

firmana

QUADERNI DI TEOLOGIA E PASTORALE

A CURA DELL'ISTITUTO TEOLOGICO MARCHIGIANO SEDE DI FERMO
E DELL'ISTITUTO SUPERIORE DI SCIENZE RELIGIOSE DI FERMO "SS. ALESSANDRO E FILIPPO"

53

2011/2

Cittadella Editrice – Assisi

firmana

QUADERNI DI TEOLOGIA E PASTORALE

A cura dell'Istituto Teologico Marchigiano, sede di Fermo
aggregato alla Pontificia Università Lateranense, Roma
e dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Fermo «Ss. Alessandro e Filippo»
collegato alla Pontificia Università Lateranense, Roma
via S. Alessandro, 3 – 63023 Fermo
Tel. 0734-626228; Fax 0734-626227
web: www.teologiafermo.it
e-mail: teo.firmana@libero.it

Pubblicazione Semestrale

Direttore:

Enrico Brancozzi

Comitato di redazione:

Andrea Andreozzi, Carla Canullo, Tarcisio Chiurchiù, Viviana De Marco,
Francesco Giacchetta, Gianfilippo Giustozzi, Ruffino Gobbi, Gabriele Miola,
Francesco Nasini, Antonio Nepi, Donatella Pagliacci, Osvaldo Riccobelli, Emilio
Rocchi, Sandro Salvucci, Sebastiano Serafini, Luca Tosoni, Giordano Trapasso

Abbonamento:

ordinario € 40,00; di amicizia € 100,00; sostenitore € 200,00; un numero € 22
da versare sul C.C.P. 13471636 intestato a *Firmana. Quaderni di Teologia e Pastorale*.

© CITTADELLA EDITRICE

Via Ancajani, 3

06081 ASSISI (PG)

Tel. 075/813595 – Fax 075/813719

web: www.cittadellaeditrice.com

ISSN 1127-3119

Stampa: Grafiche VD – Città di Castello (PG)

INDICE

Presentazione	7
Saggi	
JEAN LOUIS SKA <i>Il libro dell'Esodo. Questioni fondamentali e questioni aperte</i>	11
SEBASTIANO SERAFINI <i>L'ermeneutica della sessualità nel pensiero di Michel Foucault</i>	31
ARMANDO NUGNES <i>Il rapporto fede-rito nell'esperienza del credente: una questione "fondamentale". Un percorso "a ritroso" dalla solutio alla quaestio</i>	49
FRANCESCO MARIA MORICONI <i>"La Civiltà Cattolica" e il Sessantotto universitario: 1967-1969</i>	71
Interventi	
PIERO CODA <i>Per un bilancio prospettico della teologia trinitaria del Novecento</i>	119
GIORGIO CAMPANINI <i>Cattolici e politica: la lezione di Luigi Sturzo</i>	131
Discussioni	
ANTONIO NEPI <i>Marta e Maria: Lc 10,38-42</i>	143
Recensioni	149
B. BAKHOUCHE – P. LE MOIGNE (éds.), <i>"Dieu parle la langue des hommes"</i> . Études sur la transmission des textes religieux (1 ^{er}	

millénaire)”, Éditions du Zèbre, Lausanne 2007 (A. Nepi); W. VOGELS, *Abraham “notre père”*, Éditions du Cerf-Médiaspaul, Paris-Montréal 2010 (A. Nepi); D. MARGUERAT, *Gli Atti degli Apostoli 1 (At 1-12)*, Dehoniane, Bologna 2011 (A. Nepi); G. GARBINI, *Letteratura e politica nell’Israele antico*, Paideia, Brescia 2010 (A. Nepi); J. L. SKA, “Nos pères nous ont raconté”. *Introduction à l’analyse des récits de l’Ancien Testament*, Paris 2011 (A. Nepi); E. ANATI, *La riscoperta del Monte Sinai. Ritrovamenti archeologici alla luce del racconto dell’Esodo*, Padova 2010 (A. Nepi); C. O. CURUCHICH TUYUC, *Charles de Foucauld e René Voillaume. Esperienza e teologia del «Mistero di Nazaret»*, Cittadella, Assisi 2011 (P. Sequeri); D. BONHOEFFER, *Viaggio in Italia (1924)*, Claudiana, Torino 2010 (M. Gricinella); M. PANGALLO, *Rosmini e Rèbora – armonia di pensieri e parole*, Fede e Cultura, Verona 2008 (M. Gricinella); M. GIORDA – A. SAGGIORO, *La materia invisibile. Storia delle religioni a scuola. Una proposta*, Emi, Bologna 2011 (F. Sandroni); A. MATTEO, *La prima generazione incredula. Il difficile rapporto tra i giovani e la fede*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010 (E. Brancozzi); S. XERES – G. CAMPANINI, *Manca il respiro. Un prete e un laico riflettono sulla Chiesa italiana*, Ancora, Milano 2011 (E. Brancozzi).

PRESENTAZIONE

Il numero di *Firmana* che diamo alle stampe ospita contributi di vario genere provenienti dal lavoro dei docenti dei nostri Istituti e dalle iniziative formative promosse in ambito accademico. Esso è anche l'occasione per un bilancio dettato da un duplice motivo: la celebrazione del ventesimo anniversario di edizione della rivista e il rinnovo dell'*équipe* redazionale che ha curato l'ultimo tratto di questo percorso.

Le iniziative culturali in ambito ecclesiale sono numerose e spesso di qualità. Chi ha dimestichezza con il mondo accademico cattolico converrà che non è difficile imbattersi in tentativi contrassegnati da un approccio scientifico rigoroso e da un elevato profilo culturale. Dopo i primi impulsi dovuti all'entusiasmo dei promotori, però, essi perdono consistenza e sono costretti all'interruzione. Le iniziative culturali in genere soffrono sovente alla distanza e denunciano gravi difficoltà nel promuovere progetti che si giocano sul medio periodo. In questo senso, l'esistenza ventennale della rivista *Firmana* mi sembra un motivo di profonda gratitudine. Tutto ciò, naturalmente, non ha nulla di prodigioso o di miracolistico. Si tratta piuttosto del risultato di un lungo processo di investimento di risorse, di scelte accademiche ponderate e collegialmente condivise, di opzioni pastorali lungimiranti che hanno rinunciato consapevolmente ad un ritorno immediato in termini di resa. Tale itinerario, di cui sono stato parzialmente testimone, ha coinvolto tre Arcivescovi di Fermo (mons. Bellucci, mons. Franceschetti e mons. Conti), è stato sapientemente guidato da due Direttori (prof. Miola e prof. Valentini) ed ha visto la dedizione competente e generosa di tre generazioni di docenti, che hanno saputo dialogare intelligentemente tra loro. Forse anche a questo rapporto di condivisione è dovuto il fatto che il corpo docenti della sede di Fermo dell'Istituto Teologico Marchigiano e dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose «SS. Alessandro e Filippo» ha un'età media di poco superiore ai quarant'anni, cosa insolita di questi tempi per un'istituzione ecclesiastica.

In questi anni, *Firmana* – nella sua doppia collana di studi e supplementi – è stato lo strumento che ha raccolto la ricerca dei docenti degli

Istituti fermi. Talvolta è stata una voce critica, più spesso un luogo di riflessione pacato. Si è trattato sempre, però, di un'espressione della Chiesa locale che il Concilio Vaticano II ha contribuito a riscoprire. Ai colleghi che porteranno avanti questo compito, nell'eco del magistero di Giovanni XXIII, l'augurio di riuscire in un continuo «aggiornamento» della teologia.

ENRICO BRANCOZZI

SAGGI

JEAN LOUIS SKA

IL LIBRO DELL'ESODO. QUESTIONI FONDAMENTALI E QUESTIONI APERTE¹

I. INTRODUZIONE

Il libro dell'Esodo è, con il libro dei Numeri, uno dei due libri più complicati del Pentateuco. Lo è per parecchie ragioni, ma soprattutto a causa della varietà dei materiali che contiene². Il lettore vi trova delle narrazioni come il racconto dell'uscita dall'Egitto (Es 1,1-13,21), seguito da una serie di episodi sulle prime tappe d'Israele nel deserto (15,22-18,27). Poi comincia la lunga sezione sul soggiorno d'Israele presso il monte Sinai (19,1-Nm 10,10). Nel libro dell'Esodo, assistiamo a molti episodi: la teofania (19,1-25; 20,18-21), la proclamazione del decalogo (20,1-17) e del Codice dell'Alleanza (20,22-23,19). A partire da questo momento, le cose si complicano. Dopo le istruzioni sulla partenza e l'ingresso nella terra promessa (23,20-23), avvenimenti che avranno luogo ben più tardi, il primo in Nm 10,10 ed il secondo nel libro di Giosuè, il lettore assiste a svariati rituali che concludono la prima fase della teofania e della proclamazione della legge (24,1-11). Inizia poi una lunga sezione che contiene le direttive divine sulla costruzione del santuario e l'organizzazione del culto (24,12-31,18). Il lettore si aspetterebbe di trovare, immediatamente dopo queste istruzioni, un racconto in cui Mosè ed il popolo si mettono all'opera per costruire il santuario e fabbricare tutti i suoi accessori. Nulla di tutto ciò. La sequenza è interrotta dalla narrazione del vitello d'oro (32,1-35) seguito da lunghe negoziazioni fra Dio e Mosè per rimettere le

¹ Ripreso da "Le Livre de l'Exode. Questions fondamentales et questions ouvertes", NRT 133 (2011) 353-375 e tradotto dal francese da Antonio Nepi. Ringraziamo l'autore J. L. Ska, per la gentile concessione dell'articolo e la rivista "Nouvelle Revue Théologique" per il permesso di pubblicarlo.

² J. DURHAM, *Exodus* (Word Commentaries 3; Waco, TX, Word Book 1987), xxi, usa a proposito dell'Esodo l'espressione immaginosa di "literary or theological goulash", che poi subitaneamente corregge.

cose a posto, vale a dire per ristabilire dei nuovi rapporti o una “nuova alleanza” tra Dio ed il suo popolo (33,1-34,35). È soltanto allora che il lettore assiste alla costruzione del santuario e all’organizzazione del culto (35,1-40,38). La finale è *ex abrupto*, poiché tutto termina nel momento in cui la “gloria del Signore [Yhwh]” prende possesso del santuario in soli due versetti (40,34-35). Come vedremo, questa finale un po’ brusca ha indubbiamente il suo senso.

L’aspetto, però, più importante che risalta in questa prima parte è la varietà dei materiali che sono raccolti nel libro dell’Esodo. Il lettore vi trova, fianco a fianco, dei racconti, dei testi legislativi e dei testi culturali. Il tutto è organizzato secondo un ordine cronologico e sembra dunque far parte di una sorta di cronaca degli eventi che spaziano dall’oppressione d’Israele in Egitto (Es 1,1-22) sino al momento in cui la gloria del Signore viene a prendere possesso della tenda dell’Incontro (40,34-38). Ma questa prima impressione non è che apparente. In effetti, è difficile comprendere la logica di questa cronaca, che riferisce, ad esempio, pochissime notizie sulla vita degli Ebrei durante la fase delle piaghe in Egitto o sulle difficoltà della vita quotidiana delle famiglie durante la marcia nel deserto, ma che non ci risparmia nessun dettaglio sulla costruzione del santuario e dei suoi accessori. Quali sono i principi che hanno guidato la scelta dei compilatori del libro dell’Esodo? Perché, fra l’altro, terminare il libro con la consacrazione della tenda dell’Incontro? Ecco una prima serie di questioni che si pongono a chi intraprende lo studio del libro dell’Esodo.

Il libro dell’Esodo è dunque complesso, già dal semplice punto di vista letterario. Altre difficoltà si aggiungono a questa. Vorrei menzionare quattro serie di questioni in particolare senza la pretesa, in alcun modo, di essere esaustivo: la critica testuale, la genesi o la composizione, le problematiche teologiche e la struttura del libro.

II. I PROBLEMI DI CRITICA TESTUALE

1. Es 35-40 in ebraico, greco e latino

I lavori sul testo masoretico (TM) hanno ricevuto un impulso nuovo dopo le scoperte di Qumran nel 1947. Tali lavori hanno avuto parecchie conseguenze. La prima è che sempre più gli esegeti pensano oggi che il TM non rappresenta più necessariamente la sola ed autentica tradizione manoscritta. Altre tradizioni possono contenere, all’occasione, un testo migliore o un testo più antico. Ormai, occorre tener conto d’altre tradizioni, ad esempio dei testi di Qumran, allorché sono disponibili, della tradizione dei Settanta (LXX), del Pentateuco Samaritano, per non par-

lare di altre versioni, tra cui la Vetus Latina e la Vulgata³. Alcuni esempi illustreranno la questione.

Il caso più sorprendente è quello di Es 35-40. Questa sezione del libro, come abbiamo appena visto, descrive la costruzione e la fabbricazione di tutti i suoi accessori secondo le istruzioni date precedentemente da Dio a Mosè (Es 25-31). In quanto tale, il testo non dovrebbe presentare nessuna difficoltà. Ora, esiste un gran numero di differenze tra il TM e i LXX. Le differenze sono segnalate dalle edizioni critiche, tra cui la *Biblia Hebraica Stuttgartensia*⁴.

Il testo dei LXX è più corto e l'ordine dei versetti non è lo stesso di quello del TM. Fra le differenze più importanti, notiamo che i LXX omettono i vv. 36,20-34 del TM, una sezione sull'intelaiatura del santuario, e i vv. 37,25-28 del TM, che descrivono la costruzione dell'altare dei profumi. Ugualmente, la lunga descrizione delle tinture (36,8b-19 TM) è riassunta in due versetti nei LXX (37,1-2)⁵. Queste differenze erano state già notate – almeno in parte – da Origene⁶.

Non è tutto. Uno studio della Vetus Latina che, per questa parte dell'Esodo, ci è conservato nel manoscritto *Monacensis*, permette di fare un passo ulteriore⁷. In effetti, la Vetus Latina è una traduzione latina fatta sui LXX e che non è stata più utilizzata – né revisionata – da quando Girolamo impose la Vulgata. Essa è dunque un testimone privilegiato dello stato dei LXX prima dell'introduzione della Vulgata nel V secolo. Ora, il *Monacensis* diverge in parecchi passi dal testo greco dei LXX che sembra essere stato alquanto corretto per corrispondere maggiormente al TM. Fatto sta, che per Pierre-Maurice Bogaert, specialista della questione, lo stato più antico del testo di Es 35-40 va ricercato nella Vetus Latina. Una delle differenze tra il *Monacensis* ed il TM concerne l'architetto della tenda dell'Incontro. Per il *Monacensis* si tratta di Ohaliab di Dan, mentre il TM gli preferisce Besalel di Giuda – si potrebbe dire un tocco “sciovinista” del TM di origine giudea. Ugualmente, il *Monacensis*

³ Si veda E. TOV, *Hebrew Bible, Greek Bible, and Qumran*. Collected Essays, coll. Texts and Studies in Ancient Judaism 121, Tübingen, Mohr Siebeck 2008.

⁴ W. RUDOLPH – H.-P. RÜGER (eds.) *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1984, 148, nota b a proposito di Es 38,8.

⁵ Vedi P.-M. BOGAERT, *L'importance de la Septante et du "Monacensis" de la Vetus Latina pour l'exègèse du livre de l'Exode (Chap. 35-40)*, in M. VERVENNE (ed.), *Studies in the Book of Exodus*. Redaction – Reception – Interpretation, coll. BETL 126, Leuven, Peeters 1996, 399-428 (p. 409); qui riassumiamo il suo articolo.

⁶ ORIGENE, *La lettre à Africanus sur l'histoire de Suzanne*. Introduction, texte, traduction et notes par M. HARL – N. DE LANGE, coll. Sources Chrétiennes 302, Paris, Le Cerf 1983, 532-533.

⁷ Il manoscritto *Monacensis* si trova alla Bayerische Staatsbibliothek di Monaco di Baviera; esso risale alla fine del V secolo.

accorda un abito rituale ai leviti mentre per il TM l'abbigliamento sacerdotale non è più confezionato dagli artigiani e i resti di tessuti non sono attribuiti ai leviti. Il TM quindi insiste di più sui privilegi dei sacerdoti in rapporto ai leviti, ciò che ben corrisponde a quanto conosciamo da altrove del sacerdozio postesilico durante l'epoca ellenistica e romana.

Dal punto di vista della storia del testo, il confronto tra la *Vetus Latina*, i LXX e il TM invita a pensare (1) che al punto di partenza le istruzioni sul culto di Es 25-31 si limitavano a pochi aspetti o non esistevano; (2) che il testo più antico conteneva soprattutto la descrizione di Es 35-40, in una forma più breve e in un ordine che è stato preservato dal manoscritto *Monacensis*; (3) che, in seguito, le istruzioni di Es 25-31 sono state aggiunte per introdurre con un discorso divino i capp. 35-40, poiché questi ultimi sono stati revisionati, completati e riarrangiati in funzione di quei capp. 25-31 recentemente introdotti.

2. Es 24,9-11 in ebraico e in greco

È un altro esempio molto interessante, perché obbliga a tirare una conclusione opposta alla prima. Si tratta di Es 24,9-11 dove, questa volta, abbiamo buone ragioni di credere che i LXX hanno introdotto una correzione teologica importante. In Es 24,10 il TM dice che «[Mosè ed Aronne, Nadab ed Abiu e settanta tra gli anziani d'Israele] videro il Dio d'Israele». I LXX leggono un testo differente: «Essi videro il luogo dove stava il Dio d'Israele». In modo identico al v. 11, là dove le TM dice che gli stessi personaggi “contemprarono Dio”, i LXX hanno un testo assai differente che, tradotto letteralmente, recita: «Essi apparvero al luogo di Dio». Bisogna evidentemente comprendere che i notabili d'Israele, Mosè in testa, si sono mostrati o sono stati ricevuti nella “residenza” di Dio. È quantomai evidente che i LXX hanno corretto il testo onde evitare di dire che degli esseri umani abbiano potuto vedere Dio. La Bibbia afferma reiteratamente che è impossibile vedere Dio senza morire⁸. È per questo i LXX rimpiazzano “Dio” con il “luogo” che può essere un riferimento al tempio di Gerusalemme⁹. Questa tendenza si accentuerà nel giudaismo rabbinico.

⁸ Gn 16,13-14; 32,31; Es 19,21; 33,20-23; Lv 16,2; Nm 4,20; Dt 5,24; Gdc 6,22-23; 13,22; Is 6,5; Es 33,20,23 è il testo più esplicito.

⁹ Cfr. E. WYCKOFF, “When Does Translation Become Exegesis? Exodus 24:9-11 in the Masoretic Text and Septuagint”, CBQ 2011.

3. Il testo masoretico ed il Pentateuco samaritano

C'è un altro caso in cui la superiorità del TM in rapporto alle altre versioni è assai evidente. Si tratta della versione del decalogo nel Pentateuco Samaritano (PS)¹⁰. In effetti, PS aggiunge, dopo l'ultimo comandamento, l'ordine di costruire un altare sul monte Garizim, a partire da citazioni che provengono da Dt 11,29 e 27,2-7¹¹. Questa volta, è patente che PS ha voluto dare tutto il suo rilievo al "suo" altare del monte Garizim, conferendogli la medesima importanza dei comandamenti proclamati da Dio stesso all'inizio della teofania del Sinai¹². Nello stesso modo, il PS aggiunge il testo di Dt 1,9-18 subito dopo Es 28,24. Dt 1,9-18 ed Es 18,14-24.25-27 parlano infatti dell'istituzione dei giudici ed ufficiali da parte di Mosè¹³.

Nel racconto delle piaghe, il PS offre un testo più completo del TM, perché riferisce con esattezza l'esecuzione degli ordini divini da parte di Mosè o di Mosè ed Aronne, mentre il TM, fedele in ciò alle regole della concisione proprie dei racconti biblici, è molto più ellittico¹⁴. Secondo J. E. Sanderson, la tendenza del PS alla ripetizione, in particolare nel racconto delle piaghe d'Egitto, e a completare il testo dell'Esodo a partire dal Deuteronomio, si trova già in un frammento dell'Esodo scoperto a Qumran¹⁵.

In conclusione, è acquisita la chiara consapevolezza che esistono differenti tradizioni manoscritte e che ciascuna ha il suo valore. Non bisogna dunque privilegiare il TM, anche se resta il testo normativo per la sinagoga e le chiese cristiane.

¹⁰ Cfr. A. TAL (ed.), *The Samaritan Pentateuch*. Edited According to Ms 6 (C) of the Shekem Synagogue, coll. Texts and Studies in the Hebrew Language und Related Subjects 8, Tel-Aviv, University Press, 1994.

¹¹ Il Samaritano parla della costruzione di un altare sul monte Garizim in Dt 27,4 così come i LXX, la *Vetus Latina* e un frammento di Qumran. Il TM parla di un altare da costruire sul monte Ebal. Si veda J. H. TIGAY, "Conflation as Redactional Technique", in J. H. TIGAY (ed.), *Empirical Models for Biblical Criticism*, Philadelphia, PA, University of Pennsylvania Press, 1985, 78-83.

¹² Cfr. J. D. MACCHI, *Les Samaritains*. Histoire d'une légende. Israël et la province de Samarie, coll. Le monde de la Bible 30, Genève, Labor et Fides 1994; M. KARTVEIT, *The Origin of the Samaritains*, coll. VTS 128; Leiden, Brill 2009.

¹³ Cfr. J. D. TIGAY, "Conflation as Redactional Technique", 61-68, 90-91.

¹⁴ Cfr. M. GREENBERG, *Understanding Exodus*, New York, Behrman House, 1969, 163.

¹⁵ J. E. SANDERSON, *An Exodus Scroll from Qumran*. 4QpaleoExod^m and the Samaritan Tradition, Atlanta, GA, Scholars Press, 1986.

III. PROBLEMI DI COMPOSIZIONE LETTERARIA

1. Testi sacerdotali (P) e non sacerdotali

Come ognuno sa, non esiste più attualmente un consenso negli studi Pentateuco. La situazione rasenta talvolta finanche il caos¹⁶. Evidentemente, non mi è possibile enumerare in questa sede i problemi che il libro dell'Esodo pone oggi all'esegesi critica, né tutte le discussioni che suscita e, ancor meno, proporre qualsiasi soluzione.

Questa situazione confusa è senza dubbio dovuta a due fattori principali. Da una parte, il testo del libro dell'Esodo è, come abbiamo visto, complesso e poco unificato. Certe sezioni hanno da lungo tempo posto dei problemi, come ad esempio, Es 19 e 24, o ancora Es 32-34. D'altra parte, è evidente che moltissimi esegeti, appartenenti a culture, confessioni e mentalità molto diverse, hanno dedicato la loro attenzione al medesimo testo. Non desta meraviglia il fatto che si siano potuti esprimere sui medesimi punti pareri o tesi molto divergenti e addirittura contraddittori. Non meno vero resta quanto diceva J. Wellhausen, che considerava l'insieme dei libri dell'Esodo, del Levitico e dei Numeri come più facile da studiare rispetto al libro della Genesi, e che, se lo studio critico del Pentateuco fosse cominciato con l'Esodo e non con Genesi, si sarebbe imposta immediatamente l'ipotesi documentaria, anziché l'ipotesi dei supplementi (o dei frammenti). Per Wellhausen, è infatti agevole mostrare che nel complesso Es-Nm, lo Jehovista (JE) – fonte che nel sistema wellhauseniano riunisce lo Jahwista [J] e l'Elohista [E] – non è un complemento del racconto sacerdotale (P), bensì una fonte indipendente¹⁷. Wellhausen, com'è noto, voleva soprattutto dimostrare che il Sacerdotale era posteriore a JE.

Ho citato Wellhausen per un motivo molto semplice. Oggi, infatti, gli esegeti parlano sempre più volentieri di due fonti principali in ciò che concerne il Pentateuco. La terminologia può variare, ma per l'essenziale, essi distinguono sovente testi sacerdotali e testi non-sacerdotali¹⁸. Certuni continuano a parlare dello Jahwista (J), come ad esempio J. Van

¹⁶ Vedi, ad esempio, TH. RÖMER – CH. NIHAN, *Le débat actuel sur la formation du Pentateuque*, in TH. RÖMER e. a. (éd.), *Introduction à l'Ancien Testament*, coll. Le Monde de la Bible 49, Genève, Labor et Fides, 2004, 85-113.

¹⁷ J. WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin, Georg Reimer 1899³, 61.

¹⁸ Si veda TH. B. DOZEMAN, *Commentary on Exodus*, Coll. Eerdmans Critical Commentary, Grand Rapids, MI, Eerdmans 2009, 35-43.

Seters e Ch. Levin. Per questi due autori, tuttavia, si tratta di una fonte post-esilica¹⁹.

Il problema più importante è quello dei testi non-sacerdotali. Parecchi autori, sulla scia di R. Rendtorff e di E. Blum, pensano che siano in maggioranza d'ispirazione deuteronomica o deuteronomista. Altri al contrario ritengono che esiste una serie di testi post-deuteronomisti e post-sacerdotali. La questione è ancora dibattuta, anche se la tendenza attuale va piuttosto nel senso di una datazione tardiva di una serie di testi non-sacerdotali²⁰.

2. I due “miti di fondazione” d'Israele

Vi è un altro problema importante che vale la pena menzionare. Non è interamente inedito, ma ha conosciuto in questi ultimi anni un notevole ritorno d'interesse. Si tratta dei legami tra le tradizioni della Genesi e quelle dell'Esodo. La tesi sempre più difesa recentemente è l'esistenza in realtà di due “miti di fondazione” d'Israele²¹. Il primo, contenuto nel libro della Genesi, è la storia patriarcale. Secondo questi racconti, l'identità d'Israele è di tipo genealogico. Si potrebbe soggiungere: e non di Lot, d'Ismaele, o di Esaù, fra altri. Il principio identitario è quindi genealogico ed etnico. A fianco di questo primo mito di fondazione, ne esiste un altro che si può definire come giuridico, perché basato sull'osservanza della legge e dell'alleanza. Esso è presente nell'insieme dei libri seguenti, dall'Esodo al Deuteronomio, e la figura principale di questo insieme è sicuramente Mosè. Se il primo principio deriva dall'ordine della natura e dei vincoli di sangue, il secondo deriva dall'ordine della libertà e della cultura, perché fondato sull'impegno libero nell'alleanza e la promessa di osservare la legge (Es 24,3-8)²².

È vero che le differenze tra il libro della Genesi e il libro dell'Esodo saltano agli occhi. Il Dio della Genesi è quello di una alleanza unilaterale, poco esigente dal punto di vista del comportamento. Il mondo del libro

¹⁹ J. VAN SETERS, *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Louisville, KY, Westminster John Knox, 1994; CH. LEVIN, *Der Jahwist*, coll. FRLANT 157, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1993.

²⁰ Vedi, ad esempio, E. OTTO, *Die nachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion im Buch Exodus*, in M. VERVENNE, *Studies in the Book of Exodus*, 61-111.

²¹ Il termine “mito” va inteso nella sua accezione più estesa, vale a dire di racconto antico sulle origini.

²² Per un breve riassunto sulla questione, cfr. TH. B. DOZEMAN, *Exodus*, 18-20. Sulla questione dei due miti di fondazione si veda soprattutto A. DE PURY, *Osée 12 et ses implications pour le débat actuel sur le Pentateuque*, in P. Haudebert (éd.), *Le Pentateuque. Débats et recherches xiv^e Congrès de l'ACFEB*, Angers 1991, coll. LD 151, Paris, Le Cerf 1992, 175-207.

della Genesi è quello del clan e Dio è l'alleato incondizionato del clan, se è lecito esprimersi così. Il Dio dell'Esodo è il Dio della libertà e della responsabilità, è il Dio della Torah e dell'alleanza. Egli diviene un Dio esigente che domanda conto al suo popolo.

Dal punto di vista letterario, i legami tra i due libri sono spesso tenui e molti autori reputano che siano tardivi. Ad esempio, non c'è affatto più questione della terra promessa ai patriarchi nel libro dell'Esodo (cfr. Es 32,13; 33,1). Inoltre, Dio non promette a Mosè di condurre il suo popolo nella terra promessa ad Abramo, Isacco e Giacobbe dopo averlo liberato dalla schiavitù egiziana. Il testo parla della "terra dove scorrono il latte e il miele" (Es 3,8.17), quando Dio si è appena rivelato come il Dio dei tre patriarchi (Es 3,6.15.16; 4,5). Sono i testi sacerdotali che, per la prima volta, affermano con più chiarezza i legami tra Genesi ed Esodo, facendo dell'Esodo il compimento delle promesse fatte da Dio nel libro della Genesi (Es 2,23-25; 6,2-8)²³.

Tale questione dei rapporti tra Genesi ed Esodo permane tutt'oggi spinosa e dibattuta, senza ricevere ancora una risposta definitiva²⁴. Resta da sapere, ad esempio, se la fine della storia di Giuseppe non preveda il ritorno dei figli di Giacobbe in Egitto e se la nascita di Mosè si possa interpretare indipendentemente da Es 1 e dalla minaccia che incombe su tutti i neonati d'Israele dopo Es 1,22, come ritenuto da alcuni²⁵. Bisogna spingersi sin qui?

IV. ALCUNI PROBLEMI TEOLGICI

I problemi teologici pullulano nel libro dell'Esodo. Di nuovo sarà necessario che io mi limiti a citarne solamente alcuni che, personalmente,

²³ È la tesi di K. SCHMID, tradotta in inglese sotto il titolo *Genesis and Moses Story*, coll. Siphrut 3, Winona Lake, IN, Eisenbrauns 2009. Si veda nel medesimo senso, CH. BERNER, *Die Exoduserzählung. Das literarische Werden einer Ursprungslegende Israels*, coll. FAT 73, Tübingen, Mohr Siebeck 2010.

²⁴ Alcuni autori continuano ad affermare i legami tra Genesi ed Esodo, ad es., J. VAN SETERS, *The Patriarchs and Exodus: Bridging the Gap between Two Origin Traditions*, in R. ROUKEMA e.a. (ed.), *The Interpretation of Exodus*. Studies in Honour of Cornelis Houtman, Leuven, Peeters, 2006, 1-15. H. CH. SCHMITT, *Erzvätergeschichte und Exodusgeschichte als konkurrierende Ursprungslegenden Israels-ein Irrweg der Pentateuchforschung*, in A. C. HAGEDORN – H. PFEIFFER (hrsg.), *Die Erzväter in der biblischen Tradition*, FS. für Mathias Köckert, coll. BZAW 400, Berlin-New York, de Gruyter 2009, 241-266.

²⁵ Cfr. K. SCHMID, *The So-Called Yahwist and the Literary Gap between Genesis and Exodus*, in TH. B. DOZEMAN – K. SCHMID (eds.), *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation*, coll. Society of Biblical Literature Symposium Series 34, Atlanta, GA, Society of Biblical Literature, Leiden, Brill 2006, 29-50.

percepisco di notevole importanza. I primi due, quello dell'indurimento di cuore e quello della morte dei primogeniti, sono più conosciuti. I due successivi, l'importanza della legge e del culto, meritano che ci si soffermi più di quanto abitualmente si faccia.

1. L'indurimento di cuore²⁶

Il tema è stato molto trattato e la bibliografia sul soggetto è assai nutrita²⁷. Il problema teologico è quello della libertà. Se Dio indurisce il cuore del Faraone, questi è ancora responsabile dei suoi atti e, per conseguenza, può essere castigato da Dio? Sono state proposte svariate soluzioni. Per alcuni, il vocabolario dell'indurimento è quello della lotta: Dio "incita" il Faraone a misurarsi con lui²⁸. I testi invocati in appoggio a questa tesi sono Dt 2,30; Gs 11,20; Is 63,17. Senza entrare in una lunga discussione, sembra tuttavia che il contesto dell'indurimento del cuore sia piuttosto da cercare nel mondo profetico. L'argomento principale proviene dal contesto: Mosè discute con il Faraone e cerca di convincerlo. Non cerca di trascinarlo in una guerra. I testi profetici più importanti sono Is 6,10; Ez 2,4; 3,7²⁹. Peraltro, il successivo racconto di Es 14 non contiene, checché se ne dica, un vero racconto di battaglia. Israele non combatte ed assiste da spettatore passivo alla "disfatta" degli Egiziani (si veda Es 14,13-14.30-31)³⁰.

Qual è allora il senso teologico dell'indurimento di cuore? In poche parole, mi sembra che occorra ricollocare questo tema nel suo contesto culturale, cioè quello di un mondo teocentrico e non antropocentrico come il nostro. Il problema principale del racconto delle piaghe d'Egitto non è quello della libertà e della responsabilità del Faraone. È piuttosto quello della potenza del Dio d'Israele. Il racconto vuole dimostrare che questa potenza si estende sino all'Egitto e che anche il personaggio più

²⁶ Cfr. nel racconto delle piaghe, Es 4,21; 7,3,13,14;8,11.28; 9,7.12.35; 10,1.20; 11,10; nelle formule sacerdotali del passaggio del mare Es 14,4.17. Il vocabolario e le formule variano da un testo all'altro ed i testi appartengono a fonti differenti.

²⁷ Cfr. E. KELLENBERG, *Die Verstockung Pharaos*. Exegetische und auslegungsgeschichtliche Untersuchung zu Ex 1-15, coll. BWANT 171; Stuttgart, Kohlhammer 2006; E. P. MEADORS, *Idolatry and the Hardening of the Heart*. A Study in Biblical Theology, New York, T&T Clark, 2006.

²⁸ Tale idea è stata difesa da P. WEIMAR, *Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte*, coll. Fz 9, Würzburg, Echter Verlag, 1973, 208; R. R. WILSON, *The Hardening of Pharaoh's Heart*, CBQ 41 (1979) 18-36, spec. 33-34.

²⁹ Su questo punto, si veda J. L. SKA, *La sortie d'Égypte (Ex 7-14) dans le récit sacerdotal (Pg) et la tradition prophétique*, Bib 60 (1979) 191-195, spec. 213-215.

³⁰ Al riguardo, si veda J. L. SKA, *Le passage de la mer*. Étude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31, coll. AnBib 109, Rome, Biblical Institute Press 1986, 47-53.

potente di questa epoca non può sottrarsi al potere del Dio d'Israele. È per questo che bisognava comprovare che la Parola di Dio è efficace anche quando qualcuno rifiuta d'ascoltare, che è il caso del faraone. Lo scopo delle piaghe è il "riconoscimento" di Jhwh e della sua sovranità³¹. Da qui questo linguaggio paradossale: è il messaggio di Dio, trasmesso da Mosè, che "indurisce il cuore", cioè che provoca o comporta il rifiuto del faraone. Questi non ha mai l'iniziativa e non può agire indipendentemente dal Dio d'Israele. È dunque essenziale interpretare il tema secondo i propri parametri culturali e religiosi.

2. La morte dei primogeniti³²

La morte dei primogeniti è un altro tema che scandalizza il lettore moderno³³. Si può ancor oggi cantare il v.10 del Sal 136: «Egli colpì l'Egitto nei suoi primogeniti, perché il suo amore è per sempre!»? Cosa hanno potuto pensare i genitori egiziani di questo amore di Dio che massacrava dei bambini innocenti³⁴?

Qui, ancora, è decisivo affrontare il problema a partire dal suo contesto culturale e letterario. Dal punto di vista culturale, è evidente che il testo biblico non cerca in alcun modo di comprendere il punto di vista egiziano. Esso è parziale ed unilaterale. La sola cosa che conta ai suoi occhi è la liberazione d'Israele. D'altronde, è certo che la morte dell'erede al trono è una catastrofe nazionale perché la successione è rimessa in causa e, con essa, la stabilità del regno³⁵. È dunque una calamità incomparabile che colpisce l'Egitto.

Da un punto di vista letterario, è importante ricordarsi che la morte dei primogeniti è l'ultima, la decima delle piaghe. Essa è preceduta da altre nove piaghe che sono altrettanti avvertimenti dati al faraone e agli Egiziani. Costoro erano stati dunque preavvertiti ed il racconto insiste molto su questo punto. Inoltre, è molto probabile che la narrazione attuale sia un abbellimento di un racconto più antico in cui solo il figlio

³¹ La formula di riconoscimento "perché tu/voi sappiate che io sono JHWH/il Signore" si ritrova, con varianti, nel racconto non sacerdotale delle piaghe (7,17;8,6,18;9,14.16.29; cfr. 10,2) e nel racconto sacerdotale del passaggio del mare (Es 14,4.18). Questa formula di riconoscimento è una risposta, nel racconto finale, alla domanda posta dal faraone a Mosè ed Aronne in Es 5,2: «Chi è Jhwh [...]? Non conosco Jhwh [...]!».

³² Cfr. Es 4,22-23; 11,1-8; 12,29-34.

³³ Si veda J. DAY, *Molech. A God of Human Sacrifice in the Old Testament*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

³⁴ Vedi, ad es., W. H. SCHMIDT, *Die Intention der beiden Plagenerzählungen (Exodus 7-10) in ihrem Kontext*, in M. VERVENNE (ed.) *Studies in the Book of Exodus*, 225-243, spec. 225.

³⁵ Cfr. Am 8,10; Zc 12,10.

primogenito del Faraone, l'erede al trono, era colpito dalla malattia e moriva, come sembra suggerire Es 4,22-23.

Nondimeno, resta vero che per una teologia più attenta alla dignità di tutti gli esseri umani dinanzi a Dio, come alla giustizia universale, questo racconto non può più essere preso alla lettera e richiede di essere corretto in funzione di una immagine di Dio più affinata e più sfumata.

3. Le leggi e la “costituzione” d'Israele³⁶

I testi legislativi non riscuotono affatto la simpatia dei lettori della Bibbia. Era già il caso di J. Wellhausen in un celebre paragrafo introduttivo dei suoi *Prolegomena*³⁷. La questione che è opportuno porre non dipende, tuttavia, dagli umori del mondo contemporaneo. Si tratta di sapere perché il Pentateuco contiene così tante leggi e delle leggi così dettagliate. Questo vale in particolare per il libro dell'Esodo. Ciò è dunque così necessario? Due ragioni principali permettono, a mio parere, di comprendere questo fatto.

a) *Israele ha le sue proprie leggi*

La peculiarità, il *proprium* di una nazione, sia nell'antichità come nei nostri giorni, è di avere le proprie leggi. Una nazione governata da un'altra nazione obbedisce alle leggi di quest'ultima. Ora Israele nel corso della sua storia ha subito l'influenza di vicini ingombranti, l'Egitto da una parte e le potenze della Mesopotamia dall'altra, prima dell'Assiria, poi di Babilonia. Da un punto di vista politico ed ideologico, era importante dimostrare che Israele possedeva le sue proprie leggi. Si trattava, certo, di una questione di prestigio, ma non solamente, perché era ineludibilmente inerente all'indipendenza politica, culturale e religiosa della nazione.

Il ruolo fondamentale di una legislazione propria è diventato ancora ben più importante durante e dopo l'esilio, quando Israele divenne una provincia dell'impero babilonese, poi persiano. È molto probabilmente sotto l'impero persiano, d'altronde, che il nostro Pentateuco è stato compilato, almeno in parte inizialmente, attingendo dalle fonti antiche. La comunità postesilica ha dimostrato che essa aveva una propria identità giu-

³⁶ Si veda, fra altri, E. OTTO, *Das Recht der Hebräischen Bibel im Kontext der antiken Rechtsgeschichte. Literaturbericht 1994-2004*, TRu 71 (2006), 389-421; Id., *Neue Literatur zur Biblischen Rechtsgeschichte*, ZAR 12 (2006), 72-106. Cfr. J. L. SKA, *Le droit d'Israël dans l'Ancien Testament*, in F. MIES (éd.), *Bible et Droit. L'esprit des lois*, Namur, Presses Universitaires de Namur-Bruxelles, Lessius 2001, 9-43.

³⁷ J. WELLHAUSEN, *Prolegomeni zur Geschichte Israels*, Berlin, Georg Reimer, 1899⁵, 1.

ridica nel compilare e nell'organizzare le sue antiche collezioni di leggi³⁸. Israele è una "nazione" perché ha le sue leggi peculiari di cui peraltro, è molto fiera. Se altri popoli possono vantarsi delle loro conquiste o della loro cultura, ad esempio delle loro grandi realizzazioni architettoniche o artistiche, dei loro scrittori, dei loro filosofi o dei loro poeti, Israele si vanta di possedere una legge che considera senza paragoni³⁹.

È altresì possibile che Israele abbia cominciato a redigere per iscritto le sue leggi sotto l'influenza della Mesopotamia. Questo piccolo regno – parliamo del regno del Nord, quello di Samaria – ha imitato il suo potente vicino ed ha voluto dimostrare, in tal modo, che anch'egli poteva andar fiero di possedere le proprie leggi peculiari. L'influsso delle leggi mesopotamiche sul "codice dell'alleanza" (Es 21-23), è stato infatti spesso sottolineato⁴⁰.

b) *Le leggi d'Israele sono più antiche della monarchia*

A ciò si aggiunge un altro elemento essenziale nel mondo antico. Le prime leggi d'Israele erano state a lui date in seguito dopo l'uscita dall'Egitto, nel deserto. Questo vuol dire che anche esse sono antiche come il popolo stesso. Non c'è stato bisogno di aspettare l'ingresso nella terra o la monarchia per avere delle leggi. Esse sono state date da Dio, tramite Mosè come intermediario, nel deserto, presso il monte Sinai. Se questa legge è più antica della conquista della terra e più antica della monarchia, ciò vuol dire, nel mondo antico, che essa può sopravvivere alla perdita della terra e alla scomparsa della monarchia. Tale legge resta dunque valida se Israele non può più vivere in un territorio indipendente e se non ha più dei re. Era essenziale, di conseguenza, dimostrare che la legge era antica, molto antica, più antica delle conquiste di Giosué o della monarchia di Saul, David e Salomone⁴¹.

Tanto più sorprendente è che le leggi sono nella maggioranza dei casi legati ad un territorio ed emanate dall'autorità che lo governa. Nell'Antico Vicino Oriente, le leggi erano promulgate dai sovrani. Ora Israele conosce la "legge di Mosè", ma nessuna "legge di Saul", "di David" o

³⁸ In proposito, si veda J. WATTS (ed.), *Persia and Torah*. The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch, coll. Society of Biblical Literature. Symposium Series 17, Atlanta, GA, Society of Biblical Literature, 2001.

³⁹ Vedi Dt 4,6 (con lievi cambiamenti rispetto alla versione CED): «Osserverete dunque [queste leggi] e le metterete in pratica, perché quella sarà la vostra saggezza e la vostra intelligenza agli occhi dei popoli, i quali, udendo parlare di tutte queste leggi, diranno: "Questa grande nazione non può essere che un popolo saggio ed intelligente!"». Si vedano anche Is 2,1-4= Mi 4,1-3.

⁴⁰ Vedi D. P. WRIGHT, *Inventing God's Law*. How the Covenant Code of the Bible Used and Revised the Laws of Hammurabi, Oxford, Oxford University Press, 2009.

⁴¹ Vedi J. A. SANDERS, *Torah and Canon*, Philadelphia, PA, Fortress Press, 1972.

“di Salomone”. Anche la legge scoperta nel tempio sotto il re Giosia non porta il suo nome (2Re 22-23). 2Re 23,25 – testo indubbiamente più tardivo del racconto stesso – parla della “legge di Mosè”. Israele afferma quindi in modo opportuno od inopportuno che la sua “legge” è più antica della regalità e questo fatto merita il dovuto rilievo.

4. Il culto: Israele al “servizio” del suo Dio – popolo sacerdotale (Es 19,3)⁴²

I tredici capitoli sul culto occupano poco più di un quarto del libro dell'Esodo (Es 25-31; 35-40). Tuttavia, nei commentari consacrati a questo libro, questi capitoli non hanno un diritto ristretto alla “porzione congrua”⁴³. Sicuramente essi non ricevono nessun trattamento di favore. I motivi sono molteplici. Prima di tutto, il testo è ostico. Poi, i lettori cristiani si ricordano della lettera agli Ebrei che dà risalto alla superiorità del culto della nuova alleanza su quella antica (Eb 8,1-9,28). Basterà citare in proposito Eb 9,24: «Cristo, infatti, non è entrato in un santuario fatto da mani d'uomo, figura di quello vero, ma nel cielo stesso, per comparire ora al cospetto di Dio in nostro favore»⁴⁴. Infine, è difficile dire che il testo suscita grande interesse presso il lettore contemporaneo, che si perde, se così si può dire, nel disordine di una vetusta sacrestia.

Pur tuttavia, deve esserci un motivo all'importanza che il libro dell'Esodo accorda al culto. Certo, bisogna senza dubbio ricollocare questi capitoli nel loro contesto storico, quello della comunità postesilica che si ricostruisce intorno al tempio e che dunque accorda sempre più valore al culto che rivesta una funzione chiaramente identitaria. “Israele” è prima di tutto una comunità che si distingue per le sue istituzioni culturali⁴⁵. I libri delle Cronache forniscono, a tal proposito, un'ampia con-

⁴² Vedi M. S. SUH, *The Tabernacle in the Narrative History of Israel from the Exodus to the Conquest*, coll. Studies in Biblical Literature 50; Frankfurt, Peter Lang 2003; F. BARK, *Ein Heiligtum im Kopf der Leser. Literaturanalytische Betrachtungen zu Ex 25-40*, coll. SB 218, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 2009; M. SCHMIDT, *The Tabernacle of Exodus as a Work of Art. An Aesthetic of Monotheism*, Lewinston, NY, Edwin Mellen Press 2010.

⁴³ Il commentario assai noto di B. S. CHILDS, *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary*, Philadelphia, PA, Westminster Press, 1974 [in italiano, *Esodo*, Casale Monferrato, Piemme 1995], consacra circa una cinquantina di pagine a queste due sezioni (512-552; 624-638; ossia più o meno un dodicesimo del suo commento. CH. DOMEN, *Exodus 19-40. Übersetzt und ausgelegt*, Freiburg, Herder, 2004, accorda più o meno un quinto del suo commento a questi capitoli (221-281 e 379-403) in un volume che tratta solamente di Es 19-40.

⁴⁴ La traduzione italiana è ripresa, con lievi cambiamenti, da quella recente della Bibbia CEI.

⁴⁵ Su questo punto, vedi K. GRÜNVALDT, *Exil und Identität. Beschneidung, Passa und Sabbat in der Priesterschrift*, coll. BBB 85, Frankfurt, Hain, 1992.

ferma dell'importanza che il culto acquisisce durante l'epoca persiana ed ellenistica.

Ma vi è un altro motivo, di ordine più letterario. È opportuno rammentare che lo stesso termine ebraico *'abōdâ*, può significare sia "schiavitù", "lavoro", sia "culto", "liturgia" e "servizio liturgico". Un commentario in francese degli anni Sessanta sul libro dell'Esodo era stato peraltro intitolato in modo molto appropriato: "Dalla servitù al servizio"⁴⁶. Ora, questo passaggio dalla servitù al servizio è ugualmente quello dalla schiavitù in Egitto al culto di Dio nel deserto. Il culto è in realtà una delle manifestazioni più prorompenti della libertà appena acquisita. Non va dimenticato che Mosè ed Aronne domandano prima di tutto al faraone di poter recarsi a celebrare una festa nel deserto. Era, a quanto pare, la prima richiesta di uno spazio di libertà⁴⁷. Successivamente, vale la pena ricordare che la libertà è celebrata anticipatamente dalla liturgia della Pasqua⁴⁸.

Ma c'è di più. Es 35,4-29, che descrive la colletta dei materiali in vista della costruzione del santuario, insiste in modo martellante sul fatto che i doni sono "volontari" (35,5,21,22,26,29). Le espressioni ebraiche possono lievemente variare, ma il senso è assai chiaro⁴⁹. Siamo distanti dalle *corvées* e dai "lavori forzati" della schiavitù egiziana (Es 1,11-12.13-14; 5,1-23). Il contrasto è sferzante e probabilmente intenzionale.

È ugualmente grazie al culto che Israele diventa un "regno sacerdotale", espressione che si trova nel discorso divino di Es 19,6 – *mamleket kōhanîm*. In questa sede voler avviare una discussione su questo testo lascia il tempo che trova. Mi sembra tuttavia importante dire che questa espressione definisce in maniera perfetta l'identità dell'Israele postesilico. Israele è un "regno", anche se non ha re, e si definisce per il suo carattere "sacerdotale". Come i sacerdoti dell'antichità erano prima di tutto delle persone consacrate al servizio del tempio, Israele nella sua totale interezza è consacrato al servizio del suo Dio⁵⁰. In altri termini, Es

⁴⁶ G. AUZOU, *De la servitude au service. Étude du livre de l'Exode*, Paris, L'Orante, 1961. [In italiano, *Dalla servitù al servizio*, Bologna, Dehoniane 1975].

⁴⁷ Cfr. Es 3,18; 5,1-3; 7,16.26; 8,4.16.23; 9,1.13; 10,3.24.

⁴⁸ Cfr. Es 12,1-14. Il legame fra la Pasqua e l'Esodo è sottolineato dalle leggi culturali. Vedi Es 23,15; 34,18; Dt 16,1.

⁴⁹ Il testo ebraico utilizza tre volte la radice *ndb* "essere generoso", "essere ben disposto", "essere propenso a" (Es 35,5,22,29. Es 35,21.26 (cfr. 36,2) impiega il sintagma *ns' lēb*, letteralmente "coloro che i loro cuori portano [ad agire]", che la CEI traduce con "cuore generoso" o "erano portati". Si veda N. LOHFINK, *Freizeit. Arbeitswoche und Sabbat im Alten Testament, insbesondere in der priesterlichen Geschichtserzählung*, in Id., *Unsere Grossen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre*, Freiburg i. Breisgau, Herder, 1977, 190-208.

⁵⁰ Vedi I. CARDELLINI, *I "Leviti", l'esilio e il tempio*. Nuovi elementi per una rielaborazione storica, Lateran University Press, Roma 2002.

19,3-6 afferma che il Dio di tutte le nazioni se ne è riservata una, Israele, per il suo servizio personale. Israele è al “servizio di Dio” e al “servizio della casa di Dio”, come i servitori di un sovrano sono al suo servizio, a differenza di altri sudditi del paese che gli sono semplicemente sottomessi⁵¹.

I testi sul culto, nel libro dell'Esodo, vanno interpretati in questo contesto. Essi suppongono che tutto il popolo sia al servizio del suo Dio e che ogni attività sia, in fin dei conti, un “servizio di Dio”. Questo è confermato, fra l'altro, dal fatto che le leggi dell'Esodo – e non solamente quelle dell'Esodo – uniscono diritto civile (*ius* nell'antico diritto romano) e diritto cultuale (*fas* nell'antico diritto romano). Il codice dell'alleanza, ad esempio, comincia con una legge sull'altare (Es 20,22-26) e termina con un'altra sezione di diritto cultuale sul calendario liturgico (23,120-19). Queste due sezioni di diritto cultuale (*fas*) incorniciano una lunga sezione in cui predomina il diritto civile (*ius*, 20,1-23,9). Israele abolisce, in principio, la differenza tra diritto civile e diritto cultuale, fra mondo profano e mondo sacro. Ogni attività profana acquista così un senso sacro, poiché diventa “servizio di Dio”.

V. LA STRUTTURA DEL LIBRO DELL'ESODO

Vi è un ultimo aspetto che merita una certa attenzione. Si tratta della struttura del libro dell'Esodo. Più che una organizzazione di tipo stilistico, che è pressappoco impossibile per quanto concerne l'Esodo, mi sembra più opportuno parlare di un concetto o di un filo conduttore, che permette d'integrare tutte le componenti del libro che abbiamo elencato all'inizio di questo articolo.

1. Alcune proposte

Esistono poche proposte o tentativi in tal senso. Tre fra loro meritano di essere menzionate; quella di John Durham, di Thomas Dozeman e di Mark Smith. Il primo propone di ravvisare nel tema della “presenza di Dio” il filo conduttore di tutto il libro dell'Esodo. È per questo che il libro non può essere considerato come *a literary or theological goulash*,

⁵¹ Su Es 19,6 si vedano, tra gli studi recenti, J. A. DAVIES, *A Royal Priesthood. Literary and Intertextual Perspective on an Image of Israel in Exodus 19,6*, coll. JSOTSS 395; London-New York, T&T Clark 2004; A. GRAUPNER, *Ihr sollt mir in Königreich von Priestern und heiliges Volk sein. Erwägungen zur Funktion von Ex 19,3b-8 innerhalb der Sinaiperikope*, in A. GRAUPNER – M. WOLTER (eds.), *Moses in Biblical and Extra-Biblical Traditions*, coll. BZAW 372, Berlin-New York, de Gruyter, 2007, 33-49.

malgrado il suo carattere fortemente composito⁵². Dapprima Jhwh rivela la sua presenza a Mosè (Es 3-4), poi ad Israele (Es 19-20) o di nuovo a Mosè che rappresenta Israele (Es 32-34). Egli rivela pure la sua presenza quando libera e sostiene il suo popolo nel deserto (Es 15-17), quando gli comunica i suoi comandamenti e conclude un'alleanza con lui (Es 20-23,24) ed infine nel culto (Es 25-31; 35-40)⁵³.

Questa proposta ha tutti i suoi meriti. Essa però resta un po' troppo astratta. In effetti, il tema della presenza di Dio può altrettanto bene servire a spiegare altri libri biblici, ad esempio, la Genesi dove Dio si rivela nella creazione, poi nell'accompagnare i patriarchi, o il Levitico dove Egli rivela la sua presenza nell'organizzare la vita del suo popolo attorno al santuario. In altri termini, di quale presenza divina si tratta nel libro dell'Esodo?

