dello storico

⁹ Secondo Giuseppe Alberigo, la ricerca storica non è ancora in grado di rappresentare al meglio degli aspetti importanti della realtà cristiana. Egli scrive: «È indispensabile rendersi conto che il cristianesimo come oggetto di conoscenza storica pone problemi specifici. Si tratta della dimensione spirituale e interiore della fede, del fattore meta-naturale di aspetti centrali dell'esperienza cristiana, dall'incarnazione del Figlio di Dio ai sacramenti, dalla preghiera alla santità, dal peccato alla salvezza. Occorre riconoscere lealmente che, allo stato attuale di sviluppo, la nostra conoscenza storica è piuttosto in grado di sfiorare che di comprendere adeguatamente tutto ciò. Il nostro bagaglio metodologico è ancora insufficiente e rozzo rispetto a tutto ciò». Cf. G. ALBERIGO, *Méthodologie de l'histoire de l'Eglise en Europe*, in *Révue Histoire Ecclésiastique*, LXXXI (1986), p. 414.

della Chiesa non credente siano inutili e sempre fuorvianti. Al contrario, possono risultare preziosi, ma più come premessa alla conoscenza storica, che come conoscenza storica vera e propria¹⁰.

Con ciò sia l'insegnamento sia la relativa ricerca storica, possono assumere un ruolo critico anche nei confronti della teologia. Su questo punto bisogna intendersi bene. Nel XIX secolo era riconosciuto allo storico il compito di stabilire le caratteristiche essenziali di una identità nazionale, e lo storico era tentato talvolta di fare ciò anche per la Chiesa, assumendo che era suo compito dire, ad esempio, quale fosse l'essenza del cristianesimo o se Gesù di Nazaret era Dio oppure no. Era un peccato di eccesso, a cui la teologia reagì rivendicando a sé la competenza sull'intelligenza critica della fede. Da qui è scaturito un rapporto spesso conflittuale, che si sono anche riversate nell'insegnamento stesso. Il docente di storia della chiesa non è colui che nelle sue lezioni presenta una serie di dati, di norme e di eventi che ridurrebbe l'insegnamento ad una fredda cronologia di fatti. Spesso il docente di teologia e la teologia nel suo complesso, ha giudicato l'insegnamento della storia della chiesa in queste categorie.

Oggi è possibile tracciare una linea di separazione non ostile fra le due scienze. La storia, come qualsiasi scienza, si snaturerebbe se subisse correzioni "*ab extrinseco*", non si può, quindi, attribuire alla teologia un diritto di verifica sui risultati della ricerca storica. Lo stesso si deve dire per la storia nei confronti della teologia, ovvero la storia, non è un'istanza critica verso le affermazioni della scienza teologica. Questa, in quanto intelligenza critica della fede, ha propri ed autonomi criteri veritativi e reca in se stessa il principio dell'autocritica. Di conseguenza, l'unica richiesta che il teologo può fare al docente di storia ecclesiastica, ma anche allo storico, è che costui applichi rigorosamente il metodo storico, ovvero quello che il giudizio ultimo è riservato agli storici, come della corretta applicazione del metodo teologico sono giudici i teologi.

Quanto al docente e allo storico, l'unica richiesta che può rivolgere al teologo e che costui, se ritiene di dover porre in relazione fra loro certe idee teologiche e certi fatti storici, tenga nel debito conto i risultati della ricerca storica. Nessuno dei due è chiamato a soccorrere l'altro, fornendo i supplementi necessari a colmare le sue insufficienze. Ma siccome sia la scienza storica sia la scienza teologica sono limitate e sempre inadeguate, l'attenzione del teologo e dello storico, sono uno stimolo per prendere coscienza sia dei limiti e delle manchevolezze sia delle possibilità di sviluppo presenti in un dato momento nella propria disciplina. Potremmo dire che la storia, in questo senso, sia un'istanza critica della cattiva teologia, e la teologia lo è della cattiva storia. Il rapporto normale dovrebbe, quindi, essere quello di un dialogo, rispettoso delle specifiche competenze.

¹⁰ G. BIFFI, *Saluto*, in *Chiese italiane e Concilio. Esperienze pastorali nella chiesa italiana tra Pio XII e Paolo VI*, a cura di G. Alberigo, Genova 1988, p. 12.

Conclusione

La storia ci libera dagli impedimenti e dai limiti che la nostra posizione nel corso del tempo, in una certa chiesa, in una certa cultura, impone alla nostra esperienza e, perciò essa diventa in qualche modo uno strumento di conoscenza delle chiavi di lettura degli eventi che hanno segnato il percorso della chiesa in questi due millenni.

La conoscenza storica, approfondita con quelle chiavi di lettura presentate in questo saggio, consente di dare una maggiore consapevolezza delle possibilità aperte dal pensiero e dall'azione degli uomini che nella Chiesa con il loro pensiero hanno scritto delle pagine significative che ne hanno segnato il suo percorso. Questo rende la comprensione e lo studio della storia della chiesa più vasta e profonda di quella che un singolo o un gruppo sociale potrebbe trarre dalla propria esperienza, che è sempre limitata e talora distorta.

Ciò di cui noi abbiamo bisogno è un'esperienza più ampia, sulla quale misurare i limiti della nostra. Questa esperienza può essere fornita dallo storico, che presenta il passato in tutta la sua varietà e diversità del presente. Lo storico, naturalmente, non deve ricostruire il passato per soddisfare i bisogni del suo tempo. Se si vuole trarre qualche insegnamento utile per l'uomo e la sua condizione religiosa, occorre comprendere il passato per se stesso, non condizionato dalle preferenze del presente. La lezione del passato non dà, quindi, ricette per l'azione, ma ci insegna a pensare con più profondità e con più completezza circa le nostre attuali possibilità.

Pertanto l'insegnamento della storia della chiesa si pone all'interno del complesso delle materie insegnate nelle facoltà teologiche, o nel corso di Laurea in Scienze religiose, con queste finalità e questo percorso specifico. L'obiettivo non è presentare allo studente un ammasso di date e di nomi, come dicevamo già in precedenza, ma offrire quelle chiavi di lettura che possano permettere di capire che la vicenda umana della Chiesa non è estranea nel suo complesso, alle vicende storiche dell'umanità, che nel bene e nel male ci si confronta e talvolta ci si scontra, ma è una realtà incarnata in cui testimonia, vive la presenza di Cristo. Tutto ciò avviene nello specifico della sua disciplina e all'apporto intelligente dello studioso e del docente che hanno il compito di rendere visibile questo servizio alla teologia e a quanti ne usufruiscono del suo apporto e delle sue competenze.



“SONO UN SOFFIO I FIGLI DI ADAMO” (SAL 62, 10) L'UOMO E IL SUO LIMITE NELLA TEOLOGIA SAPIENZIALE

1. L'umanesimo sapienziale e la sua attualità. Il contesto ermeneutico.

Come è noto, il 5° convegno ecclesiale, che si è svolto a Firenze dal 9 al 13 novembre 2015, recava un titolo significativo: “In Gesù Cristo il nuovo umanesimo” che attirava giustamente l'attenzione sulle problematiche più urgenti del mondo contemporaneo. Il documento preparatorio del convegno presenta un'interessante analisi della modernità, che si sofferma sulla profonda crisi antropologica in atto nell'era della globalizzazione¹. Le sue radici sono da ricercare nelle ideologie filosofiche del XX secolo, basate sulla proclamazione della morte di Dio e su una visione dell'uomo che ne esalta la volontà di potenza, le conquiste e le sfide. Le conseguenze etiche e sociali del diffondersi di questa mentalità antropocentrica sono sotto gli occhi di tutti. Il nostro mondo è caratterizzato da un individualismo esasperato che produce solitudine e abbandono, crea nuove forme di povertà e di disuguaglianze e conduce ad uno sfruttamento irrazionale del creato che mette in grave pericolo l'ecosistema.

Trattando del postmoderno, con cui si indica il periodo storico che segue la fine della seconda guerra mondiale, Nunzio Galantino individuava nel naturalismo materialista, ereditato dal positivismo ottocentesco, il modello culturale prevalente, che si traduce sul piano filosofico nel soggettivismo radicale per poi sfociare a livello esistenziale nell'individualismo libertario². L'uomo postmoderno rivendica, infatti, un'autonomia assoluta da punto di vista teoretico, ritenendo di essere all'origine del vero e del falso. Un'altra caratteristica del pensiero contemporaneo è il rifiuto del passato, che è considerato come un ostacolo al progresso, e di ogni forma di sistema.

¹ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *In Gesù Cristo il nuovo umanesimo. Una traccia per il cammino verso il 5° Convegno Ecclesiale Nazionale*, Bologna, ed. Dehoniane, 2014, pp. 21-30.

² N. GALANTINO, *Sulla via della persona. La riflessione sull'uomo: storia, epistemologia, figure e percorsi*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2006, pp. 90 -109.

Questa visione dell’uomo e della storia non è senza conseguenze sul piano etico perché stimola alla ricerca continua «di nuove esperienze, di nuove emozioni e di nuovi interessi: una sorta di “nomadismo esistenziale”»³.

Il cinema e la letteratura ci presentano in modo quasi ossessivo il dramma dell’uomo contemporaneo, ripiegato nel suo individualismo, incapace di comunicare con gli altri e perennemente immerso nella banalità del quotidiano dalla quale si sforza di evadere ricercando emozioni possibilmente trasgressive. La frustrazione psicologica, il senso di solitudine, la frammentarietà di un’esistenza vissuta senza memoria e senza valori risaltano con maggiore evidenza sullo sfondo di città a volte spettrali, in cui l’insolita mescolanza di stili architettonici riflette in termini di discontinuità la sovrapposizione tra passato e presente e diventa il simbolo della schizofrenia dell’uomo postmoderno.

Nelle nostre città, affollate ma nello stesso tempo prive di riferimenti comuni, le relazioni umane diventano sempre più difficili e l’individuo tende a chiudersi in una forma di isolamento che nuoce alla crescita psicologica e relazionale.

Il documento ecclesiale sottolinea in modo efficace la difficoltà che oggi si incontra nel vivere l’alterità, difficoltà che nasce proprio dalla frammentazione della persona la quale avverte gli altri come una minaccia per l’integrità dell’io. L’esito finale di questa percezione di sé e degli altri è naturalmente una crescente incomunicabilità. Di qui la convinzione della Chiesa che oggi sia in atto una vera e propria emergenza educativa, il cui punto cruciale sta nel superamento di una falsa idea di autonomia: «In effetti, il male del quale il nostro tempo sembra soffrire è l’autoreferenzialità. Se pensiamo di poterci costruire e ricostruire indefinitamente e in maniera sostanzialmente illimitata, è perché pensiamo di essere riferiti unicamente a noi stessi. Tutto ci spinge a ritenere di essere autosufficienti e che questo poggiare unicamente su noi stessi sia il principio della vera libertà. L’autoreferenzialità è così pervasiva che si insinua nella vita dei singoli come in quella della comunità, nella vita del Paese e anche in quella della Chiesa. La pretesa di bastare a se stessi elimina l’altro dal proprio orizzonte, facendone un elemento di supporto oppure una possibile minaccia da cui guardarsi; sicuramente lo esclude come colui dalle cui mani riceversi»⁴.

La difficoltà di vivere l’alterità si riflette anche sul piano teologico: da un lato si misconosce la trascendenza divina quando si nega che Dio sia l’Altro e si finisce coll’identificare Dio con il mondo stesso; dall’altro lato si accentua al massimo l’alterità di Dio fino a considerare la sua esistenza del tutto irrilevante per la storia e per l’uomo o a porre addirittura un’alternativa lacerante tra Dio e l’uomo⁵.

La Chiesa italiana ritiene che sia giunto ormai il momento di affrontare questa crisi antropologica proponendo un umanesimo profondamente radicato

³ *Ivi*, p. 91.

⁴ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *In Gesù Cristo il nuovo umanesimo*, cit., pp. 26-27.

⁵ L’isolamento, come afferma Papa Francesco, è una versione dell’immanentismo e si può esprimere in una falsa autonomia «che esclude Dio e che però può anche trovare nel religioso una forma di consumismo spirituale alla portata del suo morboso individualismo...» (*Evangelii Gaudium*, 89).

nella visione cristiana dell'uomo, della sua origine, in quanto creatura di Dio, e del suo destino finale. Due sono i punti di riferimento in questo coraggioso progetto antropologico: il messaggio biblico e la tradizione ecclesiale. Parlando di un nuovo umanesimo, la Chiesa non pensa quindi a elaborare nuovi contenuti nel suo messaggio sull'uomo, dal momento che essi sono ben radicati nella tradizione, ma concentra l'attenzione soprattutto sulle modalità di trasmissione del messaggio stesso in un mondo che è in continuo cambiamento e presenta purtroppo gravi rischi di idolatria e disumanizzazione.

Il nostro breve saggio, che si sofferma sull'uomo considerato dal punto di vista dei suoi limiti e delle sue potenzialità, si inserisce nell'ottica della riflessione della Chiesa e si propone di richiamare l'attenzione sull'umanesimo sapienziale e sulla sua attualità sia dal punto di vista delle problematiche che affronta sia sotto il profilo ermeneutico, perché propone diversi modelli di inculturazione che possono essere molto stimolanti ai fini della nuova evangelizzazione⁶.

I libri sapienziali dedicano un'attenzione particolare all'uomo e alle relazioni che egli stabilisce con Dio, con il creato e con gli altri uomini. Tutto ciò che è autenticamente umano è accolto e valorizzato dal sapiente che non si limita a sviluppare il potenziale cognitivo del suo destinatario ma mira alla formazione integrale della persona⁷. Per questi motivi è innegabile la grande attualità della sapienza biblica che affronta i problemi più importanti della vita umana (il male, la sofferenza, la morte) senza trascurare l'esperienza della quotidianità tanto nei suoi aspetti più banali quanto nella sua dimensione gioiosa e ludica⁸.

Dal punto di vista epistemologico il concetto stesso di «sapienza» (*hokmâ*) comporta implicazioni importanti che consentono di aprire un dialogo fecondo con la filosofia e le scienze umane, perché parte da una prospettiva fenomenologica che vede l'uomo radicato nel suo ambiente naturale e nel mondo che lo circonda. Rispetto alle nostre problematiche la sapienza biblica insegna all'uomo come sia possibile fare un uso corretto della ragione e dei suoi strumenti in tempo di crisi e pone le basi per l'elaborazione «di nuove strategie di pensiero e di vita per l'Occidente del XXI secolo»⁹.

⁶ Cf. G. CASTELLO, *La prospettiva interculturale e interreligiosa nell'Antico Testamento*, in F. TORRIELLO (a cura di), *La Bibbia al tempo dell'intercultura*, Napoli, ed. Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale (Sezione S. Tommaso d'Aquino), 2013, pp. 139-158; spec. 153-158.

⁷ Sulla rivalutazione dell'umano nei testi sapienziali cf. L. MAZZINGHI, *Il Pentateuco sapienziale. Proverbi Giobbe Qohelet Siracide Sapienza*, Dehoniane, Bologna, 2012, pp. 263-265.

⁸ Sul tema della quotidianità cf. soprattutto le riflessioni di Qoèlet di cui si tratta in questo saggio alle pp. 46-49.

⁹ M. KRIENKE, *Implicazioni epistemologiche del concetto di sapienza. Problematiche odierne e una rilettura della tradizione teologica*, in L. LUCCI - N. VALENTINI (a cura di), *Plasmati dalla Sapienza. Un confronto biblico, antropologico e filosofico sull'attualità del libro della Sapienza*, Effatà, Cantalupa (Torino) 2012, pp. 153-212.

2. Etica e pedagogia nel libro dei Proverbi

L’interesse per l’uomo si spiega bene in relazione alla finalità della riflessione sapienziale che è prevalentemente educativa, come si evince soprattutto dal libro dei Proverbi¹⁰. La maggior parte dei consigli e delle esortazioni è finalizzata, infatti, all’insegnamento etico e quindi a guidare il giovane nelle complesse relazioni familiari e sociali, con particolare riguardo al rapporto uomo-donna e genitori-figli.

Un’attenzione particolare è riservata anche alle relazioni con i nemici e con i governanti e all’uso del danaro¹¹. Si tratta di una formazione globale che mira ad un positivo inserimento del giovane nel contesto sociale e per questo motivo tiene conto anche dei pericoli in cui incorre inevitabilmente chi non ha esperienza della vita; si spiega così l’insistenza del maestro che invita il giovane a non lasciarsi sedurre dalle lusinghe dell’ambiente circostante¹².

Il progetto pedagogico dei sapienti, che non si basa sull’autoritarismo ma sulla forza della persuasione, presuppone in primo luogo una grande fiducia nella ragione umana e nella sua capacità di comprendere il senso del reale. Consiste in questo il compito della sapienza (*hokmâ*), che, non essendo soltanto teorica, è capace di condurre un’analisi intelligente della realtà ma anche di orientare l’uomo ai valori autentici della tradizione religiosa e morale di Israele.

Teologia e antropologia si coniugano in modo dialettico nella riflessione sapienziale, perché il maestro si propone di educare il giovane a rapporti sani e armoniosi con il prossimo e con Dio.

Sarà sufficiente fare riferimento al prologo del libro dei Proverbi (Pr 1, 1-7) per comprendere quale sia il sistema dei valori su cui si basa l’educazione sapienziale e quali siano le sue finalità.

Il testo è strutturato intorno ad una serie di cinque gerundi finali (vv. 2a.b. 3. 4. 6), interrotta da una duplice enunciazione che ha per oggetto i risultati dell’istruzione (v. 5a.b). Il v. 2 presenta in sintesi le due finalità principali dell’insegnamento: 1) l’acquisizione della sapienza (*hokmâ*) e dell’istruzione (*mûsar*); 2) la comprensione delle massime o aforismi, che per gli antichi costituiva una vera e propria arte.

¹⁰ Si vedano soprattutto gli studi di S. PINTO, *La teologia e l’antropologia dei sapienti*, in “Rivista di Scienze Religiose”, XIX, 2005, pp. 281-313; ID., «Ascolta Figlio». Autorità e antropologia dell’insegnamento in Proverbi 1-9, Città Nuova, Roma 2006 (Studia biblica 4); ID., *I maestri di Israele: tra paideia e fede*, in G. MAZZA - G. PEREGO (a cura di), *Pedagogia della Parola*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2010, pp. 63-78. Cf. anche M. GILBERT, *A l’école de la sagesse. La pédagogie des sages dans l’ancien Israël*, in “Gregorianum”, LXXXV, 2004, n. I, pp. 20-42; L. MAZZINGHI, *La sfida educativa nella tradizione sapienziale d’Israele*, in G. DI PALMA (a cura di), *Una saggia educazione*, ed. Pontificia Facoltà Teologica dell’Italia Meridionale (Sezione S. Tommaso d’Aquino), Napoli 2011, pp. 11-38.

¹¹ Cf. L. MAZZINGHI, *I saggi e l’uso della ricchezza: il libro dei Proverbi*, in “Parola, Spirito e Vita”, XLII, 2001, pp. 67-82.

¹² Se si guarda al contesto storico-antropologico del libro dei Proverbi, si comprende l’importanza delle massime che riguardano il rapporto uomo-società. Sull’argomento si veda G. BELLIA, *Proverbi: una lettura storico-antropologica*, in G. BELLIA- A. PASSARO (a cura di), *Libro dei Proverbi*, ed. PIEMME, Casale Monferrato 1999, pp. 55-90.

Non si tratta però di una conoscenza teorica ma di formazione¹³. È quanto l'autore sottolinea nel v. 3, associando ai termini "istruzione" (*mûsar*) e "accortezza" (*haskkel*), che sono propri della sfera educativa, la giustizia (*sedeq*), il diritto (*mišpat*) e la rettitudine (*mêšârîm*), che appartengono all'ambito etico-sociale. Il destinatario di questi insegnamenti è il giovane (v. 4), il quale dovrà molto probabilmente assumere in futuro incarichi di responsabilità e per questo motivo, come il re Salomone (cf. 1 Re 3, 1-15; Sap 9), necessita di quel discernimento che è capacità di distinguere con chiarezza il bene dal male. Nello stesso tempo per riuscire nella vita si richiedono alcune qualità, come l'astuzia, la sagacia e la capacità di riflettere, che sono necessarie per non cadere nella facile trappola della seduzione.

Il prologo si conclude con l'affermazione che il timor di Dio è il principio della sapienza (cf. Pr 1, 7). L'espressione «timor di Dio (*yr'at JHWH*), che è una categoria fondamentale del libro dei Proverbi, esprime quell'atteggiamento di rispetto e di obbedienza che l'uomo deve assumere nei confronti del Dio trascendente. Il timor di Dio è il principio (*re'šit*) della sapienza, ne è il fondamento in quanto «inizio e ricapitolazione, cifra e sintesi»¹⁴.

Sotto il profilo antropologico il timore di Dio comporta il riconoscimento dei propri limiti e la sconfitta di quel sentimento di autosufficienza che spesso conduce l'uomo al fallimento (cf. 11, 28; 16, 18). Chi è veramente sapiente confida esclusivamente nel Signore (Pr 3, 5-6), mentre colui che non è capace di riflettere con intelligenza si affatica invano e finisce poi coll'attribuire a Dio la responsabilità dei propri fallimenti (cf. Sir 15, 11-20; Gc 1, 13-15)¹⁵.

Alla ricerca della sapienza è strettamente collegato il tema della felicità dell'uomo (cf. Pr 3, 13-18), espresso nella forma classica del macarismo:

¹³Beato l'uomo che ha trovato la sapienza
e il mortale che ha acquistato la prudenza,
¹⁴perché il suo possesso è preferibile a quello dell'argento
e il suo provento a quello dell'oro.
(Pr 3, 13-14)

Il testo continua con l'elogio della sapienza che è in grado di concedere a chi la possiede longevità e benessere (Pr 3, 15-18); la sapienza infatti è "un albero di vita" (Pr 3, 18a). È un'affermazione che riprende chiaramente il simbolismo di Gen 2,9; 3, 22 e riecheggia nello stesso tempo i temi dell'*Epopoea di Gilgameš*. L'eroe babilonese si pone alla ricerca dell'erba della vita per conquistare l'immortalità ma non riesce

¹³ Sul messaggio educativo del prologo di Proverbi cf. L. MAZZINGHI, *La sfida educativa nella tradizione sapienziale d'Israele*, in G. DI PALMA (a cura di), *Una saggia educazione*, cit., pp. 14-17.

¹⁴ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL - J. VILCHEZ LINDEZ, *I Proverbi*, ed. Borla, Roma 1988, p. 183.

¹⁵ Su Sir 15, 11-20 cf. V. D'ALARIO, "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", XIX, 2007, n. I, pp. 101-133.

nel suo intento perché, come dirà la taverniera alla fine del racconto, l’uomo non ha alcun potere sulla vita che è nelle mani degli dei¹⁶.

Pur lasciando ampio spazio all’iniziativa umana, anche i testi della sapienza biblica accentuano i limiti dell’uomo così da far risaltare la grandezza di Dio dal quale dipendono il successo nella vita e l’esito positivo dei progetti umani. È soprattutto in Pr 16, 1-9 che è sottolineata con grande incisività la sinergia tra azione umana e azione divina.

È una caratteristica della natura umana la spinta a progettare e a proiettarsi nel futuro; diversamente l’uomo cadrebbe nella stoltezza ma l’iniziativa dell’uomo non è illimitata perché è relativizzata dall’assoluta libertà di Dio, il quale non si lascia condizionare dai nostri progetti¹⁷.

L’idea della sovranità divina risalta soprattutto nell’esortazione del v. 3:

Affida al Signore la tua attività
e i tuoi progetti riusciranno.
(Pr 16, 3)

Si tratta di consegnare nelle mani di Dio le proprie opere e quest’atto di fiducioso abbandono costituisce la condizione necessaria perché le attività umane abbiano successo.

Il principio della sovranità di Dio è ribadito anche nel v. 9:

La mente dell’uomo pensa molto alla sua via,
ma il Signore dirige i suoi passi.
(Pr 16, 9)

Si ripresenta qui la dicotomia tra i progetti dell’uomo e il disegno di Dio, che sembrerebbero andare in due direzioni differenti, come è ribadito in un altro testo:

Dal Signore sono diretti i passi dell’uomo
e come può l’uomo comprendere la sua via?
(Pr 20, 24)

L’intento di questo proverbio non è tuttavia quello di stabilire un’antinomia tra progetti umani e disegno divino quanto piuttosto di correggere una visione antropocentrica della vita umana, che conduca alla totale autonomia dell’uomo rispetto alla sovranità di Dio.

Sicuramente esiste una tensione tra antropocentrismo e teocentrismo nel libro dei Proverbi ma i due poli coesistono senza entrare in contraddizione. Da un lato si afferma che l’uomo deve porre a frutto tutte le sue capacità, dall’altro si vuole limitare

¹⁶ Per l’epopea di Gilgamesh cf. lo studio di J.-S. PAHK, *Il canto della gioia in Dio. L’itinerario sapienziale espresso dall’unità letteraria in Qohelet 8, 16-9, 10 e il parallelo di Gilgamesh Me.iii*, Istituto Universitario Orientale, Napoli 1996 (Series Minor, LXX), pp. 33-51.

¹⁷ Cf. Pr 10, 22; 16, 33; 20, 24; 21, 1. 30. 31; 25, 2.

il potere dell'uomo di gestire autonomamente la sua esistenza, riaffermando che Dio è sovrano nella vita del singolo e nella storia. Il libro dei Proverbi riesce comunque a valorizzare in pieno le potenzialità positive della natura umana e a correggerne le storture.

Sono gli uomini i destinatari dei discorsi della Sapienza (Pr 8, 4), che fin dalla creazione abita in mezzo a loro dilettrandosi su tutto il globo terrestre (Pr 8, 30). Essa li educa non solo alla riflessione ma anche alla mitezza, che nasce dal dominio di sé (Pr 25, 28), e alla misericordia, da apprezzare ben più della menzogna che spesso accompagna la ricchezza (19, 22).

La relazione con l'altro è un valore fondamentale nel libro dei Proverbi al punto tale che «come l'acqua riflette il volto, così l'animo dell'uomo si rispecchia nell'altro» (Pr 27, 19)¹⁸. Si tratta di un rapporto complementare che non è limitato alla sfera coniugale ma si estende ad ogni relazione interpersonale. Sono così sottolineati i valori positivi della natura umana ma subito dopo in Pr 27, 20 è evidenziato con uguale enfasi il suo limite: è l'insaziabilità, un tema su cui si soffermerà in seguito il libro del Qoèlet (Qo 1, 8; 4, 8).

3. Una domanda centrale: “Che cosa è l'uomo?”

(Sal 8, 5 ; 144, 3 ; Sir 18, 8; Gb 7, 17)

Diversa rispetto al libro dei Proverbi è la prospettiva dei Salmi e degli altri testi sapienziali che si interrogano esplicitamente sull'uomo, sulla sua natura e sul senso della vita.

È nella preghiera che assume un ruolo centrale la domanda: “Che cosa è l'uomo?”. Il Sal 8, 5 e il Sal 144, 3 pongono questo importante interrogativo nel contesto di un'invocazione di lode, che parte dal riconoscimento della grandezza di Dio rispetto alla quale si evidenzia l'inconsistenza e la fragilità dell'uomo¹⁹. Per indicare l'uomo in Sal 8, 5a è usato il termine 'enôš, che esprime bene la sua condizione di fragilità. La radice dalla quale proviene il sostantivo 'enôš indica infatti «l'essere malaticcio», il «decrescere e decadere» e può essere reso con «mortale»²⁰; l'espressione *ben 'ādām*, usata in parallelismo a 'enôš (v. 5b), illustra poi un altro aspetto della fragilità umana e cioè la sua provenienza dalla terra²¹.

¹⁸ Per la traduzione e il commento di Pr 27, 19 cf. S. PINTO (a cura di), *Proverbi. Introduzione, traduzione e commento*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2013, p. 253.

¹⁹ La formula: “Che cos'è un uomo perché te ne curi?” nasce nell'ambiente di corte ed è pronunciata da chi si trova al cospetto di un suo benefattore dal quale ha ricevuto un beneficio superiore ai propri meriti oppure da un inferiore rispetto a una persona di rango superiore. Cf. R. VIGNOLO, *Domanda antropologica e modello regale. Fortune alterne di una cifra universale dell'elezione*, in “Ricerche Storico Bibliche”, XVII, 2005, n. I, pp. 239-283; spec. p. 243 n.8.

²⁰ Cf. G. RAVASI, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, Dehoniane, Bologna 1985, vol. I (1-50), p. 189.

²¹ Sul Sal 8 cf. anche G. DI PALMA, “Che cos'è l'uomo per cui te ne curi?”. *La sapienza biblica per una nuova dignità dell'essere umano*, in “Asprenas”, 59, 2012, pp. 7-26, spec. pp. 17-24.

Nei Salmi si insiste particolarmente sul tema attraverso il simbolismo dell’erba e del fiore del campo²² o ancora attraverso la metafora del «soffio» (*hebel*)²³, un termine che Qoèlet assume come parola-chiave del suo libro. Si tratta di immagini che sono utilizzate per trasmettere il senso della precarietà della vita umana e far comprendere che la grandezza dell’uomo non deriva dalla sua natura ma dall’elezione divina.

Su questa linea è anche la riflessione del Siracide. In Sir 18, 8 la domanda sull’uomo è inserita, come nei Salmi, nel contesto dell’esaltazione della grandezza di Dio rispetto alla quale emergono la piccolezza dell’uomo, la sua inutilità e la brevità della vita che è confrontata con l’eternità (Sir 18, 9 -10). I 100 anni che l’autore assume come limite massimo della durata della vita umana sono posti a confronto con il giorno eterno, cioè con la vita di Dio²⁴.

L’interrogativo del Siracide serve poi a giustificare la pazienza e la misericordia di Dio nei confronti degli uomini, che nasce proprio dal fatto che Dio vede e conosce che la loro sorte è misera. La contrapposizione tra Dio e l’uomo, enunciata in Sir 17, 30-32, era già strettamente collegata al tema della misericordia divina (cf. Sir 17, 29), e non senza motivo, perché i testi biblici intendono far comprendere come la presa di coscienza del limite ontologico ed esistenziale dell’uomo possa essere letto in funzione positiva perché predispone alla conversione del peccatore.

In Giobbe l’interrogativo sull’uomo presenta invece una peculiarità critica. È formulato in 7, 17 nel contesto di una pericope che per l’intensità emotiva ricorda da vicino i Salmi di lamentazione. Nel lamento di Giobbe la fragilità dell’uomo costituisce un argomento fondamentale contro l’ingiustizia di Dio che dall’alto della sua onnipotenza si accanisce contro di lui senza pietà fino al punto da annientarlo²⁵. In questo interessante testo si trova una parodia sarcastica e aggressiva sia del Sal 8, 5 sia del Sal 139²⁶.

La presentazione che Giobbe fa della condizione umana in 7, 1-2 è agli antipodi del Salmo 8, che si concludeva con l’affermazione della sovranità dell’uomo su tutte le creature (Sal 8, 7-9). La sua sorte è piuttosto simile a quella del militare di leva che presta un duro servizio, all’operaio a cottimo che attende con ansia il suo salario o addirittura a quella dello schiavo che lavora sotto il sole e non desidera altro che l’ombra. Si tratta di categorie che sono accomunate dalla condizione servile, in cui è difficile riconoscere la dignità dell’uomo, eppure ciascuna di esse attende la propria ricompensa, mentre a Giobbe sono toccati soltanto mesi di illusioni e notti di

²² Cf. Sal 90, 5-6; 103, 15-16.

²³ Cf. Sal 39, 6. 7. 12; 62, 10 (bis); 94, 11; 144, 4.

²⁴ Rimando all’interpretazione di G. L. PRATO, *Il problema della teodicea in Ben Sira*, ed. Pontificio Istituto Biblico, Roma 1975, p. 218; cf. anche R. VIGNOLO, *Domanda antropologica e modello regale*, cit., pp. 270-272.

²⁵ Sul problema del rapporto tra Giobbe e il suo Dio cf. V. D’ALARIO, *Il silenzio di Dio nell’esperienza di Giobbe e di Qoèlet*, in M. MILANI-M. ZAPPELLA (a cura di), «Ricerche la sapienza di tutti gli antichi» (Sir 39, 1). *Miscellanea in onore di Gian Luigi Prato*, Dehoniane, Bologna 2013 (Supplementi alla Rivista Biblica, 56), pp. 159-171; spec. pp. 160-164.

²⁶ Cf. R. VIGNOLO, *Domanda antropologica e modello regale*, cit., pp. 259-263.

insonnia (Gb 7, 4). Le due strofe seguenti (vv. 5-8; vv. 9-10) insistono sul tema della vanità della vita umana che è sviluppato a partire dalla situazione di sofferenza in cui si trova Giobbe. Per esprimere con efficacia il senso della precarietà in cui è immerso l'uomo sono utilizzate sia l'immagine della nube, che svanisce e se ne va, sia la certezza della morte intesa come una realtà definitiva e inesorabile che distrugge tutto (vv. 9-10).

La protesta di Giobbe, che interpreta il rapporto con Dio in termini di oppressione e inimicizia (Gb 7, 12-16), raggiunge il *climax* proprio nell'interrogativo del v. 17: «Che cosa è l'uomo...?». La formulazione è identica a quella del Sal 8, 5: *māh 'enôš*, ma diversa è la motivazione: «perché tu lo consideri grande e te ne prenda cura?».

È ripreso il tema della grandezza dell'uomo ma la domanda assume un tono ironico rafforzato dall'uso del verbo *pqd*, «prendersi cura», che esprime in genere la sollecitudine paterna di Dio nei confronti della sua creatura. In Gb 7, 18a il verbo *pqd* si carica invece di un significato negativo che interpreta la presenza di Dio in termini di «sadica inquisizione»²⁷. L'ironia si fa manifesta nel v. 18, in cui abbiamo una rilettura parodistica del Sal 139. Il salmista esordiva con la celebrazione della grandezza di Dio che si rivela proprio nella sua onniscienza e nella sua onnipresenza. Il Signore scruta e conosce l'uomo sia nella sua interiorità sia nella sua esistenza concreta, a partire dai più banali gesti della quotidianità (Sal 139, 1-4). Nulla sfugge al controllo di Dio, che è presente nella vita dell'uomo fin dai primi attimi del concepimento (Sal 139, 13-16)²⁸. Ma da Giobbe questa stessa presenza è vissuta come invasiva e persecutoria. Egli sente sulla sua persona lo sguardo opprimente di Dio che in ogni momento della giornata indaga su tutte le sue azioni e lo mette alla prova per verificare la sua giustizia. In Gb 7, 21 è applicato a Dio il verbo *šhr*, «cercare», utilizzato di solito per esprimere la ricerca appassionata da parte dell'uomo che si protende verso Dio per trovare in Lui il totale appagamento (Sal 63, 2). Ora è invece Dio il soggetto della ricerca, ma si tratta di una relazione distruttiva che porta addirittura all'annientamento di Giobbe: «mi cercherai e io più non sarò»²⁹.

Il dramma trova la sua conclusione nella grande teofania finale (cc. 38-42), che conduce Giobbe alla revisione radicale dei suoi canoni interpretativi e alla presa di coscienza che solo Dio è onnipotente (Gb 42, 2).

Con l'ironia che è propria dei grandi maestri Dio educa Giobbe a riconoscere i propri limiti, che scaturiscono dalla sua creaturalità. Non è l'uomo il centro dell'universo, tanto meno può esserlo il singolo. Giobbe, come nota R. Vignolo, può sperimentare direttamente quale sia la sua posizione nel cosmo dalla prospettiva in cui Dio lo pone: «Così Dio, per riaprire gli occhi di Giobbe alla più elementare originaria evidenza, lo colloca in una stupenda posizione panoramica, dove Giobbe si

²⁷ *Ivi*, pp. 259-260.

²⁸ Un'interpretazione alternativa del Sal 139 è proposta da H. SIMIAN-YOFRE, *Il Salmo 139: ringraziamento o ribellione?*, in "Rivista Biblica", LVII, 2009, pp. 299-310.

²⁹ M. PERANI, *Crisi della sapienza e ricerca di Dio nel libro di Giobbe*, in "Rivista Biblica", XXVIII, 1980, pp. 157-184.

ritrova due volte sovrastato: dall’alto, dall’imponenza degli elementi macrocosmici primordiali (38, 4-38), e dal basso, cioè dal vitalissimo regno animale (38, 39-39, 30) — entrambi testimonianze di un creato oggetto dell’amorosa e vigorosa signoria divina»³⁰. Dio non ragiona con la logica umana perché ama tutte le sue creature senza distinzione, anche le più mostruose e temibili per l’uomo. L’antropocentrismo di Gen 1-2 e del Sal 8 è pertanto ampiamente ridimensionato nei discorsi di Dio, perché l’uomo non occupa una posizione privilegiata nel cosmo, è una creatura come le altre. Tuttavia, nel momento in cui giunge alla piena consapevolezza dei propri limiti creaturali, diventa l’interlocutore privilegiato di Dio che gli si rivela in tutta la sua maestosa trascendenza.

Il Dio di Giobbe non è il Totalmente Altro, la sua non è un’alterità radicale; Egli si manifesta, infatti, nel creato e nella storia e tuttavia non è alla portata dell’uomo perché il suo disegno è assolutamente imperscrutabile (Gb 42, 1-6).

Giobbe è sicuramente un personaggio affascinante per la modernità perché rappresenta l’uomo all’apice dell’angoscia esistenziale, nel momento in cui fa esperienza della perdita di tutti quei beni che nella nostra società hanno il massimo valore: la ricchezza economica, la famiglia, la salute. Ma il grande merito del libro di Giobbe è stato quello di aver introdotto nell’ermeneutica contemporanea una domanda nuova su Dio, una domanda di teodicea che troverà la sua risposta più adeguata nel Dio di Gesù Cristo che grida sulla croce: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (Mt 27, 46). L’angoscia di Giobbe diventa un segno, una “cifra” dell’angoscia che Dio soffre per l’uomo: «L’angoscia di Giobbe ha avuto sì il potere di dissolvere un’antica teodicea ma per svelare una teologia ancora impensata, in cui la trascendenza di Dio diviene essa stessa rappresentata dalla situazione di esistenza dell’uomo. Che significato ha un Dio che è egli stesso in angoscia per l’uomo, e di cui l’angoscia di Giobbe non è che un simbolo esistenziale? E quale significato, alla luce dell’angoscia di Dio, assume di nuovo oggi l’angoscia di Giobbe, in questa nuova prospettiva ancora da esplorare?»³¹.

Il libro del Qoèlet si sforzerà di dare una risposta esistenziale alle grandi problematiche che in epoca postesilica andavano maturando nella coscienza di Israele.

4. Le provocazioni del Qoèlet: «Quale profitto per l’uomo?» (Qo 1, 3)

L’interrogativo sull’uomo nel Qoèlet è posto proprio all’inizio, subito dopo il motto sulla precarietà di ogni cosa (*hakkōl hābel*) che fa da cornice a tutto il libro (Qo 1, 2; 12, 8): «Qual è il profitto che l’uomo ricava da tutto il suo affaccendarsi sotto il sole?» (Qo 1, 3).

³⁰ R. VIGNOLO, *Giobbe: il male alla luce della Rivelazione*, in A. PIERETTI (a cura di), *Giobbe: il problema del male nel pensiero contemporaneo*, Cittadella, Assisi 1996, pp. 53-54.

³¹ Così G. MURA, *Angoscia ed esistenza*, Roma, ed. Città Nuova, 1982, p. 124. Il passo è ripreso in M. CIAMPA (a cura di), *Domande a Giobbe. Modernità e dolore*, Mondadori, Milano 2005, p. 142.

È un interrogativo importante perché scandisce la prima parte dell'opera, organizzata intorno al tema della fatica dell'uomo e dello stress che ne deriva (1, 3 - 6, 9)³².

Qoèlet scrive molto probabilmente durante l'età tolemaica, che fu particolarmente prospera dal punto di vista economico, non solo per l'Egitto ma anche per i territori sottomessi³³. Il boom economico, che fu favorito dall'efficienza amministrativa e dalle innovazioni tecniche, attirò nel regno tolemaico emigranti provenienti soprattutto dalla Grecia, ambiziosi e desiderosi di arricchirsi, che trovarono la possibilità di lucrosi affari in diversi settori della società, dal sistema amministrativo all'esercito, dal commercio all'appalto del sistema di tassazione. Si diffuse in tutte le aree conquistate la mentalità del business che non risparmiò neanche la Palestina, nella quale penetrarono, come in passato, valori e disvalori della società pagana determinando profondi mutamenti nel costume e nello stile di vita e alimentando l'amore per il guadagno e la ricchezza³⁴. Si spiega così l'uso da parte del Qoèlet di un termine proveniente dal gergo commerciale: *ytrôn*, che significa "profitto", "vantaggio", come pure l'interesse che l'autore dimostra per il tema della ricchezza e dell'accumulazione insensata del danaro (Qo 5, 9 -10). Le sue riflessioni rispecchiano evidentemente una società che, come la nostra, si ispirava a una visione materialista della vita, insensibile ai valori culturali e incapace di dare una risposta alle grandi problematiche dell'esistenza: il dolore, l'ansia del futuro, la morte, l'ingiustizia sociale³⁵.

Per questo motivo Qoèlet condivide con le correnti filosofiche dell'ellenismo (in particolare stoicismo ed epicureismo) l'interesse per l'uomo e per la sua felicità³⁶. In un'epoca di crisi, in cui i cambiamenti sociali e politici, avevano determinato nell'individuo una crisi profonda dal punto di vista esistenziale, la ricerca della felicità diventava un obiettivo primario. Ma l'interrogativo di Qoèlet è anche una domanda di senso che investe tutta l'esistenza dell'uomo³⁷, considerato nel suo agire (1, 3) e nel suo comprendere (6, 12). Nello stesso tempo la stretta relazione che

³² Sulla struttura del Qohèlet cf. V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet. Struttura letteraria e retorica*, ed. Dehoniane, Bologna 1993 (Supplementi alla Rivista Biblica, 27), pp. 61-181.

