

EDITORIALE

DE FIDIO D. Editoriale	p. 5
---------------------------------	------

CONVIVIUM DELLA COMUNICAZIONE

DE FAZIO O. La comunicazione nel processo didattico	" 9
DE FIDIO D. La comunicazione come relazione d'aiuto	" 15
DIPACE S.A.M. Il corpo come comunicazione "Profondità del carnale e abisso dell'anima" nel multiforme universo poetico di Alda Merini	" 23
TONELLI R. Dire Dio ai giovani	" 35
MARRONE D. "Il cristianesimo non è una dottrina, ma una comunicazione di esistenza" Attualità dell'opera <i>Esercizio di cristianesimo</i> di S. Kierkegaard	" 49
FARINA P. Il catechista, "comunicatore" della fede	" 57
MARRONE D. Comunicare la vita La procreazione come esperienza etico-religiosa	" 63

NOTE

POSA F. Usura e dottrina cattolica Riflessi canonistici e comparatistici	" 75
MARRONE D. L'eutanasia: una dolce fine? Considerazioni etiche	" 83

ASTERISCHI

SANTOVITO F. L'Istituto di Scienze Religiose di Trani A 40 anni dalla sua origine: 1963-2003	" 89
--	------

DISSERTAZIONI PER IL DIPLOMA

GISSI C. Dissertazioni per il diploma in scienze religiose (febbraio-settembre 2002)	" 98
--	------

CRONACA

- MARRONE D.
Introduzione alla Prolusione per l'inaugurazione dell'anno accademico
21 novembre 2002 p. 101
- GISSI C.
Raccontando un Natale diverso a Betlemme, città del... pane " 103
- Eventi: Convivio delle differenze " 119

RECENSIONI

a cura di SALVATORE SPERA

- CAPELLA M., *Le nozze di Filologia e Mercurio* " 123
- CRIVELLI L., *Montini arcivescovo a Milano, un singolare apprendistato* " 124
- IL SIRO E., *Inni pasquali. Sugli azzimi. Sulla crocifissione. Sulla risurrezione* " 125
- KIERKEGAARD S., *L'istante* " 126
- MEZZADRI L. (ed.), *Il Seminario Romano. Storia di un'istituzione di cultura e di pietà* " 127
- NOVIELLO F., *I Canti popolari della Puglia. Storia e testimonianza della Civiltà letteraria popolare* " 128
- PITTA A., *Lettera ai Romani, nuova versione, introduzione e commento* " 129
- ROGARI S., *Ruggiero Bonghi nella vita politica dell'Italia unita* " 130
- SPEDICATO M. - D'AMBROSIO A. (edd.), *Oltre le grate. Comunità regolari femminili nel Mezzogiorno moderno fra vissuto religioso, gestione economica e potere urbano* " 131
- ZUCAL S., *Cristo nella filosofia contemporanea. I. Da Kant a Nietzsche* " 132

a cura di PAOLO FARINA

- DANESE A. - DI NICOLA G.P., *Abissi e vette. Percorsi spirituali e mistici in Simone Weil* " 135
- KIERKEGAARD S. (a cura di I. Vecchiotti), *In vino veritas* " 139
- LONERGAN J.F.B. (a cura di N. Spaccapelo e S. Muratore), *Il metodo in teologia* " 141



Editoriale

Comunicazione deriva da radici profonde della genesi umana, le stesse radici che sono proprie della *Comunione*, cioè dello *stare con gli altri*, di dividerne la presenza. Quindi la comunicazione non è più, semplicemente, uno scambio di dati o informazioni tra le persone, ma piuttosto un momento di *condivisione*, di confronto e di influenzamento reciproco che favorisce il processo di crescita dei singoli individui e dei gruppi. Già Aristotele parlava di comunione per esprimere il senso dell'intima partecipazione al mistero ontologico dell'esistenza. E oggi come ieri possiamo appropriarci del termine *comunione* per rappresentare il concetto stesso di *Società*. Perché si tratta di stabilire una relazione interpersonale con il mondo dell'essere degli altri, perché la comunione che si esprime con la comunicazione non è partecipazione unilaterale ma reciproca relazione in continuo svolgimento, proprio come la vita psichica. Da qui il processo della *integrazione* che porta nella relazione l'impegno di due o più interlocutori al fine di raggiungere, più col sapere della esperienza diretta che con quello del sapere dottrinale, lo scopo finale di una reciproca conoscenza. La comunicazione è tutto ciò che siamo (è impossibile non comunicare), è un atto consensuale di avvicinamento, una realtà contigua e comunicante che rende possibile l'evocazione delle persone e degli eventi, è un processo in continuo divenire che trasferisce qualcosa di sé all'altro. Di conseguenza, la comunicazione determina una crescita in quanto la persona evolve aprendosi all'altro, alla relazione, al momento sociale di confronto: *"gli interlocutori sono diversi dopo la relazione, hanno acquisito un senso maggiore di libertà, hanno aperto una porta a uno spazio di conoscenza"*.¹

La comunicazione facilita il riconoscimento di sé che è il fondamento dell'identità: attraverso la parola si parla, si ascolta, si constata, si manifestano tutte le relazioni-emozioni con l'ambiente che inducono alla esplicitazione e al rapporto con l'altro da sé, con il quale consciamente o inconsciamente il soggetto si confronta.

Il primo segnale che riflette lo stato d'animo delle persone affette da conflitti psicologici (di tipo per es. depressivo) o che vivono semplicemente momenti di tristezza o di sofferenza, è la riduzione della parola, la difficoltà ad esprimere il perché contingente o la causa del malessere profondo, senza che il lavoro interiore dell'essere giunga a spiegazioni soddisfacenti, se non a quella di sentirsi decaduti nel valore del proprio essere, del proprio valore, e da qui non aver desiderio né capacità di comunicare. Difatti *"...l'atteggiamento è passivo, immobile, l'eloquio è stimolato, rallentato, esitante, sostenuto da un tipo d'ideazione rallentata nel corso..."* direbbe uno studioso dell'attività psichica nel riferire di una persona giunta alla sua osservazione. Per non parlare dei disturbi più gravi della psiche (es. autismo) che sono caratterizzati dall'impossibilità di stabilire dei rapporti con gli altri e, in particolare, da una grave incapacità di comunicare.

La comunicazione efficace dovrebbe essere dunque permeata da sentimenti di autentica accettazione e condivisione (*comunione*) ma la situazione, al giorno d'oggi, non è più, purtroppo, né facile né frequente da ottenere soprattutto a causa del fat-

¹ BALINT M., BALINT E. *"Techniques psychothérapeutiques en Médecine"*. Payot, Paris 1966.

tore *tempo* che entra spesso in gioco in modo inadeguato e restrittivo... " non *ho tempo... devo correre... ho fretta, devo scappare...*". Nella nostra realtà sociale siamo sempre più abituati a *correre*, a dare e ricevere messaggi brevi, spesso imperativi, apodittici, di contenuto oggettuale, non idonei comunque a una relazione fluida, armonica, consensuale con l'interlocutore. Messaggi di questo tipo non sono formativi e né realmente informativi risentendo, ad un'analisi profonda, di costruzioni arcaiche di *difesa*. Questa situazione si rivela, purtroppo, sempre più frequentemente nei rapporti familiari odierni e non rivela tanto la non accettazione dell'altro, quanto, non di rado tra gli adolescenti e gli adulti, *l'insicurezza* del maggior interlocutore che non vuole (o non sa) mettere in gioco la sua personalità. Questo tipo di comunicazione è oggi sempre più utilizzata non solo nella famiglia, ma anche nei rapporti di lavoro e nelle attività di gruppo e sembra appunto basata sia sull'instabilità della persona, sia sulla *fretta* (il senso di "urgenza del tempo"), la precipitazione, la non disponibilità all'ascolto e alla tolleranza dell'altro, sia sul desiderio di mantenere a fatica qualche posizione di prestigio. Mettersi in una situazione di comunicazione interpersonale significa aprirsi al sociale e non solo cercare di percepire il sistema di riferimento dell'altra persona ma anche rendersi disponibili a svelare qualcosa di sé per mediare tra il proprio sistema di riferimento e quello dell'altro.

I mezzi televisivi facilitano da un lato questo tipo di comunicazione a rapidi, sintetici messaggi e, dall'altro, presentano una sorta di insidiosi modelli di

comportamenti, di fatti e di avvenimenti anche violenti, capaci di induzioni e quindi di condizionare la personalità. In ogni caso, la spersonalizzazione della relazione di cui abbiamo accennato, viene oggi sempre più pericolosamente legittimata oltre che dalla televisione, dai telefoni cellulari e dal "nostro" *internet*: sembra che alla crescita del progresso tecnologico corrisponda l'impoverimento delle relazioni comunicative tra gli uomini.

La comunicazione, intesa come possibilità di aiutare l'altro, consiste, dunque, non nel risolvere il problema dell'altro ma nel rendergli possibile la comprensione della propria esperienza in modo che la persona riesca ad ascoltarsi e comprendersi più in profondità.

La componente fondamentale di un atteggiamento di attenzione nei confronti dell'altro è *l'abilità di ascoltare*: l'ascolto è la immediata dimostrazione del riconoscimento rispettoso della personalità dell'interlocutore, della sua individualità e spesso delle sue scelte, l'ascolto è l'attestazione della disponibilità di tempo all'altro. Quando siamo in grado di offrire alla persona che ci chiede aiuto la nostra piena e totale attenzione e ci poniamo *faccia a faccia* stabilendo una *disponibilità empatica*, siamo nella posizione migliore per *incontrarla*.

"Allora Gesù, fissatolo, lo amò..." (Mc 10,21)

Dario De Fidio

Docente di Psicologia nell'ISR di Trani



Convivium
della ComunicAzione

LA COMUNICAZIONE NEL PROCESSO DIDATTICO

di ONOFRIO DE FAZIO*

Premessa

La comunicazione sembra essere la cosa più naturale e semplice del mondo. Qualsiasi organismo vivente, anche il più semplice sa comunicare in quanto è sensibile all'ambiente e con esso interagisce. Si utilizzano segnali di natura diversa, chimica, ottica, sonora e tutto perché la sopravvivenza degli individui e della specie è legata alla comunicazione.

Maggiore è la complessità sociale della specie, tanto più i linguaggi sono complessi. Gli uomini usano fondamentalmente il linguaggio verbale che con l'intonazione, il ritmo della voce, gli sguardi, le distanze fra i comunicanti, completano i sistemi di segni che entrano in gioco in questo processo. Nella nostra epoca poi, i mezzi di comunicazione si moltiplicano costantemente, stampa, telefono fisso e mobile, radio, televisione, computer, reti telematiche accompagnano e determinano la "modernizzazione" della società e, pur tuttavia, si ha l'impressione che comunicare diventi sempre più difficile.

Una enorme mole di informazioni ci bombarda, purtroppo però le così dette "comunicazioni di massa" ci avvolgono in un sottile esile filo di solitudine, di incomunicabilità.

La comunicazione interpersonale si confonde con le mode dei "messaggini" spesso senza senso ed emotivamente freddi.¹

Che cosa significa comunicare?

La radice etimologica del termine "comunicazione" risiede in due verbi greci *Kolvow* e *Kolvovew* entrambi legati all'idea di *Kolvh*, la comunità.

Kolvow significa: Rendo comune, unisco, notifi-

co; *Kolvovew* significa: partecipo, sono implicato, sono d'accordo.

Il termine comunicazione può essere fatto risalire al latino "*communis*" e al verbo "*comunico*" che significa metto in comune, con-divido, rendo o sono partecipe di qualcosa, ho rapporti con qualcuno.²

L'etimologia ci aiuta ad evitare equivoci che spesso si creano nel momento che ci si concentra soltanto sull'idea di comunicare qualcosa sottintendendo il qualcuno che spesso si rischia di perdere per strada.

Il comunicare diviene così un processo interattivo in cui è presente una retroazione (*Feed Back*) tra due o più entità, in grado di emettere e ricevere segnali attraverso cui si scambiano informazioni.³

Comunicare con qualcuno nel senso di fargli capire un qualcosa che si esprime è quindi un risultato che non è poi così naturale e facile dipende da una serie di fattori che spesso non si esaminano. Dov'è allora la cosa più semplice e naturale? Il sem-

* Docente Incaricato di Didattica Generale e Legislazione Scolastica presso l'I.S.R. di Trani.

¹ Cfr. S. BERTAZZAGHI, in *Mandami un messaggio*, La Repubblica, 16/10/02, p. 43.

² Cfr. L. GALLIANI, *La comunicazione interpersonale* in AA. VV. *Dalla comunicazione alla comunicazione didattica*, Tecomprojet, Editori Multimediali, Ferrara, 1977, pp. 10-11.

³ Cfr. M.A. VILLAMIRA, *Comunicazione e interazione*, F. Angeli, Milano, 1995.

bra, nella frase iniziale, ci fa capire ora l'importanza di una serie di vincoli che possono essere sensoriali, cognitivi, interattivi ecc. Il sistema apparentemente semplice è invece complesso. "La differenza fra comunicare qualcosa, comunicare a qualcuno e comunicare con qualcuno è simile a quella che c'è (potrete scoprirla in qualsiasi *Luna Park*) fra il fatto che una freccetta sia lanciata, il fatto che la freccetta arrivi a piantarsi su qualche superficie solida, il fatto che su un particolare pezzo di superficie solida sia dipinto un bersaglio, il fatto che questo venga centrato e il fatto che venga guadagnato in premio una

bambolina".⁴ Se, accettando la metafora si considera la comunicazione educativa, che per me coincide con la didattica, fare didattica vuol dire descrivere "come si fa a guadagnare la bambolina". Il rischio che si corre come docente e per giunta di didattica è quello di non riuscire a farsi capire proprio nel mentre si racconta come ci si deve fare capire.

Il problema è quello di fare didattica della didattica e/o comunicazione della comunicazione.

È un bel rebus, sembra di essersi cacciati in una situazione paradossale.

Teoria e prassi del comunicare

Intanto le diverse teorie della comunicazione tendono a configurarsi come certe anche se poi la pratica risulta piena di incertezze. Sembra proprio vero che tra il dire e il fare c'è di mezzo il mare.

Ogni teoria sviluppa un modello di comunicazione riferendosi a specifiche discipline.

Gli approcci risultano parziali nel mentre il fenomeno è complesso. Per questo, il metodo di analisi più utile è quello sistemico in quanto considera le diverse prospettive interpretative tutte insieme in modo equilibrato facendo riferimento a diversi sottosistemi: dei valori e delle finalità per cui si comunica, delle persone coinvolte nella comunicazione, delle comunità entro cui si comunica, dei segni e dei linguaggi per comunicare, dei contenuti che si scambiano, dei media attraverso cui si comunica (vedi fig. 1).

La comunicazione è vista così come un sistema

aperto che riceve continui *input* da variabili esterne ed è quindi soggetta a una ridefinizione continua e progressiva.⁵



Figura 1

Critica dei nuovi media

Anche gli scopi della comunicazione, al di là della sopravvivenza, possono essere visti come una mi-

sceola di funzioni quali: soddisfare i bisogni, trasmettere informazioni, manifestare sentimenti, creare legami, sollecitare l'intelligenza emotiva. Tali funzioni non vanno considerate separate e univoche ma viste in maniera sistematica. Esse rivelano una struttura profonda dell'essere umano: l'esigenza irrinunciabile alla relazione per cui "al di là del mondo

⁴ A.M. TESTA, *Farsi capire*, RCS Libri, Milano 2000, p. 15.

⁵ Cfr L. GALLIANI, op. cit., pp.31-32.

banale dell'esserci, ognuno comprende finalmente se stesso come mancanza dell'altro, bisogno e desiderio di comunione".⁶

Però se fino a ieri per avere una relazione era necessaria una contiguità nel tempo e nello spazio di almeno due individui, cioè la presa di contatto fra loro, la creazione di un rapporto in uno scambio circolare di stimoli e di risposte ora, con gli attuali media, abbiamo destrutturato la dimensione spazio-temporale. Si può avere un avvicinamento del lontano e un allontanamento del vicino.

Così l'esperienza si trasforma da diretta a indiretta. "...I media non ci mettono in contatto con gli eventi ma con l'esperienza che gli altri hanno fatto degli eventi, quindi con la nostra esperienza indiretta".⁷

Oggi noi viviamo quasi esclusivamente nel mondo del racconto che i media ci forniscono. Se ciò può apparire un ampliamento di libertà vista la quantità di notizie, in realtà non dobbiamo trascurare che ogni notizia, pregiudica la nostra esperienza diretta, "nel senso che ci dispone ad essa con un giudizio già pronunciato, e pronunciato non solo per noi, ma per tutti. Questo pregiudizio, indipendentemente dal suo tasso di verità, svolge 'un effetto di codice' che diventa poi unico criterio di let-

tura della realtà, riducendo la differenza tra realtà e immagine"⁸ E così nell'entusiasmo che in genere accompagna il potenziamento dei nuovi mezzi di comunicazione, non si tiene conto che l'uomo è costretto a trasformarsi così come ha ben evidenziato Mc Luhan: "*Il messaggio di un medium o di una tecnologia è nel mutamento di proporzioni, di ritmo e di schemi che introduce nei rapporti umani*".⁹ Si ha proprio la compromissione dell'esperienza in comune che è la partecipazione.

C'è una specie di "mondo collettivo" che ci riduce a consumatori di suoni, di immagini. E questo vale anche per Internet in cui si naviga scambiandosi una realtà personale che però non diventa mai una realtà condivisa.

Galimberti parla di uno scambio con "andamento solipsistico, dove un numero di eremiti di massa comunica le vedute del mondo quale appare dal loro eremo".¹⁰ Si naviga in solitudine, anche sotto mentite spoglie e si pensa di comunicare. Ormai si confonde il reale con il virtuale e viceversa per cui J.F. Bouvet può affermare: "*Se l'era del mondo senza vita era quella dell'oggetto senza l'apparenza, non c'è dubbio che il millennio che si annuncia sarà largamente inquinato dall'apparenza senza l'oggetto*".¹¹

Come si fa a comunicare

E allora come può un insegnante di didattica insegnare a comunicare come si fa a comunicare? Come fa a governare in maniera equilibrata i diversi sottosistemi che costituiscono il sistema aperto della comunicazione?

Quali linguaggi e come articularli, visto che la comunicazione non coincide con un unico linguaggio (verbale, iconico, cinesico, ecc.) e che il linguaggio non coincide con un unico codice anche se può prevalere ora l'espressione fonica per il linguaggio verbale ora quella iconica per quello visivo, o/e corporea per quello cinesico?

Come e quali linguaggi utilizzare: il linguaggio numerico o digitale o/e il linguaggio analogico?¹²

La tecnologia avanzata si spinge sempre più verso strumenti e mezzi digitali nel mentre gli uomini sono "animali" prevalentemente analogici. Basti considerare il *look*, le posizioni corporee, le espressioni del viso, gli atteggiamenti, l'uso tonico della

voce. Mi sembra che proprio queste ultime considerazioni possano aprire uno spiraglio anche alla luce delle critiche mosse già ai media. Tra l'altro, perché ci sia comunicazione è necessario che vi siano esperienze diverse del mondo e invece la "rete", il "ciberspazio" è un mondo, anzi è diventato il

⁶ O. PAZ, *Il labirinto di solitudine*, Il Saggiatore, Milano, 1982, p. 221.

⁷ V. GALIMBERTI, *Psiche e Techne*, Feltrinelli, Milano, 1999, p. 633.

⁸ *Ivi*, p. 633.

⁹ M. MC LUHAN, *Gli strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, Milano, 1967, p. 16.

¹⁰ Cfr U. GALIMBERTI, op. cit. p. 637.

¹¹ J.F. BOUVET, *La strategia del camaleonte*, trad. it., Il Saggiatore, Milano, 1967, p. 16.

¹² I linguaggi analogici passano direttamente attraverso il si-

mondo. Religione, politica, mercato, guerra, gioia, dolore, morte sono descritti lì, dalla TV o da Internet in maniera omologata.

Detto questo si comprende come l'alternativa sia quella di umanizzare le esperienze, di viverle non solo razionalmente ma anche emotivamente. Tanto per evitare che si inceppino i sentimenti non solo dell'orrore, della stima o della compassione ma anche quelli della responsabilità.¹³

L'età della tecnica ha abolito le domande di senso che dobbiamo recuperare.

Non si tratta di recuperare informazione, razionalità, conoscenza, ma di riuscire a rispondere, per esempio, alle domande di S.T. ELIOT:

Dov'è la saggezza che abbiamo perduto con la conoscenza?

*Dov'è la conoscenza che abbiamo perduto con l'informazione?*¹⁴

E di considerare le parole di WITTEGENSTEIN:

*Noi sentiamo che persino nell'ipotesi che tutte le possibili domande scientifiche abbiano avuto una risposta i nostri problemi vitali non sono stati ancora sfiati.*¹⁵

Si tratta di recuperare l'Umanità dell'umanità.

Si tratta di pensare al senso della vita.

Queste "domande fondamentali sono congedate quali domande generali, cioè vaghe, astratte, non operazionali. Che cos'è l'uomo, che cos'è il mondo, che cos'è l'uomo nel mondo? La scienza oggi le rimanda alla filosofia, ai suoi occhi sempre incompetente per etilismo speculativo, e le rimanda alla religione ai suoi occhi sempre illusoria per mitomania inveterata. La scienza abbandona ogni domanda fondamentale ai non scienziati, squalificati, a priori".¹⁶

Quella stessa scienza poi, che diventando sempre più specialistica non riesce a comunicare neppure con se stessa e, tanto meno può essere facilmente divulgata, sfuggendo così alla coscienza sociale, come ha ben espresso tempo fa Emile DURKHEIM.

Sembra che solo l'artista sia consapevole delle implicazioni sia delle proprie azioni, sia della scienza del proprio tempo divenendo l'uomo della consapevolezza integrale.¹⁷

E questo forse perché "le arti sono il deposito dove conserviamo tutti i valori umani che si sono registrati... sia che le si consideri nella loro genesi, cioè nel momento creativo, sia che le si consideri sotto l'aspetto dei veicoli di comunicazione, esistono delle valide ragioni per attribuire alle arti un posto preminente nella teoria del valore".¹⁸

Nelle arti gli artisti non usano un linguaggio prevalentemente analogico connotativo?

Questo linguaggio serve per esprimere con efficacia i vissuti, gli stati d'animo, le emozioni.

Non è questo il linguaggio che trasmette e riproduce nell'interlocutore le stesse risonanze affettive provate dal soggetto emittente?¹⁹

E allora come considerare la ricerca affannosa dell'I.A. (intelligenza artificiale)?

Molti neurobiologi, fra cui Alberto OLIVERIO, ci mettono in guardia che l'intelligenza reale non è l'intelligenza formale, non è soltanto la logica, ma è tutto un insieme di cose che vanno dalle analogie, dalle emozioni, all'intelligenza del cuore. "Le concezioni della mente che vanno emergendo da un nuovo modo di guardare al cervello sono più vicine al mondo degli uomini, alla variabilità e com-

stema sensoriale che usa la percezione come primo strumento di relazione con la realtà circostante. Il linguaggio analogico è arcaico, intuitivo, approssimativo, concreto, sintetico, ambiguo. Non è organizzato per ordini logici ma, per somiglianze (analogie). Si fa interpretare. I linguaggi numerici o digitali sono quelli in cui i materiali significanti hanno con la realtà un rapporto assolutamente arbitrario e convenzionale. Ad es. nel vocabolo "fiore" non è presente niente della realtà del fiore. Il massimo di arbitrarità, convenzionalità è raggiunta dai linguaggi formalizzati univoci della matematica che non lasciano spazio a nessuna soggettività. Il linguaggio scritto è prevalentemente numerico, il linguaggio gestuale è prevalentemente analogico, il linguaggio orale è prevalentemente numerico con larga presenza dell'analogico. – Cfr. L. GALLIANI, op. cit., pp. 50-51-53.

¹³ Cfr. G. ANDERS, *Noi figli di Eichmann*, trad. it., GIUNTINE, Firenze, p. 34.

¹⁴ T.S. ELIOT, *Cori da "la Rocca"*, trad. it. BOMPIANI – Milano, 2000, p. 397.

¹⁵ Cit. da C. REALE, D. ANTIGERI in *Quale ragione?*, CORTINA, Milano, 2001, p. 17.

¹⁶ E. MORIN, *La natura della natura*, CORTINA, Milano, 2001, p. 78.

¹⁷ Cfr. M. MC LUHAN, op. cit., p. 76.

¹⁸ I.A. RICHARDS, *I fondamenti della critica letteraria*, trad. it. EINAUDI, Torino, 1976, p. 28.

¹⁹ Cfr. DE AGUSTINIS, *La comunicazione educativa*, LA SCUOLA, Milano, 1993, p. 28.

plexità del vivente, che a quello delle macchine".²⁰

Il sociologo MORIN ci chiarisce che "i computer digitali ci hanno insegnato almeno una cosa del cervello, ed è che non funziona come un computer digitale".²¹

Sembra che sia nel cuore della problematica della comunicazione l'ombra della incomunicabilità. Proprio per evitare questa incomunicabilità nel momento che si ha la pretesa di comunicare come si fa a comunicare è necessario che le lezioni di didattica siano umanizzate attraverso una struttura che non sia né analitica, né solo logica ma proceda per analogie, per metafore, per sintesi, per digressioni.

Lo richiede proprio la complessità della comunicazione in sé.

Tra l'altro se i bambini ancora piccolissimi possiedono sorprendenti capacità di percezione degli altri e sono pronti a rispondere in maniera selettiva all'odore, al calore, ai movimenti ritmici, al suono della voce, alle configurazioni facciali di chi si prende cura di loro, in genere la madre, vuol dire che già dopo qualche giorno dalla nascita, i neonati "possiedono raffinate capacità di discriminazione percettive di suoni linguistici diversamente articolati... persino i prematuri... il tipo particolare di linguaggio utilizzato dalle mamme, e tutti i suoi movimenti solleciti, attenti e giocosi, costituiscono un raffinato adattamento da parte della madre alla percezione infantile dei messaggi umani".²²

Si tratta di comunicazione fondamentalmente analogica in quanto paralinguistica. Così, più in generale, "gli ansiti, i borbottii, i sospiri, risate, i singhiozzi e via dicendo, che costituiscono una parte importante del commento che ognuno fa su ciò che avviene tra se e l'altro".²³ Basti pensare ai balbettii, ai sospiri, agli sguardi di due innamorati.

Non si ha forse la massima comunicazione emotiva, affettiva? Si tratta di una relazione intersoggettiva profonda con il massimo di inclusione (amore), con una comprensione intuitiva non logica-razionale ma, di nuovo, analogica.

"L'analogia lega, connette, accoppia, e così sviluppa il campo delle evocazioni, delle suggestioni, dei riavvicinamenti, dei rapporti".²⁴ Anche nel pensiero poetico o mitologico l'analogia stabilisce legami e identificazioni, là dove la logica può disgiungere.

"La comprensione da persona a persona si compie con la proiezione di sé nell'altro, l'identificazione dell'altro a sé, in un vissuto analogico in cui l'altro, *egoalter*, diviene *l'alter ego*".²⁵

Financo quando si racconta di cose di scienza, ciascuno, in fondo "non fa altro che raccontare agli

altri se stesso, dal momento in cui racconta ciò in cui crede o ciò in cui dubita".²⁶

Con il processo analogico si trasportano da un campo all'altro "nozioni, immagini, modelli, proprio come fa la metafora che in senso letterale vuol dire portare al di là".²⁷

La metafora non è lineare, si apre a diverse rappresentazioni. "Un gioco combinato di metafora può apportare più conoscenze di un calcolo o di una denotazione".²⁸ Il poeta Antonio MACHADO affermava che *una metafora ha lo stesso valore cognitivo di un concetto, talvolta di più*. Anche nel campo scientifico "la metafora svolge un ruolo essenziale nello stabilire connessioni, fra il linguaggio scientifico e il mondo".²⁹

Quello che poi è più importante per una comunicazione educativa è che la metafora, stabilendo relazioni tra realtà lontane e differenti, dà "intensità affettiva all'intelligibilità che produce".³⁰ La metafora come l'analogia riesce ad animare la comunicazione. Fa da ponte attraverso le emozioni che suscita che "fanno parte dei dispositivi bioregolatori di cui siamo equipaggiati in modo da sopravvivere".³¹ Nel provare le emozioni vi è similarità di comportamenti ed è questa similarità che rende possibili le relazioni tra individui di culture diverse e fa sì che l'arte e la letteratura, la musica, il cinema attraversino le frontiere.³²

²⁰ A. OLIVERIO, *Mente e cervello*, in *Orizzonti e limiti della scienza*, di C.M. MARTINI, CORTINA, Milano, 1999, p. 103.

²¹ E. MORIN, op. cit., p. 362.

²² C. TREVARTHEV, *Empatia e biologia*, tr. It., CORTINA, Milano, 1998, p. 78.

²³ G. BATESON, *Una sacra unità*, tr. It. ADELPHI, Milano, 1997, p. 387.

²⁴ E. MORIN, *L'identità umana*, tr. It., CORTINA, Milano, 2002, p. 82.

²⁵ *Ivi*, p. 83.

²⁶ A. DEMETRIO, *Raccontarsi*, CORTINA, Milano, 1996, p. 49.

²⁷ F. MORIN, op. cit., p. 82.

²⁸ *Ivi*, p. 82.

²⁹ T.H. KUHN, *La metafora nella scienza*, tr. It., FELTRINELLI, Milano, 1983, p. 49.

³⁰ E. MORIN, *La testa ben fatta*, tr. It. CORTINA, Milano, 2002, p. 94.

³¹ A.R. DAMASIO, *Emozione e coscienza*, tr. It., ADELPHI, Milano, 2002, p. 73.

³² *Ivi*, p. 74.

James HILLMAN scrive che "...l'organo che percepisce il volto delle cose è il cuore. Il pensiero del cuore è fisiognomico. Per percepire deve immaginare. Deve vedere fattezze, forme, facce. Il pensiero del cuore personalizza, infonde anima e anima il mondo".³³

L'anima che si manifesta attraverso lo sguardo, con l'emozione del viso, con il pianto, con il sorriso. L'anima si esprime soprattutto nel linguaggio della poesia e della musica. Ed è proprio il linguaggio poetico che apre "alla dialogicità della vita affettiva".³⁴ Nel linguaggio poetico le parole connotano

più di quanto non denotino, "evocano, diventano metafore, si impregnano di una natura nuova che è evocatrice, invocatrice, incantatrice".³⁵

Proprio le costruzioni mentali di tipo immaginativo e metaforico sono necessarie per rendere comprensibili, memorizzabili e poi "comunicabili" le esperienze del reale.³⁶

La poesia, la musica, l'arte in generale è in grado di comunicare con forza, esprime impulsi profondi soggettivi, emotivi facilmente trasferibili.

Per ELIOT la poesia è "musica di idee".

Conclusioni

La mia prima esperienza di insegnante di didattica mi ha confermato nella prassi il valore comunicativo dei linguaggi connotativi-analogici che creano un clima caldo emotivamente, la ricchezza delle apparenti digressioni con l'uso didattico della poesia, le fertili potenzialità delle metafore che tendono a rendere semplice il complesso, la valenza comunicativa di una interazione dialogica che cerchi di superare l'asimmetria della relazione educativa per mettere in evidenza il reciproco riconoscimento, l'importanza di porsi domande di senso, insomma il valore di dare anima al rapporto.

In tutto il percorso sono stato ispirato dallo spirito illuminato e illuminante di Don Tonino BELLO, nonché può sembrare strano, dalla mia formazione scientifica in campo chimico.

Don Tonino nella sua premessa a *La carezza di Dio* racconta che nel convegno giovanile tenutosi ad Assisi nel dicembre 87 sul tema "Catturati dall'effimero" avrebbe dovuto concludere lui con una relazione su "Condivisione e gratuità nella società dell'usa e getta".

Egli scrive: "Ci ho riflettuto a lungo, sarebbe venuta fuori una relazione troppo tecnica per un vescovo obbligato a farla, e troppo noiosa per i tantissimi giovani obbligati a sentirla. Ho chiesto, allora, un'idea a Giuseppe, lo sposo di Maria. Me l'ha data e ho svolto il tema immaginandomi ospite per mezz'ora della bottega di Nazareth.

Ho cambiato così genere letterario.

*Chi sa che qualcuno, complice la poesia, non venga più facilmente indotto a cambiare genere di vita".*³⁷ Non è proprio ciò a cui deve tendere la didattica? (Didasco= incidere dentro).

Don Tonino parlava per esempi, per parabole, per analogie e, appunto per metafore. La stessa cosa può dirsi di Gregory BATESON, un non credente.

Don Tonino, così come Bateson, era una metafora di se stesso. Per Bateson così ha scritto Giuseppe LONGO, traduttore di tutte le sue opere: "La sua vita fu una metafora delle sue opere e le sue opere una metafora della sua vita in una circolarità aperta e dinamica che induce molte altre circolarità".³⁸

E che dire di Gesù? Non usò tutta la sua vita come una metafora per spiegare la forza dell'amore divino e la promessa della redenzione?

Sfruttiamo perciò al meglio le sue parole, la sua vita, il suo esempio.

Dobbiamo riuscire a trasformare idee complicate in immagini semplici ma, per fare questo, dobbiamo vivere le nostre idee.

Soltanto così potremo colmare la differenza che esiste tra il dire e il fare.

Soltanto così riusciremo a comunicare nel senso pieno, riusciremo a comunicare come si fa a comunicare, riusciremo a "vincere la bambolina".

³³ J. AILLMANN, *L'anima del mondo e il pensiero del cuore*, tr. It. ADELPHI, Milano, 2002, pp. 85-86.

³⁴ E. FRANZINI, *Filosofia dei sentimenti*, B. MONDATORI, Milano, 1999, p. 33.

³⁵ E. MORIN, *L'identità umana*, cit., p. 120.

³⁶ C. TREVARTEHEV, *op. cit.*, p. 170

³⁷ A. BELLO, *La carezza di Dio*, LA MERIDIANA, Molfetta, 1997.

³⁸ G. LONGO, *Per un'epistemologia Batesoniana*, CORTINA, Milano, 1998, p. 48

LA COMUNICAZIONE COME RELAZIONE D'AIUTO

di DARIO DE FIDIO*

La comunicazione è un processo per mezzo del quale si fa passare dell'informazione fra due o più soggetti. P. Watzlawick del Mental Research Institute di Palo Alto afferma che "La comunicazione è una *conditio sine qua non della vita umana e dell'ordinamento sociale*".¹ In effetti comunicare è un comportamento naturale e noi stabiliamo una relazione con gli altri non solo attraverso le parole ma anche attraverso i gesti e gli atteggiamenti. Gli elementi che caratterizzano un atto comunicativo sono:

- *Trasmittente* = colui che invia un messaggio
- *Ricevente* = colui al quale è indirizzato un messaggio
- *Messaggio* = è l'oggetto della comunicazione, vale a dire il messaggio stesso.

Il fatto di essere membri di una comunità sociale richiede la capacità di produrre e capire messaggi e di entrare in relazione con gli altri, cioè comunicare in base ai *codici* specifici della comunità di appartenenza. Per poter esprimere un messaggio è necessario *codificarlo* in qualche modo, per esempio con parole, gesti o simboli: questa modalità di espressione è definita *codice*. Ma il *codice* può rappresentare il primo ostacolo che si incontra nella comunicazione poiché è necessario che tra due individui che intendono comunicare venga utilizzato un codice conosciuto da entrambi. Dunque, il trasmittente, nel comunicare un messaggio, per essere compreso dal ricevente deve sforzarsi di usare un codice adeguato al tipo di interlocutore a cui si rivolge. Il *codice* rappresenta quindi la modalità di espressione propria di una comunità, si riferisce alla semantica² ed è rappresentato dall'elenco dei segnali e/o simboli che consentono di tradurre il messaggio nella forma più adatta al canale adoperato.

Se il codice è il modo in cui un messaggio viene espresso, il *canale* rappresenta invece il mezzo tramite il quale lo stesso messaggio viene trasmesso.³ Ci riferiamo alla voce (comunicazione verbale), al linguaggio del corpo (comunicazione non verbale), alla carta stampata (comunicazione scritta), alla comunicazione audiovisiva. Ma la comunicazione non si esaurisce con la semplice trasmissione del messaggio dall'emittente al ricevente poiché al messaggio dell'emittente segue una reazione (risposta) del ricevente, verbale e non verbale. Questa risposta ha, a sua volta, valore di informazione e quindi di messaggio: in virtù di ciò, e in base ad un'ottica *circolare*, il ricevente è diventato emittente e l'emittente è diventato ricevente. Si stabilisce in tal modo un flusso continuo di scambi, un processo comunicativo in cui gli interlocutori si alternano continuamente nei ruoli di emittente e ricevente. Uno dei principi più conosciuti e condivisi è che "non si può non comunicare": il comportamento è esso stesso comunicazione e, poiché non è possibile non avere un comportamento, è anche impossibile non comunicare. L'attività o l'inattività, le parole o il silenzio hanno tutti valore di *messaggio*: per esempio, un passeggero in treno che siede con gli occhi chiusi in uno

* Docente stabile di Psicologia presso l'ISR di Trani.

¹ WATZLAWICK P. - BEAVIN J.H. - JACKSON D. D. *Pragmatica della comunicazione umana*, Astrolabio, Roma 1971.

² Semantica = ramo della linguistica che si occupa di attribuire significati convenzionali ai simboli adoperati.

³ Cfr. MIGLIONICO A. *Manuale di comunicazione e counselling*, Centro Scientifico, Torino, 2000.

scompartimento in cui ci sono altre persone, sta comunicando che non vuole parlare con nessuno, né gradisce che gli si rivolga la parola. I compagni di viaggio, di solito, recepiscono il messaggio e rispondono in modo adeguato lasciandolo in pace (si spera!). Si può quindi affermare che la comunicazione non avviene soltanto quando è intenzionale, conscia, efficace, quando, cioè, si ha la comprensione reciproca, ma anche quando, paradossalmente, nel momento in cui apparentemente non comunichiamo: per es. anche quando qualcuno si chiude in se stesso e rimane muto, il suo silenzio, la sua mimica, la sua postura, i suoi atteggiamenti inviano diversi messaggi sul piano non verbale. La comunicazione è dunque rappresentata da un aspetto verbale (digitalico) che corrisponde a tutto ciò che esprimiamo attraverso le parole o l'alfabeto e da un aspetto non verbale (analogico). La comunicazione non verbale è la forma di comunicazione che fa riferimento alle posizioni del corpo, ai gesti, all'espressione del viso, all'inflessione della voce, alla sequenza, al ritmo e alla cadenza delle stesse parole e ad ogni altra espressione non verbale di cui l'organismo sia capace. La comunicazione non verbale può fornire informazioni più dirette ed efficaci di quelle verbali ma solo a condizione che si verifichi una corrispondenza tra i due canali (verbale e non verbale): infatti, affinché un messaggio risulti chiaro e comprensibile è importante che le informazioni trasmesse attraverso il canale verbale corrispondano al canale non verbale, cioè che siano coerenti tra di loro e non contraddittorie. Il modulo verbale della comunicazione definisce l'aspetto di contenuto e il modulo non verbale quello di relazione.⁴ L'aspetto di relazione classifica l'aspetto di contenuto e viene dunque considerato *metacomunicazione*, ovvero *comunicazione sulla comunicazione*. Per es. associare la frase "che piacere vederti" ad una stretta di mano sfuggente, evitando di incrociare lo sguardo, rappresenta una chiara definizione della relazione circa il reale piacere di incontrare la persona.

Da quanto detto fino a questo punto la comunicazione non è più, semplicemente, uno scambio di dati o informazioni tra due o più persone che si alternano nei ruoli di trasmittente e ricevente, ma piuttosto un momento di confronto e di influenzamento reciproco che favorisce il processo di crescita dei singoli individui e delle organizzazioni sociali. Bisogna imparare a parlare nel linguaggio del nostro interlocutore se vogliamo capire ed essere capiti e per essere certi che il messaggio inviato sia stato recepito in modo adeguato, è necessaria la partecipazione attiva del ricevente tramite una corretta *informazione di ritorno*.

Viene definito *feedback* quell'insieme di segnali o risposte di ritorno, verbali o non verbali, che il ricevente emette dopo aver ricevuto un messaggio,⁵ e queste risposte diventano il nuovo messaggio della comunicazione e così via in un flusso circolare, continuo, di scambi. I sistemi interpersonali (coppie, famiglie, gruppi religiosi, gruppi di lavoro, ecc.) sono considerati dei *sistemi circolari* in cui non vengono considerati i termini *principio* e *fine* di una relazione proprio perché, come in un cerchio, non vi è un principio né una fine. Tale relazione è caratterizzata dalla *ridondanza*: "il comportamento di una persona è in funzione del comportamento di un'altra persona e del contesto in cui ha luogo la loro interazione... e a loro volta influenzano essi stessi il contesto con il loro comportamento" (p.es. il comportamento che si può osservare in due giocatori di scacchi). Mettersi in una situazione di comunicazione interpersonale significa aprirsi al sociale e non solo cercare di percepire il sistema di riferimento dell'interlocutore (cultura, valori, ambiente sociale) ma anche rendersi disponibili a svelare qualcosa di se stessi agli altri, quindi mediare tra il proprio sistema di riferimento e quello dell'altro. Questa disponibilità è data dalla consapevolezza delle proprie capacità: quanto più un individuo si sente "competente", tanto più sarà disponibile ad aprirsi al mondo e quindi alla comunicazione.

⁴ BATESON G., *Verso una ecologia della mente*, Adelphi, Milano, 1976

⁵ Cfr. DE LATIL P., *Il pensiero artificiale, introduzione alla cibernetica*, Feltrinelli, Milano, 1972.

1. Comunicazione come modalità di stimolo e riconoscimento dell'altro: gli strokes

L'individuo, dal momento in cui nasce, fino alla morte ha bisogno di essere stimolato e riconosciuto dall'ambiente circostante per sopravvivere prima, per vivere poi. Stimolo e riconoscimento sono bisogni fondamentali del bambino, in assenza dei quali egli non può né sopravvivere né svilupparsi: neonati tenuti in condizioni di scarsa stimolazione e scarso contatto fisico, in breve tempo deperiscono o si ammalano. R. Spitz⁶ dimostrò che i bambini istituzionalizzati soffrono di danni sia psicologici che fisici, non solo in seguito all'assenza della madre ma soprattutto per la carenza di stimolazione sensoriale. La deprivazione di contatto fisico e la diminuzione di stimoli esterni rappresentano i principali fattori del progressivo impoverimento della psiche del bambino ("depressione anaclitica"). H. Harlow notò che quando si mettono a disposizione di due scimmie in tenera età due pupazzi: uno erogatore di cibo ma non di stimolazioni, l'altro erogatore di cibo ma anche di punizioni (es. lievi scosse elettriche), queste si trattengono più a lungo e più volentieri con il pupazzo "punitivo" piuttosto che con l'altro. Da ciò la conferma che il desiderio di stimoli è più forte del desiderio del pur vitale cibo. L'unità di riconoscimento che procura lo stimolo all'individuo è rappresentata dallo *stroke* (= tocco, carezza) che può essere:

- *piacevole* (una carezza, un sorriso, un complimento);
- *spiacevole* (un insulto, una derisione, uno schiaffo, un segno verbale di disapprovazione).

Oltre ad essere piacevoli (= positivi) o spiacevoli (= negativi) gli *strokes* possono essere *condizionali* (= riconoscono l'altro per ciò che fa) o *incondizionali* (= riconoscono l'altro per ciò che è): "...apprezzo i miei ragazzi quando si impegnano durante le lezioni" (= *stroke* condizionale positivo); "...mi piacciono i miei ragazzi qualunque sia il loro atteggiamento" (= *stroke* incondizionale positivo); "...se i ragazzi fanno male il loro lavoro, il mio giudizio è negativo e i voti che dò loro sono insufficienti" (= *stroke* condizionale negativo); "...per quanto ce la metta tutta, nel mio corso ci sono dei ragazzi che non sopporto, mi sono proprio antipatici!" (= *stroke* incondizionale negativo).

Per un insegnante o un educatore lo *stroke* più

realistico è chiaramente quello condizionale positivo perché tiene conto dell'obiettivo pedagogico, infatti il discente che riceve *strokes* positivi è motivato ad aumentare la propria efficienza nel lavoro scolastico. Ma quando vengono a mancare gli *strokes* positivi, quale sarà, presumibilmente, il comportamento dei discenti? È necessario ricordare il bisogno di riconoscimento da parte degli esseri umani per cui, indipendentemente dal fatto che lo *stroke* sia positivo o negativo, l'essenziale per una persona è sapere di essere stata riconosciuta. Da qui il principio che "*è meglio un riconoscimento negativo piuttosto che l'assenza di riconoscimento*". Quindi, i discenti che percepiranno la mancanza di *strokes* positivi, cercheranno di procurarsi *strokes* negativi, piuttosto che rischiare di esserne privi del tutto: potranno, per esempio, cercare di attirare l'attenzione in molte maniere, facendo rumore, disturbando la lezione, parlando a sproposito, brontolando, ecc.; oppure potranno cercare di procurarsi i cosiddetti *strokes interni* (es. fantasticare, sognare ad occhi aperti); questi *strokes* apportano gli stessi vantaggi di quelli che provengono dall'esterno e cioè, principalmente, alleviamento della tensione, annullamento delle situazioni nocive, mantenimento di un equilibrio psichico.⁷ L'individuo, dal momento della sua nascita, riceve stimoli e messaggi che i genitori, o chi per loro, gli inviano in modo sia esplicito che implicito e in risposta a tali messaggi ogni persona si crea poi delle *convinzioni* su se stessa (p.es. relativamente al suo valore, alle sue capacità) e sugli altri (p.es. se è opportuno fidarsi degli altri, se le persone "li fuori" sono buone o cattive) e su questa base formula le proprie *decisioni* di vita. Dunque, ciascuno di noi, è come se avesse un proprio ruolo, come se sviluppasse un proprio *copione* in risposta ai segnali e alle informazioni provenienti dalle persone con le quali instaura relazioni significative. Il *copione* indi-

⁶ Cfr. SPITZ, R., *La Depressione Analitica*, in CREMERIUS F., *Educazione e psicanalisi*, Universale Scientifica Boringhieri, Firenze, n. 120/121, 1947.

⁷ Cfr. CHALVIN M.J., *Analisi Transazionale e insegnamento scolastico*, Paoline, Milano, 1986, 27.

viduale, detto *copione psicologico*, in cui è contenuto il programma della nostra vita, affonda dunque le sue radici prevalentemente nei messaggi che un bambino riceve nei primi anni della sua vita. Può trattarsi di messaggi costruttivi, distruttivi o, tuttavia, non produttivi e, comunque, relativi a posizioni psicologiche che il bambino impara ad assumere in relazione a se stesso e agli altri. Chi ha assimilato messaggi prevalentemente negativi, può giungere anche a *decidere* di rifiutarsi di pensare con la propria testa e assumere un ruolo, per esempio di *impotente*, di *incapace*, vivendo sistematicamente sensazioni e comportamenti che possono essere tradotti nelle seguenti affermazioni: “*non posso far altro!*”, “*sono sfortunato*”, “*è destino!*”. Voglio ricordare, e sottolineare che tali messaggi di copione possono essere generatori di patologia a vari livelli, nella misura in cui non si accordano con le reali potenzialità della persona e ne limitano le sue espressioni spontanee. Il fatto rimarchevole è che il bambino, pur nella sua condizione di dipendenza, è *in grado di prendere decisioni* che rappresentano vere e proprie scelte strategiche in risposta per es. ad un trauma o semplicemente alla reiterata accettazione di imposizioni o svalutazioni, reali o fantasticate che hanno bloccato la soddisfazione di un bisogno. L'individuo può prendere decisioni a qualsiasi età, ma le più importanti, quelle che determinano la strut-

tura del carattere della persona, vengono prese intorno ai 2-3 anni e, comunque, entro i 6 anni. È bene ricordare che le persone cosiddette *importanti* della nostra vita non sono riferibili esclusivamente ai genitori ma anche alle altre figure significative nella storia dell'individuo e mi riferisco in modo particolare agli insegnanti e soprattutto a quegli insegnanti che ci hanno accompagnato nei primissimi anni della nostra esperienza scolastica. Il bambino analogamente a quanto accade per i genitori, non ha la possibilità di scegliersi gli insegnanti e, di conseguenza, può essere fortunato o sfortunato a seconda che l'insegnante che trova davanti a sé riesca a stabilire con lui una relazione positiva o negativa. Quindi, nella vita di ognuno, gli elementi determinanti la formazione del *copione di vita* sono rappresentati dai messaggi di queste persone *importanti*; è in risposta a questi messaggi che il bambino fonda le proprie convinzioni fondamentali su se stesso e sulla vita e, di conseguenza, le *decisioni di copione*. Ma, tutto ciò, articolando appunto un *copione*, gli impedisce di vivere in una maniera autentica, perché la persona che vive nel *copione* non riesce a vivere *l'hic et nunc*, mette in atto comportamenti finalizzati all'adattamento rispetto alla situazione e alle persone, con la continua, conseguente, svalutazione dei propri bisogni.⁸

2. La relazione d'aiuto

Aiutare, per molte persone, non è un problema: sentono il bisogno di farlo e lo sanno fare bene perché conoscono, per una specie di istinto, ciò che è bene o non è bene fare. Come per es. il caso di Anna, un'assistente sociale che sa capire che la signora Vincenza, settantenne, madre di un figlio handicappato su sedia a rotelle che si presenta per lamentarsi dell'assistenza domiciliare ha, in realtà, bisogno di sfogare la sua paura di non farcela, di ammalarsi o morire lasciando suo figlio da solo. E lei, Anna, sa farla parlare di questa sua preoccupa-

zione finché la signora si sarà fatta capire completamente, si sarà rassicurata e potrà correre a fare la spesa. Altre persone invece sentono magari lo stesso bisogno di essere psicologicamente efficaci ma, sottili e incomprensibili disagi, impediscono loro di trasformare in comportamento la motivazione che pure avvertono. *Aiutare* psicologicamente non vuol dire risolvere il problema dell'altro ma saper stabilire un collegamento emozionale con un'altra persona e, proprio tramite questo collegamento, riuscire a produrre cambiamenti costruttivi. Ma aiutare è un'arte antica, un'attitudine che viene da lontano, primordiale e necessaria. Infatti la solidarietà umana è stata una vera forza motrice dell'evoluzione umana: già da quando gli uomini hanno cominciato ad esistere hanno sempre potuto far leva su altri

⁸ Cfr. WOOLLAMS S. - BROWN M., *Analisi Transazionale. Psicoterapia della persona e delle relazioni*, Cittadella, Assisi 1985.

loro simili per togliersi da qualche difficoltà o per fare qualche passo avanti rispetto al punto in cui si trovavano.

L'analisi delle capacità comunicative ha preso un grande slancio iniziale con il lavoro di Carl Rogers⁹ ed è stata poi portata avanti grazie alle intuizioni di Robert Carkhuff.¹⁰ Rogers, agli inizi si vide "stretto" fra le due grandi scuole della psicanalisi e del comportamentismo, ne considerò i limiti e lavorò attivamente per contribuire ad aprire quella che venne poi definita la *terza via* o *terza forza* della psicologia contemporanea: la scuola umanistica esistenziale. Sia la psicanalisi che il comportamentismo avevano elaborato visioni piuttosto pessimistiche e cupe dell'uomo: l'una enfatizzava un cieco determinismo interno (l'uomo tiranneggiato dai suoi stessi istinti e pulsioni), l'altra un arido determinismo esterno (l'uomo come tabula rasa sulla quale l'ambiente scrive ciò che vuole). Questo era il clima culturale in cui Rogers è cresciuto e la sua intelligenza critica è stata dunque costretta a faticare controcorrente per ri-orientare la psicologia verso una concezione *ottimistica* dell'uomo: dignità, forze interne costruttive di autorealizzazione, razionalità, valori (in linea con i concetti espressi dal filosofo danese Kierkegaard, precursore del movimento ideologico fenomenologico-esistenzialista).

Secondo tale ottica *positiva*, dunque, non è possibile fare nessuna terapia psicologica trattando la persona come oggetto passivo in quanto ad ogni persona vengono riconosciute le potenzialità per produrre al suo interno i necessari aggiustamenti di cui ha bisogno. È su queste potenzialità che è necessario puntare e sperare, proprio come sulle fondamenta di una casa. L'aiuto quindi consiste in un lavoro di rimozione degli ostacoli che soffocano queste potenzialità, *attraverso la comunicazione*.

Aiutare la persona a vedere chiaro dentro se stessa è un passaggio obbligato di ogni relazione d'aiuto, è un passaggio, peraltro, niente affatto semplice in cui le abilità psicologiche di chi aiuta vengono maggiormente messe alla prova, nel senso che queste abilità di aiuto non vanno solo capite, ma vanno soprattutto esercitate! L'aiuto è un processo me-

dante il quale la persona che viene aiutata acquisirà nuovi comportamenti e chi offre l'aiuto (helper) ha la responsabilità di favorire nell'altro questo sviluppo, ma per poter offrire un aiuto efficace deve essere in grado di *nutrire* l'altro, ovvero di saper rispondere adeguatamente ai suoi bisogni stimolando così l'*autoesplorazione* che è il primo obiettivo di ogni relazione d'aiuto. L'aiuto consiste, dunque, nel rendere possibile la chiarificazione della propria esperienza in modo che la persona riesca a capire se stessa più in profondità (processo di auto-comprensione) in quanto, per agire, per apprendere comportamenti nuovi, bisogna aver raggiunto la necessaria autocomprensione.

Quanto più a fondo un individuo impara a conoscere se stesso, tanto meglio riuscirà ad agire nei confronti suoi e degli altri. Per stabilire una relazione d'aiuto efficace è indispensabile, innanzitutto, *prestare attenzione* alla persona che vogliamo aiutare. Chi offre l'aiuto deve comunicare il suo interesse disponendosi anche al contatto fisico con colui a cui tale aiuto è diretto; in questo modo chi aiuta segnala che è pronto a soddisfare i bisogni dell'altro e la postura costituisce il primo, chiaro segnale di interesse. Con le nostre posture, in effetti, comuniciamo quanto siamo disponibili nei confronti dell'altro: se la postura è *aperta* stiamo comunicando disponibilità, *apertura* verso l'altra persona, se invece ci sistemiamo in una posizione più *chiusa*, a noi comoda, stiamo comunicando che pensiamo più a noi stessi che alla persona che abbiamo di fronte. Una delle posture da assumere per dare attenzione all'altro è mettersi *faccia a faccia cercando di mantenere il contatto oculare, con il corpo leggermente inclinato in avanti, se si è seduti, e con la riduzione della distanza fisica se ci si trova in piedi*. Se riusciamo a dare la giusta attenzione all'altra persona, questa si sentirà a suo agio e probabilmente penserà: *"Mi sembra una persona disponibile nei miei confronti", "credo che lui possa capirmi", "mi pare di potermi fidare di questa persona, gli posso parlare delle cose che mi stanno più a cuore"*.

⁹ Cfr. ROGERS C., *La terapia centrata sul cliente*, Martinelli, Firenze, 1978.

¹⁰ Cfr. CARHUFF R., *L'arte di aiutare*, Centro Studi M.H. Erickson, Trento 1989; GAZDA G.M., *Sviluppo delle relazioni umane*, IFREP, Roma, 1990.

3. Ascoltare

La componente fondamentale di un atteggiamento di attenzione nei confronti dell'altro è l'*abilità di ascoltare*. Quando siamo in grado di offrire alla persona che ci chiede aiuto la nostra piena e totale attenzione, siamo nella posizione migliore per ascoltarla. Più siamo attenti e meglio riusciremo ad ascoltare gli *indizi-chiave* della sua esperienza interiore. Più ci mettiamo faccia a faccia con l'altro, più ci prepariamo ad ascoltarlo. Nella fase di ascolto è importante sospendere ogni tipo di giudizio, almeno all'inizio perché se vogliamo ascoltare veramente ciò che l'altro ci sta dicendo, dobbiamo sospendere temporaneamente le considerazioni che facciamo dentro di noi. È importante fare in modo di

assorbire il messaggio dell'altra persona senza prendere alcuna decisione e, soprattutto, aspettare prima di rispondere. Il risultato principale dell'ascoltare è il *sentire*: *sentire* significa capire l'essenza di ciò che l'altro cerca di esprimere attraverso il suo comportamento e le sue parole. Sentire significa saper concentrare la nostra attenzione su come l'altro percepisce se stesso in relazione al suo mondo. Ogni persona che ha bisogno di aiuto si domanda in realtà: "*Riuscirà a sentirmi chiaramente? Potrà mai capire veramente il mio problema, quello che sto provando?*". E questa cosa la persona riesce a percepirla: chi ha bisogno di aiuto capisce se il comportamento dell'altro è in sintonia con il suo o meno.

4. Rispondere ai sentimenti e al contenuto e stabilire una comunicazione empatica

Il modo migliore per prepararci alla risposta è quello di osservare il comportamento fisico dell'altro. Dobbiamo cioè osservare quelle determinate posture e quegli atteggiamenti particolari dell'altra persona che ci danno preziose informazioni sul suo stato d'animo. Un individuo comunica i propri stati d'animo attraverso svariati comportamenti: per esempio, quando piega la testa in avanti e parla con voce spenta comunica una riduzione del livello di energia con abbassamento dell'umore. Quando invece ha un portamento ben eretto e parla e si muove velocemente, comunica uno stato di eccitazione o di euforia. Quando assume una posizione rigida sia nell'aspetto comportamentale che verbale, comunica uno stato di tensione. Dunque, rispondere adeguatamente al comportamento dell'altro, costituisce un presupposto fondamentale nel processo d'aiuto. Ma oltre agli indizi comportamentali, anche ciò che la persona esprime direttamente riguardo ai suoi stati d'animo, costituisce un'informazione preziosa per lo sviluppo di un'efficace relazione d'aiuto: quindi, la persona può tentare di riferire come si sente, direttamente con delle espressioni verbali e noi possiamo provare a comunicare direttamente il nostro grado di comprensione. L'efficacia della comunicazione viene definita anche

dalla capacità del ricevente (colui che riceve il messaggio) di *mettersi nei panni dell'altro*. Per essere in grado di rispondere ai sentimenti dell'altro dobbiamo prestare attenzione, oltre alla sua postura e alle espressioni del suo volto, anche al tono di voce del nostro interlocutore e, dopo aver ascoltato attentamente le parole dell'altro, dobbiamo chiederci:

"Che cosa sta provando?"

Un amico ci dice: "*Non va bene a scuola, non va bene a casa, non va bene con la mia ragazza... mi sembra di fare uno sbaglio dietro l'altro. Non so più cosa fare né dove voglio andare!*".

Cosa proveresti al suo posto?

Per stabilire una relazione d'aiuto con questa persona dobbiamo *agganciarla* rispondendo ai suoi sentimenti, o meglio, dimostrandole di aver compreso il suo stato d'animo e di essere intenzionati a stabilire con lui una relazione autentica. La persona che ha bisogno d'aiuto sarà particolarmente attenta ai *feedback emozionali* che la persona che aiuta è in grado di fornire. Per *feedback emozionali* si intendono quelle parole che usiamo per comunicare di aver compreso i sentimenti della persona che vogliamo aiutare. Questa comunicazione viene anche detta *empatica*.

La parola empatica deriva dal tedesco

“einfühlen” (= sentire, entrare nell’esperienza di un’altra persona). Ed è l’elemento-chiave del processo relazionale in quanto rappresenta la capacità di riflettere i sentimenti e il contenuto del richiedente, senza aggiungere e senza togliere nulla alla sua espressione: l’*empatia* è la capacità di *mettersi nei panni dell’altro*, di *vedere attraverso gli occhi dell’altro*. Il termine empatia viene usato per indicare che una persona *sente* o *capisce* un’altra persona e ciò implica lo sforzo di penetrare nella testa dell’altro e vedere il mondo attraverso i suoi occhi. Capire lo schema di riferimento dell’altro, però, vuol dire essere capaci di sospendere, lasciare da parte il nostro schema di riferimento per privilegiare quello dell’altro, significa comunicargli il nostro *rispetto*, nel senso che siamo impegnati a capire come si sente. Dunque, non è sufficiente capire ciò che dice l’altro, dobbiamo anche comunicargli di aver compreso i suoi sentimenti rispondendo attraverso una *comunicazione empatica* perché, rispondere all’altro, dallo stesso livello emozionale con cui si è manifestato, costituisce la sola base possibile per un efficace processo d’aiuto. Le prime risposte che potremo formulare saranno quindi delle parole molto semplici che riflettono i sentimenti espressi dall’altro: *“Ti senti....”*

Proviamo a formulare una risposta adatta all’esempio:

“Non va bene a scuola, non va bene a casa, non va bene con la mia ragazza... mi sembra di fare uno sbaglio dietro l’altro. Non so più cosa fare né dove voglio andare!”.

Se ci mettiamo nei panni dell’altra persona e ci chiediamo *“come mi sento?”* risponderemo certamente *“confuso”* e se ci chiediamo *“cosa provo rispetto a questa situazione?”*, la risposta potrebbe essere *“tristezza”*.

A questo punto siamo in grado di formulare la risposta in modo da comunicare che, non solo abbiamo capito come si sente l’altra persona, ma an-

che perché si sente così:

“Ti senti triste e confuso perché pensi di non avere vie d’uscita”.

Infatti, rispondere solo ai sentimenti dell’altro, non basta: bisogna anche dimostrare di aver colto il contenuto che ha determinato tale condizione emotiva perché ogni sentimento è collegato ad un contenuto. Non può esserci vera comprensione dell’esperienza di una persona se non ci si sforza di comprendere sia il *sentimento* che il *contenuto* espressi. Solo una risposta che riflette sia il sentimento che il contenuto rappresenta un vero e proprio tentativo di stabilire una relazione d’aiuto. Mentre con *“Ti senti triste”* si riflettono solo i sentimenti che l’altro prova, ad esempio, per la morte della persona amata, dicendo *“Ti senti triste perché per te era la persona più importante al mondo e adesso non c’è più”*, si riesce a cogliere sentimento e contenuto insieme.

Lorenzo è arrabbiato e, riferendosi ad alcuni amici che gli avevano fatto delle promesse circa un lavoro che gli stava a cuore, dice: *“Li detesto, prima mi offrono un’opportunità e poi si tirano indietro, mi hanno fatto perdere solo del tempo!”.*

Una buona risposta è *“Sei arrabbiato perché non ti hanno dato una possibilità”*, oppure

“sei triste e arrabbiato perché hai visto sfumare un’occasione importante per te?”.