La proposta di Thomas Dozeman è assai simile⁵⁴. Per lui, il libro dell'Esodo mette in evidenza l'avvicinarsi della potenza (*power*) e della presenza di Jhwh. Nella prima parte (Es 1,1-15,21) Dio manifesta la sua potenza, in particolare nel conflitto che Lo oppone al faraone. Nella seconda parte (Es 15,22-40,38) Dio rivela piuttosto la sua presenza. Egli risponde in questo modo alla domanda posta dal popolo in Es 17,7: «Dio è in mezzo a noi, sì o no?». Soggiungerei che la prima parte (Es 1,1-15,21) potrebbe rispondere alla domanda che il faraone pone a Mosè ed Aronne in Es 5,2: «Chi è Jhwh perché io debba ascoltare la sua voce e lasciare partire Israele? Io non conosco Jhwh [...]». La difficoltà di questa proposta, a mio avviso, sta nella sua dualità. Qual è il legame tra la prima e la seconda parte? Sarà essenziale inventare un principio strutturale che possa unire tutti gli elementi che compongono il libro dell'Esodo.

Una proposta più datata ci viene da Mark S. Smith⁵⁵, un grande specialista nel campo delle religioni dell'Antico Vicino Oriente. Secondo quest'autore, la struttura del libro dell'Esodo è quella di un pellegrinaggio. L'idea di un pellegrinaggio è centrale nella fede d'Israele, afferma Mark Smith, e non ci si deve stupire di ritrovarla nel cuore dell'esperienza essenziale del popolo, quella dell'esodo. Il libro omonimo può dunque essere diviso in due parti. Nella prima (Es 1-15), è Mosè che compie il suo pellegrinaggio verso il monte Sinai o Horeb (Es 3,1) per ricevere lì la sua missione. Nella seconda parte (Es 16-40), Mosè ed il popolo marciano insieme verso il monte Sinai per fare lì l'esperienza di Dio e

⁵² Cfr. J. DURHAM, *Exodus*, xxi.

⁵³ *Ibidem*, xxi-xxiii. Per lui, la presenza divina è una "theological anchor", un "compass indicating the direction in which the book is to go" (xxi).

⁵⁴ TH. B. DOZEMAN, *Exodus*, 44-47.

⁵⁵ M. S. SMITH, *The Pilgrimage Pattern in Exodus*, coll. JSOTSS 239; Sheffield, Academic Press 1997.

ricevere la loro nuova missione. Tra le due parti, si trova il cap. 15, che funge da perno, poiché Es 15,1-12 fa riferimento al passato recente e Es 15,13-18 contempla la marcia futura del popolo verso il Sinai. Questa proposta contiene parecchi elementi assai validi e che saranno peraltro in parte ripresi nella proposta che noi dal canto nostro vorremmo fare. Mi sembra, però, che essa non colga esattamente ciò che il pellegrinaggio dell'esodo ha di unico, ciò che ne fa un pellegrinaggio fondatore. Inoltre, il pellegrinaggio non termina al Sinai. La destinazione finale d'Israele è la terra promessa. Es 15,13-18 descrive la traversata del deserto verso la terra promessa, più che un pellegrinaggio verso il monte Sinai.

2. Una proposta concreta: la sovranità di Jhwh e la sua intronizzazione (Es 40,34-35)

Il punto di partenza della ricerca dovrebbe essere, a mio avviso, la conclusione del libro. Frequentemente, i commentari si stupiscono nel vedere il libro dell'Esodo terminare mentre il popolo è ancora ai piedi del Sinai, restandovi sino al cap. 10 del libro dei Numeri. Infatti, noi arriviamo alla conclusione dell'Esodo, allorché la "gloria del Signore" viene a riempire la tenda dell'Incontro o del Convegno (Es 40,34-35): «La nube coprì la tenda dell'Incontro e la gloria del Signore riempì la Dimora. Mosè non poté entrare nella tenda dell'Incontro, perché la nube sostava su di essa e la gloria del Signore riempiva la dimora». Ma questo momento è essenziale. Moshe Weinfeld lo ha indubbiamente spiegato meglio in un articolo del 1981⁵⁶.

Nei miti di creazione dell'Antico Vicino Oriente, il racconto cosmogonico termina con la costruzione di un tempio per il Dio creatore. Questo tempio non è altro che il palazzo della divinità che ormai regna sull'universo che ha creato o organizzato. È il caso di Marduk nel poema accadico *Enuma Elish* e di Baal nei miti di Ugarit.

Nella Bibbia, il racconto di creazione, al contrario, si conclude con il "riposo" di Dio (Gn 2,2-3) e bisogna attendere, nel racconto sacerdotale al quale appartiene Gn 1,1-2,3, la costruzione della tenda dell'Incontro, perché Dio abbia un santuario o un palazzo in mezzo alla creazione. I richiami di Gn 1,1-2,3 disseminato negli ultimi capitoli dell'Esodo sono ben noti ed hanno come fine di dimostrare che giungiamo qui alla vera

⁵⁶ Vedi M. WEINFELD, *Sabbath, Temple, and Enthronement of the Lord – The Problem of the Sitz im Leben of Gen 1:1-2,3*, in A. CACQUOT – M. DELCOR (èds.), *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de Henri Cazelles*, coll. AOAT 212, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1981, 501-512.

conclusione di quanto è stato avviato nel momento della creazione del mondo⁵⁷.

Adesso il creatore dell'universo può regnare sulla sua creazione perché si è acquistato un popolo che Lo riconosce come sovrano. Egli può dunque stabilire la sua residenza – il suo palazzo regale – in mezzo all'accampamento d'Israele. Il testo di Es 40,34-35 descrive quindi un momento decisivo per il popolo d'Israele.

Per giungere sin qui, c'è stato tuttavia bisogno di superare parecchi ostacoli. Innanzitutto, il faraone che regnava su Israele, per cui è stato necessario che Dio liberasse il suo popolo prima di poter affermare la sua sovranità sugli Israeliti come cantato da Mosè dopo l'uscita dall'Egitto in Es 15,18: «Jhwh è re in eterno, sempre». Questa è la risposta definitiva alla domanda posta dal faraone in occasione del suo primo diretto colloquio con Mosè ed Aronne: «Chi è il Signore perché io debba ascoltare la sua voce e lasciare partire Israele? Non conosco il Signore e non voglio lasciar partire Israele» (5,2).

Nel passaggio del mare e nel deserto, il Signore che ha liberato il suo popolo, lo protegge e lo nutre. Così Egli “prova” in un certo qual modo che è davvero Signore e creatore del cielo e della terra. È così che nel racconto sacerdotale del passaggio del mare (Es 14), Dio fa apparire la “terra secca” che aveva fatto emergere nel terzo giorno della creazione (Gn 1,9-10; Es 14,16.22.29; cfr. 15,19). Il Dio che libera il suo popolo è proprio il creatore dell'universo⁵⁸.

Nel deserto, Dio fornisce al suo popolo l'acqua (Es 15,22-25; 17,1-7) ed il cibo (Es 16,1-17). Nel racconto della manna riappare un'altra formula del racconto della creazione: «È il cibo che Jhwh vi ha dato da mangiare». La stessa formula si ritrova infatti in Gn 1,29; 6,21 ed Es 16,15. Ancora una volta, il Dio che accompagna Israele nel deserto “prova” di essere davvero lui il creatore dell'universo, poiché è capace di nutrire il suo popolo in questa zona arida e sterile. Dio accorda anche la vittoria al suo popolo contro i suoi nemici (Es 17,8-16). Di nuovo, il racconto “prova” che la vittoria proviene dal Dio d'Israele poiché essa è dovuta non tanto alle prodezze di Giosuè, quanto piuttosto al gesto di Mosè che resta con le mani levate sulla cima della montagna (Es 17,10-12).

La legislazione d'Israele e la sua organizzazione giuridica sono delle prerogative dei sovrani dell'Antico Vicino Oriente ed è perciò normale che Dio le eserciti nel libro dell'Esodo nei capp. 18 e 19-23. Questo sovrano, ad esempio, non impone la sua legge, ma la propone, ed essa

⁵⁷ Cfr. Es 24,16, che menziona una settimana di sei più uno, vale a dir di sette giorni, che è il quadro temporale di Gn 1,1-2,3; si vedano pure Es 39,43 e Gn 1,31; 2,1; Es 40,33 e Gn 2,1.

⁵⁸ Cfr. J. L. SKA, *Le passage de la mer*, 93-96.

entra in vigore unicamente dopo la conclusione dell'alleanza, vale a dire dopo che il popolo ha dato il suo consenso (Es 24,3-8). Abbiamo qui il principio stesso della democrazia⁵⁹.

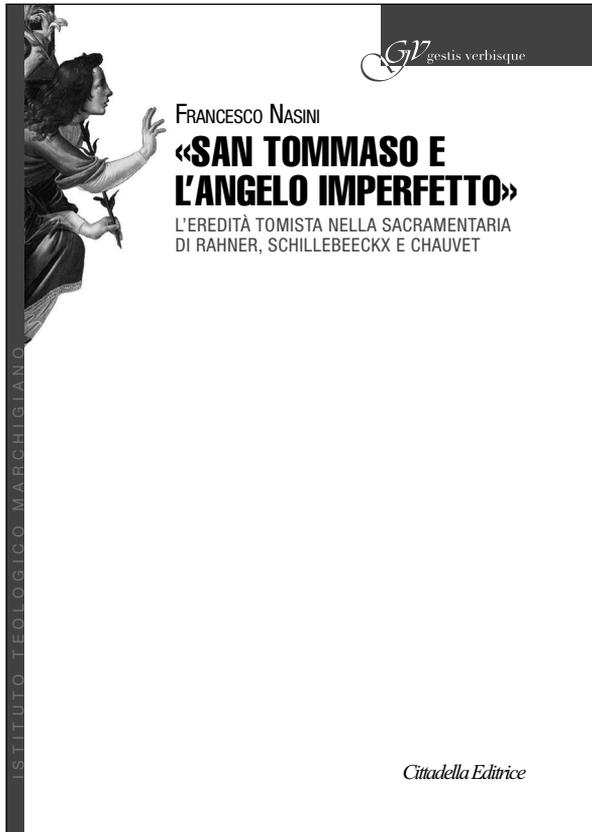
La costruzione del palazzo regale, il santuario, è progettata in Es 25-31, ma la crisi causata dal vitello d'oro (Es 32) viene ad interporsi fra il progetto (Es 25-31) e la sua realizzazione (Es 35-40). Infatti, Israele si sceglie un altro "sovrano" più vicino, più visibile e tangibile, nella circostanza il vitello d'oro. La costruzione del santuario e del suo arredamento non potrà cominciare che in seguito, quando la crisi sarà superata e quando Israele avrà riconosciuto di nuovo la sovranità di Dio che l'ha fatto uscire dall'Egitto.

Aggiungiamo una sola nota a queste brevi riflessioni. Dio viene ad abitare una "tenda" e non un "tempio". Il Dio dell'Esodo non aspetta che Salomone gli costruisca uno splendido santuario per venire ad abitare in mezzo al suo popolo. Egli viene a raggiungerlo già nel deserto per condividere con esso le condizioni precarie del viaggio. Il Dio dell'Esodo fa il viaggio con il suo popolo, è un Dio "in cammino". Il Vangelo di Giovanni, nel Prologo, dirà l'ultima parola su questo gusto del viaggio che caratterizza il Dio della Bibbia: «Il Verbo si è fatto carne ed ha piantato la sua tenda in mezzo a noi» (Gv 1,14)⁶⁰.

In conclusione, a nostro avviso è questo filo conduttore, ossia la sovranità di Jhwh sul suo popolo e, correlativamente, il passaggio d'Israele dalla servitù in Egitto al servizio di Dio nel deserto, che permette di capire perché il libro dell'Esodo comincia con la descrizione dell'oppressione egiziana e si chiude con la presa di possesso della tenda dell'Incontro da parte della "gloria di Jhwh". È ugualmente questo tema che consente di dare un senso ai numerosi materiali raccolti nel libro.

⁵⁹ Cfr. J. L. SKA, *Diritto Biblico e democrazia occidentale*, in "Civiltà Cattolica" 155 (2004) 12-25.

⁶⁰ Si veda in proposito, TH. B. DOZEMAN, *Exodus 574-575*, che cita Y.-F. TUAN, *Space and Place. The Perspective of Experience*, Minneapolis, MN, Minneapolis University Press 1976, 6 e *passim*; si veda anche M. K. GEORGE, *Israel's Tabernacle as Social Space*, coll. *Ancient Israel and Its Literature 2*, Atlanta, GA, Society of Biblical Literature, 2009.



Presentazione di Andrea Grillo

pp. 628 – € 32,00

Collana: *Gestis verbisque*

Una rilettura della teologia sacramentaria dell'Angelico, operata tramite un confronto serrato con le più autorevoli voci del panorama teologico novecentesco, riscopre l'attualità di un Tommaso sorprendentemente attento al ruolo della sensibilità e della corporeità nell'esperienza sacramentale della fede.

Francesco Nasini, nato a Porto san Giorgio nel 1970, dopo aver conseguito il diploma di Oboe al Conservatorio di Fermo, ha conseguito il baccellierato in teologia e la licenza in teologia sacramentaria presso L'Istituto Teologico Marchigiano, con una tesi sulla sacramentaria di Rahner, relatore il prof. Andrea Grillo. Con lo stesso relatore ha conseguito nel giugno del 2010 il grado accademico del dottorato in Liturgia presso l'Istituto S. Giustina di Padova. Attualmente è docente di Liturgia presso l'ITM di Ancona e l'ISSR "Giovanni Paolo II" di Pesaro.

SEBASTIANO SERAFINI

L'ERMENEUTICA DELLA SESSUALITÀ NEL PENSIERO DI MICHEL FOUCAULT

1. LA STORIA DELLA SESSUALITÀ

L'obiettivo dichiarato dalla *Storia della Sessualità* è di mettere in luce la «trasposizione del discorso sul sesso» in rapporto alle «tematiche polimorfe del potere»¹. Non il sesso quale pratica, ma il sesso quale tema di una politica discorsiva dalle molte facce è l'argomento di quella che si è rivelata essere l'ultima grande ricerca di Foucault, morto a Parigi il 25 giugno 1984². La *Storia della sessualità* doveva essere divisa in quattro volumi. Nel primo, *La volontà di sapere*, apparso nel 1976, viene individuato, a partire dal Rinascimento, il cambiamento degli atteggiamenti occidentali nei confronti del sesso. Dalla metà del Cinquecento la cultura occidentale inizia a sviluppare nuove e potenti tecniche di interiorizzazione delle norme sociali collegate alla morale, e in particolare al comportamento sessuale. Ma questo sviluppo era un rafforzamento e una intensificazione della prassi medioevale della confessione quale principale rituale di produzione della verità.

Il piano dell'opera foucaultiana rimane senza prosecuzione fino al 1984, anno in cui escono contemporaneamente *L'uso dei piaceri* e *La cura di sé*. Di un quarto volume, *Les Aveux de la chair* (*Le confessioni della*

¹ M. FOUCAULT, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1999¹⁰, 17.

² Paul Michel Foucault (Poitiers, 15 ottobre 1926 – Parigi, 25 giugno 1984) è stato uno storico e filosofo francese. Filosofo, archeologo dei saperi, saggista letterario, professore al Collège de France, tra i grandi pensatori del XX secolo, Foucault fu l'unico che realizzò il progetto storico-genealogico propugnato da Nietzsche allorché segnalava che, nonostante ogni storicismo, continuasse a mancare una storia della follia, del crimine e del sesso. I lavori di Foucault si concentrano su un argomento simile a quello della burocrazia e della connessa razionalizzazione trattato da Max Weber. Egli studiò lo sviluppo delle prigioni, degli ospedali, delle scuole e di altre grandi organizzazioni sociali.

carne), annunciato da una nota di *La volontà di sapere*³, egli lascia un ampio abbozzo tuttora inedito, in osservanza di una precisa disposizione testamentaria: niente pubblicazioni postume. Dal 1976 al 1984 la sua prospettiva teorica avrebbe subito profondi spostamenti, al punto che, al di là della continuità del progetto, lo svolgimento del lavoro viene sottoposto a modifiche radicali. Foucault stesso lo esplicita nell'introduzione a *L'uso dei piaceri*: mentre tematizza «le modalità del rapporto con se stesso attraverso le quali l'individuo si costituisce e si riconosce come soggetto»⁴, egli tende infatti a far sfilare in secondo piano la dimensione "anonima" del potere visto sotto il suo aspetto "microfisico" e a far emergere il problema etico e personale della costituzione del sé. Ciò non toglie che anche in seguito le analisi di *La volontà di sapere* mantengono per Foucault la validità di un quadro generale di riferimento e che egli ritenga di poter approdare a un'analisi dei "giochi di verità" nei quali sono implicate le strategie di formazione del "sé" solo dopo essere passato per una domanda sulle strategie e tecniche del potere⁵.

2. IL DISPOSITIVO SESSUALITÀ

Il punto focale dell'indagine di Foucault è l'età moderna controriformistica. La tesi sostenuta sul piano storiografico è che l'avvento dell'età moderna non segna affatto un'epoca di repressione del sesso, ma al contrario, di una sua promozione, come testimonierebbe lo straordinario interesse di cui godette presso le istituzioni sociali del tempo – dalla chiesa ai tribunali e alla scienza. La repressione, se ci fu, riguardò solo aspetti superficiali di costume, mentre sul piano istituzionale accadde il contrario cioè il consolidamento sociale della sessualità. In quest'epoca le forme perverse si espandono grazie appunto all'interesse conoscitivo di cui sono investite nei diversi luoghi istituzionali. La stessa confessione, all'origine della *scientia sexualis* nell'Occidente, non fu strumento di repressione, ma di conoscenza. Fu espressione di curiosità e non di paura, di una straordinaria "volontà di sapere" ed, in quanto tale, promotrice della moderna scienza del sesso.

Nel libro *La volontà di sapere* il filosofo francese mostra l'intera sfera della sessualità che in Occidente, lungi dall'essere semplicemente repressa o censurata, sia stata oggetto di un tentativo di appropriazione costante e di una continua "trasposizione in discorso" che, cresciuta

³ Cfr. M. FOUCAULT, *La volontà di sapere*, 22.

⁴ *Ibid.*, 12.

⁵ Cfr. M. FOUCAULT, *L'uso dei piaceri*, Feltrinelli, Milano 1998⁴, 11.

in modo esponenziale a partire dalla fine del XVI secolo, è culminata nel tentativo di comprenderne scientificamente la natura. Come tutte le istanze di produzione discorsiva, anche quelle che riguardano il sesso hanno organizzato intorno a loro una serie di silenzi e di interdetti. L'importante tuttavia, secondo Foucault, non è capire se al sesso si dice sì o no, se si formulano divieti o autorizzazioni, se le parole con cui lo si designa vengono liberate o castigate. L'importante è invece "prendere considerazione il fatto stesso che se ne parla" ed esaminare i discorsi effettivamente prodotti sul sesso in tutta la varietà delle loro connotazioni archeologiche per riconoscere le strategie che, attraverso di essi, sono riuscite a insinuarsi nei comportamenti più minuti della vita individuale. Bisogna dunque andare al di là dell'ipotesi repressiva e comprendere come mai, nella nostra società, si sia prodotto lo strano fenomeno per cui non facciamo che affermare la negazione del sesso e siamo portati a «mostrare ostentatamente che lo nascondiamo, a dire che lo tacciamo a fustigarci rumorosamente per la nostra stessa ipocrisia»⁶.

L'elemento più caratteristico che Foucault riscontra nei discorsi sulla sessualità risiede in una coazione di verità e di esaustività che si impone in particolare nel corso dell'età classica, come testimonia la codificazione ricevuta dal sacramento della confessione dopo il concilio di Trento. L'evento fondamentale della storia della sessualità in Occidente fu, dunque, l'estendersi della pratica della confessione, a procedere dalla quale prese vita il "metodo" di indagine sul sesso. Foucault si sofferma a lungo nell'illustrazione di tale tesi che fa della confessione tridentina il metodo di indagine della scienza moderna sull'uomo, al punto da qualificarla come «scienza-confessione»⁷. Di questo metodo si servì la medicina, la pedagogia e soprattutto la psichiatria: il modo di interrogare il paziente nulla differisce da quello del confessore.

La pratica della confessione non fornì solamente il metodo di indagine della scienza, ma ebbe influenza anche presso la coscienza degli individui, sia dei penitenti come dei confessori, degli imputati e dei giudici, degli ammalati e dei medici. Convinse entrambi che il sesso doveva essere confessato, che si doveva dire tutto del sesso, che tutti dovevano assoggettarsi ad un «lavoro così arduo» perché il sesso costituiva «il segreto, la causa onnipotente, il sesso nascosto, la paura che non lascia tregua»⁸. La scienza moderna del sesso non sarebbe perciò stata possibile senza il cristianesimo e la sua visione del sesso.

⁶ M. FOUCAULT, *La volontà*, 16-17.

⁷ *Ibid.*, 21.

⁸ *Ibid.*

La cosiddetta pastorale che vi era stata approvata, e che Foucault descrive come “una tecnica fornita al sacerdote per il governo delle anime”, elabora un sistema di interrogazione e di giudizio che ruota essenzialmente attorno ai peccati della carne, rispetto ai quali chi si confessa ha il dovere di “dire tutto”, sia pure con un linguaggio che rispetti specifiche regole di prudenza⁹. “Dire tutto” non solo a se stessi, ma principalmente al confessore, al direttore di coscienza, dunque a colui che ascolta, pone domande e giudica non solo i comportamenti, ma anche le intenzioni. I manuali di confessione prodotti in due secoli di “letteratura pastorale” mostrano molto bene, secondo Foucault, come il momento decisivo del peccato si sposti via via dall’atto sessuale al «turbamento del desiderio»¹⁰. La confessione si tramuta così nel progetto quasi infinito che tende a verbalizzare le pulsioni più nascoste e che, nato già molto tempo prima in una tradizione ascetica e monastica, viene trasformato, nel corso del XVII secolo, in una regola valida per tutti¹¹. Anche se nei fatti esso non verrà osservato che da una cerchia molto ristretta di fedeli, fondamentale per Foucault è che un simile obbligo sia stato formulato in termini tanto generali da «essere fissato, almeno come ideale, per ogni buon cristiano»¹² – nello stesso momento in cui gli Stati mettevano a punto una serie di tecniche per stabilire l’esercizio diffuso del potere su corpi da rendere docili, la chiesa cattolica elaborava infatti una tecnologia per il controllo delle anime che trova significativi riscontri anche nei paesi protestanti, nello sviluppo di una serie di nuovi metodi per “governare” la condotta degli uomini¹³.

La funzionalità delle tecniche di confessione teorizzate nel quadro della pastorale cristiana si può valutare dalla ripresa e dal rilancio che esse ebbero su altri piani, per esempio su quelli di una politica e di un’economia del sesso che, specie nel corso del XVIII secolo, diventa parte integrante dell’interesse pubblico. Analizzare il sesso, sottoporlo a ricerche statistiche e quantitative, classificarlo secondo generi di comportamenti e di desideri: tutto concorre a formare una serie di discorsi che non investono più solo un problema di morale, ma una questione di razionalità. Il sesso, infatti, non è più solo qualcosa che si pratica o che si giudica, ma un patrimonio da amministrare, un fenomeno da sviluppare

⁹ Cfr. M. FOUCAULT, *La volontà*, 24.

¹⁰ *Ibid.*, 21.

¹¹ Cfr. *ibid.*, 22.

¹² *Ibid.*, 22.

¹³ Questo tema che doveva essere trattato da Foucault nell’incompiuto IV volume della *Storia della sessualità*, viene toccato in numerose conferenze, M. FOUCAULT, *Que’est-ce que la critique?* in “Bulletin de la Société Française de Philosophie” 2 (1990) 211-235; cfr. P. NAPOLI, *Illuminismo e Critica*, Donzelli, Roma 1997, 35-37.

in modo ordinato e utile «una questione di polizia»¹⁴. È da questo momento che inizia a svilupparsi in Occidente quella *scientia sexualis* che, a parere di Foucault, costituisce il cardine del moderno sistema disciplinare. A differenza dell'*ars erotica* diffusa nell'antichità, il cui obiettivo era quello di agire sull'effetto del piacere senza rifarsi a distinzioni di liceità, il sapere moderno fa del sesso un oggetto biologico e insieme il punto di applicazione per una serie di prescrizioni morali.

Il processo di “naturalizzazione” a cui, nel corso del XIX secolo, vengono sottoposte le nozioni di “anomalia” e di “perversione sessuale” è in questo senso un indicatore prezioso, poiché mostra come il comportamento e le abitudini sessuali vengono ormai insediati in una struttura del desiderio che giunge a investire l'identità degli individui, qualificandola a seconda delle loro “inclinazioni”. L'aumento delle perversioni sessuali, nel corso del XIX secolo, non è allora l'effetto di una sensibilità morale che avrebbe ossessionato le menti di una società vittoriana, ma è piuttosto lo strumento con cui il potere agisce sul corpo e sui piaceri, differenziando gli uomini in base a caratteri che ora diventano il tema di una biologia della riproduzione e di una medicina del sesso. E questo potere, precisa Foucault, «non ha né forma della legge, né gli effetti del divieto», ma «procede al contrario attraverso la moltiplicazione di sessualità insolite», dunque producendo e fissando «la diversità sessuale»¹⁵.

Di qui anche il passaggio che fa della sessualità, nel mondo moderno, un vero e proprio dispositivo di potere, un'istanza di governo e di controllo degli uomini che avvolge la vita intera nelle sue tecniche e che genera, al limite del suo orizzonte, anche la prospettiva fittizia di un punto di fuga, la figura immaginaria di un'alterità materiale irriducibile. Questa figura, nella quale a prima vista crediamo di riconoscere nient'altro che un fatto di natura, è appunto il sesso come tale, il fatto che appaia desiderabile non “a causa”, ma in qualche modo “contro” le ingiunzioni del potere. Quello che Foucault chiama dispositivo di sessualità non è tuttavia un modello artificiale che si sovrappone a un “sesso” inteso come dimensione biologica, originaria e selvaggia del rapporto con il corpo. Al contrario, è proprio l'emergere del dispositivo di sessualità che produce, come elemento centrale del suo funzionamento, il “punto fittizio del sesso” e il suo legame con la legge dei nostri desideri¹⁶. Ed è in virtù di questo meccanismo che il sesso, la sua naturalità e la sua desiderabilità, sono diventati la via maestra per accedere sia alla propria intelligibilità, perché «contemporaneamente l'elemento nascosto e

¹⁴ M. FOUCAULT, *La volontà*, 26.

¹⁵ *Ibid.*, 46.

¹⁶ *Ibid.*, 139.

il principio produttore di senso», sia alla totalità del proprio corpo, «poiché ne è una parte reale e minacciata e ne costituisce simbolicamente il tutto», sia alla propria identità, «poiché unisce alla forza di una pulsione la singolarità di una storia»¹⁷.

A partire dal XVIII secolo si formano «quattro grandi sistemi strategici che sviluppano, a proposito del sesso, dispositivi specifici di sapere e di potere»¹⁸. Quattro sistemi strategici che diventano realtà dei fatti. Una realtà che scaturisce direttamente dal triplice rapporto potere-sapere-sessualità e corrispondenti a quattro figure od oggetti privilegiati dell'indagine sulla sessualità: «La donna isterica, il bambino masturbatore, la coppia maltusiana, l'adulto perverso»¹⁹. La prima strategia consiste nell'isterizzazione del corpo della donna, che può attuarsi grazie ad un processo culturale che già aveva sdoppiato, nella figura femminile, la madre dalla donna. L'esito di tale sdoppiamento è l'invenzione della "donna nervosa", cioè di una figura femminile ritenuta psichicamente fragile per natura, la cui integrazione sociale può avvenire solo tramite la medicalizzazione. Afferma Foucault:

Attraverso il triplice processo con il quale il corpo della donna è stato analizzato – qualificato e squalificato – come corpo integralmente saturo di sessualità, con il quale questo corpo è stato integrato, per effetto di una patologia che gli sarebbe intrinseca al campo delle pratiche mediche; con il quale infine è stato messo in comunicazione organica con il corpo sociale (di cui deve assicurare la fecondità regolata), lo spazio familiare (di cui deve essere elemento essenziale e funzionale) e la vita dei figli (che produce e che deve garantire grazie ad una responsabilità biologico-morale che dura per tutto il periodo dell'educazione): la Madre, con la sua immagine in negativo che è la "donna nervosa", costituisce la forma più visibile di questa isterizzazione²⁰.

La seconda strategia consiste nella pedagogizzazione della sessualità infantile, resa possibile dalle nuove conoscenze psicoanalitiche. Pedagogo e medico si ritrovano alleati per combattere tale sessualità per natura perversa, la cui espressione fondamentale è la masturbazione. La si combatte unendo le armi della morale, che la dichiara illecita, e della medicina che la indica dannosa. Scrive Foucault:

Una duplice affermazione che quasi tutti i bambini si danno o sono suscettibili di darsi ad un'attività sessuale; e che questa attività sessuale, che è illecita, "naturale" e "contro natura" ad un tempo, porta in se peri-

¹⁷ M. FOUCAULT, *La volontà*, cit., 138.

¹⁸ *Ibid.*, 90.

¹⁹ *Ibid.*, 92.

²⁰ *Ibid.*

coli fisici e morali, collettivi ed individuali; i bambini sono definiti come esseri sessuali “al limite”, al di qua e contemporaneamente già nel sesso su una linea critica di divisione; i genitori, le famiglie, gli educatori, i medici e più tardi gli psicologi devono occuparsi, in modo continuo, di questo germe sessuale prezioso e soggetto a rischi, pericoloso ed in pericolo; questa pedagogizzazione si manifesta soprattutto nella guerra contro l'onanismo, che è durata in Occidente quasi due secoli²¹.

Terza strategia è la socializzazione delle condotte procreative tramite la quale si persegue l'inibizione dell'uso non procreativo della sessualità. «Socializzazione economica attraverso tutte le incitazioni o i freni posti alla fecondità delle coppie a mezzo di misure “sociali” o fiscali; socializzazione politica attraverso la responsabilizzazione delle coppie nei confronti dell'intero corpo sociale (che bisogna limitare o al contrario rafforzare). Socializzazione medica attraverso il valore patogeno per l'individuo e per la specie attribuito alle pratiche di controllo delle nascite»²². Quarta strategia è la psichiatrizzazione del piacere perverso, nella convinzione che l'istinto sessuale abbia un «ruolo di normalizzazione e di patologizzazione sull'intera condotta»²³ e dunque vada sorvegliato. «L'istinto sessuale è stato isolato come istinto biologico e psichico autonomo; si è fatta l'analisi clinica di tutte le forme di anomalie da cui può essere affetto; gli si è assegnato un ruolo di normalizzazione e di patologizzazione sull'intera condotta; si è infine cercata per queste anomalie una tecnologia collettiva»²⁴. Il tutto con la convinzione di fondo che anima l'intero discorso di Foucault che «la “sessualità” è l'insieme degli effetti prodotti nei corpi, nei comportamenti, nei rapporti sociali da un certo dispositivo che dipende da una tecnologia politica complessa»²⁵. Come si è formata la cultura della sessualità? In quale modo? Quali sono stati i modi con i quali gli uomini hanno imparato la propria sessualità? Una disamina all'interno delle idee e delle teorie degli uomini intorno alla loro sessualità. Ciò che ognuno ha capito riguardo i propri comportamenti sessuali. La storia di una ricerca continua e costante all'interno dei costumi, delle convenzioni, della letteratura, degli usi e delle leggi²⁶.

L'esito culturale di dette “tecnologie” fu l'istituzione di un nuovo “dispositivo” sessuale, il quale ha come referente l'individuo più che la coppia, la «carne» più che la relazione matrimoniale. Solo una storiografia

²¹ M. FOUCAULT, *La volontà*, cit., 93.

²² *Ibid.*, 94.

²³ *Ibid.*, 93.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Cfr. M. FOUCAULT, *La volontà*, cit., 95.

miope ha potuto ricondurre tale secondo “dispositivo” a forze diverse e contrarie alla morale cristiana; in realtà esso ha preso vita proprio a procedere dalla confessione tridentina, dalla sua minuziosa attenzione alla «carne» e all’esperienza sessuale. La confessione ha posto le basi per una cultura del “sé” che concepisce la sessualità in termini individuali, come proprietà della persona²⁷.

Il nuovo dispositivo di sessualità non soppiantò, ma si affiancò a quello tradizionale, detto «dispositivo di alleanza»²⁸. L’ambito nel quale i due dispositivi si trovano affiancati è la famiglia, la quale ha dovuto far fronte ad un compito di fatto risultato insolubile, quello cioè di coniugare la tradizionale istanza della fedeltà coniugale con la nuova esigenza di regolazione della sessualità, secondo i criteri della *scientia sexualis*. I coniugi hanno dovuto assumersi il compito di precettori, medici e psichiatri; hanno dovuto diventare «gli agenti principali di un dispositivo di sessualità che all’esterno poggia sui medici, sui pedagoghi, più tardi sugli psichiatri, e che all’interno viene ad accostarsi, per “psicologizzarli” o “psichiatrizzarli” ben presto, ai rapporti d’alleanza»²⁹. I personaggi della famiglia moderna sono così divenuti «la donna nervosa, la moglie frigida, la madre insofferente o assillata da ossessioni omicide, il marito impotente, sadico, perverso, la figlia isterica o nevristenica, il bambino precoce e già consumato, il giovane omosessuale»³⁰ e non ci si può stupire che da essa salga il lungo lamento della sofferenza sessuale.

L’impossibile coniugazione dei due dispositivi costituisce la causa della fragilità psicologica della famiglia moderna e dell’espansione della psicoterapia. Già in Charcot è evidente come la psicoterapia trovi il suo spazio nella frattura dovuta all’impossibile integrazione di una sessualità concepita e vissuta come proprietà della persona, nel contesto ancora tradizionale della fedeltà matrimoniale. In Freud appare ancor più chiaramente come la causa della patologia mentale sia appunto il sovrapporsi di due modi diversi ed inconciliabili di vivere la sessualità.

In fondo, dichiara Foucault, oggi sta accadendo il contrario di quanto accadde all’inizio dell’epoca tridentina. Allora il moderno dispositivo di sessualità nacque appoggiandosi su quello tradizionale di alleanza, ora si cerca di appoggiare il dispositivo di alleanza su quello di sessualità e di sostenerlo grazie alle risorse della tecnologia del piacere e del corpo.

²⁷ Così Giddens, per il quale la sessualità è divenuta in epoca moderna «qualcosa che uno ha» e coltiva, piuttosto che una condizione naturale in cui si trova. Cfr. A. GIDDENS, *La trasformazione dell’identità. Sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne*, Il Mulino, Bologna 1994, 23.

²⁸ M. FOUCAULT, *La volontà*, cit., 96.

²⁹ *Ibid.*, 98.

³⁰ *Ibid.*

È appunto tale operazione a risultare impossibile, nonostante gli sforzi della psicoterapia.

3. L'ESTETICA DELL'ESISTENZA

Foucault non ha mai evitato di porre la questione del soggetto, ma ha sempre rifiutato di risolverla con una teoria che ne definirebbe preliminarmente lo statuto per poi chiedersi, su quella base, quali sarebbero i limiti e le possibilità del suo sapere, come avviene nelle filosofie trascendentali, nella fenomenologia e nell'esistenzialismo. La guida che offrono a Foucault i materiali di una genealogia del soggetto moderno non è data, perciò, da una serie di definizioni, ma da quelle che egli chiama «problematizzazioni»³¹, i processi cioè attraverso i quali l'essere umano si è percepito storicamente come un “problema”, come qualcosa su cui bisognava riflettere a costo di invalidare tutte le nozioni, le abitudini e i comportamenti con i quali fino ad allora aveva definito i contorni della propria identità³². «Attraverso quali giochi di verità l'uomo si applica a pensare il proprio essere peculiare quando percepisce se stesso come pazzo, quando si guarda come malato, quando si pensa come essere vivente, parlante e operante, quando si giudica e si punisce in quanto criminale? Attraverso quali giochi di verità l'essere umano si è riconosciuto come uomo di desiderio»³³. Il nuovo indirizzo del pensiero foucaultiano non si rivolge più direttamente né alla produzione dei discorsi “veri”, né al regime storico della verità nei giochi del potere-sapere. Il suo obiettivo è piuttosto quello di analizzare gli effetti di quelle pratiche sulla costituzione della soggettività personale e di descrivere in che modo, nel mondo moderno, si sono generate esperienze che hanno identificato la struttura «dell'uomo di desiderio»³⁴, prodotto caratteristico della coscienza cristiana, con l'essere stesso della “natura” umana.

La sessualità è il luogo sensibile di questa costituzione, proprio perché è attraverso di essa che il cristianesimo prima, e lo Stato moderno poi, hanno avviato il processo di “naturalizzazione” dell'individuo, che si è svolto parallelamente a una serie di fenomeni ormai noti: definizione di un profilo di normalizzazione da parte delle pratiche mediche e sociali, instaurazione di un modello di comportamento attraverso il diffondersi

³¹ M. FOUCAULT, *Usò dei piaceri*, 16.

³² *Ibid.*, 15.

³³ *Ibid.*, 13.

³⁴ M. FOUCAULT, *Usò dei piaceri*, cit., 11.

del sistema disciplinare, formazione di una coscienza epistemologica tramite la regolamentazione del linguaggio, del lavoro e della vita.

Di fronte a questi esiti, Foucault propone di risalire al modo in cui, prima di concepirsi come soggetto di desiderio, l'uomo occidentale aveva problematizzato il proprio rapporto con l'attività sessuale nella cultura greca e classica del IV sec. a. C. e in quella greca e romana dei primi due secoli della nostra era. Quel che egli prende in considerazione, però, non sono direttamente le abitudini o i comportamenti sessuali, ma i testi medici e filosofici che suggerivano regole di condotta o permettevano agli individui di interrogarsi su di essa: un insieme composito nel quale rientrano da un lato le opere di Platone, Aristotele, Senofonte, Plutarco, Epitteto, Seneca, dall'altro i trattati di Ippocrate, Galeno, Cornelio Celso, ma anche una vastissima letteratura che va dai *Ricordi* di Marco Aurelio al *Libro dei Sogni* di Artemidoro, dall'anonimo *Physiologus* del II-III d.C. agli scritti dei Padri della Chiesa. Dall'insieme di queste fonti, scrive Foucault, emerge come, nell'antichità, «l'attività e i piaceri sessuali siano stati problematizzati attraverso delle pratiche del sé» che non conducono all'elaborazione di un codice morale, bensì a «un'estetica dell'esistenza»³⁵, dunque a un modello di costituzione del soggetto che non nasconde, ma al contrario sottolinea il suo carattere di “arte” e, insieme, la sua qualità specificamente etica.

Il margine che differenzia il rapporto dell'individuo con sé nell'era cristiana, in quella moderna e nel mondo antico, passa per la distanza fra le esperienze che lo costituiscono come soggetto morale. Per la cristianità esiste una morale codificata, prescrittiva, che traccia una linea di separazione fra il lecito e l'illecito partendo da un atteggiamento di continuo sospetto nei riguardi delle forze profonde che agitano i comportamenti umani. Sulle condotte sessuali, in particolare, viene a pesare un tipo di regolamentazione che guarda con diffidenza a quanto può esservi in esse di “naturale” e le riconduce ai meccanismi del desiderio, cioè appunto a qualcosa che investe immediatamente la relazione dell'individuo con la morale. Prima della sessualità, nozione moderna che esprime la presa del sapere scientifico sui comportamenti sessuali, esisteva nel cristianesimo una «carne», scrive Foucault, la cui funzione era proprio quella di unificare le strutture del desiderio, dunque di ricondurre a una stessa forma di causalità fenomeni molto diversi come le immagini, le sensazioni, le passioni, gli istinti e, appunto, i comportamenti³⁶.

Nel mondo antico, invece, tanto presso i Greci quanto presso i Latini, la moralità dei comportamenti non è regolata da un codice di

³⁵ *Ibid.*, 17.

³⁶ Cfr. M. FOUCAULT, *Uso dei piaceri*, cit., 41.

prescrizioni, ma si può valutare solo a posteriori in rapporto al tipo di soggettività che produce; è una modalità della pratica di sé che coincide con l'obiettivo di dare una forma alla propria vita, di farne «materia di stilizzazione»³⁷. Il tema dell'austerità sessuale, per esempio, elemento apparentemente comune alla riflessione cristiana e a quella antica, risponde in realtà a due logiche diametralmente opposte: da una parte c'è il tracciato dei grandi divieti sociali, religiosi e civili, dall'altra c'è una modalità del comportamento che cerca di massimizzare l'autorità e la libertà del soggetto nell'uso che egli fa dei suoi piaceri³⁸.

Così, se la questione dell'austerità sessuale rappresentava già un problema per l'antichità, questo avveniva in un contesto del tutto diverso da quello emerso con la cultura cristiana. L'esigenza di austerità rispondeva infatti a preoccupazioni relative alla salute del corpo, alla paura dell'atto sessuale come fonte di dispersione della propria energia, ed era oggetto perciò di una *Dietetica* fondamentalmente diversa dalla terapeutica moderna. La stessa esigenza poteva riguardare il consolidamento della famiglia come nucleo delle relazioni sociali ed economiche, ma era oggetto di una *Economica*, appunto, che valorizza la fedeltà coniugale senza riportarla a obblighi di castità. Vi era poi un interesse per la condizione di autonomia che ciascun individuo adulto, se libero, doveva poter acquisire, questione che dava luogo a una *Erotica* nella quale le relazioni sessuali con i ragazzi erano problematizzate in vista di una pratica pedagogica che doveva trasformarli da «oggetti di piacere» in «soggetti padroni dei propri doveri»³⁹. Infine, si poneva un'istanza di *Verità* definita in termini di saggezza, di *sophrosyne*, che richiedeva perciò una liberazione dalle turbative esterne raggiungibile tramite l'esistenza.

In ciascuno di questi domini, i comportamenti sessuali non vengono mai sottoposti a una “legge universale” valida per tutti. Vi sono certamente leggi comuni che gli uomini sono tenuti a rispettare e che riguardano, per esempio, i doveri sociali, dunque il tessuto civile della *polis*, i comportamenti religiosi, l'ordine della natura. Ma è come se queste limitazioni tracciassero “un cerchio molto largo” all'interno del quale il pensiero antico esige che venga valutata la convenienza delle proprie azioni e misurata la “forza” che i piaceri esercitano sull'individuo affinché essi non conducano all'eccesso, dunque allo spreco dell'energia e al dispendio dell'autorevolezza. Le opere, gli atti, le cose dell'amore e del sesso, in una parola *ta aphorodisia*, sono perciò sottoposti a un regime che indica nella temperanza, nella moderazione, nella padronanza (*enkrateia*)

³⁷ *Ibid.*, 28.

³⁸ *Ibid.*, 27-28.

³⁹ M. FOUCAULT, *Usa dei piaceri*, cit., 26.

di se stessi e nella scelta del momento opportuno (*kairos*) il campo di un uso dei piaceri da cui dipende la realizzazione stessa dell'individuo come sostanza etica. Da queste premesse, osserva Foucault, discende il fatto che l'uomo greco non abbia bisogno di «un testo che faccia legge, ma di una *techne*, di una disciplina pratica accuratamente esercitata che, tenendo conto dei principi generali, guidi l'azione nel suo momento, secondo il suo contesto e in funzione delle sue finalità»⁴⁰. A marcare più in profondità la distanza fra un'etica della legge universale e quella che Plutarco definiva la funzione *ethopoietica* del comportamento, è proprio l'esperienza degli *aphrodisia*, nozione incompatibile con quelle cristiane della carne e del desiderio. Gli *aphrodisia* non rimandano all'idea di una colpa originaria, ma solo alla consapevolezza di una forza che la natura ha immesso nell'uomo e che bisogna saper amministrare. Non si pone, dunque, un criterio di "integrità" o di "purezza" che dovrebbe preservare l'individuo dal pericolo dei piaceri, ma solo il problema di un dominio di sé non molto diverso dal potere che si esercita quando si governa una casa o quando si assumono le responsabilità del proprio ruolo sociale.

4. CULTURA DI SÉ

La diffusione della cultura di sé nel mondo ellenistico è stata spesso interpretata dagli storici come un riflesso delle spinte individualistiche che attraversavano un tessuto sociale molto diverso da quello del passato. Nell'età della Roma imperiale, al mutamento di scala della politica corrisponderebbero un indebolimento dei legami comunitari e una costante valorizzazione della vita privata. L'attenzione nei riguardi del vincolo matrimoniale, l'esigenza di austerità sessuale e la lirizzazione dei rapporti di amicizia sarebbero in questo senso espressioni di un unico processo che tende a isolare gli individui e li porta a considerarsi come atomi. In questa immagine dell'individualismo antico Foucault vede l'impronta di un pensiero moderno che non tiene conto delle differenze storiche, non considera il fatto che la "vita privata" nell'antichità era indissociabile da una sfera pubblica con la quale ha sempre mantenuto legami fortissimi e, soprattutto, ignora come «il ripiegamento dell'individuo su se stesso»⁴¹ fosse giudicato dalla filosofia del tempo non un esercizio di virtù, ma «un atteggiamento di rilassatezza e di egoistico compiacimento»⁴². Chi volesse analizzare il contesto in cui prese piede il nuovo modo di concepire

⁴⁰ *Ibid.*, 67.

⁴¹ M. Foucault, *La cura di sé*, Feltrinelli, Milano 2009¹⁰, 46.

⁴² *Ibid.*

le relazioni sessuali, il matrimonio e l'amicizia, non dovrà dunque fare uso di un concetto di "individualismo", che è tipicamente moderno, ma dovrà guardare allo sviluppo di quella cultura di sé che nel mondo antico rappresenta un fenomeno di lunga durata.

L'origine di questa cultura, come si è visto, viene rintracciata da Foucault nel principio socratico dell'*epimeleia eautou*. Prendersi cura di se stessi significava per Socrate integrare il più noto precetto del "conosci te stesso" (*gnothi seautou*) con la tecnica di un "lavoro di sé sul sé" che ne precisava il valore etico, pedagogico e politico. L'obiettivo, infatti, non era quello di "oggettivare" se stessi in una "verità" estratta «dalle profondità dell'anima», ma di costruire un «rapporto del sé con la verità»⁴³ in grado di armonizzare esistenza e ragione. Nel mondo ellenistico, l'aver cura di se stessi assume quasi la forza di un imperativo e diventa comunque un principio di portata generale, tanto che la *techne tou biou*, l'arte dell'esistenza, diventa il tema di una riflessione che attraversa la filosofia a tutti i livelli. In questa nuova e più ampia diffusione, tuttavia, le tecniche della cura di sé subiscono una trasformazione che le distingue dal modello socratico. Quest'ultimo si rivolgeva al ruolo paidetico del maestro nei confronti dell'allievo, coincideva perciò con un processo di formazione destinato a coronare l'ingresso del giovane nella vita pubblica della *polis*. Nell'ellenismo, invece, prendersi cura di sé diventa una necessità da rispettare lungo tutto il corso dell'esistenza e prende la forma di un esercizio permanente che coincide con il senso stesso della vita filosofica. Una sorta di "educazione degli adulti", dunque, sostituisce la tradizionale "educazione dei giovani" e organizza intorno a sé nuove tecniche volte a integrare lo spazio dell'*epimeleia eautou* con un tempo dalla durata indefinita⁴⁴.

L'esame di coscienza, l'analisi quotidiana delle proprie azioni, è certamente la più importante di queste tecniche, anche perché destinata a una rielaborazione fondamentale da parte della cultura cristiana. Foucault prende in considerazione il modo in cui Seneca lo descrive nel *De ira*, nelle *Lettere a Lucilio*, nel *De tranquillitate animi* e in altri testi minori. L'esame di coscienza appare come un esercizio quotidiano che passa in rassegna tutti i comportamenti e le parole dette nella giornata allo scopo di migliorarsi, per non commettere più gli stessi errori. «Non dimentico nulla», scrive Seneca, «non mi nascondo nulla», perché anche gli errori possono servire da ammaestramento e perché gli eccessi dell'ira possono essere tenuti più facilmente sotto controllo, quando si

⁴³ M. FOUCAULT, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, Milano 2002, 109.

⁴⁴ Cfr. M. FOUCAULT, *La cura di sé*, 53-54.

sa che essi devono «apparire in giudizio tutti i giorni»⁴⁵. L'esame di coscienza descritto da Seneca, tuttavia, si conforma secondo Foucault a un modello di tipo non giuridico, ma amministrativo: tutta una terminologia tratta dal gergo contabile mostra infatti che il lavoro sul sé compiuto attraverso l'ispezione quotidiana della propria condotta è analogo a quello di un buon economo che «tira le somme, compila l'elenco e controlla che tutto sia stato fatto correttamente»⁴⁶.

La differenza è importante, poiché segna precisamente la distanza che separa l'esame di coscienza stoico da quello praticato nel monachismo cristiano tramite le tecniche della confessione. Queste esigono che siano presi in considerazione non solo i comportamenti o le parole, non solo gli errori commessi, «ma assolutamente tutto, fino ai pensieri più intimi». Il dovere del monaco, ma poi a partire dalla Controriforma quello di ogni buon cristiano, consiste nello «scrutare chi egli sia, quello che accade nella sua interiorità, le colpe che ha potuto commettere, le tentazioni a cui è esposto», con l'obiettivo di una purificazione che coincide con una sorta di rinuncia a sé in vista della salvezza dell'anima per una vita futura⁴⁷. Per Seneca e per gli stoici, al contrario, l'esame quotidiano ha come scopo non la purificazione, ma il perfezionamento di sé, non la rinuncia, ma il ritorno a sé, ovvero quell'anacoresi in se stessi che Marco Aurelio descriveva come «un lungo lavoro di riattivazione dei principi generali»⁴⁸ che persuadono a vivere secondo un atteggiamento razionale. Per questo la tecnologia sviluppata dallo stoicismo antico non ha la forma di un'ermeneutica, ma è piuttosto una *menemotecnica* che cerca di tenere in esercizio i principi della ragione al fine di condurre una vita giusta.

Si sbaglierebbe però nel pensare che Seneca e il suo tempo concepissero l'esame di coscienza come una pratica esclusivamente solitaria, circoscritta a quella forma di rapporto con sé che si riassume nelle formule dell'autodiagnosi e dell'autocoscienza. Al contrario, scrive Foucault, esso è «una vera e propria pratica sociale», a volte «calata in strutture più o meno istituzionalizzate», come avviene per esempio nelle comunità pitagoriche, e comunque tale da sviluppare intorno alla cura di sé «tutta un'attività di parola e di scrittura in cui sono strettamente legati il lavoro che uno fa su se stesso e la comunicazione con gli altri»⁴⁹. La figura del «direttore spirituale» emerge appunto in questo contesto, anche se non ha ancora i tratti che avrebbe assunto nella tradizione

⁴⁵ SENECA, *De ira*, 338-341, in M. FOUCAULT, *Discorso e verità*, cit., 96-97.

⁴⁶ *Ibid.*, 98.

⁴⁷ Cfr. M. FOUCAULT, *Sessualità e solitudine*, in "Archivio Foucault" 3, Feltrinelli, Milano 1998, 148.

⁴⁸ M. FOUCAULT, *La cura di sé*, cit., 55.

⁴⁹ *Ibid.*

cristiana. Lo testimonia il fatto che il ruolo di guida può essere svolto all'occorrenza da un amico, da un confidente, persino da un libro che si legge e dal quale si traggono consigli utili per dirigere la propria azione. La direzione di coscienza, in altre parole, «non resta a senso unico», ma implica un rapporto di reciprocità con colui che, se è stato a sua volta capace di perfezionarsi, può restituire il «servizio d'anima»⁵⁰.

La cura di sé appare perciò legata a un processo di scambio con l'altro che si manifesta esemplarmente nel carattere epistolare che informa gran parte della letteratura a essa dedicata. La lettera, nota Foucault, agisce sia sul destinatario, sia su chi scrive. Essa richiede un lavoro di «introspezione» che tuttavia non ha la forma della «decifrazione di sé»: mentre offre i suoi consigli, chi scrive deve mostrare se stesso, raccontare la propria giornata, informare l'altro del proprio stato di salute, in breve deve cercare di «far coincidere lo sguardo dell'altro con il proprio» e commisurare la propria condotta alla condivisione di una tecnica di vita⁵¹. La scrittura epistolare ricopre dunque un ruolo completamente diverso da quello che avrà l'annotazione dei pensieri e delle esperienze spirituali per la cultura monastica. Qui, infatti, si tratterà di «stanare dall'interno dell'anima i suoi moti più nascosti, in modo tale da potersi affrancare da essi»⁵², e soprattutto si tratterà dell'obbligo di farlo sottomettendosi all'autorità di un codice morale e di un superiore che ne controlla l'applicazione. Quel che il cristianesimo inventa, nel momento in cui assorbe e adatta ai propri fini le tecnologie del sé già praticate dalla filosofia ellenistica, non è dunque il racconto dell'autobiografia quotidiana, né la figura del direttore di coscienza, ma «il principio di una veridizione di se stessi attraverso l'ermeneutica del pensiero»⁵³ e, correlativamente, l'adeguamento dell'obbligo di verità a un codice morale normativo che postula, e in funzione centrale, quel motivo dell'obbedienza incondizionata destinato a un grande avvenire nella società occidentale.

Anche in questo caso, il mutamento storico prodotto dal cristianesimo non avviene in forme lineari e richiede piuttosto una singolare ripresa proprio dei testi filosofici sui quali si era formata la cultura di sé dell'antichità. All'inizio dell'era cristiana, scrive Foucault, la penitenza non conosceva ancora le pratiche della confessione, ma consisteva in una trasformazione radicale della propria esistenza in base al riconoscimento di sé come «peccatore». Nel trattato *De pudicitia*, Tertulliano descrive questa condizione utilizzando una vecchia immagine della tra-

⁵⁰ M. FOUCAULT, *La scrittura di sé*, in "Archivio Foucault" 3, Feltrinelli, Milano 1998, 210-211.

⁵¹ Cfr. M. FOUCAULT, *La scrittura di sé*, cit., 211.

⁵² *Ibid.*, 216.