³³ Cf. S. DE JONG, *Qohelet and the Ambitious Spirit of the Ptolemaic Period*, in "Journal for the Study of the Old Testament", LXI, 1994, pp. 85-96.

³⁴ Sull'ambiente storico-sociale del Qoèlet cf. G. BELLIA, *Il libro del Qohelet e il suo contesto storico-antropologico*, in G. BELLIA-A. PASSARO (a cura di), *Il libro del Qohelet. Tradizione, redazione, teologia*, Milano, ed. Paoline, 2001 (Biblica, 44), pp. 171-216; M. R. SNEED, *The Politics of Pessimism in Ecclesiastes. A Social-Science Perspective*, ed. Society of Biblical Literature, Atlanta 2012, pp. 85-124.

³⁵ Qoèlet affronta il problema del male analizzando il fenomeno in tutta la sua complessità. Sul tema cf. V. D'ALARIO, *L'assurdità del male nella teodicea del Qohelet*, in R. FABRIS (a cura di), *Initium Sapientiae. Scritti in onore di Franco Festorazzi nel suo 70° compleanno*, Dehoniane, Bologna 2000 (Supplementi alla Rivista Biblica, 36), pp. 179-197.

³⁶ Sul rapporto tra Qoèlet e l'ellenismo cf. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen gründet das Glück (Koh 2,24). Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie*, Herder, Freiburg 1994 (Herders Biblische Studien), pp. 232-332.

³⁷ Su questa linea è F. PIOTTI, *Qohelet. La ricerca del senso della vita*, Morcelliana, Brescia 2012 (Antico e Nuovo Testamento, 18).

sussiste tra *ytrôn* e *hebel* (Qo 1, 2-3) ne delinea l’orizzonte interpretativo, perché fa dell’*hebel* la chiave di comprensione dell’agire umano e della realtà nel suo complesso³⁸.

Anche se nel Qoèlet prevale decisamente l’interesse antropologico, come si evince dall’uso di *’ādām* (49 volte), non si può prescindere dalla frequenza del termine *kōl*, che ricorre nell’opera per ben 91 volte. La riflessione sul “tutto” è una costante del pensiero greco, a partire dai presocratici che in una prospettiva panteistica identificavano il tutto con il divino. Gli stoici accentuano il panteismo applicandolo al *logos* che permea l’universo, per cui la realtà ha una sua struttura intelligibile che la ragione umana può cogliere grazie alla sua conformità con il principio divino³⁹.

Ma il panteismo è proprio uno dei primi bersagli critici del Qoèlet. La realtà, secondo il nostro autore, non è affatto comprensibile da parte della mente umana che per quanto si affatichi non può afferrare il “tutto”. Tra la realtà, che è opera di Dio, e il pensiero c’è un divario incolmabile perché la parola umana non può esaurire tutta la ricchezza del reale. Il tema del *logos* (in ebraico *dābār*) compare già in Qo 1, 8a: «tutte le cose (o parole) sono in affaticamento»⁴⁰. Il *dābār*, che è nello stesso tempo parola ed evento, è in una situazione di continuo travaglio e su questo punto Qoèlet sembra richiamare il pensiero di Eraclito ma il divenire del *logos* non è percepito dal nostro sapiente come una realtà positiva perché è fonte di frustrazione e di insoddisfazione: l’occhio umano non è mai sazio di osservare e l’udito non è mai soddisfatto di ascoltare (Qo 1, 8b). Allo stesso modo in 7, 24 Qoèlet è costretto a registrare lo scacco della sapienza che è incapace di attingere la profondità dell’essere e del divenire. Come già aveva dichiarato in 3, 11, l’uomo non è in grado di comprendere l’agire divino e quindi la storia, «dal principio alla fine». Il mistero di Dio rappresenta dunque un limite invalicabile per l’uomo, e dell’ineffabile trascendenza divina il credente deve tener conto seriamente soprattutto quando si reca al Tempio per pregare (Qo 4, 17- 5, 6). Il fedele è spesso precipitoso nel linguaggio e tende a moltiplicare le parole senza rendersi conto che Dio e l’uomo non sono sullo stesso piano perché Dio è in cielo e l’uomo è sulla terra (Qo 5, 1); per questo motivo l’atteggiamento da preferire è l’ascolto nel quale si esprime l’autentico timore di Dio (5, 7).

Nel Qoèlet troviamo una sottolineatura particolare dei limiti dell’uomo e della trascendenza divina, che si evidenzia anche nella scelta del termine *hā’ēlōhîm* (la divinità) per designare Dio. Il tema della precarietà dell’uomo, in cui si manifesta

³⁸ Così J.-J. LAVOIE, *La pensée du Qohélet. Étude exégétique et intertextuelle*, Québec, ed. Fides, 1992 (Héritage et projet), pp. 221-225. Sul problema dell’uomo nel Qoèlet cf. anche R. P. O’DOWD, *Epistemology in Ecclesiastes: Remembering What It Means to Be Human*, in M. J. BODA- T. LONGMAN III- C. G. RATA, *The Words of the Wise Are like Goads. Engaging Qohelet in the 21st Century*, ed. Eisenbrauns, Winona Lake 2013, pp. 203-204.

³⁹ Il problema del rapporto tra Qoèlet e lo stoicismo è complesso. Sulle diverse posizioni cf. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen gründet das Glück (Koh 2,24)*, cit., pp. 243-244; F. PIOTTI, *Qohelet*, cit., pp. 56-60.

⁴⁰ Cf. la discussione sull’interpretazione di Qo 1, 8 in F. PIOTTI, *Ivi*, cit., pp. 35-36.

il suo limite ontologico, è dialetticamente correlato con quello dell'onnipotenza divina: l'uomo non può competere con chi è più forte di lui! (6, 10). Qoèlet giunge a questa conclusione partendo dalla convinzione che solo a Dio appartenga la conoscenza profonda e totale della realtà: «ciò che esiste da tempo ha avuto un nome e si sa che cos'è un uomo» (Qo 6, 10a). Dare il nome a qualcosa equivale nella mentalità semitica a conoscerne l'essenza e questa, secondo Qoèlet, è una prerogativa divina. Anche l'uomo e il suo destino sono ben noti a Dio, che è l'unico a possedere la visione completa della storia umana (Qo 3, 10)⁴¹.

Il discorso epistemologico del Qoèlet, finalizzato a fondare i limiti della conoscenza umana, pone le basi di una teologia negativa, del *Deus absconditus*, e nega ogni pretesa da parte dell'uomo di impadronirsi del mistero di Dio. Come Giobbe, Qoèlet contesta i canoni interpretativi della sapienza tradizionale che rischia di deformare l'immagine di Dio commisurandola ai bisogni dell'uomo. Ma pur riconoscendone in pieno l'assoluta trascendenza, Qoèlet non sostiene affatto che Dio sia irraggiungibile, perché chi crede in Lui in modo incondizionato può percepire la sua presenza nella propria vita giorno per giorno. Poiché dal Signore dipendono il nostro stesso esistere e tutto ciò che noi possediamo nel bene e nel male, occorre abbandonare ogni illusione di onnipotenza ed essere grati a Dio per i doni che Egli ci concede nella quotidianità⁴².

5. Tra trascendenza e immanenza: Dio, uomo e cosmo nel libro della Sapienza

Composto anch'esso in un periodo di crisi, che segna il passaggio dall'età ellenistica all'epoca del dominio romano (seconda metà del I secolo a. C.), il libro della Sapienza si trova a confrontarsi con un mondo in trasformazione, in cui da un lato si sono ampiamente consolidate le istanze culturali della filosofia ellenistica (stoicismo, epicureismo, medioplatonismo) e dall'altro si è radicato in tutte le classi sociali un costume di vita che risulta intriso di magia e idolatria⁴³.

Nel prologo dell'opera (Sap 1, 1-15) l'autore, che utilizza in modo originale le categorie filosofiche dello stoicismo, ci presenta il complesso rapporto tra Dio, l'uomo e l'universo riuscendo a coniugare senza difficoltà i due piani dell'immanenza e della trascendenza. Il principio fondamentale della sua riflessione è la presenza dello spirito (*pneûma*) nell'uomo e nel cosmo.

La sapienza, che svolge un'importante funzione pedagogica, è «il santo spirito che educa» (Sap 1, 5a) ed è quindi una maestra per l'uomo che è guidato alla disciplina

⁴¹ Sul rapporto tra teologia e antropologia nel Qoèlet cf. V. D'ALARIO, *Struttura e teologia del libro del Qohelet*, in G. BELLIA-A. PASSARO (a cura di), *Il libro del Qohelet*, pp. 263-264.

⁴² Cf. Qo 2, 24; 3, 12.22; 5, 17; 8, 15; 9, 7-9; 11, 7-10.

⁴³ Cf. L. MAZZINGHI, *Il libro della Sapienza: elementi culturali*, in "Ricerche Storico Bibliche", X, 1998, nn. I-II, pp. 179-198.

della mente e del corpo⁴⁴: infatti la sapienza non entra in un’anima che si industria nel male (*katotéchnon*) e non può abitare in un corpo che si rende schiavo del peccato (Sap 1, 4). Essa esige un uso corretto del pensiero e della corporeità da parte dell’uomo, con il quale è in sintonia anche grazie alla sua naturale filantropia: è uno spirito amico dell’uomo (Sap 1, 6; 7, 23)⁴⁵.

Passando dal piano antropologico a quello cosmico, l’autore riprende la visione biblica del creato e opera una rilettura dei testi di Gen 1-3 nella quale utilizza le categorie della filosofia stoica: lo spirito di Dio riempie l’universo e ne costituisce il principio di coesione (Sap 1, 7; cf. anche 12, 1). L’autore, però, si distacca decisamente dal panteismo stoico, perché Dio non è una forza impersonale che anima il mondo ma è il Signore dell’universo e della storia. Egli ha creato “tutto” (*tà pánta*) perché sussista, per cui il cosmo, secondo il progetto di Dio, è orientato alla vita e non alla morte; anche l’uomo è stato creato “nell’incorruttibilità” (Sap 2, 23) e, se segue la sapienza e pratica la giustizia, è destinato a essere immortale.

Il disegno sapiente di Dio si dispiega nel cosmo come nella storia. La sapienza, infatti, collabora attivamente all’opera della creazione, perché è artefice (*technítis*) del creato, penetra in tutti gli esseri (Sap 7, 24) e governa l’universo (Sap 8, 1). Alla sapienza è ispirato il progetto salvifico di Dio; è la sapienza che guida e protegge i giusti fin dalle origini della storia dell’umanità, a partire da Adamo fino all’Esodo, e punisce i malvagi che si oppongono al disegno divino (Sap 10, 1-11,1)⁴⁶.

Nella lotta contro il male il creato costituisce un’arma potente nelle mani di Dio che se ne serve per esprimere la sua collera ed esercitare il suo giudizio (Sap 5, 17-23; 16, 24). La riflessione dell’autore di Sapienza suona così come un monito per l’uomo contemporaneo soprattutto sui grandi temi della giustizia, del rispetto della legge di Dio e del creato.

Un altro aspetto dello squilibrio esistente nelle società pagane, per quanto riguarda il rapporto tra Dio e l’uomo, è la diffusione della mentalità idolatrica che sconvolge l’ordine della creazione elevando le creature al rango di divinità.

L’analisi del fenomeno dell’idolatria (cf. cc. 13, 10-15, 13) è preceduta da una riflessione molto stimolante sui limiti della filosofia pagana, che è incapace di risalire dalla creazione al creatore (13, 1-9)⁴⁷. Pur riconoscendo la bellezza del creato, dalla quale si rimane facilmente affascinati, i filosofi, come nota anche S. Paolo (Rom 1, 18-23),

⁴⁴ Sul tema cf. C. RUSCONI, *La Παῖδεία nel libro della Sapienza*, in L. LUCCI - N. VALENTINI (a cura di), *Plasmati dalla Sapienza*, cit., pp. 125-141.

⁴⁵ Cf. L. MAZZINGHI, “*La Sapienza è uno spirito che ama l’uomo*” (cf. Sap 1, 6 e 7, 23), in “Parola, Spirito e Vita”, 38, 1988, pp. 103-115.

⁴⁶ Su Sap 10-19 cf. A. PASSARO, *Sapienza, creazione e salvezza. Per una lettura d’insieme del libro della Sapienza*, in L. LUCCI - N. VALENTINI (a cura di), *Plasmati dalla Sapienza*, cit., pp. 17-86; spec. 35-86; V. D’ALARIO, *Temporalità e racconto. Il midrash dell’Esodo in Sap 11-19*, in E. SALVATORE - A. GUIDA - C. MANUNZA (a cura di), *Il racconto biblico. Narrazione, storia, teologia*, ed. Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2015, pp. 135-147.

⁴⁷ Cf. M. GILBERT, *La critique des dieux dans le livre de la Sagesse (Sg 13-15)*, ed. Pontificio Istituto Biblico, Roma 1973, pp. 13-52.

non riescono a trovare l'artefice del cosmo (Sap 13, 9). Attraverso il procedimento della congettura o dell'inferenza, essi giungono giustamente ad un principio che unifica tutti i fenomeni (*tòn aiôna*) ma poi si fermano al mondo fenomenico inglobando il divino nel mondo. Il panteismo costituisce un grande limite perché impedisce la conoscenza del vero Dio nella quale risiede la giustizia perfetta (Sap 15, 3).

Sul piano religioso la divinizzazione della creatura degenera facilmente nell'idolatria, la cui origine è da ricercare, secondo il libro della Sapienza, nel tradimento dell'alleanza con Dio, che, sulla linea della simbologia profetica, è definito in Sap 14, 12 come "adulterio" (*porneía*). L'invenzione degli idoli ha condotto alla corruzione (*phthorá*) della vita, la loro esistenza è contraria al progetto di Dio sull'uomo e sul cosmo che, come si è detto, ha creato "tutto" per la vita (Sap 1, 14). Gli idoli, che non esistevano all'inizio della creazione, sono destinati a sparire. La loro esistenza è effimera e l'autore ne preannuncia la rapida fine, facendo presagire che essi saranno distrutti nell'era escatologica.

Le conseguenze dell'idolatria dal punto di vista teologico sono gravissime. Alla pietra e al legno è imposto il nome di Dio, che è incomunicabile perché non può essere partecipato ad altri (Sap 14, 21). Usando un linguaggio che era familiare agli ambienti politici del suo tempo, l'autore esprime un concetto di alto livello teologico: il nome di Dio, esattamente come la sovranità o il potere, è inalienabile e non può essere trasferito ad oggetti senza valore. Ugualmente gravi sono le conseguenze morali dell'idolatria. La radice di tutti i mali risiede nell'errata "conoscenza di Dio" (Sap 14, 22)⁴⁸. Tuttavia i pagani non si sono limitati ad errori di ordine filosofico ma si sono lasciati coinvolgere nella guerra dell'ignoranza alla quale hanno dato addirittura il nome di "pace"; è evidente il riferimento alla *pax augustea*⁴⁹, un'epoca di cui Sapienza offre una descrizione decisamente negativa.

A partire da Sap 14, 23 inizia una lista dettagliata dei mali che affliggono la società del tempo e che potrebbe benissimo essere applicata anche ai nostri tempi. Si tratta di 22 vizi, che abbracciano tutti gli aspetti della vita umana, dalla religione alla politica, dalla famiglia alla società⁵⁰.

Il momento storico in cui vive l'autore del libro della Sapienza è caratterizzato da un vero e proprio sovvertimento dei valori morali e religiosi. In Sap 14, 23 sono riassunti gli elementi fondamentali della religione dionisiaca: la pratica dell'infanticidio, che rientrava nei riti di iniziazione, i culti misterici, le orge frenetiche che erano accompagnate da strani rituali. Gravissime erano le ripercussioni di queste pratiche sulla purezza della vita e del matrimonio: infatti i rapporti interpersonali diventavano insidiosi fino a giungere alla reciproca eliminazione, il matrimonio veniva profanato e i coniugi si infliggevano reciproche sofferenze a causa dei numerosi adulteri (Sap 14, 24).

⁴⁸ Cf. espressioni equivalenti in Os 6, 6; 13, 4; Is 45, 4.

⁴⁹ Sul problema della datazione del libro della Sapienza cf. L. MAZZINGHI, *Il Pentateuco sapienziale*, cit., pp. 221-222.

⁵⁰ Il numero 22, che corrisponde alle lettere dell'alfabeto ebraico, ha un valore simbolico e indica la totalità.

L’autore ci descrive una società in totale disgregazione, in cui domina un caos di sangue e di crimini che dimostra come la vita umana valga ben poco (Sap 14, 25). Numerosi sono anche i delitti contro la proprietà, come il furto e la frode. Al centro dell’elenco si trova poi il termine “corruzione” (*phthorá*), che investe, oltre alla sfera morale, anche l’ambito politico e sociale e indica la distruzione di tutti i valori che sono alla base della convivenza civile. Nelle relazioni interpersonali predominano atteggiamenti negativi: la slealtà, che nasce dalla diffidenza, la mancanza di serenità che tradisce un senso profondo di inquietudine, lo spergiuro. Questa situazione finisce col penalizzare soprattutto le persone rispettabili, perché coloro che hanno il senso del dovere e osservano le leggi si disorientano in un mondo senza regole e senza punti di riferimento (Sap 14, 26). Non c’è dunque da meravigliarsi se la società è afflitta da gravi mali: l’ingratitude, la corruzione morale, la perversione, l’irregolarità nei matrimoni, l’adulterio e la sfrenatezza sessuale.

La radice di tutti i mali è da ricercarsi nell’idolatria, che comporta anche gravi disordini dal punto di vista psicologico (Sap 14, 28a). I seguaci delle sette esoteriche, nel corso dell’esperienza estatica, perdono la lucidità mentale, vanno fuori di sé; inoltre essi profetizzano il falso, come spesso avveniva negli oracoli pagani, oppure spergiurano con estrema facilità senza rendersi conto della gravità del loro comportamento. Non temono le conseguenze del loro agire perché hanno riposto la loro fiducia in idoli inerti, “senza vita”, ma non sfuggiranno alla punizione divina (Sap 14, 31).

È sconcertante l’attualità dell’analisi filosofica e storica che l’autore del libro della Sapienza conduce confrontandosi con la società del suo tempo, una società dominata dall’imperialismo romano, in cui regnano l’ingiustizia e l’immoralità. Non è un caso quindi che egli abbia scelto di esordire con un’esortazione ad amare la giustizia, che è rivolta a tutti i governanti della terra (Sap 1, 1), e abbia poi individuato nella figura del re Salomone il sovrano ideale (Sap 7 - 9).

Qoèlet aveva descritto con grande efficacia la tentazione adamitica dell’onnipotenza, indossando proprio la “maschera” regale nella narrazione autobiografica del re Salomone (Qo 1, 12 - 2, 26). Nella finzione qoheletiana la figura del re assumeva un valore emblematico incarnando uno stile di vita che era ispirato alla ricerca della grandezza, del benessere materiale e dell’assoluta autoaffermazione. Ma aveva concluso che gli esiti di questa ricerca sono fallimentari perché conducono alla nausea della vita (Qo 2, 17-21)⁵¹.

A differenza del Qoèlet, l’autore di Sapienza non presenta Salomone nel pieno del suo delirio di onnipotenza ma ne fa un uomo ordinario, mortale “come tutti” (Sap 7, 1-6). L’uguaglianza con gli altri uomini è ricondotta alla comune origine dal primo uomo, che, come narra Gen 2, 7, fu plasmato dalla terra (Sap 7, 1b). In questa autopresentazione Salomone si allontana dalla visione pagana della regalità che faceva del re un discendente degli dei e anche da quella degli eroi pagani che iniziavano vantando illustri natali (cf. Omero, *Iliade*, 14, 113).

⁵¹ Sulla finzione salomonica nel Qoèlet e il suo significato esistenziale cf. V. D’ALARIO, *L’assurdità del male nella teodicea del Qohelet*, in R. FABRIS (a cura di), *Initium Sapientiae*, cit., pp.185-187.

La conclusione della strofa (Sap 7, 6) universalizza il discorso presentando la condizione umana nella sua essenziale bipolarità di nascita e di morte, di ingresso nella vita e di uscita dalla vita. Neanche il re può sfuggire al comune destino di tutti gli uomini. In questa sua presentazione della regalità salomonica, Sapienza costituisce un antimodello rispetto a Qoèlet- Salomone (1, 12- 2, 26) perché nel prendere coscienza della sua fragilità il re Salomone si pone a livello di tutti gli altri uomini, non aspira a grandi progetti, non enfatizza il proprio Io e la sua regalità appare infine perfettamente demitizzata⁵². Non c'è dunque da meravigliarsi se, nella consapevolezza della sua essenziale fragilità, Salomone chieda a Dio il dono della sapienza per poter regnare con giustizia e garantire i diritti del suo popolo (Sap 9, 7-12).

6. Conclusioni

La riflessione sapienziale pone le basi di quella visione dell'uomo che troverà nella persona di Gesù Cristo il suo pieno compimento. Ciò che caratterizza i testi della sapienza biblica è la piena valorizzazione delle potenzialità dell'uomo, considerato in tutte le sue dimensioni e relazioni.

Il primato della trascendenza di Dio, che costituisce una costante di tutti i testi sapienziali, non annulla la creatività dell'uomo, la sua storicità ma diventa il criterio ermeneutico che consente di comprendere in modo autentico la sua vocazione e le finalità della sua esistenza. L'umanesimo cristiano nasce da questa consapevolezza che «l'uomo proviene dall'intimo di Dio»⁵³. Si tratta di un «umanesimo trascendente», grazie al quale è possibile intravedere un Altro, che non rimane relegato nella sua Alterità ma entra in relazione con l'uomo e con la storia. Tuttavia, perché tale relazione si stabilisca è indispensabile sconfiggere l'illusione dell'onnipotenza, così radicata in quella visione prometeica dell'uomo di cui purtroppo si vanta la società occidentale e che Qoèlet raffigura in modo eccellente nel re Salomone (Qo 1, 12- 2, 26).

Giustamente nel documento preparatorio del convegno la Chiesa sottolinea come sia viva nel mondo contemporaneo la tentazione di sentirsi onnipotenti, una tentazione ben rappresentata dal "Prometeo scatenato" di Hans Jonas⁵⁴. Ma proprio questa pretesa di autosufficienza lascia spazio ad una percezione viva del limite umano, resa tangibile dalle difficoltà economiche, ambientali e politiche.

Il riconoscimento del limite è una condizione indispensabile perché possa realizzarsi un umanesimo autentico e significativo in quanto la scoperta della propria creaturalità apre al mistero del Dio trascendente, come insegnano Giobbe e Qoèlet.

⁵² Per un confronto tra Qoèlet e Sapienza sulla figura regale e le sue implicanze antropologiche cf. R. VIGNOLO, *Sapienza, preghiera e modello regale. Teologia, antropologia, spiritualità di Sap 9*, in G. BELLIA - A. PASSARO, *Il libro della Sapienza. Tradizione, redazione, teologia*, Città Nuova, Roma 2004 (Studia Biblica), pp. 292-300.

⁵³ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *In Gesù Cristo il nuovo umanesimo*, cit., p. 19.

⁵⁴ *Ivi*, p. 15.

Nei testi sapienziali abbiamo incontrato una critica radicale al panteismo materialista e all’idolatria che ne individua le radici in un atteggiamento mentale scorretto, perché nel negare la trascendenza divina si finisce col misconoscere anche la vera natura dell’uomo, la sua vocazione alla regalità, che può trovare soltanto in Dio il suo vero modello.

Le ripercussioni sul piano sociale e politico di questa riscoperta dell’uomo, creato a immagine di Dio, sono di per sé rivoluzionarie perché la regalità è intesa come servizio e non come potere (cf. Sap 9), proprio sulla base di quella *imitatio Dei* che si traduce nell’esercizio della giustizia e della misericordia (Mt 5, 48). Gesù Cristo ha realizzato nella sua persona e nella sua missione questa regalità ideale nella quale si esprime la vocazione di ogni uomo e per questo motivo costituisce il necessario punto di partenza per il nuovo umanesimo del XXI secolo: “Se Gesù si è incarnato, accettando e facendo propri, al contempo, i limiti e le risorse dell’umano, è da qui che dobbiamo partire, consapevoli del nostro limite ma anche della luce che possiamo lasciar risplendere in noi. Quella luce Egli ha diffuso nel mondo il mattino di Pasqua e donato alla Chiesa col fuoco di Pentecoste. E che sempre ci meraviglia quando scopriamo che anche attraverso le nostre fragilità può arrivare ad altri”⁵⁵.

⁵⁵ *Ivi*, p. 32.



OLTRE L'INVISIBILE PERCORSI EDUCATIVI GIOVANILI POSSIBILI

1. Uno sguardo sulla realtà

Cosa fare, cosa pensare o come essere di fronte ad una realtà giovanile che a prima vista sembra essere colpita da una certa anoressia delle cose dello spirito, della ricerca di un certo tipo di verità, di cammini educativi impegnativi?

Di fronte alla realtà dei giovani mi muovo sempre con un grande timore; di fatto i giovani oggi, possiamo dirlo senza pudore, sono un grande affare per tutti: per la politica, per l'economia, per le associazioni, per la stessa Chiesa. Ho timore sempre di farmi strada con la buona intenzione di fare loro strada. Per tale motivo voglio sforzarmi anche oggi di sapermi accostare la loro mondo con molto rispetto mettendomi in ascolto del loro grido di speranza.

Si parla oggi spesso di *emergenza educativa*: credo che si il momento di trasformare anche il nostro linguaggio quando parliamo di educazione dei giovani; il termine emergenza a livello educativo mi sembra poco appropriato.

A livello psicologico l'emergenza porta sempre a rilevare la problematicità di una realtà che va affrontata e risolta subito con ogni mezzo possibile; l'emergenza sottolinea la paura di perdere, di non potercela fare e a volte può indurre a ad accettare soluzioni che sembrano più facili ma non sempre più vere e idonee alla situazione presente.

L'emergenza educativa fa vedere la realtà giovanile come un problema da affrontare e non come una grande domanda che ci deve fare interrogare, mettere alla ricerca con un atteggiamento di speranza e di fiducia. Spesso affermiamo che i giovani sono disinteressati a tutto, incapaci di meraviglia, di stupore e sembrano che non hanno più nulla da sperimentare. Ho sentito anche dire in giro che i nostri giovani hanno perso la capacità di fare domande di fronte al senso della vita e per tale motivo non sono più cercatori di verità. Mi chiedo: noi adulti abbiamo davvero ragione di pensare in questo modo? Davvero siamo nella verità quando rinchiudiamo i nostri giovani in queste nostre definizioni apocalittiche?

A mio avviso la realtà è un'altra; se da una parte possiamo constatare che i giovani non ci fanno intravedere in modo evidente la loro capacità di stupore e di meraviglie che nasce dal potere di farsi delle domande non è il sintomo che non lo facciano! Credo fermamente che il loro modo di esprimersi sia diverso dal nostro e noi non abbiamo ancora imparato il loro alfabeto; siamo noi adulti che non sappiamo più interpretare il loro sentire, il loro vedere la realtà, è la loro stessa storia ed esistenza più profonda la vera domanda che noi adulti spesso non sappiamo cogliere e capire. Questo atteggiamento degli adulti è stato sempre presente in tutte le società e non mi meraviglia che si ripresenta ancora oggi anche nelle descrizioni di certi sociologi che bollano questo tempo presente come un'epoca dalle passioni tristi, di legami molti liquidi, di memoria storica molto fragile: preferisco non aggiungermi alla lista di questi profeti di sventure ma, sulla scia del vangelo, mettermi con quelli che osano essere annunciatori di vita e di speranza in un tempo definito da molti senza vie di uscite.

Vorrei pertanto ora citare alcuni autori antichi e contemporanei che esprimono una visione sul mondo giovanile che ci faranno sorridere un po', ma che ci fanno capire che solo chi ama può educare i giovani.

Dicono dei giovani (autori antichi)

«La gioventù di oggi è profondamente corrotta, malvagia, empia e infingarda. Non potrà mai essere come la gioventù di una volta e sarà incapace di conservare la nostra cultura».

(Tavoletta babilonese risalente al 3000 a.C)

«Non ho più speranza nell'avvenire del nostro paese se i giovani d'oggi saranno i dirigenti di domani: infatti, sono insopportabili, incoscienti, fanno addirittura paura».

(Esiodo, 740 a.C.)

«I nostri giovani sono amanti del lusso, hanno brutti modi, si fanno beffe dell'autorità, non hanno alcun rispetto per gli anziani. Sono diventati dei tiranni, rispondono ai loro genitori, sono impossibili».

(Socrate, 400 a.C.)

«La gioventù ha questa caratteristica: di essere piena di desideri [...] Volubili nei loro desideri, pronti a disgustarsi, i giovani desiderano con un ardore estremo e si stancano altrettanto in fretta».

(Aristotele, 320 a.C.)

«Il mondo sta attraversando un periodo tormentato. La gioventù di oggi non pensa più a niente, pensa solo a se stessa, non ha più rispetto per gli adulti e per i vecchi; i giovani sono intolleranti di ogni freno, parlano come se sapessero tutto. Quello che noi credevamo sapiente, loro credono stupido. Le ragazze poi sono stupide, vuote e sciocche, immodeste e senza dignità nel parlare, nel vestire e nel vivere»

(Pietro l'eremita, 1095 d.C.)

Dicono dei giovani (autori contemporanei)

Il giovane intrappolato *“Nel mercato del lavoro si entra sempre più tardi, a 25-30 anni e oltre. E finché manca il lavoro, non si ha un ruolo sociale e non si è forza economica, ma solo di consumo. È facile per chi si trova in questa situazione stufarsi e si capiscono comportamenti di rifiuto che stanno diventando di massa: dei valori, della politica, dell’impegno civile e dello Stato. Molti giovani si sentono prigionieri di una trappola beffarda: a 30 anni sei ancora giovane ma vecchio per le strutture che regolano concorsi e carriere”.*

(Renato Brunetta, economista)

Il giovane piagnone *“Vorrebbero che si risolva loro disagio, ma il disagio appartiene a qualsiasi età. Chiedono aiuto alle mamme, che invece dovrebbero essere eliminate dopo il parto. Ci vogliono più orfani! E chi non lo è si meriterebbe tanti calci in culo. Il giovane italiano imbrantato cronico, vittima di genitori che spesso si spezzano la schiena per far vivere i figli come ricchi: è la mentalità corrente, che invece dovrebbe essere più spartana e insegnare ad affrontare i problemi da soli. Vivere la vita a 30 anni è già troppo tardi. Per lo meno gli squatters hanno dimostrato di sapersi arrangiare”.*

(Oliviero Toscani, fotografo-pubblicitario)

Il giovane sequestrato *“È il nostro retaggio cattolico intriso di patriarcato e nepotismo ad aver creato una generazione negativa e disperata. I giovani e i ragazzi di Tv e poster sono sempre più la proiezione surreale di adulti che inorridiscono di fronte alla decadenza fisica. Sono presi dall’archetipo del “kouros” classico e fanno di tutto per impadronirsene, con la forza del consumo, abbandonando alla deriva giovani veri”.*

(Klaus Davi, studioso di mass media)

Il giovane cristallizzato *“Per me, il problema delle nuove generazioni sta nell’assenza dell’immaginario. Rinunciano a controllare la realtà senza aver voglia di sostituire questo vuoto con la fantasia. Il loro mondo è come congelato, stanno alla finestra. Il fatto è che il sogno viene sempre punito per un volere d’ordine degli adulti. Così molti decidono di non fare e quelli che fanno (i giovani li divido in queste due categorie) vengono attaccati ferocemente, persino chi fa letteratura, come me. Sento la società ostile. I vecchi hanno paura di perdere potere e reagiscono: è questo il gioco e funziona così”.*

(Isabella Santacroce, scrittrice)

Come vediamo da sempre gli adulti non sono clementi con le nuove generazioni. Non mancano certamente anche le visioni e pareri più ottimistici ma sono, in genere, più rari; in queste affermazioni possiamo vedere:

1. Una svalutazione della storia del giovane
2. Una mancanza di respiro e di prospettiva del futuro.

Dall'altra parte il giovane vede il mondo degli adulti con le sue proposte come lontano e a volte insignificante per la propria esistenza. Non hanno strumenti per decifrare la portata dei valori proposti, non ne percepiscono più la bellezza né l'utilità per la propria vita. A volte ci troviamo di fronte ad un processo di desertificazione emotiva, di un tempo di passioni tristi, della svalutazione di tutti i valori¹: si ha l'impressione che il famoso *ospite inquietante* di Nietzsche prenda dimora nell'esistenza di molti giovani. Di fronte a questa situazione c'è speranza per l'educazione? Ci sono delle vie possibili da percorrere per restituire ai giovani la bellezza di vivere una vita nella verità e nella libertà? C'è ancora spazio nel cuore dei giovani per raccontare Dio? Davvero non c'è più fame e sete di Lui?

Nel grande areopago del mondo contemporaneo sembra che lo spazio della fede cristiana e delle sue espressioni sia notevolmente ridotto; si ha l'impressione che non ci siano più storie di salvezza da raccontare: c'è chi proclama una stagione del tramonto del cristianesimo:

Noi Europei ci troviamo di fronte a un enorme mondo in macerie, dove alcune cose Ancora si stagliano in alto, molte altre restano in piedi decrepite e sinistre, la maggior parte invece è già stesa al suolo, in modo alquanto pittoresco -dove esisterebbero le rovine più belle?- così ammantate di alta e piccola erbaccia. La Chiesa è questa città al tramonto: vediamo la società religiosa del cristianesimo scossa fin nell'imo delle sue fondamentali: la fede in Dio è rovesciata, la fede nell'ideale ascetico-cristiano combatte appunto ancora la sua ultima battaglia².

Si vive oggi questo smarrimento che fa percepire il cristianesimo una realtà estranea non solo agli uomini e alle donne del nostro tempo ma anche a se stesso; gran parte della tradizione cristiana agli stessi fedeli che spesso sono spaesati e senza dimora. In questo contesto è possibile ancora una volta giocare la carta nel raccontare Dio come se fosse la prima volta? Può nascere la possibilità di ascoltare la Parola di Gesù, come se fosse appena scritta per i cercatori di Dio del terzo millennio? La sfida che si apre è grande e il cristianesimo non può permettersi di avere paura nel prendere le distanze da se stesso, da un certo stile, da un linguaggio che nessuno più intende, da un suo mondo concettuale che non intercetta più la passione di tanti *magi* cercatori, dal suo modo di organizzare il suo spessore istituzionale. Non può bloccarsi dal suo irrigidimento dogmatico o morale della verità: non è se stesso che deve difendere ma il Regno di Dio³.

La nuova evangelizzazione oggi non può fare a meno di abitare fino in fondo il contesto socio-culturale della post-modernità ed assumere tutte le domande e le provocazioni che in essa sono generate. Non c'è da nascondere che oggi viviamo in un contesto

¹ Cf. U. GALIMBERTI, *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 11-56.

² F. NIETZSCHE, *La Gaia Scienza e gli altri Idilli di Messina*, Adelphi, Milano 1992, p. 283.

³ Cf. A. MATTEO, *Come forestieri, Rubbettino*, Soveria Mannelli 2008, pp. 3-8.

dove Dio è sigillato in un sepolcro e condannato al silenzio e lo spazio occupato prima da Lui, dalla sua Parola e dalla testimonianza dei suoi discepoli sembra rimanere vuoto. Da qui nasce la nostra fatica di ripensare a raccontare Dio in un tempo nel quale si vuole dimostrare invece la sua assenza; il nostro compito è capire però la natura di questa assenza, di questa morte di Dio, che non dipende da esplicite idee filosofiche ma piuttosto dagli atteggiamenti e dalle false immaginazioni di Dio che hanno sviato la ricerca di Dio.

Un certo modo freddo e distante e con rigore filosofico-teologico di rappresentare Dio, ha contribuito alla sua morte nella coscienza di molti uomini e donne del nostro tempo; spesso lo si è presentato come il nemico e il concorrente dell'uomo e impassibile alla sua sorte ed estraneo alle sue gioie e ai suoi dolori: Dio molte volte è apparso con come un alleato ma come un nemico ed ostacolo alla felicità umana. Da qui nasce il compito di evangelizzatori che seriamente inseguono una strada impegnativa per purificare e guarire l'immaginazione dell'uomo e le immagini di Dio. Per tal motivo è necessario che l'evangelizzatore inizi ad abitare le cosiddette macerie del cristianesimo che vive nel vuoto del Sabato Santo perché da esse possa rinascere una nuova immagine di Dio e una nuova immagine di cristianesimo più attenta e vicina alla sensibilità post-moderna. La scommessa di raccontare Dio in quest'epoca è grande e significativa; si tratta di riaprire un varco in cui l'uomo possa di nuovo intercettare la domanda di un Dio che ritorna ad avere un senso dentro la storia umana.

Per capire meglio come la fede in Dio si è eclissata nel cuore dell'uomo post-moderno è necessario rileggere alcuni passaggi significativi che hanno attraversato il nostro presente e che hanno determinato alcune forme di ateismo in particolare mi riferisco al processo della *secolarizzazione e del passaggio della modernità alla post-modernità*.

Il fenomeno della secolarizzazione spesso è stato visto come un processo negativo ma in realtà le cose stanno diversamente di come si pensa nell'opinione comune; tale processo fu in origine un fenomeno di tipo politico e sociale che cercava di bene definire gli ambiti dell'azione della vita religiosa da quella politica: all'inizio del '900 rappresentò un processo di autonomia delle scienze rispetto alla religione e l'emancipazione della cultura e della politica da ogni visione religiosa. La secolarizzazione non è per niente in se all'origine un fenomeno dissacrante e antireligioso anzi al contrario definisce per bene il ruolo della religione e quello socio-politico. Per approfondire il discorso ricorriamo ad alcuni teologi che hanno studiato tale processo; il teologo Gogarten⁴ conia il termine di *teologia della secolarizzazione*: l'autore sottolinea la secolarizzazione come conseguenza dell'essenza della fede cristiana in quanto compie definitivamente il compimento dell'idea biblica della differenza tra l'uomo e Dio e tra Dio e il mondo; da qui la responsabilità dell'uomo di leggere con responsabilità la realtà del suo mondo. La secolarizzazione va distinta

⁴ Cf. F. GOGARTEN, *Destino e speranza dell'epoca moderna*, Morcelliana, Brescia 1972.

dal *secolarismo* che è un processo perverso che degenera l'interpretazione dell'autonomia del mondo e dell'uomo e che porta ad una totale scristianizzazione.

Paolo VI nella *Evangelii Nuntiandi* sottolinea la differenza tra secolarizzazione e secolarismo:

Da una parte, si è obbligati a costatare nel cuore stesso di questo mondo contemporaneo il fenomeno che diviene quasi la sua nota più sorprendente: il secolarismo. Noi non parliamo della secolarizzazione, che è lo sforzo in sé giusto e legittimo, per nulla incompatibile con la fede o con la religione, di scoprire nella creazione, in ogni cosa o in ogni evento dell'universo, le leggi che li reggono con una certa autonomia, nell'intima convinzione che il Creatore vi ha posto queste leggi. Il recente Concilio ha affermato, in questo senso la legittima autonomia della cultura e particolarmente delle scienze (78). Noi vediamo qui un vero secolarismo: una concezione del mondo, nella quale questo si spiega da sé senza che ci sia bisogno di ricorrere a Dio, divenuto in tal modo superfluo ed ingombrante. Un simile secolarismo, per riconoscere il potere dell'uomo, finisce dunque col fare a meno di Dio ed anche col negarlo⁵.

Il filosofo Charles Taylor⁶ vede nel processo due elementi visibili che si sviluppano nel processo della secolarizzazione e che sono molto pericolosi: l'*individualismo* e il *relativismo* che nell'illusione di restituire una libertà assoluta alla persona di fatto la portano ad una dispersione nella costruzione della propria identità⁷.

Queste due dimensioni caratterizzano al cosiddetta società moderna complessa che è un sorte di labirinto dai mille percorsi e dagli esiti imprevedibili, mentre i soggetti diventano sempre più smarriti, nomadi e senza più centri di riferimento simbolici in grado di assicurare quel minimo di unità e di orientamento della persona. Il concetto di società complessa a livello *macrosociologico* designa lo stato di un sistema sociale così ricco di relazioni talmente numerose da non permettere una organizzazione unitaria del sistema. A livello *microsociologico* la complessità indica un sistema sociale che offre possibilità di scelta, di controllo e di conoscenza gestibili da una persona ordinaria. Nella società complessa aumentano e si differenziano gli attori, i soggetti e le funzioni sociali, ma aumenta anche la difficoltà di farli interagire, per la flessibilità e contingenza di norme, valori e regole, che non sono più una base comune che regolano determinati comportamenti comuni. In questo quadro non esistono norme assolute e vengono meno valori universali; ogni norma assume solo un carattere tecnico, metodologico e pragmatico, volta a raggiungere obiettivi temporanei e specifici; è enfatizzata al massimo l'idea dell'autodeterminazione, e in quest'ottica ogni individuo è chiamato a definire la propria identità,

⁵ PAOLO VI, *Evangelii Nuntiandi*, 55.

⁶ Cf. C. TAYLOR, *La modernità della religione*, Meltemi Editore, Roma 2004.