La nostra risposta gli offrirà, comunque, la possibilità di passare a livelli più profondi di autoesplorazione e autocomprensione. Ricordiamo che se riusciamo a rispondere in modo adeguato alle espressioni di Lorenzo, lo stimoliamo ad autoesplorarsi, a chiarirsi rispetto alle sue difficoltà e a farsi un’immagine sempre più precisa di se stesso in relazione ai propri problemi. E se gli dimostriamo di averlo compreso bene, almeno rispetto a come lui si è espresso, è probabile che continuerà a renderci partecipi di altre esperienze personali relative a questa o ad altre situazioni della sua vita.

IL CORPO COME COMUNICAZIONE

“PROFONDITÀ DEL CARNALE E ABISSO DELL’ANIMA” NEL MULTIFORME UNIVERSO POETICO DI ALDA MERINI

di SILVIA ANNA MARIA DIPACE¹

1. Disvelamento ambivalente

(...)

**Sono la carne stessa che chiede la sua disfatta
dopo un cominciamento di amore,
dopo una sofferenza estrema,
dopo il canto dell’angelo;
la carne che trova il suo principio,
lo esalta fin dentro il livore dell’inverno**
(...)

**Mi sento, amore, inseguita da tutti
come se queste persone, queste bocche
volessero mangiare la mia carne
che soffre spasimi di amore e di attesa (...).²**

Comincio con questi versi della poetessa Alda Merini³ perché vi ravviso una interessante e

ambivalente prospettiva. La “carne”, in questa poesia, è soggetto e oggetto di canto. In altre parole, la poetessa si assimila alla carne, quasi che fosse una sua identità “alternativa” e, subito dopo, la rende oggetto che - in questo caso - subisce un’azione. Essa “è in grado di chiedere”, o di “trovare il suo principio”. Non è limitata a compiere azioni “esterne”, - come esterna è la sua essenza fisica - ma pensa, è modo d’essere, realtà che crea un circuito di effetti attorno.

Ciò che colpisce, nell’intera produzione della Merini⁴, è che, prima di essere linguaggio, al di là del linguaggio, la carnalità - nella voluttà o nella trascendenza che la contraddistingue di volta in volta

¹ Laureata in Lettere Moderne, referente per la Commissione Diocesana per la Pastorale della Cultura e delle Comunicazioni Sociali.

² MERINI A., *La volpe e il sipario* in *Id.*, *Fiore di poesia*, Einaudi, Torino 1998, pp. 216-217.

³ Alda Merini nasce a Milano, “il ventuno a primavera”, nel marzo del 1931. Il padre della poetessa fa l’assicuratore, la madre è casalinga; ha un fratello minore e una sorella maggiore, figure ricorrenti all’interno della sua poesia. Frequenta l’istituto professionale Laura Solera Mantegazza, dove viene sorprendentemente respinta in Italiano (caso non isolato, in verità, nella letteratura italiana). Nel frattempo si dedica con autentica passione agli studi musicali, in particolare a quelli del pianoforte. Comincia presto a scrivere, nella prima adolescenza, attorno ai quindici anni. Le letture assidue si accompagnano alle prime prove letterarie, nelle quali si ravvisano, fin d’ora, alcuni fra gli elementi che saranno poi fondamentali, per lo sviluppo della sua opera poetica. I genitori si mostrano scettici nei confronti di quest’interesse, ma nulla possono davvero contro una passione che prende il sopravvento su tutto il resto. La poesia, già da questi anni, viene sentita come destino ineluttabile, come tensione estrema e timore di sopraffazione. Trascorrerà un lungo periodo di pausa forzata, il ventennio di silenzio. È il tempo dell’internamento al manicomio Paolo Pini, assenza che terminerà nel 1972 (pur con periodici rientri in famiglia). Sulle motivazioni della reclusione si è detto molto. In realtà sia la poetessa sia le altre fonti ne forniscono, di volta in volta, versioni discordanti.

⁴ Indichiamo di seguito la numerosa produzione poetica:

La presenza di Orfeo, Schwarz, Milano 1953.

Paura di Dio, Scheiwiller, Milano 1955.
Nozze romane, Schwarz, Milano 1955.
Tu sei Pietro, Scheiwiller, Milano 1961.
Destinati a morire, Lalli, Poggibonsi 1980.
Le rime petrose, Edizione privata, 1983.
Le satire della Ripa, Laboratorio Arti Visive, Taranto 1983.
Le più belle poesie, Edizione privata, 1983.
La Terra Santa, Scheiwiller, Milano 1984.
La Terra Santa e altre poesie, Lacaita, Manduria 1984,
L'altra verità. Diario di una diversa, Scheiwiller, Milano 1986.
Fogli bianchi, Biblioteca Cominiana, Livorno 1987.
Testamento, Crocetti, Milano 1988.
Delirio amoroso, Il Melangolo, Genova 1989.
Il tormento delle figure, Il Melangolo, Genova 1990.
Le parole di Alda Merini, Stampa Alternativa, Roma 1991.
Vuoto d'amore, Einaudi, Torino 1991.
Valzer, TS, Settignano 1991.
Ipotenusa d'amore, La vita felice, Milano 1992.
Aforismi, Nuove Scritture, Abbiategrosso (Milano) 1992.
La vita felice, Aforismi, Pulcinoelefante, Milano 1992.
La palude di Manganelli o il monarca del re, La vita felice,
 Milano 1992.
Rime dantesche, Divulga, Crema 1993.
Le zolle d'acqua, Montedit, Melegnano 1993.
Se gli angeli sono inquieti. Aforismi, Shakespeare and
 Company, Firenze 1993.
Titano amori intorno, La vita felice, Milano 1993.
Reato di vita, Melusine, Milano 1994.
Il fantasma e l'amore, La vita felice, Milano 1994.
Doppio bacio mortale, Lietocollelibri, Faloppio 1994.
La pazza della porta accanto, Bompiani, Milano 1995.
Ballate non pagate, Einaudi, Torino 1995.
Sogno e poesia. Carte d'artista, La vita felice, Milano 1995.
Lettera ai figli, Lietocollelibri, Faloppio 1995.
La vita felice. Sillabario, Bompiani, Milano 1996.
Refusi, Zanetto, Brescia 1996.
Un'anima indocile, La vita felice, Milano 1996.
Immagini a voce, Motorola, 1996.
Aforismi, Pulcinoelefante, Milano 1996.
La vita facile, Bompiani, Milano 1996-97.
La volpe e il sipario, Girardi, Legnano 1997.
Orazioni piccole, Edizioni dell'Ariete, Crema 1997.
*Catalogo generale Edizioni Pulcinoelefante (1982-1996). Al-
 l'insegna del pesce d'oro*,
 Scheiwiller, Milano 1997.
Curva in fuga, Edizioni dell'Ariete, Crema 1997.
Superba è la notte, Einaudi, Torino 2000
L'anima innamorata, Frassinelli, Piacenza 2000
Corpo d'amore. Un incontro con Gesù, Frassinelli, Piacenza
 2001.
Il pesce d'oro. Racconti autobiografici, Acquaviva, Galliate (NO)
 2001.
Lettera a Maurizio Costanzo, Lietocollelibri, Faloppio 2001.
Requiem, Lietocollelibri, Faloppio 2001.
Rose volanti, Acquaviva, Galliate 2001.
Magnificat. Un incontro con Maria, Frassinelli, Piacenza 2002.

⁵ MERINI A., *La terra santa* in Id., *Fiore di poesia*, Einaudi, Tori-
 no 1998, p. 95.

⁶ MERINI A., *Una Maddalena, Nozze Romane* in *Fiore di Poe-
 sia*, Einaudi, Torino, 1998, p. 39.

⁷ CHIRPAZ F., *L'intention de rencontre*, in "Esprit", 289/1960,
 p. 1837.

- è *vertigine*. Essa è indissociabilmente sensazione ed emozione (che provocano esaltazione ma anche smarrimento, abisso e insieme ricongiunzione).

L'emozione è suscitata dal presentimento di una profondità - *abisso* appunto - che non è una dimensione dello spazio, ma esperienza del "senza fondo" dell'essere carnale dell'altro. La poetessa, talvolta, sembra ricordarsi dello spessore di questo corpo, della sua densità, della sua opacità, ma anche della sua fragilità, debolezza, vulnerabilità, e allora la corporeità si ridimensiona, diviene più "umana":

**(...)Ecco, sto qui in ginocchio
 aspettando che un angelo mi sfiori
 leggermente con grazia,
 e intanto accarezzo i miei piedi pallidi
 con le dita vogliose d'amore.⁵**

È come se, di tanto in tanto, la poetessa schiudesse gli occhi e scorgesse i contorni netti delle cose. È come se il suo corpo - pura evanescenza fino a qualche istante prima - soltanto allora acquisisse densità e spessore.

Il "carnale", nella Merini, è molto più che l'organico o il somatico. Il termine esprime una profondità di presenza, un mistero e quindi una *rivelazione*; ha una portata esistenziale che rievoca un certo modo di relazione. È un termine che vibra di connotazioni vitali ed affettive. Lì dove ci sembra che la poetessa si lasci andare a mere descrizioni corporee, ci si rende conto che nel suo corpo, nei suoi corpi, c'è l'altro (o l'Altro).

Ci sembra addirittura di scoprire, nella carnalità della Merini, una portata *ontologica*: nella carne dell'altro è il suo stesso essere che è saggiato, accolto:

**(...)Guarda, perché previeni il Tuo guardarmi
 con errata coscienza di pudore?
 Guarda, senza sapere l'astinenza,
 queste carni purgate dal piacere,
 questi occhi sinceri nell'orgoglio,
 questi capelli dal profumo intenso
 di vita e di memorie...
 Peccato questo vivere me stessa? (...).⁶**

Alda Merini canta la Maddalena, in questa poesia; è una figura nella quale si rispecchierà a più riprese. La carnalità si rivela, in questo caso, "l'esperienza dell'essere dell'altro, e dell'essere insieme con l'altro".⁷ La Maddalena è un altro "invocro corporeo" nel quale riconoscersi, ma anche e soprattutto una realtà che travalica la fisicità fino a toccare tutti i confini dello spirito.

È come se la Merini operasse questa sorta di percorso che la conduce dallo spirito fino alla vita, e dalla vita (ancora a ritroso) fino all'essere, ai fondamenti di se stessa. Tutto ciò sempre passando dalla corporeità; è da essa che, infine, la poetessa torna ad un'evanescenza che si identifica sorprendentemente col non essere; in altri termini potrebbe essere definita *un' opacità dell'essere*:⁸

**(...)Sai, una donna decomposta
come sono io,
un uomo decomposto,
com'eri tu,
non potevano che trasmigrare
in due figure di sogno,
un grande pinocchio
e una fatina petulante e misera che,
come Coppelia, vanno a vedersi
dall'alto di un loggione
di cartapesta. (...).**⁹

In questa poesia dai toni tragici e fantastici si rivolge a Manganelli,, e in essa riesce a considerare il suo corpo e la sua personalità come *decomposti*, quasi che "al limite col non essere", si aprissero nuove possibilità di identità.

La carne è qualcosa che, alle volte, pare non "avere luogo", non esistere a meno che non trovi modo di materializzarsi nei sentimenti, nelle sensazioni, nelle "sottili trame del vissuto". Può trattarsi di sentimenti quali l' amore, o il desiderio carnale, o anche di sensazioni come la paura. Il corpo è una specie di involucro di tutto ciò, un "contenitore privilegiato":

**Ho una nave segreta dentro al corpo,
una nave dai mille usi,
ora zattera ora campana
e ora solo filigrana.**

**È la mano di Fatima verde di colli,
la rosa del deserto già dura
e una perla nel cuore:
la mia paura.**¹⁰

Insieme personale e impersonale, la carne è, nel medesimo tempo, vicina e lontana, splendente e oscura, afferrabile e sfuggente ad ogni presa, trascendente e immanente. Alla stessa maniera, l'essenza più intima dell'altro, è spesso inafferrabile, ed anche l'incontro tende di frequente allo "smarrimento". Nel caso della Merini, l'incontro tende sicuramente verso un "volto", ma anche verso un "al di là del volto".¹¹

La carne dell'altro non è esattamente l'altro; così la propria carnalità, lei stessa non l'avverte esattamente come sua. Possedendo uno statuto intermedio fra la materialità della cosa e la spiritualità della persona, la carne è la porta di una irriducibile ambivalenza.¹² E la portata di questa ambivalenza è facilmente ravvisabile nelle parole della Merini - benché difficilmente affrontabile, nella sua esistenza.

Si tratta, infatti, di ricomporre l'eterno dissidio fra anima e corpo, di cercare i principi chiarificatori dell'uno e dell'altro elemento, di scoprire differenze e punti di contatto fra loro. Recita una bellissima poesia:

**Gli inguini sono la forza dell'anima,
tacita, oscura,
un germoglio di foglie
da cui esce il seme del vivere.
Gli inguini sono tormento,
sono poesia e paranoia,
delirio di uomini.
Perdersi nella giungla dei sensi,
asfaltare l'anima di veleno,
ma dagli inguini può germogliare Dio
e sant'Agostino e sant'Abelardo,
allora il miscuglio delle voci
scenderà fino alle nostre carni
a strapparci il gemito oscuro
delle nascite ultraterrestri.**¹³

Colpisce, in maniera particolare, il fatto che la poetessa parli "degli inguini", cioè del corpo e anche della *forza dell'anima*, come del tramite da cui germoglia *il seme del vivere* mentre, immediatamente dopo, attribuisce al corpo connotati negativi come il *tormento* o la *paranoia*.

Ammette che "abusare" dei sensi può portare veleno all'anima, ma anche che dalla corporeità può germogliare l'essenza divina che è in noi: "Quando gli amanti gemono / sono signori della terra / e sono vicini a Dio / come i santi più ebbri".¹⁴

⁸ LÉVINAS E., *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1977, p. 263.

⁹ MERINI A., *A Giorgio Manganelli*, in *Id., Fiore di Poesia...*, p. 175.

¹⁰ MERINI A., *Ballate non pagate*, Einaudi, Torino 1995, p. 77.

¹¹ "Mi piaceva il tuo volto: era un paesaggio pieno di rose selvagge (...)": MERINI A., *L'anima...*, p. 86.

¹² Cfr. LACROIX X, *Il corpo di carne*, Dehoniane, Bologna 1997, p. 58.

¹³ MERINI A., *La terra santa...*, p. 31.

¹⁴ *Id., Ballate non ...*, Einaudi, Torino, 1995, p. 26.

Si può, allora, ben comprendere perché - da un certo punto in poi della vita e della opera poetica della Merini - la corporeità cominci ad essere vissuta in maniera più spirituale, e come, contemporaneamente, la vita spirituale divenga modo di vivere il proprio corpo.

Sembra che la Merini viva "nonostante il corpo", eppure le è necessario che la sua anima si immerga nella fisicità per avvertirne i limiti e per cantarne i disagi.¹⁵ È questa ricerca che alimenta continuamente la sua poesia.

In una recente intervista ha avuto a dire: "(...) Il bello della poesia di Dante è che era molto carnale, concreta. Mi sembra molto umano, questo. Nella Bibbia, il *Cantico dei Cantici* è un inno alla carnalità, alla bellezza della donna, al piacere umano, visti attraverso la lente della poesia, benché non si possa parlare di un vero e proprio contenuto erotico, quanto piuttosto di un *traslato* erotico. La carnalità è in fondo uno degli aspetti più affascinanti del cristianesimo, oltre che della natura tutta". E poi aggiunge: "In tutte le situazioni della vita il corpo è un peso, è materia che grava sullo spirito. Con questo non voglio dire che io rinnego il mio corpo, anzi. Io vivo il corpo, e lo ringrazio, perché le sensazioni che mi da sono tutte immersioni nella santità della vita".¹⁶

Non vi è, dunque, il rinnegare il proprio corpo. Esso viene anzi frequentemente cantato ed esaltato in maniera biblica. Il titolo di questa poesia, ad esempio, *Il canto dello sposo*, è un chiaro rinvio al *Cantico dei Cantici* (dal quale la Merini dichiara di aver tratto spesso ispirazione):

**Forse tu hai dentro il tuo corpo
un seme di grande ragione,
ma le tue labbra gaudenti
che sanno di tanta ironia**

¹⁵ GUAPPI A., *L'angelo della follia*, in "Brescia oggi", 22 luglio 1992, p. 3.

¹⁶ CECCHETTI S., *La battaglia dell'anima e del corpo*, in "Lettere" gennaio/98, 6.

¹⁷ MERINI A., *Il canto dello sposo*, Per Michele Pierrì, in Id., *Vuoto d'amore...*, p. 60.

¹⁸ "Predilige il flagello dei lampi, delle ventate, della grandine e delle torride piogge estive che provengono da ogni dove. Si piega a qualsiasi eccesso, mentre ci sorprende l'atteggiamento interiore della donna, irretita e insieme protettiva, quasi di quel ciclone volesse parare la durezza, mitigarne l'infamia": FERRARI C., *La poetessa della porta accanto*, in "Lettere", gennaio 2000, p. 95.

¹⁹ Cfr. BATAILLE G., *L'eroticismo*, Mondadori, Milano 1969, p. 35.

**hanno morso più baci
di quanto ne voglia il Signore,
come si morde una mela
al colmo della pienezza.
E le tue mani roventi
nude, di maschio deciso
hanno dato più abbracci
di quanto ne valga una messe,
eppure il mio cuore ti canta,
o sposo novello (...).¹⁷**

Inoltre, benché vi siano in questa lirica - come di norma nella Merini - molti elementi "paganeggianti" (in questo caso evidenti nel rinvio alla descrizione corporea dell'amato), è netto il riferimento a ciò che di spirituale vi è nel rapporto amoroso. Si noti come centrali siano le parole *messe*, o le espressioni *il mio cuore ti canta*, e *lo sposo novello*.

Tante altre volte, invece, il corpo viene compianto come prolungamento estraneo di qualcosa che non le appartiene realmente. Questo qualcosa rimane comunque imperfetto, limitato, convive con un'ansia di completezza che la donna non può mai scrollarsi di dosso.

D'altronde, anche la sessualità porta in sé un carattere drammatico. Guardare "oltre il corpo", può essere pericoloso. L'eroticismo rasenta sempre, per la Merini, la regressione, la distruzione. La voluttà può essere molto ben descritta in termini di "convulsione" o di "gioco cieco". Ha un carattere parossistico, agonico, alle volte.

La carne amante è anche carne di violenza. La sua presenza carnale non è compresa sotto il solo orizzonte dell'amore o della tenerezza. E anche "l'amore, spesso, possiede solo due colori: il rosso, come l'incendio, e il nero, come la morte e la follia. Sempre e solo *carnale*, l'amore umano è coronato di spine, più che di fiori".¹⁸

La presenza carnale dell'altro, quindi, non è compresa sotto il solo orizzonte dell'amore e della tenerezza; può anche suscitare la tentazione di provare la vita, negandola, di lottare con la trascendenza mimando la sua distruzione.

La carnalità e l'eroticismo, si pongono dunque, nella poesia della Merini, al di sopra di un abisso. Tenerezza e violenza, comunicazione e solitudine: nell'unione dei corpi, sono in gioco gli estremi. Il proprio dell'eroticismo, per la poetessa, è quello di situarsi "ai confini della laidezza e della bellezza, dell'abietto e del sublime".¹⁹ Questi contrasti sono, ancora una volta, generatori di poesia, nello sforzo che il corpo e la mente compiono per pacificare gli estremi:

**La fatica del corpo cade dentro
il pensiero
la fatica del corpo geme nell'anima cupa
è come qualcosa che vanga
le distanze passate (...).²⁰**

La carnalità, realtà complessa e multiforme in Alda Merini, si compone poi di altri connotati – o, ancora una volta, di “estremi”: carnalità è anche e soprattutto *bellezza*.

La Merini è persuasa che il corpo si propone come bellezza, come armonia, più che come invito all'amore. Può essere che una persona osservi e ami il corpo di un'altra, pur senza rivolgerle un sentimento amoroso.

Ma in cosa consiste la “bellezza meriniana”? È un concetto molto particolare, ma altrettanto importante da comprendere. Così come la nudità è salvata dal disgusto per mezzo del pudore, alla stessa maniera l'atto carnale è salvato dalla “miseria” per mezzo della bellezza. “La bellezza non è che il disvelamento di una tenebra caduta e della luce che ne è venuta fuori”, afferma la Merini in un passo di *Corpo d'amore*. Ci ricorda quasi la necessità – biblica - del seme che marcisce per portare buon frutto.

La semplice affermazione della bellezza dei corpi, nell'unione, coinvolge molto più che un apprezzamento estetico: implica già un'etica. Al contrario, la semplice menzione del corpo senza un'idea di trascendenza non può che portare alla negatività della visione ad esso legata:

**Corpo, ludibrio grigio
con le tue scarlatte voglie,
fino a quando m'imprigionerai?
Anima circonflessa,
circonfusa e incapace,
anima circoncesa,
che fai distesa sul mio corpo?²¹**

Ludibrio grigio che imprigiona, così è appellato il corpo. È come se la possibilità di liberazione venisse paventata solo in relazione a un senso e un valore “altro”. Il passaggio dall'“estetica” all'“etica” è, in questa maniera, percorso obbligatorio per la Merini.

Il corpo, per la poetessa, può essere fonte di grandi gioie e generatore di immensi dolori:

**O mia grande dolcezza
o delicato grembo,
il germe dei tuoi inguini
geme d'aspettazione
ed è lunga l'attesa per gli amanti.**

**Ti vedo le spalle fervide
la cetra delle cosce
e la bocca che s'alza
al mare in un crocicchio
di salsedine amara.
O donna sconosciuta
e turpe salamandra,
come son malandata
adesso che ti amo.²²**

Voluttà carnale e piacere estetico, poi, non si devono confondere. La prima, - più “consumatrice” - è più avida di contatti rispetto al piacere estetico, che invece è spesso disinteressato ed è più aperto alla comunicazione.²³ In compenso, paragonato alla soddisfazione di altri bisogni o desideri corporali, come il mangiare, ecco di nuovo che il godimento erotico si avvicina al piacere estetico. Non divoratore, ma aperto al *senso*, tende a comunicarsi e, con il gioco dei gesti, si apparenta alla poesia.

È forse una forzatura intendere il verbo *poiein*, e dunque intravedere un *poema* dentro l'espressione “fare l'amore”? Non credo. L'erotico, attraverso queste considerazioni, si trasforma in arte.

Vorrei, infine, trattare una delle espressioni corporali più usuali nel rapporto “carnale”, nonché più ricorrenti nella poesia di Alda Merini: il bacio.

Recita una poesia di Rilke, il poeta più amato dalla Merini: *Quando l'uno all'altro / date le labbra e vi bevete*²⁴ (...); sono parole splendide per descrivere un gesto antichissimo e da sempre “celebrato” in poesia.

Cosa c'è di più arcaico dell'“oralità”? Posare le proprie labbra sul corpo dell'altro è, in un certo qual modo, ricollegarsi con il nostro primo modo di entrare in contatto con l'altro. Il bacio non è mai estraneo alla “voracità”. “Chi non sa che nel trasporto dell'amore umano, si vorrebbe quasi mangiarsi, incorporarsi l'un nell'altro, in tutti i modi; e, come diceva quel Poeta, quasi afferrare con i denti quello che si ama, per possederlo, per nutrirsiene, per unirvisi, per vivere?”²⁵

²⁰ MERINI A., *Superba è la notte*, Einaudi, Torino 2000, p. 54.

²¹ MERINI A., *La terra...*, in Id., *Vuoto d'amore*, p. 120.

²² Id., *Ballate non pagate*, Einaudi, Torino 1995, p. 90.

²³ PERSE SAINT-JOHN, *Amers IX*, Gallimard, Paris 1979, p. 108.

²⁴ RILKE, *Elegia seconda*, in Id., *Elegia Duinesi*, p. 103.

²⁵ F. DUYCKAERTS, *La formazione del vincolo sessuale*, Borla, Roma 1965, p. 69.

È un atto che può anche sembrare esclusione della parola. Posare le labbra su quelle dell'altro, non può forse essere un modo di ridurlo al silenzio? Alle volte un bacio può mascherare una mancanza di scambi verbali, può anzi nascondere il malessere nato da questa mancanza. Ma può anche essere l'esatto contrario: il bacio indica che l'amante è pronto "a nutrire l'altro". Il baciare sulla bocca - come esprime la citazione di Rilke - potrebbe allora essere un ritorno alle sorgenti della parola.

Ebbene, di baci "di ogni genere" la Merini fa traboccare le sue liriche. La natura differente del bacio può dipendere senz'altro dai destinatari dell'atto, così come da uno stato d'animo più o meno sereno della poetessa, da un desiderio impetuoso, o momentaneamente volto ad altri pensieri.

Può essere che un bacio sia promessa di passione. Allora i toni si fanno quelli propri della poesia d'amore:

**Io amo con forsennato sguardo
quel tuo viso,
quel tuo viso che mi arroventa
di serpenti
come quei baci notturni
che tenebrosamente
facesti fiorire su me
come rose di una promessa
ardita e sconosciuta.²⁶**

In questo caso, ad esempio, il bacio è per la poetessa, un'entrata in contatto con il mondo sconosciuto dell'altro, un universo agognato, il "necessario completamento al suo non bastarsi". La Merini, anche in questo peculiare aspetto della corporeità, non nasconde che tutto può nascere da ossessione ma anche da tenerezza, da desiderio ma anche da necessità.

In un'altra splendida lirica, ci presenta le labbra, ma sotto differenti angolazioni; lo fa quasi parlando loro, come se fossero presenze del suo parlare, e ancora una volta, oggetto del suo canto:

**O labbra, labbra disunite e bianche
nel valore del pianto penitente,**

**labbra disunite dentro il bacio
in tenera protesta di follia,
o labbra senza tempo
che avete amato un uomo,
labbra senza perdono
ponete la protesta fuori da una finestra.
O labbra della Vergine divina
che cantate l'Angelo che ormai si avvicina,
è pronto il gran segreto,
vengo meno a un divieto.²⁷**

Ancora una volta un solo elemento - le labbra, in questo caso - è portatore di grandi contrasti (per esempio, le labbra sono senza perdono e, alla stesso tempo, sono pronte a cantare un Angelo). E, cosa più importante ancora, le labbra sono "disunite" in tutte le loro espressioni, schiuse a una molteplicità di cose che sono "altro da loro". Sono dischiuse per un *pianto penitente*, o *dentro il bacio*, in una *tenera protesta di follia*.

L'atteggiamento fisico, è indicatore certamente di un'apertura alla realtà circostante, che avviene sotto forma di parola, di pianto, di protesta, o di bacio.

Ancora, elemento forse più facilmente intuibile, il bacio può infondere sicurezza, è elemento in grado di scacciare ogni sgomento. Nel brano tratto da *La pazza della porta accanto*, in cui ne parla, la Merini ci lascia anche uno scorcio di vissuto, di tensione irrisolta rispetto all'amore carnale. Ella dice:

Richard era come un pane caldo d'amore. Pane pieno di figure. La sua carità era umana, proprio come quella di Davide. In questa carità forse c'era anche l'amore carnale, perché l'uomo è fatto d'amore ed è fatto di piacere. Ma il piacere, alla mia età, può condurre a una morte limitrofa, a una morte stanca e vissuta alla periferia del mistero. I baci appassionati di Titano mi prendevano in modo vertiginoso, mi davano un lungo riposo e avevano la meglio sulla mia paura.²⁸

L'impulso erotico è visto, dunque, come spinta creatrice. È quello che si intendeva poc'anzi, quando si considerava l'eros come forma d'arte. In particolare, il legame fra sessualità e linguaggio appare molto accresciuto dalle già forti inclinazioni della Merini a vivere la carnalità come parte integrante del suo essere, da non trascurare o rinnegare nemmeno quando viene a coincidere col dolore, se non con la morte. E possiamo facilmente immaginare quanto questo aspetto fosse preponderante, nel vissuto della Merini.

²⁶ MERINI A., *Io amo*, in Id., *Rose Volanti*, Acquaviva, Acquaviva delle Fonti, 2001, p. 26.

²⁷ Id., *Ballate non...*, Einaudi, Torino 1995, p. 30.

²⁸ MERINI A., *La pazza della porta accanto*, Bompiani, Milano 1995, p. 32.

Si consideri, a riguardo, questo brano tratto da *L'anima innamorata*; il bacio è qui accompagnatore diretto della morte e, forse, sua stessa causa:

*Estremo saluto è l'amore, come una mano che prende l'ultima foglia e la divora come fosse anima. Estremo saluto è il tuo bacio. Io volevo finire in te come un secondo respiro. Ti ho scelto per la mia morte; avevo capito in un attimo che il tuo bacio mi avrebbe uccisa.*²⁹

2. Il Corpo sacramento d'amore

Fin dalla prima giovinezza, la Merini ha manifestato una forte tensione mistica, accresciuta in qualche modo dallo studio della vita di Santi (Santa Teresa del Bambin Gesù, San Luigi Gonzaga), ma anche da letture cristiane come *L'imitazione di Cristo* o i testi di sant'Agostino.

In uno scherzoso ritratto di sé, dice: "(...) Dopo un'infanzia miracolosa, con strane proiezioni di Maria Vergine e apparizioni simultanee di vari Santi (ne fa fede Pasolini quando parla di Santini Sacrelegghi), divenni una grande peccatrice, di cui una Maddalena dalla presenza di Orfeo".³⁰ Per quanto bizzarro, questo quadrato di vita è indicatore di quella tensione spirituale di cui si diceva.

In *Paura di Dio* (dedicato al marito Ettore) Maria Egiziaca e San Francesco sono i due poli - attraverso le varie fasi di sacrificio del Redentore - in cui si riflette lo splendore di questa "cristallizzazione mistica".³¹ In questa parte della sua produzione, assistiamo a una sequela di suppliche, chiamate e interrogativi: "Se tutto un infinito / ha potuto raccogliersi in un corpo / come da un corpo / disprigionare non si può l'Immenso?".³² Risulta evidente, da queste parole, quanto la formazione teologica della Merini abbia influenzato profondamente i concetti che ella esprime.

Già dalla sua prima produzione, era presente, dunque, uno "spazio" nella poetessa, e in quello spazio campeggiava Dio - Dio come ricerca, o inquietudine, come tentazione, nostalgia e paura.³³ È in questo periodo che la Merini inizia a sentire la poesia come vocazione religiosa: "un continuo ringraziamento a Dio - nonostante tutto - per la mia felicità di poeta (...)".³⁴

Si può così affermare che nel corso della vita e

In questo scorcio prosastico, non credo sia difficile scorgere ascendenze shakespeariane. Il bacio come *estremo saluto* è "topos", nella letteratura di ogni tempo. Si noti, inoltre, come il bacio venga scelto dalla poetessa a strumento di morte. Quasi che all'ineluttabilità del destino si volesse far fronte con la semplice dolcezza di un bacio. Ricordare il Romeo di Shakespeare, in queste parole, è operazione semplice e naturale.

della produzione della poetessa, mutano gli "scenari" - dagli interni grigi del "manicomio infinito", si passa al mare di Taranto, per ritornare ai vagabondaggi nella sua Milano - ma permane quest'anelito dello spirito, questa speranza continua, insieme al senso dello strazio e alla vana ricerca della pace, che contempla il senso del peccato e continuamente invoca Dio, quale Salvatore. Quando la scrittrice pronuncia il suo Nome, è come se gridasse il bisogno di essere inghiottita in quello che lei chiama "il suo strapiombo".³⁵

Ne *La Terra Santa*, attraverso la tensione iperbolica cui giunge il simbolismo della nostra autrice, riconosciamo il paesaggio biblico, esposto ai miraggi della trasfigurazione manicomiale. La Corti ci fa notare "come il campo semantico manicomiale si specchi in quello simbolico - biblico (Sinai, Mura

²⁹ Id., *L'anima innamorata*, Frassinelli, Milano 2000, p. 85.

³⁰ MERINI A., *Lettera a Maurizio Costanzo*, Lietocollelibri, Faloppio (CO).

³¹ SPAGNOLETTI G., *Prefazione...*, p. 13.

³² MERINI A., *Piccoli Canti*, in Id., *TESTAMENTO*, Crocetti, Milano 1988, p. 13.

³³ "Questa presenza domina probabilmente la produzione giovanile della Merini, e si appanna, in seguito, in un cammino anomalo, à rebours, fino a oscurarsi nell'impasto della sua poesia più matura, rastremata come una cengia dalla quale si può improvvisamente precipitare": FERRARI C., *La poetessa della porta accanto*, in "Lecture", gennaio 2000, p. 94.

³⁴ Alda Merini in una intervista, cfr. TOSCANI C., *La poesia come crogiolo in cui la realtà diventa incenso*, in "L'Osservatore Romano", 01/07/2002, p. 3.

³⁵ PANZERI F., *L'alba dei crocefissi*, in "Avenire", 30/06/1999, p. 2.

di Gerico, Aronne) con tutta la carica mitica che la Bibbia ha presso i cristiani: così il popolo dei folli di Affori, con le mani aggrappate alle sbarre, si configura specularmente al popolo "prediletto da Dio". Donde appunto la sovrapposizione Terra promessa – Maccanico".³⁶

**Le parole di Aronne
erano un caldo pensiero
un balsamo sulle ferite
degli ebrei sofferenti;
a noi nessuno parlava
se non con calci e pugni,
a noi nessuno dava la manna
o la promessa del pane (...).**³⁷

L'intensa domanda di vita crea la premessa di quella pulsione profonda che si esprime come redenzione dalla croce del dolore, attraverso l'annuncio poetico. Ma domanda di vita, è anche richiesta di affrancamento dal dolore provocato dal peccato. La "viziosa triade" patimento – peccato – perdono, costituisce quel penoso circolo dialettico che vincola ogni atto alla necessità di catarsi, per elevarlo a quella delicata linea di grazia, che le fa dire:

**(...) Io come voi ho consumato l'amore da sola
lontana persino dal Cristo Risorto.
Ma io come voi, sono tornata alla scienza
del dolore dell'uomo, che è la scienza mia.**³⁸

Forse è proprio perché sente forte la presenza di un Dio che condanna, che a Lui si richiama in continuazione, nelle sue poesie, chiedendo clemenza. Il Dio della Merini è spesso – e soprattutto nella prima sua produzione – un Dio che terrorizza. Di Lui la poetessa ci lascia, alle volte, perfino l'immagine di una divinità pagana, senza misericordia, poco disposta a perdonare:

**(...) E ti dirò che per anni
io ti ho scambiato per il demonio
perché eri così perentorio,
così avido,
così insinuante,
come il peggiore degli amanti,
e difatti mi hai fatta soffrire,
talmente soffrire
che non potevo fare a meno di te.**³⁹

Questo Dio non è neppure lontanamente il Dio manzoniano, vivificatore e provvido nel momento del bisogno. È invece una divinità che si palesa, a tratti, ad una coscienza sempre incerta; una divinità alla quale ci si appella con interrogativi disperati, quando più intollerabile si fa il peso della condizione esistenziale. È l'Oggetto di un desiderio di certezza che si vorrebbe aver acquisita per sempre e che invece, prontamente, torna ad allontanarsi.⁴⁰

**Eppure nella mia eterna avarizia
qualcosa io sogno:
l'anima di Dio gentile
il volare bianco della colomba
il tuo immacolato disegno
d'amore (...).**⁴¹

Man mano che il tempo passa – nel corso degli anni - si chiarisce dentro l'artista una nuova concezione di Dio, forse da sempre esistente, benché minata e contraddetta dalle vicissitudini della sua vita.

Per questa ragione, è nella sua ultimissima produzione che i contorni di questo "corpo d'amore" – che è Gesù - si fanno più netti e precisi. Alda Merini ci lascia delle pagine *crisologiche* di rara bellezza, sempre in bilico fra il comprensibile e l'agognato.

Nei canti di questo periodo "è deposta l'anima della poetessa che abbraccia il Cristo crocifisso come la Maddalena di certe raffigurazioni del Calvario, aggrappata al legno della croce che cola sangue divino".⁴² Un personalissimo percorso di fede, l'ha condotta al "vero discepolato" che ella esplica in continue "dichiarazioni d'amore", verso il Soggetto della sua passione:

**In ogni parte
malgrado tu fossi completamente ignudo
o interamente coperto
o interamente pazzo,
io ti ho visto salire le colline della mia origine
e non so
da vera innamorata qual sono
come tu faccia a conoscermi
e chi ti abbia messo dentro di me (...).**⁴³

³⁶ CORTI M., *Nota a La terra Santa*, in "Il cavallo di Troia", 3/ 1982, p. 4.

³⁷ MERINI A., *Le parole di Aronne*, in *La terra santa...*, p. 54.

³⁸ Id., *Ballate non pagate*, Einaudi, Torino 1995, p. 9.

³⁹ MERINI A., *Corpo d'amore*, Frassinelli, Milano, 2000, p. 59.

⁴⁰ Cfr. MONTEVECCHI F., *Alda Merini, poesia dell'anima*, in "Rocca", 1 Dicembre 1995, p. 42-43.

⁴¹ MERINI A., *Ballate non pagate*, Einaudi, Torino 1995, p. 27.

⁴² RAVASI G., *Prefazione...*, p. VII.

⁴³ MERINI A., *Corpo d'amore*, Frassinelli, Milano 2000, p. 9.

I dubbi d'amore, le domande che la poetessa si pone, sono propri di una innamorata che sente il suo essere alla "mercé" di un'altra persona, che percepisce un'altra vita dentro di sé. E sono canti trasparenti e puri, composti risalendo idealmente il fiume della letteratura mistica, capace di intrecciare eros e agape, ancora una volta carne e anima, desiderio e fede.

Mons. Gianfranco Ravasi, estimatore e conoscitore della Merini, ha avuto modo di notare come ella non debba affatto temere il giudizio dei teologi: la sua "professione d'amore", infatti, non intacca minimamente i dogmi del cristianesimo.⁴⁴ Gli "altri", quelli che non la conoscono, possono senz'altro dubitare della suo amore segreto e invisibile, incomprensibile per la maggior parte. Essi la "deridono perché / non vedono niente, / loro non sanno che parlo di te".

L'amore per Cristo è, insomma, una realtà che travalica il personale per sfociare nella relazionalità; quella che "lega lo spirito" è una relazione più importante delle altre, ma con esse ha comunque in comune la portata delle conseguenze che si rivermano nella vita.

La sua è la parabola dell'esperienza di tutti i veri credenti, capaci di amare, ma anche di portare su di sé i segni del dolore che l'amato può infliggere, di fidarsi di lui anche se non è mai possibile la comprensione assoluta dell'essere altrui:

**Io lo conosco:
ha riempito le mie notti con frastuoni orrendi,
ha accarezzato le mie viscere,
imbiancato i miei capelli per lo stupore.
Mi ha resa giovane e vecchia
a seconda delle stagioni,
mi ha fatta fiorire e morire
un'infinità di volte.
Ma io so che mi ama
E ti dirò, anche se tu non mi credi,
che si preannuncia sempre
con una grande frescura in tutte le membra
come se tu ricominciassi a vivere
e vedessi il mondo per la prima volta.⁴⁵**

In questa lirica, la Merini afferma di conoscere il Cristo, mentre prima si diceva dell'impossibilità di penetrare in maniera totale e assoluta il mistero intrinseco nell'essenza divina. In realtà, è bene specificare che la Merini considera l'altro come *mistero* - anche a prescindere dalla speculazione sul divino. Ciò dipende senz'altro dal fatto che ogni essere umano, viene scandagliato dalla poesia dell'artista

come *problema*, non viene mai trattato a oggetto di studio, ma piuttosto a soggetto da indagare con attenzione e cura.

Ogni essere è *essere per, essere con*, tendenza a *essere in*. È questa "la vetta di tutto l'indefinito processo dell'evoluzione cosmica".⁴⁶ Ebbene, questo vale anche e soprattutto per la fede. Per quanto la Merini possa affermare "io lo conosco", rimane evidente che è pur sempre una speranza che "galleggia nell'oceano dell'indefinito". L'anima della poetessa si mostra a tratti scettica, a tratti sorpresa e fiduciosa, alle volte scoraggiata e amareggiata, ma mai la sorprendiamo nell'atteggiamento di rinnegare una realtà della quale ella stessa non riesce a scorgere con certezza i confini.

Le è più agevole - nella sua storia interiore e d'amore - sentirsi profondamente accomunata a figure bibliche - come quella della Veronica - nelle quali poter ravvisare tutta l'umana tensione che appartiene loro. A riprova di ciò, si leggano questi versi:

**(...)Io ti percorro ad ogni ora
e sono lì in un angolo di strada
e aspetto che tu passi.
E ho un fazzoletto, amore,
che nessuno ha mai toccato,
per tergerti la faccia (...).⁴⁷**

In questo passo, si può notare l'impazienza tipica dell'innamorata, insieme all'esclusività dell'atto che la donna riserva per sé sola. Gesù è il "suo" amore, e lei ne rivendica l'unicità come se "in luogo di Cristo" ci fosse un amante, o meglio un marito.

Sul velo della Veronica (della Merini) è impresso il volto di Cristo. Come già aveva intuito Borges, quello di Gesù è un volto "duro, ebreo", che si configura anche sulle rive della disperazione e della passione.⁴⁸ "Il suo volto era perfetto ma non sdolcinato, come ebreo aveva un volto severo e pensava solo le cose di Dio (...)."⁴⁹ Quel volto ebreo, che

⁴⁴ RAVASI G., *Prefazione...*, VII.

⁴⁵ MERINI A., *Corpo d'amore...*, p. 6.

⁴⁶ TEILHARD DE CHARDIN P., *Il fenomeno umano*, Il Saggiatore, Milano, 1968, pp. 355-356.

⁴⁷ MERINI A., *Corpo d'amore...*, p. 12.

⁴⁸ "Io, il Signore, mi sono fatto trovare anche da quelli che non mi cercavano, ho risposto anche a quelli che non mi invocavano": Rom. 10, 20.

⁴⁹ MERINI A., *Corpo d'amore...*, p. 8.

sulla croce divenne – come dice l’Apostolo (1 Corinzi 1, 23) – “scandalo per i giudei, stoltezza per i pagani”, per la poetessa, non è altri che il Figlio di Dio.

Gesù ci sconvolge, perché ci costringe a uscire da noi stessi, a fissare gli occhi in quelli dell’altro. Gli occhi, anche se celati da “occhiali scuri”, diventano trasparenti a lui. In questo senso egli è “catastrofe”, cioè ribaltamento dell’isolamento solitario dell’artista.

Ma, ciò che è più importante, egli è immagine che si riflette negli occhi, che si rispecchia nel corpo della poetessa, fin dalle origini: “E come si fa a conoscere il tuo volto / te lo spiego io : / basta vedere qualcosa / che reca la tua impronta. / E noi siamo pieni delle tue impronte, / come se tu fossi passato in ogni casa / a lasciare i segni visibili / del tuo potere (...)”.⁵⁰

Cosa vuol dire, nello specifico, “essere immagine del Tutt’Altro”,⁵¹ cioè di colui di cui non si ha immagine? Emmanuel Lévinas, ad esempio, pone l’accento sull’eterogeneità del Trascendente in rapporto ad ogni manifestazione: “Il Dio che è passato, non è il modello di cui il volto sarebbe l’immagine. Essere ad immagine di Dio non significa essere l’icona di Dio, bensì trovarsi nella sua traccia”.⁵² Secondo una importante tradizione teologica, l’immagine esprimerebbe la somiglianza, ma anche la trasformazione morale.

Recita Rilke in una splendida lirica: “Ora sul puro volto di lei non posa l’Amante un intenso sguardo che attinge dalle pure stelle?”⁵³ E la Merini, dal canto suo narra l’opposto: il suo sguardo porta con sé - per infonderla negli occhi degli altri - l’immagine di Dio:

**Molti mi guardano negli occhi
e rimangono estatici
perché capiscono che io ti ho visto,
che ti ho sentito,**

**o che perlomeno qualche volta
ti ho anche tradito.**⁵⁴

Gli occhi della donna, dunque, trattenendo in sé l’immagine di Dio, sono in grado di rifletterla negli altri in una sorta di trasporto d’amore che non esclude, però, la caduta (*qualche volta ti ho anche tradito*). Quest’ultima per la Merini - e in generale, per il cristianesimo - si concretizza nel dramma del *peccato*.

Dalle opere della Merini si evince un “sentimento della colpa” molto forte. Lo si deduce anche (ma non solo) dal fatto che ella consideri il demonio come *persecutore di Cristo*.

In ognuno di noi, secondo la Merini, alberga nel medesimo tempo il senso di colpa e il piacere estremo nel compiere il peccato. “Non conosco bene il tuo persecutore” – recita in una poesia – “dal momento che io stessa ho goduto della tua croce”⁵⁵. In lei tutte le caratteristiche dell’essere umano - compresa la soddisfazione dei propri istinti - si accumulano per contraddirsi, subito dopo, nel desiderio della perfezione e nell’ansia della trascendenza:

**Quando di notte sogno
e sono stravolta dal desiderio
e ti odio e ti amo,
quando dico ai vicini di casa
che qualcuno nella notte mi seduce
e poi mi abbandona
e quando mi deridono perché
non vedono niente,
loro non sanno che parlo di te (...).**⁵⁶

La poetessa, dunque, è presa da affanni del tutto umani, e umano è per lo più il modo in cui ci parla della sua fede. Così come umano è il modo in cui ci parla di Cristo. Scorre, nelle pagine di *Corpo d’amore*, tutta l’esistenza del Figlio di Dio, a partire dall’annuncio della sua nascita, passando attraverso la sua parola di “grande poeta”, “voce di Dio stesso”, il tradimento di Giuda e di Pietro, infine il peccato umano - che è distruttore dei “disegni del suo grande, inesauribile amore”.

Belle, in maniera particolare, le pagine nelle quali viene cantata la giovinezza di Gesù, come se si trattasse di un semplice ragazzo a cui viene data una missione troppo grande:

**Cristo morì al colmo della sua vita
quando era fragranza e appetito umano e divino,
quando era figlio e uomo contemporaneamente,
quando era musica del suo passato del cielo.**

⁵⁰ *Ivi*, p. 57.

⁵¹ LACROIX X, *Il corpo di carne*, Dehoniane, Bologna 1997, p. 199.

⁵² LEVINAS E., *Umanesimo dell’altro uomo*, Il Melangolo, Genova 1985, p. 91.

⁵³ RILKE R. M., *Elegie Duinesi e quattro Requiem, Elegia terza*, Paoline, Cinisello B. (MI) 1991, p. 107.

⁵⁴ MERINI A., *Corpo d’amore...*, pp. 74-75.

⁵⁵ *Ivi*, p. 64.

⁵⁶ MERINI A., *Corpo d’amore...*, p. 60.

**Cristo morì a trent'anni,
quando le labbra perfette
avrebbero baciato ogni occasione umana
e dovette demolire ogni speranza umana
e fuggire da se stesso (...).⁵⁷**

Ciò che rende questo tipo di canto esclusivo, è senza dubbio l'accostamento continuo della vita della poetessa alla vita di Gesù. La Merini, da giovane, "quando tutto in lei urlava" era stata internata in manicomio, e quella reclusione viene da lei considerata come una "piccola morte"; la resurrezione era avvenuta dieci anni dopo, grazie all'uscita dal dramma dell'internamento. Inoltre "anche Gesù ha sofferto le carni della donna e dell'uomo",⁵⁸ e sa benissimo quale sia il percorso dell'umana sofferenza.

È per questo che la Merini opera questo accostamento con facilità, non perché si consideri alla stregua di Cristo, tutt'altro: probabilmente perché riesce a scorgere la profonda umanità di ogni dramma, perfino quella del Figlio di Dio, tragedia che sfocia nella limitazione umana per eccellenza, e cioè nella morte.

È proprio nel profondo senso della vita e della morte che l'opera meriniana ci lascia la sua eredità

più completa. La morte di Cristo sul Golgota non è l'approdo della sua esistenza. Lo stesso silenzio del Padre – "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?" – era solo una nuvola di canto. È la stessa cosa che pensa Alda Merini, quando racconta della sua mamma che le narrava della morte di Cristo come di "una fioritura primaverile, / un mandorlo in fiore".

Per la poetessa la morte si rivela esperienza giornaliera nella vita: la morte è poesia che germoglia, è liberazione dal dolore, è *spazio per muoversi ferita*, per rinascere ad una nuova esistenza, per germogliare, per conoscere finalmente i segreti della vita, dopo averne toccato con mano la crudeltà e insieme la magnificenza:

**Spazio, spazio io voglio, tanto spazio
per dolcissima muovermi ferita;
voglio spazio per cantare crescere
errare e saltare il fosso della divina sapienza.
Spazio datemi spazio
ch'io lanci un urlo inumano, quell'urlo di silenzio
negli anni
che ho toccato con mano.⁵⁹**

⁵⁷ MERINI A., p. 51.

⁵⁸ *Ivi*, p. 34

⁵⁹ *Id.*, *Vuoto d'amore*, Einaudi, Torino 1991, p. 8.

DIRE DIO AI GIOVANI

di RICCARDO TONELLI*

L'espressione messa a titolo "dire Dio ai giovani" richiede due precisazioni per evitare il rischio di risuonare come generica, rendendo, di conseguenza, complicato il lavoro comune:

- che significa "dire Dio"
- di quali giovani ci preoccupiamo.

Nel corso delle mie riflessioni cercherò di precisare, con la calma necessaria, come interpreto io le due formule. Una prima parola può fornire una piattaforma iniziale di confronto.

Utilizzo "dire Dio" come una specie di sinonimo di "evangelizzare". Tra le diverse modalità in cui possiamo comprendere cosa significhi e cosa comporta "evangelizzare", mi colloco nella prospettiva della missione che i nostri Vescovi hanno affidato alla comunità ecclesiale italiana "per il primo decennio del 2000": "Comunicare il Vangelo è il compito fondamentale della Chiesa. Questo si attua, in primo luogo, facendo il possibile perché attraverso la preghiera liturgica la parola del Signore contenuta nelle Scritture si faccia even-

to, risuoni nella storia, susciti la trasformazione del cuore dei credenti. Ma ciò non basta. Il Vangelo è il più grande dono di cui dispongono i cristiani. Perciò essi devono condividerlo con tutti gli uomini e le donne che sono alla ricerca di ragioni per vivere, di una pienezza di vita" (*Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia*, 32).

I giovani che includo nel progetto di evangelizzazione sono "tutti" i giovani e non solo quelli che risultano disponibili e interessati all'esperienza ecclesiale. Non mi piace dividerli in vicini e lontani, perché li considero tutti vicinissimi all'amore di Dio in Gesù e alla passione della comunità ecclesiale. Non mi preoccupo di segnalare confini per dichiarare in anticipo chi rientra e chi ne rimane escluso dalla categoria "giovani". Preferisco concentrare l'attenzione su quello che attraversa l'essere giovane in questo nostro tempo. Per questo, considero la giovinezza "di oggi" una stagione, per tante ragioni, in emergenza sulla vita e, soprattutto, sul suo senso e sulla speranza.

1. Perché "dire Dio"?

Di solito, la gente che come noi si interroga sulla evangelizzazione, sul suo significato e sulle modalità in cui realizzarla, considera come centrali due questioni: quella dei contenuti e quella del metodo.

Con la prima questione l'attenzione corre verso il "che cosa" dire. Ci si interroga su quello che dobbiamo comunicare e sulla sua oggettività. Spesso il

terreno di confronto e di scontro si divide tra coloro che sono preoccupati di rispettare il dato teologico

* Ordinario di Teologia Pastorale Giovanile della Pontificia Università Salesiana. Coordinatore del Dipartimento di Pastorale Catechetica Giovanile. Direttore di "Note di Pastorale Giovanile".

che ci viene consegnato dalla tradizione ecclesiale e coloro che invece avvertono come particolarmente inquietante la spinosa questione della fedeltà all'uomo d'oggi, alle sue attese e speranze, alle delusioni che attraversano la sua esistenza e alla forte ricerca di speranza che sale dalla sua vita.

La questione del metodo riguarda invece soprattutto le modalità espressive e comunicative, gli strumenti e le strategie, attraverso cui realizzare il processo. In questo modo di affrontare il problema, si dà per scontato il fatto di aver risolto la prima questione. Assodati i contenuti, ci si chiede in che modo renderli disponibili alle persone concrete.

È fuori discussione l'importanza e l'urgenza delle due questioni. Sono convinto però che ce ne sia un'altra, molto più radicale delle due precedenti. Per me è tanto importante che può funzionare quasi da criterio di verifica per trovare soluzioni adeguate alle stesse questioni precedenti. Può essere espres-

sa da una domanda: perché evangelizzare? La risposta data a questo interrogativo influenza e determina fortemente la qualità degli altri.

Infatti, chi evangelizza per trasmettere informazioni che l'interlocutore non conosce o non apprezza, concentra la sua ricerca sui metodi e dà facilmente per scontato il contenuto (ciò che vuol fare conoscere, possibilmente nella sua integrità). Chi, invece, evangelizza per "fare dei proseliti" (anche se non arriva ad una formulazione così estrema delle sue intenzioni...), si preoccupa fundamentalmente dell'efficacia della sua comunicazione e incrementa la carica di fascino e di persuasione della sua proposta. Chi cerca ascolto e consenso, alla preoccupazione della verità tende a sostituire quella della sua significatività. Chi parte invece dalla questione del "perché", si chiede cosa può sollecitare a percorrere con coraggio la via dell'evangelizzazione, nonostante difficoltà e resistenze.

1.1. *A confronto con la storia di Gesù e dei suoi discepoli*

La questione è chiara. Purtroppo è molto più complicato trovare risposte adeguate. Non ci aiuta di certo la situazione attuale, segnata da un pluralismo di posizioni, teoriche e pratiche, tutt'altro che formale.

Non voglio restare prigioniero di questa rete complicata di prospettive ma neppure mi piace scegliere solo sotto la pressione del fascino di certe posizioni o della autorevolezza dei reciproci sostenitori.

Per piantare le radici sul terreno sicuro, saltando con un balzo i contrasti attuali e alcune tradizioni poco felici, scelgo il confronto con il Vangelo, quello che propone la storia di Gesù, in modo diretto, e quello che racconta il vissuto dei suoi discepoli.

Quale preoccupazione Gesù ha consegnato ai suoi discepoli, quando li ha sollecitati a percorrere in lungo e in largo il mondo conosciuto, per annunciare la buona notizia del Vangelo e della prossimità del regno di Dio? Per rispondere, mi piace pensare alla storia, narrata da *Atti* 3 e 4, di Pietro e dello zoppo, alla porta Bella del Tempio. La considero il riferimento obbligatorio per progettare l'evangelizzazione.

"Un giorno Pietro e Giovanni salivano al tempio per la preghiera verso le tre del pomeriggio. Qui di solito veniva portato un uomo, storpio fin dalla nascita e lo ponevano ogni giorno presso la porta del tempio detta "Bella" a chiedere l'elemosina a colo-

ro che entravano nel tempio. Questi, vedendo Pietro e Giovanni che stavano per entrare nel tempio, domandò loro l'elemosina. Allora Pietro fissò lo sguardo su di lui insieme a Giovanni e disse: "Guarda verso di noi". Ed egli si volse verso di loro, aspettandosi di ricevere qualche cosa. Ma Pietro gli disse: "Non possiedo né argento né oro, ma quello che ho te lo do: nel nome di Gesù Cristo, il Nazareno, cammina!". E, presolo per la mano destra, lo sollevò. Di colpo i suoi piedi e le caviglie si rinvigorirono e balzato in piedi camminava; ed entrò con loro nel tempio camminando, saltando e lodando Dio. Tutto il popolo lo vide camminare e lodare Dio e riconoscevano che era quello che sedeva a chiedere l'elemosina alla porta Bella del tempio ed erano meravigliati e stupiti per quello che gli era accaduto" (*Atti* 3, 1-10).

Letto così, sembra il resoconto di un gesto prodigioso, che finisce tutto lì. E invece è importante continuare la lettura del documento. La riassumo.

Lo zoppo guarito dal racconto della storia di Gesù, grida tanto di gioia che lo fermano per schiamazzi nel recinto sacro del tempio. Quando i sommi sacerdoti vengono a sapere che c'è stato di mezzo Pietro, interrogano lui, per andare alla radice del disordine. Qui viene il bello. Pietro dice: "Sapete perché questo zoppo cammina dritto e sano? Per-

ché tutti sappiano che non possiamo essere vivi se non in quel Gesù che voi avete crocifisso e ucciso e il Padre ha risuscitato da morte”.

C'è un riferimento stretto tra la storia di Gesù, la guarigione fisica dello zoppo e la vita piena (anche contro la morte).

Rispetto a quello che conosciamo della prassi di Gesù per la vita, Pietro aggiunge qualcosa di nuovo e di inedito. Non solo guarisce come ha fatto tante volte Gesù, ma racconta anche la storia di Gesù. Al gesto, per la cui realizzazione Gesù spesso ha chiesto la fede in lui e nella potenza del Padre, Pietro aggiunge il racconto della sua fede appassionata nel Crocifisso risorto. Dice, con forza, che solo in questa fede, impegnata a confessarlo ormai come il vivente, è possibile avere pienamente e definitivamente la vita. Il racconto della storia di Gesù nella confessione di fede dei suoi discepoli, l'entusiasmo e la fede che suscita in coloro cui è rivolto, danno la pienezza della vita. C'è un intreccio profondo tra guarigione e confessione che Gesù è il Signore. La guarigione risolve i problemi fisici. La confessione di fede nel Risorto supera le barriere della morte fisica e assicura una pienezza impensabile di vita, nonostante la morte.

I due momenti non sono però slegati. Si richiamano invece reciprocamente. Il gesto che ha ridato vita alle gambe rattrappite dello zoppo, dà forza e serietà alla proposta di Gesù; la decisione che dà pienamente la vita, offerta come dono misterioso e accolta nella fede, va oltre la guarigione: riguarda un gioco di libertà e di amore, un sì ad un mistero di vicinanza. Senza questa decisione di fede nel Signore Gesù non c'è vita piena; nonostante l'eventuale guarigione dalla malattia o la liberazione dall'oppressione resteremo, presto o tardi, prigionieri della morte.

Per questo, i discepoli di Gesù si mettono in giro per il mondo a parlare di Gesù e della sua resurrezione. Non lo fanno solo con belle parole. Parlano con i fatti, ma poi moltiplicano le parole che ripetono il racconto della storia di Gesù.

La guarigione dello zoppo e tutti gli altri gesti miracolosi che i discepoli compiono, esprimono, in modo simbolico, che la storia di Gesù, raccontata nella loro fede appassionata, è vera e autentica: non parla solo di vita, ma ne anticipa i segni nel piccolo e nel quotidiano. Quello che conta veramente, quello che il racconto della storia produce più intensamente e misteriosamente (la realtà rispetto al suo segno), è proprio la vittoria della vita sulla morte.

1.2. *Evangelizziamo per la vita e la speranza*

Il confronto con l'esperienza di Pietro, raccontata dagli *Atti*, ha sollecitato oggi molte comunità ecclesiali a ricostruire la ragione dell'evangelizzazione e delle altre attività pastorali che l'accompagnano, attorno alla "vita" e alla "speranza", per realizzare, nelle situazioni e istituzioni concrete in cui viviamo, quella pienezza di vita e quel consolidamento sicuro della speranza che è la grande e definitiva ragione della stessa esistenza di Gesù (Gv. 10, 1-18).

La preoccupazione della comunità ecclesiale è quindi la stessa che inquieta ogni persona. Su questo drammatico problema si trova in compagnia vera e sincera con tutti. Rifiuta e contesta solo chi invece fa del sopruso, della violenza, dell'ingiustizia... della morte la ragione e il senso della sua presenza (Mc. 9, 38-48). Ha però un dono originale e tutto speciale da offrire: il "nome" di Gesù, unico e definitivo fondamento di salvezza, come dichiara Pie-

tro davanti ai sommi sacerdoti (*Atti* 4).

Per questo "evangelizza": dice forte, a fatti e a parole, che possiamo essere nella vita e restare radicati nella speranza solo se accettiamo di consegnare la nostra esistenza al mistero di Dio nel progetto di Gesù e c'impegniamo a vivere la nostra stessa esistenza e a costruire strutture di servizio nella logica di questo stesso progetto. Certo, la potenza di Dio in Gesù è all'opera molto più radicalmente ed efficacemente del livello di consapevolezza riflessa che possediamo e non è prigioniera nei confini ecclesiali. L'amore alla vita spinge la comunità ecclesiale ad allargare progressivamente questa consapevolezza, perché chi riconosce il mistero in cui è avvolto e vive, può operare per la vita sua e degli altri in modo più autentico e più efficace. Evangelizza non per fare dei proseliti ma per offrire la ragione e l'esperienza più forte del dono di vita di cui è segno e inizio.

2. Uno sguardo sull'esistente

La scelta di campo ha messo al centro degli interessi di chi vuole evangelizzare la vita e la speranza di coloro a cui vogliamo annunciare il Dio di Gesù.

Questo costringe a rivolgere uno sguardo, attento e appassionato, verso i giovani, per cogliere il grido che da loro sale verso la vita e la speranza.

2.1. Una rilettura della situazione dei giovani dal profondo

I giovani rappresentano oggi un universo dalle mille sfaccettature. È difficile dire "i giovani"... ma non possiamo di sicuro fare proposte sulla misura dei singoli concreti giovani.

Un dato è pacifico: essi sono fortemente segnati dal fatto di essere giovani oggi. Molto più decisivo del fatto di essere cronologicamente giovani, risulta il fatto di vivere la propria giovinezza in questo tempo, segnati fortemente dalle "gioie e dalle speranze, dalle tristezza e dalle angosce" che attraversano questo nostro tempo.

L'attenzione al tempo in cui viviamo ci permette di cogliere alcune situazioni particolarmente inquietanti. Esse investono, con risonanze differenti, l'essere giovani in questo tempo, anche se producono esiti esistenziali molto diversificati.

Possiamo immaginare qualche linea di tendenza comune, a monte delle diverse reazioni?

Senza nessuna pretesa di offrire un quadro esauriente né tanto meno l'analisi di fenomeni nella trama complessa delle rispettive cause, elenco alcune di queste linee comuni.

- *Rivalutazione dell'essere giovani*, come una fase significativa dell'esistenza. Siamo progressivamente passati dalla consapevolezza che l'essere giovani era una stagione particolare dell'esistenza, una specie di... malattia la cui terapia era l'attesa e la pazienza, alla consapevolezza che l'essere giovani è un tempo della vita, con i suoi problemi e le proprie risorse, da prendere sul serio e da accogliere. Non riusciamo più a pensare ad una maturità parziale e funzionale, perché ci rendiamo conto che la maturità (quella giovanile come quella di ogni altra fase dell'esistenza) è un dato in sé, assoluto per chi lo vive, anche se relativo rispetto alla complessità della globalità. Oggi poi, da molte parti, la giovinezza viene persino esaltata come un riferimento normativo della stessa vita concreta: basta pensare a molti modelli

culturali dominanti.