⁵³ *Ibid.*, 217.

dizione greca, quella dell'*exomologesis*, termine che indica una forma di consenso al riconoscimento di qualcosa, per esempio di una colpa, e che egli traduce *publicatio rei*. Il peccatore doveva manifestare un atto di fede e assumere nella propria esistenza il comportamento del penitente. Non gli si chiedeva di dire quali peccati avesse commesso, ma solo che aveva peccato. Il modello dello "statuto penitenziale" non era perciò quello giuridico e medico che nel monachesimo avrebbe dato forma alle pratiche della confessione, ma si rifaceva piuttosto all'esperienza del martirio. Affinché la confessione dei peccati diventasse il tramite della purificazione, fu necessario allora integrare la precettistica cristiana proprio con le tecnologie del sé elaborate dalla tradizione filosofica per la costituzione dell'individuo come soggetto morale. Ma è in questo passaggio che il modo di considerare il rapporto del sé con la verità subisce un cambiamento decisivo, perché invece di perseguire la coincidenza dei comportamenti individuali con i principi di una razionalità universale, si cercherà la verità in quei moti nascosti dell'anima, in quel segreto del desiderio e della carne da cui ci si potrà affrancare solo attraverso un lavoro di verbalizzazione continua⁵⁴.

Il pensiero antico presupponeva che l'uomo fosse "libero e razionale", ovvero «libero di essere razionale»⁵⁵. L'obiettivo del controllo di sé, la vigilanza continua sulla condotta, le parole e le rappresentazioni dovevano portare in questo senso a «valutare se stessi» per accettare «solo ciò che può dipendere dalla scelta ragionata del soggetto»⁵⁶. La forte esigenza avvertita dalla filosofia greca e romana di universalizzare i principi di comportamento razionale, come pure l'emergere in questo campo di una serie di temi connessi a un criterio di austerità, hanno certamente favorito l'affermazione di un codice normativo e gli sono serviti da strumento. Ma finché è rimasta collocata sotto il segno della libertà, la costituzione del soggetto etico non si è sottomessa alla conoscenza positiva dell'anima e dei suoi segreti, continuando a svilupparsi come un'arte del vivere nella quale la ragione ha la forma di una funzione etica, non la natura di una sostanza.

5. RIPRESA: L'ETHOS COME ESTETICA DELL'ESISTENZA

Con la *Storia della sessualità* si definisce il progetto di una storia del soggetto tendente a spiegare in che modo gli individui, attraverso la loro

⁵⁴ Cfr. M. FOUCAULT, *La cura di sé*, cit., 57.

⁵⁵ *Ibid.*, 51.

⁵⁶ *Ibid.*, 67.

comprensione del desiderio, sono condotti a riconoscere se stessi come soggetti; e nei suoi ultimi anni il soggetto costituì il tema principale delle ricerche foucaultiane. Quest'ultima produzione spesso è stata percepita come inaugurazione di una fase nuova, che si allontana dalle precedenti opere di denuncia delle norme. In realtà il soggetto era da sempre il problema di Foucault, anche se il quadro di riferimento era stato precedentemente formulato in modo diverso.

Per Foucault la grandezza dei Greci consiste nell'aver tracciato il progetto di un'*ethos* senza soggettività, problema che torna a porsi oggi, dopo il compimento (o superamento) della metafisica della soggettività. La nascita del soggetto coincide con la diffusione del Cristianesimo. L'individuo, secondo Foucault, è destinato a essere sottomesso due volte, dunque "soggettivato": in primo luogo, perché non sarà più la fonte della libera determinazione del proprio *ethos* e sarà assoggettato al "potere pastorale", detentore della verità sui valori che permettono a tutti di accedere alla salvezza. In secondo luogo, perché l'individuo si trova assoggettato a quella preoccupazione della "salvezza-verità" che prevale sulla cura di sé. Il problema non è quello di fare della propria esistenza individuale una vita bella, ma quello di allontanarsi da sé, oltrepassare la propria individualità per sottomettersi alla legge comune che è quella della condizione umana. La cura di sé viene colpevolizzata in quanto egoistico amore di sé, l'uso regolato dei piaceri cede il posto alla denuncia della carne, le virtù diventano quelle del sacrificio di sé e della rinuncia a se stessi. L'individualità deve dissolversi nel trionfo dell'universale. È così decisamente aperta la strada che porta all'età moderna. L'età nuova è evidentemente aperta da Cartesio. Le *Meditazioni* cartesiane sono il simbolo della moderna figura della cura di sé, che si contraddistingue per il fatto che il soggetto deve trasformare se stesso, rinunciando a una parte di sé, e deve accedere al suo essere autentico, interamente definito dalla conoscenza. L'accesso a se stesso diventa l'accesso al soggetto che conosce: l'individualità è sottomessa ai valori universali che definiscono la verità e la scientificità.

Nella riflessione di Foucault l'età moderna laicizza a poco a poco il potere pastorale del Cristianesimo dando vita ad una molteplicità di poteri (famiglia, medicina, psichiatria, scuola, lavoro subalterno) che a loro volta sottomettono l'individualità a norme predefinite tramite un discorso esterno all'individuo. L'esigenza di oggi è allora quella di operare così da promuovere nuove forme di soggettività rifiutando il tipo di individualità che per molti secoli ci è stato imposto. L'orizzonte dell'impresa dovrebbe consistere nel retrocedere dalla soggettività dei *Moderni* all'individualità degli *Antichi*. Cercare oggi di ripensare i Greci, secondo Foucault, consiste non nel far valere la morale greca come il dominio della morale per eccellenza di cui si avrebbe bisogno per pensare se

stessi, ma nel fare in modo che il pensiero europeo possa tornare a prendere l'avvio sul pensiero greco, come esperienza data una volta e nei cui confronti si può essere totalmente liberi. Il problema non è ripetere i Greci, e non è nemmeno richiesto, per andare oltre l'età moderna, di tornare semplicemente agli *Antichi*: la via del post-moderno passa per un previo ritorno all'antico, unica base consistente, per Foucault, per una nuova partenza.

L'insegnamento dei Greci presenta, a suo avviso, tre aspetti fondamentali. In primo luogo, essi forniscono l'esempio di una esperienza etica che implica un legame molto forte tra il piacere e il desiderio, in contrapposizione alla successiva colpevolizzazione del desiderio. In secondo luogo, l'etica antica è un'etica della libertà e non un'etica della legge. Infine, gli *Antichi* permettono di concepire un'etica senza soggettività: la questione dell'etica non è ancora confiscata dalla teoria del soggetto.

Se oggi una esperienza morale basata sul soggetto non può più soddisfare, dal momento che si è rivelata come assoggettante e repressiva, per Foucault alcune questioni si pongono a noi negli identici termini in cui si ponevano agli *Antichi*. L'esperienza del soggetto, secondo Foucault, era legata alla definizione di valori universali che si radicano in una visione religiosa del mondo e che perciò presuppongono la fondazione dell'etica nella religione. Ma ora viviamo nell'età in cui "Dio è morto" e non crediamo più che l'etica sia fondata sulla religione. Sia perché questa fondazione dei valori universali è scomparsa, sia perché non vogliamo più avere a che fare con un sistema legale che intervenga nella nostra vita privata e personale, il nostro problema oggi è in una certa misura simile a quello che era per i Greci: come fondare un'etica sulla scelta rigorosamente personale di uno stile di esistenza? Da qui ciò che dobbiamo tornare a imparare dagli *Antichi*, contro i *Moderni*: la ricerca di "stili di esistenza" quanto più possibile diversi tra di loro, dal momento che per Foucault è chiaro che oggi la ricerca di una forma di morale accettabile da tutti, nel senso che tutti dovrebbero sottomettersi ad essa, finisce con l'apparire non solo sbagliata, ma catastrofica.

ARMANDO NUGNES

IL RAPPORTO FEDE-RITO NELL'ESPERIENZA DEL CREDENTE: UNA QUESTIONE "FONDAMENTALE"

Un percorso "a ritroso" dalla solutio alla quaestio

PREMESSA. LA RIFLESSIONE LITURGICA E SACRAMENTARIA ALLE PRESE CON
NUOVE PROSPETTIVE D'INDAGINE

La dimensione liturgica della vita delle comunità cristiane ha sempre costituito un'espressione decisiva per la comprensione e l'opportuna valutazione dello stato del tessuto ecclesiale in un dato momento storico. Negli ultimi decenni, coincidenti con la stagione pre e post-conciliare, è emersa con maggior forza, grazie al lungo, laborioso e, spesso, "carsico" operare del Movimento Liturgico, non solo la sua attitudine "espressiva", come una "cartina di tornasole", ma anche tutta la sua potenzialità "performativa" sulla vita ecclesiale e sullo stesso percorso di auto-comprensione teologica. Tutto ciò riesce a far cogliere, con una certa evidenza, come la liturgia possa facilmente divenire anche terreno di scontro, quando a farsi acceso è il confronto tra diverse ermeneutiche sull'identità dell'appartenenza ecclesiale e, più a monte, sulla stessa esperienza di fede. Sembra essere questo il caso dell'attuale stagione ecclesiale, in cui la liturgia, con le sue "forme" è tornata ad essere al centro del dibattito non solo "tra gli addetti ai lavori", poiché coinvolge settori vasti delle diverse espressioni ecclesiali, arrivando ad attirare l'attenzione anche di osservatori "estranei" alla stessa vita della Chiesa.

Perché questo momento di vivace dialettica possa rappresentare davvero un'occasione di "crescita" per la coscienza credente ed ecclesiale dei singoli e delle comunità, evitando di ridursi ad una mera contrapposizione partigiana tra posizioni e partiti, è necessario che al dibattito si accompagni un'attenta opera di approfondimento scientifico degli elementi e dei termini in gioco, che non può trovare altra sede più appropriata che la ricerca teologica. In questo modo, prima di avventurarsi nella disamina delle varie questioni ed opzioni "pratiche", per quanto riguarda le forme

espressive del culto, appare estremamente proficuo il soffermarsi su una riflessione di tipo “fondamentale” che tenda a considerare la reale collocazione della dimensione rituale nel complesso dell’esistenza credente, cogliendone le potenzialità proprie e le interazioni con le altre dimensioni. Solo in questo modo si eviterà un ripiegamento sugli elementi applicativi, con il rischio, magari, di ridurre i fondamenti teologici a semplici argomentazioni di sostegno all’una opzione piuttosto che all’altra.

Volgendo un rapido sguardo all’attualità della ricerca e della produzione teologica sui temi enunciati, si ha l’impressione di assistere ad una sorta di “fase seconda”, succeduta ai grandi contributi della stagione conciliare, che hanno un ruolo “quasi” fondativo nei confronti della liturgia, che solo di recente si è vista riconoscere a tutti gli effetti, non senza contestazioni e difficoltà, un proprio statuto epistemologico. Tra le principali direttrici che ha assunto la ricerca in questa fase, si può individuare, innanzitutto, la tendenza a definire il ruolo della liturgia nei confronti delle altre discipline teologiche, vagliandone i rispettivi confini, le interazioni e, in un certo senso, i “rapporti di forza”. Strettamente connesso a quest’ambito, vi è il complesso dei tentativi di istruire un confronto con le altre scienze umane, di impostazione “laica”, tenendo presente, ancora più a monte, il dibattito sull’opportunità e la legittimità di instaurare un siffatto dialogo. Su questi settori di indagine si è concentrata l’attenzione di numerosi studiosi, portatori anche di visioni sistematiche notevolmente differenti, e per interessi disciplinari e per impostazione scientifica, coinvolgendo settori della ricerca in materia sacramentaria, dogmatica in senso ampio, liturgica ed anche fondamentale. Un ruolo di propulsione va riconosciuto all’iniziativa delle istituzioni accademiche, ormai saldamente affermate nel campo liturgico e sacramentale, quali l’Ateneo Anselmiano di Roma e l’Istituto Santa Giustina di Padova, che hanno trovato soprattutto in alcuni esponenti della cosiddetta “Scuola di Milano”, degli interlocutori dialettici, portatori di un punto di vista prevalentemente teologico-fondamentale¹.

Tra i diversi contributi che sono stati elaborati in questo contesto, emerge in considerevole rilievo l’opera di Andrea Grillo², in quanto carat-

¹ Da queste varie occasioni di dibattito, un rilievo particolare è da attribuirsi al XVI Corso di aggiornamento dell’ATI (Associazione teologica italiana), svoltosi in straordinaria collaborazione con l’APL (Associazione professori di liturgia), i cui atti sono stati pubblicati nel volume G. TANGORRA – M. VERGOTTINI (edd.), *Sacramento e azione. Teologia dei sacramenti e liturgia*, Glossa, Milano 2006. Un notevole interesse hanno anche meritato in questi anni le iniziative dell’Istituto Teologico Marchigiano, in particolare, il Seminario specialistico di Teologia sacramentaria, che ha già dato luogo alla pubblicazione dei volumi: F. GIACCHETTA (ed.), *Grazia, sacramentalità, sacramenti. Il problema del metodo in teologia sacramentaria*, Cittadella, Assisi 2007 e M. FLORIO – F. GIACCHETTA, *Universalità della salvezza e mediazione sacramentale*, Cittadella, Assisi 2010.

² Tenendo presente i numerosi contributi dell’autore al tema in questione, come maturo saggio di sintesi va segnalato: *La Nascita della Liturgia nel XX secolo*, Cittadella, Assisi 2003.

terizzata in modo più evidente da un interesse marcatamente “teorico” alla dimensione rituale, che ha consentito all’autore di esplicitare con assoluta originalità il carattere “fondamentale” della disciplina liturgica, dopo un’approfondita disamina dei presupposti teologici e filosofici di riferimento. Partendo da uno studio attento dell’evoluzione del Movimento Liturgico, dai suoi albori fino ai giorni nostri, Grillo intende elaborare una riflessione teorica sullo statuto delle discipline liturgiche e sacramentarie, che hanno nel rapporto fede-rito il loro nucleo fondante, nonché l’elemento distintivo nel più ampio contesto del sapere teologico. Quale significativa pietra miliare del suo percorso di ricerca, è possibile individuare la definizione di un modello teorico di riferimento, in grado di rendere conto del rapporto fede-rito, sia nello sviluppo diacronico, sia nelle diverse possibilità e modulazioni che può assumere l’interazione tra i due ambiti, secondo una schematizzazione in tre fasi: presupposizione, rimozione/sovraddeterminazione, reintegrazione³. Cercheremo di sviluppare gli elementi più interessanti che emergono dall’opera dell’autore in questione, per poterne vagliare le diverse potenzialità secondo differenti livelli di discorso e dibattito disciplinare.

1. PRECISAZIONI METODOLOGICHE

La direttrice del percorso che intraprendiamo, forse sorprendentemente, segue una sorta di movimento a ritroso, una specie di *à rebours* crepuscolare, dalla *solutio* alla *quaestio*⁴, riprendendo la terminologia scolastica classica richiamata dal nostro autore, in modo da evidenziare in una nuova luce prospettica i diversi ordini di implicanze, che scaturi-

³ Le principali coordinate del modello “teorico” elaborato da Grillo sono rintracciabili già in forma embrionale nel testo, che ripropone la sua tesi dottorale: *Teologia Fondamentale e Liturgia*, Messaggero, Padova 1995. La stesura “esplicita” e schematica, come proposta teorica è rintracciabile nell’articolo: *L’esperienza rituale come “dato” della teologia fondamentale. Ermeneutica di una rimozione e prospettive teoriche di reintegrazione* in A. N. TERRIN (ed.), *Liturgia e incarnazione (Caro Salutis Cardo, Contributi, 14)*, Padova, Messaggero-Abbazia di Santa Giustina, 1997, 167-224. È stato poi ripreso e specificato in *Introduzione alla teologia liturgica*, Messaggero, Padova, 1999. La successiva “versione” reperibile in A. GRILLO – M. PERRONI – P. R. TRAGAN (edd.), *Corso di teologia sacramentaria*, vol. I, Queriniana, Brescia 2000, 108-138, presenta una sensibile variazione, consistente nello specificare la seconda fase-modalità, come duplice ed opposta possibilità di rimozione o sovraddeterminazione, come reazione a diverse osservazioni giunte all’autore nel corso del dibattito seguito ai suoi primi interventi. Per una esposizione sintetica e puntuale del “modello teorico”, attenta anche all’evoluzione della sua configurazione, cfr. *La nascita della liturgia*, 81- 94, in particolare 82, n. 13.

⁴ Un percorso, il nostro, che vuole dunque porsi in piena continuità con lo stesso “programma” di Grillo, che delinea in modo rigoroso e per tappe un cammino che va dalla *quaestio* alla *solutio quaestionis*, precisandone *origo, status e progressus*. Cfr. *La nascita*, 13-46.

scono dallo sviluppo argomentato del binomio fede-rito. In questo modo, si intende intraprendere un movimento di riflessione che sia in un certo senso “complementare” all’argomentazione di Grillo, che prende sempre le mosse da una rilettura storica del Movimento Liturgico per poi approfondire e sviluppare i nuclei tematici e teorici che sottostanno alle singole fasi del suo sviluppo. Questa ulteriore luce prospettica, dunque, può ben intendersi come un contributo che evidenzia ancor di più la portata non solamente “storica” dei vari studi sull’evoluzione del sapere liturgico e sacramentario nell’ultimo secolo, poiché ne rivela la peculiarità di vero crocevia teorico tra le discipline teologiche tra loro e tra queste e le scienze umane, facendo intravedere in modo nitido sensibili ricadute sulla stessa prassi ecclesiale e richiedendone una migliore rielaborazione teorica. La perfetta compatibilità dei due procedimenti, dalla *quaestio* alla *solutio* e dalla *solutio* alla *quaestio*, è il primo significativo indice di come, riguardo ai temi presi in esame, ci sia un continuo ed osmotico ricambio tra la sfera teorica e quella pratica, per cui la prima tenderà ad elaborare proposte e soluzioni per la seconda, mentre la seconda, non limitandosi ad una semplice connotazione ricettiva, continuerà a fornire nuovi punti di riflessione e di domanda evidenziando di volta in volta necessità, incongruenze od anche assonanze nella ricerca dell’armonia tra la fede professata e riflessa e quella “pregata” e celebrata. La prima mossa del percorso viene dunque a coincidere con la categoria centrale che identifica la proposta sistematica di Grillo, che ben può individuarsi in quella della reintegrazione. Tale sostantivo richiama direttamente un programma di “azione” nei confronti del rapporto fede-rito, che appare connotato da una irriducibile tensione. In altri termini, è la presa di coscienza di questo legame costitutivo della dimensione rituale al più ampio fenomeno religioso, che richiede con urgenza una soluzione teorico-pratica in grado di evitare appiattimenti od assorbimenti dell’un versante nell’altro. Si tratta, quindi, di un atteggiamento fondamentale che attende di essere declinato in conseguenti opzioni a livello di riflessione sistematica e di prassi ecclesiale.

2. IL VERSANTE TEORICO: IL RAPPORTO TRA TEOLOGIA E LITURGIA

Ponendosi nell’orizzonte dell’elaborazione teorica di un modello di comprensione dell’esperienza religiosa, posta in relazione con la dimensione rituale, emergono due questioni di carattere epistemologico. La prima, più marcatamente “disciplinare”, attiene alla configurazione stessa dello statuto scientifico del sapere liturgico e, di conseguenza, al suo rapporto alle discipline teologiche nel senso classico del termine. La seconda, invece, va ad interessare l’approccio metodologico alla riflessione sul rapporto fede-rito, che si pone in stretta relazione con l’assetto

stesso delle discipline liturgiche e sacramentarie. Questi due ordini di interazioni, in realtà non possono essere pensati semplicemente secondo una gerarchia definita di tipo discendente, per cui una volta stabiliti i riferimenti del primo si passa al secondo per via di applicazione, in quanto è la stessa opzione metodologica che può incidere sul modo di pensare il sapere liturgico e, quindi, sul suo rapportarsi alla teologia, venendosi ad instaurare un “gioco” di interferenze di tipo circolare. È la sola esigenza di chiarezza espositiva che ci impone di assegnare una priorità argomentativa all'uno piuttosto che all'altro.

Per quanto attiene, dunque, alla collocazione epistemologica della riflessione sulla liturgia e su quei particolari riti che sono le azioni sacramentarie, si tratterà di assumere una posizione giustificata, non di semplice mediazione, che si collochi in modo tale da evitare due posizioni estreme. La prima di queste tende a marcare principalmente le peculiarità del sapere liturgico-sacramentario fino a renderlo un *unicum* separato nel contesto della formazione teologica, prendendo per lo più spunto dalle forti interazioni con le scienze umane, piuttosto che dalla più decisa connotazione “pratica”, rispetto all'esercizio dell'*intellectus fidei* che ha per oggetto le principali verità rivelate. La seconda, invece, nel tentativo di non sganciare la liturgia dagli altri saperi teologici finisce per renderla quasi un semplice capitolo, magari “applicativo”, del più ampio settore dogmatico, con un conseguente assoggettamento al suo metodo e alle “leggi” che regolano i rapporti “interni” tra i singoli trattati. D'altronde, gli stessi principali modelli proposti da autori come Festurgière⁵, Casel⁶,

⁵ La personalità di Festurgière non figura di solito tra i grandi riferimenti del sapere liturgico-sacramentale, tuttavia la sua esperienza ministeriale e teologica rappresenta un caso emblematico per comprendere appieno la prospettiva di una reintegrazione del rito nella coscienza teologico-ecclesiale. Il ruolo di questo monaco benedettino di Maredsous (Belgio), poco noto al grande pubblico, se, da una parte, limitato nel tempo quanto alla partecipazione diretta al dibattito scientifico – in effetti si tratta di pochi anni precedenti la Prima Guerra Mondiale –, da un altro lato appare destralmente interessante per la modernità di alcune sue intuizioni. In particolare, l'aver assunto come prospettiva teorica principale quella che fa capo all'esperienza e quindi al versante del vissuto liturgico-rituale ha consentito allo studioso benedettino di iniziare a tessere la trama principale di un primo autentico confronto con le discipline filosofiche ed antropologiche, con una spiccata sensibilità al metodo fenomenologico. Cfr. A. GRILLO, *Introduzione alla teologia liturgica*, 117-141.

⁶ Il contributo di O. CASÉL è unanimemente riconosciuto come fortemente incisivo per il pensiero non solo liturgico, ma, in senso più ampio, teologico del XX secolo. In particolare, va qui rilevata l'individuazione di una necessità teorica, che si ponga alla base della stessa riflessione settoriale. Si tratta, quindi, per Casel, di individuare un “pensiero totale”, previo cioè alla distinzione soggetto-oggetto ed in grado di abbracciarli entrambi, che, nel caso specifico della liturgia si declina come un ritorno al mistero, in un'esplorazione teorica che richiede da sé una nuova e più consapevole appropriazione di categorie concettuali. In questo senso, dunque si posso trarre le debite conseguenze epistemologiche sul modo di intendere il metodo della

Guardini⁷, Vagaggini, Marsili⁸, sono meglio comprensibili se collocati nel quadro circoscritto dai margini appena richiamati⁹. Il punto di equilibrio

teologia liturgica a partire dalla asserita “fontalità” ed originarietà della dimensione rituale nel contesto dell’esperienza di fede. Cfr. *Teologia fondamentale*, 25-34; *Introduzione alla teologia liturgica*, 161-165; *La nascita*, 57-59. Sul dibattito seguito alla proposta caseliana di una teologia dei misteri, cfr. *Introduzione alla teologia liturgica*, 167-179.

⁷ Anche il contributo di R. GUARDINI va nella direzione di una migliore consapevolezza metodologica nell’accostarsi all’oggetto “liturgia”. Metodo storico e metodo teologico sono presentati con approcci alternativi, ma complementari alla dimensione rituale, intesa nel suo versante “fattuale”, nel primo caso, ovvero come evento consegnato al passato, mentre nella seconda accezione viene approcciato come evento normativo, capace cioè di imporsi come fonte valoriale e normativa che tende ad incidere sul vissuto dei singoli. In quest’ultimo caso, dunque la liturgia appare sempre più come “forma di vita”. Cfr. *La nascita*, 59-60.

⁸ Desta un particolare il richiamo del “dibattito” sull’identità epistemologica delle discipline liturgiche, riconducibile a due eminenti posizioni che fanno capo a Marsili e Vagaggini. Al primo va attribuita un’impostazione che nella «radicalizzazione» dell’impostazione fondamentale di Casel sul pensiero totale, delinea una «teologia liturgica», ovvero non «una liturgia interpretata teologicamente ma una teologia compresa in ottica liturgica» (*Teologia fondamentale*, op. cit., 35). Questa visione tende a valorizzare al massimo la presa di coscienza del presupposto esperienziale della riflessione teologica, letto in modo da mettere in giusto risalto la dimensione rituale come elemento essenziale e determinante. In quest’ottica ha senso parlare, secondo Marsili di una «sacramentalità della Rivelazione, [la quale] non è – o almeno non è solo – manifestazione della verità di Dio su Dio, in quanto esistente in Dio, ma è comunicazione-partecipazione di Dio in quanto realtà salvifica per l’uomo» (*Teologia liturgica*, in D. SARTORE – A. M. TRIACCA (edd.), *Nuovo dizionario di liturgia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988, 1521). L’atteggiamento di Vagaggini, invece, sembra inserirsi in una linea di maggiore continuità con un’ipostazione teologica di tipo “classico”. In particolare, secondo quest’autore, la trattazione specifica del tema liturgico deve inserirsi in un più ampio progetto di ripensamento della teologia, che in senso “assoluto” – non aggettivato – sembra coincidere con la dogmatica, che ne metta in luce i caratteri di sintesi generale. In altri termini, l’approfondimento dello studio del culto cristiano, porta ad individuare delle “costanti” che consentono di chiarire il rapporto e la giusta collocazione nel più ampio quadro delineato dalla Rivelazione Cristiana. Quella che ne viene fuori è così un’impostazione di “liturgia teologica”, che si pone come obiettivo quello di evitare le radicalizzazioni epistemologiche, che possono essere dedotte da operazioni di tipo fondamentale quali quella di Casel, contribuendo ad una nuova considerazione della dimensione culturale dal “di dentro” della scienza teologica, sia sotto il profilo del metodo sia sotto quello della forma. Per una visione sintetica del confronto tra queste due importanti posizioni, cfr. *Teologia fondamentale*, 35-43. Per un commento più approfondito alle singole posizioni, nel contesto del dibattito sul “metodo” delle discipline liturgiche, cfr. *Introduzione alla teologia liturgica*, 181-200; 201-213.

⁹ Il quadro teorico di riferimento, con le rispettive questioni epistemologiche di conseguenza metodologiche è quello delineato in tutta la sezione di *La nascita*, 47-72. In quella sede, il ripercorrere in modo veloce le principali linee del dibattito nato nell’ambito del Movimento Liturgico, consente di individuare alcuni nodi teorici che rappresentano ancora delle questioni aperte nell’attuale dibattito e che non possono essere tralasciate per una definizione credibile dello statuto scientifico della teologia liturgica. Ci riferiamo in particolare al rapporto tra approccio storico e approccio fenomenologico, all’ampio capitolo del rapporto con le scienze umane nelle loro diverse articolazioni e alle ricadute che questi singoli punti di discussione possono avere in senso ampio sulla considerazione del rapporto teologia-antropologia.

che la via della reintegrazione sembra favorire è rappresentato dal riconoscimento della luce propria ed originale che assume il mistero della salvezza nell'ottica liturgica di mistero celebrato, piuttosto che professato e riflesso. Da questa presa di coscienza nasce l'esigenza di un'adeguata comprensione del rito cristiano, che non può prescindere dall'assunzione di linguaggi e criteri delle scienze umane (linguistiche, psicologiche, sociologiche e storico-fenomenologiche), che devono mantenere però un ruolo ausiliario nell'esercizio credente dell'*intellectus*, per non comprimere, fino a renderlo irrilevante, il riferimento al dato rivelato¹⁰. In altri termini, se il ricorso ai linguaggi ausiliari permette un'adeguata appropriazione della dinamica rituale, è solo nella luce della Rivelazione che può emergere con chiarezza il *proprium* del culto cristiano rispetto ad altri fenomeni religiosi.

Perché gli intenti di un approccio così descritto possano dare i risultati sperati, come già si è accennato non ogni scelta metodologica appare adeguata. Se si imbastisse un discorso in cui le premesse sono date dai principi della Rivelazione, alle quali farebbe seguito l'esposizione di alcuni "dati" del Credo cristiano, per riservare infine alla trattazione liturgica il rango di semplice momento applicativo, nel quale si passa dalla teoria alla prassi, salterebbe quell'equilibrio osmotico tra teologia e liturgia, che prima abbiamo tentato di tratteggiare. Riconoscere alla sfera rituale un carattere semplicemente pratico ed applicativo, difatti, la pone in un atteggiamento di mera recettività nei confronti dell'esperienza di fede *tout-court* e della teologia, in quanto esercizio di fede riflessa, che sarebbe intesa come autosufficiente e in sé conclusa, non necessitando di ulteriori contributi per la definizione del suo profilo identitario. La grande acquisizione, invece, del lungo e travagliato percorso del Movimento Liturgico, grazie anche all'ausilio delle scienze umane, pone in evidenza il carattere fontale e principale dell'azione rituale, con la sua capacità non solo di ricezione e rappresentazione di significati, ma anche di produzione, in modo da incidere sulla percezione della fede e, quindi, sulla configurazione complessiva dell'orizzonte credente. In questa pro-

¹⁰ Molto interessanti su questo tema risultano diversi contributi presenti nel volume G. TANGORRA – M. VERGOTTINI (edd.), *Sacramento e azione*, op. cit. In particolare, vanno segnalati gli articoli di: G. BONACCORSO, *Il sacramento tra azione e linguaggio*, 107-142, che affronta la possibilità di un approccio alla teologia sacramentaria sulla scorta delle principali acquisizioni delle moderne teorie della comunicazione e del linguaggio; L. GIRARDI, *Sacramenti, azione ed emozioni*, 143-178, che si sofferma maggiormente sul versante "affettivo" dell'esperienza rituale. Per quanto riguarda la prospettiva esplicitamente "estetica" si segnala l'intervento di A. N. TERRIN, *Sul metodo di studio nella "teologia sacramentaria"*, in F. GIACCHETTA (ed.), *Grazia, sacramentalità, sacramenti*, op. cit., 172-187.

spettiva, la grossa mobilitazione nel senso di un *ressourcement*¹¹, che ha caratterizzato gran parte degli sforzi del Movimento Liturgico, lasciando una chiara traccia negli stessi interventi di “riforma” della liturgia cattolica, non può essere inteso come un semplice ritorno ad una vagheggiata “età dell’oro” della vita liturgica, coincidente magari con il periodo patristico, prima della presunta “contaminazione” dell’era medioevale. Dietro la riscoperta delle fonti antiche, infatti, si cela, in un livello più profondo, una nuova sensibilità ecclesiale e speculativa, che nasce dalla presa di coscienza del carattere “fontale” della liturgia nei riguardi dell’esperienza di fede nel suo complesso. In questa stessa ottica, va dunque valutata la duplice ricorrenza del Vaticano II della nota espressione *culmen et fons*¹², che accanto ad altre ha corso il rischio di divenire uno *slogan* teologico-ecclesiale che si potesse prestare a svariati utilizzi.

La nuova acquisita coscienza della “fontalità” della liturgia, tradotta in termini più strettamente metodologici, nel versante speculativo, conduce in modo abbastanza obbligato ad una opzione di tipo fenomenologico¹³. Questo riferimento, in realtà, non è da sé esaustivo, soprattutto se si tiene presente quel *mare magnum* rappresentato dalle varie proposte fenomenologiche che si sono affacciate sul panorama filosofico, e più in generale culturale, dai primi anni del XX secolo. Come è noto, non ogni fenomenologia è da sé compatibile con un percorso di *intellectus fidei*, quanto ai presupposti teoretici e alle finalità di ricerca scientifica. Di ciò non può non tenersi conto nel tentativo di applicare il metodo fenomenologico al tema del rapporto “fede-rito”. In effetti, nell’impossibilità di operare una soddisfacente disamina delle varie correnti fenomenologiche, con il rischio di disperdersi in digressioni farraginose, è sufficiente

¹¹ Cfr. *La nascita*, 123-133; 142-146. In questo senso, la proposta di un *ressourcement* per quanto riguarda il tema liturgico, andrebbe inquadrata in una più ampia sensibilità della ricerca teologica della prima metà del XX secolo, che ha avuto tra gli esponenti di spicco studiosi come de Lubac o Congar, che ha avuto di mira un recupero, quanto possibile del metodo e dello “spirito” della teologia dei grandi autori di epoca patristica e medioevale. È proprio questa rinnovata attenzione che costituirà il punto di appoggio per lo sviluppo di numerosi temi dottrinali all’interno del Vaticano II, tra cui lo stesso modo di intendere la *Traditio* nel contesto della rivelazione. Su questo punto, rimane fondamentale la riflessione di Y. CONGAR, *La Tradizione e la vita della Chiesa*, Paoline, Catania 1964.

¹² L’espressione ricorre in SC 10 riferita a tutta la liturgia, successivamente ripresa anche in LG 11, riferita al «sacrificio eucaristico». Ad ulteriore chiarimento, va ricordato, che mentre in LG ricorre l’espressione sintetica *culmen et fons*, SC distingue e chiarisce meglio la portata dei termini del binomio, per cui si afferma che «la liturgia è il culmine verso cui tende l’azione della Chiesa e, insieme, la fonte da cui promana tutto il suo vigore» (EV I, 16).

¹³ Sulla riscoperta del carattere “fontale” della liturgia ad opera del Movimento Liturgico, cfr. *La nascita*, 142-146. Lo stesso tema viene declinato nel senso dell’originarietà dell’esperienza rituale nella sua struttura essenziale in *L’azione rituale, ovvero “ciò che precede e sopravanza la ragione”*, in G. TANGORRA – M. VERGOTTINI (edd.), *Sacramento e azione*, op. cit., 179-192..

precisare alcuni essenziali criteri che devono vedersi garantiti. Qui basta sottolineare l'esigenza di un apparato metodologico che non escluda in via di principio il passaggio dal "fenomeno" al "fondamento", che non si risolva, cioè, in un ripiegamento su una mera "registrazione" di dati percepiti, senza la possibilità di valutarne ermeneuticamente le possibilità semantiche e simboliche, per poi ricercare i legami costitutivi con una realtà fondante¹⁴.

Una prospettiva metodologica con questi requisiti può allora consentire di mostrare l'attitudine dell'esperienza rituale, attraverso il suo linguaggio verbale e gestuale, ad essere contesto privilegiato nel quale si dà l'esperienza del "fondamento", che nel caso concreto dell'esperienza cristiana è espresso in modo "categoriale" secondo i tratti trasmessi nel deposito rivelato. Questa luce metodologica, allora, ben si presta a quella tanto auspicata riconsiderazione dell'apporto e del ruolo della dimensione rituale nei confronti della vita di fede, consentendo un ritrovato, corretto rapporto tra mediazione e fondamento. Nella prospettiva fenomenologica, con le caratteristiche essenziali prima richiamate, infatti, la mediazione non può essere ridotta a mero elemento accidentale che può essere bypassato o comunque considerato "superato" una volta raggiunto e tematizzato il fondamento. La grande acquisizione di questo percorso sta nella presa d'atto che il fondamento si dà "nella" mediazione, per cui non è percorribile altra strada che non passi per essa. Se la mediazione, come in questo caso, prende il nome delle diverse espressioni di tipo culturale, ne consegue che si rivela del tutto fallace e illusoria la ricerca di un'esperienza di fede "pura", che non ha cioè bisogno di esprimersi attraverso mediazioni umane¹⁵. È questo l'abbaglio che più volte nella storia del pensiero cristiano, ed anche della prassi ecclesiale, rischia di fare oscillare tra posizioni spiritualiste o intellettualiste, che ritengono la dimensione rituale un mero *accidens*, che non deve essere necessa-

¹⁴ Cfr. *La nascita*, 62-64.

¹⁵ Le ricerche di Grillo si sono soffermate in modo consistente anche sui presupposti teorici tra mediazione ed immediatezza, nel contesto dell'esperienza rituale, sia sotto il profilo filosofico che teologico, in modo da costituire l'ossatura del volume *Teologia fondamentale*. Il taglio "fondamentale" della ricerca, infatti, sta proprio nell'affrontare la Questione Liturgica e, quindi, il rapporto fede-rito a partire dalla riscoperta del binomio immediatezza-mediazione, approcciato secondo prospettive differenti. È così che, dopo aver identificato tale rapporto come questione fondamentale all'interno di alcune significative riflessioni sullo statuto epistemologico della disciplina liturgica, l'autore inizia un cammino di ricognizione critica delle peculiarità che esso assume in contesti scientifici differenti. Infatti, dopo aver esaminato la teologia fondamentale del XX secolo e il caso "specifico" del trattato *De sacramentis*, Grillo passa ad un'attenta disamina dei presupposti filosofico-teoretici che consente di individuare le diverse modulazioni ed interpretazioni del binomio immediatezza-mediazione, con il richiamo ad alcuni tra i più rilevanti contributi del panorama filosofico moderno e contemporaneo.

riamente chiamato in campo quando si tratta di ricostruire i contorni “essenziali” della vita di fede. In questo senso, è ancor più chiaro a ritroso – *à rebours*, per l'appunto – l'esigenza di un nuovo atteggiamento di reintegrazione dopo le diverse fasi di “rimozione” dell'elemento culturale dallo “strumentario” in uso per la ricerca del “fondamento” dell'esistenza credente. Al tempo stesso, il richiamo del delicato equilibrio che va preservato nel rapporto fondamento-mediazione mette in guardia dal pur sempre attuale rischio di una “sovraddeterminazione” dell'aspetto rituale, ovvero di una sua eccesiva ed enfatica valutazione che lo renda del tutto autonomo metodologicamente dai percorsi di *intellectus fidei*, chiudendolo in un circuito autoreferenziale di ricerca di significati, che non sia capace di mostrarne il legame costitutivo con il fondamento rappresentato dall'evento della rivelazione.

Una volta intrapreso un tale percorso di ricognizione e rilettura in chiave fenomenologica dei diversi aspetti che configurano la mediazione rituale dell'esperienza di fede, il cruciale rapporto fenomeno-fondamento potrà essere declinato secondo diversi e ulteriori rapporti di tensione, quali: immediatezza-mediazione, exteriorità-interiorità, azione-riflessione. Il filo rosso che terrà unite queste polarità sarà rappresentato dal superamento di una logica di “derivazione” applicativa, per cui *agere sequitur esse*, per non cadere nella tentazione di far conseguire alla ovvia priorità logica e cronologica del fondamento sulla mediazione la configurazione di un rapporto tra essi di tipo accidentale ed estrinseco¹⁶. Così, come già si è accennato, si dovrà ammettere che anche l'esperienza di fede più autentica non può rifuggire da una gamma di mediazioni che ne permettono la piena fruizione ed appropriazione. Al tempo stesso, si dovrà rivedere lo stesso concetto di “forma” non più relegabile a ciò che è semplicemente esteriore e nessuna incidenza può apportare al nucleo fondante ed interiore. In altri termini, non si trattava di contestare l'indubbia predominanza *logice* del fondamento ontologico sulla sua manifestazione fenomenica, quanto l'ineludibile necessità di risalire ad esso attraverso le mediazioni nelle quali non viene semplicemente “rap-

¹⁶ Su questo punto, sembra interessante richiamare le osservazioni di G. ANGELINI, *Il ritorno al rito nella teologia sacramentaria: questioni aperte*, in G. TANGORRA – M. VERGOTTINI (edd.), *Sacramento e azione*, op. cit., 3-35. In particolare, l'autore, richiamando brevemente il modello antropologico “classico”, basato sullo schema delle “facoltà”, sottolinea una mancanza di tematizzazione dell'identità sintetica del soggetto. In un'ampia contestualizzazione di tipo “cosmologico”, «l'uomo è ricondotto alla figura generale della *res*, o – con lingua più precisa sotto il profilo ontologico – della *substantia*; la sostanza d'altra parte è quello che è a monte rispetto a alle forme molteplici del suo attuarsi, del suo realizzarsi mediante atti. L'agire appare in tal senso di necessità come *adjectum*, come qualche cosa di soltanto aggiunto ad un'identità sostanziale che assegnata dall'inizio per sempre rimane immutata; l'agire in tal senso è solo un *accidente*» (*ibid.*, 13).

presentato”, ma si comunica, così come è acquisito grazie alle ormai numerose riflessioni sullo statuto simbolico dell'esperienza di fede. In questo senso va letta, ancora, anche la nota proposta teorica di O. Casel, che individuava la necessità del recupero di un “pensiero totale”, previo cioè alla distinzione concettuale soggetto-oggetto, rimandando ad una dimensione in cui i due poli si danno in contemporaneità ed in reciproco riferimento¹⁷.

Con queste ulteriori suggestioni è possibile volgere lo sguardo nuovamente a questioni di tipo teologico fondamentale che attengono allo stesso statuto epistemologico della teologia. In particolare, ci viene fornita la possibilità di andare al fondo del rapporto tra la riflessione teologica e quella antropologica in senso lato¹⁸. Sarà così possibile comprendere la necessità di operare un'ulteriore distinzione all'interno della cosiddetta “svolta antropologica” che ha caratterizzato alcuni decisivi sviluppi della riflessione teologica del secolo scorso. Questo orientamento ha avuto il merito di spingere per un risanamento di quella frattura, che sembrava inguaribile, tra sapere antropologico, sempre più arroccato nella rivendicazione della propria autonomia epistemologica, e sapere teologico, costantemente impegnato nel difendere la sua legittimità e credibilità, con il rischio di assumere un atteggiamento pregiudizievole nei confronti delle altre interpretazioni del reale. Non basta, infatti, prendere come punto di partenza la questione antropologica, ovvero la dinamica stessa di auto trascendenza del soggetto, ma va chiarito da quale prospettiva si intende guardare alla realtà stessa dell'uomo. Si tratterà, allora, di scegliere se partire da una nozione per così dire “astratta” di uomo, tutto sommato in linea di continuità con la tradizione classica, con il rischio però di cadere in un intellettualismo che non riesca a rendere conto della complessità di sfumature e prospettive che caratterizzano il vissuto umano. C'è, poi, la possibilità di accostarsi alla domanda antropologica fondamentale accompagnandosi ad un'opera di attenta “reintegra-

¹⁷ Cfr. *La nascita*, 57-59.

¹⁸ I rischi e le insidie che un tale confronto nasconde in sé risiedono già nel semplice modo di impostare i “contorni” epistemologici tra i saperi che si vuole far dialogare. C'è da registrare, infatti, secondo Grillo, una tendenza da parte della teologia a «chiamare “antropologia” tutto ciò che non è immediatamente teologico. La teologia crede di relazionarsi alla antropologia, ma in realtà entra in un rapporto (fittizio) con quella che in realtà è soltanto la proiezione di un suo desiderio. Anche la filosofia, quando non è la *philosophia perennis* – e non di rado anche quando lo è – ripiomba nel grande calderone della “antropologia”. Questa persistente accezione lata del termine mi pare fundamentalmente smentita dalla cultura non teologica attuale, che ormai da tempo utilizza il termine “antropologia” in modo sempre più tecnico, come significante di una determinata forma di sapere, sorta a partire dalla fine del '700 con le caratteristiche di un'interpretazione radicalmente “naturale” della essenza e della cultura dell'uomo» (*La nascita*, 89).

zione” dei contributi delle diverse scienze umane, storico-sociologiche, psicologiche, semiotico-linguistiche, etc., per tematizzare a partire da questo stesso orizzonte la questione teologica. A queste due alternative si può far corrispondere la terminologia di I e II svolta antropologica¹⁹, ponendo attenzione anche in questo caso alla necessità di una continua e sapiente ricerca di quell’equilibrio fragile e prezioso che la prospettiva della “reintegrazione” tende ad avere come meta, a fronte del continuo duplice rischio di cadere in un atteggiamento di rimozione, piuttosto che di sovraddeterminazione.

Anche quest’ultimo passaggio tende a mostrare la reintegrazione come via maestra per il recupero a livello di coscienza teologica e, più in generale, ecclesiale, dell’originarietà della dimensione rituale come contesto a partire dal quale è possibile tematizzare la propria esperienza di fede e quindi come vero e proprio *locus theologicus* originario²⁰. Ciò

¹⁹ Per “svolta antropologica”, infatti, si intende, nell’accezione maggiormente condivisa, in modo ampio e generale, la “nuova” attenzione prestata in campo teologico nei confronti delle discipline antropologiche, fino a rendere lo stesso tema antropologico il presupposto teorico di partenza per le singole proposte speculative. Si tratta, come è evidente, di un campo vasto e non del tutto omogeneo, nel quale un ruolo di tutto rilievo, anche nel percorso di maturazione teologica di Grillo, è stato giocato dall’opera di K. RAHNER, cfr. A. GRILLO, *Karl Rahner versus Karl Rahner? La “prima” e la “seconda” svolta antropologica*, in J. DRISCOLL (ed.), *“Immaginer la théologie catholique”, permanence et transformations de la foi en attendant Jésus-Christ*. Mélanges offerts à Ghislain Lafont, Centro Studi S. Anselmo, Roma 2000, 101-122. Per una panoramica sui diversi orientamenti teologici, soprattutto nella prospettiva “fondamentale”, riconducibili alla “svolta antropologica”, cfr. P. A. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996, 93-118. All’interno di quest’ampia tendenza teologica, il cui “inizio” è collocabile negli anni Sessanta del secolo scorso, Grillo ha inteso individuare due movimenti o fasi successive l’una all’altra, da lui denominate “prima” e “seconda” svolta antropologica, corrispondenti a due differenti approcci al tema antropologico, ai quali corrispondono, di conseguenza diverse ricadute sul versante teologico. Si tratta, infatti, di prendere come presupposto un’accezione di “uomo”, strutturata in modo classico, ovvero per astrazione, in modo che appaia quanto più “generale”, sulla base, ovviamente, di criteri razionali elaborati nel solco della tradizione filosofica occidentale oppure di aprirsi ad una nuova presa di coscienza del polimorfismo che la nozione di uomo assume nella considerazione della molteplicità di approcci scientifici e disciplinari. In questo senso, dunque, quella della “seconda svolta antropologica” appare più che come la registrazione di una tendenza teorica compiuta e maturata, come una “proposta” avanzata, per consentire una più adeguata interazione tra il panorama teologico e quello antropologico, nelle sfumature e nella ricchezza dei contributi più attuali. Per una definizione sintetica della distinzione tra I e II svolta antropologica, *La nascita*, 90-92; mentre, per quanto attiene al rapporto tra riforma liturgica e svolta antropologica, cfr. *Il metodo*, 49-50.

²⁰ Interessante la definizione di un doppio movimento di interazione tra teologia e liturgia, che conduce ad individuare nella seconda un *locus theologicus*, ma anche – un po’ a sorpresa – nella prima un *locus liturgicus*, cfr. *Teologia fondamentale*, op. cit., 17-22. Cfr. *La nascita*, 86-88. Questa situazione di reciproco rimando contribuisce a superare una visione semplicistica, che tende a rinchiudere in compartimenti stagna i due ambiti del teologico e del liturgico, ai quali corrisponderebbero le dimensioni del razionale-teorico in senso “puro” e del pratico-

che rappresentava un presupposto indiscusso anche se non tematizzato nell'epoca patristica, fino alla grande stagione degli scolastici medioevali, inducendo ad un atteggiamento di "presupposizione", non lo è stato più a partire della presunta piena emancipazione illuministica della ragione. La reintegrazione è via maestra ed obbligata, perché non sarebbe possibile – e neppure proficuo – pensare di fare una semplice "messa tra parentesi", rivelandosi del tutto illusorio il ripristino di uno *status quo ante*, in un contesto storico, culturale, teologico ed ecclesiale profondamente ed irreversibilmente mutato. La reintegrazione, infatti, cerca di fare proprie le acquisizioni positive che sicuramente non sono mancate dall'epoca moderna in poi, evitando un atteggiamento aprioristico di giudizio negativo su tutto ciò che è venuto dopo i grandi maestri del Medio Evo. Al tempo stesso, la proposta della reintegrazione nasce dalla presa di coscienza di dover avere come interlocutore l'uomo che abita l'attuale momento storico, con tutta l'eredità che egli porta iscritta nel suo stesso atteggiamento verso la realtà e la tematizzazione riflessa di essa. Gli sviluppi post-illuministici hanno irreversibilmente segnato la *ratio* nella sua percezione collettiva, per cui sarebbe deleterio e fallace il non tenerne conto, ritenendosi anzi necessaria un'opera di riconsiderazione della *ratio* stessa che tenda ad evitare le assolutizzazioni di una dimensione a discapito dell'altra, cercando invece di divenire specchio della complessità dell'esperienza umana, spesso frammentata, che richiede un'opera di ricomposizione ed armonizzazione. Solo una figura di ragione così ripensata sarà in grado di procedere ad una nuova e corretta integrazione della dimensione rituale nel contesto della esperienza di fede. Solo nel contesto epistemologico di un tale orizzonte "ampliato" e "reintegrato" di razionalità è possibile sviluppare le implicazioni teoriche del programma conciliare, sintetizzabile nella nota formulazione *per ritus et preces id bene intelligentes* (SC 48)²¹. Gli elementi gestuali e verbali, nell'unico complesso della forma rituale, dotata di una valenza simbolica proprio per il complesso e composito intrecciarsi di parole e azioni, non possono essere semplicemente considerati quali "minimi" (cfr. il binomio sacramentario "materia e forma") di una struttura concettuale che esprima

esperienziale, di per sé elemento "spurio" in uno schema classico per una elaborazione teorica rigorosa. Cfr. *Introduzione alla teologia liturgica*, op. cit., 272-275.

²¹ Si tratta, in altri termini, di prendere coscienza della connotazione dell'esperienza rituale e del conseguente metodo liturgico, che conduca ad una «riscoperta di una logica più originaria e più definitiva, per raggiungere la quale il liturgista [...] deve farsi aiutare da quelle "scienze umane", ossia da quella "antropologia" che – per dirla con Merleau-Ponty – ci consente di "ampliare la nostra ragione per renderla idonea a comprendere ciò che in noi e in altri precede e sopravanza la ragione"», *L'azione rituale*, op. cit., 190.

l'essenza del sacramento²². Essi, considerati piuttosto in una prospettiva di continuità con l'evento stesso della rivelazione mediato da parole e gesti (*gestis verbisque*, DV2), contribuiscono a configurare l'unica forma rituale, che costituisce la mediazione propria dell'esperienza religiosa nella sua dimensione culturale. In questo campo, prassi e teoria appaiono ancora una volta inestricabilmente connessi e reciprocamente riferiti per la specifica comprensione. Non si può valutare appieno il senso e il peso dell'aspetto rituale nell'economia della rivelazione e, quindi, della singola esperienza religiosa, se non a partire dalla piena e integrata appropriazione del linguaggio rituale, via maestra per la comprensione del mistero. Tale comprensione, poi, può assumere il duplice risvolto di alimento per il vissuto personale del credente che prende parte alle liturgie ecclesiali e di contributo alla riflessione teorica e speculativa da parte di chi è impegnato nel ministero dell'approfondimento teologico.

3. VERSANTE PRATICO-ECCLESIALE. L'“INIZIAZIONE” ALLA LITURGIA COME IMPEGNO PERMANENTE

Le ultime riflessioni che hanno messo in luce l'incrocio tra teoria e prassi nella prospettiva metodologica *per ritus et preces*, sollecitano adesso ad approfondire le ricadute su quest'ultimo livello della scelta della reintegrazione. In via sintetica si potrebbe, innanzi tutto, affermare che la reintegrazione tra fede e rito, a livello di prassi ecclesiale si manifesta essenzialmente come esigenza di un nuovo approccio partecipativo al

²² La rilettura della storia del rapporto teologia-liturgia conduce ad una nuova considerazione dello stesso rapporto tra gli elementi “costituitivi” del sacramento secondo la teologia latina classica: materia, forma, ministro. In questo modo, nella prospettiva della reintegrazione, si possono registrare tre ordini di passaggi, accomunati dal superamento di un'opposta alternativa tra accezione oggettiva e soggettiva, per aprirsi ad una intersoggettiva, che ha i suoi presupposti in un approccio di tipo simbolico-rituale. Così, si può registrare il passaggio da una accezione di forma verbale, con il rischio di essere intesa come semplice formula, ad una di formula rituale, che tenga ben conto dell'interazione tra l'elemento verbale e quello gestuale, ridonando unità al versante comunicativo, verbale e non verbale. Così come la materia non può essere intesa in senso minimalista come semplice materia fisica, né soltanto storica (individuata e specificata come tale dalla sola forma verbale), ma si propone come materia storico-simbolica, che può essere compresa come tale in un quadro ermeneutico in cui principali riferimenti sono dati da categorie quali metafora, simbolo, analogia, dossologia. In quest'ottica, anche il ruolo e la figura del ministro, tende ad essere ricompreso un contesto di ministerialità complessa, in cui la presenza e l'azione del ministro ordinato non sono viste affatto in conflitto con il riconoscimento di una ministerialità dell'assemblea ecclesiale, di cui egli è espressione divenendone quasi il promotore, proprio nel giusto equilibrio dell'articolazione dei diversi ministeri nella Chiesa. Cfr., *L'azione rituale*, op. cit., 184 -189; *Il metodo*, op. cit., 50-52; *Grazia visibile*, op. cit., 78-80.

culto cristiano. D'altronde, è proprio questa la prima forma in cui si è prevalentemente proposto all'attenzione comune il Movimento Liturgico, con la rielaborazione teorica che è stata poi incoraggiata. Inoltre, è lo stesso tema della partecipazione a rappresentare – a detta di molti – il nodo centrale del complesso della riforma conciliare, che del Movimento Liturgico è considerata a buon diritto il frutto eminente. Dal modo in cui viene intesa e declinata questa *actuosa participatio* (SC 14), si può risalire ai principali punti di attenzione e di tensione che hanno caratterizzato la riflessione sul rapporto fede-rito²³. Tra le diverse opzioni in campo, una volta assunto il metodo della reintegrazione, non sarà più possibile intendere la “partecipazione” dei fedeli alla liturgia come una mera rivendicazione di visibilità e attività ecclesiale. Si tratta piuttosto di favorire quella presa di coscienza della fontalità della liturgia per la vita di fede di ciascuno, che deve passare per una vera riappropriazione dell'espressività del linguaggio rituale, in modo da superare un atteggiamento da meri spettatori di una rappresentazione, per poter essere proficuamente coinvolti nel circuito virtuoso di partecipazione, nel modo di una ri-presentazione, all'evento salvifico attraverso la mediazione culturale. In altri termini, si può affermare che oggi si rende sempre più urgente un'adeguata comprensione dell'*actuosa participatio*, muovendosi in modo tale evitare due opposti estremi: intendere la partecipazione nel solo senso di un visibile protagonismo come attori ministeriali, oppure relegarla alla sola sfera dell'intimità orante in modo da renderla di fatto ed indipendente dallo svolgersi dell'azione rituale.