⁷ Cf. F. COSENTINO, *Un Dio possibile*, Cittadella Editrice, Assisi 2009, pp. 21-45.

il proprio ruolo, la propria gerarchia di valori sulla base di una personale opera di educazione. L'identità personale nella società complessa è il risultato di una continua mediazione tra individuo e ambiente sociale, tra i fattori strutturali e culturali, che interagiscono nella definizione dell'identità, del ruolo e della stessa coscienza dell'individuo. Da una parte questo processo è positivo, perché rende il soggetto protagonista nella costruzione della sua identità, ma dall'altra, proprio perché non c'è più un orientamento valoriale, procura stress e difficoltà enorme a comporre un'identità unitaria a causa del sorgere di molte appartenenze che il soggetto vive nei vari sottosistemi⁸.

Taylor sottolinea che la crisi della fede cristiana non è da ricondurre ai cambiamenti e agli sviluppi della modernità secolare; ciò che in realtà va in crisi nel tempo della secolarizzazione sono i linguaggi vecchi della trasmissione della fede, le categorie tradizionali che non vengono più capiti o che sono lontane dalla vita e dalla sensibilità dell'uomo moderno ma la fame di spiritualità del cuore umano non smette di esistere⁹. In realtà il fenomeno della secolarizzazione oggi è un fenomeno più culturale-spirituale che sociale in quanto tocca il vissuto profondo dell'uomo e il mondo dei valori e dei modelli di riferimento della vita e ciò genera atrofia spirituale. Questa atrofia attacca la coscienza dell'uomo, gli affetti profondi, gli stili di vita, le sorgenti interiori e spirituali di ogni uomo facendo così spazio, grazie ai mediocri modelli di vita proposti da tutta la comunicazione mediatica, a quello che Nietzsche definisce l'*ospite inquietante*: una visione nichilista della vita. La secolarizzazione della coscienza spegne in modo indolore la voce interiore della domanda religiosa e il desiderio delle realtà dello spirito distortendo le nostre visioni di vita e impendendo una coltivazione autentica delle nostre emozioni e sentimenti; una icona inquietante di tale realtà è vedere che molti vivono dei legami senza affetti o degli affetti senza legami.

In questi orizzonti siamo chiamati a leggere la morte di Dio come simbolo della forma contemporanea di ateismo: il non credente di oggi non si oppone più a Dio, non lotta contro di lui, è semplicemente indifferente: Dio non ha più nessuna rilevanza vitale perché è un Dio morto¹⁰.

Crede che il compito dell'educazione oggi sia grande e bello ma richiede una conversione profonda per scoprire nuovi significati e accettare le nuove provocazioni per costruire nuove vie possibili per riconquistare i giovani in questo percorso formativo capace di costruire vite autentiche.

⁸ Cf. R. MION, "Complessità sociale", in *Dizionario di scienze dell'educazione*, 198-199.

⁹ Cf. F. COSENTINO, *Un Dio possibile*, cit., p. 45.

¹⁰ *Ivi*, pp. 51-53.

2. L'educare: una perla preziosa da riscoprire

Educare oggi sembra essere diventato un'utopia di difficile realizzazione ma non è scomparsa la forte convinzione della sua assoluta necessità per continuare a generare vita e speranza nell'umanità. L'educazione è un tesoro prezioso la cui storia è conservata in uno scrigno che contiene cose antiche e nuove; è necessario ritornare ad una storia per riscoprire una passione a volte abbandonata o dimenticata.

Mi chiedo come educatore cosa significa oggi educare? A volte mi sembra che sia diventato un mestiere come tanti, sui corridoi delle scuole sento spesso la disillusione e l'amarrezza di tanti docenti che si sentono scoppiati che non vedono l'ora di scappar sene a casa o di andare in pensione e si parla soprattutto di compensi economici non adeguati o di fallimenti educativi: sembra che impegnarsi in questa grande avventura non sia più gratificante.

Anche negli ambienti ecclesiali si nota una caduta di tensione e di passione nell'educazione dei giovani: molti oratori parrocchiali sono vuoti per mancanza di animatori ed educatori e nel budget economico delle parrocchie la voce in uscita per la formazione di animatori per i giovani è quasi inesistente. Credo che tutto questo sia dovuto ad una crisi che tocca la capacità degli adulti di *prendersi cura dell'altro*: educare è proprio questo. L'altro si presenta a noi come un costante appello, irrompe nella nostra vita non quando lo decidiamo noi: l'altro è lì e noi possiamo solo accettarlo o rifiutarlo. L'altro è di fronte a noi e attende una risposta che impegna la vita. Ogni incontro diventa la possibilità di sviluppare una nuova umanità.

2.1 L'educare...uno sgrigno di cose antiche e nuove

Quando penso all'educazione mi piace molto ricordare quello che Romano Guardini affermava in un suo famoso saggio sull'educazione:

Quando ho da educare un uomo, lo guardo attentamente, cerco di comprenderlo; mi chiedo qual è la sua essenza, e se egli è come dovrebbe essere. Dunque lo sottopongo alla verifica. E mi prendo la libertà di dire «Fa' questo!», «Tralascia quello!». Quand'egli poi non vi corrisponda, allora: «Hai sbagliato», «Hai agito male», gli dico. Tuttavia, chiunque voglia educare avverte una volta o l'altra sorgere dentro sé l'interrogativo: perché mai hai proprio deciso di educare un'altra persona? Di dove prendi il diritto di scrutare, di giudicare, di esigere? E se l'uomo è persona, con la sua dignità e libertà, perché mai voler dire a quest'uomo come deve realizzarsi? Ad ogni modo, non posso dire: educo perché sono già educato. Un uomo che dicesse così, meriterebbe d'essere di nuovo rispedito a scuola. Non avrebbe compreso, che noi non possiamo mai considerarci a posto, ma cresciamo e diveniamo continuamente. Sarebbe più giusta un'altra

risposta: perché io stesso lotto per essere educato. Questa lotta mi conferisce credibilità come educatore; per il fatto che lo sguardo medesimo che si rivolge all'altra persona insieme è rivolto anche su di me. Ma la questione va più a fondo: che cosa dunque significa educare? Di certo, non che un pezzo di materia inanimata riceva una forma, come la pietra per mano d'uno scultore. Piuttosto, educare significa che io do a quest'uomo coraggio verso se stesso. Che gli indico i suoi compiti, ed interpreto il suo cammino, non i miei. Che lo aiuto a conquistare la libertà sua propria"¹¹.

Credo fermamente che l'educazione dei giovani si gioca tutto sulla capacità dell'educatore di stabilire un'autentica relazione educativa che aiuta il giovane a costruirsi in modo libero e da protagonista la propria identità. Nel corso della storia ci sono state diverse visioni teoriche di concepire tale relazione e che determinano anche la qualità dell'educare. Vorrei in sintesi presentare un excursus storico sulle varie concezioni che possono aiutarci a capire alcuni processi importanti che a volte determinano il successo o l'insuccesso educativo.

2.2 La specificità della relazione educativa

Lungo la storia vi sono stati studi che hanno approfondito la riflessione sul rapporto educativo; pensiamo ad esempio a *Socrate* e a *Platone* che affermavano che il compito educativo era orientato a facilitare nell'educando la conoscenza e l'adesione al buono: l'educatore era il *medium*, che aiutava il giovane, attraverso una relazione reciproca, ad arrivare a conquistare tale valore. La forza unificante di tale relazione era costituita dall'eros pedagogico, capace di creare tra educatore e giovane un rapporto di vicinanza reciproca, che facilitava l'acquisizione della conoscenza, attraverso il famoso metodo maieutico.

Con *Rousseau* l'educazione doveva orientarsi secondo il principio della natura; quest'autore parla d'educazione negativa, nel senso che l'educatore doveva evitare interventi direttivi, ma di sviluppare un tipo di rapporto educativo indiretto, seguendo così lo sviluppo spontaneo della natura, che guida ogni uomo verso la sua autorealizzazione¹².

Herbart affermava che nel rapporto educativo, l'educando doveva trovare uno spazio vitale dove poteva entrare in contatto diretto con la realtà. Il metodo educativo è imperniato sul rapporto educatore-educando, che si concretizza nel *governo*, nell'*insegnamento* e nella *coltura morale*, che costituiscono le strutture pedagogiche, attraverso le quali si realizza la relazione interpersonale:

¹¹ Cf. R. GUARDINI, *Persona e libertà. Saggi di fondazione della teoria pedagogica*, La Scuola, Brescia 1987, pp. 221-222.

¹² Cf. H. FRANTA, *Atteggiamenti dell'educatore*, p. 15.

a) il *governo* è una struttura attraverso la quale i fanciulli imparano la disciplina; è il primo presupposto dell'educare. Il governo si attua come disciplina esterna, visto che l'educando è incapace all'inizio d'autogovernarsi.

b) L'*insegnamento* che ha lo scopo di suscitare l'attività del soggetto al quale spetta la formazione di se stesso, il proprio perfezionamento e il raggiungimento della virtù.

c) La *coltura morale* che ha come scopo la formazione del carattere e della personalità¹³.

Tutte queste strutture si basano sull'amore pedagogico, attraverso il quale l'educatore si relaziona con l'educando, favorendo così la sua formazione: l'amore dell'educatore diventa un fattore pedagogico molto importante per la formazione del giovane.

Pestalozzi vede la relazione educativa nella prospettiva familiare, in modo particolare nell'amore che si realizza tra madre e figlio, che costituisce il modello d'ogni rapporto educativo.

L'educazione ha il fine di portare l'educando all'autorealizzazione; il processo educativo per l'educando deve realizzarsi attraverso esperienze concrete da apprendersi in un clima di fiducia e d'amore reciproco. L'ambiente educativo per quest'autore ha un'importanza enorme per l'opera educativa; la famiglia assume il primo posto per la formazione iniziale. Essa è il luogo delle relazioni essenziali dove lo sviluppo infantile è animato dall'amore, il cui ruolo centrale lo ricopre la madre. La scuola è educativa e non si contrappone alla famiglia; infine vi è lo stato che educa al senso civico. *Pestalozzi* indica inoltre tre elementi che reggono la sua ipotesi educativa: l'*elementarità*, la *gradualità* e l'*integralità* dell'opera educativa¹⁴.

Non possiamo qui dimenticare l'opera di *Don Bosco* con il suo sistema preventivo; *religione, ragione e amorevolezza* costituiscono i tre principi strutturanti del rapporto educativo.

Qui la presenza dell'educatore nella vita dei giovani, assume un'importanza pedagogica grandissima: "l'educatore, attraverso i suoi atteggiamenti educativi, fondati su un autentico amore pastorale e il suo agire pedagogico, cerca di promuovere relazioni amichevoli in un'organizzazione di tipo familiare, creando così un clima d'amorevolezza"¹⁵.

Un'altra visione ci viene offerta da *Makarenko*, che interpreta la relazione educativa secondo l'ottica della pedagogia collettivista. Egli non considera il rapporto dell'educatore con l'educando ma l'agire pratico collettivo; il collettivo è scopo e mezzo dell'educazione; esso è un vivo organismo sociale che sostituisce il singolo educatore.

¹³ Cf. J.M. PRELLEZZO – R. LANFRANCHI, *Educazione e pedagogia nei solchi della storia*, Vol. III: *Dalla rivoluzione industriale all'era informatica*, SEI, Torino 1996, pp. 25-27.

¹⁴ Cf. ID., *Educazione e Pedagogia nei solchi della storia*, Vol. II: *Dal rinascimento all'età del romanticismo*, pp. 240-243.

¹⁵ H. FRANTA, *Atteggiamenti dell'educatore*, cit., p. 16.

In questo senso l'educatore deve mostrarsi agli occhi dell'educando come un membro del collettivo produttivo; il fine dell'educazione è quindi l'immissione nel collettivo.

Questi autori che abbiamo visto non hanno elaborato una vera e propria teoria pedagogica sistematica, bensì, la loro riflessione è più occasionale¹⁶.

Con la nascita delle scienze dell'educazione la visione educativa cambia e così anche la concezione del rapporto educativo. La relazione, come abbiamo più volte visto, non si pone solo come una risposta ma è una proposta che legge, interpreta ed educa la domanda educativa. L'aiuto così diventa un voler bene all'educando: qui emerge una tonalità affettiva della relazione. La relazione educativa è segnata da alcune caratteristiche.

Innanzitutto si tratta di un rapporto teleologico, orientato in altre parole ad una finalità: vi è sempre un'intenzionalità educativa. "L'atto educativo si propone la costruzione del comportamento di un soggetto, secondo un vettore orientato. Presuppone un insieme coerente d'azioni intraprese in vista di un fine, un sistema ordinato di mezzi; è la messa in opera di principi espliciti, ricavati da una teoria generale"¹⁷. Ogni azione educativa, infatti, è un atto di fede nei valori al servizio della crescita personale.

Ha un carattere *dialogale* in cui emerge anche una dimensione *dialettica*, data dalla tensione tra *autorità e libertà* nell'educazione; questa tensione è presente nella linea del contratto lungo la polarità di dominanza- sottomissione, di autorità-libertà; oppure nella linea emozionale di distacco-accettazione, di disistima, rifiuto, distacco o all'opposto di stima, calore, simpatia. Questa dimensione dialettica emerge nella linea della possibilità d'educazione lungo le polarità d'auto/etero-educazione, direttività/non direttività, educazione negativa/educazione positiva, autorealizzazione/condizionamento¹⁸.

Non c'è dubbio che, non esiste educazione senza accettazione da parte dell'educando di una qualche forma d'autorità, ma è vero anche che la persona, raggiunge la maturità se è capace di prendere decisioni e agire in libertà.

Con Rousseau abbiamo visto come l'accento è messo sulla libertà dell'educando nel processo educativo; Rogers invece interpreta lo sviluppo della personalità nel senso dell'autorealizzazione che si realizza in una prospettiva relazionale non direttiva.

Nella relazione educativa l'educatore spesso si trova a volte a fare una scelta di campo, vale a dire a privilegiare uno dei poli della relazione educativa: o quello dell'educatore o quello dell'educando.

Vi è stato, nella storia della pedagogia, come abbiamo visto, una tendenza che ha enfatizzato il "ruolo dell'autorità rispetto alla libertà, delle istituzioni rispetto ai movimenti, della cultura fatta rispetto alla cultura emergente" e si è fatto, del maestro

¹⁶ Ci sarebbero tanti altri autori da ricordare, ma mi fermo qui. Questo passaggio mi serve per agganciarci a tutta la riflessione che verrà poi circa la relazione educativa.

¹⁷ M. POSTIC, *La relazione educativa*, cit., p. 14.

¹⁸ Cf. C. NANNI, "Rapporto educativo", in J. M. PRELLEZO (Coord.) - C. NANNI - G. MALIZIA (Ed.), *Dizionario di Scienze dell'Educazione*, Leumann (TO), 1997, p. 914.

o del modello, una specie di missionario presso i giovani da civilizzare. Questa è la concezione che ha portato troppa distanza tra educando ed educatore. In contrapposizione a ciò si è affermato un'altra linea, che ha guardato la relazione educativa da parte dell'allievo e non del maestro, del giovane e non dell'adulto, della mobilità, spontaneità e fantasia e non della stabilità. C'è stata una specie di rivoluzione per proteggere il figlio dal padre.

Tutto ciò ha portato ad una simmetria educativa così forte da annullare il senso dell'azione educativa. La domanda principale è quella di trovare un modo per arrivare ad una sintesi equilibrata tra autorità e libertà nell'atto educativo.

Nella riflessione pedagogica si parla di due principi per evidenziare queste due dimensioni della vita: *il principio paterno e il principio materno*.

Il padre sin dai primordi della storia ha sempre rappresentato in modo concreto l'insieme delle leggi e degli ordinamenti che presiedono alla vita di un determinato gruppo sociale, ed era anche il responsabile di un processo educativo che assicurava al giovane di sentirsi appartenente allo stesso gruppo sociale. La madre invece ha sempre amministrato i valori più profondi e più alti della vita umana.

I valori che il padre trasmette riguardano la vita storica che il figlio dovrà compiere all'interno del gruppo sociale al quale appartiene. I valori della madre appartengono invece alla dimensione esistenziale. Sono quelli connessi ai sentimenti più profondi dell'uomo e al senso della sua vita e della sua morte. Sono tipici del mondo materno infatti i valori connessi al ciclo della natura, come la nascita, la morte, l'amore e la sessualità; invece le norme, i tabù, le prescrizioni morali, gli stili e i modi di vita appartengono al mondo paterno¹⁹.

Ciò che media i due principi è il principio del valore, che è il riconoscimento razionale della vita intesa come bene complessivo da difendere e promuovere. Il principio del valore insieme relativizza e valorizza ciò che serve alla vita, e che non s'identifica con la pienezza di vita. La relazione educativa si pone come una "*relazione al valore*"

Il *valore* è capace di creare equilibrio tra la libertà e autorità nell'educazione; nella relazione educativa non si può parlare di centralità assoluta dell'educando, ma bisogna considerare il rapporto educativo nel suo insieme in cui educatore ed educando sono chiamati in causa. Il riferimento assiologico nella relazione educativa fa superare il pericolo di concepire il rapporto educativo come una trasmissione autoritaria di contenuti e valori, o al contrario l'individualismo libertario. La relazione educativa fondato sulla pedagogia del "*no*" vuole che l'educando sperimenti il suo limite: in questa logica nessun desiderio deve essere soddisfatto perché la vita è una cosa seria.

In questo modello la relazione è caratterizzata da una freddezza emotiva e neutralità affettiva, da una razionalità fredda e burocratica. Ciò conduce l'educatore ad assumere atteggiamenti rigidi ed impone norme che l'educando deve rigidamente imparare ed interiorizzare.

¹⁹ Cf. M. POLLO, *Verso un documento base dell'animazione*, in "Animazione Sociale", 28 (1998) 5, 43.

La relazione educativa fondata invece sulla pedagogia del “sì”, vuole risparmiare l’educando dall’esperienza del limite e della sofferenza. In questa concezione l’educando deve godere solo della libertà, della spontaneità massima e di un’affettività che lo gratifichi in ogni suo desiderio. Questo modello educativo porterà l’educando a non sperimentare nella vita la possibilità del fallimento, del limite e crea un uomo troppo sicuro di sé, esigente e sfacciato. La relazione al valore invece fa ritrovare un equilibrio nella relazione educativa, in cui limite e libertà diventano esperienze in cui si costruisce la propria maturità e autonomia personale²⁰.

Il carattere *dinamico* del rapporto educativo mette in risalto l’aspetto dinamico e processuale: la relazione si attua nel tempo e all’interno delle vicende storiche di persone e gruppi storici socialmente organizzati.

La relazione educativa ha anche un carattere *orientativo*: “orientare è formare un uomo capace di autoprogettazione esistenziale e in grado di stabilire relazioni con gli universi circostanti esprimendosi sempre in termini di libertà e di coscienza”²¹.

L’educatore, nella relazione educativa, deve saper orientare il giovane, che tende ad un processo di maturazione personale verso una scelta importante della sua vita. In questo senso, l’orientamento è al servizio della costruzione dell’identità del giovane che si definisce in rapporto a valori e alla percezione della realtà e di sé. In questo caso l’educatore educa il giovane con la sua relazione educativa ad avere un’autentica percezione di sé e della realtà²². In questo processo si possono vedere momenti privilegiati o di crisi, cicli in cui avviene una crescita o regressione. Il destino del rapporto educativo è di morire quando l’educando sa prendere da solo la propria canoa²³.

3. L’ascolto come luogo dell’educare

Il tema dell’ascolto in ambito educativo pone tantissime sfide e un percorso educativo molto faticoso al quale molto spesso gli stessi educatori sfuggono. L’ascolto per chi decide di giocare la vita nell’educazione diventa il grande comandamento e criterio dell’educare. Vediamo alcune dimensioni dell’ascolto educativo che rappresentano un luogo dove è possibile costruire delle relazioni educative capaci di attivare processi di costruzioni di identità personali degli educandi.

²⁰ Cf. L. CIAN, *Amorevolezza e autorevolezza per definire la «relazione educativa»*, (prima parte), in “Note di Pastorale Giovanile”, 13 (1979) 6, pp. 3-10.

²¹ B. ROSSI, *Educare il preadolescente*, Brescia, Editrice La Scuola, 1995, p. 50.

²² Cf. L. MACARIO - S. SARTI, *Crescita e orientamento*, Roma, LAS, 21996, 101. Mi piace riportare qui la definizione d’orientamento di Macario che lo concepisce non come un semplice atto educativo isolato, ma come un processo che s’inserisce nella dinamica della crescita umana. Macario afferma che “l’orientamento è un processo educativo e individualizzato di aiuto offerto al giovane nella sua progressiva realizzazione personale, che viene raggiunto attraverso una libera assunzione e interiorizzazione dei valori; un processo messo in atto intenzionalmente dagli educatori in situazioni diverse, che richiedono comunicazione e la rendono possibile”(101).

²³ Cf. C. NANNI, “Rapporto educativo”, in *Dizionario di Scienze dell’Educazione*, p. 915.

3.1 L'ascolto: un atteggiamento da riscoprire

Prima di entrare nel cuore del tema vorrei sottolineare subito che la capacità di ascolto non è una disposizione innata data solo ad alcuni, ma è un'arte che s'impara con molta fatica. Con questa affermazione voglio sottolineare che tutti possiamo imparare ad ascoltare!

Partiamo subito col dire che l'ascolto è un *atteggiamento*; per atteggiamento s'intende una disponibilità, agile e pronta, frutto di organizzazione interna della personalità, ad entrare o porsi in relazione con la realtà, facendo riferimento a valori interiorizzati. Gli atteggiamenti sono legati all'identità personale e al sistema delle relazioni della persona; l'atteggiamento racchiude: a) le componenti *emotive - affettive* in grado di attivare e mobilitare energia vitale nella persona; b) le componenti *cognitivo - linguistiche* che assicurano di vivere con consapevolezza un'esperienza; c) le componenti *comportamentali - operative* che mettono in atto ciò che la persona ha vissuto. Gli atteggiamenti sono alla base dei cambiamenti della persona²⁴. Come si vede da questa definizione tecnica la costruzione di un atteggiamento coinvolge la realtà totale della persona, nella sua capacità di conoscere, sentire e fare. Il percorso formativo dell'educatore deve dunque concentrarsi su questi tre aspetti: una formazione permanente che permetta un arricchimento delle conoscenze sulle dinamiche di ascolto; un coinvolgimento corretto emotivo-affettivo nella pratica dell'ascolto e soprattutto una pratica continua dell'ascolto: s'impara ad ascoltare facendone esperienza. L'ascolto non lo s'impara sui libri!

La domanda che ci poniamo è come ascoltare? Con quale tecnica? Con quali tempi? A tal proposito vorrei riportare una citazione biblica del deuteronomio:

"Ascolta Israele: il Signore è nostro Dio, il Signore è uno solo. Tu amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze"(Dt 6,4-5). L'ascolto impegna tutta la persona che dice e ascolta!

3.2 Alcune dimensioni dell'ascolto

Una prima dimensione importante dell'ascolto educativo coinvolge la persona stessa dell'educatore chiamato ad *ascoltare se stesso*. Qui penso all'educatore che in prima persona si esercita nell'ascolto coinvolgendo tutti i suoi sensi e fermare l'attenzione su di sé, sulle proprie emozioni, per decifrare le proprie paure, inadeguatezze, imbarazzi. In poche parole è imparare ad avere autoconsapevolezza delle proprie emozioni che hanno una forza straordinaria sulle nostre azioni. Un'emozione ha potere di influire sull'interpretazione della realtà personale: l'ascolto di sé aiuta a conoscere e gestire le proprie emozioni per potersi aprire alla realtà con molta libertà interiore. Ascoltare in questo senso significa essere disposti al cambiamento di sé; è rendersi disponibile a mettersi in gioco, a sapersi reinventare ogni giorno per evitare

²⁴ Cf. CENTRO SALESIANO PASTORALE GIOVANILE, *Itinerari di educazione alla fede. Una proposta pedagogico-pastorale*, Editrice Elle Di Ci, Leumann (TO) 1995, pp. 60-70.

di rimanere schiavi di una ripetitività sterile di tante azioni educative: un educatore che si pone in atteggiamento di ascolto si difende sempre dalla tentazione dell'ovvio, dello scontato perché sa che il mondo dell'educare spiazza sempre. L'ascolto ha il potere di riconsegnare all'educatore la gioia dello stupore e la capacità di lasciarsi sorprendere. Tutto ciò aiuta ad non cadere nella superficialità per entrare in quella profondità del rapporto educativo che fa dire ciò che non è detto e far riemergere ciò che è nascosto. In poche parole un educatore che vive la sua missione educativa partendo dall'ascolto di sé non sarà mai prigioniero di modelli educativi aridi e teorici ma sarà capace di entrare sempre relazione in modo positivo con se stesso e con gli altri.

Una seconda dimensione è quella dell'*ascolto dell'altro*. Per un educatore l'ascolto di sé non è mai finalizzato a se stesso ma diventa strumento per ascoltare le persone che gli sono affidate per la loro crescita personale. Rogers ci propone un modello teorico e operativo centrato sulla Persona; nel suo modello terapeutico-educativo un elemento di assoluta priorità è il dialogo tra il paziente e la persona. Questo dialogo è caratterizzato da una capacità d'ascolto e di fiducia da parte dell'educatore nei confronti dell'educando per valorizzare tutta la realtà della persona. Qui si sottolinea la *non direttività nell'ascolto dell'altro* che deve aiutare il soggetto a conoscere se stesso e la realtà esterna che lo circonda e a prendere decisioni su di essa. L'educatore non può e non deve mai sostituirsi all'educando nelle sue decisioni di vita; tanti educatori cadono molto spesso in questa trappola creando legami di dipendenza con gli educandi. Questa è una dimensione che approfondiremo più avanti.

Una caratteristica che deve accompagnare questo ascolto è la capacità di *comprensione empatica* del mondo personale dell'educando²⁵. L'*empatia* risponde al bisogno fondamentale della persona di essere incondizionatamente accettata nei suoi valori e nella totalità della sua esperienza. Per effetto dell'empatia l'educatore percepisce l'esperienza del soggetto come se fosse sua; possiamo definire l'empatia come la percezione dello schema di riferimento dell'altro, le sue emozioni e il significato di queste come se si fosse nei suoi panni. Questo mettersi dal punto di vista dell'educando, permette anche di sentire l'intensità emotiva dell'esperienza che vive l'educando e ciò facilita l'intervento educativo. La comprensione empatica non si sviluppa con tecniche specifiche ma l'elemento essenziale è la capacità d'ascolto dell'educatore: in poche parole qui non funziona solo la teoria ma s'impara ad ascoltare facendolo!²⁶

L'ascolto dell'altro ha bisogno di spazi e di tempi nei quali l'altro può raccontare e raccontarsi. Il piccolo gruppo a mi avviso è l'habitat ideale dell'ascolto e può diventare un luogo educativo dove le persone possono crescere nella costruzione della propria identità personale. Vorrei ora entrare ad analizzare la tipicità dell'ascolto in alcune figure di educatori dove l'ascolto è la prima condizione per creare una relazione e una comunicazione educativa che ha il potere di attivare processi di crescita negli educandi.

²⁵ Cf. C.R. ROGERS, *La terapia centrata sul cliente*, p. 92.

²⁶ Cf. C. DI FIORE, *Guida la tua canoa. Manuale di dinamica di gruppo*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2007, pp. 21-22.

4. La via della bellezza

Parto parafrasando la domanda folgorante di Dostoevskij dell'*Idiota: quale bellezza oggi potrà salvare i giovani?* Ricercare una prospettiva, dei possibili percorsi educativi oggi per restituire ai giovani la bellezza dell'esistere in modo autentico e responsabile diventa davvero una questione di vita o di morte: questa passione di restituire la vita e la speranza ai giovani deve spingere ogni educatore a valicare i limiti dell'invisibile. Un dato di fatto è che oggi i giovani hanno smarrito la bellezza, hanno dimenticato il linguaggio e la forma che esprimeva tutta la sua realtà; alla bellezza hanno sostituito il senso estetico della vita. Lo smarrimento della bellezza porta delle ripercussioni per la vita del giovane che finisce per non prendersi cura nemmeno della verità e della bontà delle cose che vive il tentativo è quello di dominare la bellezza con propri criteri soggettivi ma alla fine la si perde se non ci si lascia da essa possedere.

L'esteta vorrebbe dominare e plasmare la bellezza con i suoi criteri ma di fatto non riesce a contemplare la bellezza, è un nevrotico, un turista della bellezza sempre pronto a creare nuovi criteri, non è posseduto dalla bellezza e non vive in intimità con essa. Disposto a tutto per difendere il culto dell'immagine di sé anche a venderci in una forma di pornografia dell'anima: nell'esteta ciò che prevale non è l'amore e l'attenzione di se stesso e per se stesso ma solo esclusivamente verso la propria immagine. Nei confronti della bellezza ha criteri solo autoreferenziali e relativiste: tutto può cambiare sempre: *narcisismo* e *relativismo* sono i tratti che caratterizzano la vita di molti giovani²⁷. La concentrazione eccessiva sulla dimensione estetica porta il giovane ad un certo *sdoganamento del narcisismo* con il risultato che:

1. Il sé è più importante del culto e della devozione nei confronti dell'altro da sé (genitore insegnante, prete, educatore...);
2. Il sé ha diritto di precedenza su ogni altra istanza;
3. Il se ha diritto di esprimersi ad ogni costo;
4. Il sé è il legislatore supremo;
5. Il legame con la realtà è liquido: tutto può essere messo in discussione non c'è nessuno assoluto.

In questa situazione gli adulti vengono accettati solo se non mettono in pericolo la libertà pretesa e costruita in tal modo dai giovani che vivono le loro scelte nello stile di tentativi ed errori. Di fronte a questo scenario ci ritroviamo invece di fronte ad un mondo di adulti che da una parte denigrano, svalorizzano e non si lasciano interpellare da Narciso, e dall'altra parte invece sfruttano per i loro interessi socio-

²⁷ Cf. M. MUSAIÒ, *La pedagogia del bello. Suggestioni e percorsi educativi*, Franco Angeli, Milano 2007, pp. 28-46.

economici questa spavalderia e fragilità di narciso. La realtà è questa che i giovani che hanno smarrito il senso del bello di fronte alla realtà sono contemporaneamente molto spavaldi, apparentemente molto duri ma in realtà profondamente fragile a tal punto che a volte arrivano a mettere fine alla loro vita quando il dolore e la vergogna li distrugge dentro²⁸.

Davvero allora c'è da chiedersi quale bellezza salverà i giovani oggi e che tipo di educatori sono necessari per scatenare un processo educativo che possa aiutare i giovani ad impadronirsi della capacità di riconoscere il bello? E che cos'è la bellezza? Una domanda questa che nessun filosofo ha mai potuto evitare; già Platone ispirò la filosofia circa la ricerca del bello che considerava vero e buono. In tutte le epoche storiche il mondo dell'arte, della cultura, della musica hanno sempre inseguito la bellezza soprattutto in momenti tragici della vita in cui l'orrore delle guerre, delle immoralità, delle ingiustizie sociali hanno reso difficile il vivere dell'uomo. In questa ricerca si è sempre osato sperare a trovare una forza redentrice in qualche modo attivasse la speranza nel cuore degli uomini fronte al male che oscurava la bellezza della vita; è davvero straordinario che molte opere d'arte, i capolavori letterali e musicali nascono in situazioni di grande dolore: la bellezza appare come il volto dell'amore che risplende nella desolazione, è una forza capace di restaurare le macerie del cuore degli uomini e accendere una luce nell'oscurità. Il miracolo della bellezza è proprio questo: suscitare la vita dove c'è morte e distruzione.

Fa riflettere come invece oggi anche nell'arte contemporanea i criteri si sono invertiti: invece di inseguire la bellezza gli artisti hanno incominciato a glorificare la bruttezza: pensiamo a molti stili d'arte ripugnanti e volgari e sgradevoli da vedersi, pensiamo a tutta la musica *Heavy metal* con i suoi suoni acidi e disarmonici, pensiamo all'orribile letteratura che si sta producendo, pensiamo a tutta quell'arte che dissacra la vita. Roger Scruton nel convegno di Roma del progetto culturale²⁹ fece notare come la voglia di bellezza resista là dove c'è oppressione, violenza e bisogno, mentre quando v'è ricchezza e pace sorge l'illusione di essere i padroni del proprio fato e di non avere bisogno di avere un Dio che provvede per noi.

I giovani oggi vivono storditi da questa sovrabbondanza di ricchezze di vario genere e la loro capacità di stupore è stata narcotizzata ma credo che ancora l'esperienza della bellezza li può ancora trafiggere come un dolore. La bellezza quando si manifesta giunge come un dono che ridimensiona la persona; educare i giovani a fare l'esperienza del bello significa:

- Fare vivere il senso della gratuità: il bello non si compromette per fini economici né si macchia di ambiguità, il vero cancro di molti giovani;

²⁸ Cf. G. PIETROPOLLI CHARMET, *Fragile e spavaldo. Ritratto dell'adolescente di oggi*, Editori Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 3-34.

²⁹ Cf. R. SCRUTON, *La bellezza e il sacro*, Roma 11 Dicembre 2009, pp. 17-25.

- La bellezza è generativa: ha la potenza di guarire dalla frammentarietà, ridona unità nella vita del giovane e lo strappa dalla logica del guadagno per aprirlo al senso del dono;
- La bellezza guarisce dall'incapacità di amare se stessi e il proprio mondo che ci circonda: puoi strappare il giovane dal suo sforzo egoistico di sopravvivenza;
- La bellezza smaschera dalla confusione e dalla menzogna per condurre alla verità che guarisce il cuore ferito e ridona un'autentica libertà nelle scelte personali;
- La bellezza può liberare il giovane dalla banalità dell'ovvio per vedere la verità che c'è al di là dell'invisibile;
- La bellezza ha il potere di formare il giovane alla relazione: non più una vita da narciso in cui tutto ruota attorno a se stessi;
- La bellezza libera dal senso del nulla, del vuoto, del non senso;
- La bellezza crea legami e affetti forti;
- La bellezza fa sentire il giovane un conquistato e non più un dominatore;
- La bellezza genera speranza nella vita³⁰.

Qui si apre una grande sfida per noi educatori che è quello di ricostruire questo orizzonte dentro il quale i valori proposti possono essere significati per i giovani che li accolgono. Se i nostri giovani si riabilitano a riconoscere la bellezza sarà possibile per loro vedere nei valori educativi proposti qualcosa di affascinante e sentito e degno di essere accolto. La domanda concreta da farsi è come si fa ad attuare tutto ciò? Spesso le idee sono chiare ma i percorsi che si progettano spesso sono inadeguati e fallimentari.

4.1 Percorsi educativi della bellezza

Sono più di vent'anni che dura la mia avventura educativa accanto ai giovani e sono stati loro ad indicarmi le vie e le modalità di accesso al loro mondo interiore; per anni ho ascoltato ed ora vorrei osare a provare ad indicare alcuni percorsi possibili per risvegliare i giovani alla bellezza vera della loro vita. Fin dall'inizio sottolineo che nessuna proposta educativa può definirsi infallibile e neanche la mia lo è; e il motivo è che di fronte a noi abbiamo sempre delle persone con una coscienza

³⁰ Cf. P. ZINI, *La bellezza, testimonial d'eccezione?* In "Note di pastorale giovanile" XLIII (2010)1, pp. 3-7.

invalicabile. I giovani mi hanno insegnato ad aspettare il loro permesso per essere ospitato nel grande mistero della loro vita; ho imparato che prima di proporre percorsi possibili bisogna essere invitati da loro a valicare le soglie delle porte del loro cuore e della loro anima. Senza una minima piattaforma relazionale non si può né proporre né costruire nessun percorso e oggi il fallimento di tanta pastorale giovanile sta nell'incapacità di tanti educatori di abitare il mondo dei giovani.

La bellezza non è un contenuto da trasmettere ma da far *esperire*: qui l'importanza di far vivere ai giovani esperienze di bellezza. Cosa significa fare esperienza?

Non è una semplice identificazione con il vissuto, non si riduce ad un semplice fatto, ma è una questione di qualità. Non tutti gli eventi che viviamo sono automaticamente esperienza, anche se nel linguaggio corrente, in maniera impropria, si suole applicare il termine esperienza a tutto!

L'*esperienza* prima di tutto è una *realtà vissuta* che ha un carattere di *immediatezza e di coinvolgimento personale molto forte*. Vi è poi un'altra caratteristica che è quella dell'*intensità e globalità* in quanto nell'esperienza tutta la persona è coinvolta. Se rimaniamo a queste due sole caratteristiche non possiamo ancora parlare di esperienza ci sono alcuni aspetti fondamentali attraverso i quali un evento vissuto si trasforma in esperienza. Il primo aspetto è che l'esperienza è una realtà *riflessa e interpretata*: questa è la dimensione della profondità. Si fa esperienza quando ci si riflette sopra, si fa uno sforzo di interpretazione per scoprirne il senso. L'esperienza non è un fatto puramente emotivo, ma è il capire il perché delle cose.

Un secondo aspetto dell'esperienza è che essa è una *realtà espressa e obiettivata*; l'esperienza si manifesta attraverso il *linguaggio*, si traduce in cose oggettivabili, che sono afferrabili dagli altri. Il linguaggio non è solo uno strumento che si aggiunge all'esperienza, ma è necessario per fare l'esperienza; esso è la chiave di accesso alla realtà, anzi, come affermano vari studiosi di linguistica, esso costruisce la realtà.

Infine l'esperienza è una *realtà trasformante*: le persone che vivono un'esperienza operano un cambiamento personale, una decisione nuova che orienta in modo nuovo alcune scelte di vita³¹. Educare i giovani a volgere lo sguardo al bello significa aiutarle a vedere e sentire cose e persone nella loro chiara visione. Proviamo ora a vedere quali interventi educativi per aiutare i giovani a precorre da sé una strada che li porti a vivere l'esperienza della bellezza.

Mi ricordo, quando ero vice parroco in parrocchia, stavo affrontando con i giovani un grosso problema; notavo che erano incapaci di accogliersi, ogni incontro con le persone passava come un fatto scontato e allora mi sono dato da fare per progettare un'esperienza per potesse far passare il valore dell'accoglienza. Così organizzai un ritiro sull'accoglienza; tutto quel giorno era bello: posto, coreografia, canti, tematica, ma avevo preparato un tranello. Avevo invitato un mio amico seminarista a vestirsi da persona sbandata e stare tutta la giornata in mezzo a noi. Il risultato fu che 80 ragazzi in ritiro che avevano meditato sull'accoglienza, fatto festa,

³¹ Cf. E. ALBERICH, *La catechesi oggi*, pp. 81-110.

condiviso belle riflessioni, alla fine non solo hanno fecero finta di non accorgersi di quella strana presenza ma alcuni lo insultarono e nessuno al momento della fraternità fu capace di offrirgli da mangiare a e da bere. Alla fine della giornata durante la messa avvenne la rivelazione: il silenzio e l'amarezza scese immediatamente nei loro cuori; qui si realizza ciò che nell'esperienza è importante: il *sentire* e il *pensare*. La seconda fase fu molto importante ritornando a casa oggettivizzammo ciò che era accaduto e poi fu presa una decisione di iniziare a trasformare i propri atteggiamenti, cosa che avvenne per davvero. Ricordo che non solo i loro rapporti migliorarono, ma un giorno successe che in parrocchia si presentò un malcapitato e quei giovani lo assistettero in tutto: questo è vivere un'esperienza in concreto che dona terra ad ogni valore e proposta educativa.

4.2 Dare spazio alla creatività giovanile

Credo fermamente che per sbloccare le potenzialità e i talenti che i giovani portano con sé sia necessario progettare itinerari educativi che diano spazio e possibilità ai giovani di esprimere e realizzare la loro personale creatività ridonando così dignità educativi ai loro interessi. Questa è una filosofia educativa che mira ad aiutare i giovani a non soccombere al processo di massificazione e omologazione culturale in atto oggi.

In concreto che cos'è la creatività? Come si fa ad educarla? Che significa dare spazio alla creatività? Queste domande ora hanno bisogno di risposte concrete per non cadere nella banalità e nell'estraneità del vissuto dei giovani come succede spesso nei grandi discorsi educativi che ci facciamo.

Di solito siamo portati a collegare la creatività delle persone alla sola capacità inventiva ed artistica rispetto a quella più conoscitiva; credo fermamente che la creatività sia strettamente collegata alla capacità di conoscere e interpretare la realtà in modo originale: non si riduce solo al fare. La vita di una persona non cambia solo nel fare delle cose ma soprattutto nel trovarne un senso. In questa direzione educare i giovani alla creatività è restituire la capacità di reinterpretare la loro esistenza attraverso la scoperta di un senso e questo avviene attraverso una produzione artistica. Il rapporto tra conoscenza e creatività è strettissimo ed entrambe hanno il potere di trasformare la realtà in cui si vive. La creatività è inoltre un'esperienza personale, interiore e silenziosa; bisogna essere fin dall'inizio consapevoli che intorno alla creatività non ci possono essere delle risposte definitive ed esaustive ma si possono individuare solo dei *sentieri da percorrere*. La creatività non è un talento innato ma è una dimensione della persona che può essere attivata: pensiamo al bambino che viene educato alla creatività attraverso le attività manuali che lo portano alla scoperta di piccole cose; qui diventa importante la figura dell'educatore che con la sua relazione educativa può attivare o anche bloccare questo processo e quanti aborti creativi spesso noi educatori provochiamo!

Il tema della creatività ci riporta all'idea dell'educabilità umana: ogni persona ha delle potenzialità che devono manifestarsi, e attraverso le quali l'individuo inizia a percepire davvero *chi è, dove va, dove è destinato ad andare e quale significato ha la sua esistenza*. Oggi molti giovani non hanno crisi di valori ma sono soltanto disorientati: hanno smarrito la bussola per continuare il cammino della conoscenza di sé e del mondo. Credo che oggi la strada della creatività possa essere percorribile per restituire ai giovani la capacità di esprimere in modo autentico tutto ciò che realmente sono e recuperare la loro libertà interiore.