- *Tendenza verso l'autonomia e l'indipendenza*, da cui consegue il considerare normali molte situazioni che un tempo consideravamo devianti, solo perché a chi le vive esse stanno bene o c'è un consenso diffuso su esse. Sono entrate in crisi, infatti, le pretese oggettivistiche, quelle che danno riferimenti e suggerimenti che dovrebbero funzionare da norma e da criterio di valutazione di tutto. Alla "cosa in sé", al dato sicuro e certo viene sostituito il "per me". La categoria della tolleranza o del rispetto della diversità diventa principio che distingue tra ciò che è bene e ciò che è male. È interessante constatare quanto questa mutazione progettuale non sia più considerata un cedimento (come la consideravano i modelli culturali che ci sono stati consegnati), ma una crescita in umanità, un cammino obbligato verso la libertà e la pienezza di vita e di responsabilità. Il confine tra ciò che è "normale" e ciò che invece non lo è, si sposta dal piano oggettivo a quello funzionale o consensuale.
- *Una progettualità orientata a considerare come un diritto irrinunciabile il poter vivere una vita soddisfacente e "felice"*. Nei modelli formativi tradizionali (l'aggettivo non offre una valutazione... ma solo una constatazione...) la felicità rappresentava l'obiettivo; e non poteva essere che così. Si trattava però in genere di una felicità collocata sempre un passo più avanti del presente e del posseduto, raggiungibile solo attraverso fatica, dolore, impegno da spendere nell'oggi in vista del domani. La cultura attuale tende, invece, a concentrare tutto nel presente e ad offrire, di conseguenza, nella possibilità di sperimentare felicità immediata e concreta il criterio di valutazione delle proposte. Ciò che va fatto per un futuro miglio-

re è facile, semplice, alla portata di tutti, dotato di un potere trasformatore quasi magico.

- *Uno scollamento nei confronti delle proposte già elaborate, con conseguente diffusa "orfanità" sul senso e sull'orientamento*, e la ricerca appassionata di tutto ciò che in qualche modo può saturare l'orfanità. Quest'ultimo tratto attraversa i precedenti, li percorre tutti e da tutti, in qualche modo, scaturisce. Alle promesse deluse e deludenti non può più far seguito il rilancio verso l'ulteriore, la cui

rilevanza è contestata: produce crisi di senso e di speranza. Alla rottura del rapporto con gli adulti, cui tradizionalmente era affidato il ruolo di rassicurazione e di rilancio, corrisponde l'immersione più profonda nella trama dei rapporti simmetrici, quasi fosse sufficiente cercare l'appoggio di... un altro cieco per avere sostegno nel cammino. L'esito è quello stato insistito di orfanità che spalanca verso l'ansia di esperienze nuove e la disponibilità poco critica verso ogni proposta rassicurante.

2.2. *Una inedita "domanda religiosa"*

La situazione culturale appena descritta segna anche il modo in cui viene vissuta l'esperienza religiosa.

I giovani di oggi sono o non sono "religiosi"? Hanno "domande religiose"? Ci chiedono di far loro proposte impegnative e religiose?

Nel panorama attuale (quello ecclesiale e quello più vasto di natura solo culturale) incontriamo molte risposte. Basta un rapido confronto per scoprire quanto siano diverse tra loro.

Qualcuno riconosce il ritorno ai modelli tradizionali di esperienza religiosa, motivando il suo punto di vista su alcuni fatti, di immediata constatazione (anche se... di difficile interpretazione). Da questo modo di vedere le cose si prende il coraggio di sollecitare proposte forti, interpretando la situazione come una implicita richiesta proprio di questo.

Qualcuno, al contrario, sembra piuttosto cieco di fronte a tanti fatti e continua a negare un ritorno del sacro. Interpreta i fatti come un normale rigurgito di tradizione e di involuzione.

Altri sono molto più pensosi e avanzano letture diversificate, giocando tra dati e punti di vista.

Ne escono davvero di tutti i colori. Un po' di ragione... l'hanno tutti, perché a proposito di giovani non possiamo dimenticare quello che ho indicato a premessa: non sono possibili le generalizzazioni, ma si richiedono sempre indicazioni personalizzate.

Certo, non lo posso fare... e mi devo accontentare di linee tendenziali generali.

Tre elementi mi sembrano di particolare rilevanza rispetto alla riflessione che stiamo condividendo:

- Siamo di fronte ad una situazione giovanile alla disperata ricerca di ragioni di senso e di speranza. Quelle tradizionali sono entrate in crisi

e sono in profonda crisi i meccanismi attraverso cui la generazione degli adulti affidava ai giovani le proprie interpretazioni del presente e le prospettive del futuro. Questo è l'aspetto più rilevante e più preoccupante: chi è in ricerca di senso, è disponibile ad ogni avventura che abbia il sapore dell'offerta di senso.

- L'esperienza religiosa, di natura sua, si colloca nella sfera del senso. Anche chi la consuma senza eccessive preoccupazioni, lo fa collocando la sua utilizzazione nella direzione di una confortante e rassicurante proposta di senso. Da questo punto di vista mi sembra assurdo non constatare la ripresa di grandi esperienze religiose (a livello globale e a livello personale). I fatti sono alla portata di ogni constatazione e sconfessano inesorabilmente tutti coloro che ne avevano decretato la morte.
- Non mi sembra di poter concludere troppo affrettatamente che la ricerca di esperienze religiose coincida con la disponibilità a ritrovare il significato personale delle tradizionali proposte di religiosità e neppure diventi spontanea interpellanza nei confronti delle agenzie che tradizionalmente gestiscono il fatto religioso (le Chiese, in particolare...). Lo scollamento è forte: la domanda di esperienze religiose non è spontaneamente accoglienza delle offerta religiosa istituzionale. L'offerta religiosa satura la domanda quando sa collocarsi nel profondo dell'attesa di senso o quando diventa tanto seducente (per esempio, sulla pressione del gruppo di appartenenza) da spingere l'interlocutore a ridimensionare la domanda sulla misura della risposta.

2.3. *La responsabilità di "educare" la domanda religiosa*

È importante ritornare, ancora per un momento, a quella riflessione pregiudiziale sulla natura della evangelizzazione, con cui ho aperto la mia proposta. Davvero essa rappresenta, come ricordava il titolo, una scelta di campo... tutta da verificare, se si vuole, ma a cui restare inesorabilmente fedeli quando viene condivisa.

Chi considera i "contenuti" come nocciolo duro della questione, al massimo si preoccupa di scoprire all'interno del grande repertorio teologico di cui dispone la comunità ecclesiale quei contenuti che possono risultare più congeniali al mondo giovanile. Si opera all'insegna dell'adattamento, con una disponibilità che oscilla tra un minimo, se prevale la fedeltà all'evento, ad un massimo, se prevale la fedeltà ai destinatari. In questi anni l'abbiamo fatto, ripetutamente, su una frontiera o sull'altra, suscitando le reazioni dure di chi stava sull'alta parte della barricata. Oggi l'operazione potrebbe sembrare facile, dal momento che si sono chiarite bene le attese e le urgenze. Chi crede soprattutto al metodo, si trova oggi in una situazione felice. Dispone di un ricco repertorio di suggerimenti metodologici e può contare su una disponibilità inedita da parte degli interlocutori. Qualcuno dice: i giovani ci chiedono... questo e quello: sarebbe mancanza di amore e di rispetto continuare nel silenzio e nella incertezza.

Nella mia introduzione ricordavo la serietà dell'una e dell'altra istanza. Invitavo però a spostarsi più a monte.

Evangelizziamo per la vita e la speranza nel nome del Dio di Gesù. Per questo, il criterio di verifica e di validazione sta nel far nascere vita dove c'è morte, speranza dove c'è disperazione e crisi di prospettiva.

Sono convinto che la vita e la speranza non cresce perché una persona possiede informazioni che prima non aveva e neppure perché è coinvolto in esperienze forti. Cresce quando siamo restituiti alla responsabilità, sollecitati ad una decisione forte e coraggiosa, coinvolti in esperienze che siano in grado di sostenere e incoraggiare l'affidamento di se

stessi ad un mistero più grande di noi stessi, che ci avvolge come l'aria che respiriamo... se lo riconosciamo e impariamo a chiamarlo per nome.

Per questo, la proposta di contenuti sapienti è urgente, come è urgente la ricerca di un buon metodo per renderli significativi e affascinanti, alla condizione che tutto questo serva per riportare la persona ad un maturo esercizio di libertà e di responsabilità, nel segreto della propria interiorità.

In questa stagione, dove il fascino sta sostituendo la riflessione e dove ci si afferra a qualsiasi tavola di sicurezza, capace di sostenere la crisi che ci investe, evangelizzare i giovani significa accogliere la loro domanda religiosa, educarla intensamente, restituire ad essi la gioia di una decisione che è frutto di libertà e di responsabilità, all'interno di una comunità che non cerca proseliti ma incoraggia uomini liberi e maturi.

Tutta l'operazione è vissuta all'insegna di una certezza, che resta misteriosa e non immediatamente verificabile come sono tutte le esperienze religiose autentiche: il fondamento della vita e della speranza, sognato cercato sperimentato, è il mistero santo di Dio che si fa vicino a noi nella grazia dell'umanità di Gesù e, attraverso lui, di tutti coloro che ne continuano presenza ed esperienza.

Il fondamento del senso è dunque collocato sempre oltre quello che possiamo sperimentare e che tentiamo di possedere. È un mistero grande, di cui sperimentiamo i mille meravigliosi segni, ma di cui ci sfugge continuamente la trama complessiva e di cui non possediamo mai pienamente la chiave interpretativa.

L'evangelizzazione dei giovani richiede, di conseguenza, la capacità di consegnarsi ad un mistero di cui fidarsi tanto, da affidare ad esso le ragioni più profonde della propria vita e della propria speranza.

Tutto questo è molto più difficile della semplice offerta di buoni e corretti contenuti religiosi. Ma è condizioni irrinunciabili per restituire alla evangelizzazione il suo significato e la sua specificità.

3. Finalmente: cosa e come dire Dio

Sono finalmente giunto a quello che forse qualcuno si attendeva come prima, ed unica, indicazio-

ne: cosa e come dire Dio. Non mi sembra possibile tentare delle sintesi teologiche: ne abbiamo già tante

e belle, ed è sufficiente riprenderle tra le mani. Un documento di riferimento per questa operazione è necessariamente "Il catechismo dei giovani/2 Venite e Vedrete". Lo considero un testo molto bello a cui attingere per ripensare i contenuti della proposta cristiana in modo che possano risultare una bella notizia anche per i giovani di oggi, come lo sono stati per tante generazioni.

Questi documenti non sono però dei repertori, pronti all'uso, a cui attingere quando siamo impegnati a dire qualcosa ai giovani su temi di attualità. L'operazione è oggi disponibile senza eccessiva fatica, dal momento che possediamo strumentazioni informatiche... molto più raffinate dei tradizionali indici analitici. Ce lo proibisce proprio quello che ho appena ricordato nelle pagine precedenti.

La proposta della fede richiede un lavoro più profondo e raffinato, affidato alla fedeltà e alla fanta-

sia di chi è sul campo. Per abilitare a questa fatica, mi piace pensare a due riferimenti evangelici, che offrono un modello da cui ripensare i contenuti e, come dirò nel paragrafo successivo, un modello comunicativo qualificante.

Il primo testo (Gv. 3, 1-21) ricorda che il centro del messaggio cristiano è l'esperienza dell'amore di Dio, appassionato della nostra vita... e ci racconta l'urgenza di "una testa e un cuore nuovo" per comprendere pienamente la novità del Vangelo.

Il secondo (*Lettera a Filemone*) introduce la necessità di attivare continui processi ermeneutici per far diventare la parola di Dio una parola per noi.

Integrati con la pagina del libro degli Atti degli Apostoli, che racconta quello che Pietro ha realizzato con lo zoppo alla porta bella del Tempio (Atti 3 e 4), già citata in apertura, rappresentano un riferimento normativo per dire Dio ai giovani di oggi.

3.1. Grazie, Nicodemo

Nicodemo era un uomo colto e onesto. Non ne poteva più di quello che stava capitando e aspettava con ansia qualcuno che portasse un po' di pace, di tranquillità, di fiducia. Aveva sentito parlare molto bene di Gesù. Chissà che non sia proprio lui il profeta tanto atteso? A dir la verità, ci sperava anche un pochino: di Gesù gli avevano riferito gesti e parole che aprivano il cuore alla speranza.

Nicodemo, però, preferiva muoversi sul sicuro. Era navigato e sapeva troppe cose per lasciarsi sedurre da qualche battuta ad effetto.

Un giorno, prende il coraggio a quattro mani e decide il confronto. Cerca Gesù. Lo raggiunge. Lo prende da solo, con tutta la calma necessaria. E gli butta lì la domanda che, da giorni, gli bruciava dentro: "Maestro, tu fai delle cose meravigliose. La gente ti segue e si fida di te. Dimmi la verità: chi sei tu? Che cosa cerchi? Cosa sei venuto a fare?".

Le sue domande erano sincere. Le parole uscivano tremanti dalle labbra, come quelle che scorgano direttamente dal cuore. "Nessuno può fare le cose meravigliose che fai tu, se non è mandato da Dio. Sei tu il profeta promesso da Dio per la salvezza d'Israele? È così... o mi sbaglio?".

Gesù si accorge subito della sincerità di Nicodemo. Lo sente già dalla sua parte. Gli manca solo l'ultima spinta, quella decisiva, prima di rischiare tutto. Nicodemo la cercava con la trepidazione e la sofferenza interiore che ogni scelta di vita comporta.

Se Gesù gli avesse detto un bel sì, tondo tondo, Nicodemo sarebbe partito sparato alla sua sequela.

Gesù vuole scavare ancora. Ha trovato qualcuno, finalmente, con cui parlare dei segreti della sua esistenza. Non risponde direttamente: troppo comodo, anche per un tipo come Nicodemo. Lo provoca, invece, verso orizzonti più grandi.

Non gli dice né chi è né tanto meno cosa è venuto a fare. Dichiara, brusco, che per capirlo bene bisogna "nascere di nuovo".

Il povero Nicodemo va in crisi. "Nascere di nuovo... Gesù, stai scherzando. Sono vecchio ormai... spiegami come posso pretendere di entrare di nuovo in mia madre...".

Realista com'era, Nicodemo sperava nella correzione di rotta. "Dai, Nicodemo, si fa per dire... Non prendermi sul serio. Qualche battuta all'inizio del discorso serve a rompere il ghiaccio e a diventare amici... Adesso parliamo sul serio: cosa vuoi sapere di me?". Se Gesù gli avesse detto cose simili, Nicodemo era pronto a sorridere: "D'accordo... sei un bel tipo. Dimmi, allora, chi sei davvero?".

Invece, Gesù non ritira nulla. Anzi, insiste e approfondisce la sua posizione. Rilancia l'invito provocante a "rinascere". Ma spiega che la faccenda non è di tipo fisico; riguarda la mentalità. Va cambiata la testa e il cuore. Solo chi è disposto a cambiare modo di pensare, può comprendere il progetto di Dio, che Gesù ha intenzione di svelare a

Nicodemo. Le cose che sta per dire sono di quelle che lasciano il segno; non si può lesinare sulle condizioni.

A Gesù va simpatico Nicodemo. Ha capito di che razza è questo bravo israelita, amante di Dio, fedele osservante della Legge, capace di rischiare sulle cose che contano veramente.

Non cerca neppure di verificare se sia disponibile a cambiare testa e cuore. Ne è sicuro. Nicodemo è venuto per questo. Non ha incontrato Gesù per curiosità intellettuale. Non gli ha fatto la domanda subdola, per metterlo alla prova, come avevano l'abitudine di fare i suoi colleghi. Nicodemo cerca Gesù per un'intensa domanda di vita.

Gesù non risponde come fa di solito chi vuole assicurarsi dei fans. Per dire chi è lui e cosa è venuto a fare, rivela chi è Dio e qual è il suo progetto su di noi.

Prima ragiona con lui sul terreno comune: quello della Legge e dei Profeti, in cui Nicodemo era versatissimo.

Poi, all'improvviso, come una folata di vento che butta all'aria tutto quello che avevamo organizzato in bell'ordine sul nostro tavolo di lavoro, Gesù va al centro della questione. "Vuoi sapere chi sono io? Che cosa sono venuto a fare? Ti accontento subito. L'ho costatato: hai un cuore nuovo e mi puoi capire".

Ecco la riposta di Gesù, riportata alla lettera dal Vangelo di Giovanni: "Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo unico Figlio perché chi crede in lui non muoia ma abbia la vita eterna. Dio non ha mandato il Figlio nel mondo per condannare il mondo, ma perché il mondo sia salvato per mezzo di lui" (Gv. 3, 16-17).

Aveva ragione di chiedere a Nicodemo un cambio deciso di prospettiva. Con il cuore vecchio, quello radicato nei pregiudizi e pieno di paure, non possiamo capire assolutamente la presentazione che fa di sé.

Il mondo che Dio ama siamo noi e sono tutti gli uomini.

Dio ama la nostra vita, ce la vuole restituire piena e abbondante (Gv. 10, 10). Per realizzare questo progetto, si è messo lui stesso in cerca dell'uomo. Si è fatto dei nostri, solidale con noi pienamente e totalmente. Questa è la grande, insperata "bella notizia" che Gesù rivela a Nicodemo e, attraverso lui, a tutti noi.

Nicodemo, i suoi amici e, un pochino anche noi

almeno, siamo abituati a dividere in buoni e cattivi e a condannare, sparati, i cattivi per far risaltare meglio i buoni. Ci dispiace scoprire che l'acqua che piove dal cielo e il sole che riscalda la terra, cadono, con la stessa intensità, sui buoni e sui cattivi. Vorremmo un po' più di ordine e di giustizia distribuita. Altrimenti, in una confusione com'è questa, che mette tutto sullo stesso piano, non vale proprio la spesa cercare di essere bravi e buoni...

E poi... non bisogna tirare fuori la scusa che non è facile distinguere i buoni dai cattivi. Nicodemo e gli ebrei osservanti non avevano nessun dubbio al riguardo. I buoni erano loro... i bravi ebrei osservanti. I cattivi erano tutti gli altri, senza ombra d'incertezza. Dio sa distinguere bene. Persino nella lingua utilizzata per la preghiera e nel taglio dei soldi offerti al tempio in elemosina, Dio sa separare e distinguere.

Gesù arriva, bel bello, a dire il contrario. La sua parola è dura. Va contro tutto quello che sembrava pacifico...

Dio vuole la vita di tutti. Volere la vita dei cattivi? Vanno condannati, puniti, emarginati... altro che restituiti alla vita.

Dio ama tutti e non distingue nel suo amore tra buoni e cattivi. Il suo amore non è però rassegnato. Non gli vanno bene le cose come stanno. Sa che tutti siamo pieni di morte, anche quando facciamo finta di non accorgercene. L'amore di Dio è esigente e liberante. Ama tutti e restituisce a tutti la vita. L'amore è la condizione per far passare da morte a vita. Chi sta tornando alla vita, può essere amato incondizionatamente.

Dio non chiude un occhio di fronte al peccato, al tradimento, al male. Ama il lebbroso e lo riporta ad una salute insperata. Ama la povera prostituta e le restituisce la dignità di un'esistenza rinnovata. Ama persino Pietro dopo il suo terribile tradimento e gli riconsegna tutta la responsabilità che gli aveva affidato.

Per questo Dio ama i buoni e i cattivi e vuole la vita piena e abbondante per tutti. Gesù è venuto a realizzare questa impresa, quasi disperata. Solo chi ha il cuore e la testa nuova, può scoprirlo, senza gridare allo scandalo.

Veramente, la storia di Nicodemo è una di quelle da mettere all'inizio di ogni ricerca sulla vita cristiana.

Grazie, Nicodemo.

3.2. Possiamo scrivere nuove "lettere a Filemone"?

Filemone aveva una bella casa, grande e accogliente, un gruzzolo di quattrini che gli permetteva di farla funzionare a dovere, e, come ogni signore che si rispetti, i suoi bravi schiavi, che lo servivano e lo riverivano.

Paolo l'aveva convertito al cristianesimo in uno dei suoi viaggi. Con la conversione non aveva cambiato né casa né abitudini. Si era tenuto i suoi schiavetti e si godeva i suoi soldi, anche perché i primi li aveva comprati a prezzo giusto e i secondi se li era guadagnati onestamente. Al ritmo normale della sua vita aveva solo aggiunto qualche impegno in più... Era diventato ancora più onesto negli affari, faceva tutte le elemosine che poteva, amava le persone che incontrava e trattava non troppo male i suoi schiavi. La sua casa, poi, era ormai la casa di tutti i cristiani del posto e di quelli che passavano da quelle parti. Lì si radunavano a pregare, a mangiare un boccone e a fare un po' di festa. Come usava a quei tempi, nella sua casa veniva anche celebrata l'Eucaristia della comunità.

Riunione, festa e celebrazione eucaristica erano d'obbligo quando da quelle parti passava Paolo. Filemone lo considerava un padre, nel senso pieno della parola. Non c'entrava niente con i suoi genitori, ma Paolo gli aveva fatto scoprire la gioia del Risorto, gli aveva spalancato il cuore alla vita. Veramente, l'aveva generato nello spirito... ed è la cosa che conta di più. Aveva proprio il diritto di chiamarlo suo padre.

Anche quella sera, per festeggiare il passaggio di Paolo in zona, nella casa di Filemone si era radunata molta gente.

Avevano mangiato una cena da gran festa. Poi, finito di mangiare, erano partiti i ricordi. Paolo era al centro della conversazione. Parlava della sua esperienza di Gesù, della grande passione che lo portava in giro per il mondo, tra rischi e pericoli d'ogni sorta, per annunciare il Vangelo a tutti. Non poteva tacere la novità degli ultimi tempi: i nemici di Paolo aumentavano, si sentiva minacciato. I suoi antichi compagni di religione non gli perdonavano davvero il cambio di bandiera. Pazienza... rinunciare allo zelo di ogni buon fariseo... ma mettersi a proclamare con foga che la legge non serve più a dare vita e speranza, perché solo in Gesù possiamo essere liberi e salvi... Con idee del genere, una brutta fine non gliela toglieva nessuno: era solo questione di giorni o di opportunità.

Anche quella sera, come era capitato altre volte, prima dell'ultimo saluto, Paolo consacra il pane e il vino e lo distribuisce ai commensali. Nel pane condiviso il ricordo del Crocefisso risorto diventa evento di salvezza per tutti e impegno di responsabilità nuove. In questo gesto, solenne e speciale, i cristiani sanno di obbedire all'invito di Gesù, ripetendo l'esperienza che Gesù aveva vissuto in quella cena famosa, l'ultima consumata con i suoi discepoli.

La storia di Filemone assomiglia a quella di tanti altri cristiani: ci svela uno spaccato importante della vita delle prime comunità ecclesiali. Quella sera, però, è successo un imprevisto. Esso offre a Paolo l'occasione di scrivere un biglietto di raccomandazione, tanto importante, da farci venire la voglia di continuare a scrivere anche oggi cose del genere.

Con un po' di fantasia, non facciamo fatica ad immaginare cosa è capitato quella sera di tanto sconvolgente.

Filemone aveva molti schiavi. Nessuno gli aveva contestato il diritto di tenerseli: né prima né dopo la conversione.

Di uno di loro sappiamo anche il nome: Onesimo. È il protagonista dell'avvenimento che ha dato origine alla lettera di Paolo a Filemone.

Paolo parlava. Gli invitati lo ascoltavano con devota attenzione. Diceva delle cose bellissime. Tutti pendevano dalle sue labbra. Gli schiavi, invece, pensavano al loro lavoro. Avevano solo fretta di arrivare alla conclusione della serata. Dovevano sprecchiare, ripulire e ordinare la casa. Domani mattina doveva essere lucida e splendente, come sempre. Stava facendosi ormai notte fonda e si allontanava il tempo del riposo meritato.

Ad un certo punto però Onesimo si ferma di colpo. "Che cosa sta dicendo Paolo?". "Dai, Onesimo, sbrigati", lo sollecita un compagno di sventura. "Fammi ascoltare bene. Abbi pazienza... ma non voglio perdere questo passaggio".

Diceva Paolo: "Gesù, nella sua morte e resurrezione, ha distrutto il muro che teneva separati gli uomini tra loro. Adesso, non ci sono più né greci né giudei, né uomini né donne... non ci sono più né schiavi né liberi. Siamo tutti fratelli, nell'amore che Dio ci porta".

Le parole di Paolo risuonano sempre più forti nel cuore di Onesimo. "Non ci sono più né schiavi né uomini liberi... siamo tutti fratelli, tutti figli dello stesso Padre che sta nei cieli".

Non ne può più. Lui è schiavo. Il ricordo della libertà è lontano, legato ad una terra sperduta ai confini del mare. Non può restare in questa situazione. Se Dio lo ama, ha diritto alla libertà.

È ormai notte fonda. Tutti dormono. Si alza dal suo giaciglio e scappa. Vuole godere della libertà che Dio gli ha regalato.

Scappa, di corsa, lontano dalla casa di Filemone... Verso dove? La sua casa, quella piena di libertà, è irraggiungibile. Non sa dove andare.

Si ricorda di Paolo. Sa che è rimasto in città. Corre da lui. Lo tira giù dal letto. Si presenta: "Sono Onesimo. Ero schiavo nella casa di Filemone. Sulle tue parole ho cercato la libertà. Sono qui".

Si aspettava di tutto. Ma le parole di Paolo... quelle proprio no, davvero. Paolo lo rimprovera duramente: "Non si può. Gli schiavi devono obbedire ai loro padroni. Devi ritornare subito da Filemone. Subito".

"Ma tu hai affermato che non ci sono più né schiavi né uomini liberi. Siamo tutti liberi. Dio ci ha liberati. E allora?".

La risposta di Paolo lo butta in un mare di amarezza. "È vero... questo è il progetto di Dio. Gesù l'ha realizzato tutto. Ma ora sta solo germinando... come un piccolo seme. Devono passare ancora lunghi inverni prima che il seme fiorisca in albero grande. Dobbiamo attendere: con pazienza. Onesimo, devi tornare".

"Non posso. Filemone mi punirebbe. La legge prevede la morte per lo schiavo che fugge. Non posso".

Paolo non ha dubbi. "Filemone è un bravo cristiano. Poi... mi vuole bene e ha tanti debiti nei miei confronti. Non ti preoccupare. Ti scrivo un biglietto di raccomandazioni. Torna da Filemone con il mio biglietto e vedrai che tutto si metterà per il meglio. Mi raccomando però: obbedienza e rispetto per il tuo padrone".

Onesimo si convince a tornare. Non ha altra scelta. Il sogno è durato il baleno di un lampo. Torna la notte, fredda e nera.

Paolo prende carta e penna e, di suo pugno, stende quattro righe di raccomandazione. Il documento è riportato nel Nuovo Testamento: la lettera a Filemone. Si legge tutta d'un soffio, tanto è bella, concreta, piena di amore e di coraggio.

"In Cristo ho piena libertà di comandarti ciò che devi fare. Preferisco però pregarti in nome della carità, così qual io sono, Paolo, vecchio, e ora anche prigioniero per Cristo Gesù; ti prego dunque per il mio figlio, che ho generato in catene, Onesimo,

quello che un giorno ti fu inutile, ma ora è utile a te e a me. Te l'ho rimandato, lui, il mio cuore.

Avrei voluto trattenerlo presso di me perché mi servisse in vece tua nelle catene che porto per il vangelo. Ma non ho voluto far nulla senza il tuo parere, perché il bene che farai non sapesse di costrizione, ma fosse spontaneo. Forse per questo è stato separato da te per un momento perché tu lo riavessi per sempre; non più però come schiavo, ma molto più che schiavo, come un fratello carissimo in primo luogo a me, ma quanto più a te, sia come uomo, sia come fratello nel Signore.

Se dunque tu mi consideri come amico, accogilo come me stesso. E se in qualche cosa ti ha offeso o ti è debitore, metti tutto sul mio conto. Lo scrivo di mio pugno, io, Paolo: pagherò io stesso. Per non dirti che anche tu mi sei debitore e proprio di te stesso! Sì, fratello! Che io possa ottenere da te questo favore nel Signore; dà questo sollievo al mio cuore in Cristo!".

La lettera è commovente. A gente come noi... fa specie però costatare che Paolo non dice a Filemone nulla a proposito di schiavitù. Non lo invita a rimettere in libertà né Onesimo né i suoi amici. Tratta Onesimo persino come una cosa che si desidera, che appartiene a qualcuno, che si può regalare.

Questi modelli culturali ci fanno paura. Il Vangelo c'è diventato troppo familiare per rassegnarci a ragionare così. Per Paolo, come per la gente del suo tempo, invece, la cosa era pacifica. Faceva parte della cultura del tempo: quella "carne" in cui Dio si è fatto parola e volto, per diventare nostro signore e salvatore.

C'è una novità, però, grande come l'abisso dell'amore. Senza mettere sotto questione la logica perversa della schiavitù, Paolo parla di sé, di Onesimo e di Filemone con una tenerezza che rende presente quella di Dio per noi.

Questo è il bello dell'esperienza cristiana. L'incarnazione è sempre salvezza. Assumendo la nostra quotidiana carne, Dio ci fa passare da morte a vita.

Per questo, l'amore di Dio, piantato nel cuore dei problemi, li scarnifica e ne fa esplodere tutte le contraddizioni. Un po' alla volta, i cristiani l'hanno capito e hanno lottato contro la schiavitù e contro le altre ragioni di discriminazioni culturali e sociali.

E se provassimo anche noi a scrivere oggi qualche nuova lettera a Filemone... in questa stagione in cui molti dei modelli culturali in voga ci fanno una gran paura e non sappiamo dove sbattere il capo? Forse non sono davvero peggio della schiavitù...

4. Alla ricerca di un modello comunicativo adeguato

Non è sufficiente avere delle cose belle e interessanti da comunicare. Se è vero, come ricorda DV 13, che "Le parole di Dio, espresse con lingue umane, si sono fatte simili al parlar dell'uomo, come già il Verbo dell'Eterno Padre, avendo assunto le debolezze dell'umana natura, si fece simile all'uomo",

diventa esigenza inderogabile analizzare le modalità comunicative attraverso cui cerchiamo di far diventare la parola di salvezza una parola significativa e viva per le persone concrete con cui dialoghiamo.

A questo punto, la riflessione si farebbe davvero molto lunga. Mi basta indicare una linea generale.

4.1. Una proposta: la narrazione

Da anni, sono impegnato nella ricerca appassionata di vie nuove attraverso cui realizzare l'evangelizzazione dei giovani. L'ultimo decennio è stato caratterizzato da una strana ed affascinante convergenza di indicazioni provenienti da frontiere culturali molto diverse attorno ad un modello preciso di comunicazione interpersonale: la narrazione. È nato così un progetto originale: **per evangelizzare oggi siamo invitati a narrare storie, intrecciando la storia di Gesù, della fede e della vita della Chiesa, la storia di chi narra e la storia di coloro cui la narrazione è offerta, per aiutare a vivere.**

La narrazione non dà informazioni altrimenti sconosciute, ma aiuta a vivere, intrecciando le grandi esperienze che stanno alla radice dell'esistenza cristiana (le esperienze di Gesù, dei suoi primi disce-

poli e quelle della Chiesa) con le attese di vita e di speranza di chi ascolta e con l'esperienza di chi inizia la comunicazione. Essa cerca di raggiungere la globalità a partire da qualche frammento significativo, immagina un modello linguistico in cui anche l'interlocutore si senta coinvolto nelle cose proposte, impegnato a sostenere la forza evocativa delle informazioni.

Di modelli narrativi ce ne sono molti nel panorama dell'educazione e dell'evangelizzazione. Molti di noi ricordano i tempi in cui ogni buon educatore, catechista ed evangelizzatore possedeva un ricco repertorio di racconti (più o meno edificanti) che servivano a ricattare l'attenzione quando essa era in calo.

La narrazione proposta in questo contesto, è un'altra cosa.

4.2. Caratteristiche dei una evangelizzazione narrativa

Come distinguere, dunque, la figura di narrazione raccomandata dai suoi surrogati?

Suggerisco una specie di criteriologia, sottolineando tre condizioni determinanti, anche sul piano operativo, per qualificare come narrazione una comunicazione.

4.2.1. Prima condizione: comunicazione di una esperienza

In primo luogo, è narrativo quel modello di evangelizzazione che è costruito sulla comunicazione dell'esperienza di colui che narra e di coloro cui si rivolge il racconto.

Tante volte ci siamo impressionati fortemente dal tono delle grandi catechesi apostoliche, come sono

documentate dagli *Atti* e dalle *Lettere*. Giovanni, per esempio, apre la sua Lettera con una testimonianza solenne: "La vita si è manifestata e noi l'abbiamo veduta. Noi l'abbiamo udita, l'abbiamo vista con i nostri occhi, l'abbiamo contemplata, l'abbiamo toccata con le nostre mani" (1Gv 1,1-2). Anche Paolo ricorda l'esperienza personale quando sottolinea i temi centrali della sua predicazione (si veda, per esempio, 1Cor 15 e 2Cor 12).

Questa è una dimensione qualificante dell'annuncio cristiano: quello che viene comunicato proviene da una esperienza personale diretta e si protende verso gli altri con l'intenzione esplicita di suscitare nuove esperienze. Esso non è prima di tutto un messaggio, ma una esperienza di vita che si fa

messaggio, in una catena ininterrotta che riporta all'esperienza fondante che alcuni credenti hanno avuto in Gesù.

Chi racconta sa di essere competente a narrare solo perché è già stato salvato dalla storia che narra; e questo perché ha ascoltato questa stessa storia da altre persone. La sua parola è quindi un pezzo di vita vissuta, interpretata e trasformata in parole. La storia narrata non riguarda solo eventi o persone del passato, ma anche il narratore e coloro cui si rivolge la narrazione. Essa è in qualche modo la loro storia. Chi narra, lo fa da uomo salvato, che racconta la sua storia per coinvolgere altri in questa stessa esperienza.

4.2.2. Seconda condizione: una comunicazione che spinge alla sequela

In secondo luogo, la narrazione si caratterizza per l'intenzione esplicita di coinvolgere anche gli interlocutori nell'esperienza narrata. L'evangelizzazione è, infatti, sempre il racconto di una storia che spinge alla sequela. La sua struttura linguistica non è finalizzata cioè a dare delle informazioni, ma sollecita ad una decisione di vita.

L'invito alla conversione non viene assicurato perché sono diffuse informazioni non ancora note, ma perché l'interlocutore viene chiamato in causa in prima persona. Non può restare indifferente di fronte alla provocazione: le due braccia spalancate del padre che aspetta con ansia il ritorno a casa del figlio perduto, costringono a decidere da che parte si vuole stare. Nasce formazione non sulla misura delle cose nuove apprese, ma nel riconoscimento dello stile di vita cui sono sollecitati coloro che desiderano far parte del movimento dei credenti.

Il significato di queste affermazioni e le ragioni che le giustificano si collegano all'esperienza dei discepoli di Gesù.

Basta pensare alle parabole. Esse non sono il resoconto di avvenimenti, consegnati all'analisi critica dello storico. Non sono preziosi e significativi perché riusciamo a ricostruire il tempo e il luogo in cui si svolge l'avvenimento narrato o perché possiamo verificare la congruenza dei particolari. Sono invece una chiamata personale a coinvolgersi nell'avvenimento per prendere posizione.

La scelta di privilegiare una prospettiva implicativa su quella descrittiva è importante anche per una ragione di competenza. Quando si è chiamati a trasmettere informazioni tecniche, il diritto alla parola viene misurato sulla competenza posseduta: chi

conosce le cose da dire, può parlare; chi non le conosce bene, deve tacere. Quando invece al centro della comunicazione c'è l'invito alla sequela e al coraggio della conversione, la scienza non basta più. Ci vuole la passione e il coinvolgimento personale. Il diritto alla parola non è riservato solo a coloro che sanno pronunciare enunciati che descrivono in modo corretto e preciso quello cui ci si riferisce. Chi ha vissuto una esperienza salvifica, la racconta agli altri; così facendo aiuta a vivere e precisa lo stile di vita da assumere per poter far parte gioiosamente del movimento di coloro che vogliono vivere nell'esperienza salvifica di Gesù di Nazareth.

Per questa ragione, l'evangelizzazione è sempre interpellante.

4.2.3. Terza condizione: una comunicazione che anticipa nel piccolo quello che si annuncia

In terzo luogo, l'evangelizzazione è narrativa quando possiede la capacità di produrre ciò che annuncia, per essere segno salvifico. Il racconto si snoda con un coinvolgimento interpersonale così intenso da vivere nell'oggi quello di cui si fa memoria. La storia diventa racconto di speranza.

Non si tratta di ricavare dalla memoria di un calcolatore delle informazioni fredde e impersonali, ma di liberare la forza critica racchiusa nel racconto.

I cristiani sono per vocazione gli annunciatori della speranza, perché testimoni della passione di Dio per la vita di tutti.

Per poter parlare in modo sensato della salvezza di Dio che è Gesù dobbiamo mostrare con i fatti che è possibile crescere come uomini e donne nella libertà e nella responsabilità, capaci di amare in modo oblativo, impegnati per la realizzazione della giustizia, testimoni del senso della sofferenza e della morte. Solo così, possiamo mostrare efficacemente "la forza dello Spirito, quella che può essere vista e udita" (At 2,33), quella che si traduce in gesti che non sono mai posti invano (Gal 3,4). Annunciare la fede significa dunque narrare di un Dio "che dona lo Spirito e opera meraviglie" (Gal 3,4), poggiando questa narrazione "non su discorsi persuasivi di sapienza, ma sulla manifestazione dello Spirito e della sua potenza" (1Cor 2,4).

La comunità ecclesiale condivide la storia e la vita di tutti, per gridare, a parole e con i fatti, dal suo interno la grande promessa di Dio, che la riguarda direttamente: "Fra poco farò qualcosa di nuovo. Anzi ho già incominciato. Non ve ne accorgete?" (Is 43,18-19). Così chi narra di Colui che ha dato la

vista ai ciechi e ha fatto camminare gli storpi, fa i conti con la quotidiana fatica di sanare i ciechi e gli storpi di oggi. Anche se annuncia una liberazione definitiva solo nella casa del Padre, tenta di anticiparne i segni nella provvisorietà dell'oggi.

Troppe volte le situazioni tragiche restano nella loro logica disperata ed oppressiva. Sembrano un grido di rivolta contro il Vangelo della vita e della speranza.

Il racconto della storia di Gesù, a differenza dell'argomentazione che tutto spiega e su ogni caso ha la parola sicura, parla con concretezza e con realismo della sofferenza dell'uomo. Non possiede la chiave dialettica per risolvere tutte le situazioni e

non ha la pretesa di districare in modo lucido i meandri oscuri della storia. Condivide il cammino faticoso dell'uomo; cerca di superare le contraddizioni in compagnia con tutti; parla, con parole buone, rispettose, riconcilianti, concrete.

La parola evangelizzata mostra con i fatti il Dio della vita: libera e risana, rimettendo a testa alta chi procede distrutto sotto il peso degli avvenimenti, personali e collettivi; restituisce dignità a coloro cui è stata sottratta; dà a tutti la libertà di guardare al futuro, in una speranza operosa, verso quei cieli nuovi e nuove terre dove finalmente ogni lacrima sarà asciugata (Ap 21).

4.3. Una catena di narratori: la Chiesa

E così siamo arrivati alla conclusione di un lungo cammino in cui abbiamo condiviso preoccupazioni e prospettive.

A fine percorso, un dubbio e una preoccupazione possono attraversare l'esperienza di chi, nella trama complessa della esistenza quotidiana sta cercando vie di intervento.

Possiamo sbagliare molte cose, raccontando il Vangelo di Gesù e possiamo dimenticare per strada elementi ed espressioni che invece risultano importanti in una visione organica della fede cristiana. Chi accoglie il racconto può interpretarlo solo parzialmente e magari non riesce ad esprimere bene poi, alla prova dei fatti, quello che ha sperimentato e condiviso. Tante cose possono insomma accontentare poco, noi e gli altri...

Che fare?

Può affacciarsi la tentazione di ritornare ai vecchi modelli, dove tutto sembrava preciso e ordinato, e dove era chiaro il confine tra il giusto e l'errato.

Sarebbe un grosso errore e una resa ingiustificata alla rassegnazione della morte.

Se continuiamo a raccontare, con costanza e con passione, una storia che ha dato vita e speranza a tanti uomini, qualcosa cambia, di decisivo, in noi e negli altri.

E la storia continua, in una catena ininterrotta di narratori che da Gesù di Nazareth, il grande narratore del Padre, si protende in avanti, fino al tempo misterioso in cui non serviranno più le parole, perché potremo contemplare dal vivo quello che oggi disegnamo simbolicamente.

La mia riflessione affronta molti temi. Lo fa, per forza di cose, in termini rapidi e schematici. Sento il bisogno di rimandare chi è interessato a tre strumenti da cui sono riprese le affermazioni contenute e che, in qualche modo, le giustificano e le approfondiscono:

TONELLI R., *Per la vita e la speranza. Un progetto di pastorale giovanile*, LAS, Roma 1996.

TONELLI R., *Trenta storie - da meditare e raccontare per un progetto di pastorale*, Elle Di Ci, Leumann (TO) 1998 (da questo testo sono citate le due storie contenute nell'articolo: Nicodemo e Filemone).

TONELLI R., *La narrazione nella catechesi e nella pastorale giovanile*, Elle Di Ci, Leumann (TO) 2002.

"IL CRISTIANESIMO NON È UNA DOTTRINA, MA UNA COMUNICAZIONE DI ESISTENZA"

ATTUALITÀ DELL'OPERA *ESERCIZIO DI CRISTIANESIMO* DI S. KIERKEGAARD

di DOMENICO MARRONE*

Premessa

Non è certo un compito facile scrutare a fondo le pagine di un'opera, *Esercizio di cristianesimo* (1850),¹ di un autore, Kierkegaard (1813-1855), dallo spirito critico ed esigente. Costui pretese dai suoi contemporanei soprattutto il coraggio della verità.

Questo stesso coraggio tocca a me esercitarlo per primo. Devo chiarire a me stesso e al lettore in quale veste posso osare parlare di lui. Sì, di osare si tratta se si tien conto che, oltre al fatto che Kierkegaard ha sempre parlato "senza autorità", ha per di più avuto parole scabrose per quanti avrebbero indossato la veste di docente nel raccogliere e presentare la sua eredità spirituale o, ancor peggio, di censore delle sue opere.

Pertanto mi guardo bene dal rivestire il ruolo di professore perché non voglio urtare la sensibilità del nostro Autore che a proposito annota:

"In un inno si parla di quel ricco che ha radunato un tesoro a prezzo di gran fatiche e 'non si sa chi lo erediterà'. Così anch'io lascerò dopo di me un capitale intellettuale non piccolo: ahimè, io so nello stesso tempo chi avrà la mia eredità; lui, quella figura che mi è così immensamente antipatica, proprio lui che fin qui ha ereditato e inoltre erediterà tutto il meglio di me: il docente, il professore" (*Diario* 1852, X4 A 628 = 2713).²

Tanto più rifugio dall'apparire censore di suoi scritti perché nonostante la distanza temporale che ci separa da Kierkegaard troppo forte e caustico risuona ancora il suo avvertimento:

"Quando il contadino viene al mercato con le sue mercanzie ben pulite e acconciate, com'è orrendo vedere che i primi ad accorrere non sono i compratori che tratterebbero i generi con ogni riguardo, ma dei lazzaroni che strappano e sciupano ogni cosa. Così succede anche tra scrittori e lettori: i primi che si buttano addosso ai libri sono mascalzoni di recensori".³

Oserò allora parlare in veste di semplice cristiano, peraltro senza eccessiva sicumera perché il Nostro terrà a dire di sé:

"Per questo non prendo ancora la denominazione di cristiano: no, ne sono ancora troppo lontano".⁴

Consapevoli anche noi dell'eccedenza dell'attri-

* Direttore dell'ISR di Trani e Docente stabile di Teologia Morale.

¹ Le citazioni dell'opera fanno riferimento all'ultima edizione S. KIERKEGAARD, *Esercizio di cristianesimo*, Piemme, Casale Monferrato 2000, pp. 372, (trad. di Cornelio FABRO, Introduzione di Salvatore SPERA), £. 42.000, cm. 13x21.

² I testi del *Diario* vengono citati col numero progressivo (indicato tra parentesi della seconda edizione della traduzione italiana: S. KIERKEGAARD, *Diario*, Morcelliana, Brescia 1962, 2 voll.

³ S. KIERKEGAARD, *Sulla mia attività di scrittore*, in *Id, Opere*, Piemme, vol. 1, Casale Monferrato 1995, 5.

⁴ S. KIERKEGAARD, *Diario* 1064.

buto cristiano rispetto alla nostra stessa sostanza di uomini, mettiamoci in cammino con questo viandante solitario e lasciamoci provocare dalle pa-

gine di questa sua opera, *Esercizio di cristianesimo*, che è “uno degli scritti più eccellenti ed è un’opera notevole per acume e amore per la verità” (G. Brand).

Perché quest’opera

Perché “specialmente oggi, specialmente in Italia” riproporre ai lettori contemporanei un’opera che ha già conosciuto parecchie edizioni? È lo stesso curatore del volume ad offrirci la giustificazione di questa iniziativa editoriale, indicando le coordinate culturali del nostro tempo entro cui situare lo scritto. Esso “si colloca oggi tra il dissolversi della cosiddetta società cristiana e un ambiguo ritorno del sacro”.

Ritengo che questa indicazione possa essere la chiave ermeneutica fondamentale non solo per accogliere oggi quest’opera, ma anche per cogliere il senso nativo della stessa. Questo “testo”, attraverso la singolarità della sua forma espressiva, diventa allora non solo lettura critica di un “contesto”, quello in cui è vissuto l’Autore, ma soprattutto “pretesto” per leggere e attraversare il nostro tempo.

Chi scrive

Prima di metterci in ascolto delle suggestioni dell’opera in parola è forse opportuno entrare in un rapporto di empatia con il nostro Autore, definito “l’ultimo profeta del XIX secolo, il profeta più grande” (E. DREWERMANN).

Egli è un pensatore che tanto ha influenzato il mondo moderno. Nei suoi scritti sono infatti contenuti *in nuce* i problemi più autentici e pressanti del nostro tempo. Ci fa penetrare nelle inquietanti avventure del pensiero moderno e presenta una singolare interpretazione della realtà umana. Ha un’attitudine a un’interiorità profonda e malinconica. Rivela una viva affinità spirituale con Socrate e Platone. Dotato di elasticità di spirito e di indole profondamente seria e responsabile.

Né filosofo nel senso stretto della parola – benché nutrito di filosofia – e tuttavia filosofo in quanto pensatore laico; né teologo, né profeta (perseguitato dal sentimento delle esigenze del vangelo, e della sua propria indegnità, osava a mala pena dirsi cristiano, come abbiamo già notato), e tuttavia cavaliere della fede e “testimone della verità” alla fine della sua vita, nella sua appassionata ribellione contro la Chiesa costituita, questo poeta del religioso, come egli stesso si autodefiniva, è una figura abbastanza complessa ed ambigua da occupare generazioni di interpreti e giustificare le loro discordanze.

Filosofo senza sistema ma filosofo, come abbiamo appena detto, in quanto pensatore laico, contro una teologia invasa e degradata dal razionalismo dovette essere un filosofo della fede. La non-filosofia di Kierkegaard è stata una filosofia autenticamente cristiana, che tenne testa all’arrogante simulacro di filosofia cristiana eretta dalla gnosi hegeliana. Nella forma più paradossale, e tragicamente paradossale, egli ha inaugurato i destini del filosofo cristiano nell’età storica in cui questi, divenuto una necessità per la cultura, doveva apparire come uno scandalo agli stati maggiori dell’intelligenza, e vedersi rifiutare ogni diritto di esistere.

Kierkegaard appartiene alla piccola famiglia dei pensatori “inattuali”, degli scrittori “controcorrente” e impopolari che criticano con asprezza l’atteggiamento filisteo e conformistico della loro epoca. L’uomo filisteo e l’uomo conformista sono, oggi come ieri, personaggi ubiquitari che non hanno una precisa collocazione politica o un’identità sociale ben definita.

Filisteismo e conformismo sono atteggiamenti di superficiale allineamento morale e intellettuale, sono disposizioni psicologiche o attitudini banali e gregarie che coinvolgono il carattere dell’uomo, il suo comportamento, il suo ethos.

Grettezza, personalizzazione, paura di pensare

in proprio, tendenza a coincidere con il sistema dominante delle grandi rappresentazioni collettive, rifugio nell'anonimia e nella banalità della chiacchiera che rappresenta l'opinione corrente del momento, sono questi gli elementi fisiognomici che contrassegnano il volto dell'uomo che il sociologo americano David Riesman ha giustamente rubricato con l'etichetta tipologica di "uomo eterodiretto".

Nessuno può dubitare che la lotta di Kierkegaard sia rivolta a difendere il suo cristianesimo scomodo e impervio, perché tutto modellato sulla figura del Cristo deriso, umiliato, offeso, percosso e, infine, crocifisso. Il cristiano di Kierkegaard non è l'*ammiratore* estetizzante del Cristo che risorge e sfolgora nel suo trionfo. È, invece, l'*imitatore* del Cristo perseguitato che fronteggia la sofferenza, l'angoscia, la persecuzione, la morte crudele, percorrendo tutte le tappe del suo calvario. Imitazione di Cristo significa qui via crucis, chiesa militante non chiesa trionfante.

Ma Kierkegaard sferza con uguale violenza due diverse negazioni del Cristo: quella dei nemici che si contrappongono apertamente alla sua predicazione e al suo messaggio, quella, non meno pericolosa, dei suoi imborghesiti seguaci che si rifugiano nel falso di una cristianità accomodante, compromissoria, benpensante, tutta immersa negli agi e nel comfort di un'esistenza che non si priva di alcun piacere o divertimento.

Se Nietzsche ha potuto annunciare nel suo passo famoso della *Gaia scienza* la "morte di Dio" – come evento che consacra simbolicamente l'avvento del nichilismo e la trasmutazione di tutti i valori che accompagna il crepuscolo degli dei – qualche decennio prima, e senza alcun osannante tripudio, lo stesso annuncio lo troviamo nelle religiosissime e disperate pagine di Kierkegaard.

L'agonia del cristianesimo non significa per Kierkegaard un evento metafisico perché la verità si pone per lui come essere e vita al di sopra della storia. Se nell'epoca si può e si deve parlare di "morte di Dio", questo distacco dell'uomo contemporaneo dalla religiosità, questo brusco congedo dal cristianesimo, in registro ateo oppure in registro di "cristianità" senza autenticità cristiana, senza fede e senza coscienza del peccato, sono fenomeni storicamente equivalenti e, in qualche modo, paralleli.

Il tragico dell'epoca presente è la sconfessione diretta o indiretta delle categorie cristiane, che risultano tutte ormai sfigurate o deformate, tanto nella riflessione speculativa di quanti propongono, sulla scorta di Hegel, un recupero cristiano in chiave laica, secolare e immanente, come in coloro che del cristianesimo conservano un abito solo esterno senza che *in interiore homine* corrisponda alla veste esteriore una sostanza di pensiero e di vita che ancora possa legittimamente richiamarsi all'esperienza eccezionale del Cristo.⁵

Esercizio di cristianesimo

E veniamo all'opera. Lo scritto in questione è eminentemente religioso, si nutre di una forte problematica filosofica e teologica e contiene pagine di altissima poesia ed elevazione religiosa. Kierkegaard stesso preciserà:

"La categoria della mia attività di scrittore è di rendere attenti alla realtà cristiana e io sono soltanto una certa specie di poeta e pensatore".⁶

L'opera *Esercizio di cristianesimo* appartiene al cosiddetto "ciclo di cristianità". È il terzo ciclo degli scritti, dopo il ciclo di "Regina" e "L'intermezzo filosofico". Kierkegaard traccia la via maestra della fede nella "imitazione" e "contemporaneità" del fedele con Cristo. Esso si divide in tre parti ineguali

e diverse ma collegate dalla tensione stessa della coscienza in cerca della propria salvezza.

La prima parte tratta dell'"arresto" (Standningen) che la ragione prova di fronte al paradosso Uomo-Dio; la seconda dello "scandalo" (Forargelse) che causò e causa la parola e la vita di Cristo. Nella terza parte il nucleo teologico è ancora lo "scandalo" che Cristo suscita sui suoi contemporanei e su ogni uomo che rifiuta la fede con il

⁵ Cfr. R. CANTONI, *Il singolo e la responsabilità. Introduzione*, in S. KIERKEGAARD, *Malattia mortale*, Tascabili Economici Newton, Milano 1995, 7-14.

⁶ S. KIERKEGAARD, *Sulla mia attività di scrittore*, 7.

supremo *aut-aut*: o credere o scandalizzarsi.

Il fulcro della terza sezione, che comprende sette momenti o sviluppi del tema, è l'opposizione fra l'ammiratore e l'imitatore di Cristo, fra la Chiesa trionfante (mondana) e la Chiesa militante (sofferente). Un atto d'accusa al protestantesimo ufficiale della Chiesa di Stato e specialmente al vescovo Mynster, accomodante e garbato.

Un'opera pensata in polemica contro un cristianesimo razionalistico, moralistico, abitudinario.

L'autore adotta la "comunicazione indiretta" nella quale egli sta come in disparte e fa operare lo Pseudonimo, Anti-Climacus. Funzione degli Pseudonimi nelle sue opere è muovere e caratterizzare delle personalità (l'esteta, l'ironista, l'estetico, l'umorista, il religioso...), contro il procedere astratto della speculazione. In tal modo l'Autore testimonia di fare della filosofia una "confessione". Lo spirito forse più solitario della sua epoca si cela sotto una maschera, quasi a indicare come la sua filosofia non riguardi soltanto l'autore, ma intenda essere decisiva per tutti gli uomini.

Gli Pseudonimi muovono le idealità in tutte le loro arabesche complicazioni dialettiche per provocare il lettore, ogni "Singolo", alla presa di posizione. Egli con enfasi ribadisce di frequente che

"Il cristianesimo non è una dottrina, ma una comunicazione di esistenza".⁷

Per questo il compito essenziale della comunicazione (del discorso edificante, della predica) non è quello di presentare una dottrina ma soprattutto di stimolare una decisione, cioè di provocare appunto un risveglio per la decisione della fede.

Il nuovo compito, ch'è poi quello antico dei testimoni della fede, non consiste più nella presentazione della dialettica dei concetti cristiani ma nell'accentuare la dialettica della decisione: "Vuoi tu credere, sì o no?" - "Vuoi credere o preferisci scandalizzarti?" - "Vuoi farti un'opinione su Cristo, sì o no?" - "Vuoi accettare la divinità di Cristo o preferisci scandalizzarti?". Tali infatti sono gli interrogativi che l'Anti-Climacus pone al lettore.

L'autore intende chiarire soprattutto il rapporto della verità cristiana alla vita. Il suo è un realismo metafisico caratterizzato dalla schietta apertura anzitutto della coscienza dell'uomo all'essere e dal-

la priorità costitutiva quindi dell'essere sul conoscere. Egli denuncia la devastazione e la demolizione operata dalla teologia speculativa nel fare del cristianesimo una "dottrina oggettiva".

Penso che non sia arduo affermare che come i Padri della Chiesa hanno espresso la testimonianza della coscienza cristiana di fronte alla gnosi greca, così Kierkegaard esprime la testimonianza della coscienza cristiana di fronte alla gnosi moderna.

L'oggetto della fede "urta" contro il principio d'immanenza ossia contro la ragione che pretende di spiegare ed esaurire tutto e nulla ammette sopra di sé: per essa che non vuole credere l'oggetto della fede è un "assurdo". Per il credente invece che ammette la divina trascendenza e perciò è convinto che "a Dio tutto è possibile", e quindi si muove a credere, esso è un "paradosso".

"La fede nel senso più eminente si rapporta all'Uomo-Dio" ossia al paradosso essenziale. Di qui deriva che l'unico vero rapporto dell'uomo con l'Uomo-Dio non è mediante i "diciotto secoli di storia" - o venti dalla nostra prospettiva - del cristianesimo ma con la "contemporaneità" mediante l'imitazione del modello.

Si può divenire cristiani in senso pieno soltanto nella "contemporaneità". Il termine è da intendersi nel suo preciso senso come contemporaneità non psicologica, ma storica a Gesù Cristo. Poiché solo allora la decisione della fede può davvero attraversare quel rischio che essa necessariamente comporta quando è genuina.

Kierkegaard vede la causa della dissoluzione del cristianesimo anzitutto in quella che verrà comunemente chiamata l'"ellenizzazione" del cristianesimo, il tentativo cioè di "razionalizzare" la fede, di conciliare il suo "paradosso assoluto" con la "ragione". Cristianesimo e filosofia sono inconciliabili. È necessario solo *"comprendere che non si può comprendere"*.

L'atto di fede è un "salto" che solo la fede può fare, grazie alla "scelta" della libertà e al lume della grazia.

"Si deve o negarlo risolutamente, combatterlo e perseguitarlo, o viverlo radicalmente. Ogni posizione intermedia è soltanto culto del genio e vertigine". Questa alternativa, con Cristo o contro Cristo, senza compromessi, è l'estremo appello di Kierkegaard, all'Occidente. Nell'*aut-aut* consiste la serietà della vita. Egli avverte:

"In verità c'è una cosa più contraria al cristiane-

⁷ S. KIERKEGAARD, *Diario 1104*.

simo e alla sua essenza di tutte le eresie e di tutti gli scismi messi assieme, ed è quella di giocare al cristianesimo".⁸

Il cristianesimo di Kierkegaard esclude in qualsiasi modo di potersi rappresentare un'appropriazione di Dio. Intelletto, sentimento, ragione e intuizione, i grandi protagonisti delle dicotomie romantiche, sono entrambi fuori gioco nel rapporto con Dio.

La cultura può fornire concetti e strumenti per elaborare altro finito, non per la relazione del finito con Dio. Per giungere a Dio occorre trovare se stessi e rispondere a se stessi, ciò assume il ritmo di una prova esistenziale definitiva. Di qui la necessità di far precedere ogni "conoscenza dell'essere" da una "conoscenza dell'uomo".

Essere nella dimensione temporale di una creatura finita e colpevole, aperta, senza riserve, al vuoto dell'infinito, non è nemmeno un gesto, ma uno stile religioso di esistenza, in contestazione dell'immanenza atea del pensiero moderno. Un'esistenza nel cui perimetro emerge solo la figura del Cristo come modello di conformità. Ma l'imitazione del Cristo è l'assunzione di un'esistenza paradossale, scandalosa, alla quale il sociale risponderà con il disprezzo e forse con la persecuzione.

In un contesto (quello danese e tedesco del suo tempo) in cui la religione si traduceva essenzialmente in un costume sociale, in un conformismo dell'opi-

nione e in una forma di obbligazione al potere, Kierkegaard diventa il protagonista di una radicale critica religiosa nell'ottica del cristianesimo intransigente. Intende "reintrodurre il cristianesimo nella cristianità", denunciando il carattere anticristiano della cultura moderna e la mistificazione della cristianità stabilita. In maniera perentoria sostiene che la cristianità costituita ha abolito il cristianesimo. Pertanto si rende necessaria la *collisione* contro la *collusione* tra spirito umanistico borghese e mondanizzazione cristiana. S'impone l'urto fra il cristianesimo e il paganesimo, fra il cristianesimo e il pensiero moderno.

L'oggetto della critica è la dimensione caricaturale che assume il cristianesimo quando diventa l'elemento spirituale della vita del borghese: un cristianesimo che vive nella regola distributiva e farisaica del dare e dell'avere, della convenienza sociale, della gerarchizzazione, del rispetto dei valori mondani.

Un cristianesimo che diviene una merce delle coscienze che s'acquista in giorni, ore, momenti e luoghi prestabiliti, che si divide il tempo che gli viene dedicato con un conteggio di disponibilità nei confronti di altre occupazioni. Un cristianesimo che diviene un dovere calcolabile e quasi quantificabile.

Contro questa decadenza dello spirito cristiano, Kierkegaard ripropone alla cultura occidentale l'esercizio di un cristianesimo tragico, esclusivo, irriducibile.

Suggerimenti per il nostro tempo

a) Cristianesimo alla prova

Si potrebbe dire con qualcuno: "anima europaeva naturaliter iam non christiana". Siamo di fronte a una tranquilla apostasia pratica. Il cristianesimo in questo continente è alla fine?

Una re-inculturazione dell'Evangelo e della chiesa viene richiesta oggi in Europa dalla situazione stessa del cristianesimo. La prova di questo secolo consiste nel rifiuto del cristianesimo da parte della maggioranza delle coscienze, delle sensibilità e delle intelligenze europee. Questo rifiuto è arrivato al suo limite?

La sfida delle sfide per noi oggi è la fede in Gesù Cristo. Il primo e fondamentale problema riguarda noi cristiani e la nostra fede: fin dove siamo "cri-

stiani", ossia fin dove crediamo in Gesù Cristo presente fra noi e per noi? Il più serio problema missionario che noi abbiamo non riguarda anzitutto i non cristiani o i non battezzati; i cristiani stessi devono essere aiutati a credere di più nel Signore Gesù. Nell'Europa di oggi, la priorità non consiste tanto nel "battezzare i convertiti", ma nel "convertire i battezzati".

È necessario allora dare volto concreto a una chiesa più snella, meno preoccupata di sé e del suo efficientismo pastorale e più preoccupata di dire Gesù e il suo vangelo, disposta a riformare le sue

⁸ S. KIERKEGAARD, *Opere*, Piemme, vol. 1, Casale Monferrato 1995, CXXV.

strutture e a vivere come seme e lievito nel mondo perché risplenda sempre il primato del vangelo.

Viviamo nella cultura dell'*et-et* che ha smarrito il senso del rigoroso *aut-aut*. Tutto ciò non può non interpellare la chiesa in modo diretto sul suo stesso ministero, sulla sua presenza in mezzo agli uomini. Il rilanciato sforzo evangelizzatore della chiesa deve aiutarla a vivere l'evangelizzazione come umile e risoluta custodia della peculiarità e della differenza della parola evangelica accanto alle altre parole degli uomini, senza perseguire forme di evangelizzazione della società dall'alto, come poteva avvenire in contesti di cristianità. E soprattutto dovrebbe condurla a cogliere nella vita, habitat comune al credente come all'indifferente e all'ateo, il primo, privilegiato ed essenziale ambito di testimonianza e di verifica della propria credibilità. Anzi, per la chiesa, tale ambito è anzitutto la propria vita, che ha il mandato di riflettere la luce dell'evangelo per gli uomini.