In questo modo, si può intravedere un percorso di presa di coscienza del reale peso dell'invito alla rinnovata partecipazione dei fedeli alla liturgia da parte del Vaticano II, muovendosi tra due bande opposte – nella loro estremizzazione – che consistono, l'una, nell'intendere la partecipazione come necessaria assunzione di un ruolo attivo e visibile nello svolgersi della forma simbolica rituale, contestando la stessa ministerialità del celebrante-presidente, l'altra, nel relegare la partecipazione dei fedeli una sfera “spirituale” che sia però del tutto indipendente e staccata dall'azione simbolico-rituale che si svolge nell'ambito della celebrazione.

La piena realizzazione di questo programma richiede sicuramente un adeguamento della forma celebrativa perché sia più accessibile a tale scopo, così come è successo per la lunga stagione di riforme, che ha avu-

²³ Quella della partecipazione di tutti i fedeli al rito, d'altronde, può essere ben intesa come la principale motivazione e il fermento interno che ha dato vita e sostenuto il Movimento Liturgico nelle sue diverse espressioni. Cfr. *La nascita*, op. cit., 142-146. Lo stesso autore tenta di rileggere il tema spinoso della *participatio* secondo un approccio fenomenologico che fa perno sulla categoria di presenza. Cfr. *ibid.*, 167-168.

to i suoi primi accenni con *Mediator Dei* (1947), ricevendo poi una forte spinta propulsiva dalle indicazioni conciliari di *Sacrosanctum Concilium* (1963)²⁴. In questo senso, va intesa, anche sul piano liturgico-ecclesiale l'opera di *ressourcement*, sicuramente resa possibile grazie ad un'attenta e preziosa opera di riscoperta delle fonti patristiche e dei principali testi liturgici, che ha avuto come scopo quello di ribadire il carattere di *fons* per tutta la vita cristiana della liturgia, piuttosto che di proporre un ingenuo ripristino di una situazione originaria²⁵. Questa ulteriore notazione chiarisce anche la relazione tra la meta della partecipazione attiva ed il mezzo delle riforme liturgiche. La riforma dei riti, infatti, è emersa in questo campo come elemento necessario per la riattivazione del circuito virtuoso della partecipazione attiva; tuttavia, essa si rivela non sufficiente poiché all'oggettività dei testi normativi riformati deve essere accompagnata un'opera di formazione dei soggetti in modo da favorire una vera e propria "conversione" nell'atteggiamento con cui il fedele si appropria al culto cristiano.

La complessità dell'oggetto della formazione di cui si è parlato implica che si ritenga inadeguato e riduttivo il semplice "travaso" di nozioni, seppur corrette, magari accompagnandole al rito, che correrebbe il rischio di instaurare il canale comunicativo e partecipativo, ancora una volta, sul solo registro intellettuale-concettuale. Si tratta, pertanto, non di semplice opera di istruzione, bensì di una vera e propria "iniziazione" alla dimensione rituale della fede. Il termine "iniziazione", non certo immune da problemi e fraintendimenti, vuole riferirsi ad una formazione di tipo esperienziale, capace, cioè, di trasformare il modo di approcciare alla stessa esperienza religiosa, attivando un circolo di reciproco rimando tra i diversi attori del culto, chiamati ad essere formatori non in modo conseguente al momento rituale, ma nell'atto stesso del celebrare²⁶. È,

²⁴ Per una presentazione ed un breve confronto tra queste due importanti tappe della Riforma liturgica, cfr. *Introduzione alla Teologia Liturgica*, 220-227.

²⁵ Cfr. *La nascita*, 123-126. Afferma Grillo, a proposito del modo di intendere il *ressourcement*: «Il "ritorno alle fonti" dovrebbe oggi sapere mostrare, in modo evidente, quali sono le "fonti del ritorno": facilmente scopriremo che proprio la natura di *fons* della liturgia è il vero problema fondamentale che si nasconde dietro quest'improvvisa "vocazione storica" dello studio liturgico e teologico». Su questo tema dell'ermeneutica del *ressourcement*, lo stesso autore richiama le puntuali riflessioni di J. RATZINGER, *I Padri nella teologia contemporanea*, in Id., *Natura e compito della teologia*, Jaca Book, Milano 1993, 143-161.

²⁶ In questo contesto, Grillo, sul piano fondamentale pone la proposta dell'"iniziazione" in stretta correlazione di dipendenza con l'identificazione della liturgia come *fons*, mentre sul piano dell'analisi storica della prassi ecclesiale, evidenzia il rapporto non semplicemente univoco che si instaura tra "riforma" e iniziazione, cfr. *La nascita*, 146-152. Questa visione della formazione come iniziazione riuscirebbe a favorire una migliore contestualizzazione teorica del pressante invito ai sacerdoti, presente nei recenti documenti magisteriali, a curare l'*ars celebrandi*. Su questo punto, in particolare, cfr. BENEDETTO XVI, *Sacramentum Caritatis*. Esor-

ora, ben visibile come l'opera di iniziazione al tempo stesso presupponga e richieda quella "conversione", innanzi tutto intellettuale, che induca ad una rivisitazione del rapporto tra l'elemento formale-esteriore e quello spirituale-interiore, operando quella tanto sperata reintegrazione della dimensione culturale nel contesto fondamentale dell'esperienza di fede. È, in altri termini, ancora una volta emersa l'impossibilità a procedere ad una reale "riconciliazione" tra fede e rito sul versante liturgico-ecclesiale, senza un adeguato e coerente apparato teorico che la sostenga, e – viceversa – l'assoluta improduttività di un ripensamento appiattito sul solo versante speculativo, slegato da ogni rimando alla prassi, poiché si risolverebbe in un'opera votata ad un intellettualismo che correrebbe su un binario parallelo rispetto al vissuto dei credenti. Questo comporta, per riprendere un recente intervento di Benedetto XVI, che la liturgia non può essere intesa con fare riduttivo solo come «oggetto da riformare», dovendo essere considerata piuttosto come «soggetto capace di rinnovare la vita cristiana»²⁷.

4. DALLA *SOLUTIO* ALLA *QUAESTIO*: IL RECIPROCO RIPOSIZIONAMENTO DI *QL*, *ML*, *RL*

Dopo aver passato in rassegna le diverse implicazioni che sono connesse alla scelta della "reintegrazione", quale superamento del duplice rischio di "rimozione" e "sovradeterminazione" – nell'impossibilità di ripristinare l'originario stato di "presupposizione" – è opportuno adesso soffermarsi su alcune conseguenze di tale opzione, che incidono sul modo di guardare allo sviluppo diacronico dei nodi tematici emersi.

Volendo sviluppare ulteriormente quanto è stato rilevato poco sopra riguardo al versante della prassi ecclesiale, è opportuno procedere ad una rilettura della reciproca interazione tra i diversi fattori che hanno storicamente sollecitato e determinato la messa a tema del rapporto fede e rito, che si possono racchiudere nelle espressioni-contenitore di: Questione Liturgica (QL), Movimento Liturgico (ML), Riforma Litur-

tazione apostolica post-sinodale, n. 38, dove, pur non impostando il discorso in termini di "iniziazione" si sottolinea l'intimo legame che esiste tra l'*ars celebrandi* e l'*actuosa participatio* dei fedeli, afferma infatti il Papa: «Nei lavori sinodali è stata più volte raccomandata la necessità di superare ogni possibile separazione tra l'*ars celebrandi*, cioè l'arte di celebrare rettamente, e la partecipazione piena, attiva e fruttuosa di tutti i fedeli. In effetti, il primo modo con cui si favorisce la partecipazione del Popolo di Dio al rito sacro è la celebrazione adeguata del rito stesso. *L'ars celebrandi* è la migliore condizione per l'*actuosa participatio*».

²⁷ BENEDETTO XVI, *Discorso alla comunità accademica del Pontificio istituto liturgico dell'Ateneo Sant'Anselmo*, in "L'Osservatore Romano", 7 maggio 2011, CLI (105), 7.

gica (RL). Immaginando un ideale percorso di evoluzione lineare nel tempo, a partire dagli anni a cavallo tra il XIX e il XX secolo, ad un primo sguardo, si sarebbe tentati di collocare i tre in modo consequenziale nell'ordine appena riportato. In questo modo, si potrebbe parlare del sorgere di una questione liturgica (QL), attinente principalmente al rapporto fede-rito nel vissuto dei fedeli e, quindi, alla "partecipazione" dei laici alla liturgia, che avrebbe dato vita a vasto movimento (ML) dai diversi risvolti teologici ed ecclesiali, il quale, poi, avrebbe trovato il suo punto di approdo terminale nella riforma liturgica (RL) attuata dal Vaticano II. Questa lettura, seppur calzante sul piano della successione storica dei grandi eventi, se contestualizzata in quella prospettiva di disamina "fondamentale" che abbiamo cercato di operare nel quadro della "reintegrazione", mostra alcuni limiti e lacune che la rendono non del tutto esaustiva. Infatti, l'approccio fondamentale alla questione "madre" del rapporto fede-rito ha messo in luce una serie di connessioni ed implicazioni, che conducono a considerare la successione lineare appena richiamata quanto meno riduttiva, non tenendo in adeguato conto ulteriori livelli di discorso che non possono essere ignorati. La conseguenza più evidente, alla quale possono essere ricollegate le altre, di un siffatto diverso approccio può essere individuata in una "nuova" periodizzazione del ML, al quale andrebbe riferita una più vasta gamma di espressioni teologiche ed istanze ecclesiali anche dal punto di vista cronologico²⁸. La RL, iniziata con la *Mediator Dei* di Pio XII e culminata nel Vaticano II, non verrebbe così a costituire un semplice punto di arrivo, quanto un punto di svolta, uno spartiacque che non esaurisce la ragion d'essere del movimento. Si comprende in questo modo come la diversa periodizzazione del ML che ne viene fuori non sia, in realtà, una semplice riconsiderazione di ordine storico-cronologico, ma un vero riposizionamento "teorico" di esso rispetto alla RL. Il ML, trovando la sua identità profonda nell'essere "voce" ed espressione di un'istanza fondamentale che attiene alla stessa esperienza vissuta dal credente, non può ritenere conclusa la sua "missione" di fronte alla realizzazione di una nuova normativa religiosa, quanto piuttosto deve "riconvertirsi" nella promozione di una prassi di iniziazione rituale, di cui sopra si è parlato. Assunta questa prospettiva, ne deriva una scansione tripartita del ML, in cui alla prima fase (dall'evento di Malines nel 1909 a *Mediator Dei* nel 1947) corrisponderebbe l'avvio della elaborazione teorica del rapporto fede-rito accompagnata da una forte istanza ecclesiale di riforma dei riti esistenti, mentre la seconda (dal 1947 al 1987, XXV anniversario della conclusione del Vaticano II e anno della promulgazione del Benedizionale, ultimo ri-

²⁸ Cfr. *La nascita*, op. cit., 155-161, ed in sintesi, *Il metodo*, op. cit., 46-48.

tuale riformato) abbraccerebbe la non breve stagione di riforma dei riti, caratterizzata anche dalle vivaci discussioni sull'attuazione del dettato conciliare. La novità maggiore consiste, dunque, nell'individuazione di una terza fase, che, partendo dal 1987, viene a comprendere la nostra attualità teologica ed ecclesiale, rilevando i rischi di dispersione, almeno parziale, del patrimonio del ML e della RL a causa di interpretazioni che hanno quale presupposto un'adeguata e completa assunzione e assimilazione, anche teorica, della QL²⁹.

SGUARDI CONCLUSIVI. IL SOSTRATO "FONDAMENTALE" DELL'ATTUALE DIBATTITO LITURGICO

A conclusione di questo percorso, emerge come sia proprio l'opportuna considerazione, o meglio "ri-considerazione", del profilo essenziale della QL la chiave di volta di tutto il discorso che abbiamo cercato di sviluppare. La particolare prospettiva della reintegrazione della dimensione rituale nell'esperienza di fede, a livello vissuto e riflesso, ha consentito, infatti, di evidenziare meglio i contorni della QL, che, piuttosto che essere relegata a semplice "dibattito" intra-ecclesiale, storicamente collocabile e circoscrivibile, va intesa principalmente come *Liturgische-frage*, ovvero domanda di tipo fondamentale che attiene al peso e all'incidenza delle mediazioni simbolico-rituali sulla definizione dell'"essenza" dell'esperienza di fede, nei suoi duplici risvolti teorico e liturgico-pratico. In questo modo, al pari di altre "questioni" che hanno caratterizzato lo sviluppo della teologia e la stessa storia della Chiesa, quali, ad esempio, quella attinente al rapporto grazia-libertà nel quadro della giustificazione

²⁹ La proposta dell'individuazione di una "terza fase" del ML, viene argomentata e contestualizzata da Grillo in un apposito capitolo conclusivo de *La nascita*, op. cit., 153-182. Cfr. anche *Grazia visibile*, op. cit., 75-77; *Oltre Pio V*, op. cit., 73-81. Questa proposta, nel mettere in campo continui punti di riflessione da affrontare sia a livello teorico che di disciplina liturgica, in realtà consente di evitare sia una eccessiva enfattizzazione della RL culminata con i riti promulgati dopo il concilio, fino ad assolutizzarla e renderla fine a se stessa, sia, all'opposto, un'indebita riduzione della sua portata che ne relativizzerebbe oltremodo l'incidenza ecclesiale e il valore teologico. Il punto che appare vincente, poi, sembra essere rappresentato dall'approccio che pone l'accento di una vera e propria "iniziazione" permanente al rito, quale modalità di formazione continua del tessuto ecclesiale, che fa considerare non esaustivo il soffermarsi alle discussioni solo sulla "forma" del rito stesso. Dal punto di vista teorico, l'aggancio che rende utile, anzi necessario il passaggio ad una mentalità dell'iniziazione è rappresentato, secondo Grillo, dal recupero della concezione della liturgia come *fons* della vita cristiana. Infatti, «proprio perché essa può arrivare al suo *culmen* soltanto restando (e riscoprendosi come) *fons*, ossia può "comunicare" soltanto a patto di "iniziare", può essere "partecipata" solo se "inizia" come fonte della fede, può riscoprire la propria storia passata solo se sa ancora orientare la storia del presente e del futuro» (*La nascita*, 151).

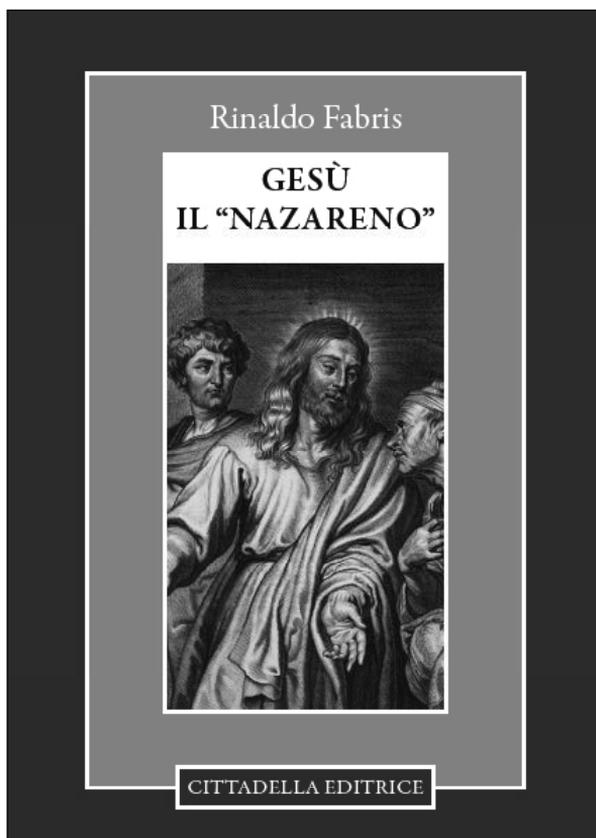
o quella più “moderna” riguardante il rapporto natura-grazia, non può essere considerata semplicemente “risolta” in una fase storica, poiché trova la sua ragion d’essere in una tensione originaria caratterizzante il più ampio orizzonte della vita di fede, che conduce sempre a nuove problematizzazioni ed esige, ogni volta, ulteriori rielaborazioni teoriche per far fronte ad una richiesta di maggiore intelligibilità.

A complemento di quanto richiamato, sembra opportuno sottolineare come l’approccio di tipo teorico alla QL, sin qui ricostruito, se da un lato si pone come elemento essenziale e necessario, da un altro lato, non può essere inteso come esaustivo in sé di tutta la ricchezza che l’esperienza rituale racchiude. Il limite della proposta sistematica che abbiamo cercato di esaminare, sembra risiedere, infatti, nella mancata esplicitazione di un’integrazione tra il dato “fenomenologico” e l’ermeneutica tipicamente credente, che si muove, cioè, alla luce del dato di fede proposto come tale dal deposito rivelato. A questo proposito, nel ribadire e chiarire le opportune differenze tra i due approcci, andrebbero valorizzate le reciproche specificità, evitando assolutizzazione da una parte e dall’altra. Così, il rinvenire una struttura di tipo fenomenologico-simbolico nell’esperienza rituale dovrà consentire una migliore comprensione ed appropriazione della sua efficacia da parte del credente, che esprime la propria adesione di fede secondo la dinamica dell’azione culturale. Al tempo stesso, il continuo riferimento alla ricchezza del patrimonio biblico e teologico aiuterà a cogliere le specificità di quella particolare azione simbolica che è il culto cristiano, quasi illuminando i singoli passaggi che contraddistinguono l’esperienza culturale, per coglierne in pienezza il senso. In questa direzione, allora si può sostenere che l’impostazione interdisciplinare, per quanto non possa aspirare ad un’autoreferenzialità capace di esaurire ogni livello di significanza, diviene presupposto importante per attivare in modo fruttuoso quei processi tanto auspicati di osmosi vitale tra il momento liturgico e il vissuto esperienziale dei membri della comunità ecclesiale.

Il percorso, che abbiamo tentato di tratteggiare a ritroso – à *rebours* – ha mostrato, quindi, come prima e grande acquisizione, come l’individuazione di una *solutio*, nel caso specifico la prospettiva della reintegrazione, non è tale da far considerare esaurita l’attualità della *quaestio*³⁰. È proprio il carattere “fondamentale” di quest’ultima – dove con questo aggettivo non va inteso il riferimento ad un preciso trattato teologico, bensì ad un taglio metodologico che attraversa e interessa la teologia in tutte le sue discipline – a metterne in rilievo la sua permanente in-

³⁰ Sul rapporto tra ML e QL e sul modo di ridefinire quest’ultima in termini “fondamentali”, cfr. *La nascita*, op. cit., 127-129.

sistenza, seppur nel variare delle concrete espressioni, sia a livello di elaborazione speculativa sia di istanza ecclesiale. È questa visione della QL, come esigenza continua di una presa di coscienza ecclesiale e di una messa a tema teologica, che dunque determina lo stesso rapporto con il ML. Quest'ultimo, infatti, non può essere inteso semplicemente come il "fautore" o, peggio ancora, il "produttore" della QL, quanto piuttosto come l'espressione storica di una reazione ecclesiale – prima ancora che teologica – alla acquisita consapevolezza dell'esistenza della *quaestio*, per cui la sua fisionomia è chiamata a registrare anche profondi mutamenti quanto alle finalità ed ai percorsi intrapresi, dettati proprio dall'evolversi e dall'avvicinarsi delle concrete forme che la questione fondamentale va assumendo di volta in volta.



pp. 936 - € 43,50

Collana: *Commenti e studi biblici*

Un profilo del "Nazareno" Gesù, vivo, avvincente, storicamente attendibile. E documentatissimo: dai vangeli canonici agli apocrifi, dagli scritti giudaici del tempo agli studi della ricerca storica degli ultimi trent'anni.

Rinaldo Fabris, laureato in Teologia nel 1963 alla Pontificia Università Lateranense di Roma, dopo la Licenza in Scienze Bibliche, presso il Pontificio Istituto Biblico di Roma, nel 1973 ha conseguito il Dottorato in Scienze Bibliche presso il Pontificio Istituto Biblico di Roma. Dal 1970 è docente di Egesi del Nuovo Testamento nello Studio Teologico, affiliato alla Facoltà Teologica del Triveneto, presso il Seminario Interdiocesano di Udine, Gorizia e Trieste. Ha sempre coniugato la ricerca scientifica con la divulgazione attraverso conferenze e corsi aperti a quanti sono interessati a conoscere la Bibbia.

FRANCESCO MARIA MORICONI

“LA CIVILTÀ CATTOLICA” E IL
SESSANTOTTO UNIVERSITARIO: 1967-1969

1. LA CONTESTAZIONE NELLE UNIVERSITÀ: CRONACA E GIUDIZIO

Negli ultimi decenni l'interesse degli storici per il *Sessantotto* è cresciuto notevolmente, ma se nei primi vent'anni seguiti al 1968 le pubblicazioni hanno avuto per lo più scopo memorialistico, a partire dalla seconda metà degli anni Ottanta cresce il numero di pubblicazioni scientifiche di più ampio respiro e di ricerche specializzate che si sottraggono ai limiti dei primi libri dal tono piuttosto agiografico e celebrativo.

Nonostante la ricchezza di opere sui movimenti contestativi del *Sessantotto* in Italia e nel mondo, ci sembra che il suo studio debba sempre più scendere nel particolare, da un lato con analisi locali dall'altro, anche prendendo in considerazione le sole fonti edite sarebbe utile un approccio al tema che consideri maggiormente i *gruppi intellettuali* non ancora esplorati nelle loro dinamiche organizzative, nella loro storia e nel particolare posto che hanno occupato nel panorama della cultura di quegli anni.

Di per sé il mondo cattolico, con le sue specificità, non ha ricevuto attenzione pari all'importanza e all'interesse dei movimenti e degli aspetti particolari con cui si presenta in anni così frenetici; inoltre è ancora in fase di elaborazione una storiografia dei gruppi intellettuali, cioè di particolari orientamenti e posizioni culturali che vedono l'aggregarsi attorno a progetti complessivi che ne favoriscono l'osmosi interna e il rafforzamento organizzativo.

Ci si è chiesto che ruolo possa aver avuto una importante rivista come “La Civiltà Cattolica”, cioè ci si è posti l'obiettivo di vedere quale posizione essa abbia tenuto dinanzi ai fatti contestativi, ritagliando l'argomento cronologicamente con una periodizzazione certa e ben definita che ci fornisse l'agio di una analisi specifica di un gruppo intellettuale già

delineato, quello degli scrittori de “La Civiltà Cattolica”, alle prese con un insieme di fatti che identifichiamo come *Sessantotto* universitario.

La scelta è caduta su “La Civiltà Cattolica”, rivista di alta divulgazione, perché ci è sembrato metodologicamente corretto utilizzare una fonte caratterizzata da tradizionali e forti legami con la gerarchia ecclesiastica, che fanno del quindicinale una voce in certo modo ufficiosa della Chiesa, nella consapevolezza, comunque, del fatto che la storia della Chiesa non può essere fatta coincidere solo con la storia di questo come di altri periodici.

Tutto ciò è avvalorato dall’essere “La Civiltà Cattolica” una rivista molto speciale fin dalle origini. È tutt’ora elaborata da un collegio di scrittori, tutti gesuiti, che vivono nella capitale in comunità. Ogni suo fascicolo, prima di essere stampato, passa al vaglio delle autorità vaticane.

“La Civiltà Cattolica” quindi, pur non essendo un organo ufficiale della Santa Sede, ne rispecchia spesso il pensiero, dal momento che ciò che pubblica non è in contrasto con i suoi indirizzi sui problemi affrontati.¹ Ciò basta a decretarne l’importanza e renderne utilissima la lettura a chiunque voglia studiare gli orientamenti della Chiesa cattolica. Un certo cambiamento si darà con Paolo VI, che leggeva di persona le bozze della rivista e faceva avere ai singoli autori suoi apprezzamenti scritti. Ma la revisione degli articoli era comunque lasciata alla Segreteria di Stato.

In alcuni passaggi abbiamo anche menzionato e utilizzato parzialmente “L’Osservatore Romano”. Si trattava, infatti, di coprire spazi lasciati in certo senso scoperti da “La Civiltà Cattolica”, riempiendoli con una fonte diversa, ma comunque vicina alla gerarchia ecclesiastica, stampata nella stessa città, ufficialmente organo della Città del Vaticano e da sempre legato alla Segreteria di Stato.

Quanto a “La Civiltà Cattolica”, va sottolineato che rispetto ad altre riviste dei Gesuiti (come ad esempio “Aggiornamenti sociali”) il fatto di essere concepita e edita nella capitale ne fa implicitamente un osservatorio privilegiato di opinioni, tendenze, orientamenti degli ambienti cattolici più vicini al Pontefice e alla Segreteria di Stato della Santa Sede². La decisione di adottare, poi, una periodizzazione oltremodo ristretta è motivabile col fatto, riconosciuto da diversi storici, che il *Sessantotto* specificatamente universitario, in Italia, ha il suo momento di espressione più alta proprio negli anni qui considerati. Più specificamente, il proble-

¹ Cfr. S. MAGISTER, “La Civiltà Cattolica” ha un direttore in più. In Vaticano, 24.9.2007, in <http://chiesa.espresso.repubblica.it/>

² Cfr. G. DE ROSA (a cura di), *Civiltà Cattolica 1850-1945: antologia*, S. Giovanni Valdarno 1973. Da ultimo, *but non least*, il recente aggiornato volume di G. DE ROSA, *La Civiltà Cattolica. 150 anni al servizio della Chiesa: 1850-1999*, Roma 1999, nonché alcune pagine nel sito ufficiale della Compagnia di Gesù: www.gesuiti.it.

ma che ci siamo posti è quello di considerare cosa, in qual modo e per quali motivi questa fonte ecclesiastica di parte moderata ha scritto, negli stessi anni in cui il fenomeno era in corso di svolgimento, sulla contestazione universitaria del triennio considerato, che costituisce *magna pars* del *Sessantotto*, quanto meno se consideriamo oltre ai fatti la ricchezza di idee elaborate dal Movimento degli studenti.

Inoltre, soprattutto per ipotetici studi a venire, poteva essere interessante tentare di verificare, sia pure solo *in nuce*, se la posizione assunta da “La Civiltà Cattolica” dinanzi alla contestazione rientrasse e in qual modo in un più ampio discorso sulla Chiesa post-conciliare e potesse o no esserne cassa di risonanza, sia pure *cum grano salis*, certi che si può contribuire alla storiografia sulla Chiesa anche attraverso questa e altre riviste cattoliche. Molto ha aiutato la consultazione di alcuni siti internet, in parte la letteratura sull’argomento si è arricchita, ma rimane sempre non facile orientarsi nella straripante bibliografia sul *Sessantotto* per trovarvi qualcosa di specifico sul nostro argomento. È possibile trovare molte pubblicazioni sul *Sessantotto* quale fenomeno globale; in questo ambito, poi, molte pubblicazioni riguardano il movimento nelle università, documenti che vedevano la luce a caldo, nei mesi stessi degli accadimenti. Molto più difficile individuare e procurarsi pubblicazioni sull’argomento specifico scelto. Gli stessi studi attorno alla cultura cattolica, e quindi anche coinvolgenti una fonte importante come la rivista romana dei Gesuiti, non sono ricchi. Si spera pertanto, attraverso questo lavoro, di poter facilitare ulteriori studi da un lato, in prospettiva di storia della Chiesa, sulla posizione dei periodici cattolici e della gerarchia ecclesiastica riguardo ai temi del *Sessantotto*; dall’altro di contribuire indirettamente allo studio di esso, sia per il breve che per il lungo periodo. I risultati della letteratura sull’argomento definiscono che il 1968 è stato un anno chiave nella storia dell’Italia contemporanea e che il fenomeno *Sessantotto*, sia pur ormai lontani quegli anni, ha influenzato e determinato la nostra cultura politica, religiosa e antropologica. Soprattutto, in ambito cattolico, quegli avvenimenti si vennero ad incrociare con gli effetti innovativi del concilio, per quanto riguarda la posizione variegata dei cattolici, nonché con l’estendersi di innovazioni tecnologiche e sociali che segneranno la così detta modernizzazione e con ciò che ormai chiamiamo globalizzazione.

1.1. Dalla cronaca all’analisi con discreto ritardo

Durante il 1967 le agitazioni studentesche negli atenei non raggiungono gradi di forte conflittualità. Sembra di poter dire che, fintanto che la contestazione non assume forme e metodi ritenuti preoccupanti per la loro durezza, “La Civiltà Cattolica” non si interessa ad un approfondimento.

dimento che superi la discussione dei difetti strutturali e tecnici della Scuola italiana e dell'Università.

Non può essere casuale, infatti, che il primo intervento di rilievo sul tema della contestazione universitaria e della protesta giovanile compaia soltanto nella cronaca della prima quindicina del marzo 1968, dopo che si sono già verificati a Roma gli scontri fra studenti e polizia nei dintorni della facoltà di architettura a Valle Giulia³.

La cronaca è firmata da Giuseppe De Rosa che oltre ai temi di politica italiana e internazionale, cura gli editoriali della rivista, come svela egli stesso nella lettera posta in appendice a questo lavoro. Va rilevato, poi, che il direttore della rivista, Roberto Tucci, probabilmente a motivo dei suoi numerosi impegni, non interviene mai sui temi legati alla contestazione, fatto che pone in ancor maggiore risalto il ruolo di De Rosa quale attento osservatore e acuto commentatore di fatti politico-sociali. Invece, nel corso del 1967, l'attenzione della rivista si appunta per lo più sulla Scuola cattolica, sulla sua importanza nella società italiana e sulle difficoltà che vi incontra attualmente. Si tratta di recensioni di libri, brevi articoli della rubrica *Rivista della stampa*, cronache.

È per lo più Ferdinando Trossarelli ad occuparsi di problemi scolastici, con interventi che spaziano dalla "Nuove frontiere" della Scuola cattolica in Italia all'analisi delle motivazioni della scelta della facoltà universitaria; dai rapporti scuola-società ai problemi delle matricole⁴. In febbraio la rivista affronta più da vicino il tema della crisi della Scuola, ma limitando il proprio discorso a poche righe di cronaca. Alcuni scioperi indetti ai primi del mese nel settore dei dipendenti dello Stato sono l'occasione, comunque, per esprimere un primo giudizio e un abbozzo di analisi sul mondo scolastico e universitario. Se da un lato De Rosa prende le distanze da questi scioperi, dall'altro rileva la necessità di un diverso giudizio sulle astensioni dal lavoro nelle scuole e nelle università. Viene infatti riconosciuto che il motivo della richiesta di aumenti degli stipendi agli insegnanti non è stato di secondaria importanza nel causare tali scioperi, ma si individua la motivazione essenziale della protesta nella crisi attuale della Scuola e dell'Università, crisi che è "purtroppo un dato di fatto inoppugnabile". Nell'ambito degli istituti medi superiori De Rosa constata una sostanziale impreparazione e inadeguatezza ad accogliere i nuovi studenti, il cui numero è venuto fortemente accrescendosi negli ultimi anni. Quanto all'Università, denuncia la mancata approvazione di

³ Cfr. G. DE ROSA, *Universitari in agitazione*, "La Civiltà Cattolica", I, 6, 16/3/1968, 593-595. A parte l'evidente ritardo, va rilevato che questo articolo di cronaca è piuttosto lungo.

⁴ Cfr. F. TROSSARELLI, *Le "nuove frontiere" della scuola cattolica italiana*, "La Civiltà Cattolica", I, 5, 4/3/1967, 456-466; Id., *La scelta della facoltà universitaria*, "La Civiltà Cattolica", III, 5, 2/9/1967, 395-399; Id., *Scuola e società*, "La Civiltà Cattolica", IV, 4, 18/11/1967, 359-361.

una riforma adeguata, a causa delle lentezze parlamentari, nell'esaminare i disegni di legge e le difficoltà della Dc e del Psu, alleati di Governo, di trovare un accordo su punti essenziali⁵. “La Civiltà Cattolica” sostiene che la proposta di riforma debba essere approvata al più presto e, nei mesi successivi, l'attenzione delle cronache di De Rosa (cioè del principale redattore della rivista e probabilmente il suo maggior esperto commentatore politico) al discusso progetto è costante⁶. In tal senso, inoltre, gli interventi del ministro della P.I. in materia universitaria vengono seguiti con interesse particolare dalla rivista, che rivela così, indirettamente in un primo momento e sempre più apertamente in seguito, quanto i Gesuiti che vi collaborano siano favorevoli, complessivamente, al contenuto di questo progetto legislativo⁷.

Comunque, gli unici interventi che in qualche modo rispondono ad una certa organicità e che evitano la dispersività sono quelli di Trossarelli. Tuttavia non bisogna attendersi dai suoi scritti molto più che indicazioni di approfondimento; espressioni dell'esigenza di un maggiore collegamento della Scuola con la società, senza che a tali indicazioni e prime riflessioni faccia mai seguito una presa di posizione della rivista nel suo insieme, né un tentativo di allargare il dibattito al proprio interno.

Natura e contenuto degli articoli di Trossarelli sono indicativi delle intenzioni innovative de “La Civiltà Cattolica” alla luce dei documenti del concilio Vaticano II. Nell'ambito di questo impegno della rivista, che vede intervenire De Rosa tra l'altro sul tema del rinnovamento della Compagnia di Gesù⁸ è significativa la riflessione di Trossarelli sulle condizioni attuali e sull'avvenire della Scuola cattolica⁹, tema che esula dal nostro specifico argomento.

Questi affronta anche il problema di un rapporto globale fra scuola e società in una serie di brevi articoli di rassegna della stampa compar-

⁵ Cfr. G. DE ROSA, *Crisi della scuola. Scioperi degli statali*, “La Civiltà Cattolica”, I, 4, 18/2/1967, 405-406.

⁶ Parte di un discorso di Gui è riportata in *Istituzione di nuove cattedre nelle università*, “La Civiltà Cattolica”, 1,5, 4/3/1967, 512-513; Cfr. anche *Approvazione definitiva del piano per l'edilizia scolastica*, “La Civiltà Cattolica” III, 5, 2/9/1967, 439.

⁷ In qualche numero la rivista tocca anche temi pedagogici, ma in nessun caso dedicando ad essi un articolo vero e proprio, limitandosi invece a poche recensioni di pedagogia sociale, sul disadattamento scolastico, sull'insegnamento professionale nel mondo, sull'aggiornamento e la formazione degli insegnanti; inoltre vengono affrontati i problemi dei Seminari, mai però sistematicamente, invece in semplici cronache. Il tema, invece, di lì a qualche anno, sarebbe divenuto di preoccupante attualità per la tendenziale crisi vocazionale.

⁸ Cfr. gli articoli di G. DE ROSA, *Il rinnovamento della Compagnia di Gesù alla luce del Concilio* nei seguenti numeri della “La Civiltà Cattolica”: IV, 6, 17/12/1966, 525-541; I, I, 7/1/1967, 40-56; I, 3, 4/2/1967, 238-253; I, 5, 4/3/1967, 442-445.

⁹ Cfr. F. TROSSARELLI, *Le nuove frontiere della scuola cattolica italiana*, cit.

si sulla rivista fra il settembre 1967 e il novembre 1968. Nel prendere spunto da dibattiti e pubblicazioni recenti egli denuncia l'inadeguatezza dell'organizzazione scolastica e universitaria che non terrebbe conto di un corretto e moderno rapporto fra esigenze di una società industrializzata e organizzazione degli studi¹⁰. Inoltre, individua il momento fondamentale di una nuova impostazione dei rapporti tra Scuola e società nella necessità di una divisione dei compiti fra Scuola media e Università, incaricata la prima di formare i giovani ad una più approfondita cultura generale, lasciando alla seconda la fase di specializzazione degli studi¹¹.

Il discorso che Trossarelli conduce non manca, complessivamente, di interessanti spunti che costituiranno tema privilegiato del dibattito sulla Scuola anche in anni successivi, ma che non sembrano essere stati per il momento recepiti da "La Civiltà Cattolica" nel suo insieme, anche se il carattere non specializzato della rivista in parte spiega lacune di questo tipo. Come si è detto il primo articolo significativo sul tema della contestazione universitaria appare nella cronaca della rivista solo nel marzo 1968. Gli atenei italiani invece sono in agitazione (come riferisce lo stesso De Rosa) ormai da parecchi mesi, con occupazioni di sedi, interruzioni di esami e di lezioni, tafferugli fra studenti di diverso orientamento ideologico e con la polizia. Scrive infatti l'autore che «dato il carattere rivoluzionario ed eversivo impresso dagli estremisti alla protesta giovanile» era facilmente prevedibile la sua degenerazione «in atti di vandalismo ed in ribellione alle autorità universitarie: donde l'intervento della polizia»¹².

Comunque, sia pure in ritardo rispetto alla piega che i fatti vanno prendendo, nelle poche pagine della sua cronaca De Rosa tocca molti dei problemi posti dal movimento studentesco e anticipa sinteticamente parte del giudizio che "La Civiltà Cattolica" esprimerà di lì a qualche mese sulla contestazione e sulla necessità imprescindibile che il Parlamento approvi una riforma universitaria. L'analisi dell'eminente gesuita è informata; vi si afferma che gli avvenimenti che hanno interessato gli atenei italiani, la stessa degenerazione degli eventi (in qualche caso) in momenti di violenza non sono un fatto del tutto nuovo nel mondo universitario, in cui anche in anni precedenti si era verificato lo scontro fra i giovani di opposte tendenze e fazioni ideologiche. Tuttavia, il carattere generale della rivolta studentesca secondo De Rosa si pone in questo momento in modo sostanzialmente diverso rispetto al passato. Gli elementi di novità che fanno del movimento studentesco un fenomeno originale sono no-

¹⁰ Cfr. F. TROSSARELLI, *Scuola e Società*, cit., 359.

¹¹ Ivi, 359-360.

¹² Cfr. G. DE ROSA, *Universitari in agitazione*, "La Civiltà Cattolica", I, 6,16/3/1968, 595.

tevoli e non possono non destare un certo interesse nella Chiesa stessa, evidentemente più attenta, già nel corso dei lavori del concilio Vaticano II, agli sviluppi del mondo contemporaneo. Scrive così De Rosa:

Quello che di nuovo c'è nella protesta attuale è il collegamento, compiuto dai giovani, tra il rifiuto di certe attuali strutture dell'università e il rifiuto globale della società in cui vivono, e di cui l'università è l'espressione concreta; è l'atteggiamento di rottura con la società di oggi in cui essi si pongono: non solo essi vogliono una nuova università, ma anche una “nuova” società, nella convinzione che l'università non potrà rinnovarsi se la società che la esprime non si rinnova radicalmente. In verità, non sanno dire come deve essere questa “nuova” società che essi sognano; ma questo poco importa loro¹³.

Al di là di un tocco lievemente ironico, la spiegazione del fenomeno andrebbe ricercata sostanzialmente nel «massimalismo anarcoide, proprio dei giovani, almeno [...] come componente principale, senza escludere influssi di teorie estremiste». Non tanto perciò l'influenza della *rivoluzione culturale* cinese, o del pensiero filosofico e sociologico di un Marcuse, quanto soprattutto una forma di massimalismo, «alimentato dal fatto che nella società attuale i giovani si sentono isolati ed incompresi nei loro ideali e nelle loro aspirazioni, compressi nella loro ansia di libertà dall'autoritarismo degli adulti», che essi giudicano asserviti a forze sfruttatrici¹⁴.

È abbastanza evidente, però, che se De Rosa parla di “massimalismo anarcoide” psicologicamente preesistente nei giovani e “alimentato” da una situazione di emarginazione nella società attuale, non riesce a distinguere con sufficiente chiarezza, in questo intervento, cause da conseguenze, laddove non vede nel “massimalismo” soprattutto un portato storico di una forte disgregazione e arretratezza del tessuto sociale e dell'organizzazione della cultura in rapporto alle trasformazioni avvenute in Italia negli ultimi anni. In effetti, pur non sottraendosi alla considerazione dei “giusti motivi” di scontento degli studenti¹⁵, egli non considera che alcune forme estremistiche assunte dal movimento studentesco

¹³ Ivi, 593.

¹⁴ Ivi, 594.

¹⁵ Cfr. G. DE ROSA, *Universitari in agitazione*, cit., 594: «In realtà, se pochi scalmanati sono riusciti a muovere grandi masse di studenti è perché gli universitari hanno molti e giusti motivi per essere scontenti delle attuali strutture universitarie; ristrettezza di locali, scarsità di laboratori, disimpegno di professori dalla scuola, esosità dei prezzi delle dispense, difficoltà d'un dialogo personale con i professori, autoritarismo, invecchiamento dei metodi di insegnamento e dei modi di svolgimento degli esami, disordine negli appelli, e via dicendo. Sono questi i mali, piccoli e grandi, di cui soffre l'università italiana e le cui negative conseguenze si ripercuotono sugli studenti e sul loro avvenire ».

possano essere non solo la logica conseguenza dei ritardi nell'opera di riforma universitaria degli ultimi anni, ma anche delle deluse aspettative rispetto ad un più vasto rinnovamento della società che avrebbe dovuto far seguito all'avvento della politica di centro-sinistra e in parte anche quale conseguenza di movimenti centrifughi successivi alla chiusura del concilio¹⁶.

Del resto il sintetizzare il carattere ideologico della contestazione in un vago concetto di "massimalismo anarcoide" non dà ragione del suo variegato seguito presso gli studenti e misconosce il valore simbolico dirompente dei miti culturali del *Sessantotto* e la loro capacità formativa e aggregante nel lungo periodo. Così facendo, infatti, De Rosa non sembra rendersi conto che quei miti sono spesso un particolare modo di esprimere valori in antitesi con la cultura dominante e che, quindi, contribuiscono a collegare in un fatto globale vari elementi, anche contraddittori, della contestazione¹⁷.

Il richiamarsi – anche pedissequo e dottrinario – a Mao e alla *rivoluzione culturale*; all'esperienza cubana e alla guerriglia guevariana; a Marcuse e al suo concetto di *contestazione globale* della società repressiva; a certi contenuti della lotta contro l'imperialismo e delle battaglie antirazziste negli Stati Uniti per De Rosa sono soltanto elementi negativi. Essi hanno nociuto, cioè, alla serietà e alla credibilità della protesta giovanile dinanzi all'opinione pubblica italiana, preoccupata della "politicizzazione" e del "carattere rivoluzionario ed eversivo impresso dagli estremisti alla protesta giovanile", per cui quest'ultima è degenerata (fatto prevedibile) in atti vandalici e in "ribellione alle autorità universitarie"¹⁸. A questo punto il cronista non può che tentare una distinzione fra minoranze violente che lavorano nelle università per propri fini di proselitismo, approfittando del malcontento generale, e la maggioranza dei giovani, portatori di sane idee rinnovatrici. Ciò che preme, evidentemente, alla rivista dei Gesuiti in questo momento di forte confusione è denunciare gli atti di violenza verificatisi negli atenei italiani ad opera di "pochi scalmanati", violenza che non può essere accettata quale strumento di rivendicazione, né da parte degli studenti, né da parte dei lavoratori nelle agitazioni sindacali. Inoltre, pur riconoscendo i giusti motivi di malcontento per le carenze strutturali dell'Università in Italia e alcune responsabilità dei

¹⁶ Cfr. A. RICCARDI, *Il potere del Papa da Pio XII a Giovanni Paolo II*, Roma-Bari, 1993; G. VERUCCI, *La Chiesa nella società contemporanea. Dal primo dopoguerra al Concilio Vaticano II*, Roma-Bari, 1988.

¹⁷ Inoltre, De Rosa non parla del problema della crisi della famiglia e della contestazione che i giovani ne fanno quale istituzione repressiva. Comunque la "La Civiltà Cattolica" se ne interessa in altri articoli, in particolar modo riguardo alla proposta di legge sul divorzio.

¹⁸ Cfr. G. DE ROSA, *Universitari in agitazione*, cit., 594-595.

docenti, la rivista non manca di sottolineare le assurde richieste prive di sbocco concreto e l'infantilismo di certe pretese dei contestatori che hanno finito con lo squalificare il movimento degli studenti di fronte all'opinione pubblica¹⁹.

Infine l'articolo in questione mette in evidenza il pericolo che la lotta del movimento studentesco, fin qui sviluppatasi autonomamente dai partiti e spesso in contrasto con lo stesso Partito comunista, divenga un terreno di rafforzamento di questo negli atenei. Tale timore potrebbe essere stato dettato non tanto e non solo dalla dichiarazione di solidarietà della direzione del Pci agli studenti e ai docenti in lotta a Roma²⁰, quanto anche dalla coscienza che una volta smussate le punte estreme della cultura della contestazione, rimeditati gli apporti culturali di pericolose filosofie e ideologie, il naturale sbocco delle insofferenze giovanili sarebbe stata probabilmente un'adesione al Pci, partito che – come verrà ribadito da De Rosa – non dava sufficienti garanzie sul piano della libertà, a causa della sua ideologia. Il gesuita ricorda infatti che, nonostante le sue pur significative aperture alle sinistre politiche, papa Roncalli proprio nella *Mater et Magistra* conferma un giudizio di condanna dell'ideologia comunista²¹.

1.2. L'analisi si fa stringente in veste ufficiale

Nel giugno 1968 “La Civiltà Cattolica” esce con un editoriale intitolato *La protesta dei giovani*²² col quale De Rosa impegna la rivista per la prima volta in maniera articolata e ufficiale su questo problema. Di primo acchito con questo intervento sembra riconfermarsi e puntualizzarsi

¹⁹ Ivi, 594, dove si criticano le richieste di esami continuati per tutto il corso dell'anno; la possibilità dell'interrogazione su questioni e argomenti non contemplati dai programmi; la discussione del voto con tutti gli studenti che assistono alla prova di esame.

²⁰ È lo stesso De Rosa a riportare la dichiarazione di solidarietà del PCI e della CGIL agli studenti e ai professori in lotta; Cfr. G. DE ROSA, *Universitari in agitazione*, op. cit., 594-595.

²¹ Non va dimenticato che si stava avvicinando la fine della legislatura e che in maggio si sarebbero tenute le nuove elezioni politiche. Proprio l'analisi del voto dimostra un notevole consenso riscosso dal PCI presso i giovani, successo riconfermato nello stesso commento della “La Civiltà Cattolica”. Cfr. G. DE ROSA *Le elezioni politiche del 19 maggio*, “La Civiltà Cattolica”, II, 6, 15/6/1968, 574-583. Per un giudizio complessivo sul PCI Cfr. dello stesso *Chiesa e comunismo in Italia*, Roma 1970, 91-146.

²² Cfr. *La protesta dei giovani*, “La Civiltà Cattolica”, II, 5, 1/6/1968, 417-421. Precedentemente De Rosa in un altro editoriale intitolato *La tentazione della violenza*, aveva messo in guardia dalla pericolosità di comportamenti e scelte violenti. Cfr. “La Civiltà Cattolica”, I, 4, 18/5/1968, 313.317. L'editoriale è riferito soprattutto a questioni internazionali e alle posizioni di certi cristiani favorevoli alla Teologia della liberazione e ammiratori di Che Guevara e Camillo Torres; mentre non si menziona direttamente la violenza studentesca nelle università italiane.

quanto aveva sostenuto in marzo, subito dopo i primi gravi fatti presso l'Università romana. Nell'interrogarsi sui motivi della protesta e nel discutere le richieste degli studenti l'editoriale sostiene che

i giovani protestano contro "questa" società e chiedono un rinnovamento radicale delle sue strutture: ecco il dato primario della protesta giovanile. Il fatto, poi, che essi manifestino il loro malcontento secondo schemi culturali ben definiti, ispirati al marxismo, interpretato da Che Guevara, da Mao o da Marcuse, o che facciano richieste assurde, ispirate allo *slogan* "Tutto il potere ai giovani", o impossibili come il governo d'assemblea in seduta permanente, è cosa secondaria, a cui non bisognerà dare peso eccessivo, come se la protesta giovanile si esaurisse in queste cose, che altro non sono se non dei maldestri tentativi di interpretare una realtà estremamente complessa e di proporre rimedi a situazioni inaccettabili²³.

È chiaro che qui il giudizio intende essere più preciso rispetto a quello esposto in cronaca; sono trascorsi alcuni mesi dai momenti più drammatici di lotta degli studenti e "La Civiltà Cattolica" è in grado di pronunciarsi con maggior equilibrio. Rimane ancora, però, una certa ambiguità nel giudizio sulla cultura ideologica degli studenti, dal momento che si definisce di secondaria importanza che le rivendicazioni studentesche e giovanili vengano affidate a *slogan* e parole d'ordine mutuati da filosofie di stampo marxista. In realtà, lo stesso editoriale, solo apparentemente sottovalutando l'influenza di un Guevara o di un Marcuse (che – riconosce la rivista – sono divenuti miti per i giovani) cercherà di indicare loro una diversa visione della vita e un'altra giustificazione filosofica del proprio impegno. Sembra pertanto che l'intento della rivista, affidato alla penna di De Rosa, sia sufficientemente chiaro: dopo una iniziale sottovalutazione dei contenuti ideologici del movimento di contestazione si evidenzia un tentativo di deviare le energie e gli interessi giovanili verso altre ideologie e valori, in cui non ci sia spazio per una teorizzazione dell'uso politico della violenza.

Gli adulti, scrive la rivista, non sono stati in grado di rispondere alla richiesta giovanile di ideali ai quali riferirsi quotidianamente. «Quando delle risposte sono venute – alcune valide, come quella data dal presidente Kennedy, ed altre purtroppo discutibili come quella data da Castro o da Che Guevara – i giovani si sono entusiasmatisi; non per nulla Kennedy, Castro, Che Guevara sono divenuti i miti dei giovani di oggi».

Evidentemente c'è una sorta di correzione di tiro rispetto a quanto sostenuto da De Rosa, che si era trovato a dover commentare a caldo i

²³ Cfr. *La protesta dei giovani*, op. cit., 417.

fatti di Roma e in poche righe aveva preferito presentare le infatuazioni ideologiche e gli *slogan* dei contestatori solo come foriere di violenza e ribellione all'autorità negli atenei. Ora, invece, con l'editoriale di giugno sulla protesta giovanile, il suo giudizio, che impegna ufficialmente “La Civiltà Cattolica”, si affina; De Rosa sembra maggiormente disposto a prendere atto di una realtà per poi inserire poco alla volta nel proprio discorso una proposta diversa. In conclusione, accanto al Kennedy della *nuova frontiera* la rivista romana dei Gesuiti ricorda gli ideali presentati ai giovani da Giovanni XXIII e Paolo VI, due in particolare: «Costruire la pace, creando un mondo fraterno, aperto al rispetto, alla comprensione ed all'amore di tutti gli uomini, quale che sia il colore della loro pelle o il livello della loro cultura e del loro sviluppo economico; impegnarsi per lo sviluppo dei paesi sottosviluppati, lottando contro la fame, le malattie, l'ignoranza e tutto ciò che umilia e compromette la dignità umana²⁴.

1.3. La rivista offre sue alternative: aperture e punti fermi dinanzi alla contestazione

È chiaro che per “La Civiltà Cattolica” il tramite di congiunzione fra esigenze giovanili e società, in qualsiasi parte del mondo, è la Chiesa, che col suo Magistero si pone quale punto di incontro fra giovani cristiani e non, ai quali essa intende mostrare il modo di «incanalare utilmente e costruttivamente la loro protesta»²⁵. Questo tentativo di recuperare energie giovanili da parte della Chiesa docente, e con essa de “La Civiltà Cattolica”, si riconferma nelle parole che di lì a qualche mese Paolo VI pronuncerà in udienza generale e nella lapidaria conclusione trattane da Giovanni Caprile che ne riporta il discorso nella sua cronaca: la «Chiesa, con la sua dottrina coerentemente praticata ha, quindi, una valida risposta da offrire ai nostri giovani»²⁶.

In effetti Paolo VI, del cui pensiero la rivista si propone esplicitamente come cassa di risonanza, tocca nel suo discorso del 25 settembre 1968 il problema della contestazione giovanile e mette in rapporto spirito e strutture della Chiesa con esigenze dei giovani, i cui atteggiamenti negativi troppo spesso sono evidenziati a discapito di quelli positivi. Il papa, invece, afferma senza mezzi termini che “Oggi la gioventù è appassionata di verità, di sincerità, di autenticità” e che “nella sua inquietudine [c'è]

²⁴ Ivi, 421.

²⁵ *Ibid.* A questo proposito cfr. anche Paolo VI *Populorum progressio*, in I. GIORDANI (a cura di), *Le encicliche sociali dei papi*, vol. II, *Da Giovanni XXIII a Paolo VI (1961-1969)*, Roma, 211 e 214-215.

²⁶ Cfr. G. CAPRILE, *Attività del Santo Padre*, “La Civiltà Cattolica”, 19/10/1968, IV, 2, 158.

una ribellione alle ipocrisie convenzionali, di cui la società di ieri era spesso pervasa”. Ancora, nella reazione giovanile contro il benessere, l’ordine burocratico e tecnologico, nel rimprovero ad una società senza “ideali superiori e veramente umani” Paolo VI vede “un’insofferenza verso la mediocrità psicologica, morale e spirituale, verso l’insufficienza sentimentale, artistica e religiosa, verso l’uniformità impersonale del nostro ambiente quale la civiltà moderna va formando”.