La domanda ora centrale è come far esplodere questa capacità creativa nel cuore dei giovani?

Credo gli educatori dei giovani devono partire nel prestare attenzione ai vissuti dei giovani: non si possono fare proposte ignorando le loro situazioni concrete; si parte quindi da eventi concreti e situazioni in cui i giovani si trovano ad essere e vivere e dentro questo contesto concreto proporre un *fare* come attività che implica il coinvolgimento delle loro capacità cognitive, espressive ed operative. In poche parole l'approccio è *fare per arrivare a capire*: solo attraverso l'esperienza è possibile riaccendere la capacità di creatività del giovane non con le teorie e le tante parole.

A questo punto propongo come logica formativa la proposta *laboratoriale* che privilegia l'esperienza dei singoli dentro una relazione comunitaria. Il laboratorio propone spazi in cui la persona ha la possibilità di misurarsi con la concretezza delle proprie azioni; in questa logica educativa cerca di abilitare i giovani ad incontrare la realtà, a prendere contatto in modo consapevole con la propria interiorità, a rielaborare le proprie conoscenze e produrre in modo originale nuove realizzazioni artistiche di vario genere come la pittura, musica, cinema, danza ecc...

L'attuazione del bello attraverso le sue forme espressive e i suoi linguaggi, come la pittura, la manipolazione, la musica, la letteratura ecc..., aiuterà il giovane a dare espressione esteriore della ricchezza interiore che ha in sé: attraverso di essa si potrà rendere conto della bellezza dell'esistere, recuperare la sua capacità di stupirsi, meravigliarsi e di narrare se stesso e ciò che vive di fronte alla sua stessa vita³².

Oggi in molte proposte giovanile la creatività dei giovani è bloccata perché non sempre gli itinerari formativi sono ben strutturati; capita che le proposte sono belle ma non hanno continuità perché non generate dentro un progetto ma si riducono ad essere delle attività che durano dall'alba al tramonto. Mi piace ricordare un tentativo che sta facendo la diocesi di Pesaro nel suo progetto di pastorale scolastica; essa si sta muovendo in questa direzione coinvolgendo i giovani in tutte le attività artistiche promovendo un'educazione alla bellezza e alla vita buona del vangelo. In passato nella pastorale giovanile sempre si sono proposte esperienze di cineforum, laboratori musicali e artistici ma spesso si sono ridotti a delle riserve per tenere in cattività le specie in estinzioni; qui non si tratta solo di far fare ma di utilizzare questi campi per attivare un percorso interiore che permetta al giovane di prendere il potere della sua

³² Cf. M. MUSAI, pp. 210-222.

vita e scegliere nella logica non solo del piacere ma tenendo conto della Verità che è sempre buona e bella anche se non sempre facile da raggiungerla e viverle.

Questo significa ridare senso alla dimensione ascetica della vita: lo sforzo e il sacrificio in questa logica non sarà mai irrazionale né un peso insopportabile, ma un percorso affascinante che porta la persona alla pienezza del suo vivere. Qui è necessario indicare mete alte da raggiungere, non avere paura di osare di fare proposte che sfiorano limiti invalicabili; solo così potremo aiutare i giovani a non avere più paura di sognare e di imbattersi in sentieri impegnativi. La forza dell'amore che proviene dalla contemplazione della bellezza può dare il coraggio di spiegare le ali e di spingersi oltre l'invisibile agli occhi ma certo nel proprio cuore.

Conclusione

Alla fine di tale percorso credo che oggi l'educazione dei giovani rappresenti una vera sfida; molto sono oggi gli educatori che mollano e si scoraggiano ma credo che non possiamo e non dobbiamo permettere a nessuno di spegnere questa passione. Restituire la vita e la speranza ai giovani è la grande missione educativa di tutti gli educatori di oggi avendo una grande fiducia che il seme sparso nei vissuti di tanti giovani porterà frutto. Rimane però l'impegno di tutti gli educatori a non vivere di rendite; in questo campo non sono ammessi educatori di buona volontà. La formazione permanente deve rappresentare un impegno serio che testimonia il rispetto e l'amore per i giovani. Il cammino è lungo ma non è privo di gioia; l'opera educativa può trasformare ogni realtà culturale perversa che uccide e omologa le persone. Educare è anche aiutare i giovani a saper vivere attraverso la costruzione di un progetto di vita e l'ascolto educativo deve saper orientare ogni giovane a scoprire il suo personale progetto per vivere una vita autentica e piena. Auguro a tutti gli educatori a saper morire in questa missione come il seme che morendo nel silenzio sotto terra produce poi molto frutto.



IL RUOLO DELL'INSEGNAMENTO FILOSOFICO NEL CURRICOLO TEOLOGICO

1. Introduzione

La Chiesa del post-concilio nel professare il suo reale e intimo essere solidale con il genere umano e con la storia¹, guarda all'*uomo integrale*, conscia delle attente e profonde mutazioni dei contesti e delle situazioni psico-sociologiche e culturali e alla diffusione della mentalità scientifico-tecnologica.

Essa, quindi, al fine di porsi in maniera più efficace al servizio del mondo nelle sue indicazioni istituzionali, ha riservato un'attenzione particolare ai *curricula* di formazione teologica².

Il fine è di accrescere l'efficacia dell'azione pastorale, rendendola coerente con le aspettative della cultura contemporanea, con le problematiche antropologiche e sociali attuali e dotando gli "annunziatori" di un bagaglio di conoscenze e di un repertorio competenziale tali da poter efficacemente incidere sul tessuto socio-culturale di un uomo e di un mondo divenuti profondamente diversi.

Di qui la grossa attenzione per le scienze umane e, soprattutto, per la filosofia.

Non a caso il Magistero Conciliare afferma in maniera quasi solenne: "Gi studi ecclesiastici devono essere preceduti da studi scientifici e umanistici" e aggiunge anche una raccomandazione: "Siano (i discenti) anzitutto guidati dall'acquisto di una solida e armoniosa conoscenza dell'uomo, del mondo e di Dio, basandosi sul patrimonio filosofico universalmente valido", tenuto conto anche delle correnti filosofiche moderne, specialmente di quelle che esercitano maggiore influsso nella loro nazione, come pure del progresso delle scienze moderne in modo che, provvisti di un'adeguata

¹ Il riferimento diretto è costituito dal *Proemio* della *Gaudium et spes* (Cf. GS., 1-4 in A.A.S. 58 (1966), 1025-1115).

² Cf. la costituzione apostolica *Sapientia cristiana* di Giovanni Paolo II circa le Università e le Facoltà Ecclesiastiche in A.A.S. 71 (1979), 469-499, che prevede nel primo ciclo "*l'istituzionalità dell'insegnamento filosofico visto come parte integrante ed indispensabile nella formazione teologica, del quale costituisce una forma di necessaria propedeuticità*" (Ivi, art. 72).

conoscenza della mentalità moderna, essi possano opportunamente prepararsi al dialogo con gli uomini del loro tempo” per concludere che “il modo stesso di insegnare svegli negli alunni il desiderio di cercare rigorosamente la verità, di penetrarla e di dimostrarla, insieme all’onesto riconoscimento del limite dell’umana conoscenza”, affinché l’uomo possa essere positivamente “artefice della sua cultura”³.

Ed a proposito della filosofia, anche recentemente, a conclusione del “processo di Bologna”, allorché vengono ridefiniti i criteri relativi ai piani di studi delle Facoltà Teologiche e degli Istituti Superiori di Scienze Religiose, l’Istruzione Vaticana del 28 giugno 2008 reitera la medesima necessità, osservando come lo studio delle discipline teologiche non possa assolutamente prescindere dai suoi necessari presupposti filosofici⁴.

Tale attenzione, peraltro davvero notevole, spinge a una riflessione che possa interpretarla e comprenderla, come ci proponiamo di fare con questo contributo.

La griglia di analisi della problematica può essere ricompresa all’interno di una duplice logica, una di natura propriamente epistemologica, l’altra di natura in un certo senso pastorale.

2. Filosofia e teologia

La teologia lucra dalla filosofia una numerosa serie di elementi, spesso in modo tale da generare un rapporto strettissimo, al punto che, nel corso della storia, non sono mancate voci di preoccupazione in senso “antidialettico”⁵, cioè di profonda sfiducia per la filosofia vista come minaccia per la salvaguardia della “purezza” della teologia rivelata.

Indipendentemente, però, da ogni considerazione e al di là di ogni timore, è innegabile che una prima e immediatamente percepibile forma di contributo che la filosofia fornisce alla teologia è di natura linguistica.

La filosofia, infatti, offre alla teologia che si va costruendo nei primi secoli della vita della Chiesa, la dotazione di un linguaggio sperimentato, che si caratterizzi come ampio, articolato, organico, univoco e rigoroso.

Essa, inoltre, dota la teologia di modelli consolidati e collaudati di logica interna nella costruzione formale del discorso, oltre che di una nomenclatura concettuale indubbiamente coerentemente articolata e organica, senza la quale certamente ci sarebbero grossi problemi nell’elaborazione e nella formulazione non solo delle

³ Tra i riferimenti davvero amplissimi, spicca anche se a puro titolo indicativo, quanto emerge nella *Optatam Totius* (OT), 13-15 in A.A.S. 58 (1966), 713-727 e nei successivi documenti di realizzazione delle opzioni conciliari nell’ambito dei Seminari, delle Facoltà Teologiche e degli Istituti Superiori di Scienze Religiose.

⁴ L’istruzione, raccomandando sistematicità, organicità e rigore scientifico, sottolinea tale circostanza (*Intr.* 3), definendo le scienze filosofiche, umane e della religione, come dei *supporti imprescindibili*.

⁵ Famosa la polemica tra “dialettici” ed “antidialettici”, come si dirà in seguito. Cf. D. Sessa, *Dio nella ricerca umana*, Passione Educativa, Benevento 2014², pp. 52-59.

definizioni dottrinali e nella formulazione delle verità della fede (cioè del “dogma”), ma anche nella formulazione di ipotesi di ricerca e nella conduzione dei dibattiti teologici.

È evidente che tale operazione ha presentato e presenta dei rischi, come ci ricorda la storia della teologia, che presenta casi di spiacevoli malintesi, addirittura talvolta sfociati nell’eresia. Anzi in alcuni casi il problema del linguaggio è stato uno degli elementi determinanti per l’alterazione dell’ortodossia cattolica.

In molti casi, infatti, le eresie hanno sostanzialmente un’eziologia linguistica, nel senso che la definizione della verità di fede risulta alterata a causa di utilizzo di termini ai quali si attribuiscono significati non condivisi, per cui dal punto di vista della filosofia del linguaggio possiamo parlar di forme di *semantogenesi* del dissenso teologico.

Un esempio emblematico è dato dalla confusione intorno al termine *ὁμοούσιος* (*omousios*) nell’ambito del dibattito teologico intorno alla consustanzialità tra Padre e Figlio, che genera l’eresia ariana e come intorno a questa disputa apparentemente di natura semantica, ma sostanzialmente teologica, si situò l’attività di Padri di Nicea nel 325 o del termine *persona*, *πρόσωπον* (*pròsopon*) che non sempre venne distinto da quello di natura.

È fuor di dubbio che i Padri e la teologia utilizzano largamente la terminologia filosofica ed a riprova basti pensare all’uso di termini come “*persona*”, “*natura*”, “*sostanza*”, “*relazione*”, “*generazione*”, “*processione*”, tutti di derivazione filosofica, ma tutti applicati in contesti teologici⁶.

È evidente, quindi, che il dialogo con la cultura, indispensabile per la costruzione di una teologia che abbia incidenza e significatività per l’uomo, non possa esimersi dal presupporre il possesso di un adeguato armamentario lessicale e concettuale.

Un primo fascio problematico è proprio quello di analizzare le situazioni in cui la filosofia attraverso le sue speculazioni pervengano a risultati diversi dalle Scritture, che per il Credente, sono rivelazione stessa di Dio.

Nella seconda metà del sec. XI e il sec. XII assistiamo, pertanto, alla famosa disputa tra dialettici ed antidialettici, che s’inquadra in quel notevole fiorire intellettuale in cui la filosofia scolastica affronta il problema centrale della sua speculazione, che consiste nell’intendere e nel giustificare le credenze della fede.

Un primo orientamento tende ad affidarsi alla ragione e alla scienza, quindi proprio alla dialettica (che designa questa prospettiva), intesa come ragionamento e massima utilizzazione della ragione dell’uomo, peraltro dono di Dio da non vanificare.

L’orientamento antidialettico, invece, tende a diffidare della dialettica e di quelli che ritiene i suoi orpelli, spesso ritenuti cavillosi. Si appella, invece, alla dottrina dei santi e dei profeti, limitando, quindi, l’uso della ragione all’indispensabile e diffidando addirittura della filosofia, vista come costruzione dell’uomo, non priva di pericoli e non scevra da tentazioni prometeiche.

⁶ Il tutto sintetizzato nel *Simbolo Niceno-Costantinopolitano* (DS 150), contenente il testo originale greco.

Ne nasce una polemica aspra, che durerà vari decenni.

I timori degli antidialettici parvero essere giustificati, considerando, ad esempio, la figura di un grande dialettico, Berengario di Tours (1008-1088), che appartenne alla scuola di Chartres, fondata dal Vescovo Fulberto nel 980 e da lui diretta⁷.

Berengario si divertì a raccogliere nei detti dei filosofi argomenti per metter in crisi la fede dei semplici e venne paragonato dallo stesso Fulberto a un “diavolo inviato dagli abissi a sedurre e corrompere i popoli”⁸.

Egli, che divenne arcidiacono di Angers nel 1040, finì col porre la ragione al di sopra dell'autorità, esaltò la dialettica come “*ars summa*” e non esitò a porla al di sopra di tutte le scienze.

Ricorrere alla dialettica, infatti, secondo Berengario, significa ricorrere alla ragione nella sua forma più evoluta. E tale assunto viene fondato teologicamente proprio sul fatto che l'uomo è immagine di Dio e proprio in virtù del dono della ragione. Per Berengario, peraltro, chi non ricorre alla ragione è doppiamente colpevole in quanto non solo lede la sua stessa dignità, ma, ancor peggio, non rinnova l'immagine divina⁹.

Berengario, però, certamente incorse in parecchi eccessi e addirittura, a causa della sua dottrina sull'Eucaristia, venne condannato dalla Chiesa.

L'evento può certamente essere inteso come la testimonianza che la ricerca filosofica possa travalicare i suoi limiti, come nel caso dell'applicazione della dialettica alla spiegazione della transustanziazione, il che costituì la rovina del teologico francese¹⁰.

Sull'altro versante celebre avversario di Berengario fu Lanfranco di Pavia (n. 1010) che diventerà arcivescovo di Canterbury e che fu strenuo avversario della dialettica, che, secondo lui è incapace di portare l'uomo alla comprensione dei misteri divini, in ordine ai quali nulla possono le ragioni della dialettica.

In realtà, al di là degli eccessi, va detto che l'orientamento dialettico tende ad affidarsi alla ragione e alla scienza, ma queste vengono sempre intese come dono di Dio da non vanificare.

Per meglio scervere la problematica è opportuno fare qualche altro riferimento concreto.

⁷ La Scuola ebbe maestri famosissimi come Teodorico di Chartres, Bernardo di Chartres, Gilberto di Porree, detto “Porretano”) e tendeva ad utilizzare in misura ampia Platone. Veniva proposto non solo, quindi, lo studio delle Scritture e dei Padri, ma anche la lettura del *Timeo*, le opere di Boezio, Seneca, Agostino e venivano utilizzati numerosi testi scientifici arabi, tradotti in latino, a testimonianza di un impegno di studio e ricerca amplissimo.

⁸ D. Sessa, *Dio nella ricerca umana*, cit., p. 53. Cf. pure la nota 56 p. 53. G. BARON, *Fulbert von Chartres und Seine Zeit im Spiegel seiner Briefe*, Bamberg 1968.

⁹ BERENGARIO, *De Sacra coena contra Lanfrancum*, ed. Visher, p. 100.

¹⁰ Berengario argomentò che, sulla scorta di Aristotele, se ogni realtà è sinolo di materia e forma, alla mutazione degli accidenti dovrà mutare anche la sostanza, per cui se nel pane e nel vino restano immutati gli accidenti, ciò significa che non c'è stata mutazione di sostanza e la presenza di Cristo è di natura spirituale. Il Sinodo di Vercelli del 1050 lo condannò con obbligo di abiura, fino alla condanna definitiva delle proposizioni di Berengario sull'Eucaristia del 1079 (Cf. “*Professio fidei in Eucharistiam Berengario praescripta*” DS 690 e *De presentia Christi eucaristica* DS 700).

Affianca ad esempio tale posizioni antidialettiche anche San Pier Damiani, esempio di vigoroso e santo predicatore, il quale sostiene come l'uso della ragione possa far insuperbire l'uomo, facendogli dimenticare la propria fallibilità, la propria miseria e soprattutto presentandosi insidioso a causa della fallacia della mente.

Nel campo dialettico abbiamo, all'opposto, la figura di Abelardo, che manifesta la fiducia nella ragione come strumento d'indagine proveniente dal medesimo Dio dal quale deriva la fede, anticipando, così, la pista di riflessione tomista, destinata a trionfare nei secoli seguenti¹¹.

La disputa, però, non si può dirsi conclusa, in quanto dalla nascita la teologia cristiana si confronta, infatti, proprio con questa problematica, che però, troverà una soluzione equilibrata e armoniosa nel tomismo.

3. Filosofia e teologia. Distinzione epistemologica

Prima di procedere ulteriormente nella nostra riflessione, però, occorre effettuare una seconda considerazione di natura epistemologica.

Se sul piano del linguaggio e dell'architettura formale del discorso la collaborazione tra filosofia e teologia appare imprescindibile, è altrettanto vero che sussiste una sostanziale e notevole diversificazione di natura metodologica tra le due discipline.

Tale diversità di metodo è rilevante e va chiarita al fine di evitare quelle dannose commistioni, che giustamente gli antidialettici paventavano, oltre che per esporsi al rischio sempre presente di sconfinare nel fideismo quietista o nel suo opposto, cioè il prometeismo¹².

Andando al cuore del problema, in sintesi, la filosofia è dotata di uno statuto epistemologico che è stato in maniera davvero felice definito "*ex cogitatu*"¹³, in quanto "fondato sul pensato", cioè sull'indagine razionale.

Esso fa riferimento all'esperienza di pensiero e di riflessione che viene esplicitata indipendente da ogni rivelazione, all'interno di una rigorosa logica razionale, della quale l'uomo è titolare e che costituisce una peculiarità dell'uomo stesso.

La teologia, invece, ha uno statuto epistemologico che in maniera altrettanto felice è stato definito "*ex revelatu*"¹⁴, cioè fondato sulla rivelazione.

¹¹ Ai fini di una trattazione sintetica di quelle che possono essere chiamate le "grandi tesi del tomismo" restano ancor oggi un riferimento privilegiato C. GIACON, *Le grandi tesi del tomismo*, Patron, Bologna 1967 e M. GRABMAN, *San Tommaso d'Aquino. Introduzione alla sua personalità e al suo pensiero*, tr. it., LEV, Città del Vaticano 1986.

¹² Un'accettazione acritica e priva di supporto personale, sforzo di comprensione, nonché volontà di organizzazione concettuale ed elaborazione porta al fideismo, nell'ambito del quale la Rivelazione viene ipertrofizzata e schiaccia totalmente la ragione. L'estremo opposto è chiamato "prometeismo", e consiste nell'estrema fiducia riposta nella forza della ragione che è ritenuta tale da poter fare a meno della fede.

¹³ Cf. J. RATZINGER, *Introduzione al Cristianesimo*, tr. it., Queriniana, Brescia 1969.

¹⁴ Cf. R. LATOURELLE, *Teologia della rivelazione*, Assisi 1973, Cf. in particolare la V parte "La rivelazione come Parola, Testimonianza e Incontro", pp. 363-379.

È evidente che in teologia il primato fondazionale dell'intero discorso spetta alla Parola, rivelata da Dio e trasmessa all'umanità, che offre contenuti che sono "dati" e, quindi, non sono frutto del lavoro dell'indagine razionale.

Occorre, però, ribadire subito che tale distinzione metodologica non esclude la possibilità di dialogo e collaborazione in precedenza adombrata, anche considerando che - come si è sottolineato - l'intero universo linguistico e concettuale della teologia venga importato dalla filosofia.

Sarebbe ben difficile, se non impossibile, pertanto, formulare una dottrina teologica che si proponga di essere rigorosa e attuale prescindendone o ignorandone i referenti filosofico-culturali.

Di qui l'attenzione allo studio della filosofia, sia in prospettiva storica, sia in prospettiva teoretica.

L'impianto teologico risente nel suo evolversi e nella sua terminologia e nelle sue categorizzazioni concettuali della logica, della cosmologia, dell'ontologia, dell'antropologia, così come risente delle dinamiche fluttuanti della storia del pensiero.

A tal proposito va rilevato come la filosofia antica e medioevale siano fondamentali per l'acquisizione della nomenclatura di base, per la comprensione dei termini chiave della teologia tradizionale e per la comprensione dell'atmosfera culturale in cui si riflette sulla rivelazione e si definisce il dogma.

Quanto presenta l'*Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum* di Denzinger-Schönmetzer¹⁵ è espressione di un dibattito culturale e di una fissazione dogmatica che tiene conto di contesti circostanziati in cui i termini e le *quaestiones* non sono astratte, ma legate a precise coordinate spazio-temporali, che vanno quindi interpretati e compresi alla luce di un linguaggio imprescindibilmente filosofico, innestato in un orizzonte concettuale ben preciso la cui logica è filosofica.

4. La filosofia come decodificazione del mondo

Lo studio delle correnti della filosofia contemporanea è ugualmente fondamentale, ma per un motivo diverso, il che non significa sia meno importante.

Esso si riconduce alla seconda motivazione che è stata prima anticipata, cioè ad una preoccupazione per così dire pastorali, cioè legata all'annuncio, a "dire" Dio oggi all'uomo contemporaneo in maniera tale da avere effettiva e concreta incidenza.

Per comprendere appieno l'intento, occorre chiarire la natura dell'intera operazione teologica, che può essere sintetizzata nella massima che costituisce il piano di lavoro del teologo: "*Auditus mundi ut Verbum mundo detur*".

In altri termini occorre un l'ascolto attento e competente delle problematiche, delle istanze e degli interrogativi del mondo (uomo contemporaneo), affinché la Parola sia annunciata in maniera incisiva al mondo stesso, inteso nella sua concretezza situazionale.

¹⁵ H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum*, ed. 36 Herder. Barcellona-Friburgo, Roma 1976.

La prima parte è l'aspetto fontale della teologia, che, congruentemente con la sua opzione epistemologica *ex revelatu*, non può che partire dall'ascolto della Parola.

L'*auditus* diventa penetrazione, disamina, attualizzazione, approfondimento, progresso nell'intelligenza del dogma, ma ha uno scopo non interno, ma esterno, cioè l'annuncio, che fa sì che la Parola sia ascoltata, compresa, approfondita in quanto essa va "data" propagata, predicata, trasmessa.

Un'ideale trasmissione, però, presuppone un'ulteriore operazione culturale di analisi della situazione che chiamiamo in teologia proprio: *auditus mundi*.

Esso costituisce l'ascolto delle istanze e delle problematiche dell'uomo, in ordine al quale l'uomo attende risposte in un linguaggio tale da incidere sulla sua sfera esistenziale, pragmaticamente e implica la decodificazione degli orizzonti culturali della vita, delle presupposizioni, del *sitz im leben* che necessita di strumenti ermeneutica quali solo la filosofia può fornire ai fini di un'interpretazione debitamente contestualizzata.

La filosofia è inoltre indispensabile per comprendere il linguaggio e le icone dell'uomo contemporaneo al fine di percepirne desideri, istanze e ogni tipo di necessità esistenziale.

Essa è inoltre indispensabile per conoscere il linguaggio più idoneo per veicolare quanto necessario avendo non solo comprensione semantica, ma coerenza sintattica e pregnanza pragmatica¹⁶.

Se la teologia fornisce gli strumenti contenutistici per conoscere il *Verbum* occorre far sì che il *Verbum mundo detur*, cioè che il messaggio venga veicolato al mondo, tenendo conto delle sue presupposizioni e dei suoi linguaggi.

Qui il compito della filosofia e della teologia, entrambe radicate in una grande tradizione culturale, ma entrambe doverosamente aperte al futuro, in particolare nell'operazione pastorale che deve essere "contestualizzata", cioè idonea a saper interpretare le istanze e le domande di oggi.

Erasmus ridicolizza i teologi a lui contemporanei proprio per la loro mirabolante ma al tempo stesso inutile capacità di porsi "il problema della problematica", in maniera autoreferenziale, ignari del concreto porsi domande e lontani dall'inventare, immaginare, esplorare¹⁷.

Ebbene chi meglio della formazione filosofica, che mitiga ogni tentazione fuorviante ed eccessiva di dogmatismo, che porta alla ricerca persistente e inquieta della

¹⁶ Cf. il cosiddetto "triangolo" di Charles Morris (1901-1979). C. MORRIS, *Fondamenti di una teoria dei segni* (1938), tr. it., Paravia, Torino 1955.

¹⁷ Nel suo *Elogium stultitiae* Erasmo dedica ampio spazio a quella che chiama "follia" di parecchi teologi, da lui definiti *theologiae histriones* (istrioni della teologia) come troviamo nella lettera apologetica a Martin Dorp del maggio 1515 (*Opus epistolarum*, a cura di P. S. Allen, II, Oxford 1910, pagg. 90-114). Si tratterebbe, nella satira di Erasmo, di cultori di cavillosità e sofismo, dalle parole roboanti, intenti più ad accarezzare le orecchie dei loro ascoltatori, "razza straordinariamente boriosa e irritabile", che si dedicano di questioni assurde quanto inutili come "Iddio Padre odia il Figlio? Avrebbe potuto Dio prender forma di donna, o del diavolo, d'un asino, d'una zucca, d'una pietra?" (*Elogio della follia*, LIII).

verità che categorizza il pensare come l'andare oltre, che in nome del dubbio stimola le menti può essere elemento educante di un futuro teologo?¹⁸

5. La duplice prospettiva del problema teologico

In ogni caso ogni prospettiva teologica, cioè ogni approccio al problema di Dio, può essere posto secondo una duplice angolatura: prospettiva *oggettiva* e *soggettiva*.

Nel primo caso, cioè in un'ottica oggettiva, si prospetta la problematica come "*discorso su Dio*".

La ricerca si pone come tentativo dell'uomo di cogliere il divino, inteso in senso personale e/o non personale, utilizzando in ambito filosofico il *logos*, cioè la ragione, il principio di causalità con i suoi nessi eziologici, secondo la più classica logica filosofica¹⁹.

È evidente che il tutto viene sottoposto ad un controllo razionale e si privilegia una metodologia della ricerca dotata di adeguata rigorosità anche formale.

La seconda prospettiva è quella che può essere definita "soggettiva".

La ricerca e la conseguente riflessione, diversamente dall'accezione precedente, vengono intesi non più come discorso *su* Dio (o meglio intorno a Dio), promosso dall'uomo utilizzando la sua ragione ed il suo bagaglio di conoscenze scientifiche, ma come discorso *di* Dio.

In altri termini essa costituisce il tentativo, storicamente rilevante, di decodificare non quanto *l'uomo* afferma di Dio, ma quanto il divino vuol affermare di se stesso, veicolando all'uomo per l'appunto una sorta di "discorso di Dio *su se stesso*".

La prospettiva, quindi, presuppone un'ottica non più d'indagine razionale, *logologico-eziologica*, ma di *rivelazione*, di ascolto del Dio che si manifesta, che parla all'uomo, chiedendo non solo e, comunque, non tanto un'adesione intellettuale, ma una vera e propria adesione *esistenziale*, corrispondente alla fede²⁰.

Più in particolare, circa tale adesione esistenziale, scrive il futuro Pontefice: "L'atteggiamento assunto dalla fede cristiana si esprime nella particella "*Amen*", in cui s'intrecciano i seguenti significati: fiducia, abbandono, stabilità, fedeltà, inamovibilità, fermezza, verità. Vuol dire che ciò su cui l'uomo, in definitiva vuole reggersi trovando

¹⁸ Viene spontaneo ricordare Karl Popper per il quale l'elemento fondamentale per l'autenticazione e la realizzazione dell'uomo non è il *possesso* della conoscenza intesa come verità irrefutabile, ma la *ricerca senza fine*, lo *streben nach wahrheit* (*tendere incessantemente alla verità*). L'uomo, infatti, ha come caratterizzazione l'essere fallibile, limitato, ma ontologicamente aperto alla ricerca. Cf. K. POPPER, *La ricerca non ha fine*, tr. it., Armando Editori, Roma 1976.

¹⁹ Cf. D. SESSA, *Dio nella ricerca umana*, cit., pp. 17-20.

²⁰ Cf. J. RATZINGER, *Introduzione al Cristianesimo*, cit (Cf. in particolare il cap. I "*E'ancora possibile credere nel mondo attuale?*", (pp. 11-48). Più in particolare l'Autore approfondisce in maniera originale questa prospettiva nel § 5 "*La fede come stare e comprendere*": "La fede ci viene così descritta come una presa di posizione ("stare" n.d.r.), come un fiducioso piantarsi sul terreno della Parola di Dio. La versione greca dell'Antico Testamento (la cosiddetta '*Septuaginta*') ha trasposto in ambiente greco l'asserto poc'anzi citato, volgendolo in quella lingua non solo testualmente, ma anche idealmente, e formulandolo così: Se voi non credete non riuscirete nemmeno a comprendere" (Ivi, pp.37-38).

un senso alla sua esistenza, può essere unicamente la verità stessa. Soltanto la verità costituisce la base portante adeguata al solido stare dell'uomo. L'atto di fede cristiana include, quindi, sostanzialmente la convinzione che in fondamento definitivo, il "logos" sul quale ci collochiamo, è proprio in quanto senso del reale la stessa verità²¹.

Nel primo caso, cioè quello della teologia razionale oggettiva, lo *statuto epistemologico*²² è di natura, quindi, tipicamente filosofica, quindi *ex cogitatu*.

L'*iter* è strutturalmente *ascensionale* (si va dall'uomo a Dio); nel secondo caso, quello della teologia rivelata, intesa soggettivamente, come discorso di Dio intorno a se stesso, lo statuto epistemologico cessa di essere *ex cogitatu* per diventare *ex revelatu* e l'*iter* logologico-dialogico non è più "ascensionale"²³.

Anche se, infatti, non si esclude un *incipit* umano, si procede in senso *discendente*, in quanto l'iniziativa è di un Dio personale che direttamente o indirettamente, secondo varie modalità ed utilizzando le più svariate mediazioni entra in contatto con l'uomo.

All'uomo, viene chiesta l'adesione intellettuale ed esistenziale, che costituiscono - come si è già anticipato - l'essenza stessa della fede²⁴.

6. Teologia rivelata e teologia filosofica. La "scala di Giacobbe".

Come abbiamo visto, posta tale premessa, si appalesano notevoli diversità di *struttura, statuto epistemologico e finalità* tra la teologia che abbiamo chiamato *razionale* e la teologia che abbiamo chiamato *rivelata*.

²¹ Ivi, p. 43. Aggiunge l'Autore nella n. 15 che "il termine greco *logos*, nella sua vasta gamma di accezioni, presenta una certa corrispondenza con la radicale ebraica 'mn' ('amen'), denotando per esso una vasta gamma di significati: parola, senso, ragione, verità" (Ivi, pp. 43-44).

²² Per *statuto epistemologico* s'intende la *strutturazione logica* di una disciplina, la sua modalità organizzativa e procedimentale, la sua organizzazione concettuale, a prescindere, chiaramente, dai suoi contenuti specifici.

²³ A questo proposito cf. J. RATZINGER, *Introduzione al Cristianesimo*, cit., pp. 104-108. Osserva in particolare l'Autore, a proposito della trasformazione operata dalla fede cristiana, che opta per il cosiddetto "dio dei filosofi", attribuendogli, però, un'importanza del tutto nuova: "In questo senso si viene a conoscere per esperienza che il Dio dei filosofi è completamente diversi da come i filosofi l'hanno pensato, senza per altro cessare di essere ciò che essi hanno scoperto, si viene a capire che lo si conosce realmente, solo quando ci si rende conto che egli è sì autentica verità e il fondamento di ogni essere, ma contemporaneamente e inscindibilmente anche il Dio della fede, il Dio degli uomini" (Ivi, pp. 104-105). Per un'analisi storica della teologia filosofica occidentale cf. R. DUBRAY, *Dio, un itinerario: per una storia dell'Eterno in Occidente*, Raffaello Cortina, Milano 2002; E. CORETH, *Dio nel pensiero filosofico*, Queriniana, Brescia 2004; S. LANDUCCI, *I filosofi e Dio*, Laterza, Roma-Bari 2005.

²⁴ Per fede, in questo caso intendiamo la risposta ad una *vocazione* (chiamata), che non importi soltanto un *si* di natura concettuale, cioè un'adesione ad una dottrina concettualmente articolata, ma un *si* concretamente operante nella storia e nella vita individuale e sociale, cioè - come si diceva poc'anzi - di natura esistenziale, come adesione non all'astrattezza di un concetto, ma alla concretezza di un valore vivente nello spazio e nel tempo e realizzato concretamente nella vita del credente, secondo il linguaggio della testimonianza. Essa, comunque, ha sempre una configurazione legata ai rapporti intersoggettivi dell'uomo. La teologia cattolica parla di "configurazione ecclesiale" della fede. A tal proposito Cf. J. RATZINGER, *Introduzione al Cristianesimo*, cit., pp. 49-66.

La prima, con una valenza filosofica chiaramente esplicita, è caratterizzata dall'uso esclusivo e, comunque, dominante e risolutivo della ragione.

L'uomo con le sue sole forze, in altre parole utilizzando la ragione, che resta il suo massimo strumento d'indagine, cerca di rendersi conto della realtà trascendente, individuandola in una divinità, concepita come *principio e fine di tutte le cose* e, sulla scorta di tale acquisizione, tenta di cogliere organicamente il rapporto tra realtà fenomenica e realtà trascendente.

L'iter epistemologico di tale prospettiva è - come già evidenziato - chiaramente *ascendente*, in quanto l'uomo tenta di arrivare a Dio con le forze della ragione, in una prospettiva che, usando una schematizzazione spaziale, dal basso va verso l'alto, quasi come una sorta di "Scala di Giacobbe".

Lo statuto epistemologico, secondo questa prospettiva, una vera e propria "impresa umana" l'abbiamo definito *ex cogitatu*, proprio in quanto l'uomo non dispone di altro metodo che della sua ragione, unico strumento d'indagine che varca la soglia dell'esperienza sensibile per cogliere l'*alfa* e l'*omega*, il mistero dell'essere, Dio.

La teologia rivelata, invece, pur non rinnegando la ragione, non può che presupporre la fede, procedendo *ex revelatu* o *ex auditu*²⁵.

Giova tener presente che, secondo l'insegnamento di San Tommaso, esiste una triplice conoscenza delle cose divine: "Nella prima l'uomo grazie alla luce naturale della ragione, si eleva alla conoscenza di Dio attraverso le creature; nella seconda la divina verità che supera i limiti della nostra intelligenza, discende verso di noi a modo di rivelazione, non come una dimostrazione da penetrare, ma come una parola da credere; nella terza la mente sarà elevata a vedere perfettamente ciò che le è stato rivelato"²⁶.

Nel primo grado abbiamo il tendere dell'uomo a Dio (*teologia filosofica*), nel secondo il chinarsi di Dio verso l'Uomo (*teologia rivelata*), nel terzo c'è la piena comunione con Dio sotto forma di *visione*²⁷.

Non a caso, afferma l'Apostolo: "La fede proviene dall'aver udito" (Rom. 10,17).

Qui "ci viene presentata una definizione strutturale permanente di ciò che si verifica. In questa viene chiaramente messa a fuoco la distinzione fondamentale tra fede e mera filosofia; distinzione che per altro non impedisce affatto alla fede d'instaurare nuovamente nel suo seno la ricerca filosofica della verità. In maniera ancor più incisiva, si potrebbe dire che in effetti la fede proviene dall'udire e non dal riflettere come la filosofia. La sua essenza non consiste nell'essere un'elucubrazione del pensabile, che a conclusione tirata mi viene messa a disposizione come risultato del mio pensiero; è invece sua peculiare caratteristica quella di provenire dall'aver

²⁵ È evidente che la fonte primaria della fede è l'ascolto della Parola. A tal proposito cf. la voce *Parola* in "Dizionario di Teologia Biblica", Marietti, Torino 1971, pp. 844-853. Si aggiunga quanto presente nei vari documenti del Concilio Vaticano II.

²⁶ S. TOMMASO, *Summa contra Gentiles*, IV, c.1.

²⁷ Cf. LATOURELLE R., *Teologia della rivelazione*, cit., p. 185. Aggiunge San Tommaso: "La rivelazione è come un genere di cui la profezia costituisce un grado imperfetto. La perfezione della rivelazione divina si realizzerà in cielo" (*Summa Theologica*, II-IIae, q. 171, a. 4, ad 2).

udito, di essere la ricezione di qualcosa che io di mia iniziativa non ho pensato, sicché in sostanza, nella fede, il pensiero è sempre un ripensamento di quanto si è udito e ricevuto in precedenza”²⁸.

Questo perché è l’ascolto della Parola ad esprimere in maniera autentica ed insostituibile il canale con cui è Dio a comunicare all’uomo parole di salvezza, che non vanno intese alla stregua di una dottrina filosofica o di una ideologia sociale, cioè come un qualcosa di valenza intellettuale, ma di un vero e proprio mistero esoterico ed escatologico, in quanto, nel contesto biblico, per salvezza s’intende la chiamata dell’uomo alla comunione con Dio²⁹.

La struttura di questo discorso è schematizzabile in senso *discendente*, in quanto direttamente o mediante i profeti è Dio a chiamare l’uomo, donandogli contenuti teologico-dogmatici, che, proprio in quanto frutto della comunicazione di Dio, diventano dogma, patrimonio intangibile e verità assoluta, cristallizzata nelle Sacre Scritture, e pegno di salvezza.

Un’ultima considerazione non può che rilevare come, se la teologia filosofica presuppone una *recta ratio*, la teologia rivelata presupporrà una *recta fides*, come a breve si evidenzierà ulteriormente.

7. Il problema del rapporto tra fede e ragione

Si tratta di una delle problematiche più dibattute nella storia del pensiero ed è San Tommaso ad offrire un apporto determinante alla soluzione del nodo.

Esso è fondamentale per l’equilibrio del credente, che, in quanto uomo ha il *lumen rationis* ed è immerso in un mondo particolarmente sensibile alle risultanze della ragione nelle sue varie forme, tra le quali primeggia la scienza.

San Tommaso analizza il tema nei suoi termini centrali e giunge alla conclusione che esso non costituisce un vero problema.

L’analisi è definibile come *genetica*, in quanto San Tommaso in via preliminare si chiede quale sia l’origine della fede e nel contempo quale sia l’origine della ragione³⁰.

Nella prospettiva cristiana entrambe - conclude il Dottore Angelico - provengono da Dio e costituiscono un Suo prezioso dono.

La *ratio* è, peraltro, il dono principale che Dio fa all’uomo in quanto uomo e come tale non può essere assolutamente disprezzata, senza, con questo, coinvolgere nel disprezzo il Donante.

La *fides* è ugualmente un dono che Dio fa all’uomo in quanto suo figlio ed ha una valenza *soterica ed escatologica*, nel senso che è donata in prospettiva della salvezza, cioè della comunione con Dio stesso e proietta nella dimensione metastorica

²⁸ J. RATZINGER, *Introduzione al Cristianesimo*, cit., pp. 56-57.

²⁹ Cf. P. GIUSTINIANI - R. GALLINARO (a cura di), *Il Cristo in filosofia? Percorsi tra ragione e rivelazione*, ESI, Napoli 2005.

³⁰ Cf. C. GIACON, *Le grandi tesi del tomismo*, cit., pp. 129-156. Cf. pure M. GRABMANN, *S. Tommaso d’Aquino*, cit., pp. 63-71.

di Dio stesso, alla quale l'uomo è chiamato non appena entra in comunione con Dio.

È evidente che anche per la fede vale il medesimo ragionamento fatto a proposito dell'equivalenza disprezzo del dono come disprezzo del Donante.

Ora, se fede e ragione sono entrambe dono di Dio non è concepibile che esse divergano. Anzi - e non a caso - San Tommaso sostiene "risolutamente tale accordo delle verità soprannaturali della fede colle naturali, della fede con la scienza, nel tempo in cui a Parigi per la diffusione dell'averroismo incontrava favore la dottrina della doppia verità, secondo la quale ciò che è vero sotto il punto di vista filosofico può essere falso sotto il punto di vista teologico e viceversa, dottrina che porta logicamente alla separazione tra fede e scienza"³¹.

La conclusione del Dottore Angelico è che fede e ragione, se sono *omogenetiche* non possono contrastare.

Esse, infatti, non sono altro che due vie diverse che, provenendo dalla stessa fonte, non possono che tendere allo stesso termine.

"Ciò che si accetta per fede sulla base della rivelazione divina non può essere contrario alla conoscenza naturale... Dio non può indurre nell'uomo un'opinione o una fede contro la conoscenza naturale... tutti gli argomenti contro la fede non procedono rettamente dai primi principii per sé noti"³².

Fede e ragione, in altri termini, sono in un vero e proprio "circolo ermeneutico".