Il futuro dell'evangelizzazione e della stessa chiesa si gioca sulla capacità dei cristiani di mostrare nella loro vita una condotta umanamente e spiritualmente "bella" e perciò significativa: dotata cioè di eloquenza di senso, di significato e di gusto, una condotta in cui le dimensioni etica, teologica ed estetica tendono ad armonizzarsi sinfonicamente.

È in gioco, sul problema della verità cristiana, l'assetto della chiesa nel mondo, nella storia: o con logica di contrapposizione e di esclusivismo o con logica di compagnia e di solidarietà. E poiché la verità cristiana non consiste in un corpo dottrinale, ma nella persona vivente di Gesù in quanto rivelatore del Padre, e poiché questa rivelazione trova il suo momento culminante nella croce, allora si dovrebbe cominciare a vagliare ciò che è vero e ciò che è falso nell'agire e nel parlare della chiesa alla luce della compatibilità con la croce. Che è rivelazione della verità mentre è anche rivelazione dell'amore. La croce è questa unità mai piena nella storia fra amore e verità. Ma una verità senza amore sarebbe non solo disumana, ma anche idolatrica.

L'essere cristiano non coincide con la capacità di elaborare un modo di stare nel mondo, con un progetto di liberazione, di giustizia e di pace, con le culture generate dall'identità cristiana. Che tutto questo venga elaborato nella compagnia degli uomini è ovvio, ma ha sempre bisogno di essere riportato alla logica della parola della croce e alla pienezza escatologica perché sia purificato, perché ciò che è paglia in esso bruci e ciò che invece è segnato dall'amore resti come pietra preziosa.

Ciò che deve dunque accompagnare il progetto e il cammino del cristiano nel mondo e nella storia è la non presunzione, la non arroganza, l'umiltà fino alla debolezza. In questo nessuna evasione, nessun oblio dello stare nel mondo: i cristiani non sono spogli, ma tutti i loro progetti, le loro mediazioni, i loro tentativi di presenza devono essere portati davanti alla croce e devono essere giudicati e riconciliati non dalle parole che i cristiani sono in grado di pronunciare, ma dalla Parola di colui che ha tanto amato il mondo da dargli il suo unico Figlio.

Pertanto, il noi dei discepoli sia sempre con Cristo in cammino verso gli altri, conosca la sua missione di essere luce sul candelabro e sale della terra, sapendo che proprio la sofferenza e la sconfitta esteriore portano il frutto per tutti. La luce più grande viene dai martiri, non dai dialettici, essi – i martiri – sono i più grandi comunicatori, uniti a Cristo, che la croce attira tutti a sé (Gv 12,32).

Una chiesa che non mantiene viva la memoria della croce sarà forzatamente tentata da antichi e nuovi trionfalismi e finirà per presentarsi al mondo con l'arroganza di chi si ritiene già Regno di Dio, signora della storia umana, detentrica di un verbo universale. Così il cristianesimo si stempera in umanesimo, l'evangelo è ridotto a politica e, mentre si denunciano come finite le antiche forme costantiniane, in realtà, in nome della fede e come agenti della chiesa, si presume di avere la possibilità di controllare la storia, di interpretarne infallibilmente e provvidenzialmente i segni e di risolvere qualsiasi problema.

Nella certezza del regno di Dio che viene, nessuna forma di vita e di società e nessun progetto appare definitivo e perfetto. I cristiani possiedono certamente un'ispirazione che viene loro dall'evangelo, ma non sapranno mai realizzarla in modo pieno e senza ambiguità, né potranno tentare di viverla senza gli altri uomini in una cittadella, ma non per questo l'impegno nel mondo diventa futile. Con gli altri uomini, riconoscendo di non aver nessun titolo che li abiliti più degli altri a tentare di realizzare un qualunque progetto sociale, faranno la fatica della riproposizione storica dei valori evangelici di tempo in tempo, di luogo in luogo, reinventeranno i segni di comunicazione e i segni del linguaggio culturale, ricercheranno una nuova antropologia in mezzo agli altri, apriranno cammini di pace e di giustizia.

Quando la chiesa passa dalla dimensione del *pusillus grex*, del piccolo gregge, a quella di istituzione potente, numerosa e diffusa ovunque, è ine-

vitabile che assuma e faccia proprie le logiche che presiedono la vita di qualunque istituzione e degenera in "corruzione del cristianesimo", e non è più "al sicuro da ogni stolido trionfalismo".

b) A proposito di progetto culturale

I cristiani sentono di essere chiamati dal loro Signore a realizzare nella storia una comunità pasquale, una comunità plasmata dal Vangelo: proprio per questo la loro presenza non evade la storia, ma si colloca nella compagnia degli uomini e partecipa alla costruzione della polis, di una città più umana.

Il progetto culturale non va sottovalutato né giudicato come un surrogato della scomparsa unità politica dei cattolici o come un tentativo di nuova egemonia cattolica nella società.

Una comunità autenticamente pasquale non può dispensarsi dall'essere creativa e inventiva: così, senza preoccuparsi della sua visibilità, del suo apparire, del suo sedurre la società, essa può offrire ciò che possiede e creare un *novum* nella storia; altrimenti, cade nell'insignificanza e non trasmette più l'eredità cristiana. Di qui alcune esigenze che ci interpellano come urgenze:

- Il progetto culturale non può essere, per dirla con Paolo, una riduzione del vangelo a un discorso sapiente, perché allora non solo si toglierebbe forza al vangelo, ma si svuoterebbe la croce di Cristo (cfr. 1Cor 1,17): la parola della croce resta insopprimibile. Al contrario, per dirla sempre con Kierkegaard sarebbe "soltanto culto del genio e vertigine".
- Il progetto culturale non si preoccuperà di fare una cultura cristiana, ma cercherà di inculturare il vangelo nelle culture, penetrerà nelle culture discernendo e assumendo ciò che è buono; tantomeno si preoccuperà di produrre peso politico;
- Questo progetto non sarà elaborato contro la società attuale, colpevolizzandola sistematicamente, come chi, mentre approfitta di tutti i vantaggi che la società offre, la considera nel contempo responsabile di tutte le difficoltà eventualmente patite dai cristiani. "La Chiesa deve guardare al mondo. Deve curvarsi sul mondo per servirlo – affermava Mons. Bello – perché il mondo non è una specie di Chiesa mancata, ma l'og-

getto ultimo di quell'incontenibile amore per il quale la Chiesa stessa è stata costituita (...). È un mondo che noi dobbiamo amare, che non dobbiamo scomunicare, che dobbiamo inseguire, al quale dobbiamo voler bene".⁹

- Infine, il progetto culturale non potrà essere, come già ammoniva H.U. von Balthasar, un mandato culturale a gloria della fede che in realtà si rivela solo indizio di una paura che induce la chiesa alla fuga per scansare l'atto della vera fede. Il vangelo di Gesù non si propone quale fondamento di un nuovo costume, o in genere di una nuova cultura. Ha invece la figura del messaggio religioso che si rivolge alla libertà del singolo. Alla base di ogni possibilità e capacità di evangelizzazione vi sono chiaramente quel vigore e quella sincerità dell'adesione a Cristo. In mancanza di questo la stessa inculturazione della fede può facilmente sfociare nel suo contrario, cioè in una mondanizzazione del cristianesimo. Una cosa, infatti, è l'inculturazione, altro è il camaleontismo; una cosa è l'assunzione dei linguaggi, altro la strategia per attirare gente e consensi a basso prezzo; una cosa è il confronto serio con la modernità, altro è il ricorso a sponsor, pubblicità e quant'altro. L'evangelizzazione non è azione di propaganda, né pubblicità per una determinata comunità, né ricerca di clientela secondo le strategie aziendali di mercato.

c) Recupero dell'interiorità

L'interiorità del cristianesimo non è un fenomeno della storia della psicologia generale; come sarebbe stato se essa avesse cominciato con la dissoluzione della coscienza oggettiva degli antichi, con la penetrazione della spiritualità nordica e avesse avuto il suo sviluppo storico nell'individualismo del Rinascimento o nella coscienza personalistica dell'epoca moderna.

Essa significa piuttosto quella sfera particolare nella quale il credente è sottratto in ultima istanza ad una significazione in base al mondo ed alla storia; essa sta sopra di essi ovvero dentro di essi o

⁹ BELLO A., *La Chiesa deve giocare come serve del mondo*, in *Id., Omelie e scritti quaresimali*, Luce & Vita, Molfetta 1984, 176.

come in altra maniera si voglia esprimere. È il luogo dove il redento in Cristo sta dinanzi "a Dio, il Padre di nostro Signore Gesù Cristo" (2Cor 1,3) e solo per Lui ha fondamento. Non appena Cristo sparisce, vien meno anche l'interiorità cristiana.

Pertanto, a proposito di quell'"*ambiguo ritorno del sacro*" o di quella "religiosità selvaggia", come è stata da taluni rubricata, si impongono alcune puntualizzazioni. Raramente un'epoca della storia dell'umanità è stata così "religiosa". Si vive in un mondo secolarizzato e paradossalmente attraversato, in modo più effervescente che profondo, dal

"religioso", dal sentimento dell'*oltre*, dal sacro. Questa colossale spinta in direzione della meditazione e dell'interiorità non deve essere combattuta, né fermata o sradicata. Deve essere ricollocata nell'alveo della tradizione maggiore, corretta e reindirizzata rispetto al suo intento più profondo. In effetti, colui che medita non deve concentrarsi su se stesso, ma "decentrarsi" sull'Altro. La meditazione è culto non cultura. Occorre affermare che il cristianesimo è fede, è adesione personale al Dio vivente narratoci da Gesù. Sì, gli uomini sono pronti a essere religiosi, ma lenti a credere...

Conclusione

Il trauma culturale che la chiesa patisce non potrebbe rappresentare un salutare *elettochoc* per far ripartire il cuore cristiano dell'Europa dopo una lunga anestesia spirituale? Non sarà che il Signore ci vuole condurre in tal modo in una specie di nuova cattività babilonese, come fece con il popolo dell'antica alleanza? Proprio là, lungo i fiumi di Babilonia, sono nati i più bei canti del Deutero-Isaia, di Ezechiele e di Daniele, quelli che ci parlano della tenerezza di Dio e delle sue braccia di madre. Non dice forse Daniele: "*Signore, non abbiamo più né tempio, né re, né città santa, né sacerdoti, ma quello che abbiamo è il cuore umiliato e contrito*" (Dan 3,38-39)?

La cattività babilonese di questo nostro tempo non serve forse a farci imparare a sentire questo *cuore umiliato e contrito*? Non sarà che nei nostri paesi di antica cristianizzazione abbiamo creduto troppo, ai tempi della *civitas christiana*, di essere

del tutto in grado di risolvere i nostri problemi da soli, con le nostre forze umane, lasciando a Dio i dettagli finali? È stato a causa del pelagianesimo, o perlomeno di un semi-pelagianesimo. C'è stato dell'orgoglio. Abbiamo dimenticato la dottrina della grazia. Se Dio ci dona questo *cuore umiliato e contrito*, siamo sulla via del ritorno dall'esilio! Partiti nel pianto, torniamo carichi di covoni!

Avremo così finalmente reintrodotta il cristianesimo nella cristianità e ridotto a mal partito i profeti di sventura. La scelta, però, è sempre la stessa. "La scelta è Cristo". Per tutti. Per "il tenero bambino, i giovani sposi, i genitori, il vegliardo e il morente, chi è felice e chi è nell'afflizione, chi deve convertirsi e chi ha bisogno della santa perseveranza".¹⁰ Tutti destinatari del pellegrinaggio della Grazia e protagonisti di un esercizio di cristianesimo tanto antico e tanto nuovo.

¹⁰ S. SPERA, *Introduzione*, in S. KIERKEGAARD, *Esercizio di cristianesimo*, Piemme, Casale Monferrato 2000, pp. 15.

IL CATECHISTA, "COMUNICATORE" DELLA FEDE

di PAOLO FARINA*

Il presente articolo intende offrire delle riflessioni sul ruolo e sul ministero del catechista, che non è fuori luogo presentare come una autentica vocazione. Una vocazione che è quanto mai necessario riscoprire e rivalutare in un tempo in cui forte si avverte la carenza di formatori formati ed informati.¹ Se viviamo nell'era della comunicazione globale,

della comunicazione in tempo reale, quanto più occorre interrogarsi sulla nostra capacità di comunicare la fede? E quanto sull'impegno e sulle forze investite per far maturare autentici comunicatori della fede?² Interrogativi che ci paiono quanto mai attuali, consci che occorre essere **sempre pronti a dare ragione** della speranza che è in noi (cfr. 1Pt 3,15).

1. Il catechista, educatore e testimone

Paolo VI scriveva nella "Evangelii Nuntiandi" che il nostro tempo non ha bisogno di maestri, ma di testimoni: il suo insegnamento non è stato ancora superato e resta come un'indicazione precisa sulla strada da seguire per la formazione di catechisti in grado a loro volta di formare all'umanità e alla vita di fede.³ In sintesi, si potrebbe affermare che il catechista deve essere, prima che educatore, una *persona*, quindi un *cristiano*, in definitiva *un chiamato "in atto"*, uno che vive ogni giorno il suo essere cristiano come risposta ad una chiamata e ad un'esperienza d'amore.

Se questa è la sintesi, vi sono alcuni punti di snodo attorno ai quali è opportuno fermare la nostra attenzione, allo scopo di indicare almeno le idee sulle quali occorre riflettere per fondare o rifondare, ove sia necessario, l'approccio catechetico.

In primo luogo, il catechista deve essere non diciamo un esperto, ma quanto meno consapevole dei processi che realizzano l'evoluzione della maturità umana.⁴ Vi è un principio della gradualità della maturazione che vale tanto nell'ottica della peda-

gogia divina, così come ci è rivelata nelle Scritture, quanto per le leggi e i tempi dell'uomo. Il catechista, dunque, non può essere impaziente, né precipitoso. Non ha il diritto di scoraggiarsi e credere che il seme gettato mai porterà frutto. Al catechista compete il tempo della semina, non già quello della raccolta. Il suo compito è nel saper attendere, nel saper condurre e indicare, nel sapere "e-ducere",

* Docente stabile di Teologia Dogmatica presso l'ISR di Trani.

¹ Al *Primato della formazione* era dedicata la sezione *Convivium* nel numero precedente di questa medesima Rivista, al quale si rimanda (anno II, marzo 2002, pp. 15-91).

² Sul tema cfr. FILANNINO L.-FERGOLA A. T., *Evangelizzare i lontani: opzione pastorale o questione teologica?*, in "Salòs", anno I (marzo 2001), pp. 37-42. CALABRO R., Lettera pastorale *E pose la sua tenda in mezzo a noi*, Grafiche Guglielmi, Andria 2001, pp. 34-42.

³ Cfr. PAOLO VI, Esortazione Apostolica *Evangelii Nuntiandi*, 8 dic. 1975, in AAS 58 (1976), 1.

⁴ Sul tema si veda FROMM E., *Dalla parte dell'uomo. Indagini sulla psicologia della morale*, Astrolabio, Roma 1971.

nel tirare fuori il meglio che Dio ha riposto nel cuore di ogni persona a lui affidata. Chi pensa che il proprio ruolo sia quello di "fare i conti" ha forse la vocazione del manager o dell'imprenditore, di certo non quella del catechista.

Tutto questo ovviamente comporta, è il caso di ribadirlo, la conoscenza sia pur sommaria dei processi di maturazione, che dall'eteronomia conducono all'autonomia, persino nel campo della fede, oltre che in quello della maturità psicologica. Si potrebbe anzi affermare che le virtù cristiane, fede, speranza e carità in primis, non solo non prescindono dalla maturità psicologica, ma hanno in essa il loro inizio e fondamento: chi disconoscesse questa non potrebbe condurre a quelle.

In secondo luogo, quanto sin qui asserito richiama l'attenzione sulla dimensione esperienziale della catechesi e prima ancora sul concetto di esperienza.⁵ *Nemo dat quod non habet*: nessuno dà quello che non ha e, aggiungiamo, che non è.⁶ Non si educa ad una umanità che non si vive, non si guida ad una fede che ci si illude di apprendere dai soli libri. Occorre, invece, un vissuto di fede ed un vissuto *sensato* di fede: è questa la definizione che possiamo accettare per l'esperienza cristiana. Cristiano è colui che vive la fede - e dunque ha incontrato e incontra Dio ogni giorno - e che sa spiegare la sua fede, perché quanto ha vissuto è divenuto oggetto della sua riflessione di adulto nella fede. Cristiano è colui che nella fede ha scoperto una verità, la Verità in grado di trasformare ed illuminare per intero la sua esistenza: per intero, non solo quando prega, ma anche quando vive, lavora e

ama.⁷ Anche la preghiera, dunque, non è mai un cercare un rifugio angelico e ideale, ma il luogo in cui l'incontro con Dio chiede di farsi storia. Non è un caso se W. Kasper, parla della preghiera come di un luogo privilegiato della rivelazione di Dio ad ogni singola persona, una rivelazione che, come sappiamo, pone la fede cristiana sotto la legge e la promessa della storia.⁸

C'è un terzo aspetto dell'arte di educare alla fede, che merita di essere richiamato, ed è quello relativo agli intrecci tra educazione e morale.⁹ Insegnare il bene, anche quello religioso, è farlo *emergere*, non imporlo, nel rispetto della libertà e della responsabilità della persona.¹⁰ Non si può costringere alcuno a scegliere il bene, non lo fa neppure Dio: "Io ti ho posto davanti la vita e la morte, la benedizione e la maledizione; scegli dunque la vita, perché viva tu e la tua discendenza" (Dt 30,19). Sono parole che dovrebbe poter ripetere, come proprie, ogni catechista e che illustrano chiaramente la pedagogia divina, la quale non è indifferente davanti al bene al male, né è indifferente quanto si tratta di invitare alla scelta del bene e della vita, ma che tuttavia non va oltre un invito pressante, accorato, sincero. Nascono in questo silenzio di Dio, davanti alle erronee scelte dell'uomo gli interrogativi sul mistero del male, che tanto assillano ogni pensatore che abbia a cuore le sorti dell'umanità, o ancora sul rapporto tra natura e soprannatura, tra libertà e grazia.¹¹ Non è questa la sede per approfondire tali interrogativi, ma basti qui osservare che la coscienza del bene non è indifferente e che la libertà è espressione di una potenza che diviene compito: Dio dona la co-

⁵ A tal proposito, cfr. GEVAERT J., *La dimensione esperienziale della catechesi*, Elle Di Ci, Leumann 1984, in particolare le pp. 151-167, ma tutto il testo merita uno studio attento.

⁶ Non a caso si parla di una spiritualità specifica di coloro che sono chiamati al ministero di lettore: cfr. AA.VV., *Ministeri Istituiti. Orientamenti pastorali*, Editrice Rotas, Barletta 2002, pp. 7-13; vedi anche PRISCIANDARO G., *La formazione biblica e la figura dell'animatore biblico nelle nostre comunità alla luce dei progetti e dell'esperienza*, in "Salòs", anno II (marzo 2002), pp. 45-54; MARTIRE M., *Formazione del laicato e ministeri istituiti*, in "Salòs", anno II (marzo 2002), pp. 69-91.

⁷ Scrive Nicolas Berdiaev: "Il vero scopo della vita è la conoscenza esistenziale, integrale della verità, la comunione con essa, la vita in essa. La verità è l'illuminazione e la trasfigurazione dell'esistenza come dell'universo. Il Logos illuminante agisce sotto forma individuale anche in ogni conquista della verità, spezzata nelle verità parziali della conoscenza scientifica. La verità è Dio!" (BERDIAEV N., *Vérité et Révélation*, 1947, citato in POUPARD P., *Cercare la verità nella cultura contemporanea*, Città Nuova, Roma 1994, p. 45).

⁸ Cfr. KASPER W., *Introduzione alla fede*, Queriniana, Brescia 1985, pp. 95-102 e 164-185.

⁹ Cfr. FROMM E., *Dalla parte dell'uomo...*, o.c., pp. 149-157.

¹⁰ Si veda ALBERICH E., *Catechesi e prassi ecclesiale*, Elle Di Ci, Leumann 1987, pp. 90-129; cfr. anche MARITAIN J., *La conquista della libertà. Antologia del pensiero etico-politico*, La Scuola, Brescia 1977, pp. 57-94.

¹¹ Cfr. AA.VV., *Il Male, sfida, scandalo, mistero*, a cura di D. Marrone, Rotas, Barletta 2002; FARINA P., *Dio e il male dopo Auschwitz. Tra teologia e filosofia, sulle orme di Hans Jonas*, in "Salòs", anno I (marzo 2001), pp. 9-18.

noscenza della differenza tra bene e male e chiama a scegliere il bene, tale *dono* si fa *compito* di scegliere il bene e di tale scelta ogni uomo è responsabile ovvero chiamato a rispondere personalmente. Il mistero qui si fa problema, ma il problema ha la sua chiave nella dis-piegazione del mistero, che è storia della salvezza universale e personale, secondo quanto insegna la *Dei Verbum* 2.

Il catechista ha altresì il compito di educare al dovere di pensare, arte quanto mai ardua specie se si ha a che fare con soggetti in età adolescenziale. Occorre qui tenere ben presente che le diversità costituiscono una ricchezza, sia pur una "difficile" ricchezza, quando questa chiama alla fatica di conoscere l'altro e di accettarlo nella sua originalità (o nella *nostra* diversità?) ed occorre mantenersi nella leggerezza del camminatore, libero dalla zavorra delle assolutizzazioni, conscio che il bene non ci appartiene e non ne abbiamo l'esclusiva.¹² Per avere un'idea della complessità di questo argomento, si aggiunga la necessità di confrontarsi con la dovuta competenza con i *modelli culturali di ieri e di oggi*, passati e presenti: dualismo, naturalismo, spiritualismo, sociologismo, esistenzialismo, radicalismo, liberismo, consumismo... Ciò comporta la capacità di unire la Bibbia con il giornale, come voleva Barth, seguendo il motto "conoscere, giudicare, agire" o anche il metodo della "revisione di vita", in grado di considerare i fatti, i fatti ed il Vangelo, il Vangelo ed i fatti... In questa logica, è giocoforza abbandonare, per quei nostalgici che ancora non lo avessero fatto, il modello ecclesiologicalo verticistico (che può investire anche i gradini più bassi...) per riscoprire la propria appartenenza al popolo *di* Dio (non di questo o quel "gruppo scelto"), avendo familiarità con le fonti bibliche e con gli insegnamenti magisteriali.¹³

Se questa rapida rassegna non è stata troppo sintetica, si può, dunque, concludere che il compito del catechista educatore si svolge secondo tre linee solo apparentemente distinte, in effetti riconducibili ad una sola realtà, quasi ad imitazione del mistero trinitario. Possiamo così dire che per comunicare la fede, bisogna sempre ricordare che:

- *l'educazione è amore*: dono accogliente, che dà quanto ci è stato donato e che riceve nell'atto di dare; dono che richiede una disciplina amorevole e ferma e che sa farsi morte per dare vita; che sa far maturare libertà senza mortificare le identità e rende responsabili senza altra forza che quella di una Parola incarnata...

- *l'educazione è grazia*: non nel senso di una fede miracolistica, né in quello di una qualche forma di violenza o di supplenza del soprannaturale sul mistero della libertà umana; lo Spirito non accetta alcuna delega educativa, ma autentica il desiderio di bene, di bello, di vero, che sono nel cuore di ogni uomo, e rende dono ciò che è compito e compito ciò che è e rimane dono...
- *l'educazione è vita di fede*: il catechista è un chiamato, la catechesi è servizio, testimonianza di vita, *martyria ad extra e ad intra*; entrando in una dimensione nella quale si è consapevoli che la vita non è propria, ma dono donato e ri-donato *in Cristo*.¹⁴

È a questo punto lecito chiedersi chi sia un buon catechista, un buon educatore. Forse colui che svolge il suo alto e delicato ruolo "in Cristo": in modo tale che "Cristo in persona", cioè al posto della persona del tale o talaltro educatore, non avrebbe di che vergognarsi quanto al suo insegnamento... Impossibile - si dirà! Certo: all'uomo, non a Dio (cfr. Mc 10,27). Se si tiene conto che, nella logica del corpo mistico *di* Cristo, del corpo *che* è Cristo, non siamo noi i primi ad agire, tutto, anche l'impossibile, diviene possibile e finanche doveroso.

A condizione che sia Cristo il soggetto, non già e non solo un oggetto, sia pure quello privilegiato, della catechesi, dell'educazione umana e cristiana. È Cristo che ci educa, Cristo che ci associa nella sua opera di educatore della fede, Cristo che ci rende, pur essendone noi del tutto indegni, strumenti meravigliosi del suo piano di amore per la crescita dell'umanità e della comunità ecclesiale.¹⁵

In una temperie culturale che è quella del relativismo gnoseologico ed etico e di un ateismo pratico dilagante, che dalla crisi delle culture ha portato alla crisi della verità,¹⁶ il catechista è chia-

¹² Sull'arte del pensare raccomandiamo la lettura di GUITTON J, *Arte nuova di pensare*, Edizioni Paoline, Milano 1986. Sulle reali e presunte esclusività, vedi anche: MANNA S., *Solo i cristiani si salvano?*, in "Salòs", anno I (marzo 2001), pp. 43-51.

¹³ Cfr. PRISCIANDARO G., *Il popolo di Dio si forma alla scuola della Bibbia*, in "Salòs", anno II (marzo 2002), pp. 41-44.

¹⁴ Cfr. PIAZZOLLA F., *Narrare il Cristo conosciuto nella fede. Lineamenti biblici sull'annuncio della fede alla luce di Gv 20,30-31*, in "Salòs", anno I (marzo 2001), pp. 19-26.

¹⁵ Cfr. CALABRO R., *E pose la sua tenda...*, o.c., pp. 42-49.

¹⁶ Cfr. POUPARD P., *Cercare la verità...*, o.c., pp. 15-25; MAR-

mato a testimoniare l'incontro liberante e gratificante con Cristo e con il Vangelo, con la lieta novità che libera l'esistenza dal non senso e dagli idoli,

sempre attuali, del potere, dell'aver e del fare.¹⁷ Catechista, diventa quel che sei!

2. Il catechista, un profeta

Profeta è colui che "parla davanti", colui che sa qual è la "cosa giusta" da dire e la dice, anche se ciò significa contrasto, dissenso, lotta, sconfitta, persecuzione....

Sa cosa deve dire: perché legge la storia "con gli occhi di Dio" e risponde ad un comando ben preciso: "Ora va' e di' loro!" (cfr. Is 6, 9).

Dice quel che deve dire: anche se non vorrebbe parlare, perché non è un titano, un eroe, ma solo un uomo, anche se un uomo di Dio. Probabilmente nessuna vocazione più di quella di Geremia illustra la contraddizione della chiamata, tra l'iniziativa gratuita di Dio e l'essere impreparato dell'uomo, tra la grandezza del compito e la debolezza del chiamato: "Ahimè, Signore Dio, ecco io non so parlare perché sono giovane... Non dire: sono giovane, ma va da coloro a cui ti manderò e annuncia ciò che ti ordinerò" (Ger 1,7; ma vedi i vv. da 4 a 10).

Il profeta è dunque uno che ha ascoltato la Parola e per questo è inviato come testimone, confessore e martire della fede, a servizio della verità.¹⁸ Il "parlare apertamente" - questo significa "confessare", dal latino *confiteor* - comporta il martirio e la testimonianza - in greco, *martyria* - è martirio. L'uno e l'altra sono le due facce della medesima meda-

glia, rappresentano il prezzo della fedeltà da pagare in una società, già vi abbiamo accennato, fortemente secolarizzata, in preda all'indifferenza religiosa e al selvaggio relativismo etico, dominata dal senso del provvisorio, dalla fine delle utopie collettive, dal sistema della delega formativa e da giochi ed equilibri di interessi macroscopici in grado di schiacciare la singola persona ed il bene comune.

In una parola, in una società sradicata¹⁹, che ha per questo tanto più bisogno di cristiani *adulti nella fede*: "In un tempo di trapasso culturale, la comunità cristiana potrà dare ragione della sua fede, in ogni ambito della vita comunitaria e sociale, solo attraverso la presenza missionaria di cristiani maturi, consapevoli del ricchissimo patrimonio di verità di cui sono portatori e della necessità di dare sempre fedele testimonianza della propria identità cristiana".²⁰

Sulla scorta di quanto sin qui affermato, nessuno si meraviglierebbe se si aggiunge che il mistero della catechesi non è uno tra i tanti. Il catechista non è semplicemente un esperto della parola, dell'arte di comunicare o di quella di educare. Per quanto imprescindibili siano queste competenze per rispondere adeguatamente al suo compito, il catechista

RONE D., *Crepuscolo dell'etica? L'uomo contemporaneo e la proposta morale*, in "Salòs", anno I (marzo 2001), pp. 27-36.

¹⁷ A tal riguardo, con ferma lucidità scrive Giovanni Paolo II: "La nostra epoca in cui si parla e si scrive molto sull'uomo, è l'epoca degli umanesimi e dell'antropocentrismo. E tuttavia è anche paradossalmente l'epoca delle angosce più profonde dell'uomo circa la propria identità ed il proprio destino, è l'epoca della regressione dell'uomo a livelli finora insospettati, è l'epoca dei valori umani conculcati come mai in precedenza" (GIOVANNI PAOLO II, *Discorso di apertura della III Conferenza generale dell'episcopato latino-americano a Puebla*, in "L'Osservatore Romano", 29 gennaio 1979, p.1; sul tema si veda un testo che è ormai un classico: FROMM E., *Avere o essere?*, Mondadori, Milano 1977).

¹⁸ Un servizio quanto mai necessario nel contesto contemporaneo, in cui forte si avverte il bisogno di una nuova "cultura della verità", laddove imperanti sono i sofismi di coloro che negano alla verità ogni cittadinanza: cfr. POUPARD P., *Cercare la verità...*, o.c., pp. 27-41.

¹⁹ Sui mali di una società sradicata e sui valori che dovrebbe esserne a fondamento si consiglia la lettura di WEIL S., *La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso la creatura umana*. SE, Milano 1990.

²⁰ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, Lettera dei Vescovi per la riconsegna del testo *Il rinnovamento della catechesi*, 12; sulla necessità di una nuova inculturazione del cristianesimo vedi POUPARD P., *Il Vangelo nel cuore delle culture. Nuove frontiere dell'inculturazione*, Città Nuova, Roma 1988; del medesimo autore: *Costruire l'uomo del futuro. Per una cultura della civiltà postindustriale*, Città Nuova, Roma 1987.

deve, tuttavia, essere molto di più. Il catechista è chiamato ad essere un profeta. Il triplice *munus* di ogni battezzato è quello di essere sacerdote, re e profeta, ma il catechista è tra i battezzati colui al quale è stato riservato un particolare carisma, quello della profezia.

Per vivere in fedeltà il suo carisma, il catechista, sembrerà strano a dirsi, deve essere innanzitutto un credente, nutrito cioè da una fede personalizzata - non vuol dire individualistica -, matura, con un forte senso di Chiesa, capace di dire la sua fede, impegnato e attivo nel mondo.²¹

Questo significa che abbiamo bisogno di una catechesi/profezia che parta *dalla* vita e che sia *per* la vita, il cui soggetto sia la comunità, prima che il singolo catechista.²²

Ciò comporta e anzi pone l'accento sulla necessità della formazione e di un aggiornamento costante dei catechisti, con una particolare attenzione ai processi di crescita, perché, come si è tentato di spiegare nel paragrafo precedente, non si può essere esperti di fede senza essere esperti di umanità.

Il modello e la fonte è sempre Lui: Gesù Cristo, rifiutato e sconfitto, morto e risorto, con noi tutti i giorni sino alla fine del mondo (Cfr. Mt 28,20).²³ Si legge nell'introduzione del card. Ruini al *Catechismo degli Adulti*: "Gesù Cristo è la parola di Dio, l'assoluta Verità. Essere suoi discepoli, camminare dietro a lui, significa aderire alla verità che è la sua persona, accogliere la sua grazia, aprirsi alla comunione con lui. In questa esperienza di ascolto e di comunione, ciascuno potrà riconoscere che la pro-

pria esistenza riceve luce decisiva e vita vera: in Cristo si compie quel disegno di verità per l'umanità e sulla storia che il Padre ha voluto rivelare e realizzare per la nostra salvezza. Dice ancora Gesù: 'Io sono la luce del mondo; chi segue me, non camminerà nelle tenebre, ma avrà la luce della vita (Gv 8,12)'.²⁴

Questo breve studio potrebbe chiudersi qui, ma ci sia consentito aggiungere una nota finale a riguardo della delicata questione giovanile. Da ogni dove non si fa altro che parlare dei giovani, di come e quanto oggi i giovani siano disorientati e allo sbando, di come si allontanino sempre più dal vissuto di fede e di come sia sempre più difficile avvicinarli alla vita della comunità cristiana. Cosa vuol dire oggi per un catechista vivere il carisma della profezia nei riguardi del mondo dei giovani? Significa inventarsi nuove strategie, percorrere strade sinora mai battute, rischiare in proprio? Probabilmente sì, ma qui si preferisce rispondere con le parole di un testimone privilegiato, un profeta dei nostri tempi, Ernesto Olivero, il fondatore del Sermig e dell'Arsenale della Pace, l'amico dei poveri e dei giovani, di madre Teresa di Calcutta e di Carol Wojtyła; alla domanda cosa si possa fare per aiutare i giovani, Olivero risponde: "Non dobbiamo aiutarli, dobbiamo essere credibili per loro... io non cerco mai nessuno. Se siamo credibili, saranno loro a venire da noi: ma sceglieranno loro il momento. I giovani ci mettono alla prova: se parli di una cosa, vogliono vedere, di nascosto, se la vivi..."²⁵

Sant'Agostino direbbe: "Docentibus potius quam iubentibus esse credendum".²⁶

²¹ Cfr. SEMERARO M., *Con la Chiesa nel mondo. Il laico nella storia, nella teologia, nel magistero*, Vivere In, Roma 1991; FARINA P., *Formazione spirituale e formazione culturale nell'esperienza cristiana*, in "Salòs", anno II (marzo 2002), pp. 29-28.

²² Si veda ALBERICH E., *Catechesi e prassi ecclesiale*, o.c., pp. 39-54. 132-209.

²³ Cfr. GUARDINI R., *L'essenza del cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1989, pp. 25-89.

²⁴ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La verità vi farà liberi. Catechismo degli adulti*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995, p. 8.

²⁵ AA.VV., *Memoria e libertà. I giovani ieri e oggi*, a cura di P. Farina, Grafiche Guglielmi, Andria 2002, p. 61; cfr. CALABRO R., *E pose la sua tenda...*, o.c., pp. 52-57.

²⁶ "Ci si deve fidare di coloro che usano la ragione piuttosto che di coloro che usano la autorità" (AGOSTINO D'IPPONA, *De beata vita*, 1, 4): aggiungiamo che la "ragione" di un testimone è nella coerenza della sua vita.

COMUNICARE LA VITA

LA PROCREAZIONE COME ESPERIENZA ETICO-RELIGIOSA

di DOMENICO MARRONE*

È nostro intento avviare la riflessione da un interrogativo fondamentale: qual è il *logos* (senso) della realtà della generatività umana partendo da una cosmovisione cristiana? Da questo interrogativo deduciamo evidentemente che non esiste una visione esclusivamente cristiana. Siamo altresì persuasi che la fede cristiana, pur non mutando la prospettiva antropologica, introduce un ambito nuovo di riferimenti precipui quali: l'essere umano è creatura di Dio e la vita umana è un personale dono dell'Amore nell'amore; la persona umana è una to-

talità unificata; la dignità dell'atto coniugale si situa in unità di pienezza umana. L'approccio al tema può essere biunivoco: dalla prospettiva della coppia e dalla prospettiva della società. Le nostre considerazioni si svilupperanno dalla prima prospettiva, nell'intento di offrire alcune suggestioni che possano aiutare a "interpretare" il fenomeno della procreazione umana nella triplice dimensione di maturità psicosessuale, di fondamentale esperienza morale e infine come "luogo" teologale attraverso cui la coppia prende coscienza della sua sinergia con il Signore della vita.

1. La fecondità umana: epifania di maturità sessuale

La vita sessuale è la modalità più caratteristica dell'auto-espressione degli esseri umani, sia come persone, che come persone naturalmente in cerca di comunione. La sessualità è una caratteristica permanente dell'essere umano: non comincia ad esistere nella pubertà e non svanisce quando la funzione sessuale diminuisce o viene meno. La sessualità ci rammenta costantemente che siamo persone finalizzate all'unione con altre persone.

La struttura corporea umana presenta una complementarità che è segno ad un tempo di povertà (*esse indigens*), che chiede completamento (ricettività), e di dono che offre completamento (oblatività). Pertanto, la fecondità o procreazione dovrà ritrovarsi come epifania di un amore vero delle due persone, oggettivamente e compiutamente vero.

L'interscambio che si realizza con la sessualità

adulta ha una fondamentale dimensione generativa. Mentre la sessualità infantile è egocentrica, la sessualità adulta è allocentrica, si caratterizza per l'oblatività e la simmetria del rapporto.¹

L'eros, assecondando la tensione verso la fecondità, diventa potenza di amore, la sessualità diventa "collaboratrice dell'amore",² che consente all'uomo di trascendere la propria individualità biologica nell'alterità personale. Definendosi come relazione, come essere "di fronte a", la persona si

* Direttore dell'Istituto di Scienze Religiose di Trani e Docente stabile di Teologia Morale.

¹ Cfr. PALUMBIERI S., *Antropologia e sessualità. Presupposti per un'educazione permanente*, SEI, Torino 1996, 126-153.

² GUITTON J., *L'amore umano*, Rusconi, Milano 1989, 170.

scopre parziale, ma nella sua parzialità la persona non smarrisce la sua identità, al contrario è proprio nella relazione io-Tu che la ritrova. La fecondità è il segno dell'identità trovata in tale relazione.

La sessualità non-integrata in un amore reciproco è alienante e alienata. Se essa viene attivata solo per raggiungere lo scopo biologico della fertilità, resterà oltremodo esposta a ogni genere di abuso, all'esercizio del dominio sull'altro.³

La trascendenza della pura individualità biologica e l'apertura all'alterità personale consente che la fecondità dell'eros non sia una realtà puramente fisica. Se così fosse ci troveremmo dinanzi al dilemma esistenziale della necessità biologica e psicologica della riproduzione, per la conservazione della specie, e la necessità sociale della limitazione delle nascite per la sopravvivenza della specie. Il significato della fecondità non è dato solo dal desiderio di perpetuarsi nei figli, ma è inerente all'eros vissuto come relazione e comunione che genera la vita.

Se l'uomo fosse solo una individualità biologica percepirebbe se stesso come una realtà autonoma finita, sottoposta alla necessità riproduttiva per la conservazione della specie; questo *habitus* riproduttivo si potrebbe manifestare al di fuori di ogni contesto di relazione e comunione (la clonazione potrebbe essere la riproduzione ideale). In questo caso però non vi sarebbe vera fecondità, ma solo riproduttività.

La congiunzione di vita e amore nella comunione sponsale salva l'amore dal suo decadimento egoistico e salda la procreazione nella totalità del dono. L'amore sponsale, che non è aperto alla vita, non è più amore vero né amore pieno, non è più sponsale, non è più totale. "Ogni uomo, ogni donna si realizzano in pienezza mediante il dono sincero di sé e, per i coniugi, il momento dell'unione coniugale costituisce di ciò un'esperienza particolarissima. È allora che l'uomo e la donna, nella "verità" della loro mascolinità e femminilità, diventano reciproco dono".⁴

Possiamo, dunque, distinguere tra fecondità e semplice riproduttività. La riproduttività appartiene alla sfera puramente fisica, la fecondità alla realtà antropologica globale dell'uomo ed è indipendente dalla generazione reale. Sul piano fisico la riproduttività è costituita dalla nascita del figlio; sul piano psicologico si realizza il superamento della fase pregenitale infantile della sessualità e l'ingresso nella fase adulta, dove l'oblatività e la simmetria del rapporto costituiscono le condizioni per una relazione sessuale che esprima la reciprocità e la maturità delle persone.

Se la fecondità è la caratteristica di una sessualità adulta biologicamente e psicologicamente, il figlio non può essere espressione di potenza. Sembrerebbe ovvio dire che il figlio è frutto della fecondità, ma l'ovvietà non è scontata. Infatti se il figlio è frutto di una sessualità adulta solo biologicamente ma non psicologicamente, essa sarà ancora una sessualità vissuta pregenitalmente, e come tale soggetta alla presunzione di onnipotenza tipica della sessualità pregenitale infantile. Il figlio sarà perciò considerato frutto del potere generativo, non della fecondità. La conseguenza pratica di questo vissuto pregenitale della sessualità e della fecondità è di considerare il figlio un oggetto, una proprietà dei genitori, non una persona con una propria "autonomia".

Perciò nel figlio non c'è una pura sopravvivenza dei genitori, ma il superamento della parzialità dell'essere, la manifestazione concreta dell'amore. Infatti l'amore manifesta la pienezza dell'essere e in quanto pienezza diviene fecondo.

Questa concezione della fecondità, considerando il figlio come dono, non come frutto del potere, va al di là della generazione fisica e se da una parte esclude l'idea del figlio proprietà dei genitori, dall'altra esclude la volontà di volere un figlio ad ogni costo. In altri termini, anche la fecondità è riportata all'esperienza fondamentale della persona che è la libertà che genera responsabilità.⁵

³ Cfr. HÄRING B., *Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per preti e laici 2.*, Paoline, Roma 1980, 619-620.

⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Gratissime sane (Lettera alle famiglie)*, 2.2.1994 in PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA (a cura di), *Enchiridion della Famiglia* (d'ora in poi = EF) 1999, Dehoniane, Bologna 2000, 959.

⁵ Cfr. ALIOTTA. M., *Introduzione all'etica della sessualità*, Edizioni Teotokos, Siracusa 1990, 88-91.

2. La generatività: esperienza fondamentale di eticità

La struttura della persona non è una struttura statica, bensì dinamica. E il dinamismo specifico che pervade tale struttura e la fa vivere è quello del "dono di sé". Tale dono deve essere *reciproco, personale, totale*. Ora la comunione e donazione degli sposi raggiungono il loro supremo compimento nella procreazione del figlio, come frutto e segno della loro donazione. Di qui l'identità del figlio: è *dono dal dono*.

Il procreare umano coinvolge la persona nella sua struttura di "totalità unificata".⁶ Proprio perché "umano", il procreare assume il "tutto unitario" della persona: la sua anima, il suo cuore e la sua anima. Per questo il procreare umano è un "fatto", più profondamente una "esperienza", indissociabilmente biologico-affettivo-spirituale. La coppia mancherebbe alla sua responsabilità fondamentale se il suo procreare si risolvesse in un fenomeno semplicemente istintivo o casuale o fisicista.

L'uomo e la donna diventano, con la sessualità, laboratorio di vita. Non è un fatto che investe solo la corporeità e la differenziazione biologico-genitale.

La procreazione non è soltanto un fatti biologico: è un fatto umano e coinvolge tutta la persona nel suo essere uomo e donna e nel suo essere persona cosciente e libera.

L'atto coniugale ha una dignità ontologico-etica particolare, che lo distingue da altre attività umane (ludiche, poetiche o produttive): si tratta dell'atto che per sé è aperto a dar attuazione e vita non ad un oggetto, ma ad una persona; si tratta, inoltre, di un atto che coinvolge la totalità delle due persone (dimensione fisica, affettiva e spirituale) in una forma di unione che è perciò totalizzante. Per il credente – ma anche per la ragione umana – questo atto coinvolge uno speciale intervento di Dio creatore, tanto è vero che si parla di "procreazione" da parte dei coniugi. Pertanto la verità totale di questo atto è che esso esprima tutta la sua oggettiva realtà: sia la dimensione psicologica, sia la dimensione corporea e perciò procreazionale.⁷

Quando i coniugi diventano genitori, diventano anche più coniugi. È un'esperienza unica del senso della persona. Quando si fa della vita un dono sincero di sé ci ritroviamo la vita come vita donata, e questo ritrovarsi assume le forme più svariate. Ma

nel generare umano la vita donata viene ritrovata nel figlio che si manifesta ed entra come un Tu nel Noi coniugale e familiare. Quando i genitori "trasmettono la vita al figlio, un nuovo "tu" umano si inserisce nell'orbita del "noi" dei coniugi, una persona che essi chiameranno con un nome nuovo. Il neonato si dona ai genitori per il fatto stesso di venire all'esistenza. Il suo esistere è già un dono, la sua vita diventa dono per gli stessi donatori della vita.⁸ In questo è un segno pasquale.⁹ È un essere certamente qualificabile come "fragile e indifeso in tutto dipendente dai suoi genitori"¹⁰ e ad essi completamente affidato. In questo suo essere nel bisogno chiede di essere accolto, la sua mancata accoglienza e cura è la sua morte: non può assicurare se stesso se non nella responsabile premura dei suoi genitori. Il bisogno dell'altro è sempre un forte appello morale, ma qui quest'appello risuona con particolare forza e vigore. L'essere umano presenta la precarietà, la vulnerabilità, la transitorietà, caratteristiche tutte che ne fanno oggetto esclusivo di cura. Da questo punto di vista la responsabilità dei genitori costituisce davvero, filo e onto-geneticamente, l'archetipo di ogni responsabilità. Il bambino nella sua totalità e in ogni sua potenzialità, non soltanto nei bisogni immediati, ne è l'oggetto.¹¹

Seguendo la teologia del Concilio Vaticano II,¹² possiamo subito dire che la fecondità è un ampliamento o conseguenza della coniugalità. La coniugalità è il nucleo della coppia umana; è la relazione dei coniugi; è "l'intima comunità di vita e

⁶ Cfr. EF 942-950.

⁷ SGRECCIA E., *Manuale di bioetica I. Fondamenti ed etica biomedica*, Vita e Pensiero, Milano 1988, 220-232.

⁸ Cfr. EF 951-963.

⁹ Cfr. *ivi*.

¹⁰ Cfr. *ivi*.

¹¹ Cfr. CARLOTTI P., *Teologia morale e magistero. Documenti pontifici recenti*, LAS, Roma 1997, 102-105; JONAS H., *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* = Biblioteca di cultura filosofica 51, Einaudi, Torino 1990, 124-135.

¹² Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Costituzione pastorale sulla chiesa nel mondo contemporaneo, Gaudium et Spes* (GS) 50 in EF 18-20.

d'amore"; è il donarsi e il condividere l'esistenza. La coniugalità comporta la fecondità, giacché ogni relazione interpersonale autentica è di segno creativo. Orbene, essendo una relazione tanto profonda e così intima, la coniugalità è feconda nel senso più pieno della fecondità umana. Pertanto, la fecondità è il frutto, il dono della coniugalità. Non possiamo intendere la fecondità isolata dalla coniugalità. La procreazione è l'ampliamento – nel senso del frutto conseguente – della coniugalità.¹³

Questa prospettiva personalista e coniugale della fecondità umana è stata inaugurata dal Concilio Vaticano II e poi assunta e sviluppata ampiamente da Giovanni Paolo II nei suoi numerosi interventi sul matrimonio e sulla famiglia.¹⁴ In verità, la procreazione veniva spesso considerata in passato, come valore autonomo del matrimonio, prescindendo da un esplicito e fondante riferimento all'amore coniugale, e, come tale, fu a lungo considerata, praticamente fino al Vaticano II, come il fine primario del matrimonio, in opposizione agli altri due fini, il mutuo aiuto e la sedazione dell'impulso sessuale che venivano considerati come secondari e quindi ad esso subordinati.¹⁵ La *Gaudium et Spes* ha volutamente abbandonato la tradizionale distinzione tra fine primario e fine secondario. Amore e procreazione non sono più visti come finalità concorrenti o alternative ma come realtà intimamente fuse in una unità vitale. L'amore è la sostanza stessa della vita coniugale, qualcosa che con essa si identifica; la fecondità ne è il frutto e lo sbocco più grande. La comunicazione della vita è quindi il fine cui sono ordinati sia "l'istituto del matrimonio" sia

"l'amore coniugale generoso e cosciente".¹⁶

Ciò che è in primo piano nella trasmissione responsabile della vita è la fecondità stessa dell'amore. L'amore coniugale, per sua natura specifica, è aperto alla vocazione parentale. L'enciclica *Humanae vitae* dice molto bene: "L'amore coniugale è amore fecondo, che non si esaurisce tutto nella comunione tra i coniugi, ma è destinato a continuarsi, suscitando nuove vite".¹⁷

Solo tramite la forza del loro amore reciproco i genitori riescono a creare lo spazio necessario per i loro figli e a dar loro l'educazione affinché crescano a immagine e somiglianza di Dio, arricchendo così il mondo con la loro capacità di amare e di discernere il vero amore.

La procreazione umana è l'atto più altamente investito di eticità: è una tra le scelte più importanti della coppia, è uno dei fini principali del matrimonio, ha come risultato la nascita di una nuova persona umana.

La procreazione, quindi, che è iscritta nel finalismo della sessualità e complementarietà dei sessi, è lecita e, per chi ha compiuto una scelta coniugale, non può essere esclusa. La procreazione è frutto dell'unione intima degli sposi, che non è solo spirituale, morale, psicologica. È marcatamente sensibile e fisica: "nessun sentimento umano è più inviscerato nel corpo, nessuno si ripercuote di più nelle viscere del sentimento dell'amore".¹⁸

Perché possano trasmettere la vita è necessario che i coniugi, uomo e donna, realizzino una integrazione totale, una profonda penetrazione dei loro esseri, attraverso l'esercizio della sessualità. L'*una caro* biblica vuole intendere questo. Dio ha scritto nella natura umana, nella caratterizzazione biologica, nella diversa e complementare sessualità dei due esseri, la possibilità di integrarsi, di parteciparsi, di unirsi, di fondersi per formare "una sola carne" e per essere trasmettitori della vita.¹⁹

La coniugalità si rafforza, si approfondisce e si arricchisce nella generatività, quando marito e moglie diventano padre e madre, e con il loro amore procreano una nuova vita e inaugurano la genealogia di una nuova persona.²⁰ Difatti "la logica di dono di sé all'altro in totalità comporta la potenziale apertura alla procreazione: il matrimonio è chiamato così a realizzarsi ancora più pienamente come famiglia".²¹ D'altra parte emerge anche con una certa evidenza come un autentico contesto matrimoniale sia il solo luogo veracemente adeguato per la nascita della persona e per la sua accoglienza

¹³ Cfr. VIDAL M., *Manuale di etica teologica, 2. Morale dell'amore e della sessualità*, Cittadella, Assisi 1996, 640-641.

¹⁴ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Esortazione apostolica post-sinodale Familiaris Consortio*, 22 novembre 1981, in EF 521-522; 561-652; 608-611.

¹⁵ Cfr. Decreto del S. Ufficio 1 aprile 1944, DS 3838.

¹⁶ GS 48 in EF 11-14.

¹⁷ PAOLO VI, *Humanae Vitae (HV). Lettera enciclica sulla retta regolazione della natalità*, 25 luglio 1968, n. 9, in EF 51-55.

¹⁸ GUITTON J., o.c., 175.

¹⁹ CONCETTI G., *La famiglia santuario della vita e procreazione*, in RUSSO G. (a cura di), *Evangelium vitae. Commento all'enciclica sulla bioetica*, Elledici, Leumann-Torino 1995, 77-80.

²⁰ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Gratissime sane* n.10, in EF 936-941.

²¹ *Ivi*, 951-963.

za: se il senso della vita della persona è l'amore, essa non può che nascere dall'amore ed in esso essere accolta. Nelle modalità di inizio della persona è necessario rispettare il suo statuto di senso in tutto il suo spessore e in tutta la sua portata: "la genealogia delle persone è iscritta nella costituzione stessa del matrimonio".²² Nell'incontro profondissimo delle persone, nella loro trasparenza ed esposizione all'incontro delle persone divine, "viene al mondo un uomo".²³ Inscritte dunque nella natura biologica dell'uomo, la maternità e la paternità non sono riducibili a semplice fatto biologico, ma in esse risuona pienamente il significato profondo dell'originalità personale dei singoli attori coinvolti.²⁴

Amore e vita: questa diade indissociabile rivela il suo più profondo significato se si considera l'unico "perché" legittimo che può e deve motivare il desiderio del figlio, e pertanto può e deve ispirare la decisione e la scelta procreativa. Questo "perché" è il bene del figlio come "valore in sé": non tanto il bene dei genitori, quanto il bene suo, il bene del figlio, il bene che è il figlio stesso. Infatti, il figlio è persona, ed è rispettato nella sua dignità personale proprio soltanto quando viene cercato non come "mezzo" per l'utilità altrui, ma come "fine". In tal senso non esiste un diritto al figlio.

L'apertura alla procreazione non è soltanto l'orizzonte del senso pieno dell'intenzionalità sessuale; essa è anche segno e criterio che la relazione è giunta a un grado di maturità e di serietà che le permette di assumere non soltanto la durata, ma l'apertura di questa a un "a-venire" che, pur superandolo, è quello della coppia.

L'apertura alla fecondità va nello stesso senso dell'etica, e questo almeno in tre modi: come impegno nella durata, come esigenza di maturità, come entrata in una dinamica del dono.

- *Impegno nella durata.* Accettare l'eventualità dell'arrivo di un figlio è accettare il tempo, accogliere l'avvenire. La fecondità introduce nella relazione una dimensione di irreversibilità: quando ci sarà il figlio, noi ne saremo corresponsabili, e una separazione sarebbe molto più grave. Il legame vi prende ancor più una dimensione di obbligazione. La mentalità contraccettiva, in fondo, non dissocia soltanto, come si dice correntemente, sessualità e procreazione, ma ben di più le dimensioni erotica e relazionale della sessualità. La relazione infatti si costruisce solo sulla durata; e l'occultazione totale della prospettiva procreatrice è una delle forme as-

sunte dal nascondimento della prospettiva della durata. Accettare il figlio è accettare anche il partner. Consentire ad essere insieme genitori è consentire a un legame più forte delle fluttuazioni dell'intersoggettività.

- *Esigenza di maturità.* L'attitudine ad essere genitori è anche il segno e il frutto di una maturità sociale: attitudine ad assumere la responsabilità che deriva dalla filiazione, a far vivere una famiglia, a entrare nella rete della socialità e delle solidarietà indissociabili dei compiti educativi. L'esigenza di maturità è anche un'esigenza etica.

- *Entrata in una dinamica di dono.* L'amore duale rischia sempre di essere un egoismo a due. Il faccia a faccia con il partner non arresta il movimento del desiderio che sottostà all'amore. Il dinamismo proprio dell'amore lo conduce al di là dell'istante presente e anche al di là della persona amata. Questo "al di là" può essere quello del figlio che non è tuttavia l'avvenire della coppia ma di un terzo. Il figlio è e non è il suo avvenire; come, per ciascuno, questi è insieme suo e non suo. Carne della sua carne, ma irriducibilmente altro, insieme Medesimo e Altro. Il terzo, il figlio, è insieme colui che manifesta, rende oggettiva, incarna la relazione e colui per il quale essa si trascende. Come se l'amore non potesse trascendersi che incarnandosi.²⁵

Il matrimonio e l'amore coniugale portano inscritta dentro una profonda tensione verso la trasmissione del dono della vita o procreazione: "Il matrimonio e l'amore coniugale sono ordinati per loro natura alla procreazione ed educazione della prole".²⁶ Ma allora il rifiuto di generare, così generalizzato, sistematico, quasi pregiudiziale nella maggioranza degli sposi, bisogna aver il coraggio di dire che snatura il matrimonio e l'amore coniugale. L'oscuramento del significato e del valore del procreare, al grado in cui è giunto oggi è senza precedenti nei 2000 anni di storia del cristianesimo. Al concetto di figlio come dono e benedizione, si è sostituito quello di figlio come minaccia e come peso, ritenuto spesso addirittura insopportabile.

²² *Ivi.*

²³ *Ivi*, 916-923.

²⁴ Cfr. *ivi*, 914.

²⁵ Cfr. LACROIX X., *Il corpo di carne. La dimensione etica, estetica e spirituale dell'amore*, Dehoniane, Bologna 1996, 141-144.

²⁶ GS 50,1, in EF 18.

La coppia umana deve nuovamente imparare a portare il figlio futuro dentro la propria intelligenza e il proprio amore, come Dio da tutta l'eternità dentro il suo amore per ognuno di noi. E come Dio suscita nell'esistenza la creatura, attraverso l'atto creatore, così la coppia, che è dotata dei mezzi che la rendono atta alla generazione, evoca alla luce la vita nuova con l'atto procreativo.

Questo atto procreativo nasce dalla sessualità ed è realizzato dalla sessualità. Così la sessualità passa dal rapporto duale e si apre non propriamente a un terzo, ma ad un "uno" che è la sintesi più perfetta dell'unione duale realizzata a livello di persona e non di solo corpo. L'uomo e la donna diventano "uno" nel figlio, realizzando così quell'unità profonda che è l'aspirazione di tutte le persone che si amano profondamente. Il figlio diventa il segno e l'espressione vivente e autonoma di un amore che non chiude le persone in se stesse.

Anzi, nel figlio si realizza, in modo perfetto, quella tensione della sessualità-amore che, pur spingendo le persone all'unità affettiva, le deve però lasciare libere nel loro progetto di vita. È difficile far coesistere ed equilibrare questi due aspetti, perché l'unità sembra opporsi alla distinzione e la distinzione sembra rendere impossibile l'unità. In realtà, una vera unità si realizza soltanto nella distinzione e nell'autodonazione dei partners.

È ciò che avviene in Dio. Proprio donandosi, le tre Persone divine vivono il massimo di distinzione e il massimo di comunione. Sessualità e amore portano nella loro natura questo contrasto; ma suggeriscono anche la soluzione di questa apparente opposizione. La sessualità-amore, soprattutto nel momento in cui diventa creativa e procreativa, risolve l'antinomia dell'unità e della distinzione con la tendenza insita in ogni persona ad essere pienamente se stessa, non annullandosi nell'amore, ma realizzandosi più pienamente proprio con l'amore e nell'amore.²⁷

Quando in una coppia nasce il desiderio di avere un figlio, e "farne" uno, un movimento di alterità crescente si sviluppa sullo sfondo di una continuità sognata. Nato dalla mia stessa carne, il figlio partecipa del mio stesso essere. In lui mi eterno, oltrepasso i miei propri limiti spazio-temporali, scongiuro la mia finitudine e accetto, pur negandola, la mia condizione di essere mortale.

Desiderare un figlio, qualunque siano le aspettative che faremo inevitabilmente gravare sull'essere venturo, è desiderare di realizzare un essere che si sottrarrà ai nostri desideri, che passerà dallo statuto di oggetto desiderato a quello di soggetto desiderante.

Nel desiderio del figlio vi è un'accettazione anticipata dell'alterità dell'essere venturo, ed è in questo che un tale desiderio può essere apprezzato moralmente, poiché in tal modo esso può sbocciare in un progetto educativo, il cui scopo è l'autonomia, ossia l'indipendenza e il controllo di sé dei soggetti educati.

Ora, la nostra condizione corporea predispone, in un certo senso, a questa accettazione dell'alterità. Infatti, vi è, eventualmente, continuità tra l'accettazione del desiderio che cresce in me senza essere da me voluto, e la scoperta dell'altro nella sua corporeità irriducibile alla mia, con i suoi ritmi e i suoi desideri, e tra questo riconoscimento dell'altro e lo sviluppo di un embrione e poi la nascita di un altro essere umano.

La volontà di avere un figlio, in quanto non è solo volontà di fecondazione, bensì volontà di suscitare un nuovo essere umano, passa attraverso il riconoscimento di un'alterità che non può essere riassorbita. Essa mira alla nascita di un essere libero, vale a dire imprevedibile, irriducibile, pena il non essere umano bensì un animale assoggettato alla legge della sua specie, alle previsioni ed alle aspettative dei suoi genitori. Un essere il cui capitale biologico non costituisce destino.²⁸

²⁷ DE MARTINI N. (a cura di), *Viaggio nella coppia*, Elledici, Leumann-Torino 1988, 92-93.

²⁸ Cfr. THOMAS J. P., *Nel labirinto della bioetica*, SEI, Torino 1990, 178-182. Cfr. DE GUIDI S., *Elaborazione di una morale fondamentale per la comprensione del rapporto amore-procreazione*, in "Rivista di Teologia Morale" 44, 503-517; DI MARINO A., *L'amore origine della vita umana* in "Rivista di Teologia Morale", 71, 111-115.

3. La procreazione: partecipazione alla signoria di Dio

La sessualità in senso ampio è la capacità di relazione, di estasi e di autotrascendimento. Essa è al cuore di tutta la creazione, è un'icona dell'identità di Dio, del Dio ad immagine del quale siamo stati creati maschio e femmina (Gen 1). La sessualità è un indizio del fatto che la nostra esistenza si fonda in un essere il cui essere è essere-per. Il desiderio e il bisogno sessuale rappresentano una contraddizione continua dell'illusione che possiamo esistere da soli, interamente per noi stessi. Una delle sfide più grandi è riuscire a far sì che la nostra sessualità divenga "estroversa": il desiderio sessuale è specifico e tende all'esclusività, ma l'esclusività deve trascendere se stessa in direzione dell'inclusività, ad esempio nell'apertura alla fecondità.

Il dono della fecondità è intimamente connesso con il dono-impegno dell'amore. L'amore è diffuso di natura sua: esso tende, proprio in quanto partecipazione a quell'amore radicalmente creativo che è Dio stesso, a comunicare la vita, a espandersi in nuove vite da amare e promuovere.

Dio ha creato uomini e donne a sua immagine e somiglianza e li ha benedetti, così che nella loro mutua auto-donazione possano essere com-partecipati del suo amore creativo. La sessualità è uno dei modi in cui Dio ha scritto dentro di noi le vestigia della sua stessa vita.²⁹

I coniugi uniti in legittimo matrimonio sono cooperatori di Dio nella trasmissione della vita, assicurano sempre nuovi figli per il regno di Dio. Il loro atto, perciò, è di profonda obbedienza, di fedeltà e di amore a Dio.