Rifiuta le accuse di individualismo ed egoismo che vengono rivolte ai giovani, che invece sanno spesso dimostrare amore per il prossimo e senso di abnegazione nei momenti di pubblica necessità, dando «lezione a tutti di prontezza, di dedizione, di eroismo, di sacrificio». La stessa «impazienza di entrare subito, e come adulti non come fanciulli minorenni, nell’arringo della vita reale» secondo Montini è «una rispettabile e spesso encomiabile ansia di partecipazione alle comuni responsabilità»²⁷.

Certamente, il papa non nasconde che esistono pericoli che incombono sulla scuola nel mondo moderno, ma sostiene anche che lo scetticismo e l’atteggiamento di critica dei giovani possono essere di stimolo agli educatori e agli adulti. Così ai partecipanti al Congresso nazionale degli insegnanti medi cattolici il 10 febbraio 1969 Paolo VI si rivolgerà con queste parole:

Ci sembra, tuttavia, che l’attuale agitazione giovanile, pur nelle sue svariate e spesso sconcertanti manifestazioni, contenga negli animi degli studenti migliori anche fermenti di esigenze che potranno diventare utili e fecondi, se troveranno negli adulti maggiore fiducia e comprensione. Non si può negare che molti problemi, che i giovani pongono spesso con tanta violenza ed asprezza, sono problemi reali. Non possono dirsi del tutto illegittimi i rimproveri contro certe forme eccessive e irregolari dell’autoritarismo, il desiderio dei giovani di sentirsi elementi più attivi e in qualche misura responsabili nella vita sociale, e neppure la aspirazione ad una maggiore partecipazione alla vita della scuola e perciò ad un più largo spazio dato ad una positiva iniziativa studentesca²⁸.

Il fenomeno della contestazione giovanile va quindi “studiato con attenzione, fermezza, umiltà e pazienza”. Da questa necessità di comprensione della contestazione sorge anche quella del dialogo con le nuove generazioni:

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Cfr. G. CAPRILE, *Attività del Santo Padre*, I, 5, 1/3/1969, 476. Cfr. anche l’editoriale *Contestazione giovanile e dialogo*, “La Civiltà Cattolica”, IV, 2, 18/10/1969, 105, in cui sono trascritte le parole di Paolo VI pronunciate nell’udienza del 5/12/1968.

Accondiscendere agli eccessi e alle intemperanze e senza abdicare al proprio specifico compito educativo, gli adulti devono saper dare luogo a un dialogo fraterno coi giovani, ispirato alla carità e alla comprensione; solo ascoltando seriamente e serenamente le loro proposte, si potrà chiedere ad essi di mantenere nei limiti della ragionevolezza le loro esigenze, e così incanalare utilmente e in modo costruttivo il ricco patrimonio delle loro esigenze²⁹.

Fondamentale è pertanto il ruolo della famiglia che deve avere uno spazio nella scuola, intesa come comunità educante e luogo di cooperazione. «Che se poi tale scambio di vitali energie potrà avvenire anche sul piano della concezione cristiana della vita, allora i risultati diventeranno di particolare importanza per il bene comune, perché in maniera più interiore e più unitaria si favorirà la formazione dell'uomo, del cittadino e del cristiano»³⁰.

Il discorso de «La Civiltà Cattolica» sulle origini culturali del movimento studentesco non sempre è esauriente. Si può affermare, comunque, che dopo il marzo 1968 il tentativo di chiarire i termini di una questione giovanile si fa più consistente, arricchendosi di qualche contributo più specifico in materia filosofica.

Una volta condannati i miti più pericolosi o discutibili che rappresentano il sostrato culturale o il simbolo della contestazione universitaria, la rivista dedica un certo spazio da un lato ad interventi specifici di smontatura ulteriore di quei miti (ad esempio il *Maoismo*) dall'altro di approfondimento critico di quelle filosofie più diffuse presso i giovani e che possono rappresentare in parte un *trait d'union* col messaggio del concilio.

2. DI ALCUNE FILOSOFIE DEL *SESSANTOTTO*

Il giudizio della rivista romana dei Gesuiti sulla contestazione universitaria e sul *Sessantotto* si arricchisce a caldo, negli anni fra il 1967 e il 1969, con la considerazione critica di alcune filosofie che hanno contribuito a scatenare e in certa misura a nutrire l'analisi politico sociale e l'impegno degli studenti italiani di quegli anni.

Si prenderanno pertanto in considerazione in questa seconda parte alcuni pensatori e correnti *latu sensu* filosofiche così come analizzate nelle pagine della rivista, a confronto con visioni filosofiche e antropologiche più vicine al pensiero cristiano, come possibili alternative a quanto

²⁹ Cfr. G. CAPRILE, *Attività del Santo Padre*, op. cit., 476-477.

³⁰ Ivi. 477.

maggiormente in voga nel mondo della contestazione. In modo particolare: il pensiero di Herbert Marcuse in un confronto con Karl Jaspers; il maoismo; visioni alternative comunque aperte alle novità di pensiero e di azione delle nuove generazioni; un diverso e originale contributo del p. Dall'Olio; una messa a punto di p. Virgilio Fagone sui rapporti fra vecchie e nuove generazioni.

2.1. Alle prese con la filosofia del *Grande Rifiuto*

Tra i miti del *Sessantotto* considerato nella sua globalità e della contestazione universitaria in particolare una delle così dette *tre M* (Marx, Mao, Marcuse) è quest'ultimo ad essere maggiormente preso in considerazione nel mondo cattolico. Lo stesso quotidiano ufficiale della Santa Sede gli dedica diversi articoli specifici³¹.

Dal canto suo "La Civiltà Cattolica" riserva organici saggi al pensiero del noto francofortese trapiantato dagli anni Trenta negli Stati Uniti. Virgilio Fagone,³² infatti, nell'indagare le ragioni del grande successo di Marcuse presso i giovani, al fine di stabilire se si tratti solo di una "moda" destinata ad esaurirsi, oppure di una filosofia storicamente attuale che denuncia alcune contraddizioni della società capitalistica e i pericoli insiti nella civiltà tecnologica, ricostruisce la genesi del "pensiero negativo" marcusiano, individuandone le radici filosofiche nella dialettica hegeliana, nel concetto di alienazione del giovane Marx e in quello di "sublimazione repressiva" di matrice psicoanalitica³³.

Scrive Fagone:

Nella filosofia di Marcuse confluiscono diverse correnti di pensiero. Dall'umanesimo del giovane Marx alla "metapsicologia" di Freud, da alcuni temi dell'esistenzialismo di Heidegger al concetto dell'arte come giuoco dell'estetica di Schiller. La sintesi tra questi diversi elementi è operata non soltanto su un piano teoretico, ma sul terreno concreto dell'indagine sociologica [...]. Ma la chiave di volta che permette di tenere insieme, in un'unica costruzione sistematica, elementi così ete-

³¹ Cfr. A. PETRUCCI, *Quasi un diario. Disagio e rifiuto della civiltà*, "L'Osservatore Romano" del 6/3/1968; G. DE VIA, *Marcuse*, "L'Osservatore Romano" del 24/3/1968; del gesuita Charles Boyer, *Leggendo Marcuse*, in "L'Osservatore Romano" del 20/2/1969 e Jean Danielou, *La crisi della cultura* nel numero dell'8/9/1968.

³² Virgilio Fagone, nato a Floridia (Siracusa) nel 1925, era entrato nella Compagnia di Gesù nel 1940. Tra i più giovani scrittori de "La Civiltà Cattolica", sulla quale interviene con articoli di filosofia, teologia e critica d'arte. In questo periodo collabora anche ad altre riviste (fra cui "Rassegna di Teologia" di Milano) e all'*Enciclopedia Filosofica*, edita da Sansoni. Morirà a Roma nel 1981.

³³ Cfr. V. FAGONE, *I presupposti filosofici della contestazione globale di H. Marcuse*, "La Civiltà Cattolica", II, 6, 15/6/1968, 526-542.

rogenei deve essere cercata, a nostro avviso, nella dialettica hegeliana, e precisamente nella funzione critica della ragione: nella “forza della negazione”³⁴.

In questa sede, però, non ci interessa tanto la ricostruzione sistematica dei passaggi del saggio di Fagone, quanto la considerazione, in esso espressa, che Marcuse sia divenuto il «profeta di un vasto movimento d’insofferenza e di rivolta che agita gli ambienti giovanili contro le strutture della società contemporanea»³⁵.

Mentre nell’editoriale di giugno, di fatto, De Rosa non dà importanza determinante all’apporto di Marcuse nella formazione culturale dei giovani del *Sessantotto*, Fagone riconosce al contrario che la diffusione di idee e espressioni del linguaggio marcusiano è un fatto che ha “indubbiamente” dello straordinario³⁶. Scrive infatti Fagone:

Che una filosofia, non priva d’impegno speculativo, trovi una così entusiastica risonanza nella coscienza giovanile, è un fenomeno non comune che pone il problema delle ragioni di un tale imprevedibile successo. Fino a qual punto [si domanda l’autore] la fortuna di Marcuse dipende dalle oscillazioni di una moda effimera, legata a certe forme pittoresche ed anticonformiste del costume giovanile, e fino a qual punto essa risponde a reali esigenze dell’attuale momento storico³⁷?

Fagone individua un motivo di successo nel “carattere concreto” del pensiero marcusiano, che si rapporta “costantemente alla situazione storica”, di cui diagnostica con acutezza notevole (anche se non sempre con imparzialità) le contraddizioni di carattere economico, politico e sociale. Soprattutto, però, fa consistere il segreto del suo successo presso i giovani nel “carattere radicale della sua negazione” della società repressiva e del carattere totalitario del sistema, che ha imboccato la strada della progressiva massificazione dell’individuo”. E insiste con un raffronto ad altri pensatori che si sono interessati della crisi, come Spengler, Huizinga, Ortega y Gasset, Huxley, i quali

³⁴ Ivi, 529. Inoltre, sull’origine hegeliana del pensiero negativo cfr. 528-533; sul marxismo di Marcuse 533-538; sull’influenza della psicanalisi freudiana 538-542 dello stesso saggio di Fagone.

³⁵ Ivi, 526.

³⁶ Termini come “società repressiva”, “integrazione al sistema”, “contestazione globale” sono divenuti patrimonio della cultura e del linguaggio della contestazione giovanile negli anni successivi, anche se accanto alle *tre M* non andrebbe sottovalutata l’influenza più sotterranea in Italia dell’ancora misconosciuto Guy Debord con *La società dello spettacolo* edito da De Donato nel 1967.

³⁷ Cfr. V. FAGONE, *I presupposti filosofici della contestazione globale di H. Marcuse*, op. cit., 526.

avevano elaborato una diagnosi altrettanto acuta e penetrante dei pericoli di una civiltà tecnologica che minaccia di stritolare nel suo meccanismo anonimo la dimensione interiore e personale dell'uomo. In effetti [continua Fagone] le previsioni di questi "filosofi della crisi" per quanto pessimistiche, poiché "sembravano frutto di un nostalgico rimpianto per una cultura umanistica d'altri tempi ed erano smentite dai successi vistosi raggiunti dalla tecnica, che conteneva la promessa di un nuovo umanesimo", si sono avverate con "sconcertante puntualità" e "rapidità inattesa".

I filosofi che Fagone menziona erano stati chiari sul pericolo di una "massificazione dell'individuo", tanto che oggi, ciò che prima poteva sembrare un pericolo remoto, è divenuto realtà; ma se quei filosofi, sociologi, antropologi avevano denunciato con forza le possibili degenerazioni della civiltà tecnologica, non sono arrivati alle punte di radicalità di Marcuse³⁸.

Fagone sostiene esservi "una particolare consonanza tra la dimensione globale della contestazione e l'esigenza di assoluta coerenza, l'intransigente insofferenza di ogni compromesso, l'impazienza e quel tanto d'inesperienza, che sono proprie dell'animo giovanile".

Il carattere radicale della "contestazione globale" marcusiana va ricercato nella dialettica hegeliana e nel suo strutturarsi per tesi e antitesi, laddove per Marcuse il pensiero si oppone in modo totale alla realtà, come il soggetto all'oggetto; quindi l'essere si presenta come indeterminato, privo di razionalità, cioè come "assoluta negatività" e la mediazione razionale della realtà non può che verificarsi come una «negazione assoluta dell'assoluta negatività dell'essere»³⁹.

In conclusione, pertanto,

le conseguenze di un tale atteggiamento teoretico sono chiaramente percepibili sul piano dell'azione pratica. Alla graduale trasformazione della realtà sociale mediante l'applicazione di riforme progressive, la sinistra hegeliana, nella cui derivazione ideale potrebbe collocarsi il "pensiero negativo" di Marcuse, oppone la necessità di un'azione rivoluzionaria, che distruggendo radicalmente la situazione di fatto, l'ordine costituito, considerato come irrazionale nella sua totalità, instaura un ordine nuovo, più conforme alle leggi della ragione»⁴⁰.

³⁸ Ivi, 527. Per una ricostruzione dettagliata sulla diffusione del pensiero dei francofortesi in Italia cfr. R. D'ALESSANDRO, *La teoria critica in Italia. Letture italiane della Scuola di Francoforte*, Roma 2003, in particolare, per la posizione di Fagone 124-131 e 234-252.

³⁹V. FAGONE, *I presupposti filosofici*, op. cit., 530.

⁴⁰ *Ibid.*

L'analisi del rapporto fra ragione e rivoluzione nella filosofia di Marcuse permette a Fagone di criticare le possibili conseguenze pratiche del suo pensiero, specie dal momento che queste argomentazioni teoriche, facendo presa su un pubblico particolarmente giovane, finiscono col fondersi all'“impazienza” e all'“inesperienza”, che vengono associate all'“animo giovanile”. Così da un lato Fagone accetta di discutere e approfondire i termini della filosofia marcusiana, ma dall'altro non manca di denunciare i pericoli che vi sono insiti⁴¹. L'affermazione in tal senso è esplicita: «Ma ciò che in Marcuse ha una precisa motivazione teorica, rischia di trasformarsi in un fatto emozionale, in un'entusiastica quanto incontrollata adesione, che però non esita a rinnegare il suo stesso ispiratore quando questi vuole arginare le forze distruttive che ha messo in moto»⁴².

Il discorso di Fagone, però, è orientato non soltanto a evidenziare i pericoli del marxismo; il fine che si pone è forse più interessante e impegnativo. Il fatto che il gesuita si preoccupi di «giudicare il valore oggettivo del pensiero» di questo esponente della Scuola di Francoforte⁴³, per cui si impegna a liberarlo dalle deformazioni cui è esposto nel suo incarnarsi in azione rivoluzionaria, «per cogliere la misura esatta della sua attualità storica», dimostra che in fin dei conti Fagone si propone una riutilizzazione di questo pensiero, che in questo momento ha un grande ascendente presso molti giovani contestatori⁴⁴.

Sembra che (una volta espunti tutti i pericoli di degenerazione teorica e pratica) Fagone sia interessato all'analisi della società operata da Marcuse, proprio perché (come sostiene fin dall'inizio del suo articolo)

una filosofia che non voglia eludere il suo compito di rendere sempre più umano l'uomo, di contribuire attivamente alla costruzione di un mondo che sia alla misura dell'uomo, non può circoscrivere la sua ricerca nell'iperuranio di verità astratte, isolandosi dalla vita e dalla storia; ma deve [merito che Fagone riconosce proprio a Marcuse] impegnarsi concretamente nella realtà storica, cercando di coglierne le esigenze più profonde, denunciandone gli aspetti irrazionali, prospettando le soluzioni più consone all'autentica natura dell'uomo»⁴⁵.

⁴¹ Ivi, 527-528.

⁴² Ivi, 528.

⁴³ Per un'analisi di parte cattolica del pensiero dei francofortesi si rinvia a U. GALEAZZI (a cura di), *La Scuola di Francoforte. “Teoria critica” in nome dell'uomo*, Roma 1975, per una diversa posizione, R. WIGGERSHAUS, *La Scuola di Francoforte. Storia. Sviluppo teorico. Significato politico*, Torino 1992.

⁴⁴ V. FAGONE, *I presupposti filosofici*, op. cit., 528.

⁴⁵ Ivi, 526-527.

Se teniamo presente quanto aveva affermato De Rosa nell'editoriale del giugno 1968 sulla protesta giovanile, riguardo al servizio che la Chiesa ha reso ai giovani, indicando loro una strada da percorrere, dobbiamo riconoscere che il discorso di Fagone si riallaccia concretamente a ciò che la rivista è venuta scrivendo in questi mesi e che un recupero strategico del pensiero dello stesso Marcuse serve a preparare il terreno ad un possibile ritorno in campo del Cattolicesimo anche fra quei giovani che nel presente lo hanno abbandonato o rifiutato. Questo significa che la partita rimane aperta al contributo di rinnovamento che la Chiesa post-conciliare vuole dare alla società.

Che si possa parlare di un recupero strategico, è avvalorato dai successivi interventi su Marcuse, in cui Fagone tende a porre in risalto la parabola discendente del suo successo, salvandone però le conclusioni dell'analisi. Scrive, infatti, Fagone che

bruciato dall'esplosione repentina del suo stesso successo, il suo nome [i.e. di Marcuse] tende a ritornare nell'ombra con la stessa rapidità con cui ne era emerso. Quanto nel suo pensiero era legato ad una moda culturale o alla contingenza storica della rivolta studentesca è stato scavalcato dal ritmo degli eventi. Spentosi il clamore sollevato dalla forme più vistose e violente della contestazione, è oggi possibile sceverare l'autentico significato e il valore della "teoria critica" dall'involucro esteriore che sembrava condizionarla ad un particolare momento della crisi del mondo studentesco. [...] La sua denuncia della società tecnologica e consumistica resta ancor oggi valida, ed è presente, in maniera esplicita e sotterranea, nelle espressioni più consapevoli e impegnate della cultura del nostro tempo»⁴⁶.

2.2. *Jaspers vs Marcuse*

Con maggior interesse, comunque, Fagone si rivolge al pensiero di un filosofo di formazione evangelico-luterana come Karl Jaspers, esponente di rilievo del cosiddetto *Esistenzialismo cristiano*⁴⁷.

Nel 1931 Jaspers aveva esposto una diagnosi acuta della "situazione spirituale della nostra epoca", che a distanza di anni – secondo Fagone – mantiene una notevole attualità storica. Scrive infatti ne "La Civiltà Cattolica" che

⁴⁶ Cfr. V. Fagone, *La critica della ragione tecnica nella filosofia di Marcuse*, "La Civiltà Cattolica", II, 4, 16/5/1970, 340.

⁴⁷ Cfr. V. FAGONE, *Verità e comunicazione nella filosofia di K. Jaspers*, "La Civiltà Cattolica", II, 3, 3/5/1969, 213-segg. e ID., *Sistenza e comunicazione nel pensiero di Karl Jaspers*, "La Civiltà Cattolica", IV, I, 4/10/1969, 8-segg.

le pagine [da Jaspers] dedicate ai pericoli del progresso tecnologico, al livellamento dell'individuo del progresso tecnologico, al livellamento dell'individuo in una massa anonima, alla crisi dell'autorità, dell'educazione, dello Stato, al sentimento di abbandono e di angoscia che insidia l'equilibrio psicologico dell'uomo moderno e che la psicanalisi si sforza invano di esorcizzare, all'influsso segreto della stampa e degli strumenti di comunicazione sociale nelle decisioni individuali e collettive, al potere sempre più assorbente delle forze politiche ed economiche, alla fede “superstiziosa” nelle scienze positive, al declino della creazione spirituale nell'arte e nella cultura, acquistando oggi un tono profetico di una sconcertante verità⁴⁸.

Al di là delle mutate condizioni storiche, per Fagone, “sorge spontaneo il confronto” con la denuncia marcusiana della civiltà tecnologica, in quanto neanche a Jaspers, come a Marcuse, sfugge il carattere “totalitario” del sistema, nel quale l'uomo diviene «pura funzione quantitativa, schiavo degli strumenti [tecnologici] che egli stesso ha creati per venire incontro ai suoi bisogni vitali»⁴⁹. I presupposti filosofici dei due pensatori, però sono “radicalmente diversi”, infatti

nella ricerca delle cause ultime del malessere dell'uomo contemporaneo, mentre Marcuse si arresta alle strutture socio-economiche e non va oltre ad una discutibile spiegazione psico-analitica, Jaspers scava in profondità, mettendo in luce le radici metafisiche della crisi spirituale che travaglia il nostro tempo. Anche quando l'uomo riuscisse ad organizzare la sua esistenza concreta in maniera più ragionevole, in un mondo pianificato dalla tecnica, ciò non basterebbe a restituirgli il senso della sua “esistenza possibile” e del suo destino [...]. Lo stesso progresso tecnologico, con cui oggi si vorrebbe confidare la salvezza dell'umanità, è nella sua stessa essenza incompiuto e resta fondamentalmente incapace di risolvere le antinomie più profonde dell'uomo⁵⁰.

Contro questo ordine costituito, scrive Jaspers, “si solleva il *linguaggio della rivolta*” che non è guidato da una “visione ragionevole”, ma “fa appello [...] a tutti gli istinti oscuri come ai valori etici”, cioè il suo unico scopo è giustificare la rivolta. In tal modo, continua Jaspers, “come il linguaggio della giustificazione ragionevole, attento al bene comune, è lo strumento dell'ordine, il linguaggio della rivolta unilaterale è quello della distruzione”. A questo linguaggio che – continua Fagone – “scate-

⁴⁸ Cfr. V. FAGONE, *Verità e comunicazione nella filosofia di K. Jaspers*, cit., 215. Per il pensiero di Jaspers si veda D. BONIFAZI – L. ALICI, *Il pensiero del Novecento: filosofia, scienza, cristianesimo*, Brescia 1982.

⁴⁹ V. FAGONE, *Verità e comunicazione*, op. cit., 216.

⁵⁰ Ivi, 217.

na gli istinti della massa” Jaspers oppone il concetto di “comunicazione sociale”, cioè di un “dialogo costruttivo” fra gli uomini, che realizzi un legame tra loro al di sopra degli stessi partiti e che potrebbe costruire la “solidarietà dei migliori”⁵¹.

In questo concetto Fagone individua «una ricchezza che meriterebbe di essere approfondita soprattutto nel clima attuale della rivolta giovanile, come alternativa storica alla contestazione violenta»⁵². D'altra parte l'interesse dell'autore per la Scuola di Francoforte, come fa intendere anche De Rosa nel documento in appendice, non è temporaneo, estendendosi ad altri esponenti di detta Scuola in anni successivi al 1969⁵³.

2.3. Un altro mito dei giovani contestatori: il *Maoismo*

All'analisi critica delle fonti ideologiche della contestazione giovanile tendono anche gli articoli di Giorgio Melis sulla Cina⁵⁴, che sia pure indirettamente, potrebbero esser volti anche a smontare certe fumose infatuazioni maoiste che si andavano diffondendo anche in Italia e gli *slogan* che i giovani hanno mutuato acriticamente dal pensiero politico di Mao, senza tener conto della specificità storico-culturale di quel paese e, soprattutto, assumendo senza la necessaria informazione i contenuti della rivoluzione culturale⁵⁵.

Nella denuncia anche il fatto che gran parte della pubblicistica sulla Cina è caratterizzata da una sostanziale disinformazione, da pericolosi luoghi comuni, da inesattezze storiche inaccettabili. Attraverso una serrata critica dei fatti cinesi degli ultimi anni, ricostruiti sulla base di fonti ufficiali quali i giornali e i radiogiornali, Melis intende svelare le contraddizioni e i pericoli degli sviluppi del *Maoismo* e le sue degenerazioni autoritarie a danno di milioni di giovani. Il titolo di un suo articolo⁵⁶ sembra voler rivolgersi a quei giovani che in Europa guardano al pensiero del Presidente cinese e alla *Rivoluzione culturale* come ad un

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Ivi, 217-218.

⁵³ Fagone interverrà sulla rivista nel corso del 1974 con due articoli: *Max Horkheimer e l'origine della teoria critica della società* e *Dalla critica della ragione strumentale alla nostalgia del totalmente altro*.

⁵⁴ Giorgio Melis, nato nel 1925, noto sinologo, si interessa di problemi dell'Asia orientale collaborando oltre che alla “La Civiltà Cattolica” a “Criterio”, “Missioni”, “Philippine Studies”, “Streven”. Morirà nel 1990.

⁵⁵ Fra i vari gruppi che negli anni successivi si richiameranno al pensiero di Mao segnaliamo quello denominato “Servire il Popolo”, la cui infatuazione per il presidente cinese e per il famoso *Libretto rosso* delle sue citazioni, arriverà anche al parossismo di una scelta di vita tutta ad esso uniformata in senso comunitario chiaramente settario.

⁵⁶ Cfr. G. MELIS, *Mao contro i giovani*, “La Civiltà Cattolica”, IV, 4, 16/11/1968, 347-360.

modello politico e ideologico da imitare. Certamente, l'articolo non fa diretta menzione di questo legame che molti hanno voluto instaurare fra i loro problemi e la situazione cinese, ma l'obiettivo appare sufficientemente scoperto, tanto più che nel *Sommario* della rivista si dichiara *apertis verbis* che i giovani ai quali Mao vorrebbe «impedire di pensare» in «molti aspetti [...] rispecchiano le aspirazioni e l'attesa della gioventù di tutto il mondo»⁵⁷.

La campagna di rieducazione delle “guardie rosse”; la costrizione di milioni di studenti in scuole-caserme e campi di lavoro; la riforma scolastica del luglio 1968, che poneva tutte le scuole sotto la direzione delle commissioni operaie contadine, “aiutate e guidate” dai militari,⁵⁸ la rigida selezione del partito per l'accesso alle università sono l'occasione per condannare in modo diretto il carattere dittatoriale di quel regime e, indirettamente, costituiscono una sorta di monito agli studenti italiani a non assumere acriticamente ideologie di orientamento marxista-leninista che, dato il loro carattere, non possono che sortire conseguenze restrittive delle libertà dell'uomo.

2.4. L'educazione delle nuove generazioni: per una questione giovanile

La riapertura delle scuole è l'occasione per riprendere la discussione dei problemi dell'educazione, dei giovani, delle strutture scolastiche nazionali.

Al problema dell'educazione è dedicato nell'ottobre 1969 l'editoriale della rivista, che riconosce implicitamente l'esistenza di una questione giovanile, come insieme dei fenomeni culturali, politici e religiosi che agitano i giovani, in Italia soprattutto gli studenti. Ad essi – afferma “La Civiltà Cattolica” – si guarda con crescente preoccupazione sia da parte delle vecchie generazioni, le quali esprimono la propria ansia dinanzi alle incertezze dell'avvenire, sia da parte della società nel suo insieme, che subisce l'incremento quantitativo e qualitativo della delinquenza minorile.

Alla presa d'atto delle problematiche che investono la gioventù viene sostituendosi con sempre maggiore vigore e chiarezza l'indicazione di una via da seguire per risolvere i problemi giovanili, nella fattispecie, in questo editoriale, quelli dei rapporti fra nuove e vecchie generazioni, nell'ambito del diritto/dovere degli adulti di educare i giovani.

⁵⁷ Cfr. *Sommario* de “La Civiltà Cattolica”, IV, 4, 16/11/1968.

⁵⁸ Cfr. G. MELIS, *Mao contro i giovani*, op. cit., 349.

Dinanzi al pericolo che gli adulti non accettino sino in fondo le proprie responsabilità educative, o che si chiudano rigidamente dinanzi ai nuovi fermenti di rinnovamento, l'editoriale indica quale alternativa possibile quella del dialogo «vero, genuino, reciproco, ben lontano dal battibecco o dalle paternali»⁵⁹. C'è, quindi, un esplicito invito a non cedere né al pessimismo, che suonerebbe deroga al diritto/dovere all'educazione che la Chiesa affida ai genitori e agli adulti, né all'autoritarismo, che soffoca insieme agli aspetti negativi della contestazione anche quelli che la Chiesa si ripropone di recuperare, valorizzare e incanalare in un più ampio disegno culturale. Per cui «facile è la tentazione di resa totale, di fronte alla massa: facile la fuga della responsabilità ed il sottrarsi ai compiti educativi; facile anche l'incomprensione. Nell'uno e nell'altro caso con risultati negativi per la formazione dei giovani di cui noi adulti siamo i primi responsabili, ad ogni livello ed in ogni settore»⁶⁰.

Il metodo del dialogo, comunque, è difficile e impegnativo, presupponendo da entrambe le parti alcune condizioni basilari. Innanzitutto, richiamandosi al concilio Vaticano II⁶¹, si sostiene che gli adulti debbono riconoscere e accettare come dato di fatto la decisiva influenza «che i giovani vogliono, possono e debbono esercitare in seno alla società di oggi e di domani, anche se per il passato le cose siano andate diversamente»⁶².

Si ribadisce quanto il concilio aveva dichiarato sulle trasformazioni dell'attuale società e sull'importante ruolo dei giovani come soggetti attivi di progresso. L'analisi della loro condizione avviata dai padri conciliari teneva conto dell'insieme dei mutamenti storici della società, accennando ai grandi cambiamenti subiti dalla famiglia e dai rapporti dei giovani con essa; sottolineando la rapidità con cui i giovani, portatori di nuove mentalità, si trovano dinanzi alla necessità di passare ad una condizione sociale ed economica diverse.

Inoltre, a fronte del loro cresciuto peso e importanza nella vita sociale e politica, il concilio aveva anche accennato alle difficoltà che essi trovano nell'affrontare in maniera adeguata compiti nuovi per loro. Con chiarezza di analisi si era espresso già nella *Gaudium et Spes*:

Il cambiamento di mentalità e di strutture spesso mette in causa i valori tradizionali, soprattutto tra i giovani, non poche volte impazienti,

⁵⁹ Cfr. l'editoriale di G. DE ROSA, *Contestazione giovanile e dialogo*, IV, 2, 18/10/1969, 105.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ L'editoriale fa riferimento ai seguenti documenti del concilio: Decreto *Apostolicam actuositatem*, n.12; *Messaggio del Concilio ai giovani*, 8/12/1965, Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, n.7.

⁶² Cfr. *Contestazione giovanile e dialogo*, op. cit., 105.

diventano magari ribelli per lo scontento e, compresi della loro importanza nella vita sociale, desiderano assumere al più presto il loro ruolo. [Inoltre] Le istituzioni, le leggi, i modi di pensare e di sentire, ereditati dal passato, non sempre sembra che si adattino bene alla situazione attuale; da qui un profondo disagio nel comportamento e nelle norme stesse di condotta⁶³.

Il sorgere di certe forme di ribellismo, pertanto, per “La Civiltà Cattolica” è dovuto alla crescita della società con le sue trasformazioni profonde, che incidono sulla mentalità, sulla cultura, sulle aspettative giovanili. Il mondo dei giovani è, così, animato da fermenti e incertezze che li rendono “impari” dinanzi ai problemi che incontrano nella vita, ma che «vanno guardati con comprensione e guidati verso un ragionevole sbocco»⁶⁴. A questo proposito, traendo spunto da una lettera dell'episcopato elvetico, la rivista prende in considerazione i rimproveri che dal mondo giovanile si alzano verso i mali della “società opulenta”, che non rispetta l'uomo e non lo promuove, anzi spesso lo avvilisce; che presenta i caratteri dell'alienazione e che «in moltissimi casi ha saputo – almeno apparentemente – produrre soltanto cristallizzazione di privilegi, sfruttamento organizzato a fini egoistici di denaro o di potere, razzismi e colonialismi d'ogni tipo, guerre e conflitti armati a difesa di interessi, di privilegi, di ideologie»⁶⁵.

2.5. Un problema di confronto fra generazioni

Il mondo giovanile è animato da una vera “rivoluzione”, che presenta aspetti negativi, ma che è anche portatrice di valori positivi su cui si può far leva, come viene sostenuto da più parti all'interno della Chiesa⁶⁶.

⁶³ Cfr. Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, n.7, in *Enchiridion Vaticanum: Documenti: il Concilio Vaticano II*, Bologna 1971, 9, 783.

⁶⁴ Cfr. *Contestazione giovanile e dialogo*, op. cit., 106.

⁶⁵ *Ibid.* Il documento in questione è una Lettera collettiva per la Giornata del ringraziamento, pubblicata ne “La liberté” del 23/9/1969. Per il testo integrale, senza alcun commento, cfr. “L'Osservatore Romano” del 28/9/1969.

⁶⁶ Il 2 ottobre 1969 si era tenuto a Roma il Convegno internazionale sulla pastorale giovanile, dove erano emerse considerazioni analoghe a quelle de “La Civiltà Cattolica”. Riprendendo la notizia da “L'Avvenire” del 3/10/1969 la rivista sintetizza il discorso che vi aveva tenuto mons. A. Castelli, vicepresidente del *Consilium de laicis*. Questi «ha confrontato il concetto di contestazione con quello di scandalo di cui parla il Vangelo: scandalo che offende i giovani nel vedere certi esempi degli adulti, scandalo occasionato dagli adulti quando si rifiutano di ascoltare la richiesta di coerenza che viene dai giovani”. Cfr. *Contestazione giovanile e dialogo*, cit., 106, nota 5.

Al di là di ogni nichilismo e senso di sfiducia che i giovani possano nutrire di fronte alla società⁶⁷ emergono dalla contestazione quegli elementi che fanno del fenomeno un *segno dei tempi*, i quali impongono agli educatori di non mortificare molte aspirazioni concrete manifestate dai giovani, invece di valorizzarne – secondo lo spirito del concilio e il pensiero di Paolo VI – «l'autenticità, la disponibilità, la partecipazione, il rispetto per l'uomo, l'insofferenza della mediocrità, l'orrore dell'ipocrisia, l'anelito alla pace, la denuncia di ogni oppressione».

Il dialogo col mondo giovanile e coi singoli giovani presuppone “una potente ondata di fiducia” in questi valori, che si ritrovano nel Vangelo e nella tradizione cristiana. «Il conflitto che scaturisce tra i due mondi non è dunque fatale; esso può essere superato in una sintesi vitale fra quanto in essi c'è di meglio, a patto, però, che chi è più maturo, più esperto della vita sappia leggere molto al di là di tanti atteggiamenti strani, originali, scanzonati e perfino rivoluzionari»⁶⁸.

Il conflitto fra diverse generazioni “non è fatale”, dunque, ma il suo superamento deve rispondere ad alcune condizioni, così come vengono indicate nel documento dei vescovi svizzeri.

La prima condizione è che genitori, educatori, datori di lavoro, sacerdoti e autorità debbono imporsi “un onesto esame di coscienza”, senza cedere sul piano dei valori umani, sociali e religiosi fondamentali e «senza sottacere, minimizzare o sfumare alcune verità che mal si adattano ad una certa mentalità aperturistica ad oltranza, ad un certo lassismo morale di cui purtroppo molti giovani sono sostenitori e vittime»⁶⁹.

In secondo luogo, bisogna che chi è preposto naturalmente o istituzionalmente all'educazione dei giovani si muova verso un cambiamento deciso di mentalità nei loro riguardi, accostandoli con spirito di fiducia, certo delle loro capacità di operare nel bene e di migliorarsi. I giovani vanno accettati nella loro diversità che si manifesta globalmente nella mentalità, nell'impostazione di vita, nei criteri di giudizio, nel comportamento, nel modo di ubbidire o contestare, di divertirsi, di reagire, di amare, di sperare, di pregare; “ammettendo che essi pure hanno qualcosa da dire al mondo di oggi, una parola degna di ascolto e di rispetto”.

⁶⁷ Ivi, 106: Nella lettera dell'episcopato elvetico si legge: «I giovani accusano questa “società opulenta”, del cui benessere si avvalgono, di asfissiarli e corromperli con il suo materialismo ipocrita. Nutrono rancore verso i genitori, insegnanti, autorità e sacerdoti che li avrebbero trattati paternalisticamente e spesso “strumentalizzati”». A cui segue la “Civiltà Cattolica”: «Ma se in questa rivoluzione giovanile non tutto è valido e costruttivo, se affiorano spesso segni di sfiducia generale e di nichilismo, non mancano però valori positivi sui quali si potrà far leva».

⁶⁸ Ivi, 106-107.

⁶⁹ Ivi, 107.

Una terza condizione preliminare di dialogo è che bisogna “partire da valori e dalle attese care ai giovani”, poiché

è un fatto che i giovani ne desiderano la attuazione nel mondo degli adulti, ammirano incondizionatamente chi li vive, simpatizzano con chi li possiede, reagiscono contro uomini e istituzioni che ne appaiono privi. Bisognerà far loro comprendere che proprio nel Vangelo e nella pratica di esso, troveranno la condanna del formalismo, dell’ostentazione e dell’egoismo, e in più la forza per una vita di coerenza, di generosità di servizio.

Inoltre è necessario educare nel rispetto delle libere scelte di ciascuno, illuminando, non imponendo con la coercizione⁷⁰. Infine, urge che si faciliti l’attiva partecipazione dei giovani in tutti i settori della vita, poiché essi hanno dimostrato che intendono essere protagonisti e non semplici spettatori, attori e non passivi recettori.

Nell’enumerare queste pre-condizioni l’editoriale del p. De Rosa implicitamente opera una critica all’atteggiamento degli adulti dinanzi alla contestazione giovanile, mentre non manca di rivolgersi anche ai giovani come lo stesso Paolo VI aveva più volte fatto negli ultimi tempi. Così viene enunciato in esso che se la disponibilità al dialogo deve essere presente fra gli adulti, non meno impegnati in questo senso debbono sentirsi i giovani, al fine di instaurare con i primi un rapporto costruttivo per il bene comune della società. Per fare ciò si chiede ad essi di essere innovatori nello spirito evangelico, che li spinge a lottare contro ogni forma di egoismo, ma anche a ripudiare odio e violenza, poggiando invece le basi del dialogo sul rispetto e la sincerità nei confronti di chi per esperienza e sacrificio può correggere molti degli errori a cui le nuove generazioni vanno incontro.

I giovani non possono dimenticare che il mondo ha camminato anche prima di loro; che il punto da cui essi oggi partono è frutto di immensi sacrifici di intere generazioni che, a modo loro, hanno avuto aspirazioni analoghe a quelle dei giovani d’oggi ed hanno dovuto combattere forse contro difficoltà anche maggiori. Ogni generazione deve dare e ha dato il suo apporto alla civiltà, ed è errato voler cominciare sempre da zero disprezzando, e spesso ignorando, gli apporti delle generazioni precedenti. Occorre guardarsi dall’essere ingiusti nel giudicare le generazioni anziane, formate con criteri e sistemi diversi. Esse hanno custodito dei valori di cui oggi si dubita, ma di cui la vita s’incaricherà di mostrare la perenne validità⁷¹.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ibid.*

Le conclusioni che trae “La Civiltà Cattolica” sono chiare, una sorta di *idea-forza*: «Occorre nutrire un culto leale per la verità; guardarsi dal pericolo del conformismo all’anticonformismo, non lasciarsi irretire da pregiudizi e preclusioni; non barattare con pseudo-valori alla moda i valori eterni umani ed evangelici; ascoltare onestamente gli altri, dialogare nel vero senso della parola, senza atteggiarsi ad infallibili possessori della nuova maniera di giudicare e di agire»⁷². Tali conclusioni, possono solo in parte invalidare la disponibilità al dialogo manifestata sin dall’inizio dell’editoriale. Se in più punti, infatti, vi si dichiara che bisogna educare i giovani al senso della propria limitatezza, da cui consegue quasi necessariamente l’impossibilità a proclamare il possesso della verità, e poi si rientra immediatamente nei ranghi affermando che “la vita” (cioè gli anni a venire) dimostrerà la “perenne validità” di quei valori di cui le vecchie generazioni sono portatrici, va riconosciuto che, effettivamente, l’impostazione della rivista si presenta ancora oggi con parecchi spunti di attualità.

La logica con cui “La Civiltà Cattolica” sembra procedere è quella che abbiamo già cercato di delineare: lavorare alla separazione nella contestazione degli aspetti positivi e costruttivi da quelli ritenuti deleteri, nell’immediato e per il futuro, per poi incanalare le nuove energie resesi disponibili in un più ampio *progetto* di giustizia sociale e di sviluppo dei popoli. Infatti si afferma esplicitamente che è ormai giunto il “tempo di scoprire e di valorizzare l’anima cristiana della contestazione giovanile”.

E concludendo con le parole del papa al recente Congresso per la pastorale dei giovani: «La contestazione che voi vi proponete di studiare è in sé stessa un fenomeno ambivalente. È necessario valutarne tutte le dimensioni, illuminare i giovani sui motivi profondi e sui rischi dei loro atteggiamenti, e ancor più permettere alla loro sete di autenticità, al loro bisogno di speranza di orientarsi verso i compiti positivi cui Cristo li chiama nella Chiesa e nel mondo»⁷³.

2.6. Un diverso contributo: un saggio di p. Alessandro Dall’Olio

L’articolo, vero e proprio saggio per la densità di argomentazione, più interessante sulla contestazione giovanile, a riprova del ritardo con cui “La Civiltà Cattolica” affronta il problema, viene pubblicato nel gennaio 1970. Ne è autore un gesuita dell’Istituto Stensen di Firenze, Alessandro Dall’Olio, saltuario collaboratore della rivista (come ci conferma

⁷² Ivi, 109.

⁷³ *Ibid.*

De Rosa nel già citato documento in appendice)⁷⁴, che in poche pagine, servendosi di fonti sinora non menzionate esplicitamente dagli scrittori della rivista, fornisce un’analisi più completa e organica sui giovani e le componenti culturali della loro protesta⁷⁵.

Sono trascorsi ormai tre anni dalle prime avvisaglie della contestazione universitaria e la rivista romana dei Gesuiti ha avuto modo di intervenire in merito e di delineare un giudizio complessivo e una sorta di linea d’azione sulla questione giovanile, così come deve intendersi all’interno del messaggio del concilio e della *Populorum progressio*. L’articolo di Dall’Olio viene quindi ad arricchire, affiancandosi ai precedenti interventi dei collaboratori più assidui, un discorso che di per sé ne “La Civiltà Cattolica” s’era limitato ad analisi in qualche momento frettolose, o a spunti non articolati organicamente in un discorso più dettagliato. Che poi al di là del significato degli articoli sulla contestazione, ci sia stato finora un giudizio talora incompleto è ricavabile anche dal documento del p. De Rosa in appendice a questo lavoro.

L’intento di Dall’Olio, per parte sua, è quello di evidenziare obiettivamente gli aspetti fondamentali e le cause oggettive della contestazione e di ricercarne le motivazioni culturali e psicologiche, utilizzando fonti molto vicine al movimento studentesco e che in certo senso ne costituiscono anche un frutto.⁷⁶ Dall’Olio fa risalire senza indugi i precedenti

⁷⁴ Alessandro Dall’Olio, nato nel 1916 a Malalbergo (BO), entrato nella Compagnia di Gesù nell’ottobre 1940, è morto a Firenze nel marzo 1983. Gesuita dell’Istituto Stensen di Firenze, collabora saltuariamente a “La Civiltà Cattolica” per lo più con articoli riguardanti Theilhard de Chardin, di cui in questi anni contribuisce a far conoscere il pensiero. La sua figura si distingue dai redattori della rivista romana, soprattutto da Giuseppe De Rosa, sul problema del dialogo con i comunisti, sul quale mantiene, per lo meno negli anni Settanta, una posizione di maggiore apertura. Cfr. a questo proposito *I cattolici e la sinistra dibattito aperto*, Assisi 1977, 150-155.

⁷⁵ Cfr. A. DALL’OLIO, *Aspetti, sviluppi e prospettive della contestazione giovanile*, “La Civiltà Cattolica”, I, 2, 17/1/1970, 110-120.

⁷⁶ Ivi 111-112, nota, in cui Dall’Olio indica tra le pubblicazioni utilizzate C. OLIVA – A. RENDI, *Il movimento studentesco e le sue lotte*, (1969), a cui si riconosce il merito “notevole” di “aver ben chiarito il rifiuto degli studenti di accettare una qualsiasi ideologia di quelle esistenti fino ad ora sul mercato delle idee che è la nostra società politica”. E poi EPISTEMON, *Le idee che hanno fatto tremare la Francia*, (1968), opera scritta da un professore di Nanterre, che Dall’Olio giudica di “notevole interesse specifico, perché è una prevalente presentazione di idee”, sostenendo Epistemon che i filosofi come Ricoeur, Merlau-Ponty, Rogers, Reich e soprattutto il Sartre della *Critica della ragione dialettica* “hanno preparato la rivoluzione degli studenti fornendo nuovi modi di valutazione critica della realtà”. “Anche se [scrive Dall’Olio] questa causalità non è dimostrata [...] è certo che le idee del tempo sono recepite dai giovani, con un processo assai veloce di assimilazione”. Infine, R. ROSSANDA, *L’anno degli studenti*, (1968), le cui “opinioni riflettono [...] un settore le cui fila stanno rapidamente aumentando e che è di contestatori delle forme burocratiche del partito [comunista]. Ovviamente simpatizza pienamente con i giovani, le agitazioni dei quali vengono interpretate come acqua che fa comodo al mulino comunista in senso anticapitalistico e in senso di rinnovamento all’interno del partito stesso”.

del fenomeno contestativo innanzitutto al fallimento del processo di riforma della Scuola e dell'Università italiane nel secondo dopoguerra, a partire dai primi schemi legislativi sino a quelli presentati nella seconda metà degli anni Sessanta. A questo proposito fa notare, distinguendosi dalla linea ufficiale de "La Civiltà Cattolica", che maggiormente osteggiati sono stati i progetti più recenti, in quanto già in partenza inadeguati ai mutamenti sociali che volta a volta ne rimettevano in discussione il contenuto. Al problema della mancata riforma vanno poi aggiunte "inettitudine" e "inefficienza" della burocrazia e della classe politica, le quali, secondo Dall'Olio, non avrebbero permesso di utilizzare notevoli fondi stanziati per finanziare le scuole. Inoltre va preso in considerazione il grave problema della scarsità dei locali in rapporto alle accresciute esigenze di una popolazione scolastica in aumento dopo la guerra e giunto ormai ad un "punto di rottura"⁷⁷.

Dall'Olio, pertanto, sembra esser d'accordo con parecchie delle critiche rivolte all'attuale organizzazione delle strutture educative e al loro mancato rinnovamento, sostenendo addirittura la prevedibilità del consistente affollamento che ha caratterizzato l'Università italiana nel 1968, anno – dice – in cui entrano a farne parte quei giovani nati nel 1948, in cui c'era stato un rilevante incremento delle nascite⁷⁸. L'inefficienza di cui scrive Dall'Olio, «assommata all'incapacità di fare una riforma didattica della scuola, è stato il primo motivo di sfiducia e di irritazione per le classi giovanili»⁷⁹.

⁷⁷ Cfr. A. DALL'OLIO, *Aspetti, sviluppi e prospettive della contestazione giovanile*, cit., 112. Cfr. anche G. DE GENNARO, *Riflessioni sulla crisi dell'università*, "La Civiltà Cattolica", II, 4, 17/5, 1970, 359, che il punto sulla situazione di crisi universitaria: aumento di circa 13 volte del numero di studenti negli ultimi 40 anni, mentre il numero dei professori ordinari si è solo duplicato; carenze edilizie; disorganizzazione nell'ubicazione delle sedi; sovraffollamento.

⁷⁸ Cfr. A. DALL'OLIO, *Aspetti*, op. cit., 112-113.

⁷⁹ Ivi, 113. E ancora: «A questo punto gli studenti hanno preso coscienza di essere una folla e quindi di avere un potere di pressione. La classe dei ventenni è numerosa come nascite, ma per di più la percentuale di frequentatori della scuola ha raggiunto punte molto alte, mai avute in passato. Praticamente tutti studiano fino alla fine dell'adolescenza e molti anche dopo [...]. I giovani si sono guardati intorno e si sono trovati talmente forti nella qualità di studenti da costituire una forza di pressione sul resto della società. Questa situazione di forza, che proviene dal numero, contrasta straordinariamente con il loro stato di dipendenza in cui la società vuole tenere tutta la classe dei giovani [...], senza alcuna responsabilità e senza possibilità di decidere in merito alla direzione da dare alla vita della società stessa. Tutto questo stride in modo piuttosto evidente con la libertà di cui gode la gioventù oggi [...]. Alla frustrazione che deriva dall'impossibilità di essere considerato qualcosa nella società attuale, il giovane reagisce ribellandosi, perché sente di essere maturo e responsabile per decidere, insieme con le generazioni più anziane, le scelte sociali ed economiche a riguardo del bene comune. Tanto più è convinto di questo quanto più costata l'inefficienza della classe politica, l'egoismo di chi ha il potere economico e i disastri prodotti dal fenomeno sempre presente della guerra, sulle cui cause i giovani riflettono per trarne ulteriori motivi di sfiducia verso la classe dirigente».

La critica dei giovani, secondo il gesuita di Firenze, non si appunta, però, sull'arretratezza strutturale dell'Università. Fino alla prima metà degli anni Sessanta la riforma universitaria era stata concepita essenzialmente come miglioramento dell'efficienza didattica, come adeguamento alle trasformazioni sociali e alle esigenze di un maggiore sviluppo nella ricerca scientifica. A partire dalla seconda metà degli anni Sessanta, invece, scrive Dall'Olio:

La riflessione dei giovani ha scoperto che quasi inevitabilmente l'università veniva attirata nell'orbita dello sviluppo tecnologico. Cioè la società tecnicamente avanzata si organizza come una grossa azienda per fare denari, e maschera questo fine con la terminologia “sviluppo economico”, oppure “società del benessere”; questi termini sono assai facilmente accettabili da tutti e possono diventare un ideale a cui tutto viene subordinato, quindi anche la formazione universitaria⁸⁰.

Gli Stati Uniti, continua, rappresentano il miglior esempio di come la formazione universitaria sia stata subordinata alla ricerca scientifica con finalità di mera utilità economica e progresso tecnologico al servizio di strutture capitalistiche. Se tale indirizzo ha prodotto innegabili risultati sul piano dell'incremento e della maggiore fruizione di beni materiali, secondo i giovani contestatori ha condotto anche ad un decadimento culturale, ad uno svuotamento di valori umani nella società, con forti contraddizioni e disfunzioni, prima fra tutte la guerra, come è accaduto nel caso del Vietnam⁸¹.

L'analisi di Dall'Olio, quindi, almeno in questo passaggio concorda con quanto aveva già evidenziato nel 1968 De Rosa sul carattere globale della contestazione universitaria. Essa è però più accurata e la descrizione dei contenuti della protesta giovanile è il frutto di una maggiore informazione, tanto che le stesse critiche ai difetti dei giovani e ai limiti

⁸⁰ Ivi, 115.

⁸¹ Ivi, 115: «Le accuse dei giovani si sono quindi incentrate sul fatto che si spendono molti denari per la ricerca scientifica, ma tale ricerca è indirizzata solo alla stabilizzazione di un sistema economico, la cui efficienza è innegabile dal punto di vista della produzione di beni materiali; però il suo contenuto di valori umani è talmente scarso da produrre perennemente delle disfunzioni: prima fra queste il fenomeno della guerra. A questo proposito il Vietnam è diventato uno *slogan* e un mito. Essi sostengono che tale fenomeno bellico ha alla sua base un conflitto fra due tipi di economia: quella degli Stati Uniti e quella dei paesi socialisti; in questo conflitto sono probabilmente molto minori gli aspetti ideali (volontà di aiutare un popolo a mantenersi libero) che quelli economici (l'economia americana esige una distruzione di beni per potersi mantenere in stato di sviluppo). Ma, se è deprecabile questo spreco di ricchezze, che è nella logica stessa dell'economia capitalista, terribile si presenta lo spreco di vite umane [...]. Bisogna ribellarsi ad una economia tanto disumana da produrre ed alimentare il fenomeno della guerra come conseguenza necessaria dello sviluppo».

della loro azione emergono con maggiore chiarezza, per esempio laddove Dall'Olio sostiene che è tipico della loro età «coinvolgere l'affettività nel giudicare le situazioni concrete»⁸², oppure dove (in ciò ricordando la limpidezza degli articoli di Fagone su Marcuse) critica certo settarismo e fanatismo della «contestazione globale»⁸³. Carattere globale della contestazione, significa che i giovani hanno iniziato a ricercare le cause delle disfunzioni dell'Università e della Scuola non solo all'interno delle strutture del sistema educativo, ma nei rapporti economico-sociali e politici all'interno della società nel suo insieme.

Non c'è da meravigliarsi [scrive Dall'Olio] se proprio nell'università si è determinato questo fenomeno della ribellione dei giovani, chiamata opposizione extraparlamentare, rivoluzione culturale, nuova sinistra; dalla riforma dell'università si è passati logicamente alla questione delle scelte politiche. I giovani si sono rifiutati di stabilizzare il sistema capitalistico mettendo la ricerca universitaria al servizio indiscriminato dell'economia. Essi energicamente rivendicano il diritto dell'università, in quanto luogo dove si formano i futuri membri attivi della società, di essere totalmente indipendente dallo *establishment*. Nella loro opinione deve avere una funzione critica e analitica nei riguardi dei contenuti della scienza in rapporto con l'uomo e la società⁸⁴.

Così, ciò che gli studenti criticano specificamente del sistema educativo è soprattutto il suo essere funzionale alla società capitalistica, perpetuando le *divisioni di classe* con il carattere repressivo delle sue strutture e un uso ingiusto della selezione, che non assicurano il diritto allo studio ai giovani di disagiate condizioni economiche⁸⁵.