L'esperienza storica, però, ci mostra numerose conflittualità e la storia del pensiero è cosparsa di incidenti relazionali tra fede e ragione.

San Tommaso, quindi, fa una precisazione non tanto sull'oggetto del contrasto quanto sui soggetti confliggenti.

Soggetto del contrasto, quindi non è la ragione autentica, usata bene oppure la vera fede (*recta fides e recta ratio*), ma il loro uso errato ("*obliqua fides et obliqua ratio*")³³.

Un'ultima considerazione non può, infatti, che rilevare come, se la teologia filosofica presuppone una *recta ratio*, la teologia rivelata presupporrà una *recta fides*.

La prima presuppone un uso prudente ed attento della ragione, l'adozione di una metodologia di ricerca rigorosa, strutturata con robustezza teoretica e chiarezza lessicale, al fine di evitare ogni tipo di confusione.

Per *recta ratio*, invece, s'intende un uso della ragione ponderato, non precipitoso, libero da interessi estranei alla ricerca della verità, da passioni o prevaricazioni della volontà sull'intelletto.

La seconda presuppone il *sensus fidei*, cioè l'intelligenza della verità di fede nell'ambito dell'economia generale della Rivelazione, la consonanza con l'insegnamento della Chiesa, l'umiltà di fondo di chi, al cospetto con la Parola, non presume

³¹ Cf. M. GRABMANN, *S. Tommaso d'Aquino*, cit., p. 67.

³² S. TOMMASO D'AQ., *Summa contra Gentiles*, I, 7

³³ Commenta il tomista bavarese: "Se le verità cristiane sono sopra la ragione, non però sono ad essa contrarie. Tra le verità proprie della fede e le verità di ragione natura non può esserci opposizione alcuna" (Ivi).

di essere depositario dell'esatta soluzione del problema, ma si confronta con la Comunità Ecclesiale, vero e proprio "luogo ermeneutico"³⁴.

Non a caso appare corretto affermare che la fede ha una configurazione *comunione* e, quindi, *ecclesiale*³⁵.

8. Le funzioni della *ratio philosophica* secondo San Tommaso

San Tommaso esamina la funzione propria della ragione di fronte alla fede, sottolineando come quella che egli considera una sorta di "marcia conoscitiva della ragione umana" si avvalga del principio di causalità ed abbia sempre l'*incipit* dalle cose sensibili, in quanto queste "posseggono un tal quale vestigio imitativo del divino (in quanto sono buone) imperfetto, tuttavia, ed insufficiente a chiarire l'essenza di Dio. Poiché gli effetti hanno a loro modo una somiglianza con le loro cause per il fatto che ogni agente produce qualcosa di simile a sé; però, l'effetto non assurge alla perfetta somiglianza con l'agente. La ragione umana, quindi, può conoscere la verità di fede, la quale può essere notissima solo a coloro che intuiscono l'essenza divina, e non può che fissare analogie con essa, le quali, tuttavia, non bastano a ciò che la predetta verità venga compresa analiticamente e dimostrativamente. È utile, tuttavia, che lo spirito umano si eserciti in queste ragioni pur deboli, a patto che sia assente ogni presunzione a comprendere o dimostrare"³⁶.

S. Tommaso, a questo punto, si chiede come la filosofia possa essere utile alla Sacra Dottrina e trova una risposta in tre ambiti: *preparatorio*, *chiarificatore*, *apologetico*.

Il primo ambito è, dunque, *preparatorio*, cioè è quello dei cosiddetti "*preambula fidei*", prodromici alla verità di fede, nei confronti della quale hanno azione appunto preparatoria e che sono del tutto connaturali all'umana conoscenza.

La ragione, quindi, serve primariamente "per dimostrare i preamboli della fede, che sono necessari alla conoscenza per fede, quali sono le cose che si dimostrano intorno a Dio con la ragione naturale. Tra queste che Dio, cioè, esiste, che Dio è uno ed altre simili verità di Dio e delle creature, che dalla filosofia vengono dimostrate e dalla fede presupposte"³⁷.

Il secondo uso è *chiarificatore* e serve appunto "a chiarire mediante similitudini, cose che sono di pertinenza della fede", come fa Sant'Agostino nel *De Trinitate*, in cui si serve di molte similitudini tratte dalle dottrine filosofiche per chiarire la Trinità³⁸.

³⁴ Per "*luogo ermeneutico*" si intende un contesto esperienziale all'interno del quale ogni simbolo ed ogni concettualizzazione abbia senso se in connessione con altri, che a loro volta si spiegano rimandandosi vicendevolmente, alla maniera dell'aspetto sintattico della comunicazione, alla maniera, ad esempio, di Charles Morris.

³⁵ Cf. J. RATZINGER, *Introduzione al Cristianesimo*, cit., pp. 49-64 ("La configurazione ecclesiale della fede").

³⁶ S. TOMMASO D'AQ., *Summa Contra Gentiles*, I, 8.

³⁷ ID., *In Boëtium De Trinitate*, a. 3.

³⁸ Ivi.

Il terzo motivo è *apologetico*, nel senso che ce se ne serve per confutare gli errori o chiarire le obiezioni³⁹.

È evidente che l'equilibrio tra fede e ragione è davvero delicato, proprio per il rischio di un uso maldestro di entrambe, che si collega a quanto detto in precedenza a proposito dell'*usus obliquus fidei et rationis*.

9. Fede e ragione

Emerge dall'approccio tomista un invito pressante a non aver assolutamente paura della filosofia e del pensiero libero, sulla scorta di quell'ottimismo davvero evangelico che S. Tommaso ci propone nel momento in cui espone le linee portanti del rapporto fede-ragione, secondo le quali la *recta fides* e la *recta ratio* non possono divergere, proprio per la loro omogeneticità.

Ottimismo e mancanza di paura non sono, infatti, solo carattere dell'evangelo, annuncio che non teme il mondo e il cuore dell'uomo, ma anche del pensiero filosofico che non deve temere il pensiero libero, purché formalizzato con onestà ed equilibrio.

Un grande maestro dell'Università Cattolica ebbe a dire: "È mezzo necessario per salvare e tiene viva nei giovani la coscienza dei fondamentali valori della vita umana, che nella storia della filosofia hanno avuto la loro razionale giustificazione, mentre d'altra parte non impedisce la libertà di speculazione che, alimentandosi dei più diversi indirizzi di pensiero, potrà proseguire sempre più verso quella Verità per cui l'uomo è fatto"⁴⁰. Al contrario potremmo avere o l'ipertrofia della ragione, che costituisce un epilogo deprecabile del prometeismo, o la sua mortificazione.

I due estremi da evitare sono infatti *pensiero debole* e *pensiero prometeico*, vere degenerazioni dell'impianto filosofico, che, come tali, non sono utili alla teologia, proprio perché non sono utili all'uomo.

Per meglio comprendere la portata della problematica è utile rilevare che sussiste un'analogia tra degenerazione del rapporto fede/ragione e le degenerazioni della trattazione sulla grazia.

L'ottimismo antropologico pelagiano, per il quale l'uomo è "radicalmente buono" e, quindi non ha bisogno della grazia per salvarsi è analogabile alla prometeica ipertrofia della ragione.

Il pessimismo antropologico luterano, per il quale l'uomo è "*totus corruptus, totus malus, totus peccator*" e, quindi, può essere salvato *solo per la fede* è analogabile alle più radicali posizioni antidialettiche.

³⁹ Ivi. "D'altra parte quelli che si servono della filosofia nella dottrina sacra possono errare in due modi: in primo luogo introducendo nozioni contrarie alla fede, e queste non appartengono alla filosofia, ma sono piuttosto errori o abusi di essa, come faceva Origene; in secondo luogo includendo nel dominio della filosofia cose che sono di pertinenza della fede, come se non s'intendesse credere altro che quello che la filosofia può dimostrare; mentre invece la filosofia deve essere ricondotta ai fini della fede secondo il detto di Paolo (I Cor X): Portano in cattività tutta l'intelligenza per ossequio a Cristo" (Ivi).

⁴⁰ A. BONETTI, *L'insegnamento della filosofia nelle scuole medie superiori*, in "Rivista di filosofia neoscolastica", a. XLIII (1951), fasc. IV, pp. 332-340.

Sono estremismi che o danno troppo all'uomo o gli tolgono troppo: la ragione, peraltro, è contemporaneamente debole e forte. È debole, ma non al punto di non poter pervenire alla verità come nell'agnosticismo; è forte, ma non al punto di poter cogliere tutta la verità.

In ultima analisi vale quello che scrive Popper: verità come ideale regolativo percepito nella vocazione dell'intellettuale che sa bene di non poter possedere la verità, ma neppure di non potervi aver accesso⁴¹.

Se il filosofo è cristiano sa anche che giustamente non possiamo possedere la verità, né vogliamo, perché il massimo per l'uomo credente è "farsi possedere dalla verità". Essa appare supporto imprescindibile per pervenire al raggiungimento dell'obiettivo precipuo della formazione teologica, cioè vivere ed esprimere una fede adulta e pensata.

Il luogo privilegiato sta proprio nel superamento della "frattura" tra fede e ragione e nell'individuazione della fecondità del rapporto tra esperienza della fede ed un corretto ricorso alla ragione⁴².

Essere capaci di pensiero dialogico, sviluppando l'ascolto delle ragioni dell'altro, disponibili a riconoscere i propri errori e capaci di creare sistemi di pensiero aperti, cioè capaci di interazione e di integrazione, alla stregua di San Tommaso per fondare un sapere teologico critico, contestuale e dialogico, che non significa venir meno alle certezze della fede, ma di saperle veicolare e saper così arricchire la cultura del mondo, il modo con cui l'uomo si pone dinanzi al mondo.

A questo punto occorre tener presente, a mo' di conclusione, alcune istanze.

Nel calibrare gli interventi di formazione filosofica (e correlati alle scienze umane) è opportuno tener conto delle esigenze che scaturiscono dall'adesione della Santa Sede al cosiddetto "processo di Bologna" finalizzate alla validazione ed al riconoscimento reciproco a livello europeo dei corsi e degli studi.

10. Conclusioni

Il fine della formazione teologica è proprio quello di far assumere consapevolezza epistemologica e dialogante con le altre discipline, favorendo l'acquisizione di competenze nell'orizzonte interdisciplinare.

⁴¹ Si tratta di un'operazione culturale, quella di Popper, che vuol contribuire all'eliminazione di ogni prometeismo umano, cioè fa prendere coscienza della fallibilità dell'uomo, demitizzare il culto della scienza e rendere l'uomo cosciente della sua miseria e della sua provvisorietà. Per usare una famosa espressione di Lessing lo *streben nach Wahrheit*, il "tendere alla verità" è un ideale stimolativo, in quanto esclude la possibilità di possederla esaustivamente. L'intera prospettiva viene presentata dall'A. nella sua autobiografia intellettuale, che parte dal presupposto, evidenziato dal titolo, che la fallibilità umana fa sì che la ricerca non abbia mai fine (cf. K. POPPER, *La ricerca non ha fine*, tr. it., Roma 1976).

⁴² Lo sottolinea Benedetto XVI ricordando Rosmini: "Il suo esempio aiuta la Chiesa, specialmente le comunità ecclesiali italiane, a crescere nella consapevolezza che la luce della ragione umana e quella della Grazia, quando camminano insieme diventano sorgenti di benedizione per la persona umana e per la società" (Discorso del 18 novembre 2007 in A.A.S. 99 (2007), 615-617).

Appare, inoltre, davvero significativo, se non indispensabile nell'ambito della cultura contemporanea favorire la riscoperta e la modernizzazione della *teodicea* trascurata più per pregiudizi e misconoscimento.

A tal proposito val la pena sottolineare come la filosofia stessa, infatti, offra al teologo una serie di strumenti di notevole importanza, specialmente nella decodificazione delle problematiche culturali dell'uomo contemporaneo, fornendo non solo una serie di chiavi di lettura per parlare di Dio in maniera congruente e linguisticamente corretta, ma anche il bagaglio di conoscenze e, perché no, di competenze, affinché il discorso teologico possa avere un'incidenza reale sul tessuto culturale ed esistenziale dell'uomo contemporaneo, conferendo efficacia al discorso teologico.

L'opzione tomista non ha la presunzione di escludere *a priori* altre prospettive di indagine o altre griglie di interpretazione della realtà, certamente utili in contesti specifici e determinati, ma questa scelta viene operata proprio in quanto appare la più coerente con la tradizione della teologia.

Essa, inoltre, appare anche la più indicata a realizzare un'offerta formativa in grado di affrontare le "emergenze culturali" della cultura contemporanea, tendenzialmente smarritasi nel relativismo e nel nichilismo e bisognosa di punti fermi.

Di qui la necessità di disporre di una strumentazione in grado di formulare una proposta che recuperi i valori e realizzi quella "nostalgia di essere" di cui è assetato l'uomo, nonostante molte correnti di pensiero contemporaneo inducano all'"oblio dell'essere".

Si ricorda la finalità dello studio filosofico-teologico, che è quello di approntare un valido "*auditus mundi*", inteso come ascolto delle istanze della cultura dell'uomo contemporaneo, ma con la finalità ben resa dall'espressione "*ut Verbum mundo detur*", cioè finalizzate a dare al mondo il Verbo, come chiave di comprensione massima del reale e dell'uomo.

Una particolare attenzione va sempre riservata alla tradizione ed a patrimonio del passato, poiché il cammino del pensiero di oggi si radica nel passato e si proietta nel futuro.

Le premesse al nostro discorso evidenziano la crisi della metafisica (ontologia) nella nostra epoca, nel senso che scientismo, relativismo, esistenzialismo, nichilismo hanno profondamente minato la cultura, portando all'affermazione della presunta impossibilità di ancorare all'essere ogni discorso.

È stata inficiata la possibilità di cogliere il senso e la portata dell'umana esistenza e si assiste alla discrasia tra potere scientifico-tecnologico dell'uomo e crisi dei fini e del significato della vita in termini di mete e di impegno responsabile.

Di qui l'impegno di una filosofia cristiana che, in termini coerenti con la sensibilità culturale dell'uomo contemporaneo, restauri i "*preambula fidei*", cioè quelle verità la cui dimostrazione è essenziale alla fede stessa e le condizioni culturali per un corretto approccio alla realtà, ricuperando l'aggancio con l'essere, con i fini, con i valori, al fine di riuscire a cogliere origine, senso e destino dell'uomo.

Per farlo viene utilizzata la pista tomista, che - come è stato già chiarito in precedenza , ma val la pena ripetere - non va intesa quale restaurazione di un orizzonte filosofico che risale a secoli fa e che viene riproposto, ma nel senso di un orientamento di fondo, di un metodo, che sia idoneo a fornire allo studioso gli strumenti per ricostituire l'armonia fede-ragione e porre le premesse per un dialogo tra scienza, ragione e fede.

Esso non potrà non tener conto delle istanze , dei problemi, del linguaggio dell'uomo contemporaneo, della sua sensibilità, oltre che del ventaglio problematico tipicamente moderno.

In definitiva essa al servizio di una "teologia in uscita", cioè non autoreferenziale, ma aperta all'uomo e per l'uomo.



FEDE IMMAGINATIVA, ARTE, TEOLOGIA BIOGRAFICA UN NUOVO MODO DI GIUSTIFICARE E COMUNICARE LA CREDIBILITÀ DEL MESSAGGIO CRISTIANO

Perché una persona crede e un'altra no? Quali sono quelle motivazioni che spingono la persona ad aderire a Gesù di Nazaret? Esse sono sempre e del tutto pure e pulite? Basta una catechesi adeguata per ridestare la ricerca di Dio in chi è lontano dal mondo della fede? Come risolvere il problema della dissociazione tra “dire” e “fare” nel vissuto credente cristiano? Lo scopo di questo contributo è quello di delineare attraverso brevi flash le coordinate di un nuovo modo di impostare l'impianto apologetico relativo alla questione della credibilità della fede, al fine di offrire al lettore i criteri di un vissuto umano nella fede integrato e integrante e di ricomporre in un'unità armonica e creativa teoria e prassi della fede, teologia e vissuto credente cristiano. Dopo aver delineato la realtà integrale della fede nella sua priorità pratica su quella teorica, presenteremo i presupposti che sono sia alla base della sua genesi e del suo sviluppo ma anche delle sue inibizioni e immaturità, al fine poi di indicare nel mondo dell'arte uno dei canali più incisivi della comunicazione della fede e di purificazione delle capacità percettive-affettive del recettore alla Parola trasmessa. Tale intento viene ulteriormente rafforzato e sostenuto mediante l'abbozzo di una teologia biografica, dove il vissuto di santità quale cammino di conformità del battezzato al mistero di Dio, viene riscoperto come il luogo originario ed originante della speculazione teologica, premessa e promessa di un'appropriazione e assimilazione del dato di fede nell'unità pluridimensionale della persona.

1. La fede come sapere pratico

Il passaggio da un concetto teoretico-istruttivistico di Rivelazione, proprio del Vaticano I, ad un concetto personalistico-dialogico, del Vaticano II, mette in luce come la fede non si costituisca principalmente come un sapere “teoretico”, bensì come un sapere “pratico”. La fede non è frutto di un'istruzione, ma di un'esperienza

di Dio in Gesù Cristo, mediata da una prassi comunitaria-ecclesiale, quale luogo di trasmissione dell'esperienza credente¹.

L'esperienza credente presenta in se stessa una costitutiva correlazione tra "teoria" e "prassi": la teoria proviene dalla prassi ed è modificata dalla prassi in modo circolare; la prassi non è un'attività irriflessa, ma un'azione ispirata e resa conscia di sé dalla teoria. Per prassi della fede dunque, si intende qualsiasi attività umana che, animata dalla fede, ha il potere di trasformare la realtà e di renderla più umana. In questo senso, la fede cristiana più che una "teoria", viene vista come una "prassi": il cristianesimo è uno stile di vita, un modo di essere nel mondo, non è un'idea, ma un processo di umanizzazione e di liberazione del soggetto e del contesto storico culturale in cui è inserito. Il credere in Cristo, diventa quindi, un modo di essere e di agire nel mondo, una partecipazione al movimento stesso della storia².

Benedetto XVI, ha parlato in questo caso, di "livello pratico della questione di Dio". La questione di Dio non è "teorica", ma "pratica". La fede diventa quella realtà che è chiamata a trasformare la persona, perché Dio è "azione" e non "idea". Il linguaggio cristiano non deve limitarsi a essere informativo, bensì e soprattutto performativo, cioè capace di trasformare l'intera esistenza del credente. La fede non è niente se rimane ad una pura acquisizione teorica delle verità che la costituiscono e non viene vissuta, la fede è da fare³.

La fede quindi, non si riduce ad un puro assenso alle verità rivelate, ma implica invece un rapporto esperienziale-personale. Essa ha origine dal dono gratuito che Dio fa di sé all'uomo attraverso un rivelarsi personale strutturalmente sacramentale, e trova la sua condizione di possibilità nella costitutiva apertura dell'uomo alla trascendenza, nella sua innata ricerca di pienezza di senso e nell'adesione globale del soggetto all'autocomunicazione divina, tale da coinvolgere e integrare tutte le dimensioni proprie del suo essere persona. La fede dunque, non si costituisce in primo luogo come un sapere teoretico, bensì come un sapere pratico. Il sapere pratico della fede è fondativo a quello teoretico: la teoria della fede nasce da una pratica della fede. La stessa verità della fede non è nel suo specifico verità teoretica, ma pratica, verità salvifica nella cui forza di comprensione prende luce la verità teoretica come sua definizione e rinvio. La conoscenza della fede è infatti di tipo esperienziale;

¹ Cf. G. LAFONT, *Storia teologica della chiesa. Itinerario e forme della teologia*, S. Paolo, Cinisello Balsamo 1997, pp. 362-364.

² Cf. K. FÜSSEL, «Il programma di "teologia politica" di J. B. Metz», in Id. - J. B. METZ - J. MOLTMANN (edd.), *Ancora sulla teologia politica*, Queriniana, Brescia 1975, 11-27; R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 2004. (In particolare «Teologia politica», 321-344); J. O'DONNELL, «Teologia politica», in R. LATOURELLE - R. FISICHELLA (edd.), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Cittadella Editrice, Assisi 1990, pp. 1276-1280.

³ «Il cristianesimo non era soltanto una "buona notizia" - una comunicazione di contenuti fino a quel momento ignoti. Nel nostro linguaggio si direbbe: il messaggio cristiano non era solo "informativo", ma "performativo". Ciò significa che il Vangelo non è soltanto una comunicazione di cose che si possono sapere, ma è una comunicazione che produce fatti e cambia la vita» (BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Spe salvi*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 30/11/2007, n. 2).

essa nel suo sorgere implica in primo luogo la dimensione affettivo-intuitiva della persona, mossa dall'azione della grazia. Solo all'interno di questo costante rapporto esperienziale con la realtà divina, la verità della fede sorge come verità di senso (verità assiologica), come verità la cui relazione con Dio diventa fondante e criterio di ogni altro tipo di relazione. Tale costante rapporto esperienziale si traduce in una pratica della fede, in un vivere e fare la verità il quale trova la sua espressione più tangibile nella testimonianza cristiana. Il vivere e fare la verità (sempre intesa come verità di senso) diventa il luogo di una continua riappropriazione di tale verità e del sorgere della comprensione delle singole verità proprie della realtà divina. Tali verità si dispiegano principalmente in relazione al rapporto di significatività che esse instaurano con la coscienza del soggetto; in secondo luogo esse vengono colte in sé, definite nell'astrazione del concetto, in base alle sfide interne ed esterne poste alla fede cristiana, la quale in tali condizioni è chiamata a definire il suo *proprium*. La ragione dunque, orientata dalla fede, è chiamata ad esplicitare quelle verità implicite nell'esperienza credente, verità che si presentano in prima istanza a livello trascendentale-ateumatico come verità assiologiche, in seconda istanza, a livello categoriale-tematico, come verità teoretiche.

Tutto questo ci aiuta a scardinare una certa impostazione teologica del passato (scolastica) in riferimento al rapporto tra teoria e prassi all'interno dell'esperienza credente, dove la realtà della fede si costituiva nel suo sorgere esclusivamente come noetica e, questa a sua volta diventava il criterio per la responsabilità etica. La teoria della priorità pratica della fede su quella teorica, risponde alla genesi della fede biblica. In riferimento specifico al NT, le verità relative alla persona di Gesù e della sua provenienza divina, sono il frutto di una conoscenza pratica, ovvero di un'esperienza concreta che i discepoli hanno fatto di Gesù, un'esperienza concreta la cui piena comprensione la si ha solo a partire dalla Pasqua e dalla Pentecoste; verità che in un certo punto la comunità credente è stata chiamata a definire in relazione a sollecitazioni sia interne che esterne alla fede ecclesiale.

2. L'*affectus fidei* come dimensione originaria-originante dell'esperienza credente

L'elaborazione di una teoria fenomenologico-pratica dell'*analysis fidei*, ci consente non solo di risolvere il divorzio operatosi nella teologia del secondo millennio tra vissuto credente e riflessione teologica, ma soprattutto di trovare, da un punto di vista pastorale, una risoluzione alla problematica inerente alla dissociazione tra "dire" e "fare" all'interno dell'esperienza credente, tra "teoria" e "prassi" della fede. Come mai dopo tanta elaborazione teologica e catechesi, tale dottrina fa' difficoltà a tradursi in una prassi di vita credente? Perché il dogma non è operativo?

Abbiamo già menzionato che la causa di tutto questo è stata una certa comprensione riduttiva della fede, propria della teologia del secondo millennio. La fede

infatti, è stata ridotta alla sua dimensione noetica, ovvero come assenso alle verità rivelate, e non veniva intesa come realtà globale della persona. La dimensione “teorica” della fede, precedeva quella “pratica” e ne diventava il criterio del suo corretto dispiegarsi. Questo breve lavoro di ricerca, parte dalla constatazione di fatto che in realtà la fede nel suo sorgere e costituirsi non si presenta in primo luogo come comprensione noetica delle verità rivelate, bensì, atto globale della persona di fiducia al Dio che personalmente gli si rivela, la cui Parola è mediata dalla tradizione viva della Chiesa. La fede quindi, si presenta nel suo germe e dispiegarsi, essenzialmente “pratica”, da cui la sua dimensione teorica è in essa inserita, e in essa trova il suo sorgere e definirsi. Quando parliamo di dimensione pratica della fede, questa non va assolutizzata all’esperienza morale della persona vissuta nella fede, ma ingloba in sé una realtà o aspetto della persona che la sottende e che sta all’origine del suo nascere e crescere: la dimensione “affettiva”. Sulla scia di alcuni autori che hanno trattato maggiormente questa questione⁴, potremmo parlare di *affectus fidei* o di dimensione “estetica” dell’esperienza credente. Oggetto di indagine in questo ambito, sarà dunque la “percezione” o la “qualità di percezione” del soggetto della realtà divina rivelata e mediata da una prassi ecclesiale. La categoria del “bello”, esprime la percezione della forma della rivelazione divina da parte della coscienza intenzionale del soggetto, percezione “innovativa” che precede qualsiasi tipo di aspettativa umana, non analogabile ad altri tipi di percezione delle realtà fisico-creturali, capace di risvegliare, ridestare e colmare la costitutiva ricerca di senso della pienezza del vivere umano. Tale percezione della verità divina condiziona la nostra comprensione e libertà nei confronti di essa. Essa incide sul nostro decidere, il quale può esprimersi in un accoglienza o in un rifiuto a tale verità autodonantesi attraverso le mediazioni storiche, oppure, in un accoglienza parziale di tale verità, principalmente dovuta da una percezione non corretta di essa. Tutto ciò mette in luce sul come sia fondamentale per l’assenso di fede, la dimensione affettiva della persona e la sua capacità percettiva. Tale capacità percettiva può essere condizionata da diversi fattori: dal vissuto della persona, in maniera particolare la sua “memoria affettiva” che inconsciamente incide sul suo comportamento⁵, dal suo grado di “maturità affettiva”⁶, dal contesto storico-sociale-culturale in cui essa è inserita⁷,

⁴ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Estetica teologica: la percezione della forma*, vol. I, Jaca Book, Milano 1975; ID., *Solo l’amore è credibile*, Borla, Roma 1977; J. H. NEWMAN, *Grammatica dell’assenso*, Jaca Book, Milano 2005; P. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2008; ID., *L’idea della fede. Trattato di teologia fondamentale*, Glossa, Milano 2007; ID., *Estetica e teologia. L’indicibile emozione del Sacro*: R. Otto, A Schönberg, M. Heidegger, Glossa, Milano 1993; B. FORTE, *La porta della bellezza. Per una estetica teologica*, Morcelliana, Brescia 1999.

⁵ Cf. L.M. RULLA, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. I, Basi interdisciplinari, EDB, Bologna 2006, pp. 78-79.

⁶ Cf. G. CUCCI, *La maturità dell’esperienza di fede*, La Civiltà Cattolica – Elledici, Roma – Leumann (To) 2010.

⁷ Cf. M.P. GALLAGHER, *Fede e cultura. Un rapporto cruciale e conflittuale*, S. Paolo, Cinisello Balsamo 1999.

dalle forme storiche di mediazione della verità della rivelazione le quali in gran parte dei casi offuscano la bellezza della forma divina, tale da non consentirle di dispiegarsi nella pienezza della sua luminosità. Per questi fattori appena menzionati, la costitutiva ricerca di senso dell'essere umano sembra in alcune persone essersi spenta. In realtà, essa è solo assopita e camuffata nell'inconscia ricerca dell'infinito nelle realtà terrene, ponendo dunque l'assoluto nel relativo e non in una realtà che lo trascenda. Lo scopo della teologia fondamentale in questo ambito, sarebbe quello di purificare una certa comprensione del divino nel soggetto credente, in maniera specifica le sue false immagini di Dio⁸, ma in maniera ancora più profonda, la sua capacità percettiva: eliminare tutte quelle scorie nel vissuto della persona tali da non permettere alla luce divina di penetrarne in profondità. La problematica dei *preambula fidei* non va più a costituirsi esclusivamente all'interno di una argomentazione logico-razionale, ma principalmente nella qualità delle predisposizioni affettive-percettive della coscienza credente⁹. A partire da tutto questo, entra in gioco l'importanza di una pratica della fede, il cui intento sarà quello di ridestare la strutturale ricerca di senso pieno dell'essere umano e di sprigionare la bellezza della forma-gloria divina attraverso le sue mediazioni storico-trasmissive: rendere il divino attraente e desiderabile.

Considerando l'esperienza terrena di Gesù, essa diventa icona della bellezza del Padre, bellezza compresa nella sua origine divina, a partire dall'azione illuminativa dello Spirito Santo nella coscienza di coloro che hanno fatto esperienza diretta del Nazareno. La bellezza del "Figlio di Dio", si rende visibile nella bellezza del "Figlio dell'uomo". La natura divina di Gesù si esprime in quella umana, essa non la annulla, ma la conduce al pieno dispiegamento delle sue potenzialità implicite. Il *modus vivendi*, l'esperienza morale di Gesù vissuta all'interno della relazione filiale con il Padre, il suo modo di vivere la relazione con il Padre e le relazioni con gli altri, diventano il luogo di manifestazione e di percezione della bellezza divina. L'esperienza estetica del divino in Gesù, è inscritta in quella etica, quest'ultima diventa manifestazione della prima e luogo della sua esplicitazione e costituzione¹⁰.

La Tradizione della Chiesa quale luogo di trasmissione del *depositum fidei*, non verrà compresa esclusivamente come consegna di un corpo di verità rivelate, esplicitate nella concettualità e fissità del dogma, ma nella sua dimensione vitale, resa accessibile mediante il culto/liturgia, tradizioni ecclesiastiche, la testimonianza cristiana e la riflessione teologica (in maniera particolare il contributo della teologia narrativa). La bellezza della forma divina sarà resa percepibile attraverso la mediazione

⁸ Cf. F. COSENTINO, *Un Dio possibile*. Cristianesimo, immaginazione e "morte di Dio", Cittadella Editrice, Assisi 2009.

⁹ Cf. D. D'ALESSIO, «La fede e gli affetti. Compiti e opportunità della teologia», in *La scuola cattolica* 133 (2005) pp. 689-709.

¹⁰ Cf. L. RAZZANO, «Teologia e arte su una rilettura teandrica della bellezza», in *Rassegna di Teologia* 47 (2006) pp. 485-496.

di una pratica ecclesiale tale da renderne visibile la sua lucentezza, farne gustare il sapore, sentirne il profumo, avvertirne il calore e la freschezza. Tutto questo pone in evidenza alcuni elementi fondamentali di cui la teologia fondamentale deve prendere in considerazione:

- 1) Una comprensione simbolico-sacramentale della sacra *Traditio*, resa manifesta e dispiegata nella sua molteplicità di forme;
- 2) Una corretta comprensione di una pratica della fede, di cui prima viviamo e poi comprendiamo e non prima comprendiamo e poi viviamo (es. la catechesi mistagogica);
- 3) La necessità di una teoria della fede quale principio critico del suo corretto dispiegarsi;
- 4) Un'attenzione e una cura particolare alle diverse potenzialità persuasive e performative delle mediazioni storiche della pratica ecclesiale;
- 5) La necessità di una teologia non più sganciata dalla storia, ma che parta dal vissuto, sia capace di discernere i segni della presenza di Dio nella storia dell'umanità, che diventi istanza critica e prassi di liberazione nei confronti di tutte quelle realtà negative che non permettono una piena umanizzazione del mondo;
- 6) La necessità di una teologia simbolico-narrativa, che privilegi il potenziale informativo e performativo delle immagini, delle metafore e dei simboli;
- 7) Una pastorale atta ad un processo di purificazione delle capacità percettive della coscienza credente, le quali possono ostacolare un'adesione di fede autentica.

3. Da un'assenso di fede nozionale ad un assenso immaginativo-reale: la proposta di J. H. Newman

Abbiamo potuto constatare dunque, come le predisposizioni percettive del soggetto condizionano, offuscano, preparano, rendono possibile un probabile assenso di fede, e come il discorso sulla credibilità della rivelazione cristiana non deve ridursi ad una argomentazione logico-razionale, bensì in primo luogo ad un'analisi delle predisposizioni esistenziali profonde della coscienza credente. Con il termine "immaginazione", vogliamo indicare una dimensione fondamentale e strutturale dell'esistenza umana. Una dimensione che non si iscrive in una determinata facoltà operativa della persona (es. intelletto, volontà), ma che le sottende e sta alla base del loro dispiegarsi. Con immaginazione dunque vogliamo indicare quel mondo pre-concettuale, pre-logico che ingloba in sé le emozioni della persona, la propria capacità percettiva, memoria affettiva, intuizioni, sogno, fantasia, creatività, desideri ed aspirazioni per il futuro.

Nel corso della storia del pensiero, diversi autori hanno avuto modo di parlare dell'immaginazione. A differenza di Platone che ha applicato all'immaginazione una connotazione negativa (segno di falsità, inganno), altri autori hanno scorto in essa un valore positivo e fondamentale per l'esistenza umana, ma soprattutto per l'esistenza credente. Essa assume un ruolo fondamentale per la conoscenza umana, media tra la percezione dei sensi e la comprensione dell'intelletto, il cosiddetto *intelligere in phantasmatis* (Aristotele, Tommaso d'Aquino, B. Lonergan); rispecchia nell'uomo il potere creativo di Dio (S. T. Coleridge); è un dono di Dio all'uomo, un'operazione ordinaria della vita, dove Dio abita nel profondo del nostro essere (G. MacDonald); è luogo di espressione della creatività della persona, essa ci permette di recepire la realtà al di fuori di noi e di ricrearla in maniera diversa (I. Kant); è il nostro modo di affrontare la realtà quotidiana nelle sue luci ed ombre, ci guarisce dalle nostre ossessioni, non è una facoltà specifica ma sta alla base dell'intelletto e della volontà e quindi dell'autodeterminazione del soggetto (W. F. Lynch).

Ma un autore che ci offre contributi soddisfacenti inerenti al tema dell'immaginazione, è senz'altro il filosofo P. Ricoeur¹¹. Per questo autore infatti l'immaginazione si presenta come la dimensione strutturale dell'esistenza umana. Essa ristrutturata la nostra visione e comprensione della realtà. Opera in noi un processo di redenzione, contribuisce ad una nuova costruzione dell'io, cambia l'orizzonte di comprensione del soggetto alla luce dell'esperienze che questo fa di continuo nei confronti della realtà che lo circonda. Destabilizza i suoi idoli, i suoi schemi mentali, i suoi modi di vedere le cose. Media tra ideologia e utopia, esasperazione della memoria del passato e progetto di speranza per il futuro, prende il passato e gli dà forma per il futuro alla luce della nuova percezione che il soggetto ha di sé. Essa è inoltre la soglia delle nostre possibilità, il luogo dell'autodeterminazione della persona, l'uscita del soggetto dal proprio io per entrare in una relazione compassionevole nei confronti degli altri. Costruisce la nostra identità etica, sociale, religiosa, allarga la nostra affettività e rende possibile una conversione morale. Ci permette di cambiare la società e la storia.

Un autore centrale, il quale ha permesso di far entrare il discorso dell'immaginazione all'interno della problematica della credibilità della rivelazione e dunque dei *preambula fidei*, è stato senz'altro J. H. Newman. Egli si oppose sia al modo di intendere la razionalità nella filosofia dell'epoca (una razionalità fredda, arrogante, esclusivamente empirica, la quale esercitava una forma di dittatura della verità), sia al modello teologico dominante del secondo millennio (la scolastica), la cui forza

¹¹ Per una maggior approfondimento sui temi "immaginazione", "metafora", "narrazione" in Ricoeur: cf. P. RICOEUR, *La metafora viva*. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione, Jaca Book, Milano 1981; ID., *Storia e verità*, Marco, Lungro di Cosenza 1994; ID., *Dal testo all'azione*. Saggi di ermeneutica, Jaca Book, Milano 1994, (in riferimento all'immaginazione: 213-236); ID., *Dire Dio*. per un'ermeneutica del linguaggio religioso, Queriniana, Brescia 1978; ID., *Tempo e racconto*, Jaca Book, Milano 1988; ID., *La configurazione del racconto di finzione*, Jaca Book, Milano 1987.

era nell'argomentazione logico-sillogistica, e il cui fondamento veniva posto nelle definizioni dogmatiche e nell'uso probativo delle citazioni scritturistiche. L'intuizione centrale dell'autore, fu quella di ripensare la fede in maniera moralmente integrata, ovvero come esperienza ricentrante la molteplicità delle dimensioni costitutive della persona (intelletto, volontà, affettività). Egli quindi, fa la proposta di un nuovo modello apologetico, il quale più che partire da prove esterne di credibilità, si muove da un approccio marcatamente psicologico-spirituale, che tiene conto maggiormente delle disposizioni interiori del soggetto, necessarie per l'apertura all'accoglienza della Parola di Dio. Il punto di partenza quindi per il discorso sulla credibilità della rivelazione, è la zona pre-logica, pre-concettuale, i processi sottostanti alla base dello sviluppo della persona, i suoi presupposti e atteggiamenti profondi di apertura e di disponibilità. Tale zona recondita del soggetto, prende appunto il nome di "immaginazione". Newman distingue due tipi di assenso di fede: assenso nozionale ed assenso reale oppure immaginativo-esistenziale. Nel primo caso si vuole indicare una fede ridotta ad un puro assenso alle verità rivelate, nel secondo caso invece, un atto che coinvolge integralmente la persona: "La teoria, pur se è vera, non mi coinvolge. Il cuore invece, è raggiunto per mezzo dell'immaginazione"¹². Essa diventa un mezzo per realizzare la fede. La fede immaginativa è una fede reale, nel senso che rende reale la fede per mezzo dell'immaginazione. La fede dunque non è credibile se non è reale con l'immaginazione.

La predicazione nozionale non raggiunge integralmente la persona. Non c'è possibilità di trasformazione, se non in relazione all'immaginazione, che apre la strada ad una conversione. La Parola di Dio, diventa una realtà viva ed efficace in noi, in base alla nostra immaginazione, la quale consente di rendere attuale tale Parola in noi. Il rifiuto della rivelazione trasmessa non si iscrive in primo luogo a livello del convincimento teoretico dimostrativo delle argomentazioni di fede, bensì in relazione alla disposizione immaginativa ripiegata e offuscata della persona¹³.

¹² J.H. NEWMAN, *La grammatica dell'assenso*, p. 56.

¹³ Tra le opere più importanti di Newman sul tema dell' "immaginazione": cf. J.H. NEWMAN, *La grammatica dell'assenso*, cit; ID., *Quindici sermoni all'università di Oxford*, in ID., *Scritti filosofici*, M. MARCHETTO (trad. italiana), Bompiani, Milano 2005; ID., *Apologia*, in ID., *Opere*, A. BOSI (ed.), Utet, Torino 1988; ID., *Callista*. Racconto del terzo secolo, Paoline, Roma 1983; ID., *Lettera al duca di Norfolk*, V. GAMBI (ed.), Paoline, Milano 1999; ID., *Perdita e guadagno*. Storia di una conversione, Jaca Book, Milano 1996. Per un ulteriore approfondimento del tema del rapporto tra fede e immaginazione in Newman si veda: Cf. M.P. GALLAGHER, «Newman: sulla disposizione della fede», in *La Civiltà Cattolica* 1 (2001) 452-463; ID., «Fede e immaginazione nel pensiero di J.H. Newman», in *Rassegna di Teologia* 42 (2001) 645-658; ID., «Imagination and faith», in *The Way* 24 (1984), pp. 115-123.

4. La funzione fondamentale dell'arte nella purificazione e liberazione dell'immaginazione

Un ruolo significativo per quanto riguarda la purificazione dell'immaginazione e a livello sociale dell'immaginario collettivo, lo riveste il mondo dell'arte, in maniera particolare la letteratura. Come l'esperienza credente, anch'essa non ha solo ed esclusivamente una funzione intellettiva, bensì, in primo luogo performativa. Lo scopo principale della letteratura infatti, è quello di cambiare l'esistenza, l'esistenza del lettore che legge l'opera letteraria e nel leggerla si immerge nel mondo di rappresentazione che essa contiene nel suo interno. Essa ha a che fare con la vita e consente sia allo scrittore, che al lettore, di uscire al di fuori di sé, di fare in modo che l'immaginario costitutivo della persona prenda forma attraverso l'agire e le produzioni creative che essa compie nella sua esistenza. La letteratura (in maniera particolare la poesia) è una realtà strutturale dell'esistenza umana, essa appartiene alla nostra biologia. L'esistenza umana percepisce e comprende il mondo in primo luogo per mezzo di immagini. Tali immagini rielaborate dal soggetto, trovano una loro massima espressione attraverso il linguaggio metaforico, linguaggio di cui noi usiamo ordinariamente all'interno della nostra esistenza. Quando parliamo di immaginario, bisogna precisare che esso non si riduce solo ad elementi visivi, ma anche auditivi. Questi elementi, non sono slegati tra di loro, ma strettamente correlati.