La procreazione è collaborazione all'opera creatrice di Dio.³⁰ La generazione è la continuazione della creazione.³¹ Quando ci viene donato un figlio è Dio che lo dona, è Dio che interviene personalmente costituendo il neonato persona, rapportandolo personalmente a Se stesso. Un figlio non può essere voluto se non come Dio lo vuole, quel Dio che vuole l'uomo in ogni concepimento come lo ha voluto sin dal principio, cioè per se stesso.³² Questo non è uno sminuire la responsabilità diretta dei genitori, né un ridurre la loro opera a funzione strumentale o accidentale; se così fosse avremmo qui la smentita dell'intenzionalità creatrice di Dio che vuole l'uomo per se stesso e capace di se stesso. Rintraccia-

mo qui invece il coerente prolungamento e la conseguente esplicitazione del significato della persona costituito dal rapporto personale con Dio e manifestato in modo sublime nel processo generativo.

È proprio in questo ruolo di collaboratori di Dio, che trasmette la sua immagine alla nuova creatura, che sta la grandezza dei coniugi disposti a cooperare con l'amore del Creatore e del Salvatore, che attraverso di loro continuamente dilata e arricchisce la sua famiglia.³³ Da qui, appunto, la responsabilità verso la vita dei figli, immagine e somiglianza di Dio. "Così l'uomo e la donna uniti in matrimonio sono associati ad un'opera divina: mediante l'atto della generazione, il dono di Dio viene accolto e una nuova vita si apre al futuro".³⁴

Fonte assoluta, sorgente inesauribile della vita umana è Dio che la crea come tutte le cose che costituiscono l'universo. Al vertice della scala degli esseri e nell'intima vita divina Giovanni Paolo II contempla il Verbo della vita, concreatore con il Padre e lo Spirito della vita umana.

Il Verbo è comunicatore e annunciatore della vita. Anzitutto, della vita trinitaria, della vita di Dio uno e trino, poi della vita che deriva da Dio, ed è partecipata agli esseri umani, per estensione a tutto ciò che di vitale esiste nel cosmo.

"Una certa partecipazione dell'uomo alla signoria di Dio si manifesta anche nella specifica responsabilità che gli viene affidata nei confronti della vita propriamente umana. È la responsabilità che tocca il suo vertice nella donazione della vita mediante la generazione da parte dell'uomo e della donna nel matrimonio".³⁵

²⁹ Cfr. MOWRY LACUGNA C., *Dio per noi. La Trinità e la vita cristiana*, Queriniana, Brescia 1997, 409-410.

³⁰ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Gratissime sane* 8,5 in EF 928.

³¹ Cfr. *Ivi*, 9,2, in EF 930.

³² Cfr. *ivi* 9,4.; 9,7, in EF 932; 935.

³³ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Evangelium Vitae. Lettera enciclica sul valore e l'invulnerabilità della vita umana*, 25 marzo 1995, n. 43, in EF 1251-1255.

³⁴ *Ivi*.

³⁵ *Ivi*.

In Dio, allora, oltre alle origini della vita, sono da ricercare il modo di trasmetterla e le origini della famiglia. Dio ha creato l'uomo-maschio e l'uomo-femmina, l'uomo e la donna, perché dovevano corrispondere al suo progetto: un progetto di glorificazione, epifanico, in relazione a Dio stesso anzitutto. Ma poi, perché dovevano popolare la terra ed essere cooperatori di Dio nella trasmissione di nuove vite umane, in una comunità-comunione di vita stabile.

Dio non ha affidato ai progenitori un comando procreativo generico che essi potevano interpretare ed eseguire secondo le loro volontà, secondo il loro arbitrio.

Alla comunità coniugale, immagine e riflesso della comunione intratrinitaria, Dio ha affidato il compito di trasmettere la vita. Sia il matrimonio che la trasmissione della vita sono retti da uno statuto stabilito da Dio stesso e partecipato all'uomo e alla donna perché fosse osservato fedelmente e fosse garantito da ogni forma di deviazione e di corruzione che si sarebbe potuta introdurre a causa del peccato.

Mentre nel libro sacro delle origini non esiste un precetto che vincoli gli uomini e le donne a realizzare il matrimonio, esiste invece un ordine tassativo di Dio di crescere e di moltiplicare (Gn 1,28). Riprendendo il testo della Genesi, recepito dal Concilio Vaticano II, Giovanni Paolo II afferma che Dio ha voluto, con questo atto e con questo precetto, associare l'uomo e la donna, uniti in matrimonio indissolubile, alla sua opera creatrice. Giovanni Paolo II aggiunge anche che il Concilio Vaticano "intende rilevare come la generazione del figlio sia un evento profondamente umano e altamente religioso. La ragione emerge dalla narrazione del libro sacro. L'atto generativo "coinvolge i coniugi che formano una sola carne ed insieme Dio stesso che si fa presente".³⁶ La famiglia è allora il "santuario della vita".³⁷

³⁶ *Ivi*.

³⁷ *Ivi*, 92, in EF 1415-1418.

³⁸ Cfr. GS 50-51, in EF 18-24; HV 10, in EF 65-61.

³⁹ GS 50,2, in EF 19.

⁴⁰ Cfr. Toso M. (a cura di), *Educare alla vita. Studi sull' "Evangelium vitae" di Giovanni Paolo II*, LAS, Roma 1996, 346-347.

⁴¹ Cfr. COTTIER G., *Scritti di etica*, Piemme, Casale Monferrato 1994, 287.

⁴² Cfr. TETAMANZI D., *Procreare responsabile e ricorso ai metodi naturali*, in SANTOVITO F. (a cura di), *Generare, nascere, morire oggi*, Vivere In, Trani 1990, 12-32.

La procreazione è una collaborazione all'opera creatrice di Dio.³⁸ "I coniugi sappiano di essere cooperatori dell'amore di Dio Creatore e come suoi interpreti nel compito di trasmettere la vita umana e di educarla che deve essere considerato come missione loro propria".³⁹

La procreazione è collaborazione alla creazione. Ora, alla radice della creazione sta l'amore creatore.⁴⁰ Questa è la ragione per cui la procreazione acquista il suo autentico significato all'interno della donazione reciproca da parte degli sposi legati al matrimonio. Dio è coinvolto nell'atto creatore: la ragione sta nel fatto che l'unione degli sposi, in una reciproca donazione, che è atto di due persone, ha come termine una persona, la persona del figlio, che non è frutto puramente biologico. Perché un nuovo soggetto umano acceda all'essere, è richiesto un intervento diretto da parte di Dio. L'atto procreativo umano implica quest'intervento divino. L'anima spirituale, infatti, che è il principio in virtù del quale il soggetto umano è persona, non può essere causato dall'atto generatore dei genitori. È creata da Dio.⁴¹

Infine, la persona trova il suo fondamento costitutivo e la sua ultima destinazione nel rapporto con Dio: essa è creatura del Signore, è immagine del Dio vivente. E questo aspetto viene coinvolto, in una forma tutta speciale, nella procreazione. Nel gesto procreativo non è implicato semplicemente l'amore dell'uomo e della donna, ma è implicato originariamente l'amore di Dio Creatore e Padre. I genitori "pro-creano": danno la vita non per virtù propria, bensì per un dono ricevuto, chiamati come sono a "collaborare" con Dio nella donazione della vita a una nuova persona umana. Si dà così un'immanente significazione religiosa del gesto procreativo: di questo l'uomo e la donna non sono padroni e arbitri, ma "ministri" di Dio.

Non possono, di conseguenza, interpretare e vivere questo gesto in termini, per così dire, "laici", ma lo devono interpretare e vivere con uno spirito profondamente religioso. Il loro "incontro" diventa, in virtù del disegno di Dio, il "luogo" che Dio stesso ha scelto per essere, continuamente nella storia, il Creatore dell'uomo: diventa un tempio spirituale, uno spazio santo.⁴²

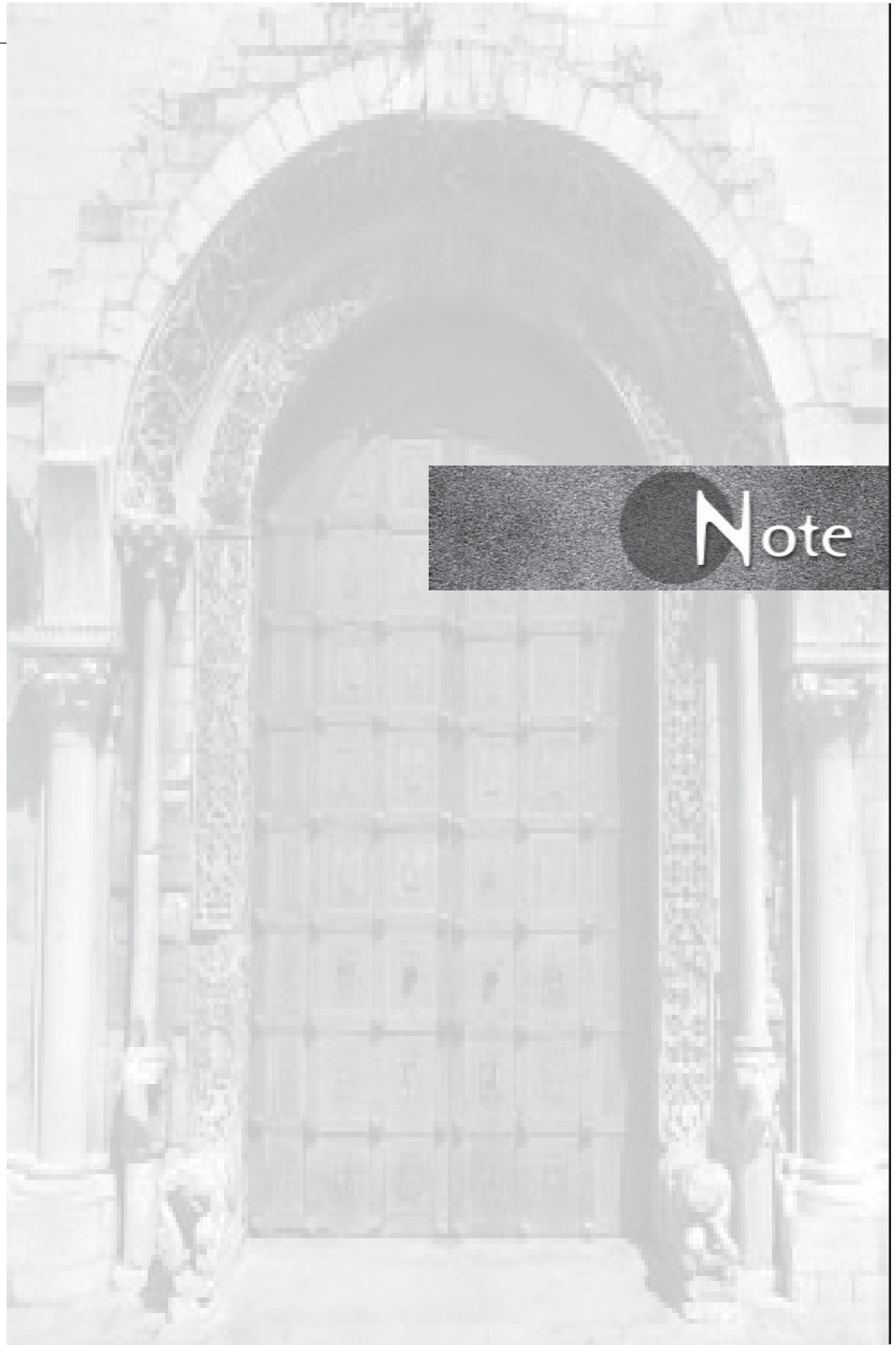
Ogni concepimento ha un fondamento metafisico: Dio crea ogni volta l'anima rivolgendovisi in modo personale; si tratta cioè di un attraversamento obliquo della catena causale terrena. Ma questo ciascuna volta deve certamente essere pen-

sato in nesso con l'assolutezza divina, con la sua eternità che coesiste con ogni istante.

In tal modo l'essere generati è un atto religioso fondamentale che consiste nel fatto che il figlio, si accoglie dalle mani di Dio. È l'esperienza della propria *archè*: la consapevolezza di provenire da Dio; di possedere le proprie radici originarie in Lui, più precisamente nella sua volontà creativa.

Questo atto divino si realizza però al tempo stesso a partire dal contesto della vita biologica; ossia in connessione al fatto che l'uomo è un essere biologico, è generato dai genitori. Il radicale "essere dato" da parte di Dio si inserisce in quello relativo da parte dei genitori. Dietro al loro gesto sta l'atto creatore divino, che conferisce loro valore e dignità originari.⁴³

⁴³ Cfr. GUARDINI R., *Etica*, Morcelliana, Brescia 2001, 512.



Note

USURA E DOTTRINA CATTOLICA

RIFLESSI CANONISTICI E COMPARATIVI

di FELICE POSA*

1. Nozione generale di usura

Nel corso dei secoli, poche parole hanno assunto significati così differenti e contrapposti, come il termine "usura". Tale espressione, derivante etimologicamente da "usus" poteva voler dire: prestare denaro a un interesse esoso; l'interesse stesso; oppure semplice uso del capitale, senza connotazione negativa o, in senso figurato, abbondanza, eccesso, o, in senso arcaico, somma pagata per un prestito di danaro, stipulato o ricevuto.¹

In origine con "usura" si indicava il frutto del danaro dato in prestito senza che il termine comportasse riprovazione morale e quindi veniva adoperato per indicare l'interesse da percepire in base ad apposite stipulazioni per l'uso del danaro e dei beni che producono frutti e cioè designava "l'attitudine a produrre nuova ricchezza".²

In seguito proprio in conseguenza del diffondersi della crescente avidità dei prestatori di danaro, detta parola cominciò ad indicare quei prestiti che comportavano una eccessiva gravosità dell'impegno finanziario del debitore nei confronti del prestatore.

Ma per molti secoli, in pratica per tutto il Medioevo in presenza di una vita economica di pura sussistenza, la Chiesa ha chiamato usura e condannato come peccato, non solo il prestito a interesse eccessivo, ma qualsiasi prestito ad interesse.³

Quindi per molto tempo, usura ed interesse hanno assunto il medesimo significato. La distinzione tra i due termini fu introdotta per la prima volta nel linguaggio ufficiale con una legge della costituzio-

ne francese, Da allora tutti gli Stati si sono preoccupati di fissare il tasso di interesse per poi poter colpire l'usura.⁴

A poco a poco, l'accezione del termine "usura" venendosi a restringere, ha indicato la richiesta e la corresponsione di tassi elevati applicati ai prestiti di danaro, laddove un tasso moderato viene chiamato "l'interesse". In linea di principio si ammetteva l'interesse, ma non il lucro, che era sempre considerato usura; interesse aveva il suo significato etimologico: non ancora quello di interesse finanziario di ciò che faceva crescere il capitale, bensì quello dell'ammontare che, in talune circostanze, si deve aggiungere a uno dei due valori (fatti oggetto di scambio) al fine di assicurarne l'equivalenza in tutti i casi. Le prime disposizioni di legge contro la pratica usuraia risalgono alle antiche civiltà dell'India e della Mesopotamia, anzi è altresì vero che già nella Bibbia, per la legge mosaica, l'atteggiamento prevalente verso i prestiti in danaro fatti su richiesta e con

* Docente stabile emerito di Diritto Canonico dell'ISR di Trani.

¹ G. RAGAZZINI, *Breve storia dell'usura*, Bologna 1995.

² P. COLELLA, *Usura e diritto canonico*, Foro it., 1995, V.378.

³ R. COPPOLA, *Il problema dell'usura nella visione e nel diritto della Chiesa*, in AA. VV., *L'usura ieri e oggi*, Cacucci, Bari 1997.

⁴ L. ROSSI, *Usura*, in AA. VV., *Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale*, EP, Roma 1974.

corresponsione di una qualsiasi forma di compenso o interesse è di decisa e netta condanna e riprovazione. Questo perché “nel Vecchio Testamento (...) si rispecchia la lotta tra la società tribale caratterizzata da una proprietà comunitaria e da una attività economica primitiva, il processo economico impersonale di una società più complessa, divisa in classi e caste basata in gran parte sulla proprietà privata”.⁵

Nell'età moderna la riprovazione morale e giuridica andò gradualmente ad attenuarsi anche perché non si doveva ostacolare la diffusione dei traffi-

ci e perché le varie forme di mutuo dovevano avere una tutela. Conseguentemente negli ordinamenti giuridici positivi statuali ed anche nel diritto canonico moderno si ritiene di pieno diritto la produzione di interessi mentre si adottano misure sanzionatorie allorché tali interessi, compensi e vantaggi corrisposti dal soggetto passivo del rapporto costringono lo stesso, quando versi in stato di bisogno, a sacrifici sproporzionati alla prestazione ottenuta, per modo da costituire un lucro indebito senza legittima causa.

2. Cenni storici: l'usura nella dottrina e nella legislazione della Chiesa primitiva e del Medioevo

Fonte della catechesi contro il peccato di usura è costituita dall'insegnamento religioso o morale della rivelazione cristiana offerto dalla Bibbia, che si divide nel Vecchio e Nuovo Testamento. È indispensabile considerare detti testi poiché in essi vi sono le teorie dell'usura costruite in modo critico. Il primo passo importante è contenuto nell'Esodo dove accanto all'enunciazione del divieto, vi è la sua motivazione, consistente nell'indigenza del mutuatario. “Se presti danaro a qualcuno del mio popolo, all'indigente che sta con te, non ti comporterai con lui da usuraio, voi non dovete imporgli alcun interesse” (Es 22, 24). Il povero in stato di necessità è sotto ogni riguardo “popolo mio”. Non è altro che membro vivo del popolo che è proprietà di Dio. Prestare a lui equivale a fare prestito all'intera comunità sacra. Siamo in un regime sociale non più monadico ma agrario. Il secondo passo è contenuto nel Levitico (Lv 25,35-37): “quando un tuo fratello si indebitasse con te e non avesse da pagare, sostienilo come fosse un ospite o inquilino (...) non gli presterai né danaro ad interesse, né gli darai vitto ad usura”. Questi due passi sembrano richiedere carità e moderazione nel pretendere interessi. Entrambi discorrono di aiuti da dare a persone indigenti, cadute in miseria, bisognose di cose indispensabili al vivere, e non di cose superflue.

Tra i profeti, in fatto di prestito e usura, Ezechiele definisce il giusto come colui “che restituisce il pegno al debitore, non prende nulla con la forza (...) non presta ad usura e non chiede nulla di più. L'uomo iniquo è uno che fa bottino (...), dà denaro ad usura e riceve più di quanto ha dato” (Ez 18, 5-9). Si constata che il divieto dell'usura nell'Antico Testamento è connesso con la strutturale povertà del popolo d'Israele; lì dove esistendo solo un'economia di sopravvivenza, oggetto del mutuo non poteva essere che un bene di consumo come i viveri.⁶

Per tutto l'Alto Medioevo, la Chiesa contrastò la pratica dell'usura proibendo ogni forma di prestito oneroso prima ai cristiani (nel Concilio di Elvira, nel 305 circa), poi punendo i chierici o ecclesiastici (Concilio di Nicea, 325) e anche i laici (nel Concilio di Clichy a Parigi, del 626).

I Concili che si occuparono dell'usura (estesa ad ogni forma di interesse pecuniario) fu così inderogabile da impedire a ogni cristiano di fissare un tasso legale dell'interesse, provvedimento che avrebbe portato il riconoscimento di una liceità seppur limitata dai prestiti onerosi di denaro.

In Oriente, invece, nell'impero di Bisanzio in seguito alla scarsità dei capitali disponibili, si ebbe un aumento del tasso di interesse. Aumento al quale il legislatore si sforza di porre rimedio contenendo il livello dei tassi entro percentuali accettabili per i debitori e per la dottrina cristiana. In Europa, Carlo, Magno, re dei Franchi e dei Longobardi, proclamato imperatore del Sacro Romano Impero da papa Leone III nell'anno 800, intervenne sul problema dell'usura, e con la *Admonitio generalis*, la vietò in

⁵ E. ROLI, *Storia del pensiero economico*, Torino 1966, p.12.

⁶ U. SANTARELLI, *Mercanti e società fra mercanti*, Giacchipelli, Torino 1992 p.126.

modo assoluto sia ai chierici che ai laici del suo impero. L'imperatore Lotario, nipote di Carlo Magno rafforzò il divieto canonico dell'usura, infatti nel Capitolare di Olonne (825 d.C.) consentì ai vescovi di scoprire, arrestare e condannare gli usurai della loro diocesi.⁷

Sul piano dottrinale, i Padri della Chiesa, condannarono l'usura, appoggiandosi a un versetto del Vangelo di Luca (Lc 4,35): "Date a mutuo senza sperare nulla". Tra i Padri latini i maggiori furono: S. Ambrogio, S. Girolamo e S. Agostino da Ippona.

S. Ambrogio (340-397) nel "De Tobia", raccolse una serie di prediche rivolte al male dell'usura e ritenne che commettesse usura chiunque prestasse una cosa (non solo necessariamente denaro) col patto di riaverla quando sarebbe costata di più.

Uno dei quattro dottori della Chiesa d'occidente fu S. Girolamo (347-420) che, nato nell'Ilirico presso Aquileia, visse a lungo in oriente e in Palestina. Egli, non solo definì l'usura come qualcosa che si era preso da qualcuno più di quello che si era dato, ma la equiparò a una rapina, affermando che non vi fosse differenza tra l'esigere interessi usurai e rapinare il prossimo. S. Agostino (354-430) nel

"Contra Faustum" differenziò il prestito al consumo senza compenso in forma di interesse (Mutuum) dal prestito d'interesse (Fenus), del tutto illecito. Infatti egli scrisse: "Pecca dunque chi pretende qualcosa più del debito; non pecca chi esige quello che gli è dovuto".⁸ Anche secondo S. Agostino, "è usuraio non solo chi fa prestito di denaro, ma anche di grano, olio e ogni altra cosa".

S. Basilio Magno (330-379), vescovo di Cesarea di Cappadocia, descrive l'usura come "l'inizio della menzogna" che comporta ingratitudine e spergiuoro. Anche per Basilio è usura tutto ciò che è in eccesso del capitale dato in prestito e la sua posizione è così estremistica che lo porta ad affermare che in caso di estremo bisogno e di inabilità al lavoro, per il cristiano è meglio chiedere l'elemosina che prendere denaro in prestito.

S. Basilio fonda l'illegittimità dell'usura nel noto principio aristotelico della sterilità della moneta, principio che sembra avere attinenza col pensiero di Pèguy il quale afferma che il denaro è tutto fuorché un elemento vitale e fecondo, e in un mondo che ha nel denaro il proprio simbolo non può avere come attributi che la venalità e l'avarizia.⁹

3. Condanna dell'usura nei Concili Ecumenici, nelle decretali pontificie e nella dottrina dei secoli XII-XIV

Fino al Mille, la normativa antiferenatizia era stata affidata alle locali autorità ecclesiastiche, e l'usura ancora non costituiva un peccato contro la giustizia, né la restituzione al debitore degli interessi percepiti dal creditore era stata stabilita come un'obbligazione giuridica e condizione canonica per l'assoluzione dell'usuraio.

Dopo il Mille, fra i peggiori peccati, per il cristiano, c'è anche quello dell'usura. Le armi con le quali la Chiesa, nel tardo Medioevo combatte e dichiara guerra all'usura sono: i decreti dei suoi concili e le decretali dei papi.

La decretale pontificia è un documento papale in materia di diritto canonico: è scritto in forma di lettera, ed ha valore cogente per tutti i cristiani.

Una decretale importante fu la "Consulti" (1187) di Urbano III, bolla nella quale si riconferma il concetto dell'usura come un sovrappiù richiesto per un prestito: è un peccato proibito dalle Scritture, e che va riparato con la restituzione di ciò che ingiusta-

mente è stato tolto. Quasi tutti i concili dell'epoca - il Laterano II del 1139, il Laterano III del 1179, il Laterano IV del 1215, il Concilio di Lione del 1274 e di Vienna del 1311 - condannano l'usura e puniscono gli usurai. Questo perché "l'inasprimento delle condanne dell'usura si spiega con il timore da parte della Chiesa di vedere la società turbata dal proliferare delle pratiche usuarie".¹⁰

Succedeva, infatti che, la gente per darsi all'usura assai più redditizia, lasciava il lavoro dei campi e

⁷ P.G. CARON, *Usura (diritto canonico)*, voce del Digesto, Torino; 1975, XX.378 ss.

⁸ G. RAGAZZINI, o.c., p.40

⁹ Cfr. P. CUGINI, *La critica del denaro in C. Pèguy*, in "Rivista di Teologia Morale", Roma 1995.

¹⁰ J. LE GOFF., *La borsa e la vita. Dall'usuraio al banchiere*. Roma-Bari 1987, p. 19.

abbandonava gli umili mestieri dell'artigianato, con grave pericolo di carestie e di miseria. Ma in seguito alla forte pressione esercitata dalle nascenti strutture del mondo mercantile, la cristianità e i suoi antichi valori furono minacciati.

Un altro mezzo efficace di repressione del fenomeno dell'usura e costituito dalle raccolte di decreti e decretali ad opera dei canonisti che dedicandosi alla collezione e allo studio di tali documenti, vengono definiti rispettivamente decretisti e decretalisti.

Le due qualifiche spesso si assommano nella persona di un solo ecclesiastico, che può essere un pontefice, un cardinale, un vescovo, o un semplice frate. Il primo raccoglitore di decreti conciliari e di decretali fu Graziano. Quest'opera cioè la "Concordantia discordantium canonum", è la prima base del corpus delle leggi della chiesa, contiene la definizione dell'usura: cioè tutto ciò che si esige in aggiunta al capitale è usura.

La più importante raccolta di decretali fu quella fatta fare da Gregorio IX. Queste, promulgate nel 1234, comprendevano in cinque volumi tutte le decretali emanate dal tempo di Graziano.¹¹

Il "papa canonista" per eccellenza fu Innocenzo IV al secolo Sinibaldo Fieschi, autore dell'"Apparatus", che è un commentario alle Decretali di Gregorio IX. Questo pontefice sostiene che l'usura deve essere proibita perché qualora fosse ammessa ne conseguirebbe appunto l'abbandono del lavoro dei campi. Questa è la minaccia contro la quale la Chiesa doveva combattere.

Nel secolo XII, due decretisti si occuparono di usura: il primo, Pancolopea, il quale commentando l'opera di Graziano si schierò dalla parte di coloro che assimilavano il concetto di usura a quello di furto; il secondo, Simone da Bisignano, il quale estese il concetto di usura all'atto di scambio, nel momento in cui si occupò di compravendita.

Fra i decretalisti del XIII secolo, due devono essere menzionati: Goffredo da Trani ed Enrico da Susa.

Nell'opera del primo la "Summa", in cui egli commenta le decretali pontificie, viene ripetuta la

definizione del prestito ad interesse. Enrico da Susa, già vescovo al Concilio di Lione del 1245, nella "Summa Decretalium" condanna fortemente l'usuraio, che è peggio del ladro e del rapinatore, ma ammette anche deroghe elencando dei casi in cui il creditore può richiedere un corrispettivo legittimo che è l'interesse.¹²

Il Concilio Laterano II, nel 1139 aveva emanato un canone dove si dichiarava che l'usuraio non pentito doveva considerarsi condannato sia secondo il Vecchio che il Nuovo Testamento e conseguentemente immeritevole dei conforti ecclesiastici e dei funerali religiosi.¹³

Il filosofo e teologo che ebbe il più grande impatto sul pensiero etico-economico della Chiesa nel medioevo esercitando influsso sui religiosi e laici fu San Tommaso d'Aquino il quale, riallacciandosi alla tradizione patristica e ad Aristotile, esaminò la questione e sostenne che il denaro era cosa sterile, sicché pretendere un compenso per il prestito era una violazione del diritto naturale o della giustizia commutativa, perché in tal modo si vende la stessa cosa due volte.

Per capire il pensiero degli scolastici va premesso che né la Sacra Scrittura né la Tradizione, parlano dell'usura nel senso tecnico della parola e gli scolastici, per condannarla non si basano sulla Rivelazione, ma esaminano a fondo la natura delle cose e in particolare del denaro.

Nel caso del prestito, concedendo l'uso del capitale (cosa sterile) si ha il diritto di distruggerlo; ciò implicando il dominio del capitale, col prestito si verifica la traslazione del dominio. Per la giustizia sarà necessario restituire la stessa qualità e quantità, chi esigesse di più lederebbe la giustizia commutativa.¹⁴

I secoli XII e XIII furono caratterizzati dal rifiorire in tutti i campi dell'attività umana, sia del campo politico ed economico che di quello intellettuale e ciò poteva far apparire legittima la pratica dell'usura, giustificata dalla grande movimentazione di capitali, tuttavia la Chiesa perseverò nel proprio atteggiamento di condanna.

Il Concilio Lateranense III (1179) emanò un decreto col quale si negava la sepoltura ecclesiastica agli usurai pubblicamente noti. Nel IV concilio di Lione (1214) papa Gregorio IX chiamava i cristiani a porre termine alla pratica dell'usura.

Il Concilio di Vienna (1311) dichiarò che si doveva punire come eretico chi osasse negare che la pratica dell'usura fosse peccato quindi si autorizzò i tri-

¹¹ Cfr. P. COLELLA, *Usura (Diritto canonico)* in "Enciclopedia del diritto" Vol. XLV, Milano, Giuffrè 1992, p. 1148.

¹² G. RAGAZZINI, o.c., p.52.

¹³ Cfr. J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* XXI, Coll. 529-30, c. 13.

¹⁴ E. DEGANO in "Enciclopedia Cattolica" XII, 9379ss.

bunali dell'Inquisizione a incriminare e perseguire i cristiani che praticassero l'usura.

Nella realtà si lamentarono degli inconvenienti, ma i principi rimanevano saldi e alla loro luce si giudicava della moralità dei fatti.¹⁵

I suddetti testi canonici insieme alla Sacra Scrittura, servirono di base ai teologi e ai canonisti per

costruire una teoria sull'usura. I teologi, come S. Tommaso, si rifecero ad Aristotile, i canonisti al diritto romano,¹⁶ ove questo si potesse conciliare con i canoni della Chiesa. Tutti però riconobbero che la Chiesa, proibendo l'usura, mira solo al contrasto di prestito o mutuum.

4. L'usura e la legislazione ecclesiastica dei secoli XV-XVIII

Ai primi del Cinquecento, la Chiesa cattolica per la prima volta si pronunciava con un certo possibilismo sul problema dei prestiti di denaro a interesse.

Infatti nel 1515 papa Leone X con bolla *Inter Multiplices* pur confermando la condanna generale dell'usura, autorizzava il pagamento ai Monti di Pietà che concedevano prestiti ai bisognosi di piccole somme per le spese di gestione.

Ma il Cinquecento vede la nascita di un movimento, il Protestantesimo con a capo Martin Lutero che prende di mira l'usura attaccandola con la stessa rigorosità dei Padri della Chiesa e dei papi.

Egli ribadisce che il prestito di denaro deve essere gratuito, ma instaura una durissima polemica contro le "estorsioni usuarie della Chiesa di Roma".¹⁷

Tra i protestanti il più liberale sul problema della liceità dell'usura fu Giovanni Calvino (1509 - 1564) il quale negando apertamente le sterilità del denaro, e confutando la teoria di Aristotile lo equipara nella sua capacità produttiva al campo e alla casa, deducendo che così come non costituiva peccato affittare una casa per denaro, così non lo era l'usura del denaro dato in prestito. Il peccato si aveva solo nell'esagerazione.

Secondo Calvino il precetto evangelico del "mutuum date nihil sperantes (date a mutuo senza sperare nulla)" non ha carattere precettivo, ma di esortazione alla carità cristiana; inoltre il buon cristiano rende gloria a Dio meglio con l'assiduo lavoro che con l'elemosina. L'uomo deve rifugiarsi dalla pigrizia e dalla mendicizia.

Questa è la prima affermazione dell'etica protestante, per la quale il successo materiale nella vita sarà il segno palese della benevolenza divina.¹⁸

Verso la metà del Cinquecento la Chiesa Cattolica, che era stata già scossa da tendenze riformistiche, parte alla riscossa.

Il movimento, sorto nel suo seno allo scopo di contrastare e combattere la diffusione della riforma protestante, prende il nome appunto di Controriforma e ha il suo momento centrale nel Concilio Ecumenico di Trento (1545 - 1563). Il Concilio, convocato da Paolo III produsse una revisione dei dogmi e delle strutture gerarchiche della Chiesa, introducendo o rafforzando vari strumenti, quali l'Inquisizione romana, atti ad assicurare il rispetto dell'ortodossia.

Nel campo del dibattito sulla liceità del prestito ad interesse, il Concilio, in parte per reazione alle aperture dei calvinisti, si irrigidì sulle tradizionali posizioni di dura condanna di ogni forma di usura.

Infatti ritenendo l'usura una varietà del furto, come tale ricadeva sotto la sanzione assoluta del settimo comandamento, "non rubare".

Anche le bolle dei pontefici del periodo, confermano l'adesione di questa posizione di rigetto di ogni forma di prestito a interesse per i cristiani, pena la scomunica.

Una dichiarazione di liceità dell'usura è sufficiente per essere considerati eretici e scomunicati. Chi sostenne la legittimità dell'interesse, fu Charles Du Moulin (1500 - 1566), purché fosse stabilito un li-

¹⁵ Cfr. P. G. MARCUZZI, *L'usura un caso di giurisdizione controversa in un "Responsum" inedito di Pietro di La Palu*, in "Salesianum" 40 (1978) 245-292.

¹⁶ Cfr. U. BRASIELLO, *Usura (diritto romano)*, in "Novissimo digesto italiano", Torino 1975, XX, 368.

¹⁷ M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, trad. it., Firenze 1965.

¹⁸ Cfr. J. LE GOFF, *Il cristianesimo in Occidente da Nicea alla Riforma*, in "Storia del Cristianesimo", Milano 1983.

vello massimo di tassi. Egli sostenne come punto base che “col mutuo non si aveva traslazione di dominio, perciò di per se stesso non esigeva la gratuità”.¹⁹ Queste dottrine suscitarono scalpore e si conclusero con la vittoria del pensiero tradizionale.

Nel 1745 Benedetto XIV riassunse le dottrine antiche nell'Enciclica *Vix pervenit* e ribadì così la giustizia della dottrina tradizionale che proibisce l'usura in quanto frutto tratto dal prestito, contratto questo che deve essere gratuito.²⁰

5. La disciplina dell'usura nel Codex Juris canonici del 1917 e del 1983

Nel Codex Juris Canonici del 1917 resta ferma la riprovazione dell'usura anche sul piano giuridico dato che tale comportamento è sempre espressione di avarizia e costituisce una lesione del comandamento fondamentale della carità.²¹

L'usura è ancora un delitto contro la proprietà, per il quale sono previste pene diverse se il reo è un ecclesiastico o se è un laico (2345).

È tuttavia ammessa la riscossione non solo degli interessi legali sul prestito di denaro e di altre cose fungibili, ma anche di interessi superiori alla norma quando questi siano giustificati da circostanze particolari.

Infatti nel can. 1543 si tiene fermo il principio che il prestito d'uso e di consumo normalmente debba essere gratuito e si conclude dicendo che nel prestito di una cosa fungibile non è di per sé illecito stipulare contrattualmente un profitto, a meno che non risulti essere esorbitante, e non è nemmeno illecito stipulare un profitto maggiore purché sia giustificato da motivi giusti e commisurati al rischio.

Il Codex non indica quali siano i motivi ma si rimette implicitamente alla dottrina dei teologi e dei canonisti e alle decisioni della Santa Sede.²²

In realtà la Chiesa del Primo Novecento, attenta a cogliere l'evoluzione dei tempi e a misurare le opere dell'uomo sul metro della morale umana e cristiana, si era resa conto che con la rivoluzione industriale, con lo sviluppo del commercio e dei si-

stemi creditizi, il denaro aveva assunto un ruolo di promozione economica che prima non aveva. Più precisamente: una funzione sociale. Prima era soprattutto ricchezza scambiabile a valore fisso, successivamente era diventato strumento di produzione di nuove ricchezze.

Il Codex Juris Canonici del 1983 segna un ulteriore passo avanti su detto tema. Nel ridimensionamento del diritto penale della Chiesa non esiste più una specifica disposizione normativa riguardante il delitto di usura nonostante il nuovo codice sia entrato in vigore in tempi in cui l'usura si sta dilagando sempre più. In detto codice, sia nel libro che disciplina i beni temporali della Chiesa che nel libro riguardante il diritto penale, non c'è alcun canone dedicato all'usura, anzi lo stesso termine scompare dalla nuova codificazione canonica.

Questo però non significa una rinuncia o un disinteressamento della Chiesa a disciplinare il fenomeno ma uno spostamento del suo interesse ritenendo di occuparsi della condanna sul piano morale e di riferirsi ai diritti degli stati per la condanna sul piano giuridico degli usurai. Una disciplina indiretta può ricavarsi dal can. 1290 ove si rinvia alle “norme di diritto civile vigente nel territorio sui contratti e sui pagamenti a meno che non siano contrari al diritto divino o per diritto canonico si prevede altro”.

In altri termini la Chiesa sul piano giuridico positivo non ritiene opportuno precisare le condizioni che rendono ingiusto il profitto derivante dal prestito di denaro, ritenendo che ogni pronuncia sull'usura debba farsi valutando i singoli casi e considerando non solo le cause dell'indebitamento dei singoli ma anche della comunità.

¹⁹ C. SEMERARO, *Prestito, usura e debito pubblico nella storia del cristianesimo: dal vincolo tribale alla solidarietà mondiale*, in “Salesianum”, 1991, p. 390.

²⁰ Cfr. E. DECANO, *Mutuo e usura in Benedetto XIV*, Genova 1960.

²¹ Cfr. P. COLELLA, o.c., p. 1150.

²² Cfr. CARON, o.c., p. 381.

6. Impegno della Chiesa italiana nel combattere l'usura

La Chiesa in Italia guarda al fenomeno dell'usura usando una espressione forte, cioè "mostro da abbattere".

Le cause di questo male già individuate nella disfunzione di certi settori dell'economia, nella inadempienza delle istituzioni, hanno la radice più profonda nel cuore dell'uomo ferito dal peccato e incapace di vero amore per il prossimo. In questa situazione la Chiesa è chiamata ad intervenire per diffondere la parola del Vangelo di salvezza, cioè un progetto di nuova vita offerta da Dio per dare concretezza alla solidarietà e all'accoglienza del più bisognoso.

In una società dove la cultura del "denaro facile" penetra tra i giovani e meno giovani, facilmente ci si indebita.

Il compito della comunità cristiana è riportare la stessa società alla sobrietà e alle virtù umane e cristiane della povertà e del sacrificio.

Per sua natura la Chiesa deve, essendo aperta a tutti gli uomini, stare dalla parte dei poveri.

Ma nonostante il suo impegno, la Chiesa non è stata in grado di opporsi alle conseguenze infauste dei poteri ingiusti. Alla Chiesa non si chiede la violenza ma di opporsi ad ogni ingiustizia.²³

La questione viene affrontata dalla stessa Chiesa a livello internazionale, in prospettiva ai paesi in via di sviluppo che finiscono per costituire oggetto di attenzione e sollecitudine da parte della Chiesa contemporanea.

Secondo la Santa Sede, i gravi problemi socio-economici, che oggi si pongono, potranno essere risolti solo creando fronti di solidarietà: solidarietà dei poveri tra loro, solidarietà verso i poveri da parte dei ricchi, solidarietà dei lavoratori e con i lavoratori. Sia lo Stato che le organizzazioni sociali, devono partecipare a un movimento generale di solidarietà. La Chiesa afferma che la "solidarietà è un'esigenza di ordine morale". Essa è necessaria non solo nei casi di estrema urgenza, ma anche per l'aiuto al vero sviluppo.

Secondo quanto accertato da diverse fonti, un numero consistente di immigrati, per esempio, sostiene le spese del viaggio in Italia attraverso un prestito ad usura.

Una volta giunti nel nostro Paese, sono costretti

a saldare il debito rifondendo il denaro ad un usuraio locale, sia italiano che di origine extracomunitaria, in contatto con la rete clandestina che ha organizzato il viaggio.²⁴

La Chiesa propone a tutti gli uomini di buona volontà di aprire la loro coscienza a queste nuove responsabilità internazionali, urgenti e complesse, e di mobilitare tutte le loro capacità di azione per trovare soluzioni di solidarietà e metterle in opera.

Alcuni hanno ritenuto che "la previsione del delitto d'usura nella quasi generalità degli ordinamenti interni ha evidenziato l'assenza di una considerazione di essa a livello internazionale. Il predetto carattere di delitto contro la persona sollecita un ripensamento".

Sorgerebbe la necessità così di approfondire e quindi affrontare il tema del riconoscimento dell'esistenza dei crimini di carattere economico contro l'umanità e della necessità di un tribunale internazionale che li persegua.²⁵

La soluzione del problema usura richiede il necessario coinvolgimento in relazione a diverse sfere della società civile, di energie, responsabilità e competenze.

Si rende necessaria una normativa chiara, sia nell'ambito bancario, sia in quello civilistico e penale; un maggior coordinamento tra le diverse Forze dell'Ordine; una più attenta considerazione delle esigenze delle vittime di tale reato.

Ma soprattutto si richiede la promozione di una "cultura del debito responsabile" che sappia promuovere il senso del limite in relazione ai propri livelli di spesa e di indebitamento, calcolati in relazione alla capacità personale di produrre ricchezza.

Sul piano legislativo, l'introduzione della legge 108 del 1996, detta "legge antiusura", ha rappresentato un segnale importante di attenzione riguardo ad un reato che per i limiti della precedente legislazione, era rimasto sostanzialmente impunito.

²³ A. FERRI, *Da che parte stare*, in "Italiacaritas", novembre 1997, p. 10.

²⁴ W. NANNI, *Gli sciacalli dei poveri*, in "Italiacaritas", novembre 1997, p. 6.

²⁵ Cfr. S. SCHIPANI, *Rischio usura*, in "Il Regno", 1995, p. 343.

Le disposizioni attuative di detta legge sono state introdotte con un DPR del 29 febbraio 1997, n. 51, avente ad oggetto il "Regolamento di attuazione dell'art. 14 della legge 7 marzo 1996 n. 108, concernente il Fondo di solidarietà per le vittime dell'usura".

Detto provvedimento prevede e regola l'accesso per le vittime dell'usura al Fondo di solidarietà.

Si disciplinano le erogazioni pubbliche e private che convogliano presso le casse del Fondo.

In questo impianto preventivo e repressivo dell'usura c'è un punto debole cioè il fatto che l'usura sia un reato perseguibile solo su denuncia di parte dato che il rapporto con l'usuraio nasce nella sfera privata.

Proprio per la poca disponibilità delle vittime alla denuncia, per vari motivi come, per esempio, la vergogna che provano per la rivelazione del loro stato di bisogno, sorge la difficoltà di chiedere ed ottenere la collaborazione dei danneggiati per punire gli strozzini.

Tutto ciò, ha comportato il tentare la creazione di strumenti più sicuri ed efficaci mediante la presentazione in Parlamento di un nuovo disegno di legge che regoli la materia.²⁶

Aver preferito richiamare le leggi civili in materia e fare ad esse riferimento, riservandosi la possibilità di interventi autonomi anche sul piano giuridico, significa non solo preferire come terreno di lotta il piano morale a quello giuridico, ma consentire la distinzione degli interventi della società religiosa da quelli della società civile, evidenziando così quello che è il compito che spetta alla Chiesa: l'educazione delle coscienze.²⁷

Per l'ordinamento canonico l'economia deve essere al servizio dell'uomo e non può costituire o giustificare situazioni di inquietudine che ledono i diritti fondamentali della persona umana. In detta prospettiva di esigenza di orientare, la riprovazione e i rimedi sulle cause di fondo (più che sui singoli fenomeni) che comportano il ricorso all'indebitamento, costituiscono un mezzo per trovare forme di lotta e rimedi più efficaci, tanto più improrogabili quanto più l'usura si allarga.

Tanti tentativi innovativi di fronte alla realtà degli eventi rappresentano il cammino da percorrere per favorire fra le diverse esigenze anche d'ordine economico un maggiore equilibrio ad evitare la radicalizzazione di forme più gravi e subdole di sfruttamento e di oppressione degli uomini e dei popoli che sono inaccettabili tanto più in un ordinamento giuridico che pone al centro la persona umana.

Infatti nel can. 1752 CJC è affermato l'obbligo di tenere presente l'equità canonica e la salvezza delle anime, come legge suprema della Chiesa.²⁸

Per attuare un'azione di prevenzione bisognerebbe anzitutto educare alla legalità per recuperare il senso della vita sociale, l'onore per i grandi valori civili e morali, che impreziosiscono la società rendendola grande.

Per di più oltre alla denuncia del reato di usura, bisognerebbe educare la gente all'uso responsabile del denaro. Nessuna azione di prevenzione e repressione sarà mai efficace se ognuno di noi non tiene presente il valore del denaro.

²⁶ G. RAGAZZINI, *o.c.*, p. 177.

²⁷ S. ZAMAGNI, *Efficienza e giustizia nella società post-industriale*, in L. LORENZETTI (a cura di), *Economia, politica e morale nella società dell'occidente*, Bologna 1990, 15ss.

²⁸ *Id.*, *Usura, fallimento del mercato*, in *Aa.Vv., Chiesa in Italia*, Bologna 1995 (supplemento a "Il Regno"), 128 ss.

L'EUTANASIA: UNA DOLCE FINE?

CONSIDERAZIONI ETICHE

di DOMENICO MARRONE*

L'idea di eutanasia ha dato vita a seri dibattiti morali a partire dalla fine del secolo XIX, cioè da quando la morte ha cominciato ad essere rimossa dalla coscienza sociale. Lo stesso dovere perenne del medico di tessere il più a lungo possibile il filo

della vita sembra essere sottoposto a revisione. Infatti questo principio dell'ethos medico, per secoli ovvio, è stato posto in discussione dagli sviluppi della moderna medicina intensiva.

1. Tentativi di giustificazione dell'eutanasia

Il via all'inquietante carriera del termine 'eutanasia' fu dato nel 1895 da un opuscolo polemico dello scrittore ADOLF JOST intitolato *Il diritto alla propria morte*. In esso egli reclama per la prima volta che sia legalmente permesso di uccidere su richiesta non solo nel caso di una malattia inguaribile, bensì anche nel caso di gravi turbe psichiche.

Il valore della vita di un uomo - così suona senza mezzi termini la motivazione - potrebbe "divenire non solo pari a zero, bensì anche negativo", e in tal caso il 'valore zero' di una morte rapida e indolore andrebbe preferito al valore negativo di una vita. Il valore di un uomo si misura quindi dalla differenza tra la gioia e il dolore che la sua vita rappresenta per lui stesso e dalla valutazione comparata tra l'*utilità* e il *danno* che egli apporta alla società.

Nell'odierno dibattito etico, medico e filosofico-morale, mediante il richiamo al diritto dell'autodeterminazione individuale non si rivendica solo il diritto di porre fine alla propria vita nell'ultima sua fase in caso di terribili sofferenze, ma si rivendica pure il diritto di uccidere l'altrui vita in determinati casi limite.

La richiesta di potere determinare la propria

morte appare qui come l'ultima conseguenza del diritto di determinare la propria vita, diritto che ovviamente ci riconosciamo in tutti gli altri campi dell'esistenza.

Secondo questa concezione l'autodeterminazione morale comprende soprattutto la capacità di giudicare il valore della propria esistenza. La distinzione tra una vita degna e una non degna di essere vissuta non risulta più moralmente ripugnante, ma serve presuntamente addirittura a tutelare la dignità umana.

Secondo questa riflessione la vita umana non ha quindi alcun valore intrinseco, ma solo un valore estrinseco, in quanto essa è il presupposto necessario per la realizzazione di altri valori e beni. Vale la pena tutelarla solo nella misura in cui essa è sperimentata come preziosa dalla persona interessata in base alle proprie idee.

Solo il valore soggettivo, che un altro essere riconosce alla sua propria esistenza, fonda una pre-

* Direttore dell'ISR di Trani e Docente stabile di Teologia Morale.

tesa moralmente rilevante in virtù della quale anche il divieto di uccidere acquista la sua importanza.

Uccidere un altro uomo è quindi proibito solo perché lo priva della possibilità di dare una propria valutazione; le basi morali del divieto di uccidere vengono invece meno quando è lui stesso a giudi-

care la propria vita non più degna di essere vissuta.

Il rispetto della sua autodeterminazione morale può addirittura rendere doveroso soddisfare il suo desiderio di morire; costringere a vivere uno che ha voglia di morire appare in questa prospettiva altrettanto riprovevole quanto condannare a morte uno che ha voglia di vivere.

2. L'eutanasia promuove la libertà dei morenti?

Tutta l'argomentazione poggia su due taciti presupposti: la liceità morale dell'eutanasia dipende dalla possibilità di considerare il desiderio di morire di un moribondo come l'ultima espressione della sua autodeterminazione morale e dalla possibilità che l'appagamento di tale desiderio rappresenti per lui un aiuto reale e, per di più, l'unico aiuto che noi possiamo dargli nella sua dolorosa situazione.

Ambedue i presupposti risultano però oltremodo problematici. La presupposta autonomia della persona, che dovrebbe esternarsi nella capacità di giudicare il valore della propria vita al riparo da influssi estranei e unicamente in base alla prospettiva interiore della propria esistenza, scaturisce da una concezione atomistica che non tiene conto della dipendenza effettiva dell'esistenza umana.

L'immagine che un uomo ha di sé dipende non da ultimo da chi egli è agli occhi degli altri; la valutazione del valore della propria vita rappresenta nell'una o nell'altra direzione sempre anche una reazione alla valutazione che egli riceve nel giudizio degli altri.

Una decisione libera, ponderata e razionale circa la propria vita, un bilancio definitivo del valore complessivo della propria esistenza, che non subisca l'influsso dell'atteggiamento delle persone circostanti e dell'ambiente sociale è invece una costruzione chimerica.

Si prospetta piuttosto molto concretamente la possibilità che, in una società in cui l'uccisione su richiesta, è considerata moralmente lecita, i moribondi finiscano in una situazione in cui sono costretti a considerare la manifestazione di un corrispondente desiderio come l'adempimento di un ultimo dovere di buona creanza verso i viventi.

Il dubbio se sia possibile considerare il desiderio di morire espresso da pazienti gravemente malati come il risultato indipendente di processi razionali di valutazione, che scaturiscono unicamente dalla conoscenza interiore dell'esistenza individuale, è confermato dai rapporti concreti della prassi clinica.

Proprio in un avanzato stadio della malattia il desiderio di morire rappresenta spesso una comunicazione *velata*, che a un livello più profondo intende dire qualcosa di diverso dal significato diretto delle parole adoperate.

Inoltre, nelle singole fasi che precedono la morte l'umore del malato cambia spesso; il desiderio di morire presto, espresso in una fase di depressione, può cedere successivamente il posto a un nuovo desiderio di vivere, che permette al moribondo di accettare consapevolmente la propria morte.

In un secondo momento simili desideri di morire sembrano un appello disperato a non essere lasciati soli nel difficile momento della morte. Dietro di essi si cela il desiderio di essere in quel frangente efficacemente aiutati, desiderio che un'interpretazione letterale della richiesta di eutanasia o addirittura il suo immediato appagamento potrebbero solo deludere.

Dobbiamo perciò mettere in dubbio anche la validità della seconda premessa, secondo la quale l'eutanasia attiva sarebbe l'ultimo aiuto che noi possiamo ancora prestare a un uomo per alleviarne la morte e liberarlo dalle sue sofferenze. L'uccisione concordata ha piuttosto il sapore di una sconfitta, che depone le armi di fronte al compito di un'assistenza umana del moribondo, anziché di un aiuto reale per lui.

3. Due esigenze etiche: detabuizzare la morte, prepararsi a vivere la propria morte

Un superamento dell'apparente alternativa tra prolungamento artificiale della vita e l'uccisione concordata di pazienti gravemente malati si ha invece nel progetto di un aiuto umano a morire, che mediante l'assistenza infermieristica, un'efficace lotta contro il dolore secondo i principi della moderna terapia palliativa e un'assistenza umana pone il malato nella condizione di accettare la propria morte.

Il desiderio iniziale di una provocazione intenzionale della morte scompare non appena offriamo al malato, mediante un'efficace lotta contro il dolore e la nostra dedizione umana, la possibilità di accettare personalmente la propria morte.

Alla base del prolungamento artificiale della vita ad ogni costo e della provocazione intenzionale della morte – anche se essi scaturiscono da intenzioni sotto molti aspetti opposte – c'è un atteggiamento affine che impedisce di accettare la propria morte. Sono i due tentativi simmetrici di evitare l'incontro con la morte.

La società e il mondo moderno sono contraddistinti da una rimozione sociale della morte, rimo-

zione che non si può spiegare solo come uno sbaglio individuale del singolo. L'allontanamento della morte dal mondo dei vivi è piuttosto un tratto fondamentale della realtà e della vita sociale, tratto che è strutturalmente connesso con la crescente individualizzazione delle moderne società. Nella "solitudine dei moribondi" (N. Elias) si rispecchia la solitudine dei vivi; il modo di morire dipende dal modo di vivere.

In una società in cui l'esistenza del singolo non partecipa più a un senso universale del tutto, senso che nelle esperienze critiche dell'esistenza mette a disposizione modelli vincolanti di vita, diventa più difficile affrontare insieme la malattia e la vecchiaia, l'agonia e la morte.

In un simile contesto sociale non si può fare a meno di ritenere che la liberalizzazione morale e giuridica dell'eutanasia finirà per rendere ancora più difficile al singolo l'incontro con la propria morte.

Se scema la solidarietà con i moribondi - e di questo vi sono chiari indizi nella nostra società - bisogna prendere molto sul serio il pericolo che in questo campo si verifichino degli abusi.

4. Riconciliarsi con il limite ovvero l'atteggiamento religioso verso l'inizio e la fine della vita

Le riflessioni che abbiamo proposto non hanno preso le mosse dalla santità della vita umana o dalla sua inviolabilità assoluta ma hanno fatto leva sulle contraddizioni intrinseche dell'idea dell'eutanasia. Esse ci hanno fatto vedere che una liberalizzazione dell'uccisione su richiesta fallirebbe il proprio scopo sotto un duplice aspetto.

La possibilità dell'eutanasia espone il moribondo a coercizioni sociali che minacciano nuovamente la sua libertà; inoltre non rappresenta né un aiuto reale, né l'unico aiuto che noi possiamo prestargli nella sua dolorosa situazione.

A ciò si aggiunge, infine, il fatto che il pericolo di una regressione culturale in seguito alle possibilità di abuso, nonché la tentazione dell'ambiente sociale di aggirare per la via dell'autodispensa

l'assolvimento di doveri faticosi, sono nella nostra società più grandi di quanto i fautori dell'idea dell'eutanasia vogliono ammettere.

Malgrado questa fondazione razionale, il rifiuto dell'eutanasia come anche la proibizione morale dell'aborto sono considerati distintivi di un ethos specificamente religioso quale è andato formandosi soprattutto sotto l'influsso della tradizione ebraico-cristiana.

Questa esperienza fondamentale permette all'uomo religioso di vedere in una luce positiva l'ineliminabile passività della propria esistenza, che si manifesta nella maniera più chiara all'inizio e alla fine della vita.

Il sentimento della sicurezza creaturale lo preserva dalla tentazione di vedere in questi limiti imposti

dall'esterno solo il gioco arbitrario di un crudele flusso della vita o la bizzarra cieca di un fato oscuro.

L'uomo religioso non va incontro ai confini estremi della sua vita con indignazione o con rassegnazione, bensì riconosce la propria dipendenza da Dio come una verità consolante, che gli rende più facile accettare le necessità inesorabili della sua esistenza.

C'è una passività senza di cui l'uomo non sarebbe umano. Di essa fa parte il fatto che siamo partoriti. Di essa fa parte il fatto che siamo amati. Di essa fa parte il fatto che moriamo.

Chi è familiare con questa verità della propria vita è anche capace di riconoscere un senso buono nel fatto che non è nato in seguito a una propria decisione e che non è costretto a morire per propria volontà. Egli consente che la regia della propria vita all'inizio e alla fine sia in mani altrui.

Nello stupore per l'arrivo di una vita, stupore che colpisce chiunque di fronte alla nascita di un bambino, prendiamo nel medesimo tempo coscienza che non siamo stati noi a darci la vita e che non siamo stati noi a determinarne l'inizio.

Quando incontriamo la morte per la prima volta nella morte di altri, ci rendiamo conto che neppure noi possiamo alla fine conservare la nostra vita e che essa ci sarà piuttosto tolta, senza e forse anche contro la nostra volontà.

Ogni uomo si trova posto di fronte al compito di conciliarsi con le limitazioni della propria esistenza e di accettare i confini che le sono tracciati dall'esterno.

Il compito etico di rinunciare ai confini della pro-

pria esistenza, a disporre autonomamente di sé e di riconoscere i limiti posti dall'esterno assume tuttavia per il cristiano lineamenti particolari, perché egli accoglie la propria vita come un dono e un compito dalle mani di Dio.

Per il credente il lasso di tempo della propria esistenza terrena è una missione affidata da Dio, ch'egli riceve all'inizio dalle mani del Creatore e che restituisce alla fine della propria esistenza storica.

La cognizione della fede che dietro all'esistenza individuale di ognuno c'è la volontà buona del Creatore non emerge qui solo nelle zone marginali della vita, però risulta preziosa in esse, perché il credente può accogliere anche le ore oscure della vita con quell'atteggiamento con cui ha ricevuto la propria esistenza.

Questa coscienza di dovere ad altri la propria vita caratterizza tutta la durata della sua esistenza terrena, che comincia con la procreazione e la nascita e si conclude nel momento della morte per ognuno stabilito.

Mentre accettiamo le barriere morali, che ci sono poste in ordine all'inizio e alla fine della vita degli altri, noi riconosciamo nello stesso tempo la verità della nostra propria esistenza.

La disponibilità ad accettare i limiti posti dalla nascita e dalla morte non porta perciò ad alcuna alienazione dell'uomo, contro cui egli dovrebbe sorgere in virtù della sua autodeterminazione morale. Fa piuttosto parte della sua dignità di essere finito non essere costretto a ribellarsi contro tutti i propri limiti, ma poter vivere e morire in essi.



Asterischi

L'ISTITUTO DI SCIENZE RELIGIOSE DI TRANI

A 40 ANNI DALLA SUA ORIGINE: 1963-2003

di FRANCESCO SANTOVITO*

A quarant'anni dalla nascita di una Scuola di Teologia per laici "a livello universitario" diventa importante il confronto tra l'ispirazione originaria fondante e la sua attuazione, tra le finalità proposte e la ricezione del corpo ecclesiale. Certamente non si può pensare che gli ideatori/fondatori non siano sorti dallo stesso corpo ecclesiale, il quale indifferentemente può integrare o rifiutare la istituzione anche nel tempo.

L'Istituto, al suo attuale livello di esperienza e di investimento, merita attenzione, perché l'accoglienza può mutare a seconda dei moti di rifiuto o di

resistenza delle comunità. Un momento di verifica del cammino percorso, comunque, è necessario per garantire efficacia sempre maggiore al servizio della Chiesa particolare, anche a costo di pensare a una nuova e diversa strada funzionale ai bisogni del momento.

La presente rivisitazione intende, molto semplicemente, richiamare le principali tappe storiche che hanno determinato l'identità attuale della istituzione, onde affrontare con maggiore consapevolezza il cammino futuro nel contesto dell'impegno culturale e della nuova evangelizzazione della Chiesa italiana.

L'origine

"Nel rinnovato clima di responsabilità di cui i laici prendono coscienza sotto la guida e nello spirito del Concilio Vaticano II, si è venuta sempre più chiaramente delineando una urgente necessità: una adeguata preparazione dei laici stessi ai compiti che essi hanno nella Chiesa (...). Nelle nostre tre diocesi il problema è stato avvertito con squisita sensibilità dal nostro Arcivescovo e dai suoi collaboratori (...).

Anche fra i nostri laici militanti era sentita la esigenza di una preparazione più profonda (...). Da questa comune aspirazione è nata la nostra *Scuola Superiore di Cultura Religiosa Paolo VI*. La scuola ha carattere interdiocesano ed ha sede in Trani ... La durata dei corsi è triennale; delle singole materie si terranno esami regolari e, infine, per il conseguimento del Diploma si dovrà svolgere e discutere una tesi sulle materie studiate (...).

L'anno scorso il corso iniziò a metà marzo e si

concluse a metà giugno. Difficoltà di ordine organizzativo ci impedirono di dare inizio alle lezioni in Dicembre come era stato stabilito ... Quest'anno la Scuola si presenta così: 1° e 2° anno, con un numero complessivo di 50 alunni. Svolge le sue lezioni, cominciate il 9 novembre, in tre giorni la settimana con due ore di lezione per volta in ciascuna classe. Le materie di studio con durata variante da uno a tre anni sono: Dogmatica, Sacra Scrittura, Teologia morale, Sociologia, Filosofia, Storia della Chiesa, Pedagogia, Catechistica, Teologia Spirituale (...). Accanto alle lezioni ordinarie la Scuola si propone di svolgere due attività complementari: conferenze di aggiornamento culturale sui pro-

* Docente incaricato di Teologia Fondamentale, già Direttore dell'ISR di Trani.

blemi più urgenti e importanti del momento visti dal punto di vista Cattolico, e giornate di spiritualità per tutti gli iscritti al Corso (...). Difficoltà incontrate? Moltissime e non è da sorprendersi. Tutte le opere di Dio sono cementate con le difficoltà (...).

Se le anime generose fossero illuminate sui bisogni gravi e urgenti di questa formazione cristiana ad alto livello, se i Confratelli Rettori di chiese sapessero suggerire al momento opportuno lo storno di una pompa inutile, di una batteria superflua, verso quest'opera ben più preziosa per glorificare Dio, forse, il problema più grave sarebbe risolto".¹

È parte del testo originale della comunicazione² ufficiale della nascita della *Scuola teologica per laici* ideata da Mons. Fabiano ed espressamente voluta e sostenuta dall'Arcivescovo Mons. Addazi.

Erano tempi in cui i laici, sensibilizzati da percorsi formativi di associazioni varie ecclesiali, soprattutto dell'Azione Cattolica³ e poi dal cammino pa-

storale della Chiesa italiana⁴ aspiravano ad accedere allo studio sistematico e accademico della teologia, esclusi, almeno fino agli anni '80, dai centri accademici cattolici.⁵ Sarà soprattutto la Costituzione Apostolica *Sapientia christiana* a produrre un radicale cambiamento.