Decisivo nella formazione di un giudizio negativo verso il carattere emarginante e discriminatorio della Scuola italiana è stato, anche secondo Dall'Olio, il contributo delle riflessioni di don Lorenzo Milani, la cui esperienza è ben nota al gesuita di Firenze. Per Dall'Olio la *Lettera a una professoressa* (insieme alle teorie dei vari Rogers, Lewin, Moreno) è la fonte a cui hanno attinto molti tra coloro che contestano selettività e

⁸² «Ma è proprio della loro età coinvolgere l'affettività nel giudicare le situazioni concrete e non c'è da meravigliarsi se, rifiutando un giudizio analitico (che scoprirebbe motivi giusti di disfunzioni sociali o lati positivi che controbilanciano i negativi), si abbandonano ad un globale dissenso che si traduce in frattura fra generazioni. Una giusta pedagogia dovrebbe abituare i giovani a riflettere fino a farli confessare che in molti casi essi non sarebbero stati capaci di fare meglio dei loro padri».

⁸³ Ivi, 120.

⁸⁴ Ivi, 116.

⁸⁵ Ivi, 114.

repressività del sistema educativo e tentano di diffondere una pedagogia non direttiva incentrata sul lavoro di gruppo⁸⁶.

Gli studenti (che per Dall’Olio non possono essere sempre accusati di non essere in grado di offrire “soluzioni positive”) affermano quindi il diritto allo studio, perché accedere agli strumenti della cultura non deve essere un privilegio di pochi; conseguentemente richiedono il salario per ogni studente, il riconoscimento della propria funzione produttiva e affermano il diritto di controllo sulla formazione didattica, metodologica, disciplinare e amministrativa nell’ambito universitario. Dall’Olio però non ritiene facilmente attuabile nessuna di queste proposte, per il loro contenuto utopistico, che non considera implicazioni economiche, difficoltà legislative e disciplinari⁸⁷.

Il carattere globale della contestazione studentesca, poi, si evidenzia anche nel fatto che essa ha interessato sia i Paesi di democrazia parlamentare che quelli di così detta democrazia socialista, accomunando i giovani di realtà così diverse nella protesta contro le ingiustizie e le discriminazioni di ogni tipo di società⁸⁸.

Nei Paesi a regime neocapitalista essa ha trovato un più facile terreno di diffusione, data l’incapacità del “progresso tecnico di risolvere il problema della felicità dell’uomo”. In questa società, secondo Marcuse⁸⁹, l’uomo è divenuto schiavo del meccanismo di produzione e consumo, da cui traggono profitto solo poche persone. Viene individuato, come già detto, un preciso legame fra strutture neocapitalistiche e soffocamento di valori basilari dell’uomo. In tal modo i giovani denunciano l’esistenza di una forbice tra Paesi in cui “la civiltà dei consumi produce beni in modo indiscriminato” e Paesi sottosviluppati, che vivono l’incubo della fame⁹⁰.

⁸⁶ Ivi, 114, nota 3.

⁸⁷ Ivi, .114-115.

⁸⁸ Ivi, 116: «Qui è da dissipare un’illusione alimentata da quotidiani di partito o cosiddetti “indipendenti” dell’Europa occidentale, e cioè, che mentre gli studenti di Varsavia, Praga e Belgrado protestano contro il regime comunista e le sue ingiustizie, nelle nostre università si propongono dei modelli marxisti di assetto sociale da instaurare al posto delle democrazie parlamentari. [...] È vero invece che, sia pure con una fraseologia astrusa ed a volte ridicolmente vestita di marxismo, i giovani di Belgrado, Roma, Praga, Parigi o Berlino hanno tutti la stessa posizione di protesta contro gli aspetti ingiusti e disumani di ogni tipo di società».

⁸⁹ *Ibid.* L’opera di cui parla Dall’Olio è *L’uomo a una dimensione*, le cui analisi – si dice – “sono assai valide per dimostrare che l’uomo, schiavo del meccanismo di produzione-consumo, non è il vero tipo di uomo, ma una ricetta da propagandare per il comodo di una ristretta classe di persone, che in modo indebito traggono beneficio da questo sistema”. Su Marcuse Dall’Olio tornerà alla fine del suo articolo.

⁹⁰ Ivi, 117. E ancora: «Uscendo dal campo del potere economico per entrare in quello del potere politico, viene immediatamente in discussione lo spettro della guerra atomica. È inconcepibile per i giovani di oggi che le sorti dell’umanità dipendano da un bottone che può essere

L'influenza della filosofia di Marcuse nella formazione del movimento studentesco è evidente per Dall'Olio, che in parte ne condivide la critica della "società repressiva" e soprattutto l'analisi del processo di spersonalizzazione dell'uomo nell'ambito di questa società. In effetti, anche per Dall'Olio la "persona umana" in essa finisce "schiacciata fino a diventare un nuovo tipo di schiavo", senza un proprio pensiero (influenza dei *massa media*); senza una sua volontà, invece "soltanto determinato a muoversi da certe forme di comportamento collettivo create dalla pubblicità"; privo di libertà personale, invece "costretto da una macchinosa struttura" ad operare scelte secondo lo schema abbruttente di produzione/consumo⁹¹.

Il pensiero di Marcuse, abbiamo visto con gli articoli di Fagone, è ritenuto uno dei nodi teorici nella formazione dei movimenti contestativi. Abbiamo visto anche fino a che punto "La Civiltà Cattolica" si spinga nel recupero della sua critica dell'attuale società.

Nel caso di Dall'Olio constatiamo che la valutazione non va oltre una considerazione implicitamente positiva dell'analisi marcusiana della cosiddetta "società opulenta" e dello schiacciamento della "persona umana", in ciò prendendo in seria considerazione il movimento studentesco; mentre non accetta l'impianto teorico marcusiano compreso il concetto rivoluzionario di "contestazione globale", che anche per lui si stacca nettamente dal pensiero della Chiesa.

In ogni caso, attraverso l'articolo di Dall'Olio ne "La Civiltà Cattolica" si analizzano per la prima volta in maniera organica gli aspetti fondamentali della contestazione e se ne individuano, sia pure sinteticamente, gli elementi teorici e le origini culturali senza sottovalutarne il significato. Su questo piano, come già visto, Giuseppe De Rosa nella sua cronaca dei primi mesi del 1968 si era espresso più superficialmente (minimizzando l'apporto teorico del marxismo e degli altri filoni di filosofia politica nella

ad ogni momento pigiato [...]. Se le generazioni più anziane hanno saputo creare il progresso tecnologico ed un benessere diffuso almeno nel mondo occidentale, ma non hanno saputo creare un ambiente più umano e più fraterno, è segno che tali generazioni non meritano fiducia e non bisogna neppure ascoltarle. [...] Non ultimo il motivo di questa rottura [insanabile] è stata la convinzione dell'uso irrazionale del potere [...]. Non solo il parlamento non obbedisce al popolo, ma ad un numero ristretto di politicanti [...]. Ma neppure i partiti sono i maggiori centri di potere; esistono fuori di essi gruppi di interessi finanziari capaci di imporre la loro volontà in campo nazionale o in campo internazionale attraverso pressioni economiche e ricatti di ogni genere. I giovani osservano che le strutture occulte della nostra società occidentale determinano uno stato di oppressione della personalità umana, che si manifesta in quella logica del terrore della guerra atomica. [...] Se dipendesse dai singoli uomini, essi dicono, mai si scatenerrebbe una guerra; eppure siamo giunti al punto che, tanto in occidente quanto nel blocco orientale comunista, la sorte dell'umanità dipende da un solo bottone».

⁹¹ *Ibid.*

prassi del movimento studentesco e nei modi della contestazione universitaria e giovanile in genere), recuperando però parzialmente coi suoi editoriali non firmati. Virgilio Fagone, invece, aveva preferito approfondire l'analisi della filosofia di Marcuse, premettendo il riconoscimento della sua influenza sul mondo giovanile, ma lasciando alla sensibilità del lettore i collegamenti storici fra marcusismo e prassi di alcune frange della contestazione.

Con il suo articolo Dall'Olio quindi esce da una considerazione abbastanza estemporanea della contestazione, per passare ad un più obiettivo tentativo di considerare la globalità delle componenti del fenomeno, e poi azzardare un discorso sulle sue prospettive. Dall'Olio non sottovaluta la questione, riconoscendo che capire il comportamento giovanile non è semplice⁹², influenzato com'è da una complessa serie di fattori di diversa natura, che investono la famiglia, la scuola, le abitudini nuove emergenti e le modificazioni sociali.

Per ciò che riguarda, ad esempio, l'ideologia dei nuovi movimenti, coglie nel segno quando sostiene che essa è da considerarsi una formazione composita, frutto di una conoscenza spesso sommaria di alcuni filosofi e *leader* politici. Le sue componenti fondamentali sono legate ad altrettanti nomi: il filone socialista genericamente tratto dal pensiero di Marx; la concezione antiburocratica della politica e della rivoluzione mutuata da Mao; la critica della società opulenta come società repressiva assimilata, come già ricordato, da Marcuse e da altri esponenti della *Scuola di Francoforte*.

Nella cultura del movimento studentesco confluisce anche il pensiero politico rivoluzionario dei vari Blanqui, Sorel, Lenin, Trozckij, Bakunin, nonché modelli di comportamento e scelte di vita dedicata ad una causa, come quelle dei mitizzati Castro, Guevara, Torres, Luther King, Kennedy, Malcom-X.

In diverso modo e con diverse motivazioni questi nomi sono divenuti eroi della nuova generazione. Soprattutto, però, è stata mitizzata la figura del *Viet-cong*, come intransigente combattente della causa antimperialista, pronto ad ogni sacrificio nella lotta contro gli Stati Uniti e la civiltà dei consumi di cui sono il prototipo⁹³.

⁹² A. DALL'OLIO, *Aspetti*, op. cit., 118. “Non è semplice capire il comportamento dei giovani di oggi, influenzato da una lunghissima serie di fattori che vanno dal *Juke-box* alla facilità di visitare continenti diversi dal proprio, dalla rapidità dei mezzi di comunicazione alla disgregazione della famiglia”. E poco sopra aveva scritto: «È facile condannarlo in blocco [i.e. il movimento studentesco] asserendo che ci sono stati eccessi, intemperanze, violenze di ogni genere; questi sono fenomeni concomitanti propri dell'età giovanile, spiegabili quindi anche se non approvabili».

⁹³ Ivi, 118.

L'interesse di Dall'Olio cerca di spingersi anche sul terreno psicologico, nel tentativo di esaminare le componenti del comportamento giovanile nella sua peculiare dinamica di gruppo e nel naturale intento di fornire idee per un approccio alla questione giovanile e ipotesi di accostamento concreto al mondo dei giovani.

L'atteggiamento di rivolta [scrive Dall'Olio] è rafforzato ad esempio dalle lotte contro un avversario. I combattimenti contro la polizia sono una tipica espressione di frustrazione collettiva di fronte al potere istituzionale. Queste dimostrazioni avvengono anche in ambienti non studenteschi, come dimostrano fatti recenti in Italia (distruzioni di municipi, devastazioni prodotte da una folla inferocita e incontrollabile etc.).

E ancora, ponendosi il problema, cruciale dal punto di vista del Magistero ecclesiastico, di un giudizio dei fenomeni di violenza:

La psicologia sociale, che nel futuro avrà un ruolo sempre più importante ai fini di una prevenzione di inconvenienti nella vita di gruppo, ci dice che certi fatti si possono prevenire, ma non reprimere con la forza. Tipico esempio è la rivolta dei giovani quando assume atteggiamenti "moralizzatori", cioè di reazione contro gli aspetti della società ritenuti ingiusti. Questa spinta etica è talmente forte che porta la contestazione anche in campo comunista. Nei nostri paesi di democrazia occidentale [dato a nostro avviso fondamentale] i giovani condannano il comunismo repressivo di stile stalinista non meno del capitalismo manchesteriano; nei paesi del blocco orientale c'è una reazione violenta, anche se soffocata, dei giovani contro il regime burocratico sovietico.

La questione giovanile oggi si pone quindi in termini universali. La contestazione ha ormai

una estensione mondiale proprio perché è un movimento di ribellione contro strutture ritenute oppressive e ingiuste esistenti in ogni parte della terra ed ha dappertutto obiettivi immediati identici: la pace, la fraternità, la lotta contro il razzismo, l'aiuto in favore dei popoli del Terzo Mondo. Ci sono anche obiettivi più lontani, necessariamente più confusi, quali ad esempio l'istituzione di un'utopistica democrazia di base al posto di una democrazia rappresentativa, una fraternità a livello mondiale, uno stato permanente di "rivoluzione". Cioè di continua critica delle strutture per adeguarle alla vita dell'uomo⁹⁴.

Dinanzi al fenomeno eclatante della contestazione in conclusione non ci si può disimpegnare, nella convinzione che si tratti di un conflitto

⁹⁴ Ivi, 119.

generazionale destinato a riassorbirsi, o semplicemente il risultato della mancata riforma della scuola e dell'università. Secondo Dall'Olio va riconosciuto che

se lo si prende nel suo vero volto ci si accorge che è un processo attraverso il quale i giovani sono giunti ad una presa di coscienza della irrazionalità e delle ingiustizie della nostra società, definita come tipica “società opulenta”. Tale critica ha individuato i meccanismi disumani in base ai quali funziona la nostra società: meccanismi di persuasione occulta dai quali è necessario liberarci, meccanismi di controllo implicito sulla persona che impediscono la libertà, errata scala di valori. Il giudizio complessivo che ne risulta è, a parere dei giovani, talmente negativo da indurli a rifiutare e a domandare invece un cambiamento a fondo nella direzione di marcia della società. Questo è il senso della “contestazione globale”.

E ancora, non nascondendo difetti lacune e pericoli della contestazione, Dall'Olio sostiene che

si può sino ad un certo punto capire che i giovani lottino per un cambiamento della società. Molte delle idee da loro espresse si trovano anche nei documenti della Chiesa. [...] È un fatto positivo dunque che la carica di idealità propria dell'età giovanile si riversi su tali problemi. Ciò che rende deteriore il significato della “contestazione globale” è il settarismo e il fanatismo irriflesso, che si traduce in un rifiuto di ogni autorità, compresa quella di una giusta organizzazione della vita sociale. Il settarismo li porta a rifiutare ogni collaborazione con qualsiasi forma di potere istituzionale, mentre anche per cambiare l'istituzione può essere utile trovare punti di collaborazione con il potere esistente. Manca generalmente ai giovani un'analisi delle componenti del potere. Democrazia diretta, autogestione sono termini che possono essere intesi nella maniera più diversa; è utopistico asserire che la funzione dell'autorità può venir sostituita da un'illuministica discussione collettiva, la quale convince tutti che la via migliore da seguire è una sola. Chi ha un tale concetto dell'uomo sbaglia, e non comprende che moltissime sono le componenti affettive, irrazionali, subconsce che entrano a far parte della visione della realtà che ha ogni singolo uomo. C'è qui molta utopia nella mentalità dei giovani; però proprio gli studi che si vanno facendo oggi sull'utopia, in quanto ipotesi di lavoro e di comportamento sociale totalmente diversa dalla realtà, dimostrano che l'utopia serve almeno a questo: a non credere che la situazione nella quale noi ci troviamo sia la migliore o anche solamente la definitiva⁹⁵.

⁹⁵ Ivi, 120.

Si può osservare, a proposito dell'articolo di Dall'Olio, che se da un lato esso si distingue per un interessante tentativo di analisi psicologica del movimento studentesco, è anche vero, dall'altro, che non considera il fenomeno all'interno dei processi di modificazione della società negli anni del *boom* economico e, poi, dei governi di centro-sinistra. Certamente accenna ad alcune sue cause di consistente portata socio-culturale, come la crisi dell'istituzione familiare; si interroga sulla transitorietà o meno della contestazione, ma non approfondisce questo tema, sia pure lasciando intendere l'importanza dei mutamenti in atto, quando ne riconosce la complessità e, più direttamente, quando invita a prendere in considerazione le acquisizioni positive dei giovani, tali da indurre necessariamente ad uno sforzo di oggettività nell'analisi⁹⁶.

2.7. Sui rapporti fra generazioni vecchie e nuove

La contestazione giovanile stimola anche negli scrittori de "La Civiltà Cattolica" un approfondimento del problema dei rapporti fra generazioni vecchie e nuove. Abbiamo visto come la rivista suggerisca agli educatori l'alternativa del dialogo, come unica strada possibile per un ricongiungimento tra i fermenti innovativi portati dalla contestazione e basi esperienziali delle vecchie generazioni, portatrici di valori eterni. L'accordo fra vecchie e nuove generazioni deve tener presente, nel pensiero degli scrittori de "La Civiltà Cattolica", la coscienza del progresso storico incancellabile che postula un necessario mutamento nella società e nell'Università.

Una esplicita e particolarmente lucida riflessione sul più generale nesso fra "vecchio" e "nuovo" viene condotta nel gennaio 1970⁹⁷.

Il passato [scrive Virgilio Fagone] non è semplicemente ciò che è stato e che resta definitivamente concluso, nella necessità dell'evento, ma si prolunga nella situazione presente e rende possibile lo stesso progetto della libertà nel suo esercizio concreto. Parimenti, il futuro non è soltanto ciò che non è ancora e che sarà, ma è già presente, in qualche maniera, nella scelta che lo anticipa volendolo. Pur accadendo nel tempo, l'uomo trascende, in ogni momento del suo divenire storico,

⁹⁶ A proposito delle difficoltà di comprendere il movimento giovanile e sul "dovere di oggettività" verso di esso cfr. *ivi*, 118: «Un dovere di oggettività ci deve però portare a costatare che oggi i giovani si sono responsabilizzati, attraverso un'analisi che li ha portati a vedere l'università come il luogo delle scelte politiche, cioè delle orientazioni di fondo della società. E questo è innegabilmente un progresso».

⁹⁷ Cfr. V. FAGONE, *Il vecchio e il nuovo*, "La Civiltà Cattolica", I, 2, 17/1/1970, 161-167.

il determinismo degli eventi naturali: egli è aperto alla comprensione dell'Essere che lo rende libero per il suo più autentico essere⁹⁸.

Spesso il passato viene condannato con superficialità e ignoranza, mentre le «stesse involuzioni del processo storico, gli errori istruttivi del passato contengono una lezione che solo colui che è consapevole della trascendenza della libertà, della sua grandezza e del suo rischio supremo, può intendere nel suo pieno significato». Invece nell'attuale momento storico, come in tutti i periodi di transizione, “la dialettica tra vecchio e nuovo tende ad esasperarsi, fino ad opporre in maniera irriducibile” soggetti conservatori e progressisti. Tale scontro fra diverse generazioni non è soltanto dovuto “all’opposizione tra una naturale cautela e prudenza degli anziani e l’audacia e l’insofferenza giovanili”. Il fenomeno ha origini profonde, che si possono individuare “nella reazione ad un ambiente chiuso ed immobile, in una consapevolezza più acuta delle mutate condizioni storiche, nell’insofferenza verso ogni remora del passato e [...] in una certa diffidenza verso idee nuove non sufficientemente motivate, in una cauta prudenza che non è disposta ad abbandonare ciò che è già stato acquisito, collaudato”, per rivolgersi ad “esperimenti avventurosi e di cui non si vede ancora l’esito”⁹⁹.

Il dato emergente della dialettica fra “vecchio” e “nuovo” nel nostro tempo, scrive Fagone,

è il carattere radicale con cui questa distinzione si attua in concreto, e la rapidità sconcertante con cui si succedono, in ritmo sempre più vertiginoso, le ideologie, i comportamenti collettivi, le mode culturali [...]. Coloro che avevano preparato, spesso con misurato coraggio, il rinnovamento attuale, si ritrovano d’un tratto, non senza intimo disappunto, già superati dai loro discepoli che, ignari delle difficoltà già incontrate e privi di quel senso di autocritica che scaturisce da una seria conoscenza della tradizione, non esitano a condurre fino alle estreme conseguenze i principi frettolosamente appresi, andando sovente al di là delle intenzioni dei loro maestri¹⁰⁰.

I “conservatori” allora rimproverano ai “progressisti” “d’infrangere la continuità della tradizione, di smarrire, per il prurito della novità, valori preziosi accumulati lungo l’esperienza del passato, senza sapere esattamente che cosa ad essi sostituire”, mentre, al contrario, essi vengono accusati “di restare prigionieri di schemi visti, anchilosati nel rimpianto di un passato irrimediabilmente superato, incapaci di cogliere i segni

⁹⁸ Ivi, 163-164.

⁹⁹ Ivi, 161.

¹⁰⁰ Ivi, 161-162.

dei nuovi tempi, in una parola, di essere tagliati fuori dalla storia”¹⁰¹. Per Fagone, invece,

non c'è vero progresso senza genuino rispetto della tradizione, attento alle autentiche conquiste del passato, della cui esperienza si nutre lo slancio verso l'avvenire. Come d'altra parte, lo stesso passato deve essere costantemente interpretato alla luce del futuro, aperto alle possibilità che il progetto della libertà dischiude, conferendo un senso sempre nuovo al suo divenire nel tempo. La scelta con cui l'uomo decide nel presente il senso del suo futuro è tanto più autenticamente libera, quanto maggiormente è consapevole delle condizioni concrete della situazione storica, cioè quanto più profondamente essa affonda le sue radici nelle possibilità offerte dal passato. Senza questa continuità con la tradizione, la libertà umana rischia di restare sterile, di perdersi nel progetto di sogni utopistici [...]. Ma, insieme, essa non è in grado d'intendere il vero significato della lezione del passato che nella misura in cui, portando a compimento le virtualità che sono in esso iscritte, lo apre incessantemente verso il futuro, nello sforzo sempre rinnovato di strapparla alla cristallizzazione di ciò che è stato¹⁰².

Nello sforzo continuo di recuperare la saggezza del passato è utile un confronto con le possibilità che l'avvenire apre. In questa verifica storica quanto è legata alla particolarità di certe situazioni, “in una visione del mondo già superata”, dimostrerà il suo carattere contingente e perituro, mentre ciò che è valido perennemente potrà rivelare il proprio autentico significato, anche “al di là delle strutture storiche in cui esso è stato conservato e tramandato”, potendo così fornire indicazioni utili anche nel presente¹⁰³.

Ed è appunto in questa dimensione metastorica che la verità del passato non si oppone ma si integra, in un unico processo di maturazione e di sviluppo, alla novità del futuro. In tensione dialettica tra vecchio e nuovo, di cui è tessuta la storia umana e che costituisce la molla segreta del suo sviluppo, trova la sua giustificazione e la sua sintesi in un fine ultimo della storia, il cui significato totale ci sfugge, ma che siamo chiamati a realizzare giorno per giorno, in uno sforzo costante di responsabilità nei riguardi del passato e di fedeltà verso il futuro. In pratica, noi saremo tanto più aperti alle esigenze del futuro con quanta maggiore attenzione ascolteremo la voce del passato, e sapremo tanto più intendere la lezione del passato quanto più disponibili saremo all'appello del futuro¹⁰⁴.

¹⁰¹ Ivi, 162.

¹⁰² Ivi, 162-163.

¹⁰³ Ivi, 164-165.

¹⁰⁴ Ivi, 165-166.

Le parole di Fagone sono rivolte essenzialmente, ma non esclusivamente, ai credenti, come prova l'interesse a ricongiungere tali conclusioni alle esigenze del messaggio cristiano, che deve porsi con un «atteggiamento di responsabilità verso il passato ed insieme di disponibilità verso l'avvenire»¹⁰⁵.

L'incarnazione, l'irruzione di Dio nel tempo ha rivelato il senso ultimo del destino umano e induce il cristiano a vivere nella continuazione di quell'evento unico e definitivo. Il ruolo della tradizione consiste nel custodire “con fedeltà gelosa” il significato della esistenza. Ma questa fedeltà “non consiste nel tramandare una verità cristallizzata e morta”, quanto piuttosto considerato quale principio esistenziale: «Il messaggio della salvezza deve essere incessantemente rivissuto, reinterpretato, nelle diverse situazioni storiche in cui deve incarnarsi»¹⁰⁶. È evidente che l'intento di Fagone non è quello di considerare la contestazione semplicemente all'interno dello schema di contrasto vecchio/nuovo; ma certamente, quando parla dei giovani, intende rifarsi a tutti quei fermenti di rinnovamento che agitano nello specifico il mondo giovanile, compreso quello dell'ambiente di studio.

Fagone non si rivolge solo alle generazioni portatrici del “nuovo”, ma anche a quelle degli anziani, in quanto custodi della tradizione. Ai primi indica la via dell'ascolto della voce del passato in funzione di un'apertura al futuro; ai secondi consiglia la disponibilità “all'appello del futuro” per meglio intendere la lezione del passato. Per Fagone questo non vuol dire che la storia debba necessariamente procedere secondo una linea di graduale evoluzione e senza scosse:

L'esperienza c'insegna che talora, perché lo stesso passato possa portare a compimento le sue premesse più autentiche, è necessaria una rottura degli schemi paralizzanti di una tradizione che è diventata abitudine, comoda acquiescenza, pigrizia intellettuale. Ma questa rottura

¹⁰⁵ Ivi, 166-167.

¹⁰⁶ Ivi, 166-167, e ancora, con un discorso che sposta sempre più l'asse in senso teologico: «Questo atteggiamento di responsabilità verso il passato ed insieme di disponibilità verso l'avvenire non è dettato unicamente dalla prudenza umana, ma corrisponde alle esigenze più genuine del messaggio cristiano. Con l'Incarnazione il tempo ha trovato il suo compimento storico. La promessa fatta da Dio ai nostri progenitori, e ricordata incessantemente al popolo eletto dai profeti, si è compiuta. Nulla di veramente nuovo, di decisamente nuovo, può accadere nella storia umana dopo l'irruzione di Dio nel tempo. Egli, rivelandosi se stesso, ci ha rivelato insieme il senso ultimo del nostro destino. La storia potrà mettere in luce sempre maggiore il significato autentico del suo messaggio di salvezza; la riflessione umana, maturando nel tempo sotto la guida della fede, potrà comprendere sempre più profondamente il senso e le esigenze; ma esso è più presente nella nostra vicenda umana come il lievito misterioso che la fermenta, come il principio di una nuova vita, che è già cominciata, che vive del nostro tempo e che troverà il suo compimento al di là del tempo».

non può essere mai totale, senza con ciò stesso infrangere la continuità dello sviluppo storico e rendere precaria la stessa possibilità di un autentico progresso¹⁰⁷.

E ancora, con quello sforzo di equilibrio che caratterizza un po' tutti i suoi articoli, scrive:

A coloro che temono di avventurarsi in esperienze nuove, di cui non può ancora prevedersi l'esito, noi vorremmo ricordare che la grandezza dell'uomo consiste nel carattere originario della sua libertà. Bisogna saper osare. Un'esistenza che non conosce il rischio del nuovo, che vive aggrappata nella timida sicurezza del passato, è essa stessa un errore, perché ha rinunciato a ciò che costituisce la sua grandezza ed il suo rischio supremo¹⁰⁸.

D'altra parte, scrive Fagone come monito a quei "giovani che vorrebbero trasformare d'un tratto il corso della storia", "un'azione tenace e costante è molte volte più efficace di una rottura violenta e radicale", che spesso innesca ulteriori meccanismi di reazione violenta. Perciò, se anche non rimprovera ai giovani "il coraggio del loro entusiasmo", li esorta a "riflettere con serietà sugli insegnamenti del passato", perché parecchie "idee che oggi sembrano nuove e ricche di promesse non sono in realtà che vecchi errori, camuffati"¹⁰⁹.

CONCLUSIONI

L'analisi che "La Civiltà Cattolica" svolge sulla contestazione e i suoi contenuti filosofici negli anni caldi della rivolta universitaria non va oltre le brevi note che abbiamo delineato, con posizioni abbastanza omogenee fra chi interpretava una sorta di linea ufficiale della rivista attraverso gli editoriali e la cronaca contemporanea (l'autorevole p. Giuseppe De Rosa) e gli altri collaboratori stabili.

Nel chiudere questo lavoro va ribadito che, ancora nel corso del 1967, i problemi del mondo universitario non vengono affrontati, se non indirettamente, dalla rivista romana dei Gesuiti. Inoltre essa si occupa della contestazione universitaria con discreto ritardo rispetto alla stampa quotidiana, fatto che si evince anche dalla breve intervista rilasciataci da

¹⁰⁷ *Ivi*, 168.

¹⁰⁸ *Ivi*, 166.

¹⁰⁹ *Ibid.*

Giuseppe De Rosa, nella quale il gesuita svolge una brevissima autocritica rispetto a quanto da lui scritto nel 1968.

Lo spazio, poi, che vi è dedicato sia al mondo giovanile, sia alla contestazione, è poco sviluppato; per lo più la rivista appare debitrice del quotidiano della Santa Sede nel riferire discorsi della gerarchia ecclesiastica e nel seguire l'*iter* dei progetti di riforma universitaria, mentre per quanto riguarda propriamente la contestazione essa sembra aver fatto uso di fonti diversificate, tra cui anche pubblicazioni vicine al movimento studentesco. In generale i fatti della contestazione non hanno molto spazio nella rivista, mentre nella cronaca contemporanea ci si sofferma anche su un abbozzo di analisi arrivando ad un interessante giudizio sul fenomeno che smentisce l'eccesso di autocritica dell'intervista a De Rosa.

In un primo momento, a partire dal marzo 1968, vengono delineate alcune caratteristiche della contestazione universitaria, fra cui, fondamentale, la sua globalità (De Rosa). Nel giudizio, però, viene mantenuto separato il problema di una riforma dell'Università da quello di una trasformazione della società. In questo senso, la contestazione è giudicata anche quale frutto di una mancata riforma universitaria; insistendo, però, sugli aspetti negativi e sulle degenerazioni violente di alcune frange della protesta giovanile si sostiene la difficoltà se non l'impossibilità che i "moti studenteschi" possano riassorbirsi nonostante l'eventuale approvazione di una organica legge di riforma dell'Università. In seguito, sulla scia di quanto Paolo VI è venuto affermando in quei mesi, "La Civiltà Cattolica" prende in maggior considerazione le potenzialità e i fermenti validi, cioè costruttivi, del fenomeno. Individua infatti in esso il frutto del disagio delle nuove generazioni non solo dinanzi alla crisi degli atenei, ma anche per la consapevolezza, così forte in giovani di molti paesi, delle profonde ingiustizie sociali diffuse in tutto il mondo. In tal senso l'editoriale del giugno 1968 può essere considerato la presa di posizione ufficiale della rivista dinanzi alla protesta giovanile, della quale la contestazione studentesca è considerata solo uno degli aspetti importanti nell'ambito del *Sessantotto*.

Di fronte al disagio dei giovani, "La Civiltà Cattolica" indica loro gli ideali "grandi e validi" della pace e dello sviluppo dei popoli, così come postulati da Giovanni XXIII nella *Mater et magistra* e, ancor più dettagliatamente, da Paolo VI nella *Populorum progressio* che è pubblicata proprio nell'anno in cui inizia la contestazione nelle università e di fatto il *Sessantotto*. Per la rivista si tratta in sostanza di deviare le potenzialità giovanili che sono state male indirizzate o che sono espressione di filosofie contrarie, sia pure in parte, ai principi del Cristianesimo. In tal senso, intelligentemente e con acume d'analisi si è visto come Virgilio Fagone si proponga in un primo momento di utilizzare alcuni aspetti

della critica marcusiana della società sostituendo, al “linguaggio della rivolta” che Marcuse esprime, quello della “comunicazione sociale”, elaborato da Karl Jaspers alla luce di un principio trascendente che la renda possibile.

Il recupero strategico che Fagone propone, sia pure isolatamente rispetto ad articoli ed editoriali che esprimono la linea della rivista, si riallaccia coerentemente all’indicazione di ideali da proporre ai giovani in alternativa alle filosofie di tipo negativo, come quella del “Grande Rifiuto” marcusiano. In effetti, del pensiero del francofortese Fagone utilizza solo il momento critico, poi indicando preferenzialmente proprio in Jaspers, cioè in un fondamentale pensatore cristiano, che postula la trascendenza, un’equivalente analisi del carattere “totalitario” della società capitalistica.

In conclusione, “La Civiltà Cattolica” tende, come logico per la natura della rivista (espressione della cultura gesuitica) a non differenziarsi nel giudizio espresso ufficialmente dalla gerarchia ecclesiastica. Pertanto una condanna, ma anche la vaga prospettiva di un possibile recupero dei giovani ad un ideale e ad un progetto cristiani, che permeino la società e contribuiscano a diffonderci la visione di un *umanesimo integrale* come grande alternativa per l’uomo del XX secolo, sulla scia del pensiero maritainiano che papa Montini ha trasfuso nella *Populorum progressio*¹¹⁰.

La Chiesa, però, vede allontanarsi questa prospettiva, con l’alimentazione di concezioni, filosofie, ideologie e prassi politiche che mettono da parte la sana concezione personalistica a favore, da un lato di visioni collettiviste di matrice marxista-leninista e stalista, dall’altro a favore di una visione liberista che sottomette l’individuo agli interessi precipui della produzione e del mercato, svalutandola anch’essa quale persona umana. Tutte tematiche che rimarranno attuali lungo i decenni successivi, almeno fino allo straordinario 1989 per ciò che riguarda un giudizio storico sui così detti paesi del socialismo reale, ma addirittura fino ai recenti tempi di dilagante incontrollato liberismo. Se alcuni elementi di incompletezza fanno individuare dei limiti nell’analisi fatta a caldo va anche detto che nell’editoriale del 1998¹¹¹ si estrinseca un’analisi che per completezza e senso della sintesi, rimane uno degli interventi più lucidi che si sono potuti leggere a distanza di anni dagli eventi trattati. L’editoriale in questione ricostruisce sia i principali obiettivi del movimento di contestazione universitaria, sia le origini culturali della protesta giovanile, sbilanciandosi anche in un giudizio storiografico vero e proprio che oltre a fare il punto sulla questione si interroga sui significati assunti da essa

¹¹⁰ Cfr. AA.Vv., *L’idea di un progetto storico. Dagli anni ’30 agli anni ’80*, Roma 1982.

¹¹¹ Cfr. *Il Sessantotto trent’anni dopo*, “La Civiltà Cattolica”, II, 10, 16/5/1998, 319-331.

negli anni successivi. Il *Sessantotto*, scrive De Rosa, è stato un “evento storico” mondiale che ha toccato, pur in maniera diversificata per obiettivi e metodi di lotta, la gioventù di diversi paesi. De Rosa parla così di “Sessantotto italiano”, di cui la contestazione universitaria non è che uno degli aspetti salienti, insieme a quello della lotta all’autoritarismo, di derivazione ideologica marxista, in altri istituti come la famiglia, la Chiesa, la fabbrica, la scuola. In ciò a nostro avviso calcando troppo l’evidenziazione di una comune origine filosofica, sia pure nelle sue diverse varianti, non considerando l’influenza di idee di importazione americana che prevarranno negli anni a seguire soprattutto nel costume di una società in trasformazione. L’analisi complessiva, però, rimane valida nell’individuare sia alcune conseguenze negative del *Sessantotto*, sia alcuni aspetti costruttivi della critica globale dei contestatori alla società degli anni Sessanta e Settanta. Addentrarci ulteriormente nell’analisi di De Rosa ci costringerebbe a toccare tematiche che per motivi di periodizzazione sono rimaste in ombra nella nostra ricostruzione storica. Basti qui citare le tante rivoluzioni degli anni successivi che vanno a costituire il “lungo *Sessantotto*”, incubato nel 1966/67, scoppiato in modo originale nell’*anno degli studenti*, sviluppatosi fino alla metà degli anni Settanta con punte di radicalità che arriveranno (anche se non sempre) alla esasperazione terroristica soprattutto in Italia. In questi anni la società italiana è notevolmente trasformata anche in ragione di alcune tematiche sorte proprio col *Sessantotto*. Basti citare a volo d’uccello la rivoluzione sessuale sulla scia del Marcuse di *Eros e civiltà*, ma soprattutto delle idee di Reich sulla liberazione sessuale; le conquiste ottenute nel mondo studentesco delle scuole e delle università; quelle nel mondo del lavoro che vive la stagione dell’unità sindacale; i cambiamenti operati nella e dalla Chiesa in seguito al Vaticano II, ma anche grazie all’esperienza nuova delle comunità di base.

L’editoriale del 1998, però, si segnala anche per un lucido e attuale consuntivo nel quale De Rosa, interrogandosi sulle origini e sui modi della contestazione, ne evidenzia alcune peculiarità positive di reazione alla società di capitalismo maturo e consumismo, nonché alle guerre da esso fomentate, accanto a tratti negativi che hanno nella violenza la loro caratteristica fondamentale e distorcente. Si conviene così che «il Sessantotto cercò di rispondere a esigenze reali di rinnovamento della società. Purtroppo [però], lo fece in modo sbagliato, contestando non solo quello che nella società degli anni Sessanta era da contestare e da rinnovare, ma anche taluni valori essenziali, sempre validi, che bisognava invece conservare, sia pure in forme rinnovate». Così innanzitutto «la lotta giusta all’autoritarismo degenerò – sotto la spinta dell’ideologia marxista – nella negazione dell’autorità, in campo sia politico e sociale, sia familiare e scolastico, portando spesso alla prevalenza dell’individua-

lismo, del libertarismo e del capriccio sulle norme, necessariamente autoritative, sulle quali si regge la convivenza umana»¹¹².

Inoltre, sia pure per innovare la Scuola e l'Università, il movimento degli studenti finirà con lo scegliere le forme "peggiori e più stolte" della contestazione, impedendo le lezioni, pretendendo esami di gruppo e "voto politico". Anche la contestazione profonda, di matrice reichiana, all'istituto naturale della famiglia vista come luogo di sfruttamento e autoritarismo, porterà eccessi stravolgenti con una legislazione che non sempre tutela l'unità fondante della famiglia e uno dei suoi scopi fondamentali qual è per la Chiesa l'accoglienza della vita. Accanto a queste amare considerazioni su aspetti degenerativi della contestazione va anche rilevato che il fenomeno "ebbe il merito di mettere in rilievo certi aspetti non positivi della famiglia tradizionale" come la "posizione subordinata della donna", opportunamente corretta dalla legge sul diritto di famiglia del 1975.

E le conclusioni dell'editoriale sono anche più pessimistiche nel considerare il *Sessantotto* come occasione mancata per la politica e la società, laddove menziona "il frutto amaro" del terrorismo.

È questa la macchia più grave di un "evento storico" [...] che, se fosse stato meno ideologico e violento e avesse avuto migliori maestri di quelli che esso ebbe, avrebbe potuto contribuire al rinnovamento di cui la società italiana degli anni Sessanta-Settanta in tutte le sue istituzioni, in particolare in campo scolastico e universitario, aveva urgente bisogno. Purtroppo, invece di una società più giusta e pacifica, si ebbe – in conseguenza del terrorismo – una militarizzazione della società. D'altra parte, quanto, almeno come aspirazione, il Sessantotto aveva di positivo fu vanificato anche dall'incapacità delle forze politiche e culturali di rinnovare la società italiana, in particolare di attuare una profonda riforma scolastica e universitaria¹¹³.

¹¹² Cfr. *ivi*, 329-330.

¹¹³ Cfr. *ivi*, 331.

LA CIVILTÀ CATTOLICA

Roma 26 aprile 2009

Caro P.N. Moriconi,

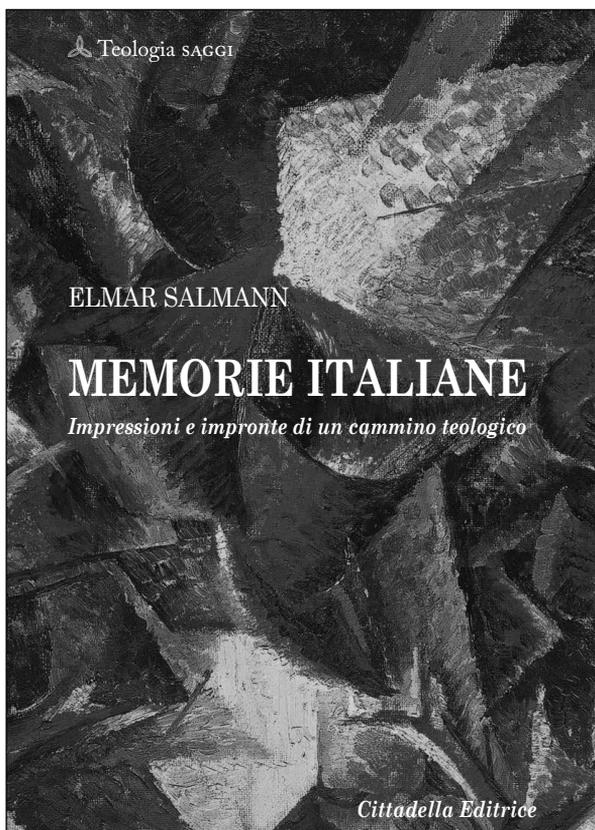
uso, per rispondere al tuo email, la mia cinquantennale macchina da scrivere, non essendo stato capace di imparare ad usare strumenti elettronici. È noto che quando i fatti accadono, è impossibile - almeno per me - comprendere che cosa veramente avviene. Perciò, di quanto avvenne nel 1969 in Italia e nel mondo, compresi ben poco, come appare di due editoriali (curarono tutti gli editoriali della Civiltà Cattolica dal 1964 ai primi anni del 2000 sono stati scritti, anche se non firmati, da me, che perciò sono il principale responsabile delle prese di posizione della CC in campo politico italiano). Quanto al '68 e a quanto avveniva in quell'anno, non ci furono particolari discussioni nel Collegio degli scrittori della rivista. Non ricordo che P. Dell'Olio sia stato scrittore stabile della CC o vi abbia avuto un ruolo particolare. Quanto agli altri padri scrittori - a parte il P. Virgilio Pagone, che mi interessava nella Scuola di Vercorforte e, in particolare di Verone - non ricordo che altri padri scrittori siano

via di Porta Piccola, 1 - 00187 Roma - tel. 06.69.79.201 - fax 06.69.79.202

interventuti sul tema del Sessantotto.

A questo tema - che non compresi a fondo nella sua drammaticità - nel 1969 - io conoscierei due editoriali: "La tentazione della violenza" (anno 119, quaderno 2850 (18 maggio 1964, pp. 317-317) e "La protesta dei giovani" (anno 119, quaderno 2851, 1° giugno 1966). Ma da questi due editoriali tu non ricaverai nulla. Invece, una riflessione più approfondita sul '68 l'ho fatta 30 anni dopo, nell'1998 nell'editoriale "Il Sessantotto trenta anni dopo" (anno 149 - vol. II - quaderno 3550 - 16 maggio 1998). A quello che ho scritto allora non deprei oggi aggiungere niente di nuovo. Non ed se questo ho scritto in questo biglietto ti può servire nel tuo lavoro. Un cordiale saluto da parte di un vecchietto che attende negli AA anni verso l'incontro col Signore Gesù.

Idel Romano



A cura di Gianluca De Candia e Armando Matteo
pp. 296 - € 16,80

Collana: *Teologia saggi*

Al compimento di una trentennale presenza e attività nella Città eterna, Elmar Salmann ritorna all'Abbazia di Gerleve. L'occasione offre lo spunto per una rilettura affascinante di questo intenso periodo italiano. Con uno sguardo originale, queste Memorie italiane consegnano al lettore una mappa per orientarsi negli ultimi quarant'anni di storia ecclesiale e civile. Ad arricchire il volume i saggi di alcuni ex-allievi che mostrano la fecondità di un cammino che continua.

Elmar Salmann, nato nel 1948 a Hagen (Vestfalia), ha compiuto gli studi di filosofia, lettere e teologia a Paderborn, Vienna e Münster. Dal 1973 monaco benedettino dell'Abbazia di Gerleve, per oltre trent'anni ha insegnato teologia e filosofia al Pontificio Ateneo Sant'Anselmo e all'Università Gregoriana di Roma. È una delle voci più originali del pensiero teologico contemporaneo.

INTERVENTI

PIERO CODA

PER UN BILANCIO PROSPETTICO DELLA TEOLOGIA TRINITARIA DEL NOVECENTO

Benché la distanza sia breve, è tuttavia possibile tentare una valutazione d'insieme circa l'apporto del XX° secolo al cammino della teologia trinitaria. E si può dire, se non altro, che il secolo passato rappresenta uno dei momenti più fecondi della riappropriazione, da parte della fede cristiana, della sua intrinseca intenzionalità trinitaria. Anche se i percorsi tracciati e le acquisizioni raggiunte configurano tale momento più come una pedana di lancio verso un orizzonte che ancora ha da dischiudersi, che come un porto sicuro in cui calare l'ancora al termine della navigazione ormai compiuta.

Articolo il mio intervento¹ in quattro punti: 1) un cenno di contestualizzazione; 2) una sintetica recensione del fatto oggettivo e del significato del rinnovamento della teologia trinitaria lungo il XX° secolo; 3) un tentativo di lettura della posta in gioco e del compito che ci attende; 4) uno spunto conclusivo in questa direzione.

1. IL CONTESTO

Il XX° secolo è stato senz'altro un secolo segnato da un imprevisto e vivace *ressourcement* trinitario². Nel senso di una riscoperta di quel cuore

¹ Per uno sviluppo di quanto qui espresso rinvio al mio recente *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011.

² Per un avviamento bibliografico cfr. la voce "Dio" da me curata per il *Nuovissimo Dizionario di Teologia*, (a cura di) G. BARBAGLIO – G. BOF – S. DIANICH, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 407-457; il saggio di N. CIOLA, *Teologia trinitaria. Storia – Metodo – Prospettive*, ed. Dehoniane, Bologna 1996; a quello di A. Staglianò, *Teologia trinitaria*, in P. CODA – G. CANOBBIO (edd.), *La Teologia del XX secolo. Un bilancio*, Città Nuova, Roma 2003, vol 2. *Prospettive sistematiche*, 89-174; il volume contenente gli Atti del Colloque internationale, *Les sources du*

pulsante della fede cristiana che corrisponde alla rivelazione del Dio che è *Agápe* in Cristo Gesù (cfr. 1Gv 4,8.16). Ciò è accaduto in sinergia strutturale col rinnovamento teologico che ha attraversato il secolo³. Così che si può affermare che l'uno – il *ressourcement* trinitario – non si è potuto dare a prescindere dall'altro – il rinnovamento del metodo teologico –, e viceversa. Tanto da potersi immaginare, tra i due, l'ineludibile circolarità che si dà tra la forma e il contenuto, il metodo e l'oggetto – nel vivere e nel pensare.

Basti fare memoria, per un esempio, di come il XIX° secolo s'era chiuso con la dichiarazione della marginale rilevanza, nella pratica dell'esistenza e del pensiero, della verità trinitaria di Dio. Penso in proposito – senza dubbio con accentuazioni e prospettive assai diverse – al concilio Vaticano I per la Chiesa cattolica e alla teologia liberale per le Chiese della Riforma. Anche se alle spalle dell'una vi è il possente tentativo di Antonio Rosmini a pensare trinitariamente Dio e la fede a partire dalle “viscere della cristiana religione” e, alle spalle dell'altra, la promessa/delusione – per dirla con Karl Barth – delle filosofie, che alla Trinità intendevano programmaticamente ispirarsi, di Hegel e di Schelling.

Ma è indubbio che ben presto – sotto l'incalzare delle tragedie che segnano con marchio indelebile il passo della storia d'Europa – la musica della teologia cambia. E di molto. Quello operato da Barth – per non fare che un nome, quello decisivo – è un vero e proprio rovesciamento. E Pavel Florenskij e Sergej Bulgakov per la filosofia religiosa e la teologia ortodossa russa, così come – più tardi – Yves Congar, Henri de Lubac, Ghislain Lafont, Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, in casa cattolica, e Wolfhart Pannenberg, Jürgen Moltmann, Eberhard Jüngel nel mondo evangelico mostrano – e nel modo più determinato e convinto – di voler battere questa stessa strada.

Tale riscoperta del principio e della forma trinitaria della fede cristiana avviene in un preciso tornante epocale della storia d'Europa e del mondo. È il momento – come intuiscono alcuni – dell'agonia dell'Occidente, “la terra del tramonto”, o almeno di una sua specifica configurazione stori-

renouveau de la théologie trinitaire au XXème siècle, Institut Catholique, Paris, 7-9 marzo 2007, Editions du Cerf, Paris 2008, in cui ho presentato una prima versione del presente contributo: *Le renouveau de la théologie trinitaire au XX^e siècle: le fait et les enjeux*, 19-31. Vedi anche il puntuale *Bollettino di teologia trinitaria. Uno sforzo di riconcettualizzazione alla luce della reciprocità*, di A. Cozzi, in “Scuola Cattolica”, 133 (2005), 185-213 e, dello stesso Cozzi, *Manuale di dottrina trinitaria*, Queriniana, Brescia 2009.

³ Cfr. P. CODA – G. CANOBBIO (edd.), *La Teologia del XX secolo. Un bilancio*, Città Nuova, Roma 2003, 3 voll.; e, dal punto di vista di una ricostruzione e valutazione critica, G. ANGELINI – S. MACCHI (ed.), *La teologia del novecento. Momenti maggiori e questioni aperte*, Glossa, Milano 2008.

ca⁴. Da parte cristiana si tratta della percezione d'un restringimento della propria presenza ed efficacia culturale e sociale nel mondo occidentale, peraltro segnato da una *krísis* profonda, nel mentre progressivamente si dischiude un orizzonte globale per sé multipolare e pluralistico. La Chiesa cattolica comincia a prenderne atto col concilio Vaticano II, ma solo negli ultimi decenni tale coscienza guadagna terreno sino a maturare nella consapevolezza dell'ineludibilità delle sfide, ma anche delle correlate *chances*, che ci vengono dall'inedita situazione che così si profila.

Questo stato di cose disegna il quadro culturale all'interno del quale si possono evidenziare un significato importante e una consistente rilevanza del *ressourcement* trinitario del XX° secolo. Si tratta, a ben vedere, di un *kairós* assai impegnativo, e forse addirittura dirimente, per il futuro della fede cristiana: quello di rimettere a giorno, in forma coerente e innovativa, la propria originale identità nella capacità d'intessere e promuovere, proprio a partire da essa, relazioni interessanti e produttive con le culture altre da sé. Così il cuore pulsante della fede in Dio Trinità (la coappartenenza nell'amore, cioè, di unità e alterità, libertà e comunicazione, a livello teo-logico e a livello antropo-logico) si mostra a tutto tondo come il "caso serio" dell'identità e della rilevanza dell'evento cristiano nella storia del nostro tempo.

2. IL FATTO

Dopo questa rapidissima contestualizzazione, veniamo al secondo momento della riflessione. In che cosa teologicamente consiste e che cosa teologicamente ci offre in eredità *il fatto* del rinnovamento teologico del XX° secolo? Per cercare di rispondere – consapevole che si tratta d'una prospettiva soltanto, che per sé altre ne invoca –, direi che possiamo vedere nella ricerca e nelle proposte di teologia trinitaria elaborate dal secolo che ci precede due tappe, che pervengono ciascuna a un risultato provvisorio, il quale a sua volta apre a un ulteriore e più avanzato stadio del percorso.

2.1. La prima, e per molti versi più decisiva tappa, è quella che muove *dal* e decisamente riconquista *il* principio del cristocentrismo della rivelazione⁵. Da Barth alla *Dei Verbum* del Vaticano II, per intenderci.

⁴ Cfr. G.M. ZANGHÌ, *Nocte della cultura europea. Agonia della terra del tramonto?*, Città Nuova, Roma 2007.

⁵ Su tutto ciò si veda P. CODA – N. REALI, *Lo statuto e il metodo della teologia*, in *La Teologia del XX secolo*, op. cit., 11-87.

Con ciò la teologia accede di nuovo, e in modo rinnovato, al principio, da un lato, della sua originalità epistemica e, dall'altro, della peculiarità del suo oggetto/soggetto: la fede, appunto, in quanto corrispondenza alla rivelazione di Dio in Cristo. Ciò mette in moto una parabola che, strutturata epistemicamente nel *Grundaxiom* trinitario di Rahner⁶ e passando attraverso il recupero della storicità dell'evento di Gesù legato alle vicende dell'esegesi del Nuovo Testamento, conduce alla focalizzazione dell'evento pasquale come luogo escatologico della rivelazione del *Deus Trinitas*.

In tal modo, si assume la provocazione dello *scandalum crucis et resurrectionis*: e cioè la singolarità e l'eccesso (cfr. 1Cor 1,24) costituiti per l'intelligenza di Dio dall'evento dell'incarnazione, della croce, dell'abbandono, della morte, della discesa agli inferi e della risurrezione di Gesù, il Figlio di Dio/Abbà venuto nella carne, e dell'effusione "senza misura", per e in Lui, dello Spirito Santo. Mettendo con ciò in luce il dinamismo intrinsecamente interpersonale dell'autocomunicazione di Dio che s'esprime nella "consegna" (*parádoxis*) trinitaria – alla storia degli uomini – della vita del Padre per mezzo del Figlio fatto carne nello Spirito Santo. Con ciò neutralizzando – anche grazie al consistente apporto della teologia di tradizione ortodossa – il pericolo del cristomonismo, con una più attenta e consapevole coniugazione della dimensione cristologica con quella pneumatologica della rivelazione trinitaria.

La ricca messe di acquisizioni che in tal modo vengono assicurate si concentra, mi sembra, in due consistenti impegni.

a) Quello, innanzi tutto, di pensare con rigore il *Deus Trinitas* nell'orizzonte moderno della soggettività, senza però cadere in un'indiscriminata enfaticizzazione monologica, ma riscoprendo lo spessore della dinamica personologica e pericoretica della *communio*. Assai istruttivo, in proposito, il dibattito che ha visto impegnati – a distanza di anni – autori come Karl Rahner, su di un fronte, e Jürgen Moltmann, sull'altro: sino a giungere al più recente tentativo di sintesi e rilancio formulato da Gishbert Greshake⁷. Col dischiudersi, progressivo, della praticabilità di una vera e propria "ontologia trinitaria"⁸.