Una valida testimonianza di ciò ce la offre la poesia, dove gli echi sonori ridestano echi di immagini, dove il suono dato dalle parole e dalla struttura della frase e del verso, produce l'immagine di cui il testo rinvia. Immagini che molte volte appartengono e sono custodite all'interno della memoria affettiva del lettore. La letteratura dunque, diventa uno strumento ottico, una camera oscura, in quanto consente al lettore di sviluppare le immagini fotografate e stampate nel rullino della propria vita. Nel leggere un'opera letteraria quindi, si ritorna al vissuto passato e ci permette di ricomprenderlo in maniera diversa. A volte, non riusciamo a sviluppare le immagini scattate della nostra vita passata, perché non siamo capaci di comprenderle. La letteratura consente e facilita questo passaggio di comprensione-ricomprensione-rielaborazione del proprio vissuto esperienziale. In tal modo la letteratura assimila e trasforma il mondo e le esperienze vissute, ci consente non solo di leggerli in maniera più nitida, ma di andare oltre la superficie delle cose, per coglierne il significato nascosto sotteso, significato che una volta compreso trasforma la nostra esistenza. Qualora, questo discernimento avvenga alla luce del Vangelo e dunque a partire da una pre-comprensione di fede, esso ci consente di riconoscere la presenza dello Spirito nella realtà umana e nella cultura. Nell'ambito dell'evangelizzazione, quasi sempre noi cristiani, partiamo da una pre-comprensione sbagliata, ovvero che noi dobbiamo portare la presenza del Signore nel mondo, senza tener conto che il Signore è già presente nel mondo. Lo scopo della fede e dell'evangelizzazione sarà in primo luogo quello di mettere in luce la presenza di Dio operante

nella storia, nelle culture e nell'esistenze personali degli uomini. La stessa Scrittura ci mostra una valida testimonianza di ciò, dove gli autori sacri hanno assunto forme della vita (Cantico dei Cantici) o presenti in culture pagane, per parlare e raccontare del mistero di Dio che si è reso presente nella storia dell'umanità (es. Salmo 29, "Inno al Signore nella bufera" preso da un inno pagano al dio Baal; oppure At 17, 16-34, il discorso di Paolo ad Atene nell'aeropago, dove Paolo nel suo discorso cita i poeti Epimenide e Arato, poggiandolo sulla tesi della fondamentale esperienza umana del desiderio di Dio)¹⁴. Lo stesso vale per la liturgia, dove il cristianesimo primitivo ha assunto forme cultuali pagane per parlare del mistero cristiano¹⁵.

La letteratura assume principalmente un ruolo introspettivo. Come dice Giovanni Paolo II nella sua *Lettera agli artisti*¹⁶, essa scopre e fa riemergere gli abissi che abitano l'uomo. Tale diventa via di accesso alla profondità umana. La teologia assume questi abissi e ci fa vedere come la presenza di Cristo li abita e in essi si rende presente. Anche la costituzione *Gaudium et spes* al n. 62, ci dice che la letteratura, prendendo spunto dalle vicissitudini della vita, esprime l'indole propria e più profonda del genere umano¹⁷. K. Rahner invece, nei suoi saggi sulla letteratura¹⁸, esplicita che la letteratura non solo spiega la vita, ma la dispiega, ovvero acuisce la percezione, scopre gli abissi profondi dell'esistenza umana, rivela dinamiche nascoste e profonde. L'essere autore è parte costitutiva dell'esistenza umana e ci rivela una presenza della grazia che opera già nella profondità della persona a prescindere da una adesione di fede esplicita: "l'autore in quanto tale è sotto l'influsso della chiamata della grazia di Cristo e deve quindi essere un cristiano; l'essere autore per

¹⁴ Cf. A. SPADARO, «La religiosità di un'opera letteraria», in *La Civiltà Cattolica* 2 (1999) 45-54; Id., «La fantasia: evasione o visione», in *La Civiltà Cattolica* 2 (2005) 28-39; Id., «Raccogliatore di semi: perché la letteratura è preziosa per il credente», in *La Rivista del Clero Italiano* 87 (2006) 5-21; F. CASTELLI, «Istanze religiose nella letteratura contemporanea», in *Credere oggi* 14 (1994) 17-29; M. P. GALLAGHER, «Lecture religiose della nostra cultura. Una prospettiva di lingua inglese», in *La Civiltà Cattolica* 3 (2006) 242-250; Id., «Recupero dell'immaginazione e guarigione delle ferite culturali», in *Studia Patavina* 51 (2004) 613-630; Id., *La poesia umana della fede*, S. Paolo, Cinisello Balsamo 2004; P. LIA, *Dire Dio con arte. Un approccio teologico al linguaggio artistico*, Ancora, Roma 2003 (in maniera particolare: "Comunicazione e arte", 27-78; "L'universo del sentire", 79-108; "Il canone estetico cristiano", 109-148); J. C. RENARD, «Poesia, fede e teologia», in *Concilium* 5 (1976) 36-61; E. SALMANN, «Letteratura e teologia. Incroci fra vita, poesia e fede», in *Credere oggi* 14 (1994) 5-15; Id., *Presenza di Spirito. Il cristianesimo come gesto e pensiero*, Messaggero, Padova 2000 (in maniera particolare: "conoscenza-sapienza-teologia", 53-76; "Ormai solo Dio ci può salvare" 172-190; "Amore e violenza", 461-472).

¹⁵ Cf. K. F. PECKLERS, *Liturgia. La dimensione storica e teologica del culto cristiano e le sfide del domani*, Queriniana, Brescia 2007, 46-74.

¹⁶ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Lettera agli artisti*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999, n. 6.

¹⁷ «A modo loro, anche la letteratura e le arti sono di grande importanza per la vita della chiesa. Esse si sforzano infatti di conoscere l'indole propria dell'uomo, i suoi problemi e la sua esperienza nello sforzo di conoscere e perfezionare se stesso e il mondo; si preoccupano di scoprire la sua situazione nella storia e nell'universo, di illustrare le sue miserie e le sue gioie, i suoi bisogni e le sue capacità, e di prospettare una migliore condizione dell'uomo. Così sono in grado di elevare la vita umana, espressa in molteplici forme, secondo i tempi e i luoghi» (CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, Sessione IX, 7/12/1965: AAS 58 (1966) 1025-1115, n. 62).

¹⁸ Cf. K. RAHNER, *Nuovi saggi*, vol. II, S. Paolo, Roma 1968.

un uomo è un fatto cristianamente rilevante”¹⁹. In virtù della grazia di Dio che agisce nella profondità dello scrittore, ogni autore in quanto tale è cristiano. Partendo dalle considerazioni di Rahner, possiamo dedurre che, in virtù di questo principio, anche un autore non cristiano, potrebbe permetterci attraverso la sua opera di farci fare esperienza della grazia che si rende comunicabile attraverso l’opera stessa e addirittura di rafforzare la nostra fede. Questa comunicazione della grazia per mezzo dell’opera, si esplicita principalmente in un effetto particolare che essa produce, ovvero quello di scuotere le coscienze appiattite e ripiegate su stesse, le quali non si pongono più interrogativi sul senso della propria esistenza e del mondo che le circonda. L’appello di Dio ad ogni uomo, passa quindi anche attraverso il pagano e il profano, e ci spinge a porci delle domande che ridestano la nostra coscienza assopita²⁰.

L’opera di uno scrittore va al di là delle sue intenzioni. Essa infatti è capace di produrre effetti di senso che vanno al di là delle intenzioni proprie di chi le ha scritte. In maniera specifica, essa è in grado di stimolare nel lettore l’esperienza religiosa. Nella misura in cui un’opera veicola il senso di trascendenza, tanto più quell’opera, sacra o profana che sia, è religiosa. La lettura di un testo diventa appunto un gioco (H. G. Gadamer)²¹, dove chi gioca è giocato dal gioco stesso. Mentre noi leggiamo uno scritto, lo scritto legge la nostra vita, esso fa emergere il nostro passato e lo rilegge, e nel rileggerlo cambia la nostra pre-comprensione di lettura del presente e orienta in maniera diversa le nostre possibilità di autodeterminazione. Nella lettura dei testi noi ci immergiamo in nuovi mondi, mondi dischiusi dalla creatività del lettore, e dunque essi ci invitano e ci introducono in esperienze che forse non avremmo mai fatto nella nostra vita e molto probabilmente non faremo mai.

La lettura arricchisce la nostra vita, rivitalizza la nostra immaginazione impoverita e consente all’esperienza religiosa di dispiegarsi nella sua pienezza ed autenticità. Sempre Rahner, infatti, esplicita la necessità di una teologia poetica per una teologia autenticamente antropologica²². La poesia favorendo un processo introspettivo della persona, contribuisce nel fare acuire la sua capacità percettiva, e quindi facilita una maggior percezione e assimilazione della Parola di Dio: il coltivare la poesia è un’esercitazione al saper sentire la Parola di Dio. D’altra parte, anche la parola evangelica contribuisce nel provocare una maggior sensibilità alla parola poetica.

H. U. von Balthasar, il quale partendo dalla tesi che la rivelazione di Dio, per rendersi accessibile a tutti, si è resa presente nella storia dell’umanità per mezzo di immagini, e che dunque il mistero di Dio non si dimostra ma si indica, esplicita che la teologia per comunicare in maniera incisiva il messaggio cristiano, deve essere

¹⁹ ID., «La missione del letterato e l’esistenza cristiana», in ID., *Nuovi saggi*, cit; 489.

²⁰ Cf. A. SPADARO, «Il contributo di K. Rahner per una teologia della letteratura», in *Rassegna di Teologia* 41 (2000), pp. 661-676.

²¹ Cf. H. G. GADAMER, *Verità e metodo*. Lineamenti di ermeneutica filosofica, G. VATTIMO (trad. italiana), Fabbri, Milano 1972.

²² Cf. K. RAHNER, «La parola della poesia e il cristiano», in ID., *Saggi di spiritualità*, Paoline, Roma 1965, pp. 231-251.

incarnazionale²³. Tale processo di incarnazione del messaggio cristiano lo si ha tramite una conoscenza della cultura, in maniera particolare della letteratura, la quale è traccia del dramma dell'esistenza umana. Gli artisti sono dei cripto teologi, in quanto attraverso le proprie produzioni cercano di esprimere la loro ricerca di significato pieno dell'esistenza. Il teologo deve dunque imparare dall'arte, per poter cogliere quei significati in essa espressi, di cui la fede cristiana è chiamata a rispondere²⁴.

Sulla stessa linea si muove il contributo di R. Guardini, il quale affronta la questione con il cosiddetto concetto di "biblioteca dell'umanità"²⁵. Per "biblioteca dell'umanità", l'autore suole indicare l'insieme delle produzioni letterarie, frutto ed espressione dell'esperienza concreta che l'uomo fa con la realtà e del proprio vissuto esperienziale. Quando parliamo invece di "frequentazione della biblioteca dell'umanità", si suole indicare l'interpretazione in chiave teologica, di testi e figure della letteratura mondiale²⁶. Così la teologia, diventa la lente, la chiave di lettura, il criterio interpretante delle stesse produzioni letterarie. L'intento del Guardini è quello di far emergere dalle opere e dalla vita di questi autori, l'istanza di trascendenza e di assoluto, che questi hanno percepito e fatto esperienza nella propria esistenza. In modo particolare, come alcuni di questi, abbiano attribuito all'esperienza dell'Infinito, una qualificazione diversa da quella indicata dal cristianesimo. Il concetto di "frequentazione della biblioteca dell'umanità", si presenta come un anello di congiunzione tra teologia e letteratura, come attualizzazione di un approccio teologico al mondo letterario e come un modo originale di fare teologia che fuoriesca dai limiti dello spazio ecclesiale.

Concludiamo infine con il pensiero di B. Lonergan. Il teologo canadese partendo dall'analisi del dinamismo conoscitivo umano (esperienza sensibile/immaginazione, *insight*, giudizio razionale, agire responsabile, amore)²⁷, e dalla tesi che la fede nasce dall'esperienza dell'essere afferrati e trasformati dall'amore e della grazia di Dio²⁸ (la stessa teologia si fonda sull'esperienza di conversione del soggetto

²³ Cf. H.U. VON BALTHASAR, «Il mondo delle immagini», in Id., *Teologica*, vol. I, Jaca Book, Milano 1989, pp. 137-178.

²⁴ Cf. Id., «Arte cristiana e annuncio del vangelo», in J. FEINER - M. LÖHRER (edd.), *Mysterium Salutis*, vol. I/2, Queriniana, Brescia 1968, pp. 270-293.

²⁵ Cf. R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, pp. 235-237.

²⁶ Tra le tante figure abbiamo: Dante, Agostino, Pascal, Hölderlin, Dostoevskij, Rilke, ecc.

²⁷ Cf. B. LONERGAN, *Il metodo in teologia*, N. SPACCAPELO - S. MURATORE (edd.), Città Nuova, Roma 2001, p. 39.

²⁸ «Essere innamorati di Dio, in quanto sperimentato, è essere innamorati in maniera che non conosce limite alcuno. Ogni amore è donazione di sé, ma essere innamorati di Dio è essere innamorati senza limiti, né restrizioni, né condizioni, né riserve. Come il nostro illimitato domandare costituisce la nostra capacità di autotrascendenza, così l'essere innamorati in maniera illimitata costituisce il compimento proprio di siffatta capacità. Questo compimento non è il prodotto della nostra conoscenza e della nostra scelta. Al contrario, esso smantella e abolisce l'orizzonte entro il quale finora si verifica la nostra conoscenza e la nostra scelta, e stabilisce un nuovo orizzonte nel quale l'amore di Dio trasvalora i nostri valori e gli occhi di quest'amore trasformano la nostra conoscenza. Benché non sia il prodotto della nostra conoscenza né della nostra scelta, esso è nondimeno uno stato dinamico e conscio di amore, di gioia, di pace (...) Dire che questo stato dinamico è conscio non è lo stesso che dire che è conosciuto. Infatti, la coscienza è solo esperienza, mentre la conoscenza è un composto di esperienza, intelligenza

credente)²⁹, indica nell'arte un mezzo efficace di liberazione antropologica e dunque principalmente di conversione affettiva. L'arte purifica la nostra immaginazione

e giudizio. Poiché lo stato dinamico è conscio senza essere conosciuto, è esperienza di un mistero. (...) È conscio al quarto livello della coscienza intenzionale. Non è la coscienza che accompagna gli atti di vedere, udire, odorare, gustare, toccare. Non è la coscienza che accompagna gli atti di indagare, capire, formulare, dire. Non è la coscienza che accompagna gli atti di riflettere, disporre in ordine e pesare l'evidenza, emettere giudizi di fatto o di possibilità. È di quel tipo di coscienza che viene attuata quando deliberiamo, emettiamo giudizi di valore, decidiamo, operiamo responsabilmente e liberamente. Ma è questa coscienza in quanto portata a compimento, in quanto giunta alla conversione, in quanto fornita di una base la quale può bensì essere ampliata, approfondita, intensificata e arricchita, ma non sostituita; in quanto disposta a deliberare, giudicare, decidere e agire con la tranquilla libertà di coloro che operano ogni cosa buona perché sono innamorati. Per cui il dono dell'amore di Dio occupa il fondo e la radice del quarto e supremo livello della coscienza intenzionale dell'uomo. Si inserisce alla sommità dell'anima, all'*apex animae*» (Ivi, pp. 138-139). E ancora: «La fede è conoscenza nata dall'amore religioso. C'è dunque, anzitutto, una conoscenza nata dall'amore. Di essa parla Pascal quando osservava che il cuore ha delle ragioni che la ragione non conosce. Per ragione io intenderei il composto delle attività ai primi tre livelli dell'attività conoscitiva, cioè il composto di esperienza, intelligenza e giudizio. Per ragioni del cuore intenderei i sentimenti che sono risposte intenzionali ai valori (...) per cuore intendo il soggetto al quarto livello della coscienza intenzionale, cioè al livello esistenziale e nello stato dinamico di essere innamorato. Il significato dell'osservazione di Pascal sarebbe dunque che oltre alla conoscenza dei fatti ottenuta mediante l'esperienza, l'intelligenza e la verifica, c'è un altro genere di conoscenza raggiunta mediante il discernimento del valore e i giudizi di valore di una persona che è innamorata. La fede è quindi siffatta ulteriore conoscenza quando l'amore in questione è l'amore di Dio che inonda il nostro cuore. (...) Come altre apprensioni del valore, così anche la fede ha un aspetto relativo e un aspetto assoluto. Essa colloca tutti gli altri valori nella luce e nell'ombra del valore trascendente. Nell'ombra, perché il valore trascendente è supremo e incomparabile. Nella luce, perché il valore trascendente mette se stesso in connessione con tutti gli altri valori così da trasformarli, esaltarli, glorificarli. Senza la fede il valore originante è l'uomo, e il valore terminale è il bene umano che l'uomo realizza. Alla luce della fede invece il valore originante è la luce e l'amore divino, mentre il valore terminale è l'universo intero. Per cui il bene umano è assorbito in un bene che tutto abbraccia. Là dove prima la comprensione del bene umano metteva gli uomini in relazione gli uni agli altri e con la natura, ora l'interesse dell'uomo si estende oltre il mondo dell'uomo a Dio e al mondo di Dio» (Ivi, pp. 148-149).

²⁹ Per quanto riguarda la conversione: «Per conversione s'intende la trasformazione del soggetto e del suo mondo. Normalmente è un processo lungo, anche se il suo riconoscimento esplicito può essere concentrato in alcuni giudizi e decisioni importanti. Tuttavia non è soltanto uno sviluppo e neppure una serie di sviluppi. È piuttosto il cambiamento di corso e di direzione che ne risulta. È come se i propri occhi si aprissero e il proprio mondo di prima si scolorasse e si sgretolasse. Al suo posto compare qualcosa di nuovo che ha come frutto sequenze interconnesse e cumulative di sviluppo a tutti i livelli e in tutti i settori della vita umana. La conversione è esistenziale, profondamente personale, sommamente intima. Ma non è così privata da essere solitaria. (...) La conversione, in quanto vissuta, interessa tutte le operazioni conscie e intenzionali di un uomo. Dirige il suo sguardo, pervade la sua immaginazione, suscita i simboli che penetrano nel profondo della sua psiche. Arricchisce la sua comprensione, guida i suoi giudizi, rafforza le sue decisioni. Ma in quanto comunitaria e storica, in quanto movimento con le sue dimensioni culturali, istituzionali e dottrinali, la conversione domanda una riflessione che renda tematico il movimento, ne esplori esplicitamente le origini, gli sviluppi, gli scopi, le conquiste, gli insuccessi» (Ivi, 163). In riferimento invece alla fondazione della teologia nella conversione: «La realtà fondante, in quanto distinta dalla sua espressione, è la conversione: religiosa, morale, intellettuale. Normalmente è la conversione intellettuale quale frutto sia della conversione religiosa che di quella morale; è la conversione morale quale frutto della conversione religiosa; ed è la conversione religiosa quale frutto del dono che Dio ci fa della sua grazia» (Ivi, pp. 299-300).

condizionata da una razionalità strumentale, ridesta in noi il senso dello stupore e della meraviglia e ci consente nella fede di fare l'esperienza di Dio nell'amore³⁰.

5. Teologia come biografia

Nel suo articolo «Teologia come biografia»³¹, J. B. Metz esplicita che possiamo notare nella teologia del secondo millennio, ad una scisma tra sistema teologico ed esperienza religiosa, dossografia e biografia, dogmatica e mistica. La teologia ha subito una sorta di privatizzazione. Essa è diventata incomunicabile, storicamente irrilevante, in maniera specifica, la dogmatica è diventata una dottrina atrofizzata nell'oggettivismo³². L'intento dunque dell'autore, è quello di far riscoprire la significatività pastorale-pratica della dogmatica nella vita³³. Per risolvere tale crisi di una privatizzazione della teologia e di un oggettivismo atrofizzato della dogmatica, Metz fa la proposta di una teologia come "biografia".

Per teologia come "biografia", egli intende una teologia capace di ricomporre in un'unità creativa questa scissione tra dogmatica e storia vissuta: "teologia dogmatica del vissuto storico"; una teologia dunque che diventa riflessione critica dell'esperienza credente. La biografia mistica dell'esperienza religiosa, ovvero, la narrazione della propria storia personale vissuta al cospetto di Dio, viene inscritta nella dossografia della fede. La teologia del vissuto storico deve elevare il soggetto alla coscienza dogmatica della teologia stessa: convertire la dottrina in vita e la vita in dottrina, coniugare la dogmatica con la storia vissuta, la dossografia teologica con la biografia mistica³⁴. Da questa premessa fondamentale ne consegue che:

- 1) L'esperienza credente si costituisce come un vero e proprio "luogo teologico" da cui scaturisce l'articolazione della stessa riflessione teologica³⁵;

³⁰ Cf. *Ivi*, p. 94; B. LONERGAN, *Topics in Education*, Conferenza 9 sull'arte (1959); «Dopo aver speso anni per raggiungere la mente dell'Aquinate, giunsi ad una duplice conclusione. Da una parte, quel raggiungimento mi aveva cambiato profondamente. Dall'altra parte, quel cambiamento è stato il beneficio essenziale. Infatti, non solo mi ha reso capace di afferrare ciò che, alla luce delle mie conclusioni, i *vetera* erano realmente, ma ha anche aperto stimolanti prospettive su ciò che i *nova* potrebbero essere» (ID., *Insight. Uno studio del comprendere umano*, N. SPACCAPELO - S. MURATORE (edd.), Città Nuova, Roma 2001, pp. 924-925).

³¹ Cf. J. B. METZ, «Teologia come biografia. Una tesi e un paradigma», in *Concilium* 5 (1976), pp. 76-87.

³² Cf. *Ivi*, pp. 76-77.

³³ Cf. *Ivi*, p. 78.

³⁴ Cf. *Ivi*, pp. 78-79.

³⁵ «In tale mediazione storico vitale fra teoria e prassi la riflessione teologica si articola come biografia mistica d'una non drammatica vita di fede, come storia del suo quotidiano far prova di sé, senza grandi cambiamenti o svolte, né particolari illuminazioni o conversioni. In una teologia del genere, perciò, non si tratta, in prevalenza, d'una soggettività grande, interessante, ricca e vivace, che (in un certo qual modo paradigmatico e rappresentativo degli altri, dei senza parola e senza vita) si trasforma nella dottrina e drammatizzi il sistema con il suo vissuto storico. Vi si rende, piuttosto, visibile come sia proprio il vissuto storico

- 2) La teologia del vissuto storico, diventa una “mistagogia” per tutti³⁶;
- 3) La teologia non si identifica con il professionismo teologico: il soggetto della teologia, non sarà più esclusivamente il dotto o il professore, ma il singolo cristiano che articola la storia della sua vita al cospetto di Dio³⁷;
- 4) La presenza di diverse varietà di espressioni all’interno del linguaggio teologico: diversi modi di esprimere il contenuto teologico, non necessariamente con un’argomentazione sistematico-analitica, ma anche con un linguaggio di tipo poetico e artistico (teologia narrativa)³⁸.

Va sicuramente dato ad un altro autore tedesco, E. Salmann, nei suoi testi (sono una raccolta di saggi) *Presenza di Spirito e Passi e passaggi*³⁹, il merito nell’aver ulteriormente approfondito la dimensione biografica della teologia. L’autore infatti indaga la questione a partire da una contestualizzazione della fede cristiana con le sue relative pratiche di esplicitazione nell’epoca odierna della postmodernità. La fede ha per natura una struttura corporea e stilistica, la quale è chiamata di continuo a rifigurarsi mediante le incessanti sollecitazioni e sfide provenienti dai contesti culturali in cui si incarna. Lo stile e la corporeità cristiana non si presenta però in una forma univoca, ma assume una molteplicità di sfaccettature e di coloriture attraverso le peculiarità e le biografie di ciascuna personalità credente che intende plasmare la sua esistenza alla luce della forza trasfigurante del Vangelo. Ogni dogmatica dunque è biografica. Il modo in cui un teologo articola l’organizzazione del suo impianto teoretico sul Mistero cristiano, risente degli influssi della sua biografia: dei contesti storico-sociali-culturali in cui è vissuto, dell’esperienze maturate durante la sua esistenza, del suo passato, della sua memoria affettiva, del presente che sta vivendo, dei suoi desideri e aspirazioni verso il futuro.

Discepolo di Salmann, il friulano F. Grosso nella sua tesi dottorale⁴⁰, offre i criteri per un’elaborazione di una teologia biografica, in maniera particolare egli fa la proposta di una teologia esistitivo-testimoniale, che ha la sua peculiarità nel vissuto credente cristiano quale *locus theologicus* e dunque la possibilità di una nuova forma di teologia rintracciabile dal vissuto di figure paradigmatiche della fede a prescindere se queste abbiano più o meno scritto qualcosa.

del popolo, l’esperienza religiosa media e quotidiana, diciamo pure l’esperienza collettiva di *routine* dei cattolici, sia trascrivibile nel canone della dottrina. Non si presuppongono talenti o eventi particolari, non si esige un’impervia mistica» (*Ivi*, p. 79).

³⁶ Cf. *ib.*

³⁷ Cf. *Ivi*, pp. 80-81.

³⁸ Cf. *Ivi*, pp. 81-82.

³⁹ Cf. E. SALMANN, *Presenza di Spirito*. Il cristianesimo come gesto e pensiero, Messaggero, Padova 2000; ID., *Passi e passaggi nel cristianesimo*. Piccola mistagogia verso il mondo della fede, Cittadella Editrice, Assisi 2009.

⁴⁰ Cf. F. GROSSO, *Teologia e biografia: un dialogo aperto*. Stili e criteri per una proposta teologica esistitivo-testimoniale, Edizioni Messaggero - Facoltà Teologica del Triveneto, Padova 2012.

Partendo da queste considerazioni, la proposta di una “teologia come biografia” che si presenta come riflessione critica del vissuto di santità, ci permette di risolvere i danni provocati all’interno di una pratica ecclesiale da una certa teologia del passato esclusivamente teoretica, la quale aveva reso la realtà divina di Gesù sempre più lontana dalla storia e accessibile solo da alcuni eletti, e invece relegato la sua umanità alla pietà popolare. Tutto questo ha comportato ad una pratica dissociata dell’esperienza credente: o limitata alla pura acquisizione delle verità rivelate senza alcuna incidenza nel vissuto personale, o ad una pratica meccanica della fede che si limitava ad un puro assolvere riti e precetti senza comprenderne il senso sotteso. Il concetto di teologia come biografia ci offre la possibilità di comprensione di una trasmissione della fede che rispetti la sua costitutiva struttura sacramentale e teandrica (senza dividere l’aspetto divino da quell’umano), una teologia aperta e accessibile a tutti in quanto capace di esprimersi anche attraverso le forme dell’espressione artistica, una comprensione più profonda del dato cristiano a partire dal vissuto della coscienza credente, le condizioni di possibilità di una pratica della fede non dissociata, ma capace di salvaguardare la persona nella sua integralità.

6. Ripensare la teologia a partire dalla “mistica”

Nella seconda parte del testo, *L’esperienza spirituale*⁴¹, G. Moioli, esplicita che cos’è l’ “esperienza spirituale”. Essa è innanzitutto “esperienza di fede” o per meglio intenderci, esperienza di fede, speranza e carità⁴². Un’esperienza che ha il suo fondamento nella “Rivelazione”⁴³ e la sua condizione di possibilità nell’assenso libero dell’uomo a cui Dio si rivela⁴⁴. L’esperienza spirituale cristiana, si presenta dunque, come un “sapere” ed un “vissuto”, in quanto esperienza che coinvolge tutte le dimensioni della persona, operando in essa un processo di unificazione⁴⁵.

Nella terza parte del testo, “L’esperienza mistica”⁴⁶, il Moioli precisa i termini di “esperienza mistica” ed “esperienza mistica cristiana”, limitandosi alla sola esperienza cristiana, dunque, al fenomeno mistico all’interno dell’esperienza spirituale

⁴¹ Cf. G. MOIOLI, *L’esperienza spirituale*, p. 39.

⁴² «Infatti, nessun immediatismo oggettuale, nessuna sperimentazione, nessuna emozionalità raggiunge propriamente la profondità e la complessità dell’obbedienza della fede. Solo nella propria totalità l’uomo può vivere questo cammino di obbedienza alla fede, alla speranza e alla carità» (G. MOIOLI, *L’esperienza spirituale*, cit; p. 50.).

⁴³ «In primo luogo, il cristianesimo non può essere inteso prevalentemente come esperienza. Non che non lo sia, ma il cristianesimo non si può ridurre a esperienza, perché, prima di tutto, è rivelazione, rivelazione in gesti storici e in una figura storica che, ultimamente, è Gesù Cristo. (...) La fede, in realtà (...) è rapporto con la rivelazione, cioè con Gesù Cristo. La fede, appunto perché è questo rapporto, non inventa Gesù Cristo come contorno del proprio bisogno religioso, ma si sottomette a una verità che è la verità di Gesù Cristo» (*Ivi*, pp. 42-43.).

⁴⁴ Cf. *Ivi*, pp. 57-58.

⁴⁵ Cf. *Ivi*, pp. 51-57.

⁴⁶ Cf. *Ivi*, p. 69.

cristiana⁴⁷. Il termine “mistica”, “non è nato con il cristianesimo, ma faceva parte del patrimonio linguistico del mondo filosofico-religioso ellenistico. Nell’assumerlo il cristianesimo lo ha strettamente collegato alla concezione del mistero cristiano”⁴⁸. A sua volta, il termine “Mistero”, all’interno del contesto religioso cristiano, assume un significato originale, ovvero, “il disegno salvifico di Dio, rivelato in Cristo, realizzato e comunicato attraverso la parola, scritta e annunciata, e attraverso la celebrazione”⁴⁹. Il termine “mistico” dunque, rimanendo sempre nel contesto dell’esperienza spirituale cristiana, è strettamente correlato al termine “Mistero”. Infatti esso si presenta come “tutta l’esistenza in quanto vive e assume il mistero cristiano che si comunica nella parola e nella celebrazione”⁵⁰. Ma

«l’esperienza mistica cristiana è una forma, una modalità della fede, possibile, ma non necessaria. Così il cristiano non si definisce a partire dall’esperienza mistica. (...) Ciò che specifica l’esperienza cristiana è la sua omogeneità con la fede. Quindi, se si dà un’esperienza mistica cristiana, non sarà mai un superamento della fede»⁵¹.

Con questo, l’autore vuole identificare la non identità tra l’esperienza di fede e l’esperienza mistica. L’esperienza mistica infatti, si presenta come una modalità di vivere l’esperienza di fede, come una realtà che sussiste solo all’interno della stessa esperienza di fede, e non un suo superamento⁵². A livello morfologico generale, l’esperienza mistica cristiana presenta tali caratteristiche: l’autocomunicazione libera del divino alla coscienza del soggetto, il quale percepisce questa presenza in lui⁵³,

⁴⁷ Cf. *Ivi*, p. 71. L’esperienza mistica non è una realtà esclusiva dell’esperienza religiosa cristiana. Infatti essa è presente anche nelle altre religioni e, addirittura, a prescindere da un’esperienza religiosa, la cosiddetta “mistica profana”. In questa tipologia, rientrano le esperienze simbiotiche con la realtà naturale, stati psichici della persona dopo l’utilizzo di sostanze stupefacenti, ecc. Cf. J. M. VELASCO, *Il fenomeno mistico*, Vol. I, Antropologia, culture e religioni, Jaca Book, Milano 2001; ID; *Il fenomeno mistico*, Vol. II, Struttura del fenomeno e contemporaneità, Jaca Book, Milano 2003.

⁴⁸ G. MOIOLI, *L’esperienza spirituale*, p. 69.

⁴⁹ *Ivi*, 72.

⁵⁰ *Ivi*. Va ulteriormente precisato da parte dell’autore che la correlazione imprescindibile tra “mistica” e “Mistero”, è una costante nell’esperienza spirituale cristiana, sia a livello generale, che a livello specifico: «All’interno di questo quadro generale, mistico ha anche un significato più particolare, più tecnico, ma anche a questo livello più specifico ogni esperienza mistica particolare e determinata non supererà il riferimento fondamentale al mistero. La mistica e l’esperienza cristiana non potranno mai essere vissute come superamento del riferimento al mistero cristiano. (...) L’esperienza mistica cristiana è, quindi, totalmente nel quadro del mistero e, anzi, è autentica solo se è omogenea al mistero e non lo supera» (*ib.*).

⁵¹ *Ivi*, p. 73.

⁵² «Infatti un mistico non sa nulla di più di quanto possano sapere tutti i cristiani, semplicemente lo sa in un’altra maniera (...) Nell’esperienza attuale il cristiano non va mai oltre, la fede, la speranza e la carità. (...) Non esiste, quindi, esperienza mistica cristiana se non in quanto esperienza all’interno della fede» (*ib.*).

⁵³ Cf. *Ivi*, p. 76.

l'accoglienza libera del soggetto di questa azione⁵⁴, la sua trasformazione interiore e l'unificazione di tutte le dimensioni del suo essere persona⁵⁵. Ma

«se questo è il quadro generale dell'esperienza mistica, credo che appaia con evidenza come essa non possa essere ricondotta a una semplice serie di fenomeni straordinari che, tuttavia, la storia dell'esperienza cristiana conosce»⁵⁶.

Posta dunque la questione delle categorie di "esperienza" e di "fede", quali realtà che coinvolgono tutte le dimensioni della persona, data la piena identità tra esperienza spirituale cristiana ed esperienza di fede, ed infine, esplicitata la non riduzione dell'esperienza mistica esclusivamente ad un'esperienza specifica di fenomeni soprannaturali, tuttavia il Moiola, identifica l'esperienza mistica, come una modalità intensa di vivere l'esperienza di fede/esperienza spirituale.

K. Rahner invece, spinge ancor più in profondità la questione. Ma prima di giungere alla posizione dell'autore, bisogna innanzitutto esplicitare due premesse fondamentali. In primo luogo l'autore, pone la distinzione tra "misteri" e "Mistero". Per Rahner, i "misteri" si presentano come delle variazioni all'interno dell'unico Mistero, come suoi derivati ed aspetti diversi. In secondo luogo, Dio viene definito, a partire dal soggetto e dalla sua costitutiva apertura alla trascendenza, come "Mistero santo": "mistero", in quanto indefinibile, non totalmente concettualizzabile, che trascende sempre la comprensione che noi potremmo avere di esso; "santo", in quanto oggetto costitutivo della volontà e dell'amore, oggetto d'amore che è anonimo e che ci dispone e ci sospinge nella nostra finitezza, oggetto ineffabile ed indicibile, a cui si deve l'"adorazione". Per Rahner dunque, l'esperienza mistica si costituisce come esperienza del "Mistero santo", identificabile a pieno con la stessa esperienza di fede, tale da affermare che il cristiano se non è mistico, non è cristiano⁵⁷.

Anche F. Asti, allargando il campo di significazione della categoria "mistica", esprime la piena identità tra esperienza spirituale ed esperienza mistica. L'esperienza mistica infatti, viene intesa come il cammino di santità di ogni battezzato che vive con profondità ed impegno la comunione con Dio. Ma prima di giungere a queste conclusioni egli fa delle premesse fondamentali. Infatti, nel suo articolo "La divisione fra teologia e santità e fra ascetica e mistica"⁵⁸, tratta del divorzio che si è venuto a creare in ambito teologico tra teologia e santità, e in maniera specifica, in ambito della teologia spirituale, tra ascetica e mistica. Considerando in primo luogo, la prima questione, ovvero la divisione tra teologia e santità, l'autore,

⁵⁴ Cf. *Ivi*, p. 80.

⁵⁵ Cf. *Ivi*, p. 77-79.

⁵⁶ *Ib.* p. 98.

⁵⁷ Cf. K. RAHNER, «Sul concetto di Mistero nella teologia cattolica», in *Id*; *Saggi teologici*, Roma 1965, pp. 391-465.

⁵⁸ Cf. F. ASTI, «La divisione fra teologia e santità e fra ascetica e mistica», cit.

facendo riferimento ad un famoso saggio di H. U. von Balthasar, ovvero “Teologia e santità”⁵⁹, afferma:

«Secondo von Balthasar, tutti i teologi sono d'accordo nell'ammettere l'unità di fondo che caratterizza la vita e il pensiero dei Padri della Chiesa. Il principio della totalità si riscontrava nella loro produzione letteraria come nella loro esistenza. La totalità dell'uomo si rispecchiava nell'unità della dottrina sacra, in quanto si era immersi nell'unico mistero divino. Von Balthasar osservava la nativa e genuina coscienza della totalità nei Padri quale fonte perenne di freschezza teologica. Infatti non esistevano forme duali di teologia e di spiritualità, l'una riflessione sul dato rivelato e l'altra esperienza soggettiva del Dio vivente, bensì una vera circolarità tra rivelazione e vita interiore. C'è la costituzione di una “teologia dei santi”, prodotta da quel vissuto unitario che li caratterizzava. Quindi il loro modo di comunicare nasceva da un'intensa interiorizzazione della Parola di Dio che avveniva in contesti non senza problemi»⁶⁰.

Ma tale vissuto esperienziale con Dio, non era solo la fonte da cui sgorgava la riflessione teologica, ma anche il luogo da cui scaturiva uno stile di una pratica del credere e un processo pastorale di inculturazione della fede stessa:

«Il dato rivelato interrogava i Padri circa la prassi da determinare per un'effettiva evangelizzazione. La teologia, in tal senso, era fatta da una ricca e personale esperienza del mistero di Dio, sviluppata sotto ogni aspetto: da quello dottrinale a quello morale, dall'antropologia a una finissima psicologia dei caratteri, da una forte spiritualità a un'attiva azione pastorale. L'unità teologica rifletteva il carattere spirituale della personalità dei Padri, i quali vivevano il loro insegnamento quale mezzo concreto per trasformare la prassi. La contemplazione del mistero non poteva essere disgiunta dalla quotidianità; non poteva non avere una ricaduta nella prassi. La teologia dei santi è una teologia del vissuto di santità che si realizza nel porre un'adeguata riflessione sulla realtà in cui il cristiano vive la sua fede»⁶¹.

La teologia dei Padri si presentava come una vera e propria “teologia mistica”,

«in cui la dottrina oggettiva ed ecclesiale era vissuta nella sua dimensione misterica. Nell'esperienza soggettiva dei Padri brillava la missione della santissima Trinità: coinvolgere l'uomo nel realizzare il nuovo regno di Dio. Lo stare dinanzi al mistero di Dio, in una forte comunicazione spirituale, comportava una nuova spinta nell'approfondire la sua conoscenza, una trasformazione della riflessione teologica in mistagogia e una visione dell'uomo più adeguata alla realtà. L'esperienza soggettiva del mistero si delinea fortemente quale incontro tra persone, anzi fra amici che condividono il proprio in uno scambio gratuito di doni: l'uomo, *essere-per-il mistero perenne*,

⁵⁹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, «Teologia e santità», in *Verbum Caro*, Morcelliana, Brescia 1985, pp. 200-229.

⁶⁰ F. ASTI, «La divisione fra teologia e santità e fra ascetica e mistica», p. 55.

⁶¹ *Ivi*, 55-56.

si apre a Dio da cui ha ricevuto l'essere per comunicare con Lui. Tale esperienza è avvertita come personale, intima, in cui vi è una vera circolarità di conoscenza e amore»⁶².

La teologia dei Padri dunque, in quanto teologia scaturita dal vissuto dell'esperienza credente, è una teologia che non predilige solo ed esclusivamente la dimensione intellettuale dell'esperienza umana, quanto tutta la realtà umana nel suo complesso e nella sua interezza, in maniera particolare, essa prende a cuore la dimensione affettiva:

«Il mistero di Dio chiarisce la complessità dell'essere umano. Le virtù e i vizi sono accompagnati sempre da un'attenta visione dell'uomo. Entriamo in questo modo in una dimensione più soggettiva del mistero di Dio, verso una *theologia cordis*. L'affettività, con il suo bagaglio linguistico, diventa il punto cruciale della teologia monastica, facendola apparire come il rovescio della teologia scolastica o come la sua opposizione. (...) Il linguaggio della teologia monastica si specializza nei termini affettivi caratteristici della sponsalità o della perfezione, contemporaneamente all'avvento della scolastica di Abelardo»⁶³.

Il divorzio che si viene ad operare tra teologia e mistica, ha origine, secondo l'autore, a partire da un nuovo modo di impostare l'articolazione del pensare teologico, in maniera specifica, dalla scolastica di Abelardo e di S. Tommaso. La teologia è "scienza", in quanto si interessa di asserti universali; è "sacra", perché il suo oggetto di indagine è Dio. La sua forma elaborativa più alta è data dalla *summa*, la quale si prefigge di investigare la realtà di Dio, attraverso lo strumento delle *quaestiones*. Questo modello di sapere sarà di tipo enciclopedico, racchiuso nella *summa*, la quale non solo lo sistematizza, ma ne diventa anche il modo di concettualizzarlo⁶⁴.

⁶² *Ivi*, p. 56. Approfondendo la questione: «Il linguaggio mostra la volontà dei Padri di comunicare l'oggettiva verità della fede attraverso la propria esperienza di Dio. La teologia mistica diventa mistagogia. La conoscenza del mistero viene partecipata ai battezzati che sono guidati per mano ad approfondire personalmente il proprio incontro con Dio. La mistagogia presenta quella forte dimensione simbolica che caratterizza il linguaggio dei Padri. Non si può scindere la mistagogia dalla sapienza e queste dai simboli della fede cristiana. L'unità è toccata fisicamente quando l'orecchio ascolta la Parola, l'occhio vedi i segni e la conoscenza si apre all'affetto. Tutto l'uomo è posto dinanzi a Dio. Il suo modo di conoscere non viene diminuito dalla fede, ma viene illuminato ed elevato per entrare nell'Infinità dell'amore di Dio. La conoscenza mistica si delinea come una *cointuizione* in cui l'intelligenza e la sapienza entrano in gioco, perché ogni parte del corpo dell'uomo avverta l'incontro con Dio» (*Ivi*, p. 57).

⁶³ *Ivi*, p. 58.