Già qualche anno dopo, le difficoltà risultano altre rispetto a quelle incontrate all'inizio, se l'Arcivescovo si spinge a "esortare caldamente tutti i Sacerdoti che impieghino il massimo zelo nella formazione dei Laici (Uomini e Donne)" indicando "per la formazione dottrinale l'*Istituto Superiore di Cultura Religiosa* funzionante a Trani, sotto l'abile direzione del Rev.mo Sac. Sabino Fabiano". E subito dopo l'invito pressante e accorato a "favorire, anche sacrificando qualche cosa della vostra borsa, la formazione apostolica dei migliori elementi delle vostre Associazioni Parrocchiali".⁶

Ancora. In una lettera ai Rev.mi Parroci così, si esprimeva l'Arcivescovo: "Rev.mi e cari Confratelli,

¹ Can. D. SABINO FABIANO, *La Scuola Teologica 'Paolo VI' per laici*, in "Bollettino Ufficiale Interdiocesano" 5-12, ago-dic. 196 4, pp. 78-79.

² Tale comunicazione era già stata preceduta da una Lettera ai Rev.mi sacerdoti dell'arcidiocesi del Vicario Gen. Il 05/02/1964: "Rev.mo Confratello, nello spirito di rinnovamento creato dal Concilio, la funzione dei laici nella Chiesa è ogni giorno più valorizzata. Naturalmente perché questa funzione sia efficace, è necessario ed urgente una seria ed approfondita preparazione culturale dei laici stessi nelle dottrine fondamentali del pensiero cristiano. Per questo è in preparazione, voluta con impegno e decisione da S.E. Mons. Arcivescovo, una Scuola Superiore di Cultura Religiosa a livello universitario alla quale possono iscriversi professionisti, universitari o diplomati che abbiano una cultura equiparata alla licenza di scuola media superiore. Mentre informo V.S. di tale importante iniziativa e la raccomando alle Sue preghiere perché il Signore la incrementi con la sua grazia, le chiedo due cose: per prima cerchi di invogliare i nostri giovani migliori, di ambo i sessi, che abbiano la cultura sufficiente, ad iscriversi alla Scuola. Per seconda cosa, dovendo costituire una biblioteca di consultazione e di ricerca, le chiedo la carità di qualche libro. [...] Sono sicuro che non le sfuggirà il valore dell'iniziativa..." [firmata] Mons. Luigi Doria Vicario Generale. (Lettera in "Archivio Arcivescovile").

³ L'A.C. in particolare perché l'associazione si caratterizzava per una forma di corresponsabilità pastorale nelle abituali condizioni di vita dei laici. Attraverso i vari "rami" aveva dato vita ad una cultura religiosa capillare e diffusa per tutte le età e le condizioni di vita, tutte ritenute soggetti di maturità cristiana. Non va sottaciuta l'attività formativa, anche se ristretta, degli Oratori di Don Bosco in quelle città dove stazionarono i Salesiani di Don Bosco. Qui la presenza e la testimonianza dei laici al servizio della Chiesa, sia pure dentro un limitato spazio di accoglienza e di azione pedagogico-pastorale, la diversità delle programmazioni e dei metodi, le ricchezze delle attività, ne facevano una forza di attrazione e di crescita cristiana.

⁴ Cfr. CEI, *Evangelizzazione e sacramenti* (Roma, 12.07.73), in ECEI/2, 385-506; *Comunione e comunità* (Roma, 01.10.81), in ECEI/2, 633-706.

⁵ Prima degli anni '80 vigea ancora la Costituzione Apostolica *Deus scientiarum Dominus* del 1931 la quale riservava ai soli chierici l'accesso alle Facoltà ecclesiastiche e ai Seminari. Il Concilio Vaticano II, con la Dichiarazione *Gravissimum educationis* sull'educazione cristiana (28.10.1965) (cf in particolare il n. 10) e il Decreto *Apostolicam Actuositatem* sull'apostolato dei Laici (18.11.1965) (cf i nn. 29 e 32), avvia il superamento di questa situazione.

Sarà il pronunciamento della CEI, *Magistero e teologia nella Chiesa* (16.01.68), in ECEI/1, EDB 1985, 1472-1504... a invitare i laici a scoprire "il bisogno di una maturità di fede, che diventi anche sapienza, riflessione metodica e scientifica, quindi vera teologia" (n.1504).

Con *Sapientia christiana* (15.04.79), EV/6, EDB 1993, 1330-1454, attraverso la istituzione accademica di "terzo tipo" viene offerto ai laici una relativamente completa conoscenza istituzionale della teologia. Successivamente sulla formazione teologica ci sono stati ancora due pronunciamenti della CEI: *La formazione teologica nella Chiesa particolare* (19.05.85), in ECEI/3, EDB 1956, 2387-2434; e *Gli ISR a servizio della fede e della cultura* (2.9.04.93), in ECEI/5, EDB 1,996, 1622-1699.

⁶ Fr. REGINALDO G. M. ADDAZI, Arcivescovo, *Lettera ai Rev.mi Sacerdoti*, in "Bollettino Ufficiale Interdiocesano" n. 7-8, luglio-agosto 1968, p. 20. La lettera è datata il 25 gennaio 1965.

Vi rivolgo un paterno e accorato appello. È questo: vogliate spontaneamente e liberamente rinunciare all'Insegnamento della Religione nelle Scuole Statali (...) perché è lamentela generale, e non infondata, che le Parrocchie, i cui Parroci e Vice Parroci insegnano nella Scuole, sono abbandonate. (...) Una simile situazione mi preoccupa tanto più che spesso, molto spesso, le lamentele più gravi vengono dai vostri stessi filiani (...). Non vi nascondo che è nelle mie intenzioni l'immissione di laici, ben qualificati e ben preparati, nell'insegnamento religioso. Saranno preferiti naturalmente coloro che avranno conseguito il Diploma di Abilitazione per l'insegnamento Religioso presso la **Scuola di Cultura Religiosa 'Paolo VI'** di Trani, sia per premiare coloro che anche con sacrificio ne hanno frequentato i Corsi, sia per valorizzare questo nostro Istituto, che fa veramente onore alle nostre Diocesi".⁷

L'entusiasmo e l'ostinazione di pochi superarono le perplessità, le indifferenze e le resistenze di molti⁸ e rimossero gradualmente gli ostacoli di ogni genere:⁹ "Tutte le opere di Dio sono cementate con difficoltà" - aveva scritto Mons. Fabiano.

Nel 1976 subentra alla direzione della Scuola Mons. Giuseppe Gallo. Il quale, ricco di una notevole esperienza in campo catechistico (dal 1966 dirigeva l'Ufficio Catechistico Interdiocesano, dove aveva svolto una intensa attività per il rinnovamento della Catechesi postconciliare), elabora insieme a una Commissione di studio un abbozzo di Statu-

to e un Piano di studi provvisorio¹⁰ per il rilancio della **Scuola di Cultura Religiosa "Paolo VI"**. Il 18 ottobre 1976 l'Arcivescovo Carata promulga la nuova costituzione con Decreto ufficiale.¹¹

All'inizio dell'anno scolastico 1977-78, nella prima revisione statutaria fu deliberato di cambiare la denominazione "Scuola Superiore di Cultura Religiosa 'Paolo VI' in **Istituto di Scienze Religiose (ISR)**¹² per indicare la scelta di un orientamento a carattere scientifico e per meglio esprimere gli obiettivi proposti, pur conservando la continuità ideale, nelle finalità e nei metodi, con la precedente Istituzione. Per questo si volle dare un profilo disciplinare a partire dall'esperienza che l'uomo fa di Dio nel mondo e quindi un approfondimento dei fatti attraverso cui l'uomo conosce Dio e Dio si rivela all'uomo. Questo intreccio esige molteplici angoli di visuale derivati da percorsi conoscitivi diversi i quali dovevano aprirsi e convergere verso quella unità culturale cristiana perduta nel nostro tempo.

Per tale progetto fu elaborato un nuovo Piano di studi multidisciplinare il cui cardine rimase fisso al pensiero teologico rinnovato, aperto al confronto e al dialogo interdisciplinare e culturale, attento alle problematiche locali per potere offrire una visione globale e integrale dell'uomo e del mondo. Il tutto desiderato e voluto dall'Arcivescovo, in vista anche di un riconoscimento accademico da parte della Pontificia Facoltà dell'Italia Meridionale (PFTIM) i cui contatti iniziarono subito.

⁷ Fr. REGINALDO GIUSEPPE MARIA ADDAZI O. p., Arcivescovo, *Ai Rev.mi Parroci delle Diocesi di Trani, Barletta e Bisceglie*, in "Bollettino Ufficiale Interdiocesano" n. 3-4, marzo-aprile 1969, pp. 79-80.

⁸ Questi comportamenti si evincono dai toni accorati di Mons. Fabiano. Per es., il 7 novembre 1977 così scriveva: "I gravi sacrifici economici che Mons. Arcivescovo compie per tenere in vita la Scuola, danno la misura dell'importanza fondamentale che il Pastore della nostra Diocesi dà a questa iniziativa. Tutti i Rev.mi Sacerdoti e particolarmente gli Assistenti di A.C., i Dirigenti e quanti possano compiere opera di propaganda, lo facciano in nome di Dio..." (Manoscritto, in "Archivio Arcivescovile").

⁹ Finalmente, il 9 giugno 1975, arriva un contributo dalla Regione Puglia per la **Scuola di Cultura Religiosa 'Paolo VI'** a seguito della seguente istanza: "Sig. Presidente della Regione Puglia - Bari. Il sottoscritto ... Rappresentante legale della Scuola Superiore di Cultura Religiosa 'Paolo VI', installata e funzionante per tutti i laici dell'Arcidiocesi nei locali dell'Arcivescovado e - per le alunne Religiose - nell'Istituto delle Suore Piccole Operaie del S. Cuore in Trani via Stendardi 10; premesso che sin dal marzo 1963 funziona detta Scuola per rispondere alle impellenti necessità di aggiornamento culturale e religioso dei laici e delle Religiose nel periodo postconciliare; e che i frutti benefici di tale Scuola sono di tale e tanta importanza che non si sono valutate le difficoltà ognora crescenti pur di non privare gli alunni e le alunne di tanto beneficio ... Fa rispettosa istanza... Trani 20 aprile 1975". Firmata Mons. Carata, Arcivescovo. (Lettera in *Archivio Arcivescovile*).

¹⁰ Cfr "Bollettino Interdiocesano", Trani 1-3/1977, pp. 52-54.

¹¹ Cfr. *Decreto Arcivescovile*, in "Bollettino Interdiocesano" Trani 9-10/1976, pp. 317-318.

¹² Cfr. *Annuario ISR*, Trani 1980-81, p. 5. Lo Statuto provvisorio elaborato per la circostanza è pubblicato nello stesso Annuario alle pp. 51-63. La nuova denominazione, qualche anno dopo, coincide con quella adottata dalla CEI a livello nazionale.

Infatti il 19 giugno 1979, dopo alcuni incontri e un accurato sopralluogo del Preside della PFTIM, il Rev.mo e Chiar.mo Prof. Piersandro Vanzan s. j. l'Istituto viene "riconosciuto" dalla Facoltà, la quale si impegna a rilasciare il Diploma "riconosciuto"

anche agli allievi iscritti l'anno del Decreto dell'Arcivescovo, il 1976, con l'obbligo di frequentare il 4° anno, secondo il nuovo Piano di studi approvato dalla Facoltà.

Il consolidamento

Il 1° giugno 1979 l'Ordinario dell'Arcidiocesi firma lo "Statuto provvisorio"¹³ convalidato dalla PFTIM con la nota previa che il "testo definitivo sarà redatto dopo che la S. Congregazione per l'Educazione Cattolica avrà emanato le norme" per il profilo istituzionale e disciplinare di tali centri di studio. In esso si precisano soprattutto le finalità, in quanto la sua natura non può prescindere dalla funzione:

"L'Istituto è finalizzato al raggiungimento delle seguenti mete:

a) formazione dei laici per testimoniare responsabilmente i valori della cultura cristiana nell'area della filosofia, dell'educazione, dell'arte, dell'assistenza;

b) Preparazione teologica, biblica, storica, filosofica e antropologica di laici dotati di particolari attitudini: ai ministeri ecclesiali istituiti e non, a presentare un valido contributo di servizio alla comunità civile, tenendo conto delle ricchezze culturali del mondo moderno;

c) Aggiornamento di sacerdoti e religiosi secondo lo spirito della 'formazione permanente' prevista dalla *Ratio fundamentalis institutionis Sacerdotalis* (S. Congr. Ed. Catt. 6 gen. 70)".¹⁴

Tali obiettivi istituzionali definiscono meglio lo statuto epistemologico perché le discipline che vi concorrono, pur avendo ciascuna la propria connotazione, sono pensate all'interno degli scopi che l'Istituto si propone. La preoccupazione dei fondatori, sia di Mons. Fabiano che di Mons. Gallo, fu quella di adottare la teologia come oggetto prin-

cipale di studio e costruire il modulo disciplinare in funzione delle finalità dell'istruzione. L'Istituto doveva presentarsi come luogo di incontro tra fede e cultura.¹⁵

La teologia è intelligenza della fede e cioè espressione della fede storicamente inculturata il cui paradigma rimane il Dio-con-noi. Questo incontro tra Dio e l'uomo, avvenuto storicamente una volta per tutte, tocca gli uomini di ogni tempo e di tutte le culture. I nostri fondatori ebbero chiara la consapevolezza di questa contemporaneità dell'evento e delle difficoltà e delle istanze del tempo, e pensarono a un "Centro" dove studiare mediazioni culturali nuove della fede, storicamente e dottrinalmente definite, per essere capaci di renderne ragione nella cultura del nostro tempo.

Mons. Gallo in particolare insistette molto al riguardo. Cito un suo intervento che può essere emblematico. "Gli Istituti di Scienze Religiose che stanno muovendo i primi passi in mezzo a enormi difficoltà costituiscono la punta di diamante per far fronte alla sfida laicista in una società nella quale si vanno sempre più sbiadendo i connotati della tradizione cristiana, fonte quasi unica per la permanenza e il consolidamento di quei valori, in forza dei quali non possiamo non dirci cristiani. (...) Basta soltanto convincersi che oggi è un suicidio per le comunità parrocchiali a tutti i livelli arroccarsi nel ristretto confine della propria area di azione. Il Card. Siri, che passa per un tradizionalista, ha detto recentemente che la Parrocchia deve rinnovarsi se vuole continuare ad essere riferimento utile di vita cristiana".¹⁶

Poiché nessun discorso teologico è isolato dalla realtà, di chi lo pronuncia e del contesto nel quale si svolge, secondo Mons. Gallo il livello istituzionale-programmatico dell'Istituto deve essere affiancato da momenti di coinvolgimento di tutta la comunità locale. Perché l'Istituto per essere

¹³ Cfr. *Annuario ISR*, Trani 1981-82, pp.51-63.

¹⁴ Ivi, p. 51.

¹⁵ È sufficiente dare un'occhiata agli Annuari dell'Istituto per riscontrare i programmi annuali attuati di aggiornamento, seminari di studio e incontri culturali.

¹⁶ *Annuario ISR*, Trani, 1984-5, pp. 49-54.

Centro di formazione teologica attento al "dato" e alla concretezza delle situazioni culturali umane, da un lato deve fare suo quello che gli uomini di fuori pensano e vedono in tutti i campi: di Dio, di Cristo, della Chiesa, di se stessi, del mondo; dall'altro deve presentarsi col sapere che viene dal confronto col Vangelo come invito rivolto a tutti.

E avviò presto, fin dal 1978, seminari di studio annuali, ad oggi sempre attivi, intorno a temi importanti, in un tempo, il nostro, di crisi epocale senza precedenti nella storia umana. Nella situazione in cui viviamo, in cui la cultura si è frantumata soprattutto nella componente "valori", il Centro doveva diventare faro di quella cultura cristiana che fu già del Medioevo e che animò parecchi secoli successivi.

Le "attività culturali" dovevano, dunque, mirare a fronteggiare con estrema decisione il clima di nichilismo culturale, proponendo la cultura cristiana che il popolo di Dio è chiamato a fecondare in situazione. "Ci dobbiamo muovere per non essere responsabili di fronte al mondo di avere nascosto la lucerna sotto il moggio" conclude il discorso succitato.

Intanto, a mano a mano che si chiarivano le prospettive, passando dal progetto originario di aprire ai laici lo studio sistematico della teologia al compito assegnato dal Magistero di elaborare la teologia, si appianavano le difficoltà iniziali e si focalizzavano

gli ordinamenti strutturali. Ormai l'Istituto dispone di una sede propria, di aule attrezzate, di una ricca Biblioteca, di una efficiente Segreteria, di un Comitato di Alto Patronato per un aiuto finanziario. Rimane invece, viva e inascoltata, così sembra dagli interventi di Mons. Gallo, la richiesta di uno sforzo maggiore di sensibilizzazione da parte dei responsabili delle comunità parrocchiali.

Nel 1986, dopo un lungo e minuzioso lavoro di verifica e correzioni delle prime stesure in conformità con le disposizioni della CEI,¹⁷ ad opera soprattutto di Mons. Mauro Cozzoli che succedette a Mons. Gallo alla Direzione dell'Istituto, lo Statuto e il Regolamento furono attentamente riveduti nelle finalità e nell'insieme delle norme che regolano la vita dell'Istituto, divennero quasi modello per gli altri Istituti "riconosciuti" dalla PFTIM e furono approvati, oltre che dalla PFTIM, dalla CEI il 15 luglio 1986.¹⁸

Anche quest'ultima redazione delle costituzioni, pur conformandosi alle disposizioni della CEI dopo l'intesa concordataria del 14 dicembre 1985, sostanzialmente conserva struttura e fini delle precedenti.

A questo livello di dignità istituzionale l'Istituto si impone con una configurazione sua propria e chiama più direttamente l'Ente Diocesi come unica personalità non solo giuridica ma anche amministrativa.

Quali prospettive?

Il motivo conduttore in questi primi 40 anni e il filo che ha legato le varie tappe di riconoscimento nel tempo, dentro e fuori la nostra Chiesa particolare, è stato la promozione dello studio della teologia e la preparazione sufficientemente qualificata degli operatori pastorali in genere. Una tale finalità di fondo è andata via via chiarendosi e arricchendosi.

Già la Nota CEI del 1985¹⁹ caratterizzava l'ISR come istituzione stabile volta essenzialmente alla formazione teologica, punto di riferimento culturale della Chiesa locale. Quella successiva del 1993²⁰ chiarisce che la natura teologica degli studi va riferita allo studio della teologia in senso pieno (n. 8) anche se ad essa si aggiungono quelle funzioni che "appartengono pure costitutivamente al ruolo del-

la teologia nella comunità ecclesiale: edificare la vita stessa della Chiesa" (n. 9).

Tra queste, senza dubbio per Mons. Gallo che aveva una lunga esperienza pastorale di catechesi, la funzione più importante doveva essere quella del catechista parrocchiale, cioè di quell'operatore che doveva possedere una maturità cristiana di base, inerente alla personalità, alla cultura e ai doni cari-

¹⁷ Cfr. CEI, *La formazione teologica nella Chiesa particolare*, in ECEI 3, 2401-2403.

¹⁸ I testi furono stampati e pubblicati dalla Editrice "Vivere in" Trani.

¹⁹ CEI, *La formazione teologica*, o.c.

²⁰ CEI, *Gli ISR a servizio della fede e della cultura*, o.c.

smatici propri per promuovere e guidare un cammino progressivo di formazione cristiana a un determinato gruppo di destinatari, su mandato del Vescovo o di un suo delegato. Questi, a loro volta, sarebbero stati formati da "animatori" che avevano il compito di comunicare la dottrina "teologica" saldamente acquisita appunto presso l'ISR. Era perfettamente conscio che "la vitalità della comunità cristiana dipende in maniera decisiva dalla presenza e dal valore dei catechisti, e si esprime tipicamente nella sua capacità di prepararli".²¹ Infatti è compito delle chiese locali promuovere le istituzioni e le iniziative tendenti a perfezionare sempre meglio quei catechisti che dedicano totalmente la propria vita a questa missione, e a valorizzare anche gli apporti più umili".

Infine quando la PFTIM volle uniformare lo Statuto per i suoi Istituti "riconosciuti" fu ancora più esplicito nel formulare le finalità, tuttora vigenti:

- a) "promuovere e approfondire la conoscenza della rivelazione cristiana e di quanto ad essa è collegato, in dialogo interdisciplinare con la cultura contemporanea;
- b) offrire ai propri Studenti un'essenziale conoscenza della teologia, dei suoi necessari presupposti in filosofia e complementi in altre scienze umane;
- c) curare la formazione e la qualificazione degli operatori pastorali, con particolare riferimento al Diaconato permanente e alla Ministerialità istituita (fatta eccezione per i candidati al Presbiterato) nonché alle persone impegnate in servizi ecclesiali specialmente nell'ambito della pastorale dell'annuncio, della carità e del culto divino;
- d) curare la preparazione dei futuri insegnanti di Religione cattolica nelle scuole;
- e) offrire delle opportunità di conoscenza approfondita della fede a quanti sono aperti alla ricer-

ca della verità e desiderano sinceramente confrontarsi col Dato rivelato;

- f) promuovere la formazione permanente degli operatori pastorali e culturali mediante corsi di aggiornamento, seminari di studio e ricerca".²²

Come hanno risposto le comunità locali? Dalle statistiche interne si rilevano allievi appartenenti a comunità quasi sempre presenti. Per le altre si ha l'impressione che i credenti si autoescludano dal "pensare la fede" perché non di loro pertinenza. Credo che alcune riflessioni del Direttore nella sua Relazione triennale 1996-99 sintetizzino la situazione. "Considerevole e insistente è stato l'impegno col quale l'Istituto in questi anni ha cercato di riflettere sulla sua funzione nella Chiesa particolare, per delineare meglio natura e finalità, coinvolgendo responsabili e Uffici pastorali (...). Sembra riscontrare quasi una estraniamento tra la natura dell'Istituto (che cosa è) e le sue finalità (qual è la sua funzione), proprio mentre cresce l'attenzione dei laici nella Chiesa per una presenza più partecipata, ai laici da parte della Chiesa ai quali vengono affidati compiti sempre maggiori. Un tale movimento di interessi, a parte le tradizionali e varie forme di associazionismo ecclesiali, richiede senza dubbio un attento discernimento, ma anche una adeguata formazione teologica che l'Istituto è chiamato a dare nella Chiesa locale".²³

La coscienza ecclesiale che accetta di sottoporsi umilmente a una riflessione autocritica non deve temere il rischio del cambiamento o del rinnovamento. Dove agisce e si lascia agire lo Spirito emerge sempre la forza dirompente della speranza e della Sua inesauribile creatività. Se l'Istituto è stato concepito come Centro privilegiato dove coniugare al meglio "soggetti, oggetti e metodi" della riflessione teologica, deve poter formare in modo nuovo quella condizione di vita in Cristo per testimoniare con più consapevolezza battesimale la fede, nell'ottica della "nuova evangelizzazione" tanto auspicata dal Magistero. Ma perché ciò avvenga occorre una più partecipata e cosciente corresponsabilità delle comunità locali, soprattutto degli operatori impegnati nei servizi ecclesiali i quali, differenziati per funzioni e uniti nella comunione gerarchica sono investiti della missione in virtù della consacrazione battesimale, e del "mandato"²⁴ che il Vescovo o chi lo rappresenta affida loro con incarichi particolari riconoscendo in ciascuno i doni di grazia del Signore.

²¹ CEI, *Il rinnovamento della catechesi. Documento di base* (Roma 02.02.1970), LDC, Torino 1971, n. 184.189.

²² *Statuto*, Art.1,2; approvato dalla PFTIM il 25.03.93 e dalla CEI il 10.07.93, in "Archivio dell'ISR".

²³ *Verbale*, in "Archivio dell'Istituto".

²⁴ "In intima unione con i loro sacerdoti, i fedeli assumono la responsabilità di ascoltare e di celebrare la Parola di Dio, mentre i più capaci e i più responsabili vengono a svolgere una catechesi ordinata e sistematica. In simile contesto, ogni problema educativo diviene ansia per tutti e tutti collaborano per il bene comune, secondo le proprie competenze" (CEI, *Documento di Base*, 148).

La CEI nella Nota pastorale del 1985 dedica particolare attenzione alla Chiesa locale come soggetto responsabile dell'esercizio della teologia. Ogni comunità ecclesiale, infatti, deve preoccuparsi non solo della crescita della sapienza intuitiva, cioè di quell'autocomprensione immediata e spontanea della fede; ma anche della capacità di riflettere sulla fede, superando il concetto di una teologia puramente ripetitiva, ma attenta alle provocazioni della cultura e agli interrogativi dell'uomo che variano col variare dei tempi. Ebbene l'Istituto dovrebbe essere il luogo naturale dell'approfondimento teologico della comunità, il centro propulsore, il punto di riferimento del pensare la fede in rapporto ai bisogni della gente, della ricerca e dell'animazione teologica, e soprattutto del dialogo che è sfida ma che può diventare soluzione in quanto esso è "un trasformarsi in ciò che si ha in comune, trasformazione nella quale non si resta quelli che si era".²⁵

Ben venga una più idonea collocazione dell'ISR nel nostro territorio dell'Arcidiocesi facendosi gui-

dare dalle istanze locali e dal discernimento delle opportunità di ipotizzare forme possibili di più stretta collaborazione tra il referente istituzionale di ricerca teologica specialistica e gli Uffici pastorali diocesani e lo stesso programma pastorale affinché la teologia non si fermi alla concettualità, ma sappia saldarsi con l'esperienza vitale della fede onde far sorgere principi vivi di animazione cristiana saldamente ancorati alla storia e cristiani adamantini, autentici testimoni di fede e protagonisti della comunione e della missione della Chiesa.

Il servizio che Docenti e Allievi del nostro Istituto possono rendere con modestia alla comunità ecclesiale, lo Spirito Santo sa come trasformarlo "in primizia di creazione nuova" perché "lo Spirito c'è anche oggi, come al tempo di Gesù e degli Apostoli: c'è e sta operando, arriva prima di noi, lavora più di noi e meglio di noi; a noi tocca né seminarlo, né svegliarlo, ma anzitutto riconoscerlo, accoglierlo, fargli strada, andargli dietro...".²⁶

²⁵ H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, Fabbri, Milano 1972, p. 437.

²⁶ C.M. MARTINI, *Tre racconti dello Spirito. Lettera pastorale per verificarci sui doni del Consolatore. 1997-1998*, Centro Ambrosiano, Milano 1997, p. 11.



Dissertazioni
per il diploma

DISSERTAZIONI PER IL DIPLOMA IN SCIENZE RELIGIOSE

(FEBBRAIO-SETTEMBRE 2002)

di CARLO GISSI*

- CASTRIGNO Laura, *La guarigione del lebbroso in Mc 1,40-45: racconto di Resurrezione dell'uomo che incontra Cristo!*, pp. 98, Relatore prof. Gioacchino PRISCIANDARO, difesa: 04 luglio 2002
- CICCOLELLA Maddalena, *La sterilità e le tecniche di fecondazione assistita*, pp. 93, Relatore prof. Saverio PELLEGRINO, difesa: 14 febbraio 2002
- DIMICCOLI Annalisa, *Il valore dell'ora di religione nella scuola che cambia e lo stato giuridico dell'insegnante di religione*, pp. 129, Relatore Prof.ssa Concetta DORONZO, difesa: 26 settembre 2002
- DONATELLI Gabriella, *Icona e civiltà dell'immagine – Aspetti metodologici nella comunicazione religiosa*, pp. 112, Relatore prof. Antonio CIAULA, difesa: 04 luglio 2002
- FERRUCCI Antonietta, *Simone WEIL – La creazione: follia di Dio e consenso dell'uomo*, pp. 100, Relatore prof. Paolo FARINA, difesa: 14 febbraio 2002
- GALEOTTA Rosa, *La libertà umana alla luce dell'Enciclica "Veritatis Splendor"*, pp. 75, Relatore prof. Domenico MARRONE, difesa: 04 luglio 2002
- MAZZILLI Teresa, *Igino GIORDANI- Una vita per la Chiesa*, pp. 151, Relatore Prof. Vincenzo ROBLES, difesa: 26 settembre 2002
- ROGGIO Immacolata, *La solidarietà – Una risorsa socio-economica, una virtù cristiana*, pp. 130, Relatore prof. Antonio CIAULA, difesa: 04 luglio 2002
- RUSSO Giovanni Antonio, *Educazione e Media – Famiglia, Scuola e Chiesa tra problematiche e risorse*, pp. 106, Relatore Prof. Antonio CIAULA, difesa: 04 luglio 2002
- SCARINGELLA Vincenza, *L'opzione fondamentale alla luce dell'Enciclica "Veritatis Splendor" di Giovanni Paolo II*, pp. 95, Relatore prof. Domenico MARRONE, difesa: 14 febbraio 2002
- TORRE Angela, *Origine del pellegrinaggio, suo sviluppo ed organizzazione nel Medioevo latino*, pp. 133, Relatore prof. Vincenzo PAVAN, difesa: 14 febbraio 2002

* Segretario Istituto Scienze Religiose, Trani.



Cronaca

INTRODUZIONE ALLA PROLUZIONE PER L'INAUGURAZIONE DELL'ANNO ACCADEMICO

21 NOVEMBRE 2002

di DOMENICO MARRONE*

Benvenuti a tutti.

Rivolgo un saluto particolare all'illustrissimo ospite, il Prof. Riccardo Tonelli, a nome mio personale, dell'intera comunità scolastica e a nome del nostro Arcivescovo che non ha potuto intervenire a motivo degli impegni che lo vedono partecipare in questi giorni alla Conferenza Episcopale Italiana.

Saluto quanti sono intervenuti a questo evento significativo per la nostra istituzione teologica che, pur nella modestia dei mezzi e delle strutture, si inserisce in quella costellazione di istituzioni teologiche che avverte l'urgenza di un intreccio ineludibile tra l'annuncio della fede e la cultura del nostro tempo.

Avvertiamo viva la coscienza di essere un umile strumento per la riflessione credente nella nostra chiesa locale, comunque chiamato a "far conoscere la verità che conduce alla pietà", secondo l'espressione di Paolo a Tito (Tt 1,1).

Siamo un piccolo centro di studio, ma non per questo meno impegnati - e questo non appaia presunzione ma attestazione pubblica di un dovere imprescindibile - "a indagare a fondo la rivelazione e l'esperienza della fede, in modo che il discorso cristiano abbia qualcosa da dire nel dialogo culturale complessivo della nostra società".¹

Come ogni anno anche quest'anno, quale segno della sintonia con la progettualità pastorale di questa chiesa diocesana, abbiamo individuato nel tema che ci vede convocati questa sera, Dire Dio ai giovani, l'interfaccia dialogica attraverso cui saper leggere i teologumeni della fede. Capiamo che è in gioco l'urgente questione della trasmissione della fede alle giovani generazioni.

Fino a qualche decennio fa la trasmissione della

fede avveniva più o meno senza problemi perché era talmente integrata nel generale processo socio-culturale di socializzazione, che spesso non si rendeva neanche necessaria una catechesi specifica per bambini e ragazzi.²

Come può la chiesa far udire (e far ascoltare) il suo messaggio in un mondo ormai secolarizzato e post-industrializzato quale il nostro? Come può farlo, specie rispetto alle generazioni ascendenti, ai fanciulli e ai giovani venuti alla luce in questo nuovo mondo, che pertanto non sono quasi più segnati da quegli elementi di mentalità e di cultura su cui poggiava in passato l'insegnamento della chiesa?

La formazione religiosa delle giovani generazioni sta subendo mutamenti drammatici nei diversi contesti cristiani del nostro mondo. Molti canali tradizionali della formazione religiosa non funzionano più o hanno perso molto del loro impatto precedente, mentre nuovi modi di formazione religiosa stanno emergendo solo lentamente.

Non ci possono essere dubbi sul fatto che le attuali difficoltà nel formare ragazzi e ragazze nella chiesa cristiana richiedono un'analisi attenta della situazione e nuovi approcci. Occorre sviluppare modelli alternativi di formazione religiosa, se si deve superare la crescente spaccatura nella formazione religiosa e la minaccia complessiva che ne risulta

* Direttore dell'ISR di Trani e Docente stabile di Teologia Morale.

¹ DIANICH S., *Istituzioni e strumenti per la riflessione credente. Molte Facoltà, quale teologia?*, in "Il Regno" 16/2002, 551.

² Cfr. *Trasmettere la fede alla nuova generazione*, in "Concilium" 4/1984.

alla trasmissione della tradizione cristiana delle fede nel nostro tempo.³

Nella lunga fase di egemonia del cristianesimo, nel caso dell'Occidente, si partiva tranquillamente dal presupposto che tutte le persone erano cristiane. Spettava loro il compito, dunque, di coltivare il dono della fede e farlo irradiare, produrre frutti. Nelle famiglie, nelle parrocchie, nelle scuole, nelle altre mediazioni sociali la prospettiva era, ovviamente, quella della fede cristiana.

La storia rivela, però, un altro quadro, molto diverso e innegabile. In Occidente, in meno di un secolo, la situazione del mondo è cambiata molto e sta ancora cambiando. Siamo ora immersi in un'altra egemonia, quella di un vasto pluralismo. In esso convivono, sopravvivono, nascono, scompaiono, entrano in conflitto e dialogano le più diverse religioni, confessioni, sette, chiese, filosofie di vita, tendenze religiose... E c'è spazio e libertà per atei e indifferenti.⁴

Di fronte alla complessità del mondo post-moderno intuiamo come più che mai non può esserci una sola via per "dire" la fede. È importante prima di tutto non assecondare una certa "tendenza al pessimismo", soprattutto quando si parla di giovani, come sottolinea il Papa nella *Novo Millennio Ineunte*.⁵ Si tratta poi di impegnarsi, è sempre il Papa a suggerircelo – a "presentare Cristo ai giovani col suo vero volto", perché in tal modo "essi lo sentono come una risposta convincente e sono ca-

paci di accoglierne il messaggio, anche se esigente e segnato dalla Croce".⁶

Questo impegno dal punto di vista dell'annuncio di Dio significa essere consapevoli che la fede cristiana ha un aspetto *cognitivo*, nel quale una persona deve essere informata e deve raggiungere una convinzione; un aspetto *affettivo*, che induce alla preghiera, al culto e ad una spiritualità relazionale; e un aspetto *comportamentale*, che chiede di vivere "la via" di Gesù come un'ininterrotta conversione alla santità della vita.⁷ Di conseguenza la fede impegna tutta la persona: testa, cuore, mani.

Animati da questa consapevolezza sapremo "attrezzarci" dell'equipaggiamento idoneo che il prof. Tonelli, con la sua lezione magistrale saprà indicarci.

Accogliamo la sua parola qualificata con riconoscenza e intelligente ascolto, così da sentirci tutti rimotivati nell'ardua e affascinante missione di far ribollire di nuovo Dio nelle coscienze dei giovani del nostro tempo.

Dio, "la più pesante di tutte le parole umane", come ci ricordava Martin Buber. Senza di lui l'uomo può organizzare la terra, ma non può che organizzarla contro l'uomo stesso. Sarà per questo che Dio è ancora e sempre alla caccia dell'uomo, direbbe Abraham Heschel, il grande teologo ebreo. E noi con lui infaticabili "pescatori di uomini" negli ondivaghi mutamenti del nostro tempo.

Buon ascolto.

³ Cfr. *Editoriale*, in "Concilium" 4/2002, 13-14. L'intero fascicolo è dedicato a *La formazione religiosa della gioventù*.

⁴ Cfr. ISRAEL J. N., *Educazione religiosa dei bambini e dei giovani davanti alle sfide di un mondo che cambia*, in "Concilium", 4/2002, 82-92.

⁵ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Novo Millennio Ineunte*, n. 9.

⁶ *Ivi*.

⁷ Cfr. GROOME T., *Educazione catechetica integrale*, in "Concilium" 4/2002, 114-126.

RACCONTANDO UN NATALE DIVERSO A BETLEMME, CITTÀ DEL... PANE

di CARLO GISSI*

Giovedì 19 dicembre 2002

Finalmente sul treno. Stava iniziando la mia seconda missione umanitaria a Betlemme. Già nel maggio scorso, avevo vissuto lì una stupenda esperienza, ricca di momenti che mi avevano sensibilizzato al punto che, prima ancora di rientrare in Italia, avevo già in mente un progetto per ritornarci e portare aiuti in quella terra dove la pace è un sogno lontano. Il mio, raccogliere fondi da portare a Betlemme, per l'acquisto di farina per il forno dai Padri Salesiani, i quali forniscono pane gratuito per i bambini palestinesi, grazie alla collaborazione ricevuta dagli Allievi e Docenti dell'Istituto di

Scienze Religiose, dai colleghi di lavoro del Carcere di Trani (Personale Comparto Ministeri e Personale di Polizia Penitenziaria), e di conoscenti e amici che hanno recepito e condiviso la mia iniziativa, si stava realizzando.

Mentre il treno nel buio percorreva la distanza che doveva portarmi a Roma, riaffioravano alla mente i ricordi della prima esperienza, e alla luce dei molteplici eventi che l'avevano caratterizzata, fantasticavo su ciò che avrei vissuto in questa nuova, tenuto conto del particolare momento in cui si realizzava.

Venerdì 20 dicembre 2002

Giunsi a Roma che era ormai piena notte. Fino alle 06,20 non c'erano treni per l'aeroporto di Fiumicino da dove avrei preso l'aereo per raggiungere Tel Aviv.

Un tunisino, diretto all'aeroporto, mi chiese se ero disponibile a dividere con lui il costo del taxi, visto che la stazione Termini era deserta, priva di luoghi per la sosta dei viaggiatori, e che dall'interfonico perveniva l'invito a lasciare la stessa che chiudeva gli ingressi e avrebbe riaperto più tardi alle 05,30. Decisi di accompagnarli con lui.

Mentre raggiungevamo l'uscita mi raccontò che nella stazione aveva subito il furto del cappotto. Noleggiammo quindi un taxi abusivo alla cui guida vi era un egiziano. Per un attimo mi assalì il dubbio che fossero in combutta e mi pentii della leggerezza con la quale avevo accettato l'invito. *D'altro canto, però, tutta la vita è una continua manifestazione*

* Segretario Istituto Scienze Religiose, Trani.

ne di fiducia nel prossimo. Se dovessimo sottoporre al vaglio sempre e comunque ogni gesto o proposta che ci pervengono da soggetti che non siano di provata e sperimentata fiducia, tutta la nostra esistenza sarebbe condizionata anche nelle situazioni che richiedono un nostro intervento, dove l'esitazione potrebbe rivelarsi fatale, non necessariamente per noi stessi, ma per chi in virtù della nostra pronta risposta potrebbe trovare soluzione al suo problema.

Lungo la strada, ancora molto frequentata, quasi a smentire quanto si dice circa la vita notturna di Roma, dopo pochi minuti di conversazione con il tunisino e l'egiziano, ogni paura era fugata. Entrambi erano quello che dicevano di essere: il primo, il classico extracomunitario da qualche anno in Italia, che per Natale tornava dalla moglie e dai suoi tre figli; il secondo, l'egiziano, aveva costruito in Italia la sua famiglia sposando una ragazza calabrese (aveva anche acquisito una spiccata inflessione calabrese, pur notandosi ancora quella natale).

Giunti all'aeroporto, il tunisino diede a me la sua quota di partecipazione alle spese del taxi affinché pagassi. Gli restituii parte dei suoi soldi dicendo che avrei avuto piacere, in quel modo, di regalargli una... manica di cappotto usato. Insieme scoppiammo in una fragorosa risata.

Liquidato il tassista, all'interno dell'aeroporto ci sedemmo in paziente attesa dell'alba. Il mio provvisorio compagno, sicuramente stanco, e forse rassicurato dalla mia vicinanza, crollò vergognosamente in un profondo sonno, come quasi tutti quelli che già prima di noi attendevano il proprio volo. Io, come un marinaio al timone della nave, rimasi a vegliare.

Una signora catturò la mia attenzione. Si sforzava di parlare ad un uomo di colore che appurai non essere suo compagno di viaggio. Questi dormiva, o

forse fingeva. La signora dava sfoggio di conoscenza di lingue parlottando in tedesco, francese e spagnolo, ma ahimè non parlava l'italiano. Vista l'indifferenza del suo perseguitato cominciò a camminare come una forsennata. Il suo camminare veloce e alterno mi ricordava quello dei detenuti e i suoi tacchi segnavano il tempo che per fortuna scorreva. Finalmente stanca decise di fermarsi. Per un po' ci fu silenzio, poi riprese a parlare concitatamente, tanto che una pattuglia di carabinieri di servizio all'interno dell'aeroporto, ritenne di intervenire e provvedere all'accertamento dell'identità. Per calmare le invettive della signora dovettero minacciare di chiamare l'autoambulanza per farla ricoverare. Si giunse quindi alla quiete.

Curiosamente mi guardavo intorno; il mio sguardo spesso andava verso l'orizzonte per vedere spuntare l'alba, anche se l'orologio mi diceva chiaramente che non era ancora il momento.

La mia attenzione fu nuovamente richiamata, questa volta, però, ad opera di una vecchietta che di sfuggita avevo già intravista, ma tralasciata per via della signora più agitata. La vecchietta, bassa, minuta, modesta, passò nella notte con la sua serenità e moderata allegria nella povertà. Calzava uno stivale in gomma fino al ginocchio della gamba sinistra; al piede destro un calzare fatto di buste di plastica bianca, legate al polpaccio con dello spago. Camminava, parlava e rideva volgendosi alla sua sinistra. Il tutto in maniera estremamente composta. *Probabilmente scherzava con il suo... Angelo Custode, che a me non era dato vedere. Insieme si allontanarono.*

Il mio compagno, intanto, aveva iniziato una sinfonia solista tra naso e gola, da fare invidia ad una scrofa felice nel vedere giocherellare i suoi porcellini. Quando si risvegliò, un problema di carattere fisiologico acquisito, le sigarette rubate con il cappotto, si fece per lui impellente. Andò quindi via e le nostre strade si divisero.

Giunte le otto, memore e rassegnato in virtù del meticoloso controllo da parte della sicurezza israeliana, al quale ero stato sottoposto la prima volta che mi recai a Tel Aviv, mi avviai al check-in per ottenere il visto per partire. L'addetto al rilascio, con la stessa estrema cortesia che avevo sperimentato in precedenza, mi chiese dove ero intenzionato ad andare e le motivazioni. Le mie risposte calme e spontanee certamente lo convinsero che non dovevo rappresentare alcun pericolo per il volo e tanto meno in terra israeliana.¹ Mi invitò quindi a recarmi

¹ Riflettendo sulle difficoltà incontrate al Check-in nel corso del primo viaggio, ad opera delle tre donne addette alla sicurezza che si erano occupate di me e dei miei due compagni di avventura, sono giunto ad un incrocio a tre vie:

- Le donne della sicurezza israeliana sono molto più sospettose degli uomini e pertanto eseguono il loro lavoro in maniera più scrupolosa;
- Io e i miei compagni dovevamo essere caduti in qualche contraddizione che aveva naturalmente creato dubbi sulla veridicità di quanto affermato singolarmente almeno da uno di noi;
- Il mio garbato lamentarmi, ricordando la precedente esperienza, e chiedere che non mi facessero stare in

allo sportello per consegnare la valigia e ritirare la carta d'imbarco.

Non credevo ai miei occhi: niente svuotamento valigie, niente apertura telecamera e macchina fotografica, niente scalzarmi e rimanere a piedi nudi per mezz'ora, niente perquisizione personale, niente accensione e controllo telefonino. In meno di cinque minuti avevo consegnato la valigia e attraversato anche il varco della Polizia italiana. Si fece strada in me la convinzione che ancora una volta la strada mi era stata spianata da Colui che ha voluto e permesso che ripetessi il viaggio in Terra Santa, riproponendomi nuovamente una serie di coincidenze di carattere personale che, recepite e interpretate, non potevano che portare a tale risultato.

Giunto a Tel Aviv mi imbarcai sullo Shuttle, il tassi navetta che mi portò a Gerusalemme e mi lasciò proprio davanti al cancello delle suore salesiane dalle quali ero atteso, dove avrei dovuto sostare fino a quando gli israeliani avrebbero tolto, se mai l'avessero tolto, il coprifuoco a Betlemme.

Giunsi a Gerusalemme che pioveva a dirotto e ciò creò non pochi problemi tenuto conto che non avevo ombrello o impermeabile. Avevo però con me... la Provvidenza. Sul marciapiede, proprio di fronte al cancello delle suore, una tenda a capanna, protezione di un negozio chiuso. Fu un ottimo riparo per circa dieci minuti, il tempo necessario perché la pioggia diminuisse d'intensità consentendomi di suonare al cancello ed attendere che mi aprissero.

Fui accolto con gioia e rispetto. Mi chiesero se

per caso fossi il Prefetto (chi me lo chiese forse non doveva conoscerlo). Spiegarli che ero l'altra persona che aspettavano, un po' al di sotto, ma che potevano chiamarmi *l'imperfetto*. La mia pronta battuta piacque e il clima si rese subito molto familiare con il sorriso che le suore rivolsero al mio indirizzò, che naturalmente ricambiai. Un sorriso comunitario quindi, dopo di che, nonostante non fossi il Prefetto, continuarono ad essere gentili e premurose con me. Fui accompagnato alla stanza che mi avevano preparato, informandomi che mi avrebbero aspettato per cena e nel frattempo avrebbero avvisato Don Prospero ROERO, il Direttore della Scuola Tecnica a Betlemme, del mio arrivo. La cena si tenne in un ambiente tipicamente francese, tenuto conto che i commensali erano tutti di lingua madre francese, tranne un sacerdote italiano, che giocoforza parlava tale lingua anche lui. Imprecai contro me stesso nella seconda lingua che credo di conoscere correntemente oltre l'italiano, il *Barl-Tranese*,² per il fatto di non aver mai fatto alcuno sforzo per imparare la lingua francese, pur avendone avuta la possibilità.

La telefonata di Don Prospero giunse alla fine della cenetta francese. Mi portò la notizia sulla quale, con una sorta di precognizione (da laico), con la fede (da cristiano) non avevo avuto mai il minimo dubbio: gli israeliani, dopo sette giorni di assedio continuo 24 ore su 24, dal 20 mattina avevano allentato la morsa togliendo il coprifuoco, consentendo così la "vita normale" dall'alba al tramonto.

Sabato 21 dicembre 2002

Trascorsi così a Gerusalemme la notte che sembrò volare.

La buona notizia ricevuta aveva contribuito a rasserenarmi e rendere ancora più forte in me la convinzione che ogni mio passo, ogni mia decisione, ogni mia azione in Terra Santa era fortemente voluta, semplificata, protetta.

Il piazzale del giardino delle suore era ancora bagnato di pioggia quando uscii dalla mia stanza. Una leggera brezza faceva cadere l'acqua residua dalle foglie degli alberi, mentre il sole cominciava ad affacciarsi e a colorare il giorno.

A colazione, i commensali, forse avendo capito

che la sera precedente a cena mi dovevo essere sentito solo se pur circondato da loro, si sforzarono di trovare il modo di dialogare con me e trovammo un compromesso tra il loro e il mio "inglese".

dogana con le valigie aperte per tre ore, deve avere impietosito l'incaricato che non ritenne necessario nemmeno che aprissi se pure formalmente almeno una valigia o il bagaglio a mano.

² Dialetto ibrido Barlettano-Tranese in funzione delle origini della città di Barletta e residenza venticinquennale nella città di Trani.

Puntuale, alle dieci, Don Prospero suonò al cancello delle suore e dopo i saluti e ringraziamenti, in auto rividi e salutai con piacere Ivo (Schumacher)³ che ci condusse a Betlemme. Non trovammo alcun ostacolo. Anche al Check-Point, punto cruciale dell'ingresso in terra palestinese, non ci furono problemi e la sosta di circa dieci minuti risultò ragionevolissima tenuto conto che una decina di autovetture precedevano la nostra.

Entrati in Betlemme ritrovai la città caotica e viva come l'avevo lasciata a maggio andando via. Del resto, non poteva essere diversamente. Immaginiamo il coprifuoco nelle nostre città...

Il tempo di salutare gli amici dell'Istituto, depositare la valigia in camera ed eccomi già fuori a scorazzare con i palestinesi, tra di loro. Quasi come stessi beneficiando anch'io del sospeso coprifuoco.

Infatti i preparativi ed il lavoro fatto affinché il progetto "Natale a Betlemme" fosse portato a compimento mi aveva visto estremamente impegnato ed in competizione con iniziative umanitarie di altri organi di maggiore risonanza e prestigio. La "lotta" era impari, ed avevo dovuto mettere in atto tutte le astuzie per riuscire a coronare di successo l'iniziativa, ma alla fine ci ero riuscito. Anche per me era quindi cessato il coprifuoco e ne godevo con i palestinesi.

Mi avviai quindi verso la Basilica della Natività. Giunto sul piazzale lo spettacolo che si presentò ai miei occhi fu quello che tutti conosciamo per aver sperimentato in occasione di una visita o gita in una città meta di turismo. La piazza era gremita di persone ma... non erano turisti, erano solo palestinesi, religiosi e qualche troupe televisiva. Indicabile la confusione.

Un continuo movimento di persone consapevoli che al tramonto sarebbe tornato il coprifuoco. La loro vita avrebbe subito l'ennesima paralisi imposta; la piazza e le vie sarebbero tornate ad essere desolate, morte. Dovevano quindi impiegare in maniera utile ma altrettanto frenetica il tempo che era loro concesso.

Nessun segno di milizia israeliana, tanto meno polizia palestinese. Nell'attraversare la piazza, il mio abbigliamento tipicamente europeo, la telecamera

e la macchina fotografica, erano chiaro segno, per i locali, della mia condizione di turista. Non potevano certo immaginare un motivo diverso della mia presenza a Betlemme. Tale convinzione mi produsse una sorta di accerchiamento da parte di bambini che chiedevano dessi loro qualche soldino per comperarsi da mangiare. Ci fu uno di loro che tentò di vendermi un pacchetto di gomme da masticare...

Man mano che mi avvicinavo all'ingresso della Basilica Antica mi venivano incontro giovani e uomini venditori di *souvenir* che a loro volta cercavano di piazzare la loro mercanzia allontanando con prepotenza da me i bambini, e non risparmiandomi il loro malumore e risentimento per il fatto che non ero disponibile a fare acquisti. Alcuni giunsero al punto di mettermi letteralmente nelle mani un loro articolo dicendo che me ne facevano regalo, che puntualmente rifiutai. *L'intento del regalo era chiaro, ma io non potevo né accettare, né lasciarmi convincere all'acquisto.*

Liberatomi a fatica dall'accerchiamento dei venditori, riuscii ad entrare nella Basilica Antica e raggiunsi la Grotta della Natività. Mi ritrovai ancora una volta solo, là, dove ebbe inizio la storia della salvezza dell'uomo. Solo, fatta eccezione di un francescano che quando io scesi nella grotta andò via.

Come già nello scorso maggio, mi ritrovai a vivere in prima persona il disagio nel vedere la grotta vuota ma, nel contempo, a godere del privilegio di averla tutta per me e per il tempo che desideravo, non essendoci alcuno a darmi fretta di uscire per fargli posto. In quel momento ero servo e padrone. Servo perché avevo ubbidito ad una precisa richiesta di Chi aveva deciso per me che a Natale sarei stato a Betlemme; padrone poiché per la situazione che si stava vivendo, potevo stare per tutto il tempo che desideravo.

La mia gioia per essere tornato in Terra Santa era però ridimensionata dal fatto che, in realtà, la situazione era peggiorata rispetto alla volta precedente. Non c'erano segni apparenti di nuovi danni rispetto all'incursione fatta in maggio. Le costruzioni che avevo visto precedentemente portare i segni dei colpi di cannone dei carri armati israeliano erano state rimesse a nuovo; buona parte delle riattivazioni di negozi e attività erano state portate a termine, ma lo stato d'assedio a tempo indeterminato, per taluni aspetti può rappresentare un'arma sottile, determinante e distruttiva più di una guerra aperta, dichiarata.

³ Coadiutore Salesiano, così rinominato in occasione del primo viaggio a Betlemme per la sua apprezzabile, disinibita, guida automobilistica.

Ma questa è politica, un campo non mio, dove però gli interrogativi sono tanti e le risposte, ancora di più, sotterrate con i morti innocenti sia in campo israeliano che in campo palestinese.

Lasciai la grotta. Era vicina l'ora di pranzo e tornai all'Istituto. Intorno al tavolo ritrovai tutti gli amici che avevo lasciato in maggio, tranne uno che Don Prospero mi aveva comunicato, aveva terminato il suo servizio sulla terra...

Al mio fianco trovai un frate che non conoscevo ma ebbi subito l'impressione di averlo già visto da qualche altra parte. Più tardi, rivedendo il filmato fatto scendendo nella grotta, vidi l'immagine del frate che era andato via mentre io arrivavo, era proprio lui! Il caso, o forse una Volontà Superiore, aveva voluto che fossimo ospiti nello stesso Istituto dei Salesiani e che il nostro primo incontro, sia pure involontario e fugace, dovesse avvenire proprio nella Grotta della Natività.

Sin dalla prima volta che ero stato a Betlemme, avevo tanto sentito parlare dai miei amici salesiani, dell'Ospedale francese e della coraggiosa Suor Sophie, che con amore e tanti sacrifici lo conduce. In quell'ospedale la nostra suora si occupa dei neonati palestinesi abbandonati dalle mamme impossibilitate a tenerli (in altre parole il brefotrofo di Betlemme).

Era programmata nel primo pomeriggio una corsa all'ospedale per commissioni, e appena ne ebbi sentore, chiesi se potevo accordarmi nella speranza di conoscere suor Sophie e scambiare magari con lei qualche parola, chiederle notizie dei bambini, del

governo dell'ospedale, delle difficoltà. Insomma conoscere più da vicino quella realtà ancora a me sconosciuta ma che mi attirava incredibilmente. Non ebbi occasione di incontrarla e ritenni opportuno non forzare la mano per tentare di riuscirci. Pensavo che durante la mia permanenza a Betlemme avrei avuto certamente occasione di ritornare, magari chiedendo un appuntamento. Ebbi modo però di incontrare alcuni bambini e di intrufolarmi nel nido, dove effettuai alcune riprese dei piccoli neonati (una decina) lì alloggiati. I due salesiani che mi avevano accompagnato nel giro si curavano sulle piccole culle; io li riprendevo e non potevo non notare la gigantesca mole di uno di loro rispetto a quei piccoli corpicini, e come il pianto di una neonata palestinese si attenuava sino a spegnersi al calore del contatto della mano sulle sue brune guance, e ricominciare appena la mano veniva tolta...

Dopo l'ospedale, rientrati all'istituto, uscii ancora in giro per Betlemme nonostante il freddo intenso ed una microscopica ma penetrante pioggia che inumidiva tutto il corpo. Vidi così, man mano che si avvicinavano le 17,00, diminuire progressivamente il flusso delle persone, l'affrettarsi delle ultime circolanti, ed i negozi chiudere.

La giornata ovvero la libertà, stava per concludersi. Mi ritrassi anch'io all'interno dell'Istituto e da una finestra che dava sul cancello d'ingresso, che mi permetteva di vedere un piccolo tratto di strada, vidi gli ultimi sporadici passaggi dei ritardatari. Il sole era ormai tramontato e con lui anche la vita a Betlemme era andata in letargo.

Domenica 22 dicembre 2002

Dopo una serena notte di riposo eccomi pronto per la messa domenicale alle 07,00 nella cappella dell'Istituto. Una veloce colazione e... dimenticando che era domenica, offrii la mia disponibilità nel caso avessi potuto essere utile in qualcosa. Mi fecero notare che era domenica (avevo già perso la cognizione del tempo) e che non era previsto niente di particolare. Quel frate che avevo incontrato appena giunto a Betlemme, Fra' Silvano, mi disse che se avevo voglia di lavorare avrei potuto dare una mano a lui. Molto ingenuamente (o forse no) gli chiesi di cosa si trattasse e lui, altrettanto candida-

mente mi disse: *"Mi dai una mano a pregare per la pace nel mondo"*.

Ci avviammo, recitando il rosario, alla Basilica di S. Caterina attigua alla Grotta della Natività e dalla quale si accede alla stessa, dove lui avrebbe poi celebrato la messa. Eccomi quindi a partecipare alla seconda messa per me, la prima per lui. La celebrazione della messa in Basilica risultò essere di particolare evento. Intanto era la prima che si celebrava pubblicamente da quando gli israeliani avevano imposto il coprifuoco; inoltre, per l'occasione, si celebrava il venticinquesimo anniversario di matri-

monio di diverse coppie di coniugi. Per due di esse erano presenti solo le vedove. I rispettivi coniugi erano nel frattempo deceduti (non conosco la causa del decesso). Erano festeggiate, inoltre, due coppie che celebravano il cinquantesimo anniversario. Erano presenti anche operatori TV di diverse nazioni che effettuavano riprese per i rispettivi TG e Servizi Speciali.

Finita la messa Fra' Silvano mi chiese di andare a visitare la Grotta della Madonna del Latte.⁴ *Io c'ero stato nel mio precedente viaggio, e la bellezza di quella grotta, resa luminosa dalla presenza di un quadro della Madonna intenta ad allattare, mi aveva già colpito così tanto che, della foto fatta in tale occasione, ne avevo fatto copie ed omaggiato diversi miei colleghi di lavoro. Ne avevo fatto fare, inoltre, un ingrandimento per me, che contrariamente a quanto di solito succede quando si lavora nel campo fotografico, invece di venire evidenziati eventuali difetti dipendenti dalla mia poca perizia nello scattare foto, l'ingrandimento la rendeva più bella, rendendo la visione ancora più piacevole, attraente, e irradiante serenità a guardarla. Quella foto ha trovato il suo posto oltre che nel mio cuore e veglia... anche i miei sonni.*

L'invito di tornare in quella grotta, con la quale ho un feeling particolare, non mi colse impreparato. Era cosa prevista e desiderata. Non avevo previsto, però, il dover ascoltare una terza messa, ma visto che il frate poteva dirne una seconda, ed io potevo comunicarmi là, dalla Dolce Madonna, poiché pur potendomi comunicare la seconda volta, non l'avevo fatto in precedenza, quasi prevedessi che di lì a poco avrei potuto farlo dalla Madre di Gesù, accettai senza esitare

Il custode, un sacerdote americano, ci mise a disposizione i paramenti per la celebrazione. Un altro evento straordinario quindi si verificò per me che di eventi ne stavo avendo uno di seguito all'altro e non facevo in tempo a rendermi conto di uno, che già faceva capolino l'altro. Si unì a noi per un po' una vecchia suora di lingua francese. Recitammo il rosario in un alternarsi di francese, latino e italiano.

Prima di salutarci e andar via per i suoi impegni di cucina nell'istituto dove viveva, la vecchia suora ci regalò un'Ave Maria cantata in lingua araba. Fu un dono prezioso quanto inatteso. *Con le parole non riuscirò mai a raccontare le sensazioni che nascevano interiormente ascoltando quella debole, vecchia, straniera voce, ma nel contempo dolce e invitante. Anche qui, come nella precedente esperienza⁵ sentivo il desiderio di imprimere quel momento, riprendere con la telecamera e registrare il canto di quella suora ma non riuscivo a muovere un passo. Sentivo che se avessi messo in funzione la telecamera avrei annullato l'atmosfera di santità e pace che nasceva dalla combinazione di luogo, momento e intenzioni di noi tre. Una trinità ricorrente, una trinità integrante, una trinità pregante. Chi avrebbe potuto mai immaginare: l'incontro casuale con il frate nella Grotta della Natività; la vicinanza di posto a pranzo e quindi per tutto il periodo in quanto ospiti dello stesso Istituto; il suo desiderio corrispondente al mio di andare alla grotta della Madonna del Latte. La realizzazione dei desideri individuali doveva passare attraverso una triplice alleanza dove il frate ed io eravamo gli attori interdipendenti; lui, Fra' Silvano, aveva bisogno di un fedele per celebrare la sua messa in quella grotta; io, fedele, avevo bisogno di un sacerdote per comunicarmi nella stessa grotta. Le premesse con le quali eravamo giunti entrambi a Betlemme non erano certo favorevoli ad un evento del genere, ma la cosa meravigliosamente si realizzò tra lui e me, con la magistrale e silente regia della Madonna stessa che aveva sicuramente combinato il tutto.*

Giungemmo in Istituto per il pranzo, che gli altri avevano terminato e si accingevano a lasciare la mensa. Ci scusammo per il ritardo, giustificandoci con il fatto che una "Signora" molto buona ci aveva chiesto di farLe compagnia, e che a Lei, che con il suo "Si" incondizionato aveva accettato il bene e il male del mondo, non Le si poteva dire di no.

Dopo pranzo, la partenza di un sacerdote, e la necessità di accompagnarlo con la macchina, fu l'occasione per recarci, fra' Silvano, io e Ivo l'autista, a Gerusalemme. Poiché il tempo era limitato per via del coprifuoco, raggiungemmo direttamente il luogo dove la tradizione ingloba la Rocca della Crocifissione, il luogo della Deposizione e il Santo Sepolcro. Fu in quel luogo che si verificò un altro di quelli che ormai ho cominciato ad interpretare come "segni" e non più come combinazioni casuali. Sulla grossa pietra delimitata da quattro enormi cande-

⁴ Grotta dove la tradizione vuole che la Madonna si sia fermata per allattare il bambino prima di fuggire da Betlemme. È mèta di pellegrinaggio di coppie di coniugi che hanno difficoltà nella procreazione. Molte sono le testimonianze di gravidanze concepite dopo la visita in tale luogo e di nascite alla Madonna dedicate.

⁵ Vedi appendice n. 1.

labri, che sta ad indicare il luogo della Deposizione di Gesù Cristo, Fra' Silvano adagiò la sua croce in legno che portava sempre con se. Istintivamente poggiò sopra la mia mano e lui, con espressione meravigliata mi domandò:

"Perché fai questo alla mia croce?"

senza pensarci su risposi:

"Perché sia un po' anche mia!"

Vidi il Frate confuso, meravigliato, senza parole; ma anch'io non ero più lucido di lui.

Mentre tornavamo a Betlemme, riflettevo in macchina, a quanto ci eravamo detti in maniera così telegrafica, e mi domandavo cosa mai quella mia risposta non ragionata volesse dire. Forse una inconscia disponibilità alla condivisione delle pene che lui, quale religioso, per giunta francescano, viveva di certo in maniera più intensa della mia, nei confronti della pace così lontana dalla Terra Santa. O forse, cercavo di rubare, toccando la sua croce, la

calma, la serenità, la semplicità e la forza che certamente da essa erano a lui profuse. Sembrerebbe verosimile questa seconda ipotesi poiché, l'analisi della domanda come formulata:

"Perché fai questo alla mia croce?".

indurrebbe a pensare che lui avesse letto questo secondo intento nel mio gesto e pertanto poteva essere contrariato da questo mio tentativo di furto.