⁶ Cfr. M. GONZÁLEZ, *La relacion entre Trinidad economica e inmanente*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1996; e i contributi di S. DEL CURA ELENA, *Tra mistero ed esperienza. La dottrina trinitaria dopo Karl Rahner*; e P. Coda, *Dal "Grundaxiom" all'ontologia trinitaria. Un percorso metodologico*, in I. SANNA (ed.), *L'eredità teologica di Karl Rahner*, Lateran University Press, Roma 2005, 143-190 e 191-205.

⁷ Cfr. G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Herder, Freiburg 1997.

⁸ Testo programmatico, in proposito, sono senz'altro le *Thesen zu einer trinitarischen* di K. HEMMERLE (Johannes Verlag, Einsiedeln 1976; tr. it., Città Nuova, Roma 1996²; cfr. anche il

b) Il secondo e senz'altro correlato impegno è quello che – parafrasando Eberhard Jüngel – possiamo definire come il superamento, a partire dall'evento pasquale, di quell'astratta contrapposizione tra “teismo” e “ateismo” che segna la modernità occidentale. Si tratta di un'indicazione di marcia di non piccolo peso. Essa, infatti, attesta la percezione secondo cui la critica e la disaffezione della modernità nei confronti di Dio, in realtà trovano il loro bersaglio in una rappresentazione di Lui oggettivante e riduzionistica – “onto-teo-logica”, per dirla con Martin Heidegger (anche se ciò va appurato con attenzione e prudenza caso per caso, per evitare indebite generalizzazioni).

Tale critica – se e quando una simile rappresentazione è stata sovrapposta all'intelligenza del Dio di Gesù, sfigurandone l'immagine – non colpisce in verità *questo* Dio, ma piuttosto ne invoca una nuova esperienza e un nuovo pensiero: capaci di rispondere all'istanza più profonda nascosta nel travaglio culturale e speculativo della modernità e della post-modernità.

2.2. Veniamo così alla seconda tappa del rinnovamento trinitario del XX° secolo. La quale se per certi versi segue la precedente, per altri l'accompagna e le fa da contrappunto lungo tutto l'arco del “secolo breve”. Il fatto è che la *magna quaestio* attorno a cui lotta la modernità, e che viene al pettine nel suo contemporaneo estenuarsi, è – come già intuiva Barth all'inizio del secolo scorso – *quella dell'esser-Dio di Dio e dell'esser-creatura dell'uomo nella storia in relazione all'evento di Gesù*. Se e quando la teologia trinitaria fiorita nel Novecento perde di vista questo pungolo che piaga definitivamente l'identità dell'uomo e della vicenda umana, il rischio mortale che allora corre è quello di restare prigioniera e d'implodere in un'autocoscienza che si vuole cristiana, ma in realtà si chiude nel cerchio di una presunta identità forte che si fa sorda all'appello dell'alterità.

Anche in questo caso, sono due i fronti d'impegno che interpellano – con maggiore intensità e consapevolezza soprattutto negli ultimi decenni – l'intelligenza cristiana del *Deus Trinitas*.

mio *Evento pasquale. Trinità e Storia*, Città Nuova, Roma 1984; nonché i contributi in P. CODA – L. ŽAK (edd.), *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, Città Nuova, Roma 1998; e il lemma “Ontologia trinitaria” da me curato per l'ed. it. di J.-Y. LACOSTE (sotto la dir. di), *Dictionnaire critique de la théologie*, tr. it., Borla – Città Nuova, Roma 2005, 1412-1415; di recente, M. KRIENKE – N. SALATO, *A proposito di ontologia trinitaria. Il contributo di Antonio Rosmini Serbati ed Edith Stein, per una fondazione in chiave teosofica e fenomenologica della filosofia cristiana*, in “Rassegna di Teologia”, 49 (2008), 227-261; nonché la V parte del mio *Dalla Trinità*, op. cit.

a) Da un lato, assistiamo all'incontro inedito – nelle sue forme e nelle sue esigenze – con le religioni mondiali, *in primis* e in forma specifica con quella ebraica e poi con quella islamica che professano la fede nel Dio Uno e Unico e chiedono, in modi senza meno molto differenziati, un'attenzione, un riconoscimento e un dialogo esigenti; ma anche, in modo che appare oppositivo ma chiede anch'esso un altrettanto esigente discernimento, il confronto con la critica "neopagana" al monoteismo e con il *revival* di un'esigenza sperimentale e soggettivamente gratificante del Divino⁹.

b) D'altro lato, sul livello della consapevolezza critica e insieme dell'aggancio esistenziale, riemerge un tema in definitiva abbastanza negletto nell'insieme dell'avventura trinitaria del Novecento: quello della pre-comprensione, antropologicamente significativa e universalmente incidente, del mistero di Dio che, con la sua esigente alterità, dall'intimo lavora e indirizza nello Spirito (cfr. GS 22) il desiderio unificante e trainante dell'*humanum*. Ciò che si riaffaccia, in altri termini, è la questione di una corretta, incisiva e rinnovata articolazione tra il *De Deo Uno* e il *De Deo Trino*. Un tema non a caso riproposto con forza, quasi a sorpresa, da Johann Baptist Metz, nel corso della sua lezione di congedo all'Università di Münster nel 1993.

3. LA POSTA IN GIOCO

Il fatto del rinnovamento trinitario del XX° secolo, per le modalità con cui si è realizzato e per i punti d'equilibrio e di ricerca che ha raggiunto, esibisce da sé – mi pare – la *posta che realmente è in gioco*: quale eredità preziosa e impegnativa che è posta nelle nostre mani. Eccoci così al terzo momento della riflessione. Si tratta senz'altro di una posta in gioco dalle molte facce, che sarebbe ridicolo, oltre che pretenzioso e falsante, voler forzosamente ricondurre *ad unum*. Mi limito a richiamare un punto soltanto, che ritengo importante e che, di fatto, apre un sentiero lungo il quale personalmente mi sento sollecitato a camminare.

I guadagni via via evidenziati – per riassumerne i principali: (1) l'accesso cristologico al Dio trinitario e la riarticolazione di "*oikonomía*" e "*theologhía*"; (2) la centralità e lo spessore teologico e antropologico dell'evento pasquale come porta d'ingresso, nello Spirito Santo, allo spazio ecclesiale e universale della *koinonía* trinitaria trinitizzante le relazio-

⁹ Rinvio, in questa prospettiva, al mio *Il Logos e il nulla. Trinità religioni mistica*, Città Nuova, Roma 2004².

ni umane; (3) la riproposizione di una lettura trinitaria della differenza/alterità dell'esperienza di Dio nell'orizzonte della sua universalità e della sua declinazione plurale – mi pare indirizzino a tematizzare e praticare, con consapevolezza critica ma insieme con verginale ingenuità evangelica, *il luogo originario dell'esperienza e del pensiero del Dio che Gesù annuncia e di cui ci rende ecclesialmente partecipi nel suo Spirito*.

Solo di qui, penso, diventa realistico e produttivo rilanciare con incisività, e verso i nuovi orizzonti chiesti dai “segni dei tempi”, la lezione del rinnovamento trinitario del XX° secolo, connettendola ancor più radicalmente con l'attualità sempre viva della sua sorgente neotestamentaria custodita e trafficata lungo i secoli dalla sua ininterrotta *Traditio in Ecclesia*.

Che cosa intendo per “luogo”, *locus*, dell'esperienza e dell'intelligenza di Dio Trinità? Cerco di rispondere – con un'ipotesi di lavoro che in questi anni m'ispira – in due momenti: nel primo richiamandomi alla storia dell'esperienza e della teologia trinitaria riletta a partire dal punto di vista guadagnato dal Novecento¹⁰; nel secondo riallacciandomi, con uno spunto conclusivo, alla testimonianza neotestamentaria.

Il *locus* della rivelazione trinitaria – come dono e come esperienza – è senz'altro la “carne” di Gesù: «E il *Lógos* carne si fece e venne ad abitare in mezzo a noi; e noi contemplammo la sua gloria, gloria come di unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità» (Gv 1,14).

Ma che cosa significa incontrare *anche nell'intelligenza della fede* la carne di Gesù per “contemplare” in essa (*etheasámetha*) Dio/Abbà nello Spirito?

Significa certo – come insegna la teologia trinitaria del XX° secolo – che siamo chiamati a guardare a Dio nella carne di Gesù Cristo e, in fin dei conti, nella carne di Lui crocifisso e risorto irradiante lo Spirito. Ma la carne, lo insegna la fenomenologia del XX° secolo¹¹, è il luogo della relazione *tra* le creature: e dunque non rimanda essa precisamente a questo *locus* – la relazione interpersonale e incarnata – come quello che, essendo definitivamente abitato dal Figlio nel suo Spirito (cfr. Mt 18,20), offre l'accesso alla vita e all'intelligenza del *Deus Trinitas* nella ferialità del nostro cammino di esseri umani tra gli esseri umani? Non è proprio

¹⁰ Rinvio, per ciò, al rapido schizzo che ho tracciato nel mio *Dio che dice Amore. Lezioni di teologia*, Città Nuova, Roma 2007: «L'esperienza e l'intelligenza di Dio Trinità da Sant'Agostino a Chiara Lubich», 131-164.

¹¹ Cfr. le suggestioni registrate in A. BERTULETTI – M. EPIS, *La teologia nel segno dell'ermeneutica*, in *La teologia del Novecento*, op. cit., 529-694 (in particolare, nella Seconda sezione: *Husserl e la fenomenologia dell'intenzionalità* e *La rifondazione della fenomenologia come filosofia prima*).

questa la grazia e la responsabilità che ci è trasmessa nella carne eucaristica di Gesù, *culmen et fons* della sequela cristiana?

È stimolante, dicevo, rileggere la storia dell'esperienza e della teologia trinitaria della Chiesa da questa prospettiva. Essendo sempre strettissimo, nel suo bimillenario cammino, il legame tra esperienza spirituale, crescita dell'intelligenza teologica, maturazione della coscienza antropologica, ripercussione di tutto ciò nelle multiformi espressioni della cultura (cfr. *Dei Verbum*, 8).

Prendiamo Agostino d'Ipbona e il suo *De Trinitate* come esempio¹². Il punto cruciale del suo *itinerarium* – la critica contemporanea in genere ormai conviene su questo fatto – è nel libro VIII del suo *opus magnum*. Là dove il dottore della carità, dopo aver esposto la *doctrina fidei* e averne perseguito un'*intelligentia* destinata a segnare la storia successiva del pensiero trinitario mediante il geniale ripensamento della categoria ontologica della *relatio* secondo l'esigenza della rivelazione, si volge all'*experientia*: per rinvenire in essa il *locus* ove contemplare, nello specchio delle creature, la luce abbagliante del Dio che è Trinità.

E lo rinviene senza tentennamenti, e con stupore e gratitudine, tale *locus*, nella *dilectio mutua* e *erga omnes* dei discepoli – secondo il precetto del Signore. È qui che dimora il *Deus Caritas*, come illustra la prima lettera di Giovanni (cfr. 1Gv 4,8.16). L'intuizione di Agostino è delle più luminose, per lui stesso, come attesta un'analisi del linguaggio usato per descriverla: quasi in tutto coincidente con quello che racconta – nel libro VII delle *Confessiones* – il suo primo incontro con Dio (*cum primum te cognovi*, VII, 10,16). Agostino riconosce di trovarsi così nella situazione di colui che ha trovato non “ciò che cerca” (*quod quaerit*), ma il luogo “dove si ha da cercare” (*locus ubi quaerendum est*) (VIII, 10. 14). Eppure di qui innanzi (nei restanti sette libri) non segue questa via – la *via caritatis*. E ne spiega lui stesso la ragione nel libro XV del *De Trinitate*: troppo intensa è la luce che l'ha investito – e la sua intelligenza, per “riposarsi” un poco, si è dovuta volgere a oggetti più familiari.

In realtà, c'è un passaggio, nella descrizione di quest'intuizione, che è sintomatico: per attingere in alto, in Dio, il segreto della “trinità” racchiuso nell'esperienza dell'amore tra chi ama, chi è amato e l'amore che corre tra essi, occorre che, «*calcata carne, ascendamus ad animum*» (*De Trin.*, VIII, 10.14). *Calcata carne*, calpestata la carne. Non si tratta, certo, della carne del Cristo, nell'intenzione di Agostino. Ma trattandosi pur

¹² Si veda il mio *Sul luogo della Trinità: rileggendo il “De Trinitate” di Agostino*, Città Nuova, Roma 2008; cfr. anche, a proposito dell'interpretazione e dell'incidenza della teologia trinitaria di Agostino nel Novecento, l'esautivo lavoro di P. SGUAZZARDO, *Sant'Agostino e la teologia trinitaria del XX secolo*, Città Nuova, Roma 2006.

sempre della carne umana (quella insidiata dal peccato), non si finisce in ciò col fuggire da quella «carne simile a quella di peccato» (cfr. Rom 8,3) che il *Lógos*/Figlio ha assunto nell'incarnazione e sino all'abisso della croce? E, una volta abbandonata *questa* carne, sarà più possibile ritrovare il *Deus Trinitas* tra gli uomini dov'è venuto, senza dimenticare certo che egli vive ormai, risorto, anche *in excelsis*? Con ciò nulla voglio imputare al grande Agostino: ci mancherebbe altro! Ogni tempo ha la sua grazia e il suo compito e con ciò stesso conosce anche i suoi condizionamenti e i suoi limiti. Voglio solo richiamare l'attenzione sul fatto che, senza prendere in considerazione *questa* carne, non si può entrare e dimorare in quel *locus* dell'esperienza e dell'intelligenza della Trinità che è la relazione con e tra gli uomini, nello spessore tangibile e drammatico della storia della libertà, della differenza e anche del peccato che il Cristo ha fatto propria per redimerla dal di dentro.

La storia della teologia trinitaria lungo i secoli – mi riferisco alla tradizione occidentale, che più da vicino conosco – può esser letta, mi sembra, come il progressivo entrare di *questa* carne nelle categorie del vivere e del pensare. Per restare solo alla teologia, è senza dubbio enorme il passo in avanti compiuto rispetto ad Agostino da Tommaso d'Aquino e, sulla scia di Francesco d'Assisi, da Bonaventura di Bagnoregio nel Medioevo e, più tardi, da Ignazio di Loyola, Teresa d'Avila e Giovanni della Croce nella modernità.

Troppo poco si riflette sul fatto che, in Tommaso, la straordinaria dilatazione dell'intelligenza speculativa della Trinità è radicalmente connessa con l'affermazione dell'umanità di Cristo («*humana natura*» – egli sottolinea – «*pervenit [in Christo] ad ipsam veritatem divinam*», *In Ioa*, 188) e alla forma eucaristica del suo pensare, che pure attraversa, alla fine del percorso, la sua crisi decisiva. Pregevole, in questa linea interpretativa, il lavoro di dottorato discusso alla Pontificia Università Lateranense da Riccardo Ferri, *Ille homo ipsa divina veritas. Cristo-verità nell'interpretazione di Tommaso d'Aquino: sviluppo e novità rispetto ad Agostino d'Ippona*¹³.

Mentre Bonaventura, guardando a Francesco che alla Verna viene identificato a sé dal Cristo nelle sue stigmate carnali, può affermare che «*nemo intrat recte in Deum nisi per Crucifixum*» (*Itinerarium mentis in Deum*, *Prol.*, 3). Anche su questo tema è stato discusso un pregevole dottorato alla Pontificia Università Lateranense da parte di Eduard Prenga: *L'esperienza spirituale di Francesco d'Assisi nella teologia trinitaria di*

¹³ Città Nuova, Roma 2007; cfr. anche i miei *Metafisica e Trinità. Il contributo metodologico di san Tommaso d'Aquino*, in "Hermeneutica", N.S. (2005), 87-106; e *Competenza e rilevanza ontologica della rivelazione in San Tommaso d'Aquino*, in "PATH", 5 (2006/2), 365-381.

*Bonaventura*¹⁴. Solo nella modernità Teresa d'Avila potrà giungere – su questa strada – all'affermazione provata che anche nel culmine dell'ascesa al monte di Dio nient'altro se non l'umanità di Cristo introduce nella contemplazione del fulgore della Trinità. Più tardi, per un esempio, con l'inveramento filosofico del principio della soggettività nella “dialettica del riconoscimento” di Hegel¹⁵ e con la fenomenologia dell'empatia e dell'intersoggettività di Edith Stein, verranno offerti alla teologia strumenti concettuali – senz'altro da vagliare – ma tali da consentire un'esplicitazione antropologicamente avvertita del *locus* intersoggettivo esibito nella “carne” di Cristo. È del tutto pertinente, sotto questo profilo, la nota affermazione di von Balthasar secondo cui «la dimensione dell'intersoggettività, su cui si fonda l'etica del vangelo, non poteva trovare nel pensiero antico classico una fondazione filosofica sufficiente»¹⁶.

Il terreno, nel XX° secolo, è stato abbondantemente preparato a questo passo: 1) la rimessa a fuoco della singolarità universale della Parola di Dio in Cristo e della Chiesa popolo di Dio e comunione che ne fiorisce come il germe e l'inizio del Regno nella storia (cfr. *Lumen gentium*, 5); 2) l'esigenza di superare una concezione individualistica dell'essere umano e oggettivistica del conoscere a favore di una antropologia fenomenologica personalista e dialogale in cui si apre lo spazio all'esperienza pratica della verità dell'uomo nella sua relazione/destinazione al trascendente; 3) la tragica esperienza della notte di Dio che sembra attingere il suo culmine nella catastrofe della seconda guerra mondiale e in ciò che ne segue, con l'intuizione che in essa si nasconde e si propone il volto del Dio Crocifisso e Abbandonato (così in Teresa di Lisieux, Dietrich Bonhoeffer, Simone Weil, Edith Stein, Chiara Lubich); 4) l'annunciarsi di una nuova epoca della storia della civiltà in cui la forza centripeta dell'identificazione delle diverse civiltà, a partire dalla loro matrice e forma religiosa, viene bilanciata e re-indirizzata da quella centrifuga di un loro inedito relazionarsi.

¹⁴ Pubblicato col titolo *Il crocifisso via alla Trinità. L'esperienza di Francesco d'Assisi nella teologia di Bonaventura*, Città Nuova, Roma 2009.

¹⁵ Cfr. il mio saggio *La percezione della forma. Fenomenologia e cristologia in Hegel*, Città Nuova, Roma 2007, che sviluppa il precedente *Il negativo e la Trinità: ipotesi su Hegel. Indagine storico-sistemica sulla “Denkform” hegeliana alla luce dell'ermeneutica del cristianesimo*, Città Nuova, Roma 1987.

¹⁶ H.U. VON BALTHASAR, *Gloria*, V: *Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, tr. it., Jaca Book, Milano 1978, 31.

4. PROSPETTIVA

Mi avvio lungo questo sentiero a una conclusione provvisoria (il quarto punto preannunciato), dicendo una parola che si riallaccia alla sorgente neotestamentaria dell'intelligenza di Dio Trinità e intende essere una provocazione a pensare *insieme* a partire dal "luogo" in cui c'introduce sempre di nuovo l'evento di Gesù Cristo¹⁷.

Che cosa mai avrà voluto suggerire l'apostolo Paolo in quel passo della prima lettera ai Corinzi (cfr. 1Cor 2,9-16) dove testimonia con certezza ch'è ormai possibile – e definitivamente reale – albergare nel proprio pensare il *noûs* di Cristo stesso? E cioè l'intelligenza in cui le profondità del Mistero non stanno più relegate, nell'indifferenza o nella nostalgia, in un'inaccessibile distanza, ma invece si offrono a un conoscerle e a un dispiegarle nella loro incidenza storica che nel dirle non le cattura, snaturandole, ma ne gode qualcosa di vero e sostanzioso nella convivialità di uno scambio sempre nuovo e sempre diverso. È questo, forse, quel pensare e conoscere «*pneumatikà en lógois pneumatikoîs*» (cfr. 1Cor 2,13) – le realtà dello Spirito in parole/concetti spirituali – di cui lo stesso Paolo dice noi siamo divenuti infine eredi nel *Lógos* fatto carne?

Il discorso di Paolo è stringente. Come solo lo spirito dell'uomo – egli argomenta – può conoscere che cosa veramente passi nel suo cuore e nella sua mente, così solo lo Spirito di Dio «può scrutare le profondità di Dio». Dio dimora segregato irrimediabilmente nella "nube della non conoscenza" per chi è altro da lui. A meno che Egli stesso – e in ciò sta l'inaudito del *lógos* di Gesù, del *Lógos* che è Gesù – gli conceda e gli consegni il suo stesso Spirito. Come avviene nella carne crocifissa di Gesù, il quale nel suo morire fatto *agápe* «consegna lo Spirito» (cfr. Gv 19,30). È precisamente per questa consegna – conclude Paolo – che «noi abbiamo il *noûs* di Cristo».

Dunque, la "nube della non conoscenza" è squarciata – anche se il mistero proprio con ciò si offre inesauribile nella sua sempre nuova dedizione alle opere e ai giorni dell'uomo. Ma il fatto decisivo è appunto che la "nube della non conoscenza" è squarciata per sempre: com'è avvenuto per il velo del tempio nell'atto del morire abbandonato del *Lógos* fatto carne. Dal recesso del *sancta sanctorum* la presenza di Dio corre verso le tende degli uomini: perché il *Lógos* crocifisso ha posto la sua tenda in mezzo a loro. In mezzo agli ultimi, agli emarginati e agli scartati. Sul calvario che ormai ha l'estensione del mondo, perché con tutti e con

¹⁷ Una testimonianza della percorribilità di questo sentiero in P. CODA – M. DONÀ (edd.), *Dio-Trinità tra filosofi e teologi*, Bompiani, Milano 2007.

ciascuno Gesù s'è "fatto uno" (cfr. 1Cor 9,19-22) per aprirci, in Sé, gli uni verso gli altri nello spazio di quell'*agápe* che è segno e frutto della risurrezione.

Noi tutti, per Lui e nel suo Spirito, siamo in Dio e Dio è in noi. Trinitariamente. Ma questo dono – *cháris* – non si realizza, e cioè non si fa realtà storicamente vissuta anche nel pensare, se non quando la forma del *Lógos* Crocifisso diventa la forma del contemplare e vivere Dio là dov'Egli ora è: in quel «in mezzo a noi» cui accediamo, ogni volta in modo nuovo, andando l'uno verso l'altro e così realmente accogliendoci come dono. E cioè arrischiandoci, sino in fondo, in un parlare e in un ascoltare fatto di reciprocità, senza residui e senza condizioni. È lì che attingiamo e ospitiamo, insieme, il *Lógos* che nello Spirito si fa *nostra* carne.

La verità del *Deus Trinitas* accade nella verità, che così si va facendo, del nostro essere e del nostro pensare in Cristo¹⁸. La sfida, dunque, è quella di *camminare dimorando in questo luogo*: quello in cui s'apre e cresce quel vivere/pensare l'essere che abitiamo nell'amore, in cui trinitariamente s'incontrano Dio e l'uomo nell'incontro tra gli uomini in Cristo Gesù.

¹⁸ Mi pare vada in questa direzione l'invito formulato da Benedetto XVI nella *Lectio magistralis* da lui tenuta all'Università di Regensburg; cfr. il mio *Il significato e il percorso del Forum alla luce della "lectio magistralis" di Benedetto XVI a Regensburg*, in "PATH", 7 (2008/1), 9-23.

GIORGIO CAMPANINI

CATTOLICI E POLITICA: LA LEZIONE DI LUIGI STURZO

1. PREMessa

Da più parti – e, con estrema autorevolezza, ad opera dello stesso Magistero tanto della Chiesa universale quanto della Chiesa italiana – si invoca una più significativa presenza dei cristiani nella società: e ciò non per un generico dovere di “presenza”, ed ancor meno per offrire un supporto alla sempre necessaria opera di evangelizzazione (essa non ha bisogno del sostegno del “braccio secolare” della politica, anche se può risultare più agevole e più produttiva all’interno di una società giusta e attenta ai valori) ma nella convinzione che una “buona politica” costruisce una “buona società” e che la crescita e lo sviluppo dei diritti umani, il superamento delle ingiustizie, il soddisfacimento dei fondamentali bisogni delle persone costruiscono, almeno indirettamente, il regno di Dio.

Questa rivalutazione – e in taluni casi addirittura “rilegittimazione” – della politica dopo una lunga stagione di diffidenza se non di estraneità, come quella seguita alla fine in Italia dell’“unità politica” dei cattolici passa necessariamente anche attraverso il recupero della tradizione e dunque dell’esperienza storica di un Movimento cattolico che ha ormai alle sue spalle una vicenda di oltre un secolo e che va da Toniolo a Murri, da De Gasperi a Dossetti, da La Pira a Aldo Moro, per limitarsi ad alcuni nomi tra i più significativi. È in questo contesto che trova una sua giustificazione la ripresa di attenzione al pensiero e all’opera di Luigi Sturzo, tra i massimi pensatori cattolici del Novecento, fondatore del Partito popolare italiano, esemplare maestro di democrazia, soprattutto negli anni di un ultraventennale esilio; un maestro di pensiero e di azione che occorre conoscere e studiare nella integralità del suo percorso, senza letture riduttive e parziali, come quelle cui si è talora assistito negli ultimi anni, allorché la figura del fondatore del PPI è stata riproposta quasi soltanto in relazione alle sue battaglie degli ultimi anni contro lo statalismo e l’eccessivo intervento statale in economia: come se si po-

tesse prendere in considerazione un'opera di sessant'anni limitandosi a riprendere e a valorizzare gli scritti dell'ultimo decennio, quelli del ritorno di Sturzo in Italia dopo una permanenza all'estero protrattasi dal 1924 al 1946.

È all'intero *corpus* dell'opera sturziana – assai vasta e poliedrica – che si farà dunque, di seguito, riferimento: ponendo tuttavia una particolare attenzione agli scritti degli anni dell'esilio; e ciò per due fondamentali ragioni: in primo luogo perché sono questi gli anni della piena maturità del sacerdote calatino; in secondo luogo perché il distacco dalla realtà politica italiana, e l'immersione in un ricco e fecondo contesto culturale, come quello inglese e francese, consente la piena espressione di quello Sturzo pensatore politico che era rimasto inevitabilmente in ombra negli anni del forte impegno politico e amministrativo svolto in Italia sino all'affermarsi del fascismo, e cioè di un regime che, in qualche modo costringendolo ad agire quasi soltanto pensando, ha consentito ad un pensatore politico di razza, come appunto Sturzo è stato, di esprimere pienamente le sue potenzialità, con opere di grande rilievo come *La società, sua natura e leggi* (1934), *Chiesa e Stato* (1937), *Politica e morale* (1938)¹.

2. L'IDEA DI UN PARTITO (DI CATTOLICI) NAZIONALE

Il primo, e fondamentale, contributo offerto da Sturzo al Movimento cattolico in generale è quello che riguarda la legittimazione prima e la fondazione teorica poi dell'idea di partito nazionale.

Duplica era la difficoltà che al riguardo stavano incontrando i cattolici, compiutosi ormai il Risorgimento – ma restando, negli anni in cui il sacerdote calatino scriveva, ancora aperta la “questione romana”. La prima difficoltà riguardava l'accettazione della stessa idea di democrazia; la seconda concerneva la categoria di partito politico.

Sotto il primo profilo, i cattolici, non solo in Italia, erano restii ad accettare il principio del consenso popolare come unico fondamento della autorità politica. Sembrava che il “principio di maggioranza” fosse in contrasto con la fondamentale distinzione tra bene e male, tra giusto ed

¹ Per una bibliografia generale degli scritti di e su L. Sturzo rinviamo alla nostra ricerca *Il pensiero politico di Luigi Sturzo*, S. Sciascia, Caltanissetta-Roma 2001; mentre per quanto riguarda in generale il Movimento cattolico si rinvia al *Dizionario storico del Movimento cattolico*, a cura di F. TRANIELLO e G. CAMPANINI, Piemme, Casale Monferrato 1982-1984 (in cinque tomi) e al successivo *Aggiornamento*, a cura degli stessi, Marietti, Genova 1997. Nel citato *Dizionario*, al vol. II, *I protagonisti*, un lucido ed essenziale profilo del fondatore del PPI a cura di G. De Rosa.

ingiusto: anche perché la democrazia nell'Ottocento ha spesso operato una drammatica confusione fra un insieme di questioni rimesse al libero gioco delle maggioranze e delle minoranze ed altre questioni fondamentali sulle quali si imponeva, invece, un sostanziale consenso. Fu questo il problema che in Italia venne felicemente risolto, ma molti anni più tardi, con l'approvazione della Costituzione entrata in vigore nel 1948. Mancando questa chiarificazione, lento e difficile fu il cammino che i cattolici italiani dovettero compiere per accogliere la concezione di democrazia e addirittura per legittimare quella categoria di "Democrazia Cristiana", che a molti – ed anche a non pochi pontefici, a partire da Leone XIII – apparve incerta ed ambigua, tanto da determinare, nei primi anni del Novecento, la condanna di Romolo Murri, alfiere della prima, e sfortunata "Democrazia Cristiana". Si pensava, al più, di potere tollerare una "democrazia sociale", come quella teorizzata alla fine dell'Ottocento da Giuseppe Toniolo ed accettata, e nemmeno senza difficoltà, soltanto da una parte dello stesso Movimento cattolico.

Non minori erano le difficoltà frapposte all'accettazione di partito (come i cattolici, che volevano essere il tutto e intendevano rimanere aperti a tutti, avrebbero potuto identificarsi con una "parte" ed accettare la dialettica, la conflittualità, talora lo scontro?). Eppure già nei primi anni del Novecento, ed in particolare con il celebre discorso di Caltagirone del 1905 (vero e proprio "manifesto programmatico" del futuro Partito popolare) Sturzo indicava nel conflitto (anche sociale) una necessaria "legge di progresso" ed invitava i cattolici ad assumere il loro posto nella società in dialettica con gli altri partiti: essere parte in politica non avrebbe impedito alla Chiesa di essere casa di tutti ed aperta a tutti. Si trattava, in sostanza, di prendere atto che con la fine del medio evo e con l'avvento della modernità si apriva la stagione, se non della "lotta di classe" (che Sturzo rifiutava, pur riconoscendone la ineluttabilità storica nel particolare contesto della nascente società industriale) certo della dialettica fra le parti sociali, fra i partiti, fra gli stessi gruppi umani.

Grande merito di Sturzo è stato quello di preparare i cattolici italiani tanto all'accettazione delle regole della democrazia quanto delle regole della conflittualità sociale.

È in questo contesto che si pone una questione assai complessa e in merito alla quale si registra, nello stesso Sturzo, una diversità di valutazioni a seconda che si faccia riferimento al primo oppure al secondo dopoguerra. Nel 1919, fondando il Partito popolare, egli lo volle dichiaratamente "aconfessionale", già nel nome, prendendo così le distanze da quella commistione fra democrazia e Cristianesimo (ma anche fra cattolici e Chiesa) che era stata il tallone d'Achille di Romolo Murri e causa non ultima della sua condanna. La "aconfessionalità" dichiarata del Partito popolare non implicava una sorta di "agnosticismo" riguardo alla

grandi questioni etiche e religiose che allora, nel 1919, si ponevano, *in primis* l'ancora irrisolta questione romana; ma operava una distinzione fra quanto i cattolici avrebbero dovuto compiere come cittadini e quanto sarebbe stato loro dovere come credenti; né si poteva chiedere ad un partito, impegnato con altri partiti nel gioco della politica, di porsi a servizio di un'istituzione esterna, fosse pure quella Chiesa nella quale la quasi totalità dei dirigenti e dei militanti del Partito popolare pure si riconosceva.

Come è noto, questa scelta di campo di Sturzo e dei suoi collaboratori più qualificati, a partire da Alcide De Gasperi, non fu unanime né indolore, perché determinò una certa diffidenza delle gerarchie ecclesiastiche, che avrebbero gradito un vero e proprio "partito cattolico" e la presa di distanza da quei gruppi che, noti sotto il nome di "cattolici moderati", si staccarono dal fondatore del PPI e poi, se pure solo in parte, finirono per confluire nel fascismo (nella forma nota, appunto, come "clerico-fascismo").

Diversa, a partire dal 1945, la posizione di Sturzo. In presenza del pericolo comunista, allora avvertito come drammatico, e considerato l'orientamento analogo di quasi tutti i partiti di democrazia cristiana fondati in Europa dopo la fine della guerra, condivise ed approvò, seppure dalla sua residenza negli Stati Uniti d'America, la scelta operata da De Gasperi e non mancò di esprimere il suo sostegno, seppure critico, alla nuova Democrazia Cristiana fondata nel 1943 e che avrebbe ben presto svolto un ruolo di primo piano nell'Italia del secondo dopoguerra.

In sintesi, nel difficile passaggio dei cattolici italiani dalle riserve e dal disimpegno nei confronti della democrazia e dei partiti alla franca accettazione del sistema democratico e delle sue regole, Sturzo, per la sua riconosciuta autorevolezza, svolse un ruolo di primo piano fra il 1905 e il 1918 per preparare la nascita del Partito popolare, poi nella nascita e nella pur breve vita del partito; né fu estraneo – per il suo persistente ascendente nei riguardi della prima generazione democratico-cristiana – al processo che portò alla nascita e all'affermazione elettorale della Democrazia Cristiana nel secondo dopoguerra.

Alla base tanto dell'esperienza del PPI quanto di quella della DC stava la categoria di "nazione", e di nazione italiana. Venivano meno con il PPI, anche per il progressivo logorarsi dell'antico intransigentismo, la separatezza fra cattolici e nazione Italia. Il processo risorgimentale, di cui pure si riconoscevano i limiti, era francamente riconosciuto e il suo superamento auspicato: le stesse riserve che Sturzo (come del resto De Gasperi) espresse nei confronti dei Patti Lateranensi del 1929 riguardavano non certo la soluzione della questione romana, e dunque il Concordato, ma piuttosto il Trattato e le ripercussioni politiche dell'intesa, tali da favorire l'affermarsi di un regime antidemocratico come quello

fascista anche con l'apparente protezione della Chiesa. Del resto, per Sturzo e per De Gasperi, la questione romana era stata già risolta sul piano delle coscienze prima ancora che su quello dei trattati internazionali. L'accettazione da parte di Sturzo dei Patti Lateranensi, nella nuova prospettiva in cui essi si collocavano nella cornice della nuova Costituzione repubblicana, nel complesso vista con favore da Sturzo, dava il senso esatto della sua presa di distanza del 1929, da intendersi come rifiuto di ogni compromissione della Chiesa con i regimi autoritari.

La forte battaglia ideale che Sturzo condusse – in una serie di memorabili scritti – fra il 1935 e il 1939 contro una lettura in chiave religiosa della guerra civile spagnola e contro l'utilizzazione strumentale dell'istituzione ecclesiastica da parte dell'ascendente franchismo si collocava in questa stessa linea: l'esule ex popolare non esitava ad affermare che gli onori e i privilegi attribuiti dalla Falange alla Chiesa sarebbero stati per essa più insidiosi e pericolosi che non l'aperta persecuzione dei repubblicani e degli anarchici. Le successive vicende del cattolicesimo spagnolo hanno *ad abundantiam* confermato la lucidità di questa convinzione maturata nell'esilio e che si esprime nei "manifesti" del "Comitato per la pace civile e religiosa in Spagna" nei quali Sturzo si trovò a lavorare, a Parigi, insieme a J. Maritain, al giovane E. Mounier e alle più qualificate *élites* democratiche europee.

3. STATO, SOCIETÀ, AUTONOMIE

Un secondo, esso pure di fondamentale importanza, contributo di Sturzo al pensiero politico del Novecento – e questa volta anche al di là di un diretto riferimento alla presenza politica dei cattolici – è quello che concerne la visione generale della società, il suo rapporto con lo Stato, le autonomie dei corpi sociali e delle comunità locali. Sotto questo aspetto Sturzo può essere considerato il primo grande teorico (troppo spesso, purtroppo, misconosciuto) del *pluralismo* (anche se tale espressione non gli era del tutto gradita): non come termine – la cui fortuna sarebbe stata poi dovuta soprattutto al personalismo francese – ma come categoria concettuale.

Assai più attento, anche per la sua lunga e diretta esperienza amministrativa a Caltagirone e nella sua Sicilia per oltre un ventennio fra Ottocento e Novecento, alla concreta realtà delle comunità locali, nei suoi scritti teorici degli anni Trenta, ed in particolare in *La società, sua natura e leggi*, Sturzo elabora una vera e propria teoria pluralistica della società.

Il contesto all'interno del quale questa teoria viene elaborata è insieme quello teorico fondato sulla ripresa di attenzione – tipica della

sociologia tedesca e francese già di fine Ottocento – alle varie e diverse articolazioni della società e quello storico-pratico, conseguente alla presa di coscienza dei guasti profondi recati dai totalitarismi degli anni fra le due guerre alla cultura ed alla migliore tradizione europea. L'affermarsi dei totalitarismi – oggetto particolare di analisi degli scritti sturziani fra le due guerre – era stato possibile per l'affermarsi e il progressivo estendersi dell'area di influenza dello Stato moderno, soprattutto nelle esasperate forme centralistiche che esso aveva conosciuto in Francia già nel secondo Ottocento, in Italia con il declino dello Stato liberale e con il fascismo, in Germania con l'avvento del nazionalsocialismo.

La storia delle istituzioni europee del Novecento poteva essere ricondotta, nella prospettiva di Sturzo, al progressivo affermarsi di uno Stato che aspirava ad un incontrollato dominio sull'intera società: di qui la sua lotta alla Chiesa in quanto forza per alcuni aspetti alternativa (non essendo la coscienza religiosa totalmente assorbibile da parte della coscienza politica); di qui la limitazione e quasi la eliminazione delle autonomie di enti locali ridotti a *longa manus* del potere centrale; di qui la diffidenza nei confronti della dialettica dei partiti e la tendenza alla creazione di "partiti unici" in grado di consentire allo Stato una illimitata ed incontrollabile presa sulla società.

La resistenza ai totalitarismi – nella prospettiva sturziana – non avrebbe potuto avere alcun successo né risultare produttiva di durevoli frutti se non si fosse espressa soprattutto nella critica radicale allo Stato centralizzato e tendenzialmente assoluto e nella parallela rivalutazione delle autonomie dei corpi sociali, dalle organizzazioni sindacali ai municipi. L'autonomia diventava il necessario corrispettivo del pluralismo.

La teoria pluralistica di Sturzo è particolarmente complessa ed articolata, né qui ricostruibile nelle sue particolarità: basterà tuttavia sottolineare l'idea-forza (che sta del resto alla base di tutte le costituzioni democratiche europee del secondo dopoguerra) che la sorregge, e cioè il primato della società civile rispetto allo Stato: questo è al servizio di quella, e non viceversa, cosicché è dal rovesciamento di questo rapporto che nasce e prospera la tentazione autoritaria. Il migliore antidoto alla ricorrente tentazione totalitaria è dunque la limitazione dello Stato attraverso il riconoscimento della varietà, e della libertà, delle sue articolate componenti.

Nascono di qui il riconoscimento e la valorizzazione delle autonomie locali. Di particolare rilievo, in questa ottica, il contributo fornito da Sturzo, fin dagli anni in cui, agli inizi del Novecento, è stato pro-sindaco di Caltagirone (in un periodo storico in cui ai sacerdoti era inibito accedere a pubbliche cariche fu grazie a questo *escamotage* che egli poté a lungo reggere la municipalità natale). Tale riflessione è continuata negli anni dell'esilio e si è espressa, a liberazione avvenuta, attraverso una serie di

progetti, scritti ed articoli sul regionalismo, con particolare riferimento a quello siciliano.

L'ex segretario del PPI avrebbe voluto che la scelta regionalistica sanzionata dalla Costituzione fosse più netta e decisa, sino a configurare quello che è stato dai costituzionalisti chiamato "Stato regionale" e condusse una forte battaglia per l'istituzione e il funzionamento dell'Alta Corte di giustizia della Sicilia, vedendo tuttavia solo in parte accolte le sue proposte da una classe politica (compresa quella del partito nel quale, nonostante alcune critiche, pur si riconosceva, e cioè la Democrazia Cristiana) timorosa che un regionalismo troppo spinto mettesse a repentaglio un'unità nazionale che, non soltanto a sud, movimenti separatisti andavano in quegli anni rimettendo in discussione. Fu proprio sul terreno del regionalismo che si verificò una netta presa di distanza di Sturzo dai suoi eredi politici, preoccupati delle conseguenze che sarebbero potute derivare all'unità del paese da una troppo marcata autonomia delle regioni: anche per queste ragioni, lento e difficile fu, e permane tuttora, il cammino del regionalismo in Italia: nonostante Sturzo, fin dagli inizi della sua esperienza politica, ritenesse che solo riequilibrando il rapporto di potere fra Stato e regioni fosse possibile attuare in Italia una democrazia compiuta, vicina ai cittadini e come tale da tutti avvertita, grazie allo smantellamento di uno Stato ritenuto centralistico ed autoritario.

4. LA LAICITÀ DELLA POLITICA

Il terzo e fondamentale contributo offerto da Sturzo al pensiero politico del Novecento è rappresentato dalla robusta fondazione della laicità della politica. Nessuno più e meglio di lui, che pure rimase sino alla fine sacerdote di esemplare pietà e rifiutò a più riprese una sia pur limitata nel tempo riduzione allo stato laicale che gli avrebbe consentito sul piano politico più ampia libertà di manovra, ebbe a curare, e lucidamente teorizzò la distinzione tra Chiesa e Stato, oggetto dell'ampia ricerca storica dedicata a questo tema e che può essere considerata il suo capolavoro politico e storiografico.

Per Sturzo la storia degli uomini, soprattutto dopo il Cristianesimo, sarebbe stata permanentemente caratterizzata dalla *diarchia* tra politica e religione. L'una e l'altra, alternativamente e talora contemporaneamente, avrebbero rivendicato il primato sulla società, e in taluni casi addirittura tentato di ricondurre all'uno o all'altro valore – o alla religione, più spesso la politica – l'intero corpo sociale; senza tuttavia mai riuscirvi per la radicale irriducibilità l'una all'altra delle due sfere.

Nel suo vasto affresco storico, elaborato negli anni dell'esilio, l'ex leader popolare ripercorreva tutta la storia dell'Occidente a partire dagli

esordi del Cristianesimo, individuando in essa una verifica esemplare della sua tesi. Ogni volta che lo Stato cercava di inglobare in sé il fatto religioso, o che la religione (come era accaduto nell'epoca medievale) tentava a sua volta di assoggettare a sé la realtà politica, ne derivava uno squilibrio deleterio per la società. Di qui l'illusione dello Stato di essere l'unico attore della storia, di lì la parallela illusione della Chiesa di egemonizzare la società.

In questa prospettiva Sturzo vedeva nella laicità dello Stato che è andata emergendo a partire dal medio evo il frutto della lezione evangelica, e nelle resistenze, peraltro inutili, frapposte dalla Chiesa all'affermarsi del principio di laicità il segno di una immaturità e di un ritardo culturale. Motivate in parte dagli eccessi e dalle prevaricazioni dello "spirito laico", le resistenze della Chiesa all'affermarsi dell'autorità politica una battaglia di retroguardia, che non avrebbe potuto mutare il corso della storia. Il problema vero era quello di passare da una laicità spuria (inquinata ora di tentazioni totalitarie, ora di inclinazioni cesaro-papiste) ad una laicità autentica, fondata sul principio della distinzione dei piani.

Di particolare rilievo la lettura che Sturzo operava – nel monumentale suo lavoro degli anni Trenta – della parabola dello Stato moderno in direzione dello Stato totalitario: il rifiuto del fatto religioso, e dunque il misconoscimento dell'autonomia delle comunità religiose, operato dai regimi autoritari del Novecento gli appariva come l'espressione più radicale, e più tragica, del rifiuto della *diarchia*, e dunque come la radice prima del totalitarismo.

In questa prospettiva Sturzo guardava con estrema diffidenza alle varie forme di sostegno puramente esteriore e strumentale di cui non erano avari i regimi autoritari del Novecento (ed in particolare il fascismo italiano, con il Concordato del 1929) come ad un grave pericolo per la coscienza religiosa, indotta a pagare il duro prezzo della riduzione a "braccio ecclesiale" dello Stato in cambio di riconoscimenti e di favori che avrebbero rappresentato per la Chiesa una sorta di "gabbia dorata". È in questa luce che va vista la sua diffidenza per i concordati, soprattutto se posti in essere da Stati autoritari e il suo favore per un regime di separazione amicale, e non conflittuale, fra le due sfere: né privilegi da parte dello Stato, né rinunzie da parte della Chiesa alla sua autonomia e libertà. La più approfondita conoscenza dell'esperienza delle democrazie anglosassoni, e la constatazione che ivi, in presenza di regimi separatisti, l'opposizione alla Chiesa e lo stesso anticlericalismo erano fenomeni relativamente marginali, lo confortava in questa sua presa di posizione, che trovò un drammatico banco di prova in occasione della guerra civile spagnola.

Si trattò, come è ben noto, di una durissima e spietata guerra civile, camuffata da guerra religiosa. Alla base dell'insurrezione di Franco venne posta la necessità di porre fine ai massacri di religiosi, alla distru-

zione di chiese, alle usurpazioni dei beni ecclesiastici di cui si era resa responsabile una Repubblica acciecata dall'anticlericalismo e incapace di imporre la propria autorità; per contro, la bandiera della laicità fu l'insegna sotto la quale fu combattuta da parte repubblicana la guerra civile. Fu questa lettura quella prevalente in ambito cattolico, incline per questo, nella sua quasi totalità, a dare il proprio sostegno all'insurrezione di Franco.

Con lucida preveggenza, Sturzo intuì le conseguenze nefaste di lungo periodo che sarebbero derivate alla Chiesa dal successo dell'insurrezione ed il lungo infeudamento della coscienza religiosa ad un regime autoritario che ne sarebbe inevitabilmente seguito. Ma la sua voce rimase a lungo inascoltata e soltanto dopo la morte di Franco la Spagna post-franchista, di nuovo preda di un diffuso anticlericalismo, poté rendersi conto quanto alto fosse stato il prezzo pagato alla confusione che negli anni della guerra civile si era determinata fra politica e religione.

Non stupisce, su questo sfondo, che Sturzo guardasse con qualche riserva al progetto di dar vita ad un partito, la Democrazia Cristiana, che dichiaratamente intendeva fare riferimento ai valori evangelici. Le sue preferenze continuarono ad andare alla meno impegnativa formula, quella adottata nel 1959, di "Partito popolare" (né si trattava di una questione soltanto nominalistica) ed anche in questo caso l'esperienza storica ha posto in evidenza il prezzo che la Chiesa ha dovuto pagare per la non disinteressata protezione (e talora per l'uso strumentale) fornita all'istituzione ecclesiastica da parte di quello che avrebbe dovuto essere, nella prospettiva degasperiana, un "partito di cattolici", ma che, nella realtà delle cose, divenne inevitabilmente il "partito cattolico". Prevalse tuttavia in Sturzo, come già si è rilevato, la preoccupazione di erigere un argine contro il pericolo comunista.

5. UNA LEZIONE ESEMPLARE

Consegnata ad una precisa esperienza storica – quella del Movimento cattolico prima e del Partito popolare poi – ed insieme ad una vastissima opera teorica, la figura di Luigi Sturzo appare come una delle più importanti e significative personalità del cattolicesimo del Novecento, la cui esemplare lezione merita di essere conosciuta e riproposta, pur con la necessaria fatica di riattualizzazione che richiedono non poche sue pagine, collocate in un contesto profondamente diverso da quello attuale. Particolare attenzione meritano le pagine, ancora oggi attualissime, di *Politica e morale*.

«La politica – afferma Sturzo – come attività sociale e razionale, è in quanto tale intrinsecamente morale. Non si può dare politica immorale

che sia veramente politica, cioè attività diretta al bene comune; mentre si potranno dare, e purtroppo non mancano, individui o gruppi che nel campo politico, di proposito ovvero occasionalmente, violino le leggi morali che sono anche leggi della comunità cui appartengono». È per questo che egli rifiuta la posizione – in auge negli anni Trenta, soprattutto nei regimi autoritari – di chi ritiene sussista «una specie di immunità morale per le azioni fatte dai governanti o dai cittadini» in nome dello Stato e del pubblico interesse. Per questo, a suo giudizio, non può essere ammissibile una «doppia moralità, sotto qualsiasi aspetto venga presa, incluso quello della morale pubblica distinta dalla privata». Per questa via, inevitabilmente, si determina «uno sdoppiamento della coscienza individuale» e la «risoluzione di ogni etica nel suo formalismo esterno». Alla fine «la doppia morale ha radice in una disintegrazione dell'individuo, della sua esistenza e della sua finalità». Parole, queste, scritte in anni lontani e che suonano ancora oggi sorprendentemente attuali. Non a caso in una mia recente ricerca questa riflessione svolta da Sturzo ha potuto essere assunta come punto di riferimento per una riflessione sul senso spirituale della politica². Confrontarsi con queste pagine di Sturzo è ancora oggi un utile esercizio per chi voglia operare in politica da cristiano.

² Cfr. G. CAMPANINI, *Testimoni nel mondo. Per una spiritualità della politica*, Studium, Roma 2010, 63-64. Le precedenti citazioni contenute nel testo sono desunte da: G. CAMPANINI – N. ANTONETTI, *Luigi Sturzo. Il pensiero politico*, Città Nuova, Roma 1979, 166-167 e da *Politica e morale* (1938), Coscienza e politica, Zanichelli, Bologna 1960.

DISCUSSIONI



*Prefazione di Carmelo Dotolo
Postfazione di Armando Matteo*
pp. 256 - € 15,80

Collana: *Teologia saggi*

«L'efficacia dell'annuncio di quella vita buona che sgorga dal vangelo di Gesù dipenderà sempre di più dalla capacità del pensiero e della testimonianza cristiani di farsi carico pazientemente, rispettosamente e intelligentemente di ciò che oggi possiamo e dobbiamo nominare la fatica postmoderna del credere». (dalla *Postfazione* di Armando Matteo)

Ugo Sartorio, francescano conventuale, è nato a Gambara (BS) nel 1958. Dopo aver insegnato per anni Teologia fondamentale e Teologia degli stati di vita, dal 2005 è direttore del «Messaggero di Sant'Antonio». Dal 1988 al 1997 e di nuovo dal 2005 è alla direzione della rivista «Credere Oggi».

ANTONIO NEPI

MARTA E MARIA: LC 10,38-42

L'episodio di Marta e Maria, che appartiene esclusivamente alla narrazione (*Sondergut*) di Luca assomiglia piuttosto ad un apoftegma ed ha meritato l'attenzione di esegeti¹ ed artisti a partire dalla Contro-riforma – si ricordi tra altri il *bodegón* di D. Velázquez – nel dibattito tra vita attiva e contemplativa che riecheggia quello di Lutero sulla fede e le opere.

Qui vogliamo apprezzarlo al servizio della strategia narrativa lucana di performare il proprio lettore e di presentare la parte buona ed essenziale – senza contrapposizioni superficiali – che è il primato dell'ascolto.

ARTICOLAZIONE E GENERE DEL BRANO

L'episodio, nella sua concisione, risulta imperniato sul fulcro della domanda di Marta al Signore (v. 40), incorniciata da due parti parallele costruite in modo concentrico, la prima (vv. 38-40a) esposta in modo die-

¹ La bibliografia è sterminata; tralasciando i commenti, segnaliamo come punti di riferimento F. BEYDON, *À temps nouveau, nouvelles questions: Lc 10,38-42*, FV 88 (1989) 25-32; G. BILLON, *Marta e Maria*, "Il Mondo della Bibbia" 104 (2010) 22; J. BRUTSCHECK, *Die Maria-Martha-Erzählung. Eine redaktionskritische Untersuchung zu Lk 10,38-42* (BBB 64; Frankfurt a. M. 1986); M. CRIMELLA, *À propos de perispaomai en Lc 10,40. Entre philologie et narratologie*, RB 117 (2010) 120-125; I. M. FORNARI-CARBONELL, *La eschucha del huésped (Lc 10,38-42). La hospitalidad en horizonte de la comunicación* (Estella 1995); J. J. KILGALLEN, *A Suggestion regarding gar in Luke 10,38-42*, Bib 73 (1992) 255-258; J. L. NORTH, *Oligon de estin chreia he henos (Luke 10,42): Text, Subtext and Context*, JSNT (1997) 3-13; M. PERRONI, *Il Cristo maestro (Lc 10,38-42). L'apoftegma di Marta e Maria: problemi di critica testuale*, in M. LÖHRER – E. SALMANN (hrsg.), *Mysterium Christi. Symbolgegenwart und theologische Bedeutung*, FS. B. Studer (Roma 1995) 57-78; U. TERRINONI, *Marta e Maria: la scelta dell'unica cosa (Lc 10,38-42)*, RVS 48 (1994) 211-235.

getico (o *telling*) dal narratore, che si limita a riportare indirettamente la situazione, la seconda (vv. 41-42) in modo mimetico, dove Gesù esprime la sua valutazione personale². Questo permette a Luca di adottare la figura retorica della *synkrisis*, mettendo a confronto due punti di vista³: il lettore è chiamato a scegliere tra quello di Marta e quello di Gesù (adottato da Maria), così come tra i “molti servizi” da cui è presa Marta nella prima parte (v. 40a) e l’“unica sola cosa che è necessaria” (v. 42). Marta a prima vista vuole accogliere il Signore, ma in realtà si occupa del servizio, mentre Maria è protesa e focalizzata su di Lui.