⁶⁴ Cf. *Ivi*, p. 59. Continuando la citazione: «Il concetto di scienza che vi è alla base si costruisce sull'universalità, sull'apoditticità degli asserti e non sulla plurivocità dell'esperienza. Il metodo deduttivo ne è l'esempio, in quanto solo dalla certezza degli asserti si può dedurre l'applicazione nel concreto dell'esistenza. La sistematizzazione del sapere teologico comporta anche una settorializzazione della dottrina sacra: dogmatica e pratica, cioè dai principi teologici alla loro realizzazione nella prassi. L'aspetto più sapienziale, direttivo e psicologico viene a rappresentare la teologia dei chiostrì, in quanto il metodo utilizzato è orientato più all'osservazione di fenomeni spirituali, anziché alla comprensione dei principi teologici» (*Ivi*, p. 59-60).

In riferimento invece alla scissione che si è avuta, all'interno della teologia spirituale, tra ascetica e mistica, Asti afferma che la mentalità costruita nei secoli scorsi, ci ha abituati a considerare due vie per crescere nella vita interiore: una ordinaria (l'ascetica), che è per tutti, in cui occupa il primo posto lo sforzo volontaristico dell'uomo, le virtù (naturalmente pur sempre in collaborazione con Dio); e una via straordinaria (la mistica), privilegio di pochi eletti, in cui l'accento si sposta maggiormente sugli aiuti divini, sull'azione della grazia e sui doni dello Spirito Santo⁶⁵. Ma

«Questa scissione contenutistica fra asceti e mistica viene idealmente ripresa, quando opponiamo spiritualità e mistica, non ritenendo importante alcune acquisizioni fondamentali. Se per vita nello Spirito vogliamo indicare il cammino del credente che dal battesimo viene chiamato da Dio a una comunione profonda con Lui, nell'impegno quotidiano della vita, fino a sbocciare in una totale adesione alla sua Persona divina, allora mistico e spirituale diventano termini interscambiabili, in quanto l'uomo di Dio vive concretamente questa realtà. I Padri della Chiesa denominavano santi, mistici e spirituali quelli che vivevano questa realtà di comunione. Il credente che si apre al mistero di Dio e che lo vive nella sua vita è santo»⁶⁶.

7. La costitutiva struttura rivelativa dell'essere

Prima di prendere in considerazione, in maniera specifica, la santità vissuta come "*locus theologicus*", e dunque il carattere rivelativo-epifanico dell'esistenza del santo quale simbolo-testimone della presenza salvifica di Dio nella propria vita, e di conseguenza luogo da cui possa costituirsi una teologia della santità, focalizziamo la nostra attenzione sulla "esistenza" intesa in senso generale, la quale presenta una struttura costitutivamente rivelativa. Potremmo dire, prendendo spunto da un saggio di R. Guardini, che la rivelazione si presenta come una vera e propria "forma del vivere"⁶⁷. Ma, prima di presentare in maniera specifica il saggio in questione, deciderò sinteticamente, il pensiero di alcuni autori, i quali hanno fortemente sottolineato la struttura rivelativa dell'essere, quale fondamento del conoscere umano.

⁶⁵ Cf. *Ivi*, p. 77. Approfondendo la questione: «La successiva separazione fra l'ascetica e la mistica si consumerà fra il XV e XVIII secolo, in cui l'influsso della scuola di spiritualità gesuitica avrà un ruolo fondamentale. I manuali dello Scaramelli diventeranno la *magna charta* per chi volesse salire i gradi della perfezione. Il Direttorio ascetico si interesserà dello sviluppo della grazia in noi. Si propone un cammino penitenziale e un'attenta lettura dei mezzi ascetici più idonei al cammino di perfezione, mentre il Direttorio di Mistica si distingue per un'attenzione per la contemplazione infusa, per i livelli dell'orazione mistica. In tal modo si propongono due diversi cammini: l'uno più ordinario e l'altro straordinario per grazia di Dio» (*Ivi*, p. 62).

⁶⁶ *Ivi*, p. 78.

⁶⁷ Cf. R. GUARDINI, «La rivelazione come forma del vivere», in *Id*; *Fede-Religione-Esperienza*, Morcelliana, Brescia 1984.

Il primo autore preso in questione è E. Husserl, il fondatore della “fenomenologia”⁶⁸. Lo scopo della fenomenologia è un:

«ritorno alle cose stesse, liberandole dai pregiudizi del senso comune e della scienza, perché possano mostrarsi quali veramente sono. La fenomenologia richiama perciò la filosofia ad una preliminare disponibilità ad accogliere la realtà nel suo offrirsi alla coscienza quale dato originario, ovvero quale fenomeno automanifestantesi per se stesso. S'intende così mettere in evidenza e formulare l'esperienza originaria del mondo vissuto (*die Lebenswelt*), che precede e fonda ogni ulteriore riflessione filosofica. Il mondo di cui sono cosciente non costituisce né un insieme di dati oggettivi, né il prodotto di un soggetto assoluto costituente; l'oggetto è qualcosa di significativo per l'uomo in quanto è colto all'interno di una situazione esperienziale, di una relazione vissuta. Come tale esso è *fenomeno*, ciò che si dà a vedere alla coscienza che lo intenziona»⁶⁹.

Il fenomeno husserliano, non va inteso, né nell'accezione delle scienze empiriche, quale oggetto di analisi-sperimentazione-verificazione, né nel senso kantiano, come “apparenza sensibile” (accessibile alla conoscenza del soggetto) in contrapposizione al noumeno, come “cosa in sé” o “intelligibile puro” (precluso alla conoscenza), ma come l'essere che si dà a vedere e a conoscere nella sua realtà più profonda e costitutiva alla coscienza intenzionale del soggetto: “tanta parvenza, tanto essere”. Il fenomeno è dunque, qualcosa che si mostra, cioè, che diventa intelligibile nel suo significato. Ciò che si mostra, poi, è l'essenza, come un tutto unico, una struttura in cui ogni elemento è ordinato da tutti gli altri⁷⁰.

Il metodo fenomenologico consiste nel mettere in opera due momenti intimamente connessi: 1. l'*epoché* (la sospensione di ogni giudizio di valore e di verità, che consente l'apertura alla globalità del fenomeno); 2. la rivelazione della “datità” del

⁶⁸ «La fenomenologia – nel senso specifico in cui questa parola è intesa a designare una corrente della filosofia novecentesca – concepisce ed esercita la filosofia come *analisi della coscienza nella sua intenzionalità*. Poiché la coscienza è intenzionalità in quanto è sempre coscienza di qualcosa, l'analisi di essa è l'analisi di tutti i modi possibili in cui qualcosa può essere *dato* alla coscienza (come percepito, pensato, ricordato, simboleggiato, amato, voluto ecc.), perciò di ogni tipo di *senso* o di *validità* che può essere riconosciuto agli oggetti di coscienza» (N. ABBAGNANO - G. FORNERO, *Protagonisti e testi della filosofia*. Ottocento e novecento, Vol. III, Paravia, Torino 1996, 733). Approfondendo la questione: «Prima ancora di essere un sistema filosofico definito, la fenomenologia si presenta come un nuovo clima di pensiero, uno stile filosofico, un nuovo modo di porre gli eterni problemi» (M. MARLEAU - PONTY, *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1972, p. 16).

⁶⁹ C. GRECO, *L'esperienza religiosa. Essenza, valore, verità*. Un itinerario di filosofia della religione (Intellectus fidei 4), S. Paolo, Cinisello Balsamo 2004, pp. 29-30.

⁷⁰ Cf. R. GUARDINI, *Religione e rivelazione*, Vita e Pensiero, Milano 2001, p. 13; Id., «La fenomenologia dell'esperienza religiosa», in AA. VV. (edd.), *Il problema dell'esperienza religiosa*. Atti del XV convegno del Centro di Studi filosofici tra professori universitari (Gallarate 1960), Morcelliana, Brescia 1961, p. 21.

fenomeno nella sua forma (*eidōs*)⁷¹. Il procedimento fenomenologico non si configura né in senso deduttivo, né induttivo, ma “intuitivo”⁷².

Concludendo dunque il discorso sulla fenomenologia husserliana, possiamo dire che il “fenomeno” da questi inteso, si presenta come pura epifania dell’essere, e che dunque l’essere, da un punto di vista fenomenologico, ha una struttura costitutivamente rivelativa.

Il secondo autore è H. G. Gadamer, il padre e il fondatore dell’ermeneutica filosofica, il quale, rifacendosi a M. Heidegger⁷³, ha contribuito a fare dell’ermeneutica non solo un discorso tecnico circa la modalità del comprendere, ma anche una teoria filosofica generale circa l’uomo e l’essere⁷⁴. Nella terza sezione del suo testo famoso *Verità e metodo*⁷⁵, Gadamer esprime l’assolutezza e intrascendibilità del linguaggio, motivata dal fatto che ogni incontro con le cose si attualizza in un incontro linguistico. L’essere può venir compreso solo a partire dal linguaggio; il linguaggio è la manifestazione dell’essere alla coscienza del soggetto che lo interpreta e dunque lo comprende-conosce; l’essere quindi, è linguaggio: l’essere ha una configurazione sostanzialmente linguistica; il linguaggio dice la costitutiva struttura rivelativa dell’essere⁷⁶.

Passiamo subito ad esaminare il saggio, *La rivelazione come forma del vivere*⁷⁷ di R. Guardini. L’obiettivo che l’autore si prefigge in questo testo, è dimostrare come le forme del vivere creaturale nel loro dispiegarsi, richiamano gli elementi strutturali della rivelazione divina e la possono presignificare. Il Guardini parla a questo proposito, di diversi tipi di rivelazione.

⁷¹ Cf. C. GRECO, *L’esperienza religiosa. Essenza, valore, verità*, p. 30.

⁷² «Il nuovo metodo ha una particolarità che non permette ad esso di assoggettarsi in modo univoco a nessuno dei grandi nomi del passato, benché sia stato utilizzato da tutti i grandi filosofi fin da quando si è iniziato a filosofare. Tale peculiarità consiste nel suo carattere intuitivo [...] La filosofia non è, secondo l’opinione dei fenomenologi, una *scienza deduttiva*; essa non trae i suoi teoremi, come la matematica, da un numero finito di assiomi, da principi essi stessi indimostrabili, in una catena completa di dimostrazioni che segue leggi logiche. Né tanto meno la fenomenologia è “una scienza induttiva”, che giunga alla verità generale in modo indiretto, muovendo dai fatti dell’esperienza sensibile. Induzione e deduzione la possono aiutare in un certo modo, procurandole il suo materiale e consentendo l’esposizione dei suoi risultati, ma come suo strumento specifico serve ad essa uno strumento *sui generis*, una *conoscenza intuitiva*» (E. STEIN, «Che cos’è la fenomenologia», in ID; *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, A. ALES BELLO (ed.), Città Nuova, Roma 1997, p. 59).

⁷³ In maniera particolare al paragrafo 32 di *Essere e tempo*, che costituisce uno dei capisaldi del pensiero ermeneutico, dove Heidegger afferma che l’interpretazione è l’articolazione o lo sviluppo interno alla comprensione, attraverso cui “la comprensione, comprendendo, si appropria di ciò che ha compreso”.

⁷⁴ Cf. N. ABBAGNANO - G. FORNERO, *Protagonisti e testi della filosofia. Ottocento e novecento*, Vol. III, p. 733.

⁷⁵ Cf. H. G. GADAMER, *Verità e metodo*; cit.

⁷⁶ Cf. N. ABBAGNANO - G. FORNERO, *Protagonisti e testi della filosofia. Ottocento e novecento*, Vol. III, p. 959.

⁷⁷ Cf. R. GUARDINI, *Fede-Religione-Esperienza*, cit.

La prima è la cosiddetta “rivelazione naturale”, ovvero il vedere come evento di rivelazione il dispiegarsi dell’essere creaturale (in maniera specifica degli esseri animati), cioè il suo processo di sviluppo attraverso le molteplici fasi del vivere⁷⁸. La seconda forma di rivelazione è la cosiddetta “rivelazione antropologica”, ovvero l’autorivelazione dell’uomo, della sua realtà interiore, attraverso la mediazione corporea⁷⁹. In questa forma di rivelazione dunque, l’interno esce di continuo verso l’esterno mediante parola e azione, dalla riservatezza dell’anima, dalla libertà della persona, una sfera d’esistenza si apre continuamente all’altro, nella fiducia che quello entri in un rapporto di comprensione, accetti la rivelazione e il dono di sé. Così l’esistenza umana, dice il Guardini, si svolge attraverso rivelazione e fede. Infatti, tale rivelazione, di per sé, può anche giungere ad un orecchio irresoluto, o non amichevole, o tale da non volere la verità. A chi ascolta con fiducia, a sua volta, può accadere che quanto egli accoglie come autentica apertura, sia inganno o deformazione. Così l’esistenza umana, che riposa sulla rivelazione, è un compito che si deve continuamente rischiare e superare⁸⁰. La terza ed ultima forma, è la cosiddetta “rivelazione ideale”, o rivelazione in senso epistemologico, ovvero quando il senso di una cosa o di un avvenimento si dischiude allo spirito del soggetto conoscente⁸¹. Quindi, da una misteriosa libertà, che si dischiude per iniziativa propria, appare luminoso nella sfera di comprensione del soggetto conoscente, il significato dell’oggetto conosciuto. Tale significato, non lo si può estorcerlo a forza, al punto che, il suo venire ha il carattere della grazia sovrana. Anche ciò presignifica la Rivelazione, che in realtà è grazia. Questo processo di comprensione della verità, non può avvenire, senza che lo spirito del conoscente non si metta in movimento e aspiri ad esso amorosamente⁸².

Tutte queste forme di rivelazione, presenti nel vivere creaturale, contengono dei caratteri propri della Rivelazione soprannaturale, quali appunto, la dinamica interno-esterno, svelamento-nascondimento; il carattere libero dell’autorivelazione, dalla volontà del soggetto autorivelante; poi per quanto riguarda le sue forme più alte, la rivelazione nella parola e nell’azione-storia, la rivelazione di un contenuto di senso che può essere compreso solo a partire dall’atto rivelativo e in forza di questo atto rivelativo. A queste forme di rivelazione, poi si accompagna da parte del soggetto ricevente, tutta la dinamica accoglienza-rifiuto. Bisogna però chiarire che tali forme, se pur contengono degli elementi e delle modalità della Rivelazione propriamente detta, non sono da equipararsi ad essa; esse per tanto sono solo propeedeutiche, la presignificano e ci aiutano a comprenderla⁸³.

⁷⁸ Cf. *Ivi*, pp. 197-198.

⁷⁹ Cf. *Ivi*, pp. 199-200.

⁸⁰ Cf. *Ivi*, pp. 200-201.

⁸¹ Cf. *Ivi*, pp. 203-204.

⁸² Cf. *Ivi*, pp. 204-205.

⁸³ Cf. *Ivi*, p. 205.

Dopo aver identificato la costitutiva struttura rivelativa dell'essere in generale e nelle sue specifiche determinazioni (l'essere creaturale, antropologico, epistemologico), le considerazioni di L. Pareyson nel suo testo *Ontologia della libertà*⁸⁴, inerenti ad una fenomenologia dell'esperienza religiosa, ci permettono di entrare ancora più in profondità all'interno del nostro discorso. In maniera specifica tratteremo della dimensione epifanica del finito della realtà trascendente, del "simbolo" quale intrinseca inseparabilità di fisicità e trascendenza, della sua differenza con la "metafora" ed il "concetto".

Innanzitutto, per l'autore, l'uomo è "simbolo di trascendenza", in quanto di continuo l'uomo trascende se stesso⁸⁵; questa sua costitutiva autotrascendenza ha la sua massima espressione nella libertà⁸⁶. Data dunque la costitutiva struttura autotrascendente dell'uomo, questi può essere simbolo e sede del divino⁸⁷. Contemporaneamente, l'esperienza religiosa trova la sua massima forma esplicativa, non a partire da categorie filosofiche⁸⁸, bensì, attraverso raffigurazioni antropomorfe⁸⁹. Da tutto questo, scaturisce l'importanza del linguaggio mitico e del "simbolo", quali mezzi efficaci di veicolazione del divino⁹⁰:

«Il linguaggio astratto e concettuale è esposto al pericolo dell'oggettivazione, e, a meno che sia sottoposto a una sottile e perspicua radiografia che ne rimetta in funzione l'originaria natura simbolica e la latente vocazione di cifra, rischia sempre d'essere oggettivante, e d'incarcerare l'inoggettivabile nella stretta misura d'una metafisica ontica; mentre all'elasticità del simbolo compete la capacità di prospettare nella loro inscindibilità trascendenza e presenza, ulteriorità e disponibilità, occultamento e rivelazione: l'inoggettivabile come *geheimnisvoll offenbar*»⁹¹.

⁸⁴ Cf. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*. Il male e la sofferenza, Einaudi Paperbacks Filosofia, Torino 1995.

⁸⁵ Cf. *Ivi*, p. 96.

⁸⁶ Cf. *Ivi*, pp. 96-97.

⁸⁷ Cf. *Ivi*, p. 97.

⁸⁸ Cf. *Ivi*, pp. 99-100.

⁸⁹ Cf. *Ivi*, p. 101.

⁹⁰ In riferimento al linguaggio mitico: «Per il suo carattere immaginoso e sensibile questo linguaggio può sembrare del tutto inadeguato a rappresentare una realtà così trascendente e irraggiungibile come la divinità, ma bisogna riconoscere che proprio questa sua immediata e apparente inadeguatezza lo designa a un impiego così evidentemente emblematico e gli conferisce una portata così chiaramente simbolica da renderlo non solo adatto a quello scopo, ma anzi l'unico adatto, in quanto idoneo a dire cose che non si possono dire se non in quella maniera e a rappresentare cose che non si possono rappresentare altrimenti. Per cogliere il significato di quelle fantasiose e colorite espressioni non è davvero necessario sottoporle a un processo di demitizzazione, che, nell'atto di impoverirne l'immagine e di sbiadirne lo smalto, non farebbe che destituirle non solo d'ogni senso, ma anche d'ogni efficacia rivelativa. (...) È assurdo che l'astrazione aumenti l'adeguatezza: data l'irraggiungibilità del "referente", fra quei due termini non può sussistere che una proporzione inversa» (*Ivi*, p. 103).

⁹¹ *Ivi*, pp. 103-104.

Il simbolo ha un carattere tautegorico, esso è identità di rappresentante e rappresentato, coincidenza di significante e significato:

«L'immagine sensibile del simbolo non è tanto un'immagine riflessa quanto un'immagine rivelativa, non tanto un segno arbitrario e sostituibile quanto la cosa stessa nella sua presenza visibile: non è tanto un'allegoria che, pur partendo da una somiglianza iniziale, nell'implicare un trasporto suppone una separazione e un allontanamento, quanto una vera e propria identità di rappresentante e di rappresentato; non è tanto un duplicato dominato dalla disperazione dell'adeguamento quanto una significazione vivente in cui significante e significato coincidono; non tanto uno specchio che riflette e riproduce, quanto una limpida trasparenza in cui il mezzo scompare per dar luogo alla presenza diretta»⁹².

Il simbolo, in quanto costitutivamente rivelativo, ha in sé una struttura dialettica: inseparabilità di presenza e assenza⁹³, fisicità e trascendenza⁹⁴, vicinanza e lontananza⁹⁵, identità e differenza⁹⁶, avarizia e prodigalità⁹⁷, rivelazione e occultamento⁹⁸, parola e silenzio⁹⁹, ecc. Esso si differenzia sia dalla "metafora", sia dal "concetto".

In riferimento alla "metafora" possiamo dire che:

«A differenza del simbolo, in cui c'è puntualmente distanza e al tempo stesso identità, nella metafora tra l'immagine e la cosa sussistono al tempo stesso una similarità e una lontananza iniziali, ma attraverso i passaggi dettati dalla proporzionalità la distanza viene via via ridotta, sì che lo spazio si fa sempre più esiguo. Sembra che come allegoria la metafora offra al "pensare" un intervallo maggiore dello spazio fornito dal simbolo, e mostri perciò una maggiore attitudine a rappresentare l'inesauribilità del trascendente. Se non che in realtà la distanza che l'allegoria mantiene tra il significante e il significato è riempita dai passaggi proporzionali richiesti dal "trasporto"

⁹² *Ivi*, p. 104. Continuando la citazione: «non tanto un involucro esteriore o un rivestimento avventizio quanto la sede vivente della realtà indicata, in cui l'indicazione non è più un rinvio o un riferimento, ma è la cosa stessa nella sua palpitante realtà. Il simbolo insomma, non si limita a rappresentare un oggetto attraverso un'allusione, un rinvio, ma, direttamente, *lo è*; esso è la realtà stessa in quanto presente e viva. Ed è questa presentificazione vivente, anzi questa radicale identità, che chiamiamo unità tautegorica, la quale fa sì che nel simbolo sia presente ciò che non può essere presente in altro modo, e che perciò esso sia essenzialmente manifestazione o rivelazione» (*Ivi*, pp. 104-105).

⁹³ Cf. *Ivi*, p. 98.

⁹⁴ Cf. *Ivi*, pp. 105-106.

⁹⁵ Cf. *Ivi*, p. 106.

⁹⁶ Cf. *Ivi*, p. 108.

⁹⁷ Cf. *Ivi*, p. 109.

⁹⁸ Cf. *Ivi*, p. 111.

⁹⁹ Cf. *Ivi*.

e regolati dalle leggi dell'analogia, ai quali invece il simbolo si sottrae, perché con l'identità che esso realizza tra l'immagine e la realtà li supera tutti d'un sol salto come inutili e superflui»¹⁰⁰.

Possiamo dire dunque che simbolo e metafora contemporaneamente convergono e divergono. Convergono, in quanto sono due tappe di uno stesso processo che culmina nel simbolo; divergono, in quanto la metafora, a differenza del simbolo, più che all'identità, mira all'allusione o al rinvio¹⁰¹: «La metafora tende perciò a scontrarsi con un'alternativa: o trapassare a simbolo o scadere ad allegoria»¹⁰².

Per quanto riguarda invece il «concetto»:

«Il linguaggio concettuale, che mira all'esplicazione completa, è invece di per sé una violazione dell'ineffabilità del trascendente: la sua parola è l'interruzione del silenzio, la dissipazione del mistero. Rispetto all'inoggettivabile, esso non conosce altra alternativa a se stesso che la cessazione del discorso, vale a dire il misticismo: l'inevitabilità senza scampo del silenzio, l'abbandono totale al mistero. Ma il simbolismo evita questi due esiti e ne supera l'alternativa: esso si sottrae all'esplicitazione completa senza perciò trascorrere alla celebrazione del silenzio»¹⁰³;

Le considerazioni sulla struttura dialettica del simbolo e della sua differenza con la metafora e il concetto, nel pensiero di Pareyson, ci offrono una buona base, per la costruzione del nostro discorso successivo, inerente alla costitutiva struttura simbolica dell'essere umano, quale cifra non solo dell'interiorità del soggetto e di un'istanza trascendente percepibile attraverso il proprio vissuto storico, ma soprattutto, quale luogo da cui possa scaturire una teologia della santità.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 109. Continuando la citazione: «Il dinamismo della metafora consiste nel percorso della proporzionalità, e quindi si conclude e anzi si chiude a «trasporto» avvenuto e riuscito; mentre invece il dinamismo simbolico consiste nella dialettica interna della stessa identità, la quale continua a vibrare con inalterata tensione nell'immagine simbolica. Di qui l'idea che la decifrazione della metafora consista nel cercare e trovare il senso nascosto, come se l'immagine sensibile fosse una copertura, che nasconde la cosa e che si tratta di rimuovere per cogliere il vero significato, in base a un concetto dell'interpretazione come semplice esplicitazione del sottinteso. Totalmente diversa è la natura del simbolismo, dove non si tratta di scovare il senso nascosto, perché il senso palese è già a disposizione, patente e parlante, con una feconda evidenza ch'è di per sé un'irradiazione infinita di significati» (*Ivi*, p. 110).

¹⁰¹ Cf. *Ivi*, pp. 110-111.

¹⁰² *Ivi*, p. 111.

¹⁰³ *Ivi*, p. 112. Continuando la citazione: «Simbolismo non è misticismo: il silenzio esso lo preserva nell'atto stesso che proferisce la parola, perché la sua parola non è né esplicita né muta, ma aperta, radiante, suggestiva; l'ineffabilità del trascendente esso la conserva nell'atto in cui paradossalmente la trasforma in infiniteffabilità. Il simbolismo sa molto bene che dire Dio è possibile solo lasciandolo non detto, e in questo senso esso è un continuo e infinito commento all'impenetrabilità divina» (*ib.*).

8. La santità vissuta come *locus theologicus*

In consonanza con ciò che abbiamo appena esplicitato, riprendendo in considerazione il testo “L’esperienza spirituale” di G. Moioli, nella prima parte, l’autore, a partire dal brano di Gal 5, 13-23, identifica l’uomo spirituale, non come un tipo di uomo che vive secondo la carne, ma secondo lo Spirito, dove, questo Spirito non è uno spirito indeterminato, ma è lo Spirito di Gesù Cristo: quello Spirito che configura l’uomo a Gesù Cristo, che determina in lui, un modo di ragionare, di scegliere, di decidere, di comportarsi, conforme al modo di vivere di Gesù¹⁰⁴. L’uomo spirituale è anche “nuova creatura”, in quanto creatura resa “nuova” dall’azione dello Spirito in lui, in quanto continuo passaggio tra “antico” e “nuovo”, tra Adamo peccatore e tensione verso l’uomo perfetto in Gesù¹⁰⁵. L’uomo spirituale, in quanto “uomo nuovo”, è l’uomo secondo la fede, la speranza e la carità¹⁰⁶. In maniera specifica, “la fede cristiana non è una soggettività pura, non è una coscienza che si afferma e non è un sentimento che produce il proprio oggetto, ma è una disponibilità a ricevere una forma”¹⁰⁷; essa è una “personalizzazione dell’oggettivo”. Tale oggettivo, è il mistero stesso di Cristo, che si rende presente alla coscienza del soggetto. La personalizzazione dell’oggettivo, diventa dunque l’assunzione del soggetto dell’oggetto rivelante, la quale comporta un cambiamento nel soggetto, tale da renderlo conforme all’oggetto stesso¹⁰⁸. G. Moioli dunque, ci presenta l’esperienza di fede non come una realtà statica, ma dinamica, una continua dialettica interna tra uomo “vecchio” e uomo “nuovo”, una continua personalizzazione di un oggettivo nella coscienza credente. Questa personalizzazione dell’oggettivo, non si realizza esclusivamente a partire da un atto volontaristico della coscienza credente, ma è attivata in primo luogo dall’azione dello Spirito, a cui la volontà umana coopera. Approfondendo ulteriormente la questione, G. Moioli, parla in questo caso, del cristiano come “memoria”, il quale non significa puro ritorno al passato e fuga dal presente, bensì, è fedeltà, conformità della propria esistenza ad un evento passato, Gesù Cristo, rivissuto nel proprio tempo storico; in poche parole è un assumere nel

¹⁰⁴ Cf. G. MOIOLI, *L’esperienza spirituale*, pp. 13-14.

¹⁰⁵ «Ognuno di noi è posto e definito da questi due riferimenti. Due termini che costituiscono la dialettica fondamentale dell’esistenza spirituale dell’uomo chiamato a diventare spirituale e, quindi, anche la nostra dialettica interna. Noi siamo sempre messi in situazione tra l’ “antico” e il “nuovo” (...) Per questo la conversione diventa un atteggiamento spirituale che non è mai di un momento solo, ma di tutta la vita. È un itinerario, è un cammino, sempre dall’ “antico” al “nuovo”, con una dialettica continua. Si va verso il “nuovo”, è un cammino verso la novità che è libertà. L’uomo spirituale è l’uomo della libertà interiore, della libertà spirituale. Chi è in Gesù Cristo è una nuova creatura: questa è l’esperienza della libertà interiore, della libertà spirituale» (*Ivi*, pp. 17-19).

¹⁰⁶ Cf. *Ivi*, pp. 20-30.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 31.

¹⁰⁸ Cf. *Ivi*, pp. 31-33.

proprio contesto storico e condizione di vita, l'essere stesso di Gesù, un'assunzione che non diventa possibile solo a partire da un puro sforzo umano, ma principalmente dall'azione della grazia¹⁰⁹.

Secondo G. Lombarda, l'uomo spirituale è quindi l'uomo santo, ovvero l'uomo che sceglie deliberatamente di conformare la sua esistenza alla volontà di Dio e che fa della logica evangelica il criterio di ogni suo comprendere, decidere e agire. È l'uomo "separato", "diverso" e "appartenente" a Dio, in quanto il modo di vivere di Dio gli appartiene e lo conduce a strutturare e orientare la sua esistenza in maniera contraria e diversa da quella della logica comune e della massa. L'uomo spirituale, inteso come "uomo santo", nella sua esistenziale realtà di segno significativo

«Appare soggetto e oggetto di una relazione che lo costituisce luogo più che ermetico, originariamente intenzionato all'essere e dunque rivelativo. È luogo nella misura in cui è localizzato e decide di localizzarsi nel cuore dell'umanità storica drammaticamente percorsa dalla grazia e dal peccato e nel cuore dell'Essere-Dio, ugualmente e radicalmente segnato dallo stesso sfregio»¹¹⁰;

continuando:

«Segno di-segnato da una mano originaria entro uno sfondo promettente è l'uomo; segno con-segnato a se stesso come compito drammatico di as-segnarsi il posto entro la mappa della vita, as-segnando all'altro il suo, è l'uomo santo. Segno disegnato e consegnato, capace di in-segnare e contra-assegnare la nuova umanità è dunque un uomo significativo»¹¹¹.

Questo essere segno significativo del santo, lo si esprime fortemente nella realtà del "corpo", quale simbolo di trascendenza:

«In tal modo il corpo diventa il *luogo teologico* dove le qualità della Verità giungono alla loro evidenza concreta e seria, (...) Anzitutto si tratta della sprezzante qualità dialettica della Verità che salvaguarda il nascondimento e il mistero del *Logos* personale che si dice nella carne. Apparendo in questa forma, tanto l'uomo quanto Dio che si rivela sotto le condizioni dell'uomo si espongono al pericolo dell'equivoco, alla sproporzione di un luogo che, segnato dalla presenza dell'altro, diventa solo fessura simbolica. In questa ferita nella carne, a motivo di un tocco sensibile – devozione,

¹⁰⁹ Cf. *Ivi*, pp. 33-34. S. Bastianel esprime lo stesso concetto, parlando di "ricordo interpretante": «Il dono dello Spirito, che rende comprensibile sull'oggi la parola di Gesù (cf. Gv 14,26) opera nel discepolo il suo ricordo interpretante. Possiamo indicare come *ricordo interpretante* quella conoscenza del Signore che permette di capire come vivere "in lui" decisioni e comportamenti di fronte a novità di situazioni o di fronte a problemi nuovi» (S. BASTIANEL, *Vita morale nella fede in Gesù Cristo*. (Intellectus fidei 5), S. Paolo, Cinisello Balsamo 2005, p. 27.).

¹¹⁰ G. LOMBARDA, *La santità vissuta come "locus theologicus"*. Dissertazione di dottorato presso la Facoltà di Teologia della Pontificia Università Gregoriana, Roma 2006, pp. 139-140.

¹¹¹ *Ivi*, pp. 137-138.

amicizia, cuore – l'amore significa ciò che è ed è ciò che significa. Il corpo diventa la sede del movimento elettivo di appello e di risposta dell'uomo: nella sua qualità di servo e di signore esso rinvia simbolicamente al mondo divino dove si realizza l'unità tra caos e forma, aura e forza, sudditanza e dominio. Al contempo però questo intrigo grazioso e liberante, rivelandosi storicamente nell'intercorporeità, la trasfigura rendendola trasparente e beneaugurate»¹¹².

Ma i santi, visualizzano nel proprio corpo non solo l'esperienza vissuta di una continua conformità della propria esistenza alla vita del Cristo, ma soprattutto il dramma del proprio tempo: guerre, pestilenze, crisi delle figure istituzionali di senso, in maniera particolare la Chiesa cattolica¹¹³.

A partire da tutto ciò che abbiamo menzionato, possiamo affermare che la santità in maniera analogica alla persona del Verbo incarnato, è di natura prettamente "teandrica"¹¹⁴, in quanto relazione reciproca tra Dio e l'uomo, intrigo di "μυμέσις"¹¹⁵ e "ποίησις"¹¹⁶, di ontologia della verità e ontologia della libertà¹¹⁷, e quindi "*locus theologicus*":

¹¹² *Ivi*, p. 284.

¹¹³ Un esempio specifico ci viene offerto da M. de Certeau, quando parla della mistica classica del XVI e XVII secolo: «L'ambizione di un radicalismo cristiano si disegna su un fondo di decadenza o "corruzione", dentro un universo che si disfa, da riparare. Nell'esperienza biografica ripete per intero il vocabolario della Riforma ecclesiale: divisione, piaghe, malattia, menzogna, desolazione, ecc. I corpi individuali raccontano la storia delle istituzioni del senso» (M. DE CERTEAU, *Fabula mistica*. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo, EDB, Bologna 1987, p. 50). Continuando: «Nei frammenti spezzati della cristianità sperimentano una defezione fondamentale: quella delle istituzioni di senso. Vivono la decomposizione di un cosmo e ne sono esiliati. Cacciati dal loro paese dalla storia che li degrada. (...) Insieme con l'istituzione, riserva opaca del credere e far credere, sprofondano le loro tacite sicurezze. Cercano un suolo. Ma alla fine anche le Scritture appaiono "corrotte" quanto le Chiese. Sono entrambe parimenti deteriorate dal tempo. Offuscano la Parola della quale dovrebbero essere presenza. Certo, ne segnano sempre il posto, ma sotto forma di "rovine" (...) Indicano ancora i luoghi dove attendere *ora* una nascita di un Dio che va distinto da tutti i suoi segni, votati al deterioramento, e inattaccabile dall'usura del tempo perché è morto. Nascita e morte, dunque, sono i due poli della meditazione evangelica» (*Ivi*, p. 62).

¹¹⁴ «Di conseguenza "teandrica" risulta essere la natura stessa della santità e della teologia perché nell'uno come nell'altro caso si tratta sempre della relazione di Dio con l'uomo – intrigo di μυμέσις e ποίεσις» (G. LOMBARDA, *La santità vissuta come "locus theologicus"*, p. 394).

¹¹⁵ «Μυμέσις è il farsi carne della Grazia, il Logos che si offre nella prassi della vita come spazio appassionato di libertà e di liberazione per l'uomo chiamato alla sequela. Μυμέσις è l'amore di Dio che, dalla morte e resurrezione di Cristo, si fa evento nell'amore fra gli uomini, pur rimanendone eccedente» (*Ivi*, p. 399).

¹¹⁶ «Ποίεσις è l'*affectus* dell'uomo, un *corpo* costitutivamente fatto per amare e ricevere amore, l'*azione* nobile della vita e della morte tesa all'unità tra preultimo e ultimo; essa è l'intensità di una *passione* struggente che nell'abnegazione di sé si subordina all'altro. Ποίεσις è il desiderio amoroso dell'uomo vissuto nella "creatività" del dono e nella "dialettica" dell'essere. Quest'ultima squarcia l'atto umano in direzione di un evento, già avvenuto e continuamente presente, che soddisfi l'intrinseca essenza dell'amore: dare e ritrovare la propria identità nel dono di sé» (*Ib.*).

¹¹⁷ Data la reciproca interconnessione tra μυμέσις e ποίεσις: «Si delinea perciò un'ontologia della verità come amore e un'ontologia della libertà come esercizio d'amore» (*Ib.*).

«Siamo giunti fin qui parlando di *Grazia* e di santità, di ontologia della verità e di ontologia della libertà, di Dio e dell'uomo, ritrovando nel *Verbum caro* la figura *cum-promissa* della loro nuova alleanza. L'intrigo di *μυμείσις* e di *ποίησις* ha declinato storicamente – a partire da Cristo – questa unità teandrica della quale il santo è, per partecipazione graziosa, *locus theologicus*. Questo intrigo ha assunto serietà a motivo della sua necessità che non è di tipo empirico, né logico, bensì la necessità di un'istanza che ha chiesto e chiede di essere riconosciuta nella storia come la pre-messa e la pro-messa della libertà. Detto altrimenti: la necessità della libertà di decidere di sé come un tutto, nell'orizzonte storico-trascendentale del tutto»¹¹⁸.

Da tutto questo ne consegue la possibilità di una ricomprensione della teologia a partire dalla mistica, che risolve la problematica della scissione operatasi tra teologia e santità. La storia del fatto spirituale ci conduce ad una visione fenomenologica della missione di Dio nel cuore degli uomini di ogni tempo, a considerare la possibilità di recuperare dati teologici dai vissuti dei santi e dei mistici inquadrandoli opportunamente in una vera "agiografia teologica"¹¹⁹. La riflessione che i santi fanno del mistero sarà la vera e propria teologia, la sola teologia capace di apportare ad un rinnovamento del cuore e della mente. La conoscenza teologica sarà quindi sapienziale, nel senso che l'intuizione del mistero e l'esperienza vissuta che il credente vive con questi, precede la riflessione su di esso¹²⁰:

«Da ciò ricaviamo che il mistico come luogo teologico è fonte per tutta quanta la teologia. In senso più eminente il mistico-teologo darà un contributo maggiore all'approfondimento del dato teologico, in quanto ne è il fedele interprete. Però non bisogna sottovalutare chi non ha avuto questo sviluppo. Infatti molti mistici non hanno scritto ma hanno lasciato come testimonianza la loro stessa vita vissuta santamente. Se dobbiamo considerare seriamente il contributo della storia, in questi casi come negli altri, tutta la vita di un mistico, tutta la sua produzione che non è solo scritta, ma può essere artistica, caritativa e fondativa, va presa in esame. Tutto il fatto spirituale, nella sua globalità, è manifestazione della missione della Santa Trinità nella vita dell'uomo. Solo con uno sguardo fenomenologico possiamo cogliere l'essenza di quella missione ancor viva oggi»¹²¹.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 398.

¹¹⁹ Cf. F. ASTI, «La divisione fra teologia e santità e fra ascetica e mistica», p. 69.

¹²⁰ Cf. *Ivi*, p. 74.

¹²¹ *Ivi*, p. 70.



Autore: U. DOVERE

Titolo: *Dizionario biografico dei Canonici della Cattedrale di Napoli (1900-2000)* (Sussidi eruditi 92)

Casa editrice: Ed. di Storia e letteratura

Luogo e anno di pubbl.: Roma 2015

Riferimento: pp. 312

Il *Capitolo Cattedrale*, considerato soprattutto prima del Concilio Vaticano II il “senato del Vescovo”, è certamente una delle Istituzioni Ecclesiali più importanti e la sua rilevanza appare oltremodo preziosa per la ricostruzione storica delle Chiese diocesane, anche in considerazione delle figure spesso insigni che ne hanno fatto parte.

Per una diocesi come Napoli, poi, il discorso è ancor più pregnante e Ugo Dovero, storico napoletano attento, documentato e puntuale, nell’opera che presentiamo delinea ben 175 figure di Canonici, alcune delle quali di notevole spessore e di grande peso sulla Chiesa di Napoli della loro epoca.

Il lavoro di per sé si collega a due opere analoghe, quella oramai pressoché introvabile di Pasquale Santamaria del 1900 e quella di Pasquale Orlando, in due volumi, che delinea nella sua *Storia del Capitolo Cattedrale*, i profili dei canonici sino a circa una quindicina di anni fa.

Rispetto al lavoro dell’Orlando che è impostato sulla cronotassi e che divide anno per anno di istituzione dei canonici la trattazione, qui si utilizza l’ordine alfabetico e si trattano gli autori con una serie di schede.

Tali *schedule* che compongono il lavoro delineano un profilo sia biografico che bibliografico dei vari canonici. Esso è generalmente ricco e mette in luce l’estraneità socio-culturale e la formazione dei vari personaggi presentati, gli incarichi ricoperti, l’eventuale produzione scientifica o divulgativa, e, cosa storicamente importante, il *cursus honorum*.

Coronano la trattazione anche ulteriori indicazioni bibliografiche che incoraggiano e facilitano eventuali piste di approfondimento.

Il risultato può dirsi davvero soddisfacente, in quanto viene delineata in maniera lineare ed esaustiva una sorta di “ampia galleria” in cui si succedono i ritratti dei protagonisti della vita ecclesiale non solo napoletana.

Sta proprio qui il punto di tangenza tra la storia del Capitolo Cattedrale e la storia della Chiesa di Napoli dell’ultimo secolo, giustificata dai ruoli di primo piano che taluni canonici avevano e successivamente hanno avuto nella Chiesa universale.

Si pensi, *in primis* al Card. Gennaro Granito Pignatelli di Belmonte, nunzio apostolico in Francia e più volte legato Pontificio *a latere* e al Card. Agostino Vallini, ausiliare di Napoli, poi vescovo di Albano, poi Prefetto della Suprema Signatura Apostolica ed attualmente Cardinale Vicario di Roma.

E che dire di figure insigni tra dotti, eruditi e storici, come Mons. Luigi Diligenza, per anni docente di Storia della Chiesa presso la Pontificia Facoltà Teologica dell’Italia Meridionale nonché

rettore del Seminario Maggiore Arcivescovile e poi arcivescovo di Capua.

Sempre tra gli storici abbiamo le figure indimenticabili di Gennaro Aspreno Galante, Domenico Mallardo, Franco Strazzullo e Domenico Ambrasi, tutti di altissimo valore e tutti ampiamente partecipi della vita ecclesiale.

Tra i filologi vengono annoverati Gennaro Maria de Pompeis, Aurelio Marena, poi vescovo di Ruvo e Bitonto ed Enrico Tarallo.