Giunti al Ceck-point, non trovammo alcuna difficoltà ad attenderci. Cosa comprensibilissima, visto che una Troupe televisiva stava effettuando delle riprese ed era opportuno che gli obiettivi del mondo, puntati in occasione del Natale cristiano su Betlemme e Gerusalemme, cogliessero momenti di distensione e propensione al rispetto della religione da parte del più forte. In tale direzione infatti il governo israeliano si stava muovendo e la sera, a cena, avemmo la notizia che dopo diversi mesi il coprifuoco era stato tolto completamente e finalmente la notte era libera.

Lunedì 23 dicembre 2002

Mattinata grigia e piovosa priva di elementi degni di nota. Una mattinata prettamente statica e di attesa. Nel pomeriggio, infatti, era prevista nella chiesa dell'Istituto, la registrazione del Concerto di Natale organizzato dal Comune di Valmontone. Concerto che sarebbe stato poi trasmesso dalla RAI 1 la mattina di Natale, dedicato alla pace nel mondo e, più specificatamente, alla pace in Terra Santa. Presenti il Patriarca di Gerusalemme, il Console Italiano, il Sindaco di Betlemme, il Sindaco di Valmontone e delegazioni varie. Io mi arroccai con la mia telecamera in alto nei pressi dell'organo e registrai in anteprima l'intero concerto.

Ci spostammo, al termine, nel salone dell'Istituto dove era stato preparato un austero rinfresco, nel rispetto della situazione locale e delle motivazioni per le quali i Rappresentanti di Valmontone, Fra' Silvano e il sottoscritto, per vie diverse, avevano deciso di trascorrere il Natale a Betlemme. Un Natale diverso, ricco nella sua diversità, di doni intangibili ma inalienabili nel tempo, come può esserlo solo un bel ricordo...

Ci furono quindi il saluto e gli auguri delle auto-

rità agli intervenuti. Nel loro discorso di saluto il Sindaco di Betlemme, il Console italiano e il Sindaco di Valmontone avevano un denominatore comune:

"Non permettere che la guerra arabo-israeliana rimanga dimenticata e continui a mietere vittime innocenti, e che la Santa Terra di Gesù giunga ad una pace definitiva ed alla convivenza e collaborazione utile ai popoli oggi in lotta e al mondo intero".

A cena, ci fu comunicato che erano in arrivo da Gerusalemme una coppia di operatori del TG2 per effettuare un servizio televisivo per la rubrica Costume & Società. Don Prospero mi chiese di aiutarlo ad accertarsi che le camere fossero fornite di coperte e stufe poiché la serata era fredda e le stanze, non occupate, potevano essere carenti. Assicuratevi che tutto fosse in ordine aspettammo gli operatori che giunsero tardi ma fortunatamente senza problemi.

Dopo che si furono sistemati ci demmo appuntamento per il mattino seguente. Avevano espresso il piacere di avermi con loro in giro per la città. Per me sarebbe stata un'esperienza nuova e interessante.

Martedì 24 dicembre 2002

Ci trovammo al mattino sul piazzale dell'Istituto. Don Prospero aveva per l'occasione chiesto a Joseph, un seminarista nativo di Nazareth, di accompagnare gli operatori Rai in giro per Betlemme per il loro Servizio Speciale Natalizio. Ci avviammo quindi per la città, che contrariamente agli altri giorni, io che ormai ne conoscevo le abitudini, la vidi piuttosto vuota. Non vedevo la confusione dei primi giorni. La causa poteva essere ricercata nella diminuita frenesia del *dopo-coprifuoco*, oppure, molto più verosimilmente, nella adesione all'invito fatto circolare a mezzo volantino⁶ con il quale si invitava la popolazione a non partecipare alle celebrazioni e manifestazioni previste per il Santo Natale, e a non dare segni esteriori di festeggiamenti.

Betlemme, in quella mattina di vigilia, tutto sembra tranne la terra dove è nato Gesù. Non una luce, non un festone, non un segno qualsiasi che dicesse che era Natale. La gioia non era di casa; la speranza forse, ma anche quella ha un limite, dopo di che...? Diversi mesi di coprifuoco, e l'ultimo durato otto giorni di seguito giorno e notte senza interruzione, senza preavviso, senza approvvigionamenti tranne le riserve di cui si disponeva in casa. Noi, che fortunatamente viviamo una situazione estremamente florida e serena rispetto ai palestinesi, credo avremmo già difficoltà se solo fossimo privati del caffè o delle sigarette. Ma i bambini di quella gente, non chiedono caffè o sigarette, chiedono pane, e quando non è possibile andare al forno a prenderlo perché l'invasore lo vieta... Cosa posso rispondere quelle mamme ai loro figli: "Aspetta!"?- E per quanto tempo? Intanto l'odio cresce in quei bambini, forse più che nei loro genitori. Quei bambini poi... diventeranno i morti di domani.

Basta! È ora di finirla! È ora che i potenti si attivino in difesa anche dei più deboli e più poveri, nel rispetto e tutela degli "altri", ove le ragioni sussistono.

Obiettivo degli operatori del Tg2 era l'intervista ad alcuni palestinesi sia musulmani che cristiani. Iniziammo quindi a girare per le strade curiosando tra negozi e mercato, invitando alcuni commercianti

ad esprimere il loro pensiero sulla situazione che stavano vivendo. Come prevedibile molti di essi rifiutarono di esprimersi di fronte alle telecamere. L'intervistatrice Cinzia FIORATO, professionalmente fu ineccepibile. Infatti poiché il servizio sarebbe stato visto anche a Gerusalemme, ne metteva a conoscenza gli interpellati che potevano quindi decidere se accettare o meno di rispondere all'intervista.

Le risposte di un negoziante che decise con coraggio di parlare, fecero intuire come il popolo palestinese, a suo dire, è sottoposto ad una politica tendente alla loro sottomissione ad opera degli israeliani che, ove non accettata, comporta di riflesso l'impossibilità di vivere o per meglio dire sopravvivere, e quindi necessariamente svendere casa, terre, attività, al peggiore ed unico offerente, nella speranza di potersi rifare la vita in un altro stato, oppure lottare anche in maniera occulta contro un nemico, che ha fatto del tempo la sua arma più efficace e gioca come un animale feroce con la sua preda debole e indifesa, certo che prima o poi ne farà un boccone.

Joseph ci guidò a casa di una famiglia cristiana. L'accoglienza che ci fu offerta fu certamente spontanea. I padroni di casa non erano stati preparati alla nostra visita che per loro fu una vera sorpresa. Ciò nonostante ci accolsero aprendoci la loro casa come noi forse non faremmo per tutta una serie di motivi...

Un piccolo salottino ingresso nel quale ci accomodammo con tutti i componenti della famiglia che erano sette. Un po' strettini, ma al caldo, e non solo quello proveniente da un piccolo caminetto acceso...

L'unione di quella famiglia cristiana era visibile. Mi domandavo se ciò fosse una questione di tradizioni locali, da noi occidentali purtroppo superate, o se invece tale unione fosse conseguenza del coprifuoco, che necessariamente costringeva le famiglie a stare più tempo in casa, insieme.

In quella casa respirammo un po' aria di Natale. Fu lì che vedemmo una serie di lampadine accese intorno ad un piccolo albero di Natale; fu lì che vedemmo un piccolo presepe; fu lì che gustammo un dolcetto di mandorle che le donne della casa avevano preparato come le nostre, per assaporare un po' di dolcezza in quell'amaro Natale, in cui avevano anche perso il lavoro a Gerusalemme.

⁶ Vedi appendice n. 2.

Lasciammo la famiglia cristiana per proseguire nel giro della città. Attraversammo una stradina parallela a quella principale. Era poco frequentata. Qui vedemmo in una bottega un bambino che indossava un abito da Papà Natale. Suo padre ci disse che non si sentiva di non fare vivere a suo figlio il Natale come lo desiderava, e come il resto del mondo lo viveva e lo proponeva. Betlemme non era la regola ma l'eccezione, e lui per il figlio voleva la regola. Certo ciò che vivevano li rendeva tristi, ma i bambini non avevano colpa, mentre i grandi...

Salutammo padre e figlio e continuammo per quella stretta via. Incrociammo due uomini con una fascia blu al braccio. Joseph ci disse che erano due poliziotti locali. Acconsentirono a rispondere ad alcune domande e la risposta che più ci colpì fu quella relativa al perché non indossassero la divisa della polizia. Risposero che per sicurezza loro e dei palestinesi stessi, erano costretti ad indossare la fascia che rapidamente potevano sfilare e nascondere in caso di incursione israeliana, onde evitare che i soldati, riconoscendoli per poliziotti, intimassero loro di collaborare nelle operazioni di perlustrazioni e perquisizioni ai danni dei palestinesi.

Lasciati i poliziotti mi congedai dagli Operatori del Tg2, che con Joseph continuarono il giro di interviste per la città, anche perché era prevista la visita del Patriarca alla Grotta e loro dovevano essere lì per riprendere l'evento. Io, però, avevo altri programmi. Avevo scoperto per caso in una delle mie escursioni, che l'istituto era anche sede del Museo della Natività e mi ero assicurato, che quel pomeriggio mi "avrebbero messo a disposizione"⁷ i locali per visitarlo. Il museo si snodava in una serie di stanze una dentro l'altra, ricavate in alcuni punti nella roccia e in ogni stanza, tante vetrine e bacheche a protezione di opere di pregiata fattura artistica ed elevato messaggio religioso, il tutto impreziosito da una intelligente collocazione ed esposizione rispettosa degli eventi storici, della provenienza geografica delle opere e degli artisti che le hanno realizzate, oltre ad un melodioso sottofondo musicale in tema con le rappresentazioni. Un tesoro inestimabile disseminato in quel sotterraneo; una quantità innumerevole di presepi, statue e situazioni in sequenza tridimensionale. Vi era anche il presepe donato da S.S. Giovanni XXIII in occasione della sua visita in Palestina. Mi fu concesso effettuare fotografie e riprese con la telecamera. Per motivi di tempo, poiché non volevo abusare della facoltà concessami, mi limitai ad effettuare riprese e foto solo delle opere

più appariscenti, ma anche le più piccole, apparentemente meno significative, raccontavano a chi sapeva guardare, a chi voleva interpretare, la grande storia di un grande amore...

Giunse la sera e nell'Istituto si viveva il fermento per andare a messa nella Basilica di Santa Caterina, dove il Patriarca di Gerusalemme avrebbe celebrato a mezzanotte. Per accedere alla chiesa era necessario disporre di un apposito lasciapassare che l'economista dell'Istituto mi aveva procurato. L'ingresso iniziava alle 22.00 ma alle 21,30, nonostante piovesse a dirotto, una fila lunghissima di fedeli era in attesa di entrare, me compreso e i due Inviati del Tg2. Tutta la popolazione cristiana, che nella mattinata era rimasta tappata in casa, si stava riversando nella Basilica. La fede e la speranza avevano prevalso sullo sconforto, rassegnazione e tentazione e invito a disertare la cerimonia.

La pioggia cadeva senza sosta ed io la sentivo penetrare i capelli, scivolarmi sul collo e scendere lungo la schiena. La mia cervicale certamente avrebbe reclamato se non altro per l'enorme peso che ero costretto a reggere, dovuto al cappotto che aveva triplicato il suo per via dell'acqua assorbita. Ma dopo tutto quello che avevo fatto per partecipare alla messa di mezzanotte a Betlemme, per Natale, dovevo resistere.

Oserei dire che Gesù aveva inviato quella pioggia per mettere alla prova la nostra fede e costanza e comunque per farci entrare purificati nel Tempio.

Resistetti!

Riuscimmo ad entrare finalmente nell'atrio antistante la chiesa, quando un addetto alla sicurezza ci fermò, e in particolare gli inviati che erano con me, invitandoli a depositare la telecamera poiché i diritti per le riprese televisive erano stati acquistati. Dalla discussione che avemmo con un responsabile di tale TV sopraggiunto, appurammo che comunque sarebbe stato possibile effettuare riprese da parte di altre TV pubbliche al costo di 600 dollari per tre minuti. I due operatori desistettero. Io, presente alla contrattazione, non avendo ben chiara la situazione avevo comunque nascosta la mia telecamera. Visti vani quindi i tentativi dei miei amici, ci salutammo e mi avviai verso l'altare. La chiesa era già piena e raggiungere una posizione vicina all'al-

⁷ L'espressione "avrebbero messo a disposizione" è significativa della inutilizzazione del Museo a causa della mancanza di turismo che, oltre al danno economico, comporta anche danni sotto il profilo storico-artistico-culturale.

tare, per poter beneficiare di una buona inquadratura per effettuare riprese, era cosa molto difficile, ma qualcosa mi spingeva e sapevo che avrei trovato una mia collocazione. Riuscii a raggiungere con non poca fatica, grazie anche alla comprensione di alcuni, il banco di lato all'altare, vicino alla prima colonna laterale, dove era posizionata una delle telecamere della TV che aveva acquistato i diritti di ripresa. La posizione comportava comunque della difficoltà sia perché spesso l'obiettivo era coperto dalle Autorità che occupavano il banco, sia per l'equilibrio instabile con il quale riuscivo ad effettuare qualche ripresa libera da ostacoli.

Ma le sorprese non erano ancora finite.

Dopo circa mezzora di tentativi affannosi di poter effettuare qualche buona registrazione, il cameraman che stava vicino alla colonna su una specie di trespole per effettuare le riprese, smontò la sua telecamera perché doveva effettuarle da altra postazione. Fu così che mi trovai improvvisamente sul trespole, al posto dell'operatore che era andato via,

disponendo di una postazione e apertura di campo visivo che non avrei potuto certo immaginare di riuscire ad avere.

Là, su quel trespole avevo il primo piano sull'altare, sulla culletta con il Bambino Gesù, ed un campo visivo di 360 gradi. Cosa avrei potuto desiderare di più?

Mi trovavo nuovamente a beneficiare di una condizione di privilegio e certo non era il caso che mi aveva spianato ancora una volta la strada...

Finita la messa la chiesa pian piano si svuotò, ma io non ero ancora esausto, né tanto meno soddisfatto. La cerimonia era stata bella, sentita, partecipata, mancava però qualcosa che doveva dare il senso più vero a quella mia notte a Betlemme. Dovevo partecipare alla messa nella Grotta, quella notte stessa. Scesi quindi nella grotta con altri che avevano avuto il mio stesso desiderio, la stessa necessità, e partecipai ad altre due celebrazioni, certo con meno fedeli, ma indubbiamente con maggiore partecipazione personale.

Appagato, infine, tornai all'Istituto che era quasi l'alba.

Mercoledì 25 dicembre 2002

Giornata di riposo, commiati, promesse.

La notte era stata lunga e il riposo si protrasse fino a tardi.

Nel pomeriggio diedi un'occhiata alle cassette che avevo registrato e a cena, poiché la partenza era prevista all'alba, ci fu il saluto generale.

Conclusione

Questa volta la partenza fu un po' meno triste della prima. Forse perché... non c'è due senza tre. Forse perché questa volta era ancora più radicata la certezza che tutto ciò che ci succede di bello e buono, fra tanto male che ci circonda, spesso ci viene offerto ma il più delle volte siamo sordi, ciechi, stolti, e non sappiamo riconoscerlo anche perché abbiamo fretta. Ma fretta di che, se poi in vicinanza della morte abbiamo paura?...

Io, ho avuto la fortuna di comprendere e accettare l'invito rivoltomi. Ho portato in avanti la mia gamba e tutto me stesso, guadagnando conoscenza rispetto all'orizzonte, che a sua volta si è spostato in avanti consentendomi di vedere e vivere qualcosa in più. Mi sono arricchito di un'esperienza che

non può rimanere solo un ricordo personale. Sarebbe egoistico, sterile, inutile. I mass media ci hanno abituato ai bombardamenti di notizie relative a disastri, sciagure, attentati, guerre...

Il mio parere, forse da sognatore, ma credente, è che sarebbe necessario il bombardamento opposto; ovvero una comunicazione massiccia di eventi positivi dove *"il bene deve fare notizia"*, che riconduca la società a convincersi che l'emulazione del bene non può che portare al bene, mentre l'emulazione del male abbiamo visto... e forse vedremo ancora...

Alla luce di quest'ultima affermazione ho ritenuto che la mia esperienza dovesse essere comunicata immaginando già la prossima... positiva esperienza.

APPENDICI

*appendice n. 1**Il bimbo e la madre*

Sabato 18 maggio 2002 La mattina del sabato mi recai alle 06.30 per la messa presso la cappella della suora. Va detto che tale messa è per il popolo palestinese ed è quindi detta in lingua araba. La chiesa era già gremita quando arrivai. Nel corso della celebrazione notai che avanti a me era presente una signora con un bambino che all'apparenza doveva avere non più di nove mesi. Mi meravigliò la presenza di quel bambino ad un'ora che per noi occidentali è inusuale, comunque lo guardai ammirato, attirava in maniera incredibile il mio sguardo. Il bimbo si accorse che lo guardavo e mi sorrise. Fu per me spontaneo rispondere con altrettanto sorriso a quello suo. Uno scambio di sorrisi tra di noi e il classico atteggiamento del bambino che nasconde il capo e poi guarda di sottocchio per tornare a sorridere ancora, quando certo di essere corrisposto. Questo scambio non passò inosservato a sua madre che, felice, aggiunse il suo sorriso al nostro. Non riesco ad esprimere compiutamente ciò che provai per quella situazione che si era venuta a creare. So solo che non riuscivo a distogliere lo sguardo da loro. Alla fine della messa uscii tra i primi e mi soffermai sul piazzale per poterli rivedere. Nei giorni precedenti, nelle mie visite, avevo avuto modo di fare fotografie a monumenti e paesaggio, nonché richiedere a due ebrei al muro del pianto di farsi una foto con me, come pure a due palestinesi a cavallo di muli, ma non trovai il coraggio di chiedere a quella donna di poterle scattare una foto. E sì che lo volevo intensamente. Quando la signora e il bimbo uscirono dalla chiesa furono attornati dalle persone e dalle suore che li salutarono affettuosamente, ed io li a guardare senza avere il coraggio di dire una parola, di fare un gesto. Ne parlai, a colazione con i miei ospiti, e unanimemente mi risposero che potevo considerare i sorrisi ricevuti e la visione, sotto una luce spirituale, come se il sorriso di quel bimbo e di quella donna rivenissero dal Santo Bimbo là nato e dalla Sua Santa Madre. In quest'ottica certo si spiega il mio timore di chiedere di poter fotografare la donna e il bambino. Una sorta di consapevolezza inconscia che quei sorrisi dovevano essere cosa intima, che doveva restare impressa nei miei occhi e nel mio cuore. Sorrisi che, se riportati su una foto, potevano perdere quel valore che scaturisce da un ricordo, o dal rimpianto di non aver capito o di non avere avuto sufficiente fede per capire.

appendice n. 2

**Da: Rete Informazione Indipendente Palestinese
19/12/2002 - The Independent Palestinian Information
Network -E-Mail: newS@infopal.org
Niente Natale a Betlemme
19/12/2002**

L'intero mondo festeggerà il Natale ma non la città dove Gesù è nato. I cristiani in questa terra non hanno motivo di festeggiare. Questa è la sensazione opprimente quest'anno per la prima volta. Gli israeliani possono togliere il coprifuoco imposto su tutti i residenti di Betlemme per un paio di giorni, ma ci saranno solo formali cerimonie natalizie. Un gruppo di cristiani residenti a Betlemme emise una dichiarazione che invitava alla cancellazione di tutte le celebrazioni. La dichiarazione rispecchiava correttamente lo stato d'animo generale, e ci si aspettava che le sue raccomandazioni venissero seguite spontaneamente, come accadde in situazioni simili in passato. Ecco le raccomandazioni della dichiarazione ai residenti di Betlemme e a i cristiani palestinesi in generale:

1. Boicottare tutte le attività festive che si svolgeranno durante le vacanze (mercati natalizi, parate/passeggiate, ecc.). Se tu vieni a conoscenza di corpi locali che organizzano eventi, chiamali, informali che non parteciperai, che sei deluso di loro e che noi dovremmo lavorare in solidarietà come una comunità in questa circostanza.
2. Tieni soltanto le decorazioni festive per l'interno della tua casa. Non esporle in vista sulla strada, dove i giornalisti potrebbero avere opportunità di fotografare travisando ciò che stiamo vivendo.
3. Non partecipare alla processione annuale del Patriarca, specialmente se organizzata dalla Amministrazione Civile Israeliana occupante, sarà ancora usata dagli israeliani e dai Media per rappresentarci come se stessimo vivendo una situazione di normalità.
4. Se hai bisogno di partecipare alla messa di mezzanotte e/o alla messa del giorno di Natale fallo senza atteggiamento di festosità/felicità. Contro i giornalisti usate le vostre facce e i vostri corpi nelle messa per mostrare come Israele si sta comportando "gentilmente" verso i poveri sofferenti cristiani di Betlemme. Noi ti incoraggiamo fortemente a boicottare la messe del 24 e 25 dicembre se le forze israeliane sono ancora nella Piazza della Natività.
5. Ai nostri fratelli e sorelle cristiani che vivono a Gerusalemme, Nazareth e il resto della Palestina: non venite a Betlemme quest'anno. Traverterete la situazione che stiamo vivendo. Traverterete anche la vostra stessa situazione dato che vi sarà negato l'accesso alla nostra città per tutti gli altri giorni dell'anno. Il vostro arrivo aumenterà e evidenzierà la pretesa israeliana di con-

sentire l'accesso ai credenti a Betlemme e "liberamente" alle Eccellenze.

6. Alla gente di Betlemme, Bait Jala e Beit Sahour: spegnete le luci durante la vigilia di Natale per esprimere il vostro rifiuto alla continua occupazione israeliana e la solidarietà con noi.
7. Fate attenzione ai giornalisti che busseranno alle porte cristiane per trovare una famiglia che stia celebrando, allo scopo di rappresentare un falso messaggio relativamente alla nostra vita durante questa Intifada. Presentate la situazione attuale senza timori.
8. Ricordate che uno dei primi scopi della tenuta del coprifuoco degli israeliani e dell'aprire Betlemme per il Natale è quello di istigare problemi tra le comunità musulmane e cristiane di Betlemme. Noi, come cristiani, dovremmo ricordare che durante il Al Fitr Eid, gli israeliani non attuarono il coprifuoco e dovremmo essere solidali con i nostri fratelli e sorelle musulmani.
9. Scrivete per contattare i vostri amici locali e internazionali, esprimendo rifiuto alle festività e celebrazioni nella situazione attuale e sotto il controllo delle forze civili amministrative israeliane.

Auguri a tutti per un Natale di pace.

Iniziativa di Betlemme per il Natale 2002 (Un gruppo di cristiani indipendenti residenti a Betlemme).

appendice n. 3

Da: "Prospero Roero" <proero@yahoo.it>

A: "Gissi Carlo" <carigis@virgilio.it>

Oggetto: Re: D. Roero da Betlemme

Data: domenica 15 dicembre 2002 12.44

Carlo carissimo,
Sono tornato ieri e ti rispondo subito. Speriamo che prima di Natale finisca l'occupazione... In ogni caso vieni tranquillo il 20 e vai dalle nostre Suore FMA di Gerusalemme: Via Rehov Ain Het 18, vicino a Notre Dame (New Gate, tel (02) 62 87567. Di là ci telefoni e verremo a prenderti quando tolgono il coprifuoco...
A presto. Buon Natale...

D. Prospero

appendice n. 4

Da: Prospero Roero <proero@yahoo.it>

Data: Thu, 26 Dec 2002 19:48:57 +0100

A: stsbeth@p-ol.com

cc:

Oggetto: Coprifuoco a Betlemme

Festa di S. Stefano ' Ore 15 ' Un primo boato in piazza della Natività, poi qualche sparo e gas lacrimogeni... Sono i segni del ritorno al coprifuoco. Poco dopo arrivano le camionette militari anche nella piazzetta davanti al nostro forno. La gente fugge terrorizzata alla vista dei soldati che puntano le armi e scappa nelle viuzze laterali. Nel giro di pochi minuti è il deserto e il silenzio. Betlemme è di nuovo una città spettrale, morta. Un Natale amaro, con tanta tristezza... Tornano l'esasperazione e la rabbia dei grandi, il pianto dei piccoli e lo sconforto e la rassegnazione degli anziani e continuano le privazioni, le sofferenze, gli stenti, l'isolamento, le umiliazioni...

È veramente troppo, eppure, proprio per Betlemme, sembra che non sia ancora abbastanza...

Il Signore tocchi il cuore dei potenti e consoli i poveri e gli innocenti.

Nel messaggio natalizio il nostro Patriarca ha scritto: 'Il nostro messaggio di Natale è un appello a ogni persona di buona volontà, alla comunità internazionale e a tutte le nostre Chiese diffuse nel mondo perché ognuno si svegli e aiuti i due popoli di questa terra a fare la pace fondata sulla giustizia, l'eguaglianza e la dignità di ciascun popolo. Non dimenticate questa terra e non abbandonatela alla sua sorte'.

Con questo messaggio vi saluto e vi auguro Buone Feste e un sereno Anno Nuovo.

Con affetto

D. Prospero Roero

appendice n. 5

Da: "Gissi Carlo" <cargis@tin.it>
A: <proero@yahoo.it>
Oggetto: Fw: Coprifuoco a Betlemme
Data: domenica 29 dicembre 2002 17.16

— Original Message —

From: Gissi Carlo
To: redazione.web@governo.it
Cc: redazione.internet@ansa.it ; EDITRICE ROTAS ; ISR;
 Elia Ercolino
Sent: Sunday, December 29, 2002 4:20 PM
Subject: Coprifuoco a Betlemme

Sig. Presidente Berlusconi,
 ho vissuto dal 20 al 26 dicembre con i salesiani della Scuola Professionale Salesiana di Betlemme un Natale unico, nella speranza di un cambiamento, pregando per la pace. Sono ripartito con l'inverno nel cuore al pensiero che probabilmente, dal 27, sarebbe ripreso il coprifuoco. Il freddo è diventato gelo alla notizia pervenutami dal Direttore che, il 26 alle 15.00, la vita era nuovamente spenta per Betlemme e il popolo palestinese tutto. Ho tanto desiderato, in quel momento, che per un motivo qualsiasi fossi stato impedito personalmente di rientrare in Italia e che un evento simile, avesse potuto mettere in movimento la macchina diplomatica che in simili circostanze si attiva. Purtroppo sono rientrato anche troppo facilmente, e l'unico modo che ho di continuare in una azione di solidarietà con il popolo palestinese ed i religiosi e volontari che in quella terra prestano la loro opera, è quello di inviare a Lei, Sig. Presidente Berlusconi, il mio modesto ma sentito invito ad operare opportuna sensibilizzazione presso il governo Israeliano, inteso all'avvio di una trattativa per una pace duratura, definitiva. I bambini che sopravviveranno a questi eccidi, non conosceranno il sentimento dell'amore per il prossimo, ma saranno svezziati al latte dell'odio e pane dell'amarezza e risentimento. Finché ci sarà odio, amarezza, risentimento, non ci sarà mai pace. Sig. Presidente, nel periodo che ha svolto l'incarico di Ministro degli Esteri il mondo ha saputo apprezzare le sue mediazioni. Io sono piccola parte del mondo, ma comunque parte di esso, e le chiedo di riesprimersi in quelle prerogative che le sono congeniali. Le aspettative che ho ascoltato da parte dei Sindaci di Betlemme, Valmontone (organizzatore del Concerto di Natale teletrasmesso), il Console Italiano, il Patriarca di Gerusalemme, non troveranno mai realizzazione senza un continuo lavoro di sensibilizzazione unito a un grande sforzo di alta diplomazia come lei è in grado di svolgere. Carlo Gissi, Amministrativo in servizio c/o Casa Circondariale Trani

appendice n. 6

Un caro saluto, con l'augurio del cambio radicale che tanto auspichiamo per tutti i popoli che non conoscono da tempo la pace, e per voi tutti lì in prima linea, assicurandovi che siete sempre nei miei pensieri e nelle mie preghiere.

Carlo Gissi

— Original Message —

From: lo "proero@yahoo.it" Prospero Roero
To: lo "cargis@tin.it" Gissi Carlo
Sent: Wednesday, January 01, 2003 10:54 AM
Subject: Re: Buon Anno da Betlemme

Buon Anno!...

Il coprifuoco rimesso il 26 e poi tolto è stato rimesso ieri sera. Questa mattina è stato confermato e ribadito...

La giornata della pace non poteva cominciare peggio, ma continuiamo a sperare nella protezione della Regina della Palestina, Regina della Pace...

Con affetto

D. Prospero

appendice n. 7

Da: "Prospero Roero" <proero@yahoo.it>
A: <stsbeth@p-ol.com>
Oggetto: ... da Betlemme, ... da Betlemme
Data: venerdì 3 gennaio 2003 11.09

Carissimi,

Dopo 40 giorni ieri sono state riaperte le scuole, ma prima che le lezioni finissero è stato imposto di nuovo il coprifuoco!... Altri 40 giorni?

Gianni è appena rientrato dall'Orfanatrofio della Crèche dove ha incontrato Suor Sophie quasi in lacrime per la situazione disperata dei suoi bambini. E disperata è la popolazione di Betlemme, costretta a vivere tappata in casa, impaurita, umiliata e abbandonata. L'unica speranza è nel Principe della pace, visto che i "GRANDI" sono tutti presi da problemi "ben più grandi"...

Allego alcune immagini prese di nascosto da Gianni, con un po' di fifa, al nostro forno, che nonostante tutto rimane aperto per le donne, i vecchi e i bambini che per un po' di pane possono sfidare il coprifuoco... Per gli altri sarebbe troppo rischioso...

Non scrivo per avere risposte o solidarietà che so essere continua e generosa, ma per un ulteriore supplemento di preghiera...

Con affetto e tanti cari saluti e auguri di ogni bene.

D. Prospero

appendice n. 8

Da: "Prospero" <stsbeth@p-ol.com>

A: "Dancar" <dancar.67@libero.it>

Oggetto: Fw: Olive Branch - Issue No. 186 - Saturday, 4 January 2003

Data: domenica 5 gennaio 2003 9.23

— Original Message —

From: Nonviolence Homepage

To: Undisclosed-Recipient;

Sent: Sunday, January 05, 2003 10:30 AM

Subject: Olive Branch - Issue No. 186 - Saturday, 4 January 2003

Olive Branch - Issue No. 186 - Saturday, 4 January 2003

Cari amici, fratelli e sorelle, il tempo passa, è già finito il 2002 e sta entrando velocemente il 2003, che speriamo, sarà un anno di pace per tutti voi.

Quest'anno è iniziato con la messa annuale per la pace presieduta dal nostro Patriarca alla Concattedrale del Patriarcato latino a Gerusalemme, a cui assisteremo tutte le comunità religiose di Gerusalemme, inclusi i membri della delegazione in rappresentanza della Conferenza Episcopale Francese, con a capo il Presidente Mons. Jean-Pierre Ricard, Arcivescovo di Bordeaux.

Il Patriarca nella sua omelia ha parlato del messaggio del Papa per la pace "*Pacem in Terris*" insistendo sul paragrafo riguardante la Terra Santa. Mons. Ricard ha affermato la solidarietà con la Chiesa e la gente della Terra Santa. Ha detto anche che torneranno in Francia con una diversa visione, promettendo assistenza finanziaria. Infatti, possiamo trovare nell'articolo pubblicato nel sito (<http://www.cef.fr>) della Conferenza Episcopale Francese un'affermazione molto forte e incoraggiante che esortava le chiese francesi a venire a visitare i loro fratelli e sorelle in Terra Santa. Sembra che i membri della CEF siano stati molto toccati dalla loro visita alla comunità cristiana nel piccolo villaggio di About vicino Ramallah, dove loro passarono l'intera giornata di domenica. Noi li ringraziamo veramente per la loro visita e solidarietà e incoraggiamo tutte le nostre chiese sorelle a fare altrettanto, a venire a sentire e vedere.

Siamo anche grati al Santo Padre Giovanni Paolo II che nel suo messaggio per il nuovo anno intitolato alla pace della Terra Santa usando un linguaggio molto chiaro: "*Terra Santa! La tensione drammatica e duratura nella quale si trova questa regione del M.O. rende più urgente la ricerca di una soluzione positiva al conflitto fratricida e senza senso, che l'ha insanguinata per troppo tempo*". Noi siamo completamente d'accordo con il Papa che "*Malgrado i seri e ripetuti attacchi contro la tranquillità e coesistenza*

dei popoli, la pace è possibile e un obbligo" e noi condividiamo "*Ciò che conta di più, la pace è il bene più prezioso di Dio che deve essere invocato e costruito con ogni sforzo attraverso gesti concreti da parte di ogni uomo e donna di buona volontà*". Parlando dei "gesti concreti" ho fatto richiesta al Papa e alla Diplomazia Vaticana di proporre una iniziativa pratica di pace per il M.O., eventualmente chiamando tutte le parti ad un incontro nel Vaticano o inviando una Delegazione per una mediazione, perché a dire il vero abbiamo perso la speranza da tutti i lati: l'attuale governo israeliano non ha visione di pace, i palestinesi sono molto deboli e sotto pressione e non possono reagire, gli americani appoggiano gli israeliani, sono molto impegnati con l'Iraq e non hanno tempo per noi, gli europei sanno tutto ma non possono fare niente per noi a causa del monopolio americano sul mondo, le Nazioni Unite non esistono più a causa del controllo statunitense su esse, e ancor più, è diventata una organizzazione di guerra piuttosto che di pace; gli arabi sono fermi al medioevo ed hanno bisogno di molto tempo per svegliarsi... Chi rimane? Solo una voce profetica, un'autorità morale e spirituale in questo mondo, ovvero il Papa e la forza della Chiesa Cattolica. Noi speriamo vivamente che ascolteranno la nostra voce e faranno!

Infine noi desideriamo ringraziare il Cardinale di Firenze che è venuto nei giorni scorsi con il più grande gruppo di solidarietà degli ultimi due anni,. Guidava un gruppo di 130 pellegrini da Firenze e dalla Toscana ed ha trascorso il capodanno a Betlemme, partecipando alla marcia di pace e giustizia organizzata per il secondo anno durante l'ultimo giorno dell'anno, alla quale parteciparono i capi delle chiese di Gerusalemme compreso il nostro Patriarca (vedi l'articolo sotto). Noi pensiamo che il ritorno dei pellegrini alla Terra Santa sia molto importante, e dovrebbe essere una priorità di tutte le chiese del mondo e sarebbe un ottimo segno di solidarietà con la chiesa e la comunità cristiana della Terra Santa. Perciò vi ripetiamo venite e non abbiate paura di venire!

Troverete nell'"Olive Branch" di oggi i seguenti articoli e documenti:

- 1) Articolo riguardante il Patriarca scritto da un mio amico giornalista Geoff Baker e sarà pubblicato nel "British Catholic Newspapers" *A Wise Man from the East – Michel Sabbah – The Patriarch who seeks Peace.*
- 2) Lettera da Bethlehem (44) di Toine van Teeffelen.
- 3) *Report about the justice and peace march 31/12/02 in Bethlehem* scritto da Arab Educational Institute.
- 4) Comunicato della Chiesa Evangelica Luterana (ELCJ) del Vescovo Munib Younan.

Rinnoviamo i nostri migliori auguri di un felice anno nuovo 2003 nella speranza che sia meraviglioso per tutti voi.

Fr. Raed Abusahlia

Fr. Raed Abusahlia

Latin Patriarchate of Jerusalem
 P.O.Box 14152 - Jerusalem 97500
 E-mail address: latinpat@actcom.co.il
 Personal e-mail: nonviolence@writeme.com
 Patriarchate's Homepage: <http://www.lpj.org>
 Personal Homepage: <http://go.to/nonviolence>
 Fr. Labib's Homepage: <http://www.al-bushra.org>
 My brother's Homepage: <http://go.to/samipage>

appendice n 9

BETHLEHEM UNIVERSITY

Bethlehem, via Israel
 P.O. Box 9
 Phone: 972-2-274-1241
 Fax: 972-2-274-4440

LIBERAZIONE URGENTE

Le punizioni collettive si intensificano a Betlemme
L'Università di Betlemme lotta per completare il semestre

Dal 22 novembre 2002 al 22 dicembre 2002 la gente di Betlemme ha subito il coprifuoco parziale ininterrotto (sotto il controllo militare; bloccati in casa) per 21 giorni (661 ore) e un coprifuoco totale per nove giorni (59 ore). Il coprifuoco fu tolto per 8 giorni interi e due parziali dal 22 al 31 dicembre. Nei giorni scorsi una nuova forma di punizione è stata inflitta con maggiore regolarità. L'annuncio del ritirato coprifuoco e il cambiamento inaspettato di tale decisione con il ripristino. È questa un'altra forma di punizione psicologica che esaspera una situazione già intollerabile causata dalle ultime rioccupazioni israeliane di Betlemme.

L'Università di Betlemme continua la sua lotta per completare il semestre. Comunque, pianificare e assicurare le rimanenti lezioni e gli esami sta diventando quasi impossibile. Negli ultimi quattro giorni abbiamo affrontato le seguenti circostanze:

Mercoledì 1 gennaio 2003: coprifuoco ritirato alle ore 12,30 p.m. e ripristinato alle 02,00 p.m. – molta gente era fuori in strada confusa, impaurita, forzata a rientrare in casa.

Giovedì 2 gennaio 2003: coprifuoco ritirato. Improvviso annuncio alle ore 01,40 p.m. di ripristino del coprifuoco alle 02,00 p.m. – evacuazione immediata del Campus di insegnanti, personale e studenti.

Venerdì 03 gennaio 2003: coprifuoco di 24 ore (perdita delle preziose lezioni del venerdì che si tengono solo una volta alla settimana). Annuncio nel pomeriggio che il coprifuoco sarebbe stato sollevato il giorno seguente. L'Università annuncia in televisione il recupero delle lezioni del venerdì nella giornata di sabato. Alla prospettiva delle lezioni si risollevò il morale.

Sabato 04 gennaio 2003: durante la notte gli annunci dell'esercito israeliano che sabato ci sarebbe stato il coprifuoco, senza dare alcuna motivazione. I mezzi blindati giravano per le strade e i soldati gridavano con i megafoni: *"Mamnuuuh Atajawal"* *"È vietato uscire e lasciare le vostre abitazioni!"*

L'azione punitiva che l'esercito israeliano continua ad imporre sugli innocenti palestinesi, famiglie, donne, scolari, lavoratori, per gli effetti devastanti di questo continuo disumano trattamento sta avendo una terribile ripercussione. Un popolo vive l'umiliazione, colpito nella sua terra; la malnutrizione fra i bambini sta aumentando; un legittimo diritto di istruzione di migliaia di giovani sta per essere drammaticamente compromesso; migliaia di ore sono sprecate ogni giorno – in quei rari giorni in cui è concesso muoversi – aspettando di attraversare i posti di blocco; il morale della gente è frantumato, con molto poco da sperare – blocchi, sollievo di breve durata, impossibilità di avere controllo della propria vita.

Quello che si sta facendo al popolo e a Betlemme stessa – una volta una venerata città di cristianesimo adesso ridotta a macerie di guerra, sporca, terra occupata militarmente – è riprovevole, oltraggioso, ingiustificato. Noi all'Università di Betlemme chiediamo il diritto di continuare l'istruzione dei giovani palestinesi e il diritto per i nostri concittadini di poter vivere, muoversi, respirare aria di libertà, lavorare e istruire i propri bambini. Qualcuno può fare qualcosa per cambiare questa sistematica strangolazione? Fine dell'occupazione! Fine della occupazione!

Frate Vincent Malham, FSC
 15 febbraio 2003
 Presidente- Vice Cancelliere
 Comunità Università Betlemme

¹ Dovrebbe suonare come: *"Via animali"*.

appendice n. 10

Da: "Prospero Roero" <proero@yahoo.it>

A: "STS Betlemme" <stsbeth@p-ol.com>

Oggetto: Fwd: da Paola

Data: domenica 16 febbraio 2003 20.44

Siamo sotto coprifuoco quasi continuo dal lontano 22 novembre... Avremo avuto sì e no sette o otto giorni di scuola nei giorni in cui il coprifuoco viene tolto, dalle otto alle due, tre, quattro o cinque pomeridiane...

Situazione allucinante... Dicono che non è scomparsa soltanto la pace dall'orizzonte, ma che è scomparso anche l'orizzonte!...

Continuiamo a pregare per la pace e a sperare...

Proprio oggi ho ricevuto questa E-mail che vi inoltro...

Un caro saluto con l'augurio di ogni bene.

D. Prospero

66 *Di martedì, come la notte, non
considero agguato al sabato!
Quando, quindi, come
non si fanno?
E allora? E non lo fanno
che vanno proprio
a coprire la tua vita,
da loro, in mezzo all'acqua,
non si fanno più gli uomini.* 99

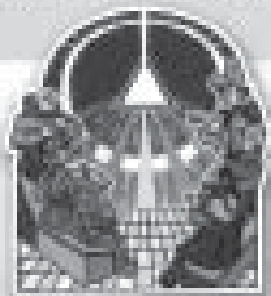
1990/91

66 *Non si possono in questo
partire da noi e il sogno del sole
Non gli affiora,
perché nessuno ci creda,
Non ci creda,
perché crediamo in te bene
Non, perché chi dorme piano con occhi grinzosi,
perché nessuno lo sa,
Non ci creda, perché
perché nessuno ci crede mai,
Non? Non? Non? Non?
perché nessuno ci crede,
Non gli si creda di meno,
perché nessuno chi non legge di Dio,
Non? Il paragoni per tutti della giustizia,
perché di noi e il sogno del sole?
Non, non perché si è indovinato,
si è paragonato in nessuno,
perché quel sole di quale credere di noi
per niente non.
Partecipare con nessuno, perché grande
e la notte, il sogno del sole,
E non perché non si paragona
e perché, perché il sogno del sole.*

1990/91

ARCIDIOCESI DI TRIANI-BARLETTA-GOCCOLE E NABATEBI
Istituto di Scienze Religiose "S. Nicola il Pellegrino"
Commissione Diocesana per lo Patrocinio
della Cultura e della Comunicazione Sociali

TERZA
EDIZIONE



Convivio delle differenze

Forum di discussioni, letture, spettacoli, incontri,
attività di cooperazione sociale, ecc.

"La crisi è un
dilemma che
prevede il gesto
di chi si muove a fare
nella propria
comunità e in
..."

... (cit. Antonio Gallo)



FELICITÀ
in 'ombra che subito precipita?

Trieste
marzo 2001



Recensioni

a cura di Salvatore Spera

MARZIANO CAPELLA

Le nozze di Filologia e Mercurio

testo latino a fronte. Introduzione, traduzione, commentario e appendici di Ilaria Ramelli, Bompiani ("Il pensiero occidentale"), Milano 2001, pp. CX+1177, cm 15x21, rilegato con sovracoperta, Euro 33,05.

Compendio dell'antichità classica greco-romana, l'opera di Marziano Capella, un provinciale dell'Africa romana, vissuto tra il IV e V secolo d.C., ha avuto un'enorme fortuna e ha influenzato l'intero Medioevo, anche per gli autorevoli commentari di Martino di Laon, Giovanni Scoto Eriugena e Remigio di Auxerre. In questo modo, dal Medioevo è passato al Rinascimento, esercitando un forte influsso sia letterario che iconografico. Questa edizione che presentiamo, la più recente e aggiornata, testimonia di un interesse che rinasce dopo qualche perplessità dovuta allo stile spesso ampolloso, alle forzature retoriche, alle asperità sintattiche, agli arditissimi neologismi. In compenso, l'esauriente introduzione e le note, puntuali e abbondantissime, documentano il carattere dell'opera che, come detto, è un compendio del... sapere classico sotto ogni punto di vista.

Divisa in nove libri in prosa con inserti metrici, si ispira alla satira menippea già utilizzata da Varrone (*Disciplinarum libri*): Satira, personificata, colloquia con Marziano che, a sua volta, racconta al proprio figlioletto come Mercurio, in procinto di prendere moglie, arriva a scegliere Filologia. Mercurio rappresenta il *sermo*, il *nous* (ma anche Dio), mentre Filologia è la ragione, la conoscenza (l'anima): "Ebbe nascita terrena, ma l'intento di tendere alle stelle". Profonda è l'impronta religiosa dell'opera che, senza essere ispirata cristianamente, mentre accoglie le più varie tradizioni mitologiche, filosofiche, etrusche e preromane, romane e greche, contiene quella "religione della cultura" (H.I. Marrou) che, con l'elevazione intellettuale e morale, parla di immortalità, salvezza, soggiorno celeste eterno. Il che spiega la fortuna ininterrotta anche in epoche e presso autori cristiani. Si è parlato di "romanzo teologico".

"Ora, dunque, il mito è finito; incominciano le arti, i libretti che qui, tenendo dietro, le esporranno". Così si chiude il secondo libro. Gli altri sette, infatti, presentano le Arti, anzi si presentano da sole, una per ogni libro. Prima il trivio (grammatica, dialettica, retorica), poi il quadrivio (geometria, aritmetica, astronomia, armonia).

Sono, come si vede, le sette "arti liberali" che hanno regolato il sapere fino alle soglie della modernità.

La presentazione (la più ricca e dettagliata, non a caso, è quella della retorica) si arricchisce dei contributi più diversi, di innumerevoli fonti liberamente utilizzate e, in qualche modo, qua e là alleggerite da interventi degli dei che pregano di non prolungarsi fino alla noia, o del rimprovero rivolto a Marziano di accostare argomenti seri ad altri faceti, o l'esclusione di medicina e architettura (mentre le arti divinatorie sono rimandate, per essere esaminate successivamente dalla stessa Filologia). A conclusione dell'opera, dove torna la finzione letteraria iniziale ("Ricevi ora, o Marziano, la commedia di un vecchio/, che per gioco ha composto Satira con commista/ ispirazione..."), si ripresenta il racconto di Mercurio e Filologia, allorché la sposa è condotta nella camera nuziale.

La trama narrativa si ispira a *Le metamorfosi* (*L'asino d'oro*) di Apuleio, mentre la personificazione di Filosofia rimanda chiaramente al *De consolatione philosophiae* di Boezio. La sacralità e la solenne religiosità (a quanto detto si aggiunga il *Corpus Hermeticum*) sono quelle del commento di Macrobio al *Somnium Scipionis* ciceroniano, che Marziano utilizza e cita abbondantemente. Il ricchissimo (e farraginoso) materiale varroniano, oltre ai citati *Disciplinarum libri*, è quello delle Antichità divine - e umane e delle stesse *Satire Menippee* (a loro volta eredi di Ennio e Lucilio, come anche di Menippeo di Gadara). Altra fonte è la *Naturalis historia* di Plinio il Vecchio.

Rimandiamo, naturalmente, alla documentazione del Curatore per le altre innumerevoli fonti, passo per passo, di questa storia d'amore di Mercurio e Filologia, con le discipline che le fanno da ancelle: "Una vergine dotta assai, di antica stirpe/ che conosce il Parnaso, a cui brillano insieme le stelle... sempre vigile, penetra i segreti con grande applicazione/ e con impegno dotta riesce a prevedere tutto/ciò che è dato agli dei presagire... Meritare un consorte pari fa onore a ciascuno dei due".

LUIGI CRIVELLI

Montini arcivescovo a Milano, Un singolare apprendistato

San Paolo ("Attualità e Storia" 56), Cinisello Balsamo 2002, pp. 258, cm 14x21, rilegato con sovraccoperta, inserto fotografico b/n, Euro 16,53.

Nella "Presentazione", il card, Dionigi Tettamanzi, "ambrosiano", fa memoria, grata e devota, degli anni di episcopato milanese di Montini (1955-63) "autonomo e specifico "pur presentandosi come inevitabile punto di confluenza di un cammino di formazione e di lunga opera svolta a Roma in Segreteria di Stato e di un nuovo futuro cammino come Sommo Pontefice".

C'è un filo di continuità, che lega questo "apprendistato" (J. GUILLON, Dialoghi con Paolo VI) alla precedente attività diplomatica e al successivo supremo ministero pontificale: "Come coniugare la storia e la tradizione cristiana con la modernità?". L'acutezza spirituale (l'appassionato amore a Cristo e alla Chiesa) e la tensione pastorale (verso il clero e i collaboratori, le forze laicali, i lontani, gli intellettuali e gli artisti, il mondo del lavoro...) hanno plasmato il volto e la figura di un pastore né triste, né freddo, né pessimista ma realista, allo stesso tempo consapevolmente teso all'ideale e lucidamente conscio del peso, della fatica, delle

resistenze e delle contrapposizioni che ostacolano il Regno di Dio.

Cultura è la chiave di lettura, né facile né scontata, per leggere una "modernità" allo stesso tempo possibile privilegiata interlocutrice del Vangelo ma anche sospettosa, prevenuta, esigente, critica. Il mondo, l'uomo moderno esigono proposte pastorali coraggiose, innovative: come coniugare la fedeltà alla tradizione ricca e gloriosa con proposte invitanti e credibili che arrestino, anzi colmino il divario crescente tra fede e cultura, chiesa e mondo moderno?

Pastore pensoso, quindi, che non si è mai accontentato (sottolineiamo con forza la continuità in tutto il suo percorso) di gestire la situazione acquisita crogiolandosi nei facili consensi e nelle folle plaudenti, né disponibile ad avventure che in qualsiasi modo avvilissero la santità della Chiesa e la fedeltà assoluta all'uomo.

Inni pasquali. Sugli azzimi. Sulla crocifissione. Sulla risurrezione

introd. trad. e note di Ignazio De Francesco, Paoline ("Lectures cristiane del primo millennio" 31), Milano 2001, pp. 411, cm 13x20, rilegato con sopracoperta, lire 48,000.

"Signore nostro, permetti che io dica di quel momento, il più segreto di tutti./ L'audacia della tenerezza è causata dall'amore!/ Ecco, mio Signore, la mia fame ha raccolto le briciole dei simboli insieme alle spiegazioni... Ti adoro, Signore!". Di fronte al mistero sublime, ineffabile (la crocifissione è la chiave di volta, la pietra angolare di tutta la Scrittura e di "butto il mistero di Cristo), il teologo, il poeta, il padre della Chiesa ricorre ai simboli per cantare in qualche modo, e adorare. Sulla produzione sterminata dell'ispirato diacono siro (l'ampia e dettagliata introduzione ricostruisce l'ambiente sociale e culturale nel IV secolo) possiamo qui disporre di un ciclo intero che si dispiega come una appassionata meditazione liturgica sul Salvatore: "Gli impuri non aborrisce i peccatori non schivò./ Degli innocenti gioi molto/ e molto desiderò i semplici/ Benedetto il suo insegnamento!".

Il teologo e il poeta sono ugualmente coinvolti: "La natura e le Scritture/ portano insieme/ i simboli della sua umanità/ e della Sua divinità" e se la Legge rivela (la via del) paradiso, "la chiave fu per me la tua croce:/ fu essa ad aprire il paradiso". Nella plasticità degli inni, anche l'ultimo sospiro del Redentore sulla croce è rappresentato come un gesto che suscita la risposta dello Spirito: "Quando udì che, chinato il proprio capo, aveva gridato,/ strappò il velo della porta/ come per l'orrore" e fa esplodere il regno dei morti: "Lo udì anche lo sheol/ e gli scoppiò il cuore/ per quella voce vivente/ che fa vivere i suoi morti... Lo sheol vomitò i morti, li rigettò".

Discretamente presenti Maria e i discepoli, molto rilievo è dato a Giuda il traditore: "In questa festa/ il falso baciò/ la bocca veritiera/ che insegnava la verità". Che contrasto con il discepolo che Gesù amava: "La verginità si accostò/ al Santo,/ Egli mostrò che la

santità/ è partecipe del suo mistero"! Anche Pilato viene annoverato tra i giusti: "La corruzione non accedè il giusto: dichiarò l'innocenza dell'Innocente/ e divenne avversario degli Scribi,/ Con acqua si lavò le mani da quel sangue vivente/ di cui la stirpe di Caino, mediante la loro nazione,/ l'aveva sporcato". Come si vede, per esaltare la colpa del popolo ebreo, verso il quale Efrem nutre profonda avversione: "Il popolo che non mangia/ il maiale/ è un maiale avvolto nel sangue nobile". Perciò la giusta punizione divina: "Egli recise e prese la regalità, il sacerdozio e la profezia". Non avendo riconosciuto il Messia ("Oh, circoncisi, che non ebbero vergogna di beffeggiare il Signore dei circoncisi!"), è condannato a una sterile attesa: "L'errore di quel popolo:/ esso rimane nella speranza/ e attendevi sacrifici. È un'empietà che dopo/ quell'Agnelo di Dio/ presentino ancora dei sacrifici".

Nel teologo mistico che preferisce il sentimento alla ragione, che, anzi, è sospettoso di una cultura classica razionale, pagana si capisce molto bene l'abbondanza dei simboli, meglio, una poetica simbolica: "L'imbalsamazione del suo corpo è simbolo della parola di verità... La tunica che non lacerarono è il grande simbolo della fede... Quella canna con cui si porse la spugna è simbolo delle dottrine... I farisei sono simbolo di amarezza poiché sono corrotti e mescolati... È simbolico che sia stato crocifisso tra i ladroni...".

Una grande scena di sacra rappresentazione, con Cristo al centro e attorno a lui personaggi biblici contemporanei, ma anche del passato, e la natura intera nel suo risveglio primaverile. Le note, precise, ci accompagnano passo passo nel testo che traduce con chiarezza il siriano (dialetto aramaico) del teologo poeta vissuto tra Nisibi ed Edessa. Precisione e chiarezza, certo; quanto alla resa poetica, è tutt'altro discorso.

SOREN KIERKEGAARD

L'istante

a cura di Alberto Gallas, tr. it. dal danese Oieblikket, in S. Kierkegaard, *Samlede Vaerker*, Kobenhavn 1962, XIX, 89-330, di Helene Fontana Dyhr e Alberto Gallas, Marietti 1820 ("Le vie" 10), Genova 2001, pp. 302, cm 14x21, Euro 30,99.

Ben venga questa nuova traduzione dell'opera conclusiva del pensatore cristiano danese, efficacemente presentata nella stimolante introduzione del Curatore: "Il carnevale della cristianità" che riprende la teoria letteraria di M. M. Badtjn, ripercorrendo la vita e l'attività letteraria di Kierkegaard. In questo contesto, si evidenzia il significato dell'ultima, vivacissima polemica con il cristianesimo istituzionale (anziché "stabilito"; cfr. S. Kierkegaard, *Esercizio di cristianesimo*, tr. di Cornelio Fabro, intr. a cura di S. Spera, Piemme, Casale Monferrato 2000). Un esito, ci permettiamo di insistere, "patologico" (cfr. S. Spera, *Introduzione a Kierkegaard*, Laterza, Roma-Bari 2002); né di continuità, né di rottura. "Di fronte al genio e alla passione del Nostro, le obiezioni dei suoi avversari rappresentanti ufficiali della Chiesa danese, pur con tutte le loro responsabilità, non sono infondate".

Più che motivata, tuttavia, la denuncia di un cristianesimo accomodante, anche per una vulgata interessata e sostanzialmente traditrice della tradizione luterana ed evangelica. La "mondanità" della chiesa luterana danese accosta inevitabilmente ed insensibilmente Kierkegaard alla dottrina dell'asceti, delle opere: nella polemica (ma tutta la produzione, e il Curatore ne fa vedere lo sviluppo, tende a questo)

kierkegaardiana c'è il superamento della vecchia polemica, dei Riformatori con la Chiesa di Roma, e dunque un ecumenico incontro sul vangelo della sequela e della grazia, della fede e delle opere.

Un'opera che parla anche ai cattolici, ai cattolici italiani, con la denuncia del "teatro" di un cristianesimo abitudinario, dei compromessi con ogni forma di potere, dell'abbandono di una sequela esistenziale (è proprio il caso di dire). Se qualche accentuazione si può avvertire (ed è anche il caso, qui in forma parossistica, del Nostro) si pensi alla necessità del "correttivo": ad estremi mali estremi rimedi.

Questa edizione, con i dieci fascicoli de "L'istante" (il momento della decisione cristiana, ma anche quello di uscire in campo aperto, a viso scoperto, anche rischiando il martirio) comprende anche *Il giudizio di Cristo a proposito del cristianesimo ufficiale*, dallo scrittore già tradotto (cfr. S. Spera /ed./, *Profezia*, Biblioteca diocesana Pio IX Barletta, Barletta 1997, pp. 111-119 e M. Nicoletti- G. Penzo /edd./, *Kierkegaard. Filosofia e Teologia del paradosso*, pp. 192-198, Morcelliana, Brescia 1999, all'interno del contributo S. Spera, *Paradosso cristiano e scandalo della cristianità*, pp. 185-201). Sia consentito osservare, a margine, il carattere approssimativo della "Nota bibliografica" (pp. 10-11).

LUIGI MEZZADRI (ed.)

Il Seminario Romano. Storia di un'istituzione di cultura e di pietà

presentazione di Camillo Ruini, San Paolo ("Storia della Chiesa - Sussidi" 50), Cinisello Balsamo 2001, pp. X+454, cm 18x24, rilegato con sovracoperta, inserto iconografico in b/n, lire 78.000.

Opportuna e preziosa integrazione/prosecuzione della Storia della Chiesa di Eliche e Martin giunge questa pubblicazione che documenta la presenza plurisecolare di una istituzione fortemente voluta da quanti avevano a cuore la riforma della chiesa e dal Concilio di Trento. Istituito nel 1565 e affidato ai Padri Gesuiti (che avevano già per loro conto il Collegio Romano), dopo la soppressione della Compagnia, nel 1773, fu affidato al clero secolare, sempre sotto la particolare attenzione del Vescovo di Roma.

Non solo alunni particolarmente illustri (Giovanni XXIII, i cardd. De Lai e Gasparri, Don Giuseppe De Luca, Ernesto Buonaiuti, come anche Padre Segneri e San Vincenzo Pallotti...), ma una innumerevole schiera di parroci e sacerdoti impegnati su tutti i fronti della vita quotidiana della chiesa e della città di Roma (in non pochi casi, anche di altre città e diocesi), meritano di essere ricordati

Il primo periodo è analizzato da Luca Testa, mentre Domenico Rociolo studia quello che intercorre dalla soppressione della Compagnia di Gesù al pontificato di Leone XIII (1903). Al secolo XX è interamente dedicato il capitolo scritto da Vittorio De Marco. A questi capitoli dedicati all'evoluzione storica, segue una "Storia della formazione" di Federico Corrubolo. Anche "La vita quotidiana nel tempo della formazione" (dove non mancano novità e curiosità) viene attentamente investigata da Stefano Sanchirico.

All'inizio, accanto ai chierici si dovettero accogliere dei convittori. Era una evidente contraddizione con i dettati tridentini, ma esigenze pratiche e consuetudini inveterate richiesero parecchio tempo per eliminarla, benché succedesse che i chierici "devono essere trattati con qualche diversità da convittori perché alla fine questi sono cavalieri con i quali è necessario non che conoscer, trattar molto gentilmente, et essi sono persone molto ordinarie anzi ordinarissime, incapaci di si-

mili trattamenti". Senza dire, ma è facile immaginare e, comunque, si lascia al gusto e all'attenzione del lettore scoprire le innumerevoli trasformazioni di questa istituzione nel corso di 450 anni, accenniamo (il nome di Buonaiuti lo evocava) alla bufera del modernismo ma anche alle più recenti crisi che paiono finalmente e felicemente superate.

E di cultura e di pietà c'era fortemente bisogno in un'epoca in cui lo stato deplorevole della cristianità era in buona parte addebitabile all'ignoranza e alle motivazioni spesso non proprio limpide degli aspiranti al sacerdozio visto come beneficium più che come officium, e il sacerdozio stesso ridotto alla celebrazione ("preti da messa"), riservando a pochi più preparati ("preti da confessione") il resto. La presenza dei convittori servi (le vie della Provvidenza...) all'apertura al mondo della cultura profana, teatro, musica, mentre i modelli spirituali e pastorali si contesero il campo a seconda delle epoche e dei superiori, non senza ritardi e sviste.

Va da sé che non sono mai mancati modelli esemplari di cultura e di santità che hanno dato prestigio all'istituzione, alla chiesa, alla città, un dono di Dio all'umanità. Documenti, testimonianze, diari, lettere, relazioni, ma anche note di spesa danno uno spaccato completo e concreto di una istituzione presentata in modo accurato e nello stesso tempo di gradevole lettura, anche se volutamente non sono stati pubblicati (per il momento) i documenti ("Ci siamo autolimitati: se avessimo pubblicato quattro volumi avremmo avuto più ammiratori, ma meno lettori", scrive il Curatore).

Un contributo notevole e, condividiamo l'auspicio, un incoraggiamento ad aggiungere tanti altri tasselli ai non molti che vanno a mano a mano componendo la storia, qualche volta esaltante, altre volte modesta e perfino emendanda, ma sempre vitale del sacerdozio cattolico in Italia.

FRANCO NOVIELLO

I Canti popolari della Puglia. Storia e testimonianza della Civiltà letteraria popolare

Centro Studi di Storia delle tradizioni popolari di Puglia Basilicata e Calabria /Gravina 2000/, 3 voll. di pp. 1280+1279+1063, rilegati, con cofanetto, Euro 129,11.

Bisogna essere grati al lavoro ventennale del professor Noviello, ricercatore e cultore delle Tradizioni popolari (ha fondato e diretto il Centro Studi che pubblica anche un periodico di tradizioni popolari) che ha coordinato l'immensa fatica di registrare un patrimonio ricchissimo anche a rischio, a mano a mano che le giovani generazioni si sentono sempre più lontane e aliene dalle tradizioni, comprese, naturalmente quelle della civiltà letteraria popolare, anche a causa di certe politiche culturali e mode "cittadine" di emarginazione delle stesse.

Una benemerita schiera di ricercatori "in loco" ha registrato i testi con le loro pressoché infinite varianti (senza la preoccupazione di stabilire un testo "autentico", perché tutti, dice Noviello, hanno dignità di creazione popolare), qualche volta riportando anche un breve motivo melodico, lasciando ad altri (musicologi) il compito di un'apposita, accurata registrazione completa. Si capisce, quindi, la non perfetta registrazione redazionale, dovuta, oltre che al vastissimo materiale, anche ai numerosi collaboratori. Qualche ripetizione e alcune non chiare disposizioni tipografiche fanno sorgere anche qualche dubbio sulla appartenenza di questo o quel canto a un preciso paese o, anche, a una regione, poiché si riportano anche varianti regionali (il che ha fatto lievitare notevolmente le dimensioni dell'opera). Spiace molto una svista ("Santissimi Medici"). Particolarmente grave, tra altre imprecisioni teologiche e si avverte, purtroppo, la mancanza di un indice analitico indispensabile per il buon uso di un'opera del genere.