Tra i giuristi Gennaro Trama poi vescovo di Nola, Gennaro Simeoni, Raffaele Coppola Picazio ed Erberto d'Agnesse, per anni Vicario Generale dell'Archidiocesi

Non mancano neppure veri scienziati come Gianbattista Alfano, sismologo, membro dell'Istituto vulcanologico "Friedlaender" di Napoli, direttore dell'Osservatorio meteorico-sismico di Pompei dal 1907 al 1931 e professore di Scienze Naturali nel Seminario Maggiore di Napoli, in seno al quale fondò un osservatorio sismico; Luigi D'Aquino, rettore del Seminario e Alfredo Falanga, entrambi autori, tra l'altro, di apprezzati manuali di matematica e fisica per le scuole superiori.

Tra i filosofi val la pena segnalare tre insigni neotomisti: Salvatore Calvaneese, Michele Autore e l'indimenticabile Pasquale Orlando, per un quarantennio maestro di filosofia della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale ed autore di innumerevoli pubblicazioni.

Tra i teologi possiamo annoverare l'illustre biblista Salvatore Garofalo, Giuseppe De Rosa, teologo dogmatico maestro di una grande schiera di sacerdoti, il patrologo Vitale De Rosa, il biblista Antonio Zama, ausiliare di Napoli e poi vescovo di Sorrento e Castellam-

mare, Mons. Vincenzo Pelvi, teologo dogmatico, ausiliare di Napoli, poi Ordinario Militare italiano ed attualmente arcivescovo di Foggia Bovino, Antonio Di Donna, pastoralista, ausiliare di Napoli ed attualmente vescovo di Acerra.

Figurano, senza che questa breve e sintetica illustrazione sia esaustiva, illustri parroci, come Francesco Galimberti, Raffaele Contegno, Carlo Ponticelli, Giacomo Nardi e grandi figure di organizzatori e guide carismatiche come Mons. Giuseppe Muller, stimato ed indimenticabile docente di religione

Tantissimi hanno offerto il loro servizio d'insegnamento formando generazioni di sacerdoti, tutti hanno dato un contributo prezioso alla vita della Chiesa, evidenziando fedeltà alla tradizione e santità di vita.

Il lavoro di "scavo documentario" può essere considerato prodromico ad una vera e propria storia della Chiesa napoletana di cui i canonici costituiscono una scelta avanzata e questa potrebbe essere un sfida per l'autore.

L'opera è preziosa, rigorosa, interessante. Da essa traspare la tensione morale di chi, da storico, sa bene che il presente radicato nel passato e costituisce la massima garanzia di un futuro migliore.

Al dizionario si aggiungono tre appendici: un elenco alfabetico dei Canonici (pp. 255-258), un elenco dei canonici secondo l'ordine di nomina (pp. 259-261) ed infine un elenco dei canonici in base alla nomina a vescovo o cardinale (pp. 262-264).

Un utile glossario (pp. 265-272) chiude il lavoro.

Dario Sessa

Autore: GREGORIO MAGNO

Titolo: *Storia di santi e di diavoli* (I dialoghi). Vol. I (ll. 1-3). Introduzione e commento a cura di S. Pricoco. Testo scritto e traduzione a cura di M. SIMONETTI (Scrittori greci e latini)

Casa editrice: Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori editore

Luogo e anno di pubbl.: Milano 2014

Riferimento: pp. 419.

“Così ben istruito nella retorica e nella dialettica da non essere reputato secondo a nessuno nella città di Roma”. È così che Gregorio di Tours descrive la figura di Papa Gregorio (540-604), 64mo Papa, chiamato “Magno” proprio in virtù della sua universalmente riconosciuta grandezza. (GREGORIO DI TOURS, *Historia Francorum*, X,1).

La sua statura morale e culturale, oltre che la conclamata santità di vita, lo rendono certamente una delle anime più luminose del Medioevo e lo fanno risplendere agli occhi dei suoi contemporanei come un riferimento rassicurante nel triste e travagliato panorama dell’Italia dilaniata dalla guerra greco-gotica (535-553), che vede i Goti violentemente contrapposti ai Bizantini.

Al di là delle ragioni politiche, Gregorio Magno, non esitò ad intervenire concretamente in favore dei più deboli con grandissimo senso di carità.

Egli, infatti, ebbe la grande capacità di vegliare sui più esposti con una serie di interventi che anche dal punto di vista organizzativo ebbero del prodigioso.

Ingaggiò una forte lotta contro il diffuso fenomeno del pauperismo, organizzando un sistematico approvvigio-

namento di scorte alimentari; realizzò opere sociali e pubbliche; riuscì a strutturare un sistema di cura della sanità insolitamente moderno e favorì con tutte le sue forze un trattamento equo in favore delle classi oppresse, in particolare braccianti e contadini.

Nei confronti delle autorità civili si adoperò per limitare la pressione fiscale ed ottenere metodiche umane nell’esazione delle imposte.

Il bilancio della sua opera sociale e di governo, quindi, costituisce una sorta di anticipazione dei un vero e proprio “stato del benessere” di stampo moderno.

Dal punto di vista ecclesiale la sua massima preoccupazione fu la formazione, la cura e la santificazione del clero, seguita da un impegno missionario che ebbe risultati di grande rilievo.

Egli, infatti, in coerenza con la sua visione della Chiesa, favorì la conversione dei Visigoti di Spagna di re Recaredo I e dei Longobardi, grazie al sostegno della regina Teodolinda, da lui convertita. Evangelizzò i Britanni presso i quali inviò dei monaci benedettini, affidandone il territorio ad Agostino, priore del convento di Sant’Andrea, poi consacrato vescovo di Canterbury..

Doveroso è citare anche il suo amore per la liturgia e la sua paternità del cosiddetto “canto gregoriano”.

Vasta fu la sua produzione letteraria.

Tra le varie opere di Gregorio *Expositio in Job* in 35 libri, òa *Regula Pastoralis*, le *Homiliae in euangelia* e in *Hiezechiellem*. Abbiamo poi *Dialoghi* (593-4), che maggiormente ci interessano in questa sede.

Si tratta dell’*opus* forse più impegnativa, non tanto per la narrativa di per sé,

quanto piuttosto per le difficoltà interpretative.

L'opera, in quattro libri, tratta di fatti ritenuti miracolosi compiuti da santi italiani durante il periodo dell'invasione dei "Langobardi".

La genesi dell'opera è "dal basso". A chiedere a Gregorio di scrivere un'opera del genere furono, infatti, molti consacrati che esprimevano l'esigenza di avere modelli ispiratori di una vita evangelicamente più coerente e viva

Non a caso il diacono Pietro chiede a Gregorio di narrare le *gesta sanctorum* ed i miracoli avvenuti.

La finalità è, però, essenzialmente didattica e lo stesso Gregorio fa suo tal fine, spiegando che "gli esempi possono infiammare d'amore per la patria celeste più della dottrina" (I Prol. 7-9).

Nel lavoro che presentiamo i diligenti curatori si concentrano particolarmente sui primi due libri.

Il primo narra della vita di 12 santi, mentre il secondo è interamente dedicato a San Benedetto da Norcia, padre del monachesimo occidentale.

A questi si aggiungono il III libro, dedicato ai fatti straordinari ed eventi miracolosi ed il IV che indaga sulla sorte delle anime dell'aldilà rivelati mediante eventi prodigiosi.

E sta proprio in questi ultimi due libri la vera e propria parte didattica dell'opera.

Il testo dei *Dialoghi* è frutto di maturazione lenta, numerosi rifacimenti e soprattutto profonda meditazione a finalità parentica, sulla scorta di esempi precedenti come l' *Historia Philothea* di Teodoro di Cirro (393-458), vescovo siriano e ultimo esponente della scuola antiochena e Sulpicio Severo (360-420),

storico romano cristiano con il *Cronicon libri duo* e la *Vita Martini*.

Gregorio è sempre attento a sottolineare il significato profondo di ogni evento, ivi compresi quelli miracolistici, esortando il lettore ad andare al di là del mero fatto per cogliere il significato profondo e l'insegnamento ad esso correlato, al fine di arricchire la propria spiritualità. Il messaggio di fondo dell'opera di Gregorio è degno di particolare attenzione.

In maniera sempre valida ed istruttiva è l'invito a guardare il mondo non con la logica umana ma con quella evangelica. Nulla di più attuale in un mondo secolarizzato con crisi di valori, di impegno ontologico, ma non per questo non assetato di senso.

Dario Sessa

Autore: GRILLO A. - PETRÀ B. (a cura di)

Titolo: *Per tutti i giorni della mia vita. L'indissolubilità tra realtà e retorica*

Casa editrice: Cittadella Editrice

Luogo e anno di pubbl.: Assisi 2015

Riferimento: pp. 111

Il 25 ottobre è terminata la XIV Assemblea generale ordinaria del Sinodo dei Vescovi sul tema "La vocazione e la missione della famiglia nella Chiesa e nel mondo contemporaneo". Le questioni affrontate sono state varie ed i *media* non hanno mancato di dare notizie sul cammino sinodale, spesso alternando questioni reali a vere e semplici notizie purtroppo da *gossip*.

Per questo la Sala stampa della S. Sede ha spesso prontamente ridimensionato le notizie indicando il vero lavoro svolto dal Sinodo all'insegna di "un confronto sincero, aperto e fraterno", come già chiedeva il Santo Padre all'apertura dei lavori.

Il Sinodo ha analizzato dal punto di vista pastorale varie questioni che vanno dal contesto socio-economico a quello antropologico, dalla famiglia come "icona della Trinità" alla sua natura e vocazione ecclesiale.

Da questa impostazione rigorosamente teologica sono derivati indicazioni alle quali presto il Santo Padre dovrà dare anche forma disciplinare per l'intera Chiesa soprattutto in relazione alle cosiddette 'situazioni complesse' che meritano un particolare accompagnamento pastorale.

Nel periodo che ha preceduto l'evento sinodale la comunità teologica ha favorito convegni, conferenze, incontri che hanno dato vita non solo ad un intenso dibattito teologico ma anche ad un approfondimento relativo ai temi storici e sociologici inerenti all'istituto matrimoniale.

Sono così nate anche alcune interessanti pubblicazioni.

Il 30 aprile del 2015, nelle sale dell'Accademia Alfonsiana di Roma si è svolto il Seminario di Studio sul matrimonio *Matrimonio: contratto, sacramento, indissolubilità. Forme storiche e usi retorici di categorie classiche* col patrocinio dell'Associazione Teologica Italiana per lo Studio della Morale (ATISM) e dell'Associazione Professori e Cultori di Liturgia (APL).

Il testo si svolge essenzialmente di due parti: la prima con tre interventi che riportano l'intervento di tre dei quattro

relatori intervenuti al seminario. Non è stata pubblicata, invece, la relazione dell'intervento del prof. Carlo Fantappiè, noto canonista. Il percorso ideale della prima parte annovera gli interessanti interventi di uno storico, di un moralista e di un teologo rispettivamente nelle persone del monaco camaldolese Claudio Ubaldo Cortoni, di mons. Basilio Petrà e del prof. Andrea Grillo.

Il primo, esperto medievista, ha presentato il concetto de *La indissolubilità nella sua origine medievale: questioni aperte e eredità moderna*. Il lucido intervento del prof. Cortoni si pone come ricostruzione serrata della storia del concetto di indissolubilità a partire dall'epoca medievale fino all'età della scolastica. Analizza così opere come il *De institutione laicali* di Giona di Orléans e quelle relative all'idea del matrimonio derivante dalla rilettura che vari autori, da Abelardo a Bonaventura passando per Ugo di San Vittore e Pietro Lombardo, offrono del patrimonio culturale del diritto romano e di quello neotestamentario. Con questo *excursus* storico sono evidenziati alcuni 'criteri di prudenza' che la Chiesa non abbandonerà più relativamente alle nozze celebrate.

Il secondo intervento di natura giuridico-morale è quello di mons. B. Petrà, professore ordinario di teologia morale presso la Facoltà teologica dell'Italia centrale e professore associato di morale ortodossa presso il Pontificio Istituto Orientale di Roma. Nel suo intervento Petrà mette in luce l'ambiguità di alcune convenzioni circa il vocabolario relativo all'istituto del matrimonio nella sua comprensione ecclesiale contemporanea ed intitola così la sua relazione: L'inevitabile carattere retorico dell'attuale

discorso cattolico sull'indissolubilità e la necessità di andare oltre. La ricerca dell'esperto docente porta ad una conclusione per nulla scontata: «per superare l'effetto retorico c'è solo una scelta adeguata, andare oltre l'interpretazione oggettivistica del matrimonio» (p. 58).

Molto articolato, dal punto di vista teorico, è l'intervento del prof. Andrea Grillo che porta un titolo evocativo ed esplicativo: *Oltre il paradigma medievale-moderno: una teologia del matrimonio "dopo Dignitas humanae"*. Grillo, docente ordinario di Teologia dei sacramenti a Roma, presso il Pontificio Ateneo S. Anselmo, e docente di Teologia Liturgica, presso l'Abbazia di Santa Giustina di Padova, dopo un esame dei modelli storici relativi al matrimonio, introduce gli aspetti di un nuovo paradigma delineando i caratteri di una contemporanea coscienza antropologico-ecclesiale ormai diffusasi ed attestatasi nell'equilibrio ideale tra libertà ed autorità. Questo nuovo modello antropologico, ripreso anche dalla dichiarazione *Dignitatis humanae*, ridefinisce, secondo Grillo, le esperienze e le istituzioni comunitarie, tra cui anche quella matrimoniale. Il testo approfondisce e chiarisce in che modo andrebbero riviste le categorie matrimoniali, particolarmente quelle dell'indissolubilità, alla luce del nuovo paradigma antropologico che fonda la libertà delle relazioni nell'intersoggettività.

A questa prima parte fa fronte una sezione di 'reazioni': sono quattro interventi scritti nati dal dibattito seminariale. Il primo intervento, peraltro acuto e puntuale, è quello di Umberto R. Del Giudice, teologo e canonista, e porta il titolo di *Il diritto matrimoniale e i diritti del*

matrimonio in cui l'autore intende mostrare come, tanto il diritto processuale relativo alle cause di nullità matrimoniali quanto la fenomenologia che investe la realtà matrimoniale, riconducono non al solo momento rituale e puntuale del 'consenso' quanto alla dinamicità del suo essere storico e in divenire. In questa dinamicità andrebbe ricercato anche il senso dell'istituto matrimoniale.

A questo intervento succede quello di P. Terence Kennedy, professore emerito di Teologia morale sistematica presso l'Accademia Alfonsiana, dal titolo *Simbolo, segno e sacramento nel matrimonio*. P. Terence ricorda che il matrimonio, già secondo Tommaso, è il sacramento che più prefigura l'unione di Cristo con la sua Chiesa ma anche quello che più di altri è sottoposto ad una interpretazione troppo semplicista del rapporto segno-simbolo.

Thomas Pott, monaco del monastero dell'Esaltazione della Santa Croce in Chevetogne (Belgio) e professore di Teologia liturgica presso il Pontificio Ateneo S. Anselmo ed il Pontificio Istituto Orientale, con "Tradizioni immutabili", sviluppi storici e autoreferenzialità ecclesiale, offre considerazioni di carattere storico che riguardano soprattutto il periodo antico e alto medievale in cui l'alternanza dei vocaboli 'mistero' e 'sacramento', più volte adottata dai Padri, era garanzia e sintomo di una consapevolezza e di una coscienza ecclesiale che guardava al matrimonio più come realtà salvifica che come istituzione granitica ed immutabile.

Concludono il testo alcune pagine di Giovanni Salmeri, professore associato di Storia del pensiero teologico e coordinatore del corso di laurea in Filosofia

dell'Università di Roma Tor Vergata, che si domanda: In quale narrazione siamo? Al di là della retorica Salmeri presenta due 'narrazioni' circa il divorzio: una che, facendo del matrimonio una questione di amore e di coscienza, presenta il divorzio come mero fallimento; l'altra che, riportando il matrimonio al concetto di istituzione sociale, fa del divorzio il progresso dell'edonismo funzionale al potere economico.

Il testo nel suo complesso risulta funzionale: è la presentazione di saggi articolati, utili ad un approfondimento accademico, ma anche di brevi testi offerti a mo' di semplice reazione e facili nella struttura discorsiva. Ne risulta così una piacevole lettura che fa bene sia a chi studia (anche se in alcuni passaggi non ci sono molte note critiche) sia a chi piace riflettere all'interno di un dibattito meno accademico.

Esso sembra una buona preparazione, storica e teologica, ad accogliere le prossime decisioni post-sinodali.

Dario Sessa

Autore: LUCA DIOTALLEVI (a cura di)

Titolo: *L'ordine imperfetto.*

Modernizzazione, Stato, Secolarizzazione

Casa editrice: Rubbettino

Luogo e anno di pubbl.: Saveria Mannelli (CZ) 2015

Riferimento: pp. 254.

L'autore in questo lavoro prosegue un progetto di ricerca che ha contraddistinto le sue recenti pubblicazioni (*Un'Alternativa alla laicità, La pretesa*), problematizzando le interpretazioni di modernità e modernizzazione che sono state dominanti nelle scienze sociali.

La crisi dello Stato è stata ampiamente affrontata negli ultimi decenni da numerosi punti di vista, è stata relazionata alla crisi della modernità e all'avvento della postmodernità nelle sue varie declinazioni.

La prospettiva dalla quale si muove il ragionamento di Diotallevi è stata per certi versi meno battuta: la ridiscussione della modernità, partendo dalla sua genesi e dai suoi rapporti con il cristianesimo, più in generale dai rapporti tra politica e religione.

Nel corso di tutta l'opera è rivendicato il bisogno di teoria, l'autore si affida al non agevole impianto metodologico della teoria sistemica di Luhmann per compiere il "mezzo passo indietro" che è necessario per affrontare il tema della crisi dello Stato.

La narrativa dominante novecentesca è stata quella di identificare lo Stato come espressione più compiuta e coerente della modernità e la secolarizzazione (*old paradigm*) come la realizzazione dell'egemonia del sistema politico sul sociale e la sua emancipazione dalla

religione come una conseguenza auspicabile e inevitabile (laicità).

Questo processo che ha avuto il suo epicentro nell'Europa occidentale degli ultimi secoli, ha trovato nella sociologia (o in una sua parte) il veicolo per legittimarsi, specie nell'era del welfare state, propagando l'idea dello Stato come modello unico della modernità. In tale prospettiva la sociologia relegava il sacro in una provincia del sociale, in un recinto non caratterizzato dalla modernità comportandosi da ancella dell'ideologia stalinista (secolarizzazione).

L'autore non discute il carattere moderno dello Stato, ma vuole trattare lo Stato come un costrutto sociale tra gli altri (influsso della teoria costruzionista di Berger e Luckmann), quindi non è in discussione lo Stato come prodotto moderno ma l'adozione di un'equazione che identifichi come inevitabile tale associazione.

La formazione dello Stato è stata il prodotto storico di una combinazione di fattori e accoppiamenti strutturali che hanno coinvolto, tra gli altri, i sistemi politici e religiosi nell'Europa occidentale, ma deve intendersi come una variante possibile della modernità e non come l'esito prefissato.

Quindi, se si vuole analizzare il destino dello Stato come istituzione in tempi di globalizzazione economica è proficuo reinterrogarsi sul processo di formazione degli Stati. Il mezzo passo indietro è necessario per relativizzare il progetto dello Stato come pretesa di assolutezza della politica e del suo dominio sull'intera società. Seguendo la sociologia luhmanniana nella parte finale del primo capitolo si individua come la mo-

dernità possa configurarsi diversamente e non sempre in modi collocabili lungo un continuum (anche la Teoria delle multiple *modernities* di Eisenstadt). Nel secondo capitolo è problematizzata la questione dell'incompatibilità fortissima tra Stato e globalizzazione, intesa alla maniera luhmanniana come radicalizzazione della differenziazione funzionale, enumerando i motivi di questa incompatibilità: l'impossibilità di organizzare la società; l'impossibilità di organizzare il sistema politico; una nuova generazione di accoppiamenti strutturali; la crisi della cittadinanza come monopolio politico sulla inclusione sociale.

Lo Stato non funziona più come fattore di sintesi, spesso neanche a livello regionale ciò nonostante l'autore non si rifugia in una lettura prefissata dell'evoluzione e degli esiti della crisi dello Stato, lasciando aperta la questione relativa all'apoprodo del processo della globalizzazione e alla incertezza che la accompagna.

Per un verso sono numerosi i fattori che farebbero pensare come irreversibile la crisi dello Stato e della sovranità nazionale (processo di integrazione europea, governance mondiale, fallimento dei processi di state building come in Iraq e Libia, la crisi della Grecia), per altro verso non si possono prevedere gli sviluppi del processo della globalizzazione. Lo scenario resta aperto e in questo frangente possiamo ritenere che i vecchi schemi siano implosi ma non determinare quelli futuri, in altri termini non si può escludere neanche che si possa ritornare indietro (si pensi all'attualità dell'emergenza profughi e alla chiusura delle frontiere di Ungheria e altre nazioni dell'est Europa).

Nella seconda parte del secondo capitolo è esaminata la questione religiosa, con attenzione all'anomalia cattolica. Pertanto se lo Stato non è la modernità bensì una sua variante, allora il confinamento alla categoria residuale di religione è un ambito troppo stretto per il cristianesimo. La secolarizzazione è un processo che ha preso avvio con la formazione dello Stato e la religione e ciò che resta quando il primato della differenziazione funzionale della società viene realizzato dallo Stato.

La tesi storiografica dell'autore è che il processo di assolutizzazione del potere politico si avvia come dinamica interna al cristianesimo per poi ritorcersi contro una volta realizzato. In maniera documentata sono ripercorse le vicende del cristianesimo antecedenti alla pace di Westfalia (1648) e gli sviluppi che si sono dipanati lungo gli ultimi secoli in differenti varianti nazionali. In questo quadro il cristianesimo è ridotto a sola religione della società, illuminante l'esempio dei manuali di geografia nei quali la religione è catalogata come una delle tante proprietà attribuibili allo Stato (es. Italia-religione: cattolica). Una sterminata letteratura sociologica da decenni ci segnala il declino della secolarizzazione, ossia della connessione stretta tra modernità e laicità, evidenziando: il ritorno della religione; l'influenza religiosa sulla scena pubblica e la conseguente ridiscussione delle linee di separazione tra politica e religione. Tali aspetti sono problematici e aprono nuovi scenari anche all'interno della cultura cattolica, ad esempio risulta oramai ampiamente smentita la tesi del declino generalizzato della partecipazione religiosa, ma bisogna tener presente

che la varietà dei fenomeni religiosi è ampiamente cresciuta, si registra una variazione qualitativa e quantitativa.

Questi temi sono stati focalizzati nelle varie conformazioni dagli autori del *new paradigm* (*commodification of religion*; *low intensity religion*, analisi della domanda religiosa con l'ausilio delle categorie del mercato), ponendo degli interrogativi sul grado e sulle forme di autonomia societale che la religione saprà conquistarsi o meglio, in termini luhmanniani, con quali risultati il sottosistema religioso parteciperà ad accoppiamenti strutturali con altri sottosistemi destinati a definire le istituzioni. Una volta che pare accertato il fallimento della secolarizzazione per sostituzione quali relazioni si produrranno tra politica e religione? In questa prospettiva che ruolo reciterà il cattolicesimo? Tali domande restano aperte anche se la sensazione che si trae dalla lettura del testo è che sulla scena globale siano in atto nuove esperienze di accoppiamento strutturale tra politica e religione (non solo il fondamentalismo religioso o le teocrazie ma pure la vicenda di Putin in Russia), ma che di questo ritorno della religione non ne stia beneficiando e non beneficerà il cattolicesimo. Semplificando se il processo di statalizzazione nelle sue varie modalità di secolarizzazione ha contribuito a "scristianizzare" l'occidente, la crisi della secolarizzazione ci mostra il ritorno di una religione meno "cristiana".

Andrea Procaccini

Autore: D. SESSA

Titolo: *L'Essere dello Stato.*

Le "considerazioni" di Giuseppe Prisco

Casa editrice: PassionEducativa

Luogo e anno di pubbl.: Benevento 2015

Riferimento: pp. 101.

Cosa sia il "diritto" e cosa sia lo "Stato"; quale la loro relazione; come articolare le ragioni della "giustizia" e quelle della "norma"; quale sia la relazione tra "sovranità dello Stato", "fondazione del diritto" e "comunità ecclesiale": queste, ed altre questioni, come è noto, hanno impegnato molti intellettuali fino alla formulazione di svariate articolazioni dottrinali secondo la posizione dei singoli o delle convinzioni delle varie correnti. Dal *naturalismo* al *positivismo*, dal *normativismo* al *realismo*: le risposte filosofiche e teoretiche sono state (e sono) molteplici. In questa complessa riflessione, che sempre più chiede approfondimenti e ripensamenti, non si può fare a meno di recuperare in qualche modo la risposta e l'orizzonte *neotomista* che si pone non solo in contraddizione ma anche in alternativa (in sé valida) rispetto ai soli presupposti *idealistici*, *positivistici* e *pragmatistici* che hanno fondato la filosofia del diritto e, in modo specifico, quella che si occupa delle relazioni tra Stato e Chiesa (e del cd *diritto ecclesiastico* in genere).

Su questo sfondo si colloca l'ultimo lavoro editoriale del prof. Dario Sessa, studioso di questioni filosofico-giuridiche.

Il suo ultimo testo *L'Essere dello Stato. Le "considerazioni" di Giuseppe Prisco* (Benevento 2015), raccoglie ed articola, in modo del tutto originale, le ulteriori

riflessioni di Giuseppe Prisco, al secolo *Giuseppe Antonio Ermenegildo Prisco*, nato a Boscotrecase l'8 settembre del 1833 e deceduto, quale Arcivescovo metropolitano, a Napoli, il 4 febbraio del 1923.

Si diceva "ulteriori riflessioni di Prisco": il professor Sessa con questo testo prosegue un'offerta epistemologica dei presupposti (neo-)tomisti in continuità con le sue precedenti ricerche. Con *PassionEducativa*, infatti, l'Autore ha già pubblicato, per ricordare solo titoli riguardanti la presente tematica, *La filosofia del diritto di Giuseppe Prisco. Neotomista napoletano* (Benevento, 2011), *Cultura cattolica dell'800 e rinascita neotomista a Napoli* (Benevento, 2012).

Con questo "trittico" Dario Sessa propone un importante e fecondo itinerario circa l'apporto della riflessione partenopea alle questioni fondazionali della filosofia del diritto e ai presupposti del diritto ecclesiastico. Ora nel volume *L'Essere dello Stato* l'intento chiarificatore circa la figura di Prisco ed il suo pensiero relativamente alla filosofia tomista ed alla conseguente giusfilosofia, diviene ancor più ricco e completo.

In realtà, come subito esplicita l'Autore, il Cardinal Prisco era un filosofo teoretico e, complice il contesto storico, si occupò anche di filosofia del diritto, proponendo una rilettura profonda del pensiero tomista grazie soprattutto agli studi compiuti con uno dei maggiori esponenti del tomismo del XX secolo: il Canonico *Gaetano Sanseverino*, autore che Sessa non manca di definire "il primo vero neotomista italiano" (p. 16). L'ontologia e l'antropologia tomista rimangono il caposaldo delle riflessioni di Prisco che indica, in modo del tutto "italiano", nel

principio individuale della libertà, morale e sociale, rivalutato dal punto di vista “credente”, il perno da cui si snoda tutta l’impalcatura teoretica che giustifica e identifica il fine dello Stato, del diritto e della codificazione stessa (cf. p. 30-31).

Al fine di *accompagnare nel* ed *al* pensiero di Prisco, il testo propone un itinerario semplice ma completo: si compone, infatti, di cinque Capitoli ed una validissima Bibliografia. Quest’ultima non si limita al solo elenco delle opere del Prisco: offre una selezione di titoli relativi ai neotomisti napoletani, alle opere di Tommaso D’Aquino e ad altri autori (non solo classici), costituendo un fondamentale strumento per chiunque voglia approfondire l’argomento.

I cinque Capitoli si snodano dall’ottica biografica a quella teoretica: le *Considerazioni introduttive* (Capitolo I) mirano a inquadrare la figura di Prisco a partire dal *Sitz im Leben* definendo il contesto in cui si svilupperà la sua riflessione.

Con tali presupposti si coglie meglio il pensiero di Prisco relativamente alla natura delle riflessioni che analizzano *Il giurista e il potere: idea giuridica e volontà imperante* (Capitolo II); è qui presentata la prospettiva razionale e necessaria del diritto stesso che, nella visione neotomista e giusfilosofica di Prisco, mette inevitabilmente in stretta congiunzione *ordine sociale e morale*.

Si riprende così tutta la tematica de *Il diritto naturale nella sistemazione tomista ed il rapporto tra Stato e Chiesa* (Capitolo III) in una prospettiva ontologica e concettuale così come prospettata dall’Aquinata senza cadere in un ottimismo naturalistico (cf. p. 34) ma sempre legato ad una visione simbolico-

religiosa del mondo e dell’ordine necessario a custodirlo secondo la *Sapienza* e la *Provvidenza* divine (cf. pp. 40-41).

Il Capitolo IV, intitolato *L’opuscolo*, ripresenta la riflessione di Prisco a partire dall’opera di Giuseppe Rocco che, nel 1870, scriveva “l’opuscolo”, appunto, intitolato *La filosofia del diritto amministrativo e delle leggi che lo conservano*. Dalle considerazioni circa il diritto amministrativo si ripercorre lo schema teoretico di Prisco che giustifica così non solo *ordine naturale, ordine sociale e bene comune* in un’unica relazionalità, ma coglie nella molteplicità (e “non codificabilità”) delle norme amministrative, la vera potenzialità di un diritto positivo libero e creativo contrapposto ad un diritto autoritario e onnicomprensivo che arrivi fino alla decurtazione delle libertà stesse. In tale prospettiva è pienamente colta anche l’essenza di un regime costituzionale dello Stato in cui la vera forza diventa il sistema (utile al *bene comune*) e non la volontà dei singoli uomini autoritari: così neanche un “principato cristiano” potrebbe mai essere “assoluto”, nel senso di “dispotico”, poiché verrebbe sempre confinato nei limiti “del giusto”, “dell’onesto” e di tutte le altre istituzioni, comprese quelle religiose (cf. pp. 54-55). La prospettiva neotomista, dunque, schiuderebbe ad una vera visione “costituzionalista” in quanto lo Stato è un organismo che può comporre, per mezzo della politica, le *libertà individuali* e l’*ordine sociale*, in vista del *bene comune* (cf. pp. 56-62): in vista di quest’ultimo, la “partizione razionale dei poteri” tra Stato e Chiesa (cf. p. 66) favorisce piena integrazione tra questi due enti superando ogni netta *separazione* (come al con-

trario fece la Riforma) per farli confluire in una fruttuosa *distinzione* (cf. p. 62).

Nelle *Conclusioni* (Capitolo V) l'Autore ricorda non solo l'ottica in cui valutare i ragionamenti teoretici di Prisco ma anche la proposta che da essi si può desumere: oltrepassare l'individualismo attraverso la riattualizzazione del diritto naturale e la considerazione della centralità della "persona umana", nonché della razionalità dell'uomo e dall'oggettività delle leggi stesse (giuridiche e morali).

Ad una prima lettura sembra scontato che l'orizzonte simbolico-religioso è il contesto epistemologico in cui la razionalità tomista e neotomista si auto-giustificano: questo rende, a nostro avviso, l'impianto neotomista *illuminante* quanto *circoscritto*. Inoltre la stessa prospettiva di diritto ecclesiastico in cui si muove Prisco è fondamentale quella di uno Stato in relazione con la Chiesa cattolica (e non anche con altre fedi religiose). Queste due note forse meriterebbero un'ulteriore riflessione *ad hoc*.

Nell'orizzonte dell'attuale dibattito le "considerazioni di Giuseppe Prisco" conducono così tanto ad apprezzare la sua opera originale che «la sua modernità, la sua fecondità e il risultato della sua operazione culturale possono essere colti in maniera evidente ed immediata» (p. 83) soprattutto in linea con una difesa della "nostra civiltà" (cf. p. 85) e con la necessità di equilibrare *costituzionalmente* "potere dello Stato", "libertà personali" e "presupposti etici". Pur rimanendo in una prospettiva giusnaturalista, dunque, le riflessioni di Prisco sono stimolanti per la retta comprensione della stessa "democrazia" e superate, nel volume, solo dalla passione con cui l'Autore con-

duce il lettore attraverso questa precisa ricostruzione storico-teoretica del giurista e Cardinale napoletano. La precisione e la capacità di tradurre schematicamente i presupposti teoretici della riflessione neotomista, in genere, e di Prisco, in particolare, fanno la vera ricchezza di questo saggio che diventa così imprescindibile per chiunque voglia comprendere ed analizzare tanto le "considerazioni" dell'alto Prelato partenopeo quanto del neotomismo italiano, anche in vista di una riflessione contemporanea.

Concludendo: la presenza di alcuni refusi, presenti anche in Bibliografia, non sottraggono a questo volume, proposto tra l'altro tempestivamente ed in un momento di forte ripensamento del pensiero neotomista, la sua alta qualità monografica e teoretica a completamento dei precedenti volumi già citati dello stesso Sessa, il quale si conferma, ancora una volta, un'autorevole e sicura fonte.

Umberto Del Giudice

Autore: A. PORCARELLI

Titolo: *La Religione e la sfida delle competenze*

Casa editrice: SEI

Luogo e anno di pubbl.: Torino 2014

Riferimento: pp. 180.

Il sistema scolastico italiano ha subito negli ultimi anni profondi e numerosi cambiamenti anche in relazione alle indicazioni dei vari studi europei. Basti pensare che nel 1997, sulla scia di una ricerca presentata dal gruppo CORE (*Competencies Reference Group*) in seno all'OCSE (*Organizzazione per la cooperazione e lo sviluppo economico*), furono approntati contestualmente i progetti *DeSeCo* (*Definition and Selection of Competencies*) e *PISA* (*Programme for International Student Assessment*). In relazione al primo progetto (senza mai dimenticare l'indagine comparativa internazionale riguardante il funzionamento dei sistemi scolastici offerta dall'approccio del PISA), si andarono formalizzando quelle che ormai nella nostra Scuola vengono denominate 'competenze'.

Le sigle su accennate sono solo alcune delle tante che rimandano a gruppi di studi sia europei che italiani a testimonianza della complessità di una riflessione sull'educazione contemporanea in Europa: da questa varietà di riflessione è nato tuttavia un unico orientamento che ha determinato la necessità di *focalizzare* e *formare* per "competenze".

Da questo contesto europeo di analisi, il vocabolario relativo alle "competenze" e le riflessioni ad esse connesse si sono così stabilizzate nel nostro modo

di pensare e vivere la Scuola italiana. Le "competenze" relative alle singole discipline sono sempre collegate in modo trasversale a quelle fondamentali che il D.M. n° 139 del 22 agosto 2007 sintetizza in otto indicatori: «1. *Comunicare*; 2. *Progettare*; 3. *Risolvere problemi*; 4. *Individuare collegamenti e relazioni*; 5. *Imparare a imparare*; 6. *Collaborare e partecipare*; 7. *Agire in modo autonomo e responsabile*; 8. *Acquisire e interpretare l'informazione*».

L'allegato al Decreto ricorda che, accanto alle conoscenze ed abilità, vi sono, appunto, "competenze" le quali «*indicano la comprovata capacità di usare conoscenze, abilità e capacità personali, sociali e/o metodologiche, in situazioni di lavoro o di studio e nello sviluppo professionale e/o personale; le competenze sono descritte in termine di responsabilità e autonomia*».

Dal D.M. del 2007 le definizioni, i tentativi di interpretare, nonché i risvolti pratici le linee pedagogico-didattiche derivanti dal nuovo concetto di "competenza", si sono moltiplicate tanto da confondere, a volte, gli stessi insegnanti. Tra quest'ultimi, alle prese con i nuovi paradigmi didattici e valutativi, vanno annoverati particolarmente gli Insegnanti di Religione (IdR).

Negli anni scorsi la difficoltà per questi aumentava se si tiene conto che le *Indicazioni* non erano aggiornate di pari passo alle novità didattico-pedagogiche dato che, mentre il MIUR risolveva in modo tempestivo le questioni relativamente le 'altre' discipline, bisognava che per l'Insegnamento della Religione Cattolica (IRC) venisse sempre formalizzata un'*Intesa* con la CEI.

La questione potrebbe sembrare risolta con le *Indicazioni didattiche* del 1° agosto 2009 per la Scuola del Primo Ciclo (compresa l'Infanzia) e quelle dell'*Intesa* del 28 Giugno 2012 relative alla Scuola Secondaria di Secondo grado.

Al quadro istituzionale doveva seguire una riflessione ed anche un commento circa le modalità con cui l'IRC si inseriva in questo grande contesto normativo derivante proprio dal concetto di "competenze". In che modo dovrebbero, dunque, orientarsi oggi l'IdR in questo nuovo campo delle competenze anche dopo le Intese MIUR-CEI destinate a presentare le *Indicazioni disciplinari* e le relative *competenze trasversali* dell'IRC?

A questa domanda risponde in modo magistrale il prof. Andrea Porcarelli nel suo lavoro *La Religione e la sfida delle competenze*, edito dalla Società Editrice Internazionale (Torino) nel 2014.

L'Autore è Docente di *Pedagogia Generale e sociale* presso l'Università degli Studi di Padova e ha collaborato e collabora a varie Commissioni ministeriali tra cui quella per l'attuazione della legge sul riordino dei cicli di istruzione, del gruppo di lavoro del MIUR per la definizione dei profili in uscita dell'Istruzione Secondaria, del Gruppo di Lavoro Ministeriale sull'Educazione alla cittadinanza nella XV legislatura. È stato tra l'altro Coordinatore del *Gruppo di Supporto per un'Irc tra continuità e innovazione*, costituito dal Servizio Nazionale IRC della CEI.

Il testo, pubblicato nella Collana "*Scuola e Vita*" diretta da Giorgio Chiosso, è un saggio che espone efficacemente l'indole del concetto di "competenza" relativamente alle dinamiche proprie dell'IRC.

Testo scorrevole, approntato con precisi riferimenti normativi e citazioni autorevoli: aiuta l'IdR a comprendere sia il contesto di fondo in cui è nato il concetto di "competenze" sia le relative prospettive didattico-pedagogiche.

Come recita il titolo, le competenze diventano anche una 'sfida' per l'IdR: l'autore tuttavia conduce il lettore dalla sfida, rappresentata dal nuovo sfondo didattico-educativo, alla grande 'opportunità' per l'IRC in un contesto che spesso trascura (anche non volendo formalmente) la dimensione spirituale e religiosa dello studente. L'Autore, dunque, non tralascia di introdurre al valore formativo dell'IRC come disciplina anche attraverso alcune considerazioni sul quadro normativo scolastico (Capitolo Primo). Espone poi i relativi dibattiti sugli orizzonti in cui cogliere il senso e gli idealtipi relativi al concetto di "competenze" (Capitolo Secondo) mostrando, infine, quali possono essere le opportunità relative alla dimensione spirituale e religiosa in un quadro più ampio inerente alla prospettiva personalistica del modo di concepire la didattica (Capitolo Terzo).

Col riferimento all'approccio personalista Porcarelli fa la sua scelta e la sua proposta: per lui la necessità di un tale approccio «centrato sulla persona competente, [presenta] peraltro almeno due ordini di ragioni per risultare preferibile. Da un lato vi è la sua maggiore compatibilità con l'identità dell'IRC come disciplina, ma dall'altro lato vi è anche la presa d'atto del fatto che i nuovi Regolamenti per il secondo ciclo, centrati su un approccio di tipo cognitivista e con un'organizzazione concettuale centrata sulle discipline, non sembrano lasciare

molti spazi per l'inserimento dell'IRC o meglio per la dimensione spirituale e religiosa delle competenze personali» (pp. 83-84). Solo l'approccio personalista, secondo Porcarelli, aiuterebbe a focalizzare le finalità proprie dell'IRC "nel quadro delle finalità della scuola" pur rimanendo fedele a se stesso.

È questo, inoltre, lo sfondo che aiuta a non cedere all'estrema visione comportamentistica e/o cognitivista delle competenze le quali, al contrario, hanno e conservano, soprattutto per l'IRC, una dimensione personalistica dell'istruzione: è la persona, considerata in tutte le sue dimensioni, che può diventare "competente". Da questo punto di vista, l'Autore esprime la considerazione che le *Indicazioni nazionali* redatte per l'IRC hanno in qualche modo contribuito ad una più congrua comprensione e reinterpretazione del valore da accostare all'idea stessa di "competenze"; e poiché queste richiedono anche una certificazione (non burocratica) a maggior ragione l'IdR può decisamente attribuire un valore non debole a tale valutazione compresa più in senso qualitativo (e personalistico) che quantitativo (cf. pp. 166-167). Il cammino di studio condotto sull'asse personalistico docente-discente, si conclude dunque con una comune analisi valutativa: quella certifica (ma non burocratica) del docente e quella autodeterminata dallo studente: a tale scopo l'Autore offre schede di riferimento che possono risultare molto utili (pp. 156-164).

Lo stile del libro è scorrevole ma anche puntuale: l'Autore non manca di ricordare i riferimenti normativi né tralascia citazioni convincenti ed indicative circa la riflessione didattico-pedagogica degli ultimi anni.

La lettura risulta costruttiva e fondamentale nel panorama attuale in cui molti IdR (e non solo) non hanno 'digerito' la novità apportata dalla struttura didattica fondata sulle 'competenze'. Per questi motivi il libro più che essere raccomandabile risulta forse necessario: una lettura che potrebbe ancor più risultare fluida per la scelta editoriale di porre le note a fine capitolo. Opzione che, al contrario, risulta poco opinata dacché il libro è soprattutto un testo di studio ed evoca immediato riscontro: motivo che spinge il lettore a preferire sempre le note a pie' di pagina. Ma, forse, di questa scelta l'Autore non ne è neanche responsabile.

Umberto Del Giudice