Come si può immaginare, infatti, la vita in tutte le sue espressioni di gioia e di dolore, la nascita e la morte, la fatica del lavoro e la gioia del raccolto e del vino, l'amore, il fidanzamento, le preghiere a Cristo, alla Vergine e ai santi, alle anime del Purgatorio sono ampiamente presenti. Compresa la polemica anticlericale e alcuni temi sociali e politici, lotte contadine, il fascismo, la resistenza,...

L'ampia introduzione del Curatore (I, pp. 7-66) parte dalla definizione di letteratura popolare (accennando, naturalmente, alle discussioni in proposito) e i suoi rapporti con la lingua e la cultura "alta", le prime raccolte di canti popolari (in particolare di Saverio La Sorsa), i Centri di ricerca. Un cenno, ci sembra troppo rapido, si fa ai "Canti popolari religiosi" che, pure, occupano buona parte della raccolta, senza nulla dire degli studi fondamentali di Don Giuseppe De Luca sulla pietà. Per fortuna, il discorso viene ripreso e arricchito nel testo, introducendo e commentando le preghiere, le invocazioni, le devozioni.

Il Cristo nella Passione e la Vergine addolorata sono enfatizzati come espressione di un popolo oppresso che meno pensa alla Resurrezione, così come maggiore è la confidenza nella Vergine e nei Santi. Molto presenti San Nicola e San Michele, ma anche Sant'Antonio, Santa Maria Maddalena, San Domenico. Molto diffusa la devozione alle Anime del Purgatorio per le quali si prega, ma alle quali si rivolge anche la preghiera perché ormai sicure della salvezza (è solo questione di tempo!). Molta dolcezza nei canti natalizi (particolarissima è la "Santa Allegrezza") per un Bambino che nella sua innocenza indifesa mostra tutta la sua umanità e nella sua estrema povertà si identifica con i più poveri della terra.

Qualche esempio di preghiera del mattino e della sera: "Mo m'alzo e me so alzate,/ La Madonne m'è stat-a ccape./ San Gesèppe a' vecchj- ariedde,/ m'ha tenute sèmba che jidde./ Angue me biate,/ faciddeme crèssce sènza peccate... A lletto a lletto me ne vò/ L'anima mia a Ddio la do:/ La do a Ddio e a Ssan Giovanni; Nun c'è ppericolo che nani'inganni,/ Ni de di ni ddè, notte/ ni de notte ni de di/ Sino ar punto de mori' i/ Ni de di niilé notte/ Sino ar punto de la morte".

Lo sanno quelli che scrivono la Carta europea?

ANTONIO PITTA (ed)

Lettera ai Romani, nuova versione, introduzione e commento

Paoline, Milano 2001 ("I Libri Biblici. Nuovo Testamento" 6), pp. 632, cm 16x24, rilegato con sovracoperta, lire 60.000.

"Questa epistola è il vero brano principale nel Nuovo Testamento, il Vangelo più puro, e bisognerebbe che il cristiano non solo lo sapesse a memoria, parola per parola, ma la leggesse quotidianamente, come il pane quotidiano dell'anima". Parola di Lutero, che a questo scritto fondamentale del cristianesimo dedicò attenzioni e fatiche che anche il lettore italiano può conoscere attraverso ben due versioni, di F. Buzzi (Paoline, 1992), e di G. Pani (Marietti, 2 voll., 1991-92; cfr. S. Spera, *Banchetto Letterario. Schede bibliografiche*, Barletta 1998, pp. 324-25). In apertura, così il Riformatore comprende il pensiero dell'apostolo: "Ecco il contenuto essenziale di questa lettera; da un lato essa distrugge, sradica e annienta ogni sapienza e giustizia della carne (per quanto considerevoli possano essere agli occhi degli uomini ed anche nella nostra reputazione) non importa con quanta sincerità d'animo le si pratici; dall'altro stabilisce, istituisce ed esalta, il peccato (per quanto assente esso sia o per quanto lo si ritenesse presente)".

Anche se, scrive Pitta, non si può dire che la Lettera ai Romani sia "caput et summa universae doctrinae christianae" (Melantone), è da rilevare il fatto che Origene si sia misurato a lungo con i 432 versetti "difficili da capire", che Agostino abbia abbandonato dopo ben due tentativi e, da Erasmo a Barth, si sia sottolineata la centralità di questo "vangelo epistolare". Per il resto, si veda l'abbondante, e allo stesso tempo selezionata bibliografia che spazia dai Padri ai teologi medievali, fino al XX secolo, con i risvolti ecumenici.

Il giovane e valente studioso italiano, già accreditato per altre pubblicazioni (cfr. per es. S. Spera, *op.cit.*, p. 393), sceglie la chiave di lettura della "retorica-letteraria", ben consapevole che va necessariamente integrata con l'inventario delle fonti, l'analisi strutturale e, ovviamente, il metodo storico-critico "senza il quale l'analisi retorica è come un edificio senza fondamenta". Delinea poi i "vettori relazionali" fondamentali: l'ethos dell'autore (sensus/intentio auctoris), il pathos del lettore (sensus/intentio lectoris), il logos della lettera (sensus/intentio textus).

Il volume, anche graficamente molto curato e tipograficamente solido ed elegante, è completo in ogni sua parte: il profilo storico e retorico-letterario, la traduzione e il commento puntuale (con "excursus" sulle questioni principali), il messaggio teologico (vangelo e giustizia, di Dio, la fede, la salvezza, la legge, lo Spirito...). Una "storia dell'interpretazione", il lessico biblico-teologico (retorico-contenutistico), la bibliografia e vari indici (autori, nomi e cose, filologico e delle citazioni) completano un'opera che fa onore all'Autore, all'Editore, all'esegesi italiana.

Quaestiuncula "conclusiva non scientifica": la collana "I libri biblici", scrivono i Curatori G. Borgonovo e R. Fabris, si compone delle sezioni "Primo Testamento" e "Nuovo Testamento", per sottolineare "la continuità, pur nella diversità". Per coerenza linguistica, forse, salvo il più che legittimo intento teologico, bisognerebbe parlare o di primo/secondo o, ancora, vecchio/nuovo. O no?

SANDRO ROGARI

Ruggiero Bonghi nella vita politica dell'Italia unita

Vivarium (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici "Storicità del Diritto" 5), Napoli MMI, cm 17x24, pp XII+101, lire 30.000.

Politico, pubblicista, uomo di Stato (fu anche Ministro della Pubblica Istruzione), Ruggiero Bonghi (1826-1895) ebbe modo di intervenire ripetutamente ed efficacemente, come esponente della destra liberale, sulle questioni più urgenti e spinose dell'Italia unita: i rapporti Chiesa e Stato, l'istruzione (e in particolare la scuola non statale e l'insegnamento della religione), l'eversione dell'asse ecclesiastico, il ruolo dei partiti, il trasformismo, la guerra.

I cinque capitoli del volume costituiscono la rielaborazione di altrettante lezioni tenute presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, al Palazzo Serra di Cassano nel febbraio 1997, sull'onda lunga del centenario della morte. Un profilo vivace del politico e dello scrittore (*I partiti politici nel Parlamento italiano, Il liberalismo, 'Discorsi' e saggi sulla pubblica istruzione, Problemi universitari, Rapporti con la Chiesa, L'allargamento del suffragio e il sentimento dello Stato, Statuto e libertà. Una questione grossa, La decadenza del regime parlamentare, La separazione della Chiesa dallo Stato, Questione ecclesiastica, Guarentigie al Sommo Pontefice, Il giacobinismo nella questione ecclesiastica, Sulla gli arbitrii dei ministri dei culti, Le prerogative dei Sommi Pontefici e i loro oppositori, La Conciliazione, Il XX settembre...*), attraverso discorsi parlamentari, articoli e saggi (soprattutto sulla storica "Nuova Antologia"). Una raccolta fu già curata da Giovanni Gentile (R. Bonghi, Programmi politici e partiti, Milano 1933), e un'altra da Giorgio Candeloro (R. Bonghi, Studi e discorsi intorno alla pubblica istruzione, Firenze 1937).

Liberale, geloso difensore della laicità dello Stato e della cultura da promuovere con l'istruzione statale, fedele erede del pensiero cavouriano sulla indipendenza e separazione tra Chiesa e Stato, non mancano in Ruggiero Bonghi alcuni tratti laicisti di chi ha sempre paventato il "potere clericale" e cercato, di conseguenza, di limitarlo, combatterlo e, magari, distruggerlo. Ma si caratterizza per un certo senso di opportunismo politico che vuole evitare estremismi controproducenti, non solo per l'ideologia e lo stato, ma anche per la libertà, la cultura, il bene comune, e questo non può

che tornare, comunque, utile per nobilitare la sua figura, e, soprattutto, per la buona causa. "lo consento che l'istruzione popolare debba essere laica nelle scuole pubbliche; ma perché sia senza ingiustizia resa laica nelle scuole pubbliche, intendo che sia lasciato al padre di famiglia il diritto e la facoltà di mandare il figliolo a scuole non pubbliche, a scuole private altrimenti non sarebbe più libertà ma tirannide, non più uso del diritto nostro, ma abuso e violazione del diritto altrui" (cit. a p. 25). Così il buon senso, prima che l'opportunismo politico, lo fa paladino del rispetto dei sentimenti popolari: "Voi non avete tenuto conto nelle scuole elementari della coscienza morale e religiosa del paese... in un paese, nel quale tutte le plebi che voi volete mandare a queste scuole sono religiose; in un paese, nel quale sopra tutte queste plebi ha una grandissima efficacia il sacerdote" (p. 28).

Aveva le sue buone ragioni il Bonghi a opporsi alla chiusura delle Facoltà teologiche nelle Università statali, perché questo avrebbe privato lo Stato di ogni "diritto sopra una parte della cultura del paese, e sopra questo l'avrà tutto e solo la Chiesa". Coerente con la sua concezione della "libertà d'insegnamento".

Anche se interessata (e la reversione dell'asse ecclesiastico lo dimostrò ampiamente, se pure ci fosse stato bisogno), l'idea che la fine del regno temporale del Papa avrebbe giovato alla Chiesa, accomunava Bonghi ai cattolici liberali (tra i quali, sia pure con i dovuti distinguo, Antonio Rosmini e Vincenzo Gioberti). Ma peccava di indebita quanto ingenua ingerenza quando la inseriva in un (suo) proragione Croce: "Al Bonghi si riattaccano tutti quei miscredenti o semicredenti, i quali si sono dati a cucinare un modernistico intruglio di cattolicesimo e filosofia, e si arrabbiano poi perché il papa riconosce l'intruglio e mette in guardia i fedeli" (cit. a p. 57).

Oggi, con il passare dei tempo, la conoscenza delle fonti e una storiografia più accorta, è forse meno difficile riconoscere gli intrugli ma anche i contributi alla cultura e alla libertà.

MARIO SPEDICATO - ANGELO D'AMBROSIO (edd)

Oltre le grate. Comunità regolari femminili nel Mezzogiorno moderno fra vissuto religioso, gestione economica e potere urbano

Cacucci (Università degli Studi di Bari. Dipartimento di Scienze storiche e geografiche. "Saggi e Ricerche", Bari 2001, pp 414, cm 14x22, lire 55.000.

Oltre le grate... un mondo complesso, in parte sconosciuto, in parte violentemente portato alla ribalta da curiosi o storici affetti da pruderie, o letterati capaci di far rivivere efficacemente storie altrimenti poco note o affatto dimenticate (un es. per tutti: la "monaca di Monza", nei Promessi Sposi di Manzoni). Ma intanto, si è andata formando una scuola di ricerca seria e documentata, attenta ai molteplici aspetti di un universo di persone necessariamente relazionate con le famiglie, la società, la chiesa (naturalmente), separate eppure legate da una trama, anche fitta, di relazioni, dalla vita normalmente sobria (e anche mortificata) ma necessariamente obbligata a "dotarsi" del necessario per la sussistenza e oculata nell'amministrazione del patrimonio. Religiose dedite alla preghiera e alla meditazione, ma anche occupate (oltre che nelle faccende della "casa" e nei lavori del giardino- e dell'orto) nella confezione di oggetti raffinati e ricercati (guanti, merletti...) o prelibati (dolci e leccornie...) per una committenza selezionata e/o particolarmente "affezionata".

Come giusto in ogni ricerca storica che si rispetti, particolare attenzione viene riservata a memorie, diari, cronache che riferiscono "dall'interno", anche se ugualmente necessario è il discernimento attraverso il confronto tra gli stessi documenti e tra questi e altre testimonianze circostanti (verbali di interrogatori, visite pastorali, interventi dell'autorità civile, epistolari e memorie familiari...).

Tutto questo nel volume che contiene gli "Atti" del seminario di studio tenuto a Bari (23-24 maggio 2000), a cura di due "benemeriti studiosi della materia, per una collana che, fra altri aspetti focalizzati dalle "Scienze storiche e geografiche" concernenti il territorio meridionale, dà il giusto rilievo a quelli ecclesiastici e, particolarmente, la vita religiosa.

"Dunque a far questo passo son costretta/ Fra Chiostru oscuri, in cui dovrò morire... Barbaro Genitor per far li conti/ saprò ben dire al Giudice supremo... Osservar devo Voti ch'io non feci/ Col professar a forza. Oh Dio Vendetta...". È, secondo un'espressione divenuta

classica "l'inferno monacale", qui descritto in Satire romane manoscritte in poesia (BAV), che conosce monacazioni borsate nell'interesse delle famiglie, ribellioni ed escamotages per rimediare in qualche modo, repressioni, isolamento forzato, fughe (qualche volta per nascondere una gravidanza). Suor Albina Montenegro tiene una corrispondenza con il duca Giambattista Guarini tra il 1756 e il 1777, una relazione nella quale il sentimento amoroso, la passione erotica adombrata in un fiorire di metafore neppure troppo velate, talché, per una comprensibile prudenza, "(le lettere) jo li bruggio, che così sto contenta". Eppure, dalle lettere (quelle conservate dal duca) non emerge soltanto l'eccitazione verbale nella consapevolezza che alle ardite avances di lui fa da contrappunto la reticenza schiva di lei, in un rapporto "fantastico" che cede il posto, gradualmente, a una tenerezza malinconica.

C'è anche, e questo riveste un interesse maggiore, oltre la vicenda personale, tutto un mondo di relazioni sociali, la vita interna del monastero, le pratiche quotidiane, gli ambienti, gli arredi, le suppellettili, prassi e tradizioni.

Attraverso puntuali contributi conosciamo le qualità e l'attività artistica di "Donna Alba Maria Santelli "Virtuosa accademica nel Monastero di San Lorenzo in San Severo" (Annamaria Bonsante), come anche attività educative, formazione religiosa e amministrazione patrimoniale a Conversano, Ruvo, Capitanata, Terra d'Otranto... Particolare attenzione viene riservata ai vescovi visitatori nelle province pugliesi per la riforma "tridentina" nei monasteri femminili (Salvatore Palese) e al controllo episcopale sui monasteri femminili nella Capitanata post-tridentina (Antonella Prigionieri).

Come si vede, un significativo arricchimento di un panorama storiografico decisamente avviato alla valorizzazione di un universo femminile nella sua valenza profetica e spirituale, il faticoso perseguimento dell'affermazione della propria individualità e personalità, ben oltre un pur innegabile e drammatico "inferno monacale".

SILVANO ZUCAL (ed.)

Cristo nella filosofia contemporanea. I. Da Kant a Nietzsche

pref. di Bruno Forte, intr. di Silvano Zucal. *II, Il Novecento*, premessa di Silvano Zucal, San Paolo, Cinisello Balsamo ("Le opere e i giorni. I protagonisti della cultura" 22-23) 2000-2002, pp. 775+1199 rilegati con sovracoperta, Euro 36,15+61,97.

Un'amplessima rassegna sulle tracce della presenza di Cristo negli ultimi due secoli, così problematici nel rapporto scienze filosofiche-fede, all'insegna dell'esposizione simpatica e benevola.

Questo il criterio largamente prevalente dei Collaboratori che si sono sforzati soprattutto di esporre il pensiero degli Autori, intervenendo poco anche su espressioni problematiche (a volte anche inconciliabili) rispetto al cristianesimo. Nel primo volume, l'ampia premessa del Curato pone criticamente il problema (almeno!) citando il classico *Il Cristo dei filosofi*, contenente gli Atti del XXX Convegno di studi filosofici di Gallarate (Morcelliana, Brescia 1976), con la contrapposizione frontale e ugualmente autorevole di Cornelio Fabro (la filosofia moderna, immanente, chiusa al trascendente, nega il cristianesimo nella sua sostanza e si preclude la comprensione del mistero dell'Uomo-Dio) e Xavier Tilliette (lo sforzo filosofico moderno rappresenta un acquisto specifico, un contributo utile anche alla teologia, per accostarsi al mistero di Cristo, oltre che, spesso, testimonianza di passione autentica per colui che non lascia nessuno indifferente). Zucal, che esplicita la sua inclinazione personale per la tesi di Tilliette, richiama la discussione dei Padri sui "semina Verbi", l'evoluzione, dopo il pensiero medievale, della dialettica finito/infinito, tempo/eternità, uomo/Dio che vede la contrapposizione di Kierkegaard a Hegel, fino al trascendentale religioso di Karl Rahner che vede essenzialmente l'uomo "uditore della Parola".

Non si può non essere d'accordo sul fatto che una vera cristologia non può venire che da una armonia "fides et ratio" (anche se Abelardo e Alano, nel contesto medievale, hanno potuto anticipare la contrapposizione Hegel-Kierkegaard), pena la riduzione del Cristo, di volta in volta, a idea, a simbolo, a mito. Però, incalza Tilliette, si può, almeno, parlare di "cristologia prolettica", senza farsi condizionare (troppo, aggiunge opportunamente Zucal) dalla polemica/Pascal-Cartesio, Kierkegaard-Hegel, Heidegger - (certa) Neo-Scolastica. Purtroppo, non c'è sempre la stessa finezza nei singoli contributi che vanno, quindi, letti tenendo sempre ben presente l'ottima premessa del I volume (ci permettiamo rinviare a una nostra scheda

in www.salabarberini.it) come anche la succinta ma non meno precisa "Premessa" del secondo dove Zucal richiama l'attenzione, tra il generale interesse (comunque, diremmo), sul "silenzio cristologico" di Heidegger e sul "pudore" di Levinas. Il primo "sulle tracce di Holderlin, vuoi recuperare quasi in un'ottica neopagana una concezione del divino radicalmente altra da quella cristologica e cristiana" e predica, ancora più problematicamente, un "ultimo dio". Il secondo tiene "un silenzio rispettoso, frutto di un ebraismo che non vuoi essere invasivo d'un altro, seppur non estraneo, territorio spirituale".

Al paio di esemplificazioni contenute nella citata scheda, vorremmo sobriamente aggiungere poche note (ugualmente esemplificative) concernenti il secondo volume. Non è sempre facile capire la funzione dei moti riportati emblematicamente in apertura. Nel pur utile (anzi: salutare sprone per un cattolicesimo spesso torpido come da noi) saggio di Armando Savignano su Unamuno, troviamo in apertura, una citazione dello stesso Unamuno da Hamack: "del Cristo della cristologia nicena o cattolica, dice Hamack che nel suo fondo è docetico, vale a dire apparente, giacché il processo di divinizzazione dell'uomo in Cristo si attuò nell'interesse dell'escatologia; ma qual è il Cristo reale?". Trattando di Jaspers, Giorgio Penzo, in apertura, annota "A mio avviso, anche il pensiero di Heidegger non può essere considerato ne teista, ne ateo", secondo la classica osservazione di chi, avendo ascoltato una conversazione sulla musica religiosa di Haendel, ricorda che c'è anche una musica religiosa di Bach. Annarosa Buttarelli (ampiamente presentata, nella vita e nelle opere, un po' come tutti) precisa diligentemente, a proposito di Maria Zambrano, che "c'è differenza tra una mediatrice come Antigone e un mediatore come Cristo". Per introdurre il suo contributo su Merleau-Ponty, Paolo Nepi non poteva fare peggio che attaccare con "Quello che Kierkegaard vede come il 'paradosso' essenziale in cui inciampa il pensiero, ossia Cristo come sintesi (sottolineatura nostra) degli opposti". "Niente avrebbe senso se il redentore non fosse il creatore" è un motto pareysoniano citato da Francesco Tomatis che espone, poi, di suo, il pensiero del filosofo: "In Cristo avviene quindi la lotta, l'agon di

Dio, anche nel senso abissale che Dio lotti contro il male inserito in lui" Questa volta non c'è neppure bisogno di sottolineare!

Al di là del notevole impegno editoriale, riflesso del comunque immenso travaglio di pensiero che documenta, rimane il monito del pensatore cristiano dane-

se; "Il fatto che il cristianesimo ti è stato annunziato significa che tu devi farti un'opinione intorno a Cristo. Egli, cioè il fatto che egli è esistito, è la decisione di tutta l'esistenza. Se Cristo ti è stato annunziato, è scandalo dire; 'Non voglio averne alcuna opinione'" (Kierkegaard).

a cura di Paolo Farina

Abissi e vette. Percorsi spirituali e mistici in Simone Weil

Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 2002, pp. 304, Euro 16,00, ISBN 88-209-7257-3

FILOSOFIA E TEOLOGIA, INCARNAZIONE
E MISTICA IN SIMONE WEIL

Rahner sosteneva che il credente del XXI secolo sarebbe stato un mistico o avrebbe smesso di essere credente. La sua affermazione sembra intonata con quanto annotava Simone Weil nell'*Attesa di Dio* (Milano 1983, p.69): "Oggi non è ancora sufficiente essere santo; è necessaria la santità che il momento presente esige, una nuova santità anch'essa senza precedenti".

Quale sia il modo di intendere questa "nuova santità" costituisce l'interrogativo, l'oggetto ed il metodo dello studio che Attilio Danese e Giulia Paola Di Nicola conducono in modo scrupoloso, indagando nella vita e nel pensiero di Simone Weil.

L'**interrogativo** nasce da un'esigenza antica: "cogliere" Simone Weil, riuscire in qualche modo a "collocarla", a classificarla, in definitiva, a catalogarla. Ambizione destinata a rimanere frustrata, come ben sanno gli Autori e chiunque abbia letto anche solo poche pagine di Simone Weil. Tuttavia, se dovessimo stilare una graduatoria delle domande senza risposta, o senza una risposta concludente, sul mistero Simone Weil, ebbene non vi sarebbe dubbio: la domanda sulla sua esperienza mistica, analoga a quella sulla sua santità, sarebbe tra quelle cui più arduo è rispondere. Ne sono consci Di Nicola e Danese, i quali avvertono: "La realtà dell'unione tra l'anima e Dio è al di fuori dell'ordinario [...]. Può trattarsi indifferentemente di una dolce esperienza di unione, di un'ispirazione della mente, di una trasmissione di energia spirituale attraverso l'attenzione. Tutti aspetti che implicano un rapporto intimo dell'anima con Dio" (*Abissi e vette*, p.273).

Un rapporto che si consuma in *krufàio*, nel segreto: "Cristo ha fatto delle promesse alla Chiesa, ma nessuna di esse ha la forza dell'espressione: *il Padre vostro che è nel segreto*. La Parola di Dio è la parola segreta, colui che non ha inteso quella parola, anche se aderisce a tutti i dogmi insegnati dalla Chiesa, non è unito alla verità" (S. Weil, *Attesa di Dio*, citato in *Abissi e vette*, p.273). Un'affermazione da far tremare i polsi a quanti o per un modo semplicistico di intendere la propria fede o persino per professione sono abituati a dire sempre l'ultima parola sulla Parola: ... non, dunque, su questo o quel problema di tutti i giorni, ma su Dio! Dimenticando che non ci si deve servire della Parola, ma che si è al servizio della Parola, un

servizio che segue l'ascolto e non può precederlo, pena, sempre secondo Simone Weil, il rischio di "mancare l'appuntamento": "Dio e l'umanità sono come due amanti che si sono sbagliati circa il luogo dell'appuntamento. Tutti e due arrivano in anticipo sull'ora fissata, ma in due luoghi diversi. E aspettano, aspettano, aspettano. Uno è in piedi, inchiodato sul posto per l'eternità dei tempi. L'altra è distratta e impaziente. Guai a lei se si stanca e se ne va!" (S. Weil, *Quaderni*, vol. IV, citato in *Abissi e vette*, p.276).

Siamo così all'**oggetto** della ricerca di *Abissi e vette*, un oggetto che peraltro nel sottotitolo del volume viene felicemente indicato insieme al **metodo** che gli Autori hanno seguito: *percorsi spirituali e mistici in Simone Weil*.

Si tratta, dunque, di una riflessione in itinere, che investiga non su un pensiero sic et simpliciter, cristallizzato in forme categoriche - quanto di più alieno al "sistema asistemico" di Simone Weil (cfr. F. Castellana, *Simone Weil. La discesa di Dio*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1985, p.21) - ma di un'indagine che si pone in ascolto di una vita alla ricerca della Verità, che ha nella compassione la sua radice, nell'essere "fuori chiave" (per usare una celebre metafora pirandelliana) la sua caratteristica, nell'essere "tormentata" il suo marchio indelebile: temi affrontati nel Capitolo Primo di *Abissi e vette*, intitolato appunto *Itinerari di vita e spiritualità*.

Danese e Di Nicola si pongono sulle tracce di questo cammino e scoprono nella *sventura* e nell'*amore per la bellezza* la via che ha condotto Weil all'*incontro*, categoria chiave quest'ultima, su cui gli Autori ritorneranno nei capitoli finali del loro volume: "Sono convinta che la sventura da un lato e dall'altro la gioia intesa come adesione totale e pura alla perfetta bellezza, dal momento che entrambe implicano la perdita dell'esistenza personale, sono le uniche due chiavi mediante le quali si entra nel paese puro, nel paese respirabile, nel paese reale" (S. Weil, *Lettere à Bousquet*, citata in *Abissi e vette*, p.63; cfr. l'intero capitolo secondo di *Abissi e vette*).

Il viaggio continua nel capitolo terzo e giunge sino agli ultimi giorni della vita di Weil per soffermarsi sulla sua amicizia per gli amici di Dio, da lei ricercati con ansia nella speranza di trovare in loro un seme di verità

e una via alla Verità; gli Autori riflettono sul suo essere una *emigrante attiva*, desiderosa di rientrare in patria dagli Stati Uniti per unirsi alla Resistenza francese. Di resistenza anche si tratta quando si passa ad analizzare la questione del battesimo, rifiutato sino alla fine per stigmatizzare la "falsa cattolicità" della Chiesa (cfr. S. Weil, *Lettera ad un religioso*, Adelphi, Milano 1996, pp. 11-14), ma infine accolto in umiltà e segreto, come dopo quasi mezzo secolo avremmo scoperto.

Danese e Di Nicola nel successivo capitolo illustrano la singolarità della "vocazione" di Simone Weil, capace di un "successo senza sponsor", pur relegata in uno stato di separazione. È lei stessa a definire la sua vocazione con l'immagine di un *cerò che brucia per Dio*: "Un cerò è l'immagine di un essere umano che ad ogni istante offre a Dio la combustione interiore, l'usura interiore di tutti gli istanti di cui è fatta la vita vegetativa. Questo significa offrire a Dio tutto il tempo" (S. Weil, *Quaderni*, vol.IV, citato in *Abissi e vette*, p. 126). Quanto al suo "essere separata", osserva Weil: "La Chiesa riconosce che la diversità delle vocazioni è preziosa. Bisogna estendere questo pensiero alle vocazioni situate fuori della Chiesa. Perché ce ne sono" (S. Weil, *Lettera ad un religioso*, citato in *Abissi e vette*, p. 135); e commentano gli Autori: "Per quanto la riguarda, la Weil è convinta che le spetti pagare un prezzo per l'universalità della Chiesa restandone fuori" (ivi).

Weil ha il timore che il suo modo di essere si frapponga come ostacolo sulla via alla Verità e che le persone possano fare attenzione ai pensieri che si sono "posati in lei" e che lei teme in lei restino sepolti. Freme ogni volta in cui legge la parabola del fico sterile, ma, ciò nonostante, continua a scrivere i suoi appunti "[...] che lei non sapeva se un giorno potessero essere letti da qualcuno. Per lei era secondario il successo del suo pensiero rispetto alla necessità di fissare sulla carta i pensieri e raccogliarli come un'ispirazione e un dono da restituire [...]. Aveva acquistato una sua indipendenza dal giudizio altrui che la poneva di fronte alla verità senza esitazioni, capofila di migliaia di anime che dopo la sua morte sarebbero entrate in sintonia con quel flusso potente di intuizioni che le sgorgavano nell'anima" (*Abissi e vette*, 142).

Sin qui, nel testo di Danese e Di Nicola, la presentazione di Simone Weil negli elementi caratterizzanti la sua vita ed il suo pensiero, dai quali non è possibile prescindere se si vuole seriamente misurarsi con lei. Seguono altri quattro capitoli volti in qualche modo a restringere il campo d'indagine in un modo che si può definire concentrico.

Si passa infatti dal rilevare una serie di *dissonanze e accordi* (cfr. capito quinto), alla riflessione weiliana sul modo autentico di intendere la cattolicità ovvero l'universalità della Chiesa (cfr. capitolo sesto). Se nel primo di questi due capitoli si parla di un rapporto per Weil conflittuale tra dottrina e mistica, del suo rifiuto del

sistema aristotelico, del rifiuto della Chiesa come patria terrena, nel capitolo successivo si presentano le affascinanti tesi di Weil non solo di marca cristocentrica, ma anche ecumenica e/o sincretista, per passare ad una ancor più avvincente meditazione sulla natura della Chiesa invisibile e sulla reciprocità nella e dalla Trinità.

Per l'uno e per l'altro aspetto valgano le conclusioni degli Autori. Quanto all'ecclesiologia: "La posizione di Simone Weil riflette da una parte l'atteggiamento preferenziale per l'aspetto sacrificale della fede, dall'altra l'intuizione che la Chiesa non è la patria, ma la profezia della patria [...]. Ciò aiuta la Chiesa a ridimensionarsi, a non sentirsi depositaria esclusiva della verità - *societas perfecta semper reformanda est*" (*Abissi e vette*, 210); quanto alla riflessione trinitaria: "I critici hanno rilevato la mancanza di uno sviluppo adeguato del tema della gioia perfetta nella Trinità [...]. L'uomo troppo spesso risulta vittima dei rapporti di forza, dell'assenza di Dio, della sovranità della necessità. Si attenua così il carattere personale del rapporto uomo-Dio [...]. Simone non sviluppa fino al fondo le potenzialità delle intuizioni sulla Trinità [...]. Non ne ebbe il tempo" (*Abissi e vette*, 216).

Riflessioni che meriterebbero un ulteriore approfondimento, impossibile in questa già lunga recensione, anche perché occorre lasciare adeguato spazio ai due capitoli finali di *Abissi e vette*, che, a parere di chi scrive, sono quelli che permettono al già eccellente lavoro di Danese e Di Nicola di spiccare un decisivo salto di qualità ed insieme propongono una visione nuova ed originale della mistica weiliana nel suo essere imperniata attorno al mistero dell'Incarnazione (vedi il capitolo settimo) e nel suo presentarsi marcatamente come una mistica sponsale (si veda l'ottavo ed ultimo capitolo).

I temi analizzati sono tanti e tutti di grande importanza: l'attesa, il rapporto tra fede e ateismo, la debolezza di un Dio mendicante e folle d'amore, il battesimo d'amore, la visione trascendentale del mondo, i mediatori della grazia, l'incarnazione incompiuta, la "stanza segreta" e il linguaggio della "camera da letto", l'elogio della sofferenza e, in ultima istanza, gli interrogativi che la mistica weiliana pone nei confronti della teologia.

Basterà questo rapido elenco a rendere l'idea, sia pur vaga, della vastità e complessità dei temi, ma anche del fascino che da essi emana. Centrale, tuttavia, tra essi appare il tema della ricerca di Dio, non nel senso che sia l'uomo a cercare Dio, ma in quello contrario di Dio che cerca l'uomo: "L'idea di una ricerca dell'uomo da parte di Dio è di uno splendore e di una profondità insondabili. C'è decadenza quando è rimpiazzata dall'idea di una ricerca di Dio da parte dell'uomo" (S. Weil, *Lettera ad un religioso*, citato in *Abissi e vette*, p. 277). Osservano gli Autori: "È evidente che nella logica dell'amore la follia è di casa, perché non si può amare seguendo gli schemi razionali [...]. Dio è *folle*

nel cercare il consenso degli uomini" (ivi). Una follia che secondo Weil resta tale se si pensa Dio "come essere", non se lo si pensa "come amore" (cfr. ivi).

In questa "folle logica" dell'amore, acquista senso, significato e valore la sofferenza ed è meno difficile amarne la fecondità, perché essa ci unisce alla onnipotente debolezza di Dio: "Amare il dolore significa associarsi all'unità trascendente rispetto a noi della potenza e dell'amore di Dio" (S. Weil, *Quaderni*, vol. III, citato in *Abissi e vette*, p.289). Una sofferenza da amare nel suo essere gratuita ovvero "senza significato", da amare nella sua assurdità, se si vuole amare Dio (cfr. *Abissi e vette*, pp.291-292), ben consapevoli che questo amore non richiede sforzo né asceti, ma solo una resa incondizionata: "Noi non possiamo fare nemmeno un passo verso il cielo: la direzione verticale ci è preclusa. Ma se guardiamo a lungo il cielo, Dio discende e ci rapisce. Ci rapisce facilmente. Come dice Eschilo: 'ciò che è divino è senza sforzo'" (S. Weil, *Attesa di Dio*, citato in *Abissi e vette*, p.7).

Davanti a simili riflessioni è difficile non unirsi al coro, di cui fanno parte anche Danese e Di Nicola, di coloro che considerano autentica l'esperienza mistica di Simone Weil, a dispetto, o forse a ragion veduta, del suo considerarsi "un pezzo mal tagliato da Dio" (cfr. J.Cabaud, *Simone Weil à New York et à Londres*, citato in *Abissi e vette*, p.289). Nella *Presentazione* allo studio di Di Nicola e Danese, Luigi Borriello scrive: "Il nostro tempo può essere definito come il tempo della mistica non più legata al modello monastico o a quello clericale, bensì ad un modello di pura laicità, in un inveramento totale dell'intuizione francescana. Simone Weil, come vien mostrato chiaramente nel presente volume, è la migliore esponente di questa profonda esperienza del Dio di Gesù Cristo che bussava alle porte del suo cuore, attende di entrarvi e, una volta entrato, cena con l'amata (cf. Ap.3,19-20). Questa è mistica cristiana, non riservata a uno sparuto gruppo elitario, ma aperta a tutti; è una mistica che anela al compimento dell'incontro, come desiderava Teresa di Lisieux e viveva ante tempus, pur nel suo anonimato, Simone Weil" (*Abissi e vette*, p.6).

Sembra essere questa la "chiave" per accedere al mistero di Simone Weil, un mistero che, avvertono gli Autori, brilla solo per coloro che sono in grado di andare oltre le apparenze e persino oltre le parole. Valga per chi scrive come per chi legge con attenzione, quanto Danese e Di Nicola sostengono a riguardo del linguaggio mistico e sponsale di Weil: "La cosa fondamentale per una persona è poter raggiungere la sua stanza interiore, quella segreta nella quale abita Dio. Il linguaggio della piazza non può né sa toccare la problematicità della contraddizione; si contenta delle affermazioni univoche o ripete opinioni superficiali, perché ha urgenza di risolvere i problemi, individuando chiaramente da che parte sta la ragione. Al contrario, più si procede nel cammino sponsale, più si tocca

l'inesprimibile. Nella stanza nuziale si comunica anche senza parole" (*Abissi e vette*, pp.272-273).

Indice Generale

Presentazione. Avvertenza. Premessa.

Capitolo I. Itinerari di vita e spiritualità. 1. La radice della com-passione; 2. La ricerca della verità; 3. Una studentessa fuori serie; 4. Né femminista né esistenzialista; 5. Una professoressa tormentata.

Capitolo II. La pietra scartata. 1. La via della sventura; 2. Il disgusto del male; 3. L'incontro; 4. Sventura e Grazia; 5. Immersione e distacco dal mondo; 6. Alla ricerca delle fonti della spiritualità.

Capitolo III. "Se il chicco di grano...". 1. L'amicizia per gli amici di Dio; 2. Un'emigrante attiva; 3. Resistenze al Battesimo; 4. Testimonianze sul Battesimo; 5. Gli ultimi giorni.

Capitolo IV. Singolarità di una "vocazione". 1. Un successo senza sponsor; 2. Il "Deposito di oro puro"; 3. Dio come non problema; 4. Genialità e paradossi; 5. Quando la vocazione separa; 6. Quale vocazione.

Capitolo V. Dissonanze e accordi. 1. Dottrina e mistica; 2. Aristotele e l'idiota; 3. La scala delle contraddizioni; 4. La Chiesa come patria terrena; 5. Le riserve di Perrin; 6. Al di là del bene e del male.

Capitolo VI. Cattolicesimo e universalità. 1. Una radice comune; 2. Quale cristocentrismo; 3. Sincretismo e/o ecumenismo; 4. L'imparzialità di Dio; 5. La Chiesa invisibile; 6. Trinità e teologia.

Capitolo VII. Incarnazione e mistica. 1. Disincanto e attesa; 2. Fede e ateismo; 3. La debolezza di Dio; 4. Il battesimo dell'amore; 5. Il mondo visto dall'alto; 6. Mediatori di grazia; 7. L'incarnazione incompiuta.

Capitolo VIII. Una mistica sponsale. 1. La stanza segreta; 2. La chiave della sponsalità; 3. Il linguaggio della piazza e quello della camera nuziale; 4. Un Dio mendicante, obbediente, folle d'amore; 5. Il "buon porto"; 6. Elogio della sofferenza; 7. La mistica weiliana interroga la teologia.

Gli Autori

Giulia Paola Di Nicola e Attilio Danese, coniugi, hanno maturato insieme e come singoli una esperienza di ricerca e di docenza universitaria pluridecennale. Di Nicola è attenta a temi di sociologia con una particolare riguardo alla questione femminile. Tra le sue innumerevoli pubblicazioni citiamo: *Donne e Politica*, Città Nuova, Roma; *Uguaglianza e differenza*, Città Nuova, Roma; *Il linguaggio della madre*, Città Nuova, Roma; *Per un'ecologia della società*; Dehoniane, Roma; *Antigone*, Andromeda, Colledara. Danese è impegnato in temi di filosofia politica e morale. Anch'egli vanta una lunghissima serie di pubblicazioni, tra le quali: *Unità e pluralità*. Mounier e il ritorno alla persona, Città Nuova, Roma; *Riscoprire la politica*, Città Nuova, Roma;

Cittadini responsabili, Dehoniane, Roma; *Il federalismo*, Città Nuova, Roma.

Insieme hanno affrontato i temi del matrimonio e della vita di coppia, pubblicando testi quali: *L'amico discreto*, Effatà, Torino; *Amore e pane*, Effatà, Torino; *Euarestia e matrimonio*, Effatà, Torino. Sono membri del direttivo dell'Accademia internazionale INTAMS di Bruxelles. Hanno fondato nel 1992 una rivista culturale "Prospettiva Persona" che dirigono. Su Weil hanno già pubblicato: *Simone Weil. Abitare la contraddizione* (Dehoniane, Roma 1991) e numerosi studi e articoli su riviste di filosofia e teologia.

Siti e links internet

<http://www.nonluoghi.it/weil.html>

<http://www.swif.uniba.it/lei/recensioni/crono/2002-05/farina.htm>

<http://lgxserver.uniba.it/lei/rassegna/weil.htm>

http://www.societaperta.it/maestri_nonviolenza/weil/oppressione_potere.htm

http://www.geagea.com/12indi/12_04.htm

<http://pensees.simoneweil.free.fr>

<http://www.kirjasto.sci.fi/weil.htm>

<http://www15.brinkster.com/inistea/simoneweil.htm>

http://www.bodysoulandspirit.net/mystical_experiences/read/notables/weil.shtml

http://agora.qc.ca/mot.nsf/Dossiers/Simone_Weil

<http://www.kirjasto.sci.fi/weil.htm>

<http://members.aol.com/geojade>

http://www.questia.com/Index.jsp?CRID=simone_weil&OFFID=se1

Roma-Bari, Laterza, 2001, pp. XL+109, Euro 6.20, ISBN 88-420-6438-6 (Ed. or.: *Stadier paa Livets Vei* - I. In vino veritas (1845), in *Samlede Vaerker*, vol. VII, a cura di J.L. Heiberg, Nordisk Forlag, Gyldendal 1963)

Parole chiave: dialettica, Hegel, stadi estetico/etico/religioso, donna, contraddizione. Vecchiotti

In vino veritas costituisce lo scritto iniziale dell'opera - la più nota di Kierkegaard - *Stadi sul cammino della vita*. Icilio Vecchiotti ne ha curato una nuova traduzione in lingua italiana, corredandola con un'articolata introduzione al pensiero dell'A. oltre che all'opera in oggetto.

Vecchiotti sottolinea che proprio il pensiero kierkegaardiano è stato soggetto a molteplici letture, da quella che presuppone una sua entusiastica adesione al protestantesimo ovvero al cattolicesimo, o ancora a un cristianesimo *sui generis*, rapportabile a quello delle origini, a quella di chi vede in lui un precursore dell'esistenzialismo e, comunque, l'espressione della reazione all'idealismo hegeliano. Su quest'ultima lettura Vecchiotti si sofferma in modo particolare, sostenendo che Kierkegaard è "un dialettico che combatte la dialettica", intendendo quest'ultima non in senso assoluto, ma solo quando viene considerata come fine a se stessa. Scrive Vecchiotti: "Opposizione a Hegel vorrà dire allora, soprattutto, contrapposizione a Hegel, ma opposizione che nasce da interno discorso, senza riuscire a essere eliminazione di premesse: lo stesso Kierkegaard riconosce l'impossibilità per lui di prescindere dalla dialettica" (p. IX).

La dialettica è del resto la lente attraverso la quale misurare non solo, come appare scontato, la ben nota "legge dei tre stadi" (l'estetico, l'etico e infine il religioso), ma anche i diversi gradi che si configurano all'interno di ognuno di essi.

In vino veritas rappresenta appunto i diversi gradi del momento estetico. Scritto nel 1845, è uno dei testi filosofico-letterari più seducenti della modernità. Si tratta di un dialogo in cui i personaggi che prendono parte al banchetto, che in qualche modo ricorda la scena del *Satyricon* di Petronio, si succedono in una sorta di monologo sul tema dell'amore, incrociando aspetti etici a quelli estetici.

Essi costituiscono, secondo Vecchiotti, altrettanti valori e possibilità sperimentate e negate da Kierkegaard, e i loro nomi sono pseudonimi che rivelano e nascondono al contempo altrettanti "punti di vista" del filosofo medesimo, ma senza che alcuno di

loro possa pretendere di esaurire il pensiero dell'autore.

Sembra piuttosto che ogni personaggio tenga il suo discorso in modo tale da inglobare, senza per questo negare, l'intervento precedente; o meglio, in modo tale che il momento successivo includa, nell'atto medesimo di negarlo, il precedente. Il giovane Constantin, Victor Eremita il mercante di mode, Johannes il seduttore - questi i loro nomi - susseguendosi nei loro interventi non modificano il filo conduttore dei loro monologhi, ovvero il modo negativo di considerare la donna, ma come in un movimento pendolare aggiungono sempre un'ulteriore connotazione negativa la quale, piuttosto che escludere la precedente, si rivela come un approfondimento della negazione del termine femminile.

La donna è così, in sequenza, definita come una contraddizione, uno scherzo, un assurdo, un essere ridicolo, un gioco, in definitiva "una infinità di finitezze" (p.92), un inganno degno di essere ingannato, ma dal quale prendere le distanze, pur sapendo della seria e sommamente contraddittoria possibilità che tale termine, a sua volta, neghi l'uomo. Una possibilità che si realizza nel matrimonio, vittoria degli dei sull'uomo, perché in esso, proprio per tramite della donna, l'uomo si annulla.

Il movimento dialettico giunge così a riverberare sull'uomo la negatività della donna e il Seduttore conclude il suo intervento confessando di sentire profondamente "la sua piccolezza" (p. 97). Una confessione che può essere assunta ad un tempo come la chiave ermeneutica e il termine ultimo dello stadio estetico: "Quale voluttà ci sia nel goder dell'inganno, senza essere ingannati, l'intende solo l'erotico. Quanta felicità ci sia nell'essere sedotta, lo sa propriamente solo la donna" (p. 96).

Il lavoro di Vecchiotti, attraverso una puntuale versione italiana, un accurato e illuminante saggio introduttivo, e un notevole corredo di note testuali, ha dunque il merito di accostarci a un'opera che resta di importanza fondamentale per la conoscenza del pensiero di Kierkegaard e, prima ancora, del suo metodo filosofico.

Indice

Introduzione di *Icilio Vecchiotti*
 Lectori benevolens
 In vino veritas

L'autore

Kierkegaard, Soren Aabye (Copenaghen, 1813-1855). Nato e morto a Copenaghen, da cui si spostò solo in rare occasioni - in una di esse ebbe modo di ascoltare le lezioni di Schelling a Berlino - potè vivere di rendita e dedicarsi interamente alla sua produzione filosofica. Progettò di sposarsi e di farsi pastore, ma abbandonò entrambi i propositi. Intese la filosofia come esperienza "soggettiva" ovvero come una riflessione esistenziale che solo la singola persona può condurre, in evidente reazione anti-idealista. Per questa ragione, egli intrecciò continuamente, talvolta anche in modo intricato, la sua riflessione filosofica con la sua esperienza di vita, a tal punto che non sempre è possibile distinguere la prima dalla seconda.

Nella sua vita privata tre elementi vanno citati: il rapporto con il padre, che lo educò ad una severa religiosità, quello con Regina Olsen, che intendeva sposare, ma a cui rinunciò, il "pungolo della carne", che analogamente a quanto ci racconta San Paolo Apostolo, fu per Kierkegaard motivo di angoscia e lo indusse a vivere una religiosità in continuo stato di penitenza.

Tra le sue opere ricordiamo i *Diari* (postumi), la dissertazione di laurea *Sul concetto di ironia con particolare riferimento a Socrate* (1841), *Aut-Aut* (1843), *Timore e tremore* (1843), *Il concetto dell'angoscia* (1844), *Stadi sul cammino della vita* (1845), *Postilla conclusiva non scientifica* (1846), *La malattia mortale* (1849), *Esercizio del cristianesimo* (1950).

Il curatore

Icilio Vecchiotti

(Roma, 1930 - Urbino, 2000), dopo la laurea in Giurisprudenza, si è laureato in Filosofia alla "Sapienza" di Roma. È stato allievo di Ugo Spirito. È stato libero docente all'Ateneo di Roma, poi Professore Ordinario nella Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Urbino, insegnando prima Storia della Filosofia medioevale, poi Storia della Filosofia a cui ha affiancato l'affidamento di Religioni e Filosofie dell'India e dell'Estremo Oriente, poi divenuto Religioni e Filosofie dell'Asia Orientale. Tra i suoi numerosi scritti e le sue varie traduzioni: "Premessa a Jacobi", seguita da "Giordano Bruno fra idealismo e misticismo" (Corso, Roma 1959); "Pensatori dell'India contemporanea" (Corso, Roma 1959); "Relazione e concreto" (Corso, Roma 1960); ha curato l'edizione italiana della "Bhagavad Gita" (Ubal dini, Roma 1964); "La filosofia indiana" (Ubal dini, Roma 1968); "La dottrina di Schopenhauer" (Ubal dini, Roma 1969); "Introduzione a Schopenhauer" (Laterza, Bari-Roma 1970); "La filosofia di Tertulliano" (Argalia, Urbino 1970); "Bruno" (Ubal dini, Roma 1971); "Gandhi" (Ubal dini, Roma 1972); "Le lingue del mondo" (Ubal dini, Roma 1972);

Links

<http://www.bioeticateoretica.it>

<http://plato.stanford.edu/entries/kierkegaard/>

<http://sorenkierkegaard.org/>

<http://helios.unive.it/~sisa/kierkegaard/>

<http://www.culturacristiana.net/filosofia/kierkegaard.html>

<http://www.geocities.com/Athens/Olympus/4533/skhome.html>

<http://www.linguaggioglobale.com/filosofia/txt/Kierkegaard.html>

LONERGAN J.F. BERNARD, (a cura di Natalino Spaccapelo e Saturnino Muratore)

Il metodo in teologia

Roma, Città Nuova, 2001, pp. 462, Euro 33,50, ISBN 88-311-7312-X

TEOLOGIA

Bernard Lonergan (1904-1984), gesuita canadese, filosofo e teologo, ha dedicato l'intera sua esistenza alla ricerca e definizione di un *Organon*, ovvero di un metodo universale d'indagine che fosse in grado di coniugare le diverse discipline del sapere, allo scopo di superare la radicale frammentazione che investe la conoscenza odierna in generale ed in particolare la riflessione sistematica.

Quanto alla teologia, Lonergan appare "persuaso che la teologia del XX secolo, elaborata in gran parte nel contesto della scienza, della storia, dell'antropologia e della filosofia pre-moderne, non fosse più in grado di svolgere adeguatamente la sua funzione di mediazione tra la rivelazione cristiana soprannaturale e le culture umane" (*Prefazione alla terza edizione italiana*, p. 11).

Tale convinzione, tuttavia, non intende asserire e anzi esclude un rinnovamento della teologia cattolica attraverso un suo acritico appiattimento sui "risultati spesso ambigui ed incoerenti delle cosiddette rivoluzioni culturali: quella scientifico-tecnologica, quella storico-ermeneutica e quella antropologico-filosofica" (*ivi*, p. 12).

Come si legge nella presentazione della prima edizione italiana, si può affermare che: "Gli scritti teologici di Lonergan rivelano, nella loro costante attenzione al passato, la consapevolezza che l'autore ha del carattere tradizionale della dottrina cristiana, ma insieme, nello sforzo di assimilare in maniera seria la scienza e la cultura moderna, la consapevolezza della responsabilità intellettuale che s'impone al teologo quale suo compito specifico entro la comunità dei credenti" (p.15).

Scienza a servizio dell'intelligibilità e della comunicabilità della fede, la teologia ha dunque, nell'impianto dell'autore, il compito duplice e costante di rimanere radicata nella rivelazione del mistero cristiano per poterlo comprendere e annunciare al tempo presente, nell'*hic et nunc*, ed è questo il suo secondo compito, in cui il *kairòs* della storia salvifica ci chiama a vivere. È lungo queste coordinate che va letto lo sforzo sistematico di Lonergan, più che mai nel testo in esame.

Il metodo in teologia, la cui stesura cade nell'im-

mediato post-Concilio Vaticano II, segna lo sforzo maggiore da parte dell'autore di aprire vie alla riflessione del futuro, a quella che con categoria generica si potrebbe definire la teologia post-conciliare.

Il testo si suddivide in due parti. Nella prima, in modo analitico l'autore propone una serie di premesse circa la nozione preliminare di metodo, il concetto di bene umano, gli elementi del significato, la religione e, infine, il modo in cui egli è giunto a individuare otto "specializzazioni funzionali" (cfr. pp. 158-180) del metodo teologico. Nella seconda parte, intitolata significativamente *Esecuzione*, l'autore illustra tali specializzazioni funzionali. Esse sono: la ricerca, l'interpretazione, la storia (con un ulteriore capitolo dedicato a *La storia e gli storici*), la dialettica, la fondazione, la dottrina, la sistematica, la comunicazione.

Si tratta di una suddivisione non dettata da un'intuizione "rapsodica", come direbbe Kant, ma che intende fondarsi su un principio comune: sulla struttura dell'intenzionalità. In *Insight* (1961), opera precedente e che nel quadro della ricerca di Lonergan funge quasi da *pars destruens*, come e quanto *Il metodo in teologia* può considerarsi *pars costruens*, l'autore aveva indagato a fondo le componenti e le leggi dell'esperienza, dell'intelligenza e del giudizio. Ad esse, ancora in *Insight*, si sovrapponeva il livello dell'etica ovvero della coscienza. Nel *Metodo*, questi quattro livelli sono assunti e correlati con le due fasi della teologia, quella che guarda al passato, *in oratione obliqua*, e quella che nel passato trova la fonte per leggere e risignificare il presente, *in oratione recta*.

Ammonisce, tuttavia, l'autore: "Il metodo non è un insieme di regole proposte perché uno stupido le segua meticolosamente. È una struttura in vista di una creatività in collaborazione" (p. 29). Ci permettiamo di aggiungere: in vista di una vita credente e intelligente, intelligente e credente.

Il modello che l'autore propone non va dunque pedissequamente imitato, ma piuttosto valutato come uno strumento che possa aiutare a interpretare la realtà e, nella fattispecie, a formulare ipotesi teologiche: "Come i proverbi, così anche i modelli sono qualcosa che è bene tener presente quando si affronta una situazione o ci si accinge a un lavoro" (p. 30).

Appare così evidente l'impostazione volutamente generale del *Metodo*, al punto che la via da esso tracciata può essere assunta come valida per ogni scienza umana che intenda oggi coniugare il passato con il futuro. A chi potrebbe obiettare che in tal modo si passa dalla generalità alla genericità, l'autore stesso risponde: "Tuttavia non penso di offrire soltanto dei modelli. Al contrario, spero che i lettori troveranno in ciò che dico qualcosa di più che semplici modelli. Ma tocca a loro trovarlo" (*ibidem*).

Può forse aiutarci a indovinare il senso di tali volutamente allusive affermazioni quanto scrive Giovanni B. Sala, traduttore del manuale dall'originale inglese: "Non manca però, nel metodo qui proposto, un principio specificamente teologico. Tale principio è la conversione religiosa, cioè la realtà stessa dell'uomo, cristiano e teologo, che accetta il dono dell'amore di Dio e si converte all'evangelo. L'aver riconosciuto la funzione fondante della conversione religiosa rispetto alla teologia mi pare uno dei meriti principali della dottrina metodologica di Lonergan. Riconoscere che solo l'autentica conversione stabilisce l'orizzonte di comprensione adeguato alla realtà cristiana, è indicare il punto di sutura tra vita e teoria, tra prassi e riflessione - il punto in cui una sincera vita cristiana si traduce in un corretta teologia, [un'idea che, ndr] indica uno dei fattori che spiegano la crisi attuale della teologia, ma insieme dice quale sia la sfida che il mondo moderno lancia al teologo, e quali siano le reali possibilità che questi ha di contribuire alla missione redentiva della Chiesa nella società umana" (*Presentazione dell'edizione italiana*, p.24).

Manuale di teologia, di metodologia della teologia, il testo di Lonergan, certo non di immediata lettura, sembra così sfuggire al facile giudizio di opera destinata per pochi, anzi per pochissimi. A quei lettori che sapranno andare oltre il primo non facile impatto, il *Metodo* potrà svelare un'anima accessibile a tutti, necessaria a tutti coloro che intendono perseguire un approccio fondato e fondante della teologia: quell'*anima* che, per usare le parole di Giovanni Paolo II, avverte la necessità di coniugare in modo sempre nuovo *fides et ratio*.

Se infatti perenne appare al credente il contenuto della fede, sempre nuovo appare al teologo il modo di comprenderla e, dunque, di comunicarla. E a coloro ai quali è stato fatto il dono dell'intelligenza credente, spetta anche il compito di educare i fratelli ad una fede intelligente. Evagrio Pontico, nel IV secolo, insegnava: "Se pregherai veramente, sarai teologo. Se sarai teologo, pregherai veramente".

Indice

Prefazione alla terza edizione italiana
Presentazione dell'edizione italiana
Prefazione

Introduzione

PARTE PRIMA: Premesse; *Capitolo Primo: Il Metodo* (1. Nozione preliminare, 2. Lo schema fondamentale delle operazioni, 3. Il metodo trascendentale, 4. Le funzioni del metodo trascendentale); *Capitolo Secondo: Il Bene Umano* (1. Capacità, 2. Sentimenti, 3. La nozione di valore, 4. I giudizi di valore, 5. Le credenze, 6. La struttura del bene umano, 7. Progresso e declino); *Capitolo Terzo: Il Significato* (1. L'intersoggettività, 2. Il significato intersoggettivo, 3. L'arte, 4. I simboli, 5. Il significato linguistico, 6. Il significato incarnato, 7. Gli elementi del significato, 8. Le funzioni del significato, 9. Gli ambiti del significato, 10. Stadi del significato: 10.1 Il linguaggio primitivo, 10.2 La scoperta greca della mente, 10.3 Il secondo e terzo stadio, 10.4 La coscienza indifferenziata negli stadi posteriori); *Capitolo Quarto: La religione* (1. La domanda su Dio, 2. L'autotrascendenza, 3. L'esperienza religiosa, 4. Le espressioni dell'esperienza religiosa, 5. La dialettica dello sviluppo religioso, 6. La parola, 7. La fede, 8. La credenza religiosa, 9. Nota tecnica); *Capitolo Quinto: Le Specializzazioni Funzionali* (1. Tre tipi di specializzazioni, 2. Una divisione in otto parti, 3. I fondamenti della divisione, 4. La necessità della divisione, 5. Un'unità dinamica, 6. Conclusione)

PARTE SECONDA: Esecuzione; *Capitolo Sesto: La Ricerca*; *Capitolo Settimo: L'Interpretazione* (1. Le operazioni esegetiche fondamentali, 2. Capire l'oggetto, 3. Capire le parole, 4. Capire l'autore, 5. Capire se stessi, 6. Giudicare della correttezza della propria interpretazione, 7. Un chiarimento, 8. Esprimere il significato del testo); *Capitolo Ottavo: La Storia* (1. Natura e storia, 2. L'espressione storica e la conoscenza storica, 3. La storia critica); *Capitolo Nono: La Storia e gli storici* (1. Tre manuali, 2. Dati e fatti, 3. Tre storici, 4. *Verstehen*, 5. Il prospettivismo, 6. Gli orizzonti, 7. Le strutture euristiche, 8. Scienza e *Scholarship*); *Capitolo Decimo: La Dialettica* (1. Gli orizzonti, 2. Conversioni e dissolvimenti, 3. La dialettica: il compito, 4. La dialettica: il problema, 5. La dialettica: la struttura, 6. La dialettica come metodo, 7. La dialettica dei metodi I, 8. La dialettica dei metodi II, 9. La dialettica dei metodi III, 10. Nota aggiuntiva); *Capitolo Undicesimo: La Fondazione* (1. La realtà fondante, 2. La sufficienza della realtà fondante, 3. Il pluralismo, 4. Il pluralismo nel linguaggio religioso, 5. Categorie, 6. Categorie teologiche generali, 7. Categorie teologiche speciali, 8. Uso delle categorie); *Capitolo Dodicesimo: La Dottrina* (1. Varietà, 2. Funzioni, 3. Variazioni, 4. Differenziazioni della coscienza, 5. La scoperta cumulativa della mente I, 6. Contesti cumulativi, 7. La scoperta cumulativa della mente II, 8. Lo sviluppo delle dottrine, 9. La permanenza dei dogmi, 10. La storicità dei dogmi, 11. Il pluralismo e l'unità della fede, 12. L'autonomia della teologia); *Capitolo Tredicesimo: La Sistematica* (1. La funzione sistematica, 2. Scelte eliminate, 3. Mistero e problema, 4. Intelligenza e verità, 5. Continuità, sviluppo,

revisione); *Capitolo Quattordicesimo: La Comunicazione* (1. Significato e ontologia, 2. Significato comune e ontologia, 3. Società, Stato, Chiesa, 4. La Chiesa cristiana e la sua situazione oggi, 5. La Chiesa e le chiese)

Indice bibliografico

Indice dei nomi

Indice analitico

L'autore

Bernard Joseph Francis Lonergan (1904 -1984), canadese, è probabilmente il pensatore più significativo del secolo sia per l'ampiezza dei settori indagati, sia per i risultati raggiunti nel settore della teologia, della filosofia (soprattutto nel campo della teoria della conoscenza e delle metodologie proprie dei diversi campi del sapere) e della teoria generale dell'economia.

Nacque in Canada (Buckingham, P.Q.) il 17 dicembre 1904. Al termine degli studi medi superiori entrò nella Compagnia di Gesù, nel luglio del 1922. Dal 1926 al 1930, studiò in Inghilterra filosofia scolastica presso il collegio di Heythrop mentre preparava un baccellierato all'Università di Londra in latino, greco e matematica. Si trattava di un "general degree", provvidenziale perché gli diede non solo gli strumenti per l'approfondimento della filosofia antica, ma anche la padronanza della matematica, che gli permetterà successivamente di analizzare gli aspetti metodologici dei più diversi ambiti scientifici, dalla fisica, alla logica, alla teoria macroeconomica. Studiò teologia all'Università Gregoriana di Roma, dove ottenne il dottorato nel 1940. Nella stessa università fu chiamato alla cattedra

di teologia dogmatica nel 1953. Dall'estate del 1965, a causa di un serio intervento chirurgico, lasciò l'insegnamento a Roma e visse fino al 1983 presso il Boston College nel Massachusset, pubblicando, oltre ad altri scritti minori, "Method in Theology" nel 1972 e tenendo brevi corsi negli USA e in Canada. Il 26 novembre 1984 morì a Pickering, presso Toronto.

(In italiano sulla vita e sull'opera di B. Lonergan: Hugo A. Meynell, *Bernard Lonergan*, ed. San Paolo, 1994, pp.270, euro 17,00. Frederick E. Crowe, *Bernard J.F. Lonergan, progresso e tappe del suo pensiero*, ed. Città Nuova, pp.192, euro 13,00.).

Siti internet:

The Lonergan Web Site, con rimandi ai siti degli USA, del Canada, dell'Inghilterra e dell'Australia:

www.lonergan.on.ca

Lonergan Institute for the "Good Under Construction", Washington, D.C.:

www.lonergan.org

Pubblicazione dell'Opera Omnia (in corso) presso l'University of Toronto Press:

www.utpress.utoronto.ca

Dal 1993 l'editrice Città Nuova ha iniziato la pubblicazione in traduzione italiana dell'Opera Omnia di Lonergan. Finora sono stati pubblicati tre volumi: *Comprendere ed Essere* (1993), *Sull'educazione* (1999) e *Il metodo in Teologia* (2001).