ESPOSIZIONE

Luca colloca l’episodio nel corso del “viaggio” di Gesù che lascia la Galilea e attraversa la Samaria e cammina, deciso, verso la croce che l’attende a Gerusalemme (Lc 9,51-19,29). Fa diversi incontri che servono a profilare la personalità dei vari discepoli. Gesù è accompagnato dai Dodici, dai discepoli e dalle donne (cfr. 8,1-3; 9,51-56), ma il testo parla al singolare del suo ingresso e della sua accoglienza, tralasciando il nome del villaggio, Betania, e quello del loro fratello Lazzaro (Gv 11,1). Questo risponde ad una logica di economia narrativa che evidenzia Gesù come protagonista, qui chiamato esclusivamente “Signore”, chiaro epiteto post-pasquale; in risalto appaiono anche Marta e Maria, quando di solito gli interlocutori di Gesù vengono lasciati nell’anonimato e ciò attribuisce importanza alla scena. Va notato, che tra i quattro evangelisti solo Luca privilegia il ruolo delle donne e delle incombenze economiche; trattando pubblicamente le donne da pari a pari, frequentandole come amiche, confidandosi con loro, Gesù si stacca radicalmente con estrema libertà dalla tradizione ebraica⁴ ed è davvero un antidoto all’antifemminismo di un Vangelo strumentalizzato.

² Per l’articolazione del brano, cfr. R. MEYNET, *Il Vangelo secondo Luca. Analisi Retorica* (Roma 2003) 350-351; sulle modalità narrative del *telling* e dello *showing*, cfr. D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques* (Paris-Genève 2009), 97-99; J. L. SKA, «*Nos pères nous ont raconté*». *Introduction à l’analyse des récits de l’Ancien Testament*, (CE 155; Paris 2011) 85-88.

³ Sul procedimento della *synkrisis* in Luca, cfr. J. N. ALETTI, *Il racconto come teologia*, (Roma 1996) 54-57; E. W. BULLINGER, *Figures of Speech Used in the Bible*, (London 1968²), 734. Per uno studio sui punti di vista cfr. D. MARGUERAT (a cura di), *Regards croisés sur la Bible. Études sur le point de vue. Acts du III colloque international*, RRENAB, Paris 8-10 juin 2006 (Paris 2007).

⁴ E. DUFOURCQ, *Una nuova relazione instaurata da Gesù*, “Il Mondo della Bibbia” 104 (2010) 8-9.

LE DUE SORELLE (vv. 39-40)

Marta prende l'iniziativa di accogliere Gesù (*hypodekhomai*), un verbo usato solo da Luca tra gli evangelisti, che all'aoristo può inglobare un tempo molto lungo e denota una ospitalità piena, di compagnia sottomesa ed entusiasta, la stessa di Zaccheo (Lc 19,6) e di Giasone (At 17,7). Ospitare un forestiero o un amico nella cultura orientale era e resta uno dei doveri più importanti; peraltro, essere ospitato da una donna – per giunta non sposata – era un gesto sconveniente e sovversivo, perché spettava all'uomo fare gli onori di casa. Maria invece è seduta (*parakathestheisa*), un verbo usato solo qui nel NT, che al participio aoristo può tradursi “stando ai piedi” di Gesù, dato che nella casa palestinese non esistono sedie, ma solo stuoie dove tutti si adagiano prima di mettersi a tavola (sul triclinio). Maria viene fotografata mentre ascolta il Maestro, lo lascia parlare, un imperfetto che esprime continuità, assiduità; si tratta di un ascolto e posizione che richiamano quelle di Gv 11,29.32. Ma anche questo gesto è fortemente sovversivo, perché tipico del discepolo (At 22,3); alle donne era vietato interessarsi della Torah, ascoltare e discutere con i rabbini, essere discepole e conoscere i segreti di Dio, perché questa era una prerogativa dell'uomo; in termini di conoscenza religiosa venivano equiparate ai pagani. «Questi sono i lavori che una donna deve fare per il marito: macinare, cuocere, lavare, cucinare, allattare i bambini, rifargli il letto e lavorare la lana» (*Ket. V,5*)⁵. Marta, davvero “padrona della casa” come dice il suo nome, viene invece contrapposta (*de*) alla sorella, perché “distratta/assorbita” (*periespaō*) dal molto servizio (*diakonia*, cfr. Lc 4,39). Abbiamo usato una doppia traduzione per rendere l'anfibologia del raro verbo greco (un *hapax legomenon* nel NT) che indica tensione, *stress*, causati da qualcosa che distoglie, impegna altrimenti e preoccupa, come emerge dalle versioni antiche e da un'attenta analisi filologica⁶. L'imperfetto può indicare che Marta aveva cominciato ad ascoltare Gesù, ma poi ne era stata distolta, per poi ritornare e poi riandarsene. Le “tante cose da fare nel servizio” la strattonano in molteplici direzioni, e Marta scarica questa frenesia su Maria, razionalizzando

⁵ Così S. GRASSO, *Il Vangelo di Luca*, 322, n. 66; vedi pure 233 nota 4.

⁶ La Nuova versione CEI rende “era distolta”. Per J. FITZMYER, *The Gospel according to Luke (X-XIV)* (AB 28a; New York 1985), 452: «Was preoccupied with the details of serving», o lett. «was being distracted about much serving». Per F. BOVON, *L'Évangile selon saint Luc (9,51-14,35)*, (Genève 1996), 103, «le verb contient donc les sens complémentaires de s'extraire d'une réalité et d' être absorbé par un ou plusieurs autres»; M. CRIMELLA, *Notes philologiques*, 125. «L'attention de Marthe était détournée vers le multiples occupations du service», o se si fa riferimento alla figura originale: «Marthe était distraite par toutes sortes de préoccupation liées aux nombreux soins du service». La polisemia è registrata dai principali dizionari.

il suo disagio. Dapprima si appella al Signore, perché Lui con l'autorità della parola, faccia passare Maria dalla cerchia di coloro che ascoltano a quella di coloro che servono. Ma visto il non intervento di Gesù – ed implicitamente la non reazione di Maria – che pure ha sentito – essa si “pone avanti” (*epistasa*), un verbo che denota un'irruzione impaziente, un “collocarsi sopra”, imperioso atteggiamento di superiorità e di rimprovero a tutti e due, anticonformista da parte di una donna verso un uomo, per di più rabbi (cfr. Gv 4,9). Marta si vanta implicitamente di ciò che fa, non pretende un servizio continuo da Maria, anche per l'avvenire, ma almeno in questo caso, come fa capire l'aoristo congiuntivo *synantilábētai* (“venga a coadiuvarmi”, un verbo riservato allo Spirito Santo) in questa contingenza.

LA VALUTAZIONE DI GESÙ (v. 41-42)

Gesù interpella Marta con un richiamo importante, come avviene in casi dell'epanadiplosi, cioè la duplice ripetizione del nome, che esprime affetto, dolcezza ed una familiarità, che non può essere recente. Marta è dipinta con verbi forti, in preda ad un affanno, ondeggiamento (*merimnaò*), come pure turbata (*thorybazō*), un verbo che deriva da un rumore o tumulto continuo che non concede attimi di silenzio. Gesù non può dare ragione a Marta, ma a Maria, perché (*gar*)⁷ Maria ha capito che c'è bisogno di un'unica cosa, mentre tutto il resto è secondario (*henós dé estìn chreia*)⁸; il cardine su cui devono ruotare i molti servizi ed incombenze è l'ascolto della Parola. In tal senso Maria ha scelto la “parte buona” (*tēn agathēn merida*), un termine che rinvia alla parte ereditaria (Sal 16,5-6) e per la tradizione rabbinica contenuta nel Talmud di Gerusalemme equivaleva allo studio della Torah⁹. Tale parte non le sarà certo tolta (*afairethēsetai*), un passivo futuro che indica un'azione divina che avverrà con sicurezza per l'eternità. La parte buona coincide con quella necessaria, perché in gioco non c'è quel che è meglio e quel che non lo è, ma ciò che è indispensabile e fondante (la Chiesa e l'autentica diaconia). Il brano termina con la scelta sapienzialmente allitterata di due

⁷ Così J. J. KILGALLEN, *A Suggestion*, 258. «Jesus has not forgotten Martha's request to him, nor its justification; he answers her in the elliptical way that a Greek *gar* permits».

⁸ Cfr. J. L. NORTH, *Oligon de esti*, 12-13. Per R. MEYNET, *L'Évangile de Luc*, 351; si tratta della scelta fatta una volta per tutte, l'unica cosa che deve stare a cuore.

⁹ Cfr. Ber. IV, 2.7. In Sir 38,24-39 vengono confrontate due occupazioni umane, quelle dei lavoratori e quella dello scriba; di fronte all'impegno per la Torah tutte le altre perdono valore.

punti di vista: o l'eredità (*meris*) cercata da Maria, o la preoccupazione (*merimna*) in cui incappa Marta.

Come in altri racconti, qui la finale resta aperta, priva il lettore dell'esito della storia, e lo obbliga a focalizzarsi sul comportamento delle due donne e a prendere posizione dopo una ponderazione degli eventi, come nel caso della parabola del Padre e i due figli (Lc 15) o di Giona. Il lettore può notare come il nostro episodio s'inserisca nell'intrigo unificante di Lc 10,25-42. La domanda "chi è il mio prossimo" sollevata dal dottore della Legge, trova la sua risposta nella parabola del buon Samaritano, che "opera" in termini di compassione concreta. Marta e Maria s'inscrivono nel quadro di una discussione che pone un'alternativa, tra diaconia ed ascolto della Parola. I due racconti/incontri sono un duplice commento al duplice comandamento dell'amore; per poter ben fare, bisogna ascoltare. La parte buona, è quella di essere suo discepolo, cioè assiso ai piedi di Gesù per ascoltarlo.

"MARTA IN NAVIGAZIONE, MARIA IN PORTO" (S. AGOSTINO)

Agli occhi del lettore, Gesù che si reca in un anonimo villaggio appare come il modello del missionario itinerante accolto per il suo annuncio (Lc 9,5.48), ospite e invitato, come appare nel libro degli Atti¹⁰. Il lettore lucano può fare esperienza di Gesù non direttamente come Marta e Maria, ma mediante la catechesi (Lc 1,4) e la liturgia. Non può accogliere fisicamente Gesù, ma può accoglierlo ed ascoltarlo nella sua parola come il Signore anche dopo la sua morte e risurrezione.

Indubbiamente dal rimprovero indispettito di Marta emerge una tensione, tra due atteggiamenti diversi dinanzi al comune compito dell'evangelizzazione, tra una diaconia concreta ed un ascolto della Parola, che troviamo nella questione che attanaglia la chiesa protocristiana in At 6,1-4. Marta è la personificazione di chi tende a regolamentare, a ridurre sotto controllo non solo Maria, ma anche Gesù, pensando di servire il Signore, anziché essere serviti da Lui; essa può ispirarsi all'autorità d'azione di Maria di Magdala, Giovanna, Susanna, che accompagnavano il gruppo apostolico (Lc 8,2-3) è paradigma di quelle donne/uomini convinti che il loro ruolo indispensabile nella predicazione del regno sia primariamente di natura concreta, economica, sociale. Marta crede di autorealizzarsi, e vive sulle aspettative ed approvazioni degli altri (Pro 31), nella logica del "si deve fare" che la costringe all'affanno, e ad una

¹⁰ Per missionari accolti a motivo della parola che annunciano, cfr. At 5,42; 10,6; 16,15.32-34; 17,6; 18,27; 21,8.17; 28,7.

frenesia che le fa perdere la giusta direzione. L'urgenza apparentemente fa sentire vivi, in realtà svuota, perché prende il sopravvento sull'ospite. Maria, la silenziosa, è la donna silenziosa, dimentica di se stessa, discepolo dell'ascolto dell'annuncio di grazia inatteso che rallegra i piccoli (10,21), una donna "unificata" o "semplice" anziché frammentata dalle molte cose da fare; e l'unità si riceve da Dio, l'unico necessario, anziché da se stessi (Sal 86,11). Nel libro degli Atti un'altra donna che le corrisponde è senza dubbio Lidia, che è "tutta orecchie", prima di costringere Paolo e i suoi compagni a stare in casa (At 16,13-15). L'accoglienza della Parola apre all'accoglienza delle persone, giacché il primo comandamento comporta ineludibilmente il secondo. Non è il caso di vedere in Maria il paradigma delle donne dedite all'insegnamento, bensì quanti e quante nel loro servizio, quello della carità, come quello della predicazione, si premurano di avere un ascolto intimo e coinvolgente; ma la risposta di Gesù mediata dal narratore è quella di evitare una autoreferenzialità nel servizio, qualificando come "buona, adeguata" la dedizione tutta intenta alla Parola, che coincide con la beatitudine del discepolo (10,22-23).

Nella tradizione patristica e monastica Marta e Maria sono diventate i tipi della "vita attiva" e della "vita contemplativa" e con Martin Lutero rappresentarono la giustificazione mediante le opere, contrapposta alla giustificazione mediante la fede. Ma si tratta di una antitesi che non appartiene al Vangelo lucano e al giudaismo, ma proviene da altre culture filosofiche. Quando i Padri parlavano di vita attiva, indicavano il primo momento del cammino di fede, che chiamavano asceti, per poi passare alla vita contemplativa che è quella di uomini nuovi. Ora non è possibile distinguere i cristiani in attivi e contemplativi, perché tutti sono uomini nuovi, tenendo per mano azione e contemplazione come due sorelle. Il contrasto non è tra servizio ed ascolto della Parola, ma tra ascolto attento ed una serie di occupazioni che distraggono da Gesù ed impediscono un genuino ed intenso ascolto della Parola. Tale ascolto non ha nulla a che fare con una contemplazione oziosa e parassitaria, ma sfocia nell'azione concreta.

RECENSIONI

Béatrice BAKHOUCHE – Philippe LE MOIGNE (éds.), *“Dieu parle la langue des hommes”*. Études sur la transmission des textes religieux (I^{er} millénaire). (Histoire du texte biblique 8; Éditions du Zèbre; Lausanne 2007) pp. 219. € 40.

Si tratta di una silloge di diverse relazioni o contributi presentati in un seminario biennale nella Università P. Valéry, Montpellier III. L'interesse degli studi – come recita il sottotitolo – va a testi religiosi del primo millennio nelle civiltà del Mediterraneo, pur non disdegnando altri bacini culturali, e privilegia un approccio storico-filologico. Gli editori hanno diviso il volume in due parti. La prima, *Textes religieux et traduction* si articola in cinque conferenze, di cui tradurremo i titoli.

1) S. H. AUFRÈRE, “Manetone di Sebennytos e la traduzione in greco dell'*episteme* sacerdotale dell'Egitto sotto il regno di Tolomeo Filadelfo: alcune riflessioni” (13-49) è un saggio di tempra squisitamente filologica che analizza alcuni passi dell'opera *Aegyptiaka* di Manetone, sommo sacerdote egiziano ad Eliopoli, che la dedicò a Tolomeo II. L'opera copre un arco della storia d'Egitto dall'epoca mitica sino al 323; il vanto da parte di Manetone di aver potuto consultar le liste dei re (*ierà gràmματα*) lascia capir che la sua opera aveva carattere più ufficiale di quella di Ecateo di Teos. La sua triplice divisione delle 31 dinastie corrisponde a quella classica e riconosciuta in Regno antico, medio e nuovo. L'importanza di Manetone per gli studi biblici sta nell'uso frequente che ne fecero giudei e cristiani per la cronologia della Bibbia, e per la polemica antiggiudaica sul popolo “lebbroso” cacciato dall'Egitto nell'ambito degli studi sull'Esodo, che vide la strenua confutazione di Giuseppe Flavio. Il saggio è descrittivo e dà per scontato un lettore competente in egittologia.

2) P. LE MOIGNE, “La vita di Ezechiele o la discreta onnipresenza” (51-72) affronta il testo greco della vita di Ezechiele, contenuta nell'apocrifo *Vite dei Profeti*, approfondendo i contatti del testo con la versione greca dei LXX. La “discrète omniprésence” si riferisce proprio quella di LXX.

3) A. FRAÏSSE, “Come tradurre la Bibbia? A proposito di uno scambio epistolare tra Agostino e Girolamo” (73-92), prende in esame questo noto scam-

bio epistolare, rintraccia le diverse tensioni che affiorano (come ad esempio quella tra approccio filologico e pastorale, o tra tradizionale e personale), anche dettati dalle differenti competenze linguistiche. L'autrice mostra gli intenti dei due Padri per integrare punti di vista sensibilità differenti riguardo questioni dibattute. La conclusione, alquanto ovvia, è che la Chiesa presenterà la Vulgata come una versione ispirata dallo Spirito, poiché il concilio di Trento la dichiarerà autentica e l'includerà nel canone della Chiesa (92).

4) A.-L. DE PRÉMARE, "Corano e lingua araba: alcune riflessioni" (93-100), consacra sette pagine ad illustrare storicamente l'opposizione coranica tra *'arabi* "chiaro e comprensibile" e *'ahamî* "non arabo, incomprensibile", in cui risulta soggiacente da una parte l'idea che la rivelazione (= Corano) è discesa dal cielo già in lingua araba, dall'altra il risultato di un processo tramite cui si giunse a stabilire nell'Islam che il Corano è in rapporto con gli scritti religiosi del "popolo del libro" (giudei e cristiani), come un originale con la sua traduzione imperfetta. Tale impostazione è all'origine di una teologia islamica della lingua, definita da due concezioni accettate in diverso grado e a seconda delle epoche e dei luoghi. La prima è la considerazione dell'arabo coranico come la norma linguistica perfetta. La seconda è l'asserzione del fatto che Dio è anche creatore di tutti gli idiomi. La tensione tra queste due concezioni non tardò ad accendere un dibattito sulla possibilità di tradurre il Corano, con posizioni che spaziano dal rifiuto assoluto di qualsiasi traduzione per motivi teologici, all'apertura rispetto a versioni non arabe per motivi nazionalisti, o più frequentemente con una certa finalità di raccogliere proseliti.

5) J. MARTINEZ-GÁZQUEZ, "Le traduzioni latine del Corano nelle relazioni cristiano-musulmane" (101-106) descrive concisamente tre traduzioni latine del Corano effettuate nella Penisola Iberica, nell'ordine quella di Robert de Ketton (1142), di Marco di Toledo (1210) e di Giovanni di Segovia (1456).

La seconda parte della silloge s'intitola *Histoire et relecture* e contempla sette contributi, di cui solo due esplicitamente biblici.

1) M. BAUKS, "La fille sans nom. La fille de Jephthé" (109-122) riassume e valuta problemi ed interpretazioni che si sono susseguite sul tragico brano di Gdc 11,29-40 da diverse angolazioni ermeneutiche. L'autrice parte dalla contestualizzazione storica del racconto, dalla ricezione del testo per soffermarsi sull'impatto che suscita a livello teologico nel lettore. Essa prende le distanze con l'approccio femminista al racconto (come quello di Cheryl Exum) e fa emergere la dimensione tragica della trama foriera di sviluppi, *dépassements* chiari come in Gn 22 in cui si proibisce il sacrificio di figli, nonché a livello di *Wirkungsgeschichte*. Dalla stesura della comunicazione molta acqua è passata e parecchi contributi a livello di commenti e di articoli si sono incredibilmente aggiunti ad arricchire la bibliografia: si veda il commentario di S. Niditch (OTL; Louisville – London 2008).

2) C.B. AMPHOUX, "Le problème de la vie de Jésus" (123-144), dapprima offre una panoramica dello *status quaestionis* della ricerca, per poi presentare la

sua tesi personale. Il materiale dei Sinottici viene affrontato in modo peculiare, per arrivare a parlare della fusione di due fonti, una costituita dagli episodi che hanno la medesima disposizione in tutti e tre Mc, Mt, Lc, l'altra con quelli che non la possiedono (137-139). Anche se non originale, giacché formulata in passato, spicca l'affermazione che il "testo occidentale" (Codice di Beza), un ms. del V secolo che oltre ai Vangeli contiene gli Atti in greco e latino, è il miglior rappresentante di un testo evangelico non rivisto (142).

3) N. BOSSON, "Si può esaminare diversamente la questione di un 'canone manicheo'?" (145-153), Questa autrice presenta i dati conservati che apportano elementi riguardo l'esistenza di un canone di scritti manichei, giungendo alla constatazione che la questione deve restare ancora aperta. Nel contempo, offre ai lettori una traduzione francese di tutti i testi copti manichei attinenti al tema.

4) A. BOUD'HORS, "Il tomo 8 dei Canonici di "Scenute tra retorica e realtà" (159-164), offre la traduzione di alcuni estratti della regola monastica di Scenuti, vissuto più che centenario, nell'Alto Egitto a cavallo tra il IV e il V secolo, abate del Monastero Bianco, mettendo in evidenza la competenza retorica dell'originale. Scenute ebbe grande influenza nella vita monastica, non tanto come teologo, ma come formatore, dettando scritti parenetici e rendendo più severa la regola cenobitica pacomiana.

5) S.H. AUFRÈRE, "Una comparazione del demonio con la sanguisuga in Scenute ([FAO] copt 1, f° 9v° 33-10r° 12)" (165-178). Partendo dall'immagine di Pr 30,15-16, l'articolo si ricollega al precedente ed illustra il modo in cui l'abate copto interpreta ed impiega la Scrittura.

6) J.F. FAÛ "L'immagine dei giudei yemeniti attraverso alcuni manoscritti arabi di Dar al Makhtutat a Sana'a, Yemen" (179-201). Come recita il titolo è una raccolta di notizie esistenti sulla situazione socio-politica della comunità ebraica nello Yemen in epoca medievale.

7) P. LAMPE, "La scoperta e l'esplorazione archeologica di Pepouza e Tymion le due città principali del montanismo in Frigia" (263-217) ragguaglia sulla scoperta dei siti archeologici, ubicati nella provincia attuale di Usak, in Turchia. Erano roccaforti dell'eresia montanista, legata al frigio Montano e alle due profetesse estatiche Massimilla e Priscilla. Pepouza venne chiamata "la nuova Gerusalemme", considerata il luogo dove Gesù sarebbe ritornato sulla terra: le due città furono distrutte dal vescovo monofisita Giovanni di Efeso. Segnaliamo che un anno dopo la stesura di questo articolo, è apparso in collaborazione, W. TABERNEE – P. LAMPE, *Pepouza and Tymion. The Discovery and Archeological Exploration of a Lost Ancient City and Imperial Estate* (De Gruyter, Leiden – London 2008).

Come il lettore può constatare si tratta di una miscellanea senza filo tematico, tranne il legame tra gli articoli sul Corano e su Scenute, ma utile per l'esame di una letteratura marginale o ancora inesplorata.

Walter VOGELS, *Abraham "notre père"*. (Lire la Bible 164; Les Éditions du Cerf-Médiaspaul, Paris-Montréal 2010). 170 pp. € 16.

W. Vogels è docente emerito di AT alla S. Paul University di Ottawa, in Canada. Noto a livello internazionale per libri ed articoli, ha pubblicato in italiano *Abraham. L'inizio della fede: Genesi 12,1-25,11* (ed. S. Paolo, Milano 1999), cui questo libro a poco più di dieci anni di distanza si ricollega a *Giobbe. L'uomo che ha parlato bene di Dio* (S. Paolo, Milano 2001). Il volumetto agile e chiaro per la lettura, si apre con due pagine di introduzione (7-9) che tratta di problemi generali ed anticipa la chiave ermeneutica dei sette capitoli offerti al lettore.

Il cap. 1 (11-42) riassume il ciclo narrativo di Gn 12,1-25,11, contestualizzandolo nell'arco più ampio della storia che Dio conduce, ravvisando in Abramo un nuovo inizio di una opportunità offerta a tutta l'umanità travata e dispersa a Babele a causa della propria *hybris* di usurpare il posto di Dio (Gn 11). Abramo si mette in cammino, obbediente all'ordine divino per essere benedizione per tutte le famiglie della terra (Gn 12,3); fede ed obbedienza, attraverso le prove e le difficoltà da superare, lo contraddistinguono come modello di credente.

Il cap. 2 (43-64) esamina la figura di Abramo nella versione ebraica (Testo masoretico) e greca (Septuaginta) dove ricorrono sintagmi o espressioni tipiche, quali "il Dio di Abramo", "la discendenza/ seme di Abramo", oppure apposizioni uniche come "Abramo amico di Dio" (cfr. Is 41,8; Dn 3,35). Il personaggio del patriarca subì un processo di "giudaizzazione" evidente in Sir 44,20, che lo elogia per aver sigillato il compimento della Legge con la circoncisione, e per la sua fedeltà nel non rifiutare Isacco a Dio nella prova richiesta; tale processo si accentuò nella letteratura extra-biblica, in testi midrashici, targumici, apocrifi e negli scritti ritrovati a Qumran, in cui sono intercettabili varie leggende, quali la lotta di Abramo contro Nimrod e l'idolatria, sulle sue dimostrazioni di ospitalità, sull'*Aqedah* e sui rapporti con le mogli e i suoi figli, ma anche sull'ambiguità del suo comportamento verso Sara in Egitto, che l'interpretazione rabbinica tentò di giustificare.

Il cap. 3 (65-89) raccoglie le citazioni del patriarca nel NT – dove appare menzionato 73 volte – ed una selezione di riferimenti in scritti protocristiani e patristici (spiccano quelle nei Vangeli apocrifi e nella Lettera di Barnaba). Epitomando questo processo di cristianizzazione del patriarca: le genealogie in Mt-Lc presentano Gesù come discendente di Abramo, il quale vide in anticipo la sua gloria e ne gioì (Gv 8,56). Le promesse fatte ad Abramo si riferivano alla sua discendenza, per cui Cristo ne è il compimento, come interpreta Paolo (cfr. Gal 3,16). L'*Aqedah* di Isacco prefigurava Gesù sulla croce e Paolo fonda la sua dottrina della giustificazione sulla fede incrollabile di Abramo (Gn 15,6).

Il cap. 4 (91-111) si sofferma sulla figura di Abramo nella religione islamica, sia in testi coranici sia in quelli non-coranici. Il Corano com'è noto non

segue uno schema biografico, ma si interessa notevolmente ad Abramo (in 25 sure, 245 passi riguardano il patriarca), accumulando altre tradizioni. Ad esempio, il padre di Abramo non è Terach, ma Azar), si pone in risalto la sua lotta contro gli idoli da perfetto propugnatore del monoteismo, e lo si elogia come l' "amico di Dio", ideale del credente islamico. I rapporti con i figli sembrano rispecchiare due fasi distinte; le sure del periodo della Mecca menzionano Isacco con Abramo, mentre in quelle della Medina il protagonista appare Ismaele. È in questa seconda fase che la tradizione coranica si separa da quella biblica ed Abramo ed Ismaele costruiscono la *Ka'aba*. Gli scritti non coranici rispecchiano e sviluppano i racconti biblici, amalgamano molte leggende giudaiche extrabibliche e ne ricreano altre, aggiungendo materiale che concerne Agar e Ismaele, e la costruzione della *Ka'aba*.

Il cap. 5 (113-136) segnala le varie raffigurazioni artistiche di Abramo, nella pittura, scultura, vetrate e soprattutto nel cinema, confermando l'importanza del patriarca a livello iconografico nelle tre grandi religioni e come paradigma universale per ogni essere umano nel suo peregrinare attraverso le prove.

Il cap. 6 (137-162) si sofferma sulla problematica storico-letteraria del ciclo narrativo biblico di Abramo. L'A. mette in evidenza doppioni e ripetizioni (cfr. ad es. Sara in pericolo in Gn 12 e Gn 20), leggende eziologiche come quella della donna trasformata in statua di sale, che giustifica qualche tipica formazione salina del Mar Morto, differenze di stile, di genere e di ambiente vitale, come del resto la critica morfologica ha ampiamente dimostrato, individuando più mani e strati nello spartito letterario. Quanto all'esistenza storica di Abramo e alla sua collocazione cronologica, l'A. analizza i reperti archeologici, i dati provenienti da testi ulteriormente scoperti, per considerare verosimile un racconto di pastorizia e pellegrinaggio vissuto dal clan di Abramo grosso modo nel secondo millennio a.C. Gli interventi divini ovviamente si sottraggono ad una constatazione storica, ma spiegano a livello programmatico l'itinerario originale della missione di Abramo.

Il cap. 7 (153-165) verte sulla ricchezza e sulle potenzialità della figura del patriarca in un dialogo interreligioso. L'A. chiude il suo volume con una prospettiva verticale ed orizzontale; da una parte dinanzi ad un Dio Unico propone Abramo come modello di fede, di obbedienza e di fiducia, pur non sottacendone qualche esitazione; dall'altra, nei confronti del prossimo, propone un Abramo rispettoso delle credenze degli altri, aperto allo straniero, ospitale ed uomo costruttore di pace.

Il libro si raccomanda per il suo spessore, per una divulgazione frutto di studi approfonditi e non ostentati, efficace nel presentare il patriarca nelle tre grandi religioni, senza polemiche, ma alla ricerca di ciò che unisce ed aiuta il dialogo. Forse andava maggiormente approfondita la figura di Abramo nel NT, ma ovviamente l'A. ha fatto le sue scelte ecumeniche. Auspichiamo anche qui una sua immediata traduzione in italiano. Nel contempo, suggeriamo altri testi che possono concorrere alla riflessione sul tema della

figura universale di Abramo: J. L. SKA, *Abramo e i suoi ospiti. Il Patriarca e i credenti in un Dio unico* (Studi Biblici EDB, Bologna 2003). AA.VV. *Abraham. Le Père de la promesse* (Lumière et Vie 266, Paris 2005). J. L. SKA, *La figura di Abramo nel NT*, in C. LETTA, *Abramo padre di tutti i credenti. Alle radici delle tre grandi religioni monoteistiche* (ETS, Pisa 2006) 35-56. C. CASTILLO – M. PÉREZ FERNÁNDEZ, *Tradiciones populares judias y musulmanas. Adàn-Abraham- Moisés* (Verbo Divino, Estella 2009).

ANTONIO NEPI

Daniel MARGUERAT, *Gli Atti degli Apostoli 1 (At 1-12)* (Testi e commenti, Dehoniane, Bologna 2011) pp. 509. € 46.

Questo commentario è la traduzione ad opera di Romeo Fabbri dell'originale francese edito dalla prestigiosa collana *Labor et Fides* di Ginevra. L'A., docente emerito di NT all'Università di Losanna, è un famoso specialista nella ricerca su Gesù e le origini cristiane e diverse delle sue tesi sul protocristianesimo esposte in *La prima storia del Cristianesimo* (Parola di Dio 20, Cinisello Balsamo 2002) e in *Paolo di Tarso. Un uomo alle prese con Dio* (Claudiana 2004) vengono qui riproposte. Si tratta del primo volume dettagliato della prima parte del Libro degli Atti (At 1-12). Abbiamo una Prefazione (7-9), una lista di abbreviazioni (11-13) e la bibliografia dei commenti agli Atti effettivamente consultati (15-18). Segue una Introduzione (19-35) che verte sulle principali questioni: Atti come secondo pannello dell'opera lucana, l'autore ed il suo contesto sociale, la struttura del libro, il problema delle fonti, il genere letterario, stile e procedimenti narrativi, Luca come storico, la sua impostazione teologica ed infine una riconsiderazione del problema del testo. In sintesi, l'A conferma la continuità tra At e Vg di Luca; per lui l'autore non può essere il tradizionale compagno di Paolo, il pubblico cristiano cui parla è della terza generazione, di doppia cultura, espressione della memoria di un gruppo, che scrive non in Palestina, ma "è localizzabile nella parte orientale del bacino del Mediterraneo, senza poterne precisare meglio il luogo" (22), con ogni probabilità tra l'80 e il 90 a. C. La struttura del libro viene articolata in cinque tappe. Luca nello scrivere ha adottato il genere del racconto delle origini e si è mosso in base ai dettami di Tucidide e Luciano di Samosata, adattando il discorso in modo appropriato al locutore e alle situazioni. Stilisticamente ha seguito l'*utile dulci miscere* oraziano, cercando la *suspense*, il diletto, ma anche l'istruzione del lettore. Spiccano tre procedimenti narrativi: la ripetizione di schemi e scenari (come quello della missione paolina), le catene narrative (come quella pentecostale, che permette l'accesso dei pagani alla salvezza) e la *synkrisis* (ad esempio il confronto/parallelo tra Gesù-Pietro-Paolo). Come storico, l'A. degli Atti segna

una rottura tra Giudaismo e Cristianesimo, non pretende di ricapitolare tutti gli avvenimenti del primo cristianesimo, ma vuole elaborare un progetto di identità, leggendo la storia della Chiesa alla luce dell'evento Gesù (secondo la felice tesi di H. Conzelmann), in una "imprescrittibile continuità" (32). Dinanzi all'opzione tra due forme testuali una breve e l'altra più lunga (rispettivamente testo alessandrino e testo occidentale) l'A. opta per quello corto alessandrino (35).

La metodologia usata è coerente, con un linguaggio piano ed asciutto; si offre prima una traduzione del testo, tenendo conto delle varianti, e si offre una bibliografia pertinente. Si passa poi ad una analisi che ingloba critica letteraria, storica e narrativa. Una spiegazione successiva approfondisce lo studio in dettaglio nelle note a fondo pagina. Infine, l'A. espone le linee conclusive delle sue visioni teologiche.

Il commento si apre con l'analisi del prologo (At 1,1-14) visto come transizione dal Vangelo e come testo programmatico (37-58). Segue il *corpus* del commento, articolato in due grandi sezioni: la prima (1,15-8,3) descrive la fisionomia della comunità con i dodici apostoli a Gerusalemme, dove viene presentata la primavera del cristianesimo delle origini, ma anche l'incipiente conflitto con le autorità politiche (59-303); la seconda (8,4-12,25) parte dalla morte di Stefano e segna il passaggio da Gerusalemme ad Antiochia e l'apertura universalista (305-505). Questa seconda sezione è preziosa per le questioni introduttorie, facendo emergere la memoria di un narratore della terza generazione, la preoccupazione di far comprendere la missione universale di Paolo, apostolo delle genti, e l'interesse per la storia, divisa secondo la tripartizione di Conzelmann, e la tesi dell'intento apologetico (*apologia pro imperio*) di P. Walaskay di un inserimento della chiesa nell'impero romano. Perciò, secondo l'A., si utilizza il *leit motiv* dell'Annuncio della Parola del Vangelo come l'asse teologico dell'opera lucana, affiancato a quello strumentale dello Spirito, chiamato "vettore della Parola".

Il commento è arricchito da ben quindici riquadri, a mo' di *excursus*, corredati da bibliografia, su alcune tematiche importanti dell'opera lucana; tra tutti segnaliamo quello sullo "Spirito Santo negli Atti" (143), sulla "parresia dei testimoni" (177) sulla "condivisione dei beni: realtà e/ o finzione?" (184), sui "tre racconti della conversione di Saulo" (366), su "da dove viene il nome dei cristiani" (472). Vi sono anche cinque cartine geografiche. Alcune osservazioni: tralasciando qualche *coquille*, manca un indice generale, forse recuperabile una volta completato il commento; nei riquadri potevano trovare posto altri temi nondimeno importanti come l'uso dell'AT, i discorsi kerigmatici oppure la visione lucana della figura di Paolo, come fa J. Fitzmyer nel suo commento, la cui traduzione italiana viene ignorata in bibliografia (*Atti degli Apostoli*, Collana Commentari Biblici, Brescia 2003). Inoltre, appare forte l'influsso del commentario di Calvino più volte citato; tanto per fare un esempio, a proposito di At 7,52, l'epiteto "giusto" che qualifica Gesù mostra il valore espiatorio della sua morte, che stabilisce la giustizia nel

mondo (300, n. 174); in realtà è un attributo anche di Stefano, ed è possibile che l'A. li riprenda da una tradizione anteriore in cui tale qualifica caratterizzava gli autentici profeti morti per la loro testimonianza, senza implicare necessariamente il loro carattere espiatorio espresso altrimenti. Sempre l'influsso calvinista spinge l'A. a parlare della Parola come l'asse della teologia lucana, relegando lo Spirito ad un agente laterale necessario per la sua diffusione; è una visione parziale, perché in At non è solo il *kerygma* a far crescere il numero dei credenti, ma anche lo Spirito che opera non solo nell'annuncio, ma anche nella esecuzione dei prodigi, nelle conversioni e dirige la missione; forse non va dimenticato che tale missione ha origine da carattere teocentrico. La stessa parzialità è riscontrabile nella frase secondo cui la Chiesa non proviene da Gesù di Nazareth, ma è opera della Parola; al contrario, una comunità post-pasquale escatologica non è potuta esistere senza la convocazione dei discepoli del Regno nella opera e predicazione di Gesù, maestro di Galilea. Infine, se l'A. accetta in maniera acritica le posizioni della Chiesa Riformata, non esita a citare talvolta i Padri della Chiesa per rifiutare le loro posizioni (cfr. p. 83, quando contesta ingiustamente S. Tommaso) In sostanza, tenute in conto queste perplessità, il giudizio sul commento di Marguerat resta positivo e ringraziamo le Editrici Dehonianne per la traduzione, attendendo il secondo.

ANTONIO NEPI

Giovanni GARBINI, *Letteratura e politica nell'Israele antico* (StBib Paideia 162, Brescia 2010) pp. 217. € 25.

L'A., già ordinario di Filologia Semitica all'Università di Roma è noto per varie pubblicazioni presso l'Editrice Paideia. In questo libro raccoglie alcuni saggi della letteratura ebraica antica pubblicati nell'arco di un ventennio, che lascia nella loro originalità, tranne qualche lieve ritocco, pur avendo maturato nel frattempo opinioni diverse, o ritenendoli ormai superati. La Premessa (9-10) espone due punti fondamentali: a) per lui la redazione finale del complesso unitario che comprende la Legge e i Profeti si colloca negli anni immediatamente successivi al 159 a. C., che è la data del "Sacerdotale"; b) se molta della narrativa biblica fu scritta molto probabilmente durante il periodo persiano, è difficile segnare un limite tra questo e quello ellenistico. Il volume si articola in dieci capitoli, che corrispondono a dieci saggi distinti:

Il Cap. I "La cosmogonia fenicia e il primo capitolo della Genesi" (11-31) mette in risalto le affinità tra il racconto fenicio sulla creazione ed il racconto biblico di Gn 1,1-2,3 chiamato "sacerdotale" (P) e considerato più recente di Gn 2,4-25 ascrivito allo jahwista (J). La Bibbia non conosce una creazio-

ne *ex nihilo* – un concetto esclusivamente greco, poi cristiano ed ignoto al pensiero orientale antico – bensì la presenta come dominio e riduzione del caos primordiale dominato dalle tenebre e dall'acqua. L'A. nota alcune corrispondenze con la Teogonia di Esiodo, anteriore al sacerdotale, in particolare l'importanza della terra, che rinvia al culto della *Magna Mater*, poi con una cosmogonia fenicia di Filone di Biblo (I-II s. d. C.), risalente al XIII s. a. C., riportata da Eusebio di Cesarea. Rispetto alla cosmogonia fenicia, quella biblica ha due elementi in più ed uno in meno; in più sono presenti la creazione della luce, assente in Egitto, Grecia e Mesopotamia, ma che la Bibbia presenta come creatura e non dio; inoltre la Bibbia collega cosmogonia ed antropogonia, riservando all'uomo, anche grazie alla progressione degli elementi creati una sua importanza. L'aspetto mancante per l'A. è la provvidenza divina. Il racconto biblico nascerebbe dall'intento di dare fondamento al riposo del sabato. A distanza di tempo, si può osservare che non si considera più unanimemente il racconto sacerdotale come il più recente, bensì come anteriore a quello jahwista; inoltre, la provvidenza divina nella Bibbia c'è, ma mediata ed affidata all'uomo nel suo rapporto con la terra.

Il Cap. II "Il Cantico di Debora" (32-55) sfata l'antichità del canto (collocato tradizionalmente nel XIII s. a. C.) celebre per i suoi enigmi, dato che 22 vv. su 30 presentano una parola incomprensibile, per datarlo su basi linguistiche e tematiche intorno al X-IX secolo a. C. Inoltre si suggerisce un legame tra il Cantico e l'inno cretese a *Zeus Kretagenes*.

Il Cap. III "Narrativa della Successione o Storia dei Re?" (61-81), affronta la sezione narrativa definita tradizionalmente da J. Wellhausen e L. Rost come "storia della successione", praticamente di Salomone che subentra a Davide. In breve, l'A. preferisce parlare di "storia dei re", ampliando notevolmente il ciclo e ricostruendo una storia che spaziava da Abimelek, Saul, David, Salomone sino a Iehu (72-77). Il redattore di questa storia mostra interesse più per il nord che per il sud; nutre un sentimento fortemente antimonarchico, presentando i re nei loro aspetti peggiori; si tratta di una avversione etica anti-monarchica perché condanna gli abusi di potere e soprattutto i delitti politici per assicurarsi il trono. L'unico a salvarsi potrebbe essere Saul, ma si tratta di una affermazione che non condividiamo, perché Saul viene anch'esso dipinto in aspetti deteriori e meschini; così pure resta ipotetica. Una nota finale dell'A. fa risalire espressamente questa storia dei re al periodo persiano.

Il cap. IV "Le fonti citate nei libri dei Re" (82-106) analizza il materiale che il redattore deuteronomista ha etichettato come "Annali di Salomone", oltre ai vari Annali di re di Giuda e di Samaria citati nei libri delle Cronache. L'A. conclude perentoriamente che gli Annali di Giuda e gli Annali di Salomone in realtà non esistettero, ma furono inventati dal redattore. Furono invece utilizzate come fonti reali tre opere: a) una raccolta di tradizioni legendarie relative a profeti, tutte provenienti dal nord; b) l'opera storiografica "la storia dei re" di origine settentrionale e nata in ambito profetico, dedicata

alle figure di re più importanti, compresi David e Salomone, con particolare interesse ad Acab; c) un'opera annalistica creata nell'ambiente del tempio e del palazzo di Gerusalemme, concernente in particolare Davide, iniziata dopo la caduta di Samaria (722/21 a.C.). Il saggio si chiude con una appendice sull'iscrizione di Siloe.

Il Cap V "Letteratura e politica: consenso e dissenso nell'Israele antico" (107-125) mette in risalto come sia a livello di scritti che di epigrafi, la cultura del dissenso abbia notevolmente prevalso contro quella del consenso alla monarchia. Di fatto, nelle tre grandi fasi, quella monarchica sino allo scisma, della monarchia sino a Zorobabele e quella del periodo asmoneo, non ci fu un cantore al pari di Virgilio per Augusto o Clistere per Alessandro. È ovvio che dovevano esserci stati dei documenti filomonarchici, ma subirono una feroce *damnatio memoriae* (109) ad opera del movimento profetico e della sua rilettura. Se l'impero achemenide pose fine all'autonomia politica, l'età ellenistica attentava seriamente l'identità giudaica (117). Per controbattere il fascino pericoloso dell'ellenismo fu rielaborato il genere "sapienziale", che procedeva per "parole d'ordine" come, per fare un esempio, la contrapposizione tra giusti ed empi (cfr. Sal 1), che occupa quasi due terzi dei Salmi e si discosta dalle preghiere del Vicino Oriente Antico; oppure il tema dello "stolto", chiaramente polemico contro sacerdoti ed altri di matrice epicurea o filoellenista, tra cui i sadducei. In breve, senza la filosofia greca, per opposizione non sarebbe nata la sapienza ebraica (*hokmah*).

Il Cap. VI "Proverbi per un anno" analizza brevemente (127-133) il Qolet, il Cantico dei Cantici ed i Proverbi, rotoli che per l'A., dovettero subire emendazioni prima di essere annoverati nel gruppo dei libri degni di esser letti, che poi diventerà il canone ebraico, con una rilettura tipicamente di impronta farisaica.

Il Cap. VII "Due studi su Giobbe" (134-152) dichiara superiore il testo greco su quello ebraico per motivi filologico-lessicali e fa emergere la dipendenza o affinità della meteorologia del libro con la lettera di Epicuro a Pitocle (341-270 a. C.); il libro non è anteriore al III s. a. C.

Il Cap VIII "Il Cantico dei Cantici nel quadro della poesia dell'Oriente Antico" (153-172) ed il Cap 9 "l'Apocrifo della Genesi nella letteratura giudaica (173-189) sono due saggi monografici su due libri interessanti; il primo si interessa alla questione ermeneutica e ai paralleli con altre liriche d'amore, il secondo al suo rapporto con l'apocalittica e al contributo di passi che colmano vuoti narrativi della Bibbia ebraica.

Il Cap. X "La fine della letteratura ebraica antica" (198-216) offre la seguente cronologia; la letteratura ebraica conobbe il suo apogeo nell'esilio babilonese e nel periodo successivo di raccolta degli scritti (586-537); considerate le aree geografiche della diaspora essa ebbe termine a Babilonia nel III s. a. C., in Egitto nel I s. d. C., ed in Palestina all'inizio del II s. d. C.; convenzionalmente si ravvisa nel 135 d. C., l'anno in cui Adriano pose fine ad uno stato ebraico. Qumran, con la sua biblioteca che comprendeva libri

oggi ritenuti extracanonici, sparì nel 67 d. C. I motivi vanno cercati nelle persecuzioni (di Caligola ad Alessandria) e le due repressioni del 66 d. C. e 117-135 d. C., ma soprattutto nelle crisi interne al mondo giudaico. Iamnia segnò il ripudio totale di quasi tutta la letteratura ebraica scritta dopo Esdra, datato al tempo di Artaserse. Alcune osservazioni: gli articoli sono stimolanti e suggestivi, soprattutto quando si aprono al mondo extra-biblico per paralleli; tuttavia, alcune tesi non sono adeguatamente provate. Sarebbe auspicabile un indice degli autori finale; la traslitterazione dall'ebraico è coerente, ma minimale nei segni diacritici. Ciò non inficia un giudizio positivo su apporti fuori dal coro.

Antonio Nepi

Jean Louis SKA, *“Nos pères nous ont raconté”. Introduction à l'analyse des récits de l'Ancien Testament* (Cahier Évangile 155, Paris 2011) pp. 112.

J. L. Ska, gesuita belga, docente di AT al Pontificio Istituto Biblico (Roma), è specialista del Pentateuco, ma il suo campo di ricerca si apre ugualmente alla narratologia biblica, di cui è stato e resta uno dei più raffinati interpreti. Il presente Cahier è la revisione/aggiornamento dell'originale inglese *“Our Fathers Have Told Us”. Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives* (SubBib 13, Roma 1990; 2000²), con parti riprese anche da J. L. SKA – J. P. SONNET – A. WÉNIN, *l'Analyse narrative des récits de l'Ancien Testament* (CÉ 107, Paris 1999), ma con notevoli nuovi apporti e precisazioni. Il campo di ricerca è quello narrativo, per cui il lettore non troverà citazioni del Levitico od oracoli profetici o detti sapienziali. In rapporto all'originale inglese è stata modificata la divisione in capitoli e rivista la bibliografia a vantaggio di lettori francofoni, per cui va oltre una semplice traduzione, ma si arricchisce dei frutti della ricerca degli ultimi dieci anni. Ska afferma che i racconti biblici non intendono tanto informarci sul passato (4), bensì offrire indicazioni su cammini da percorrere, in una feconda sinergia tra analisi storico-critica e quella narrativa, senza che una escluda l'altra.

Un'Introduzione (6-9) illustra le prime tappe dell'analisi di un racconto che sono: a) traduzione; b) la delimitazione dell'unità narrativa; c) riassunto della trama. Si tratta di cogliere l'intrigo (cosa succede), quali sono i personaggi principali (quelli su cui verte l'azione, per cui necessari) distinti da quelli secondari, individuare i cambi di scena.

Nel Cap. I “Storia e Racconto” (10-11), si distingue tra storia (= insieme di eventi raccontati) e racconto (= il discorso che li narra), che corrisponde alla distinzione di S. Chatman tra *story*= “che cosa si narra?” e *discourse*= “come lo si narra?”.

Nel Cap. II “Il tempo” (12-19) si distingue tra “tempo raccontato” e “tempo raccontante”. Il tempo raccontato corrisponde alla durata delle azioni o degli eventi nella storia; il tempo raccontante è il tempo necessario ad esporre/raccontare. Ad es., nella frase “le tenebre regnarono sull’Egitto tre giorni” (Es 10,22) il tempo raccontato è di tre giorni, il tempo raccontante impiegato di cinque secondi. Poi si illustrano varie tecniche narrative di ordine temporale, come l’analessi (si dice qualcosa che si doveva dir prima, cfr. Gn 20,11) o la prolessi (si anticipa qualcosa che avverrà, cfr. 2Sam 17,14b); spesso la prima serve a colmare le lacune o *gap* al fine di creare effetti di sorpresa, attesa e *suspense*. Poi illustra altre tecniche come la ripresa (si riprende il filo dopo una digressione. Es 19,20 riprende Es 19,16), la disposizione a tettoia (due segmenti narrativi si cavalcano come tegole, cfr. Gs 10,16), l’intreccio o ingranaggio (*engranaje*, per dirla con L. Alonso Schökel) dei fili narrativi (Gn 37-38-39= Giuseppe-Giuda-Giuseppe; Nm 16-17= Core-Datan e Abiram).

Il Cap. III “L’intrigo” (20-39) distingue vari tipi di trame; può esser unificato, quando ogni episodio è collegato a ciò che precede e ciò che segue, come il libro di Rut o di Giona o il nome della Rosa), o episodico, in cui ogni episodio è autonomo come Es 16-18 o Gdc 13-16; tuttavia, possono compenetrarsi per il protagonista, come nel ciclo di Abramo, che sembra episodico, ma alla fine viene unificato dalla sua figura. La seconda distinzione è tra intrigo di risoluzione (*peripéteia*), dove viene risolto il problema della trama, e l’intrigo di rivelazione (*anagnórisis*), dove si riconosce il personaggio principale dapprima ignorato; se la letteratura biblica assomiglia a quella popolare nel privilegiare l’intrigo di risoluzione, spesso combina i due; ad esempio, in 2Re 5 l’intrigo è la risoluzione della lebbra di Naaman, ma anche il suo riconoscimento di Yhwh come vero ed unico Dio. Segue la presentazione dei diversi momenti di un intrigo, che possiamo riassumere nella sequenza chiamata “piramide” di G. FREYTAG, *Technik des Dramas* (Leipzig 1863): a) esposizione; b) momento scatenante; c) complicazione; d) *climax*; e) svolta; f) ricaduta dell’azione; g) risoluzione; h) ultimo ritardo; i) scioglimento o conclusione. Vengono altresì esposti i modelli di Labov, quello semiotico, quello quinario di Larrivaille e Adam. Si chiude con l’illustrazione di scene tipo (come ad esempio quella celeberrima dell’incontro presso il pozzo, che si conclude con un matrimonio) e di convenzioni letterarie (come ad esempio quella del “plebiscito di un capo”, cfr. 1Sam 11,1-15 e della sanzione divina dell’autorità dell’inviato di Dio, cfr. Gs 3-4).

Il Cap. IV “il narratore” (40-53) è consacrato alla voce narrante e ai vari tipi di comunicazioni adottati dal narratore verso il narratario. Va tenuta presente la distinzione tra autore reale ed autore implicito; ad es.: Mozart diceva “io forse sono volgare” (autore reale), ma la mia musica non lo è (autore implicito); quest’ultimo si identifica con il narratore implicito. Questi è sempre onnisciente e affidabile, a differenza di altri narratori intradiegetici (cfr. 1Sam 31 e 2Sam 1) che possono essere inaffidabili menzogneri. Importante è poi la distinzione tra due modalità fondamentali di raccontare: la

prima è diegetica (*telling*), per cui il narratore spiega, qualifica direttamente, ad es., in 2Re 5 dicendo che Giezi è avido e bugiardo; la seconda è mimetica o scenica (*showing*), cioè mostra la sua avidità, facendola intercettare dal lettore. L'arte narrativa biblica conosce ambedue le modalità, le mischia, ma predilige la modalità mimetica del mostrare.

Il Cap V "Il lettore" (54-64) espone le tre posizioni del lettore. Si passa ai corrispettivi livelli di conoscenza, superiore, inferiore ed uguale a quella del lettore, e poi ai vari tipi di ironia che può essere verbale, drammatica e strutturale. Da qui si sottolinea l'inevitabile ruolo cooperante del lettore nell'interpretazione di un racconto.

Il Cap. VI "Il punto di vista" (65-80) è collegato agli ultimi due visti, cercando di individuare il soggetto il cui punto di vista orienta la prospettiva del racconto". Si sottolineano gli indicatori di focalizzazione come a) "parlò al proprio cuore" (Gn 8,21), "parlò dentro di sé" (Gn 18,12); b) il morfema "ed ecco" (*w^ehinneh*, cfr. Gn 18,12) c) la formula più completa "e alzò gli occhi, e vide ed ecco" (Gn 18,2; 31,10; 2Sam 13,34). La focalizzazione può essere esterna (l'osservatore è neutro), interna (l'osservatore guarda tramite gli occhi di un personaggio), oppure è una focalizzazione-zero (il narratore rivela e fa percepire al lettore eventi ed identità in anticipo). Molto spesso si verificano scontri di punti di vista, come in Gn 38.

Il Cap. VII "I personaggi" (81-92) è basilare e si rifà, affinandoli, ai dettami di H. Gunkel, che nella sua introduzione al commento della Genesi, riprende le leggi epiche rintracciate da A. Olrik. La prima caratteristica come sosteneva Aristotele (*Poetica* 1450a 7-23) è il primato dell'azione, ed il minor interesse alla evoluzione psicologica dei personaggi. Partendo dal celebre detto di H. James "Che cos'è un personaggio se non la determinazione di un evento? Che cos'è un evento se non l'illustrazione di un personaggio", l'A. ritiene che la prima frase traduca l'universo della Bibbia meglio della seconda, anche se bisogna evitare giudizi definitivi ed esclusivi (81). Riprende le varie categorizzazioni proposte dai narratologi che si riassumono nella distinzione tra personaggi piatti (unidimensionali, senza evoluzione, come Sansone, Nabal) e a tutto tondo (polidimensionali e con evoluzione, come Saul e David per antonomasia), colori principali di una tavolozza che può aggiungere varie sfumature. Propone poi il ruolo dei personaggi nella trama, partendo dall'eroe/protagonista, dai personaggi secondari, che possono fungere da *faire-valoir* positivi o *repoussoirs* negativi, cioè esaltare per contrasto le qualità positive o quelle negative del protagonista, da agenti in scala minore e collettiva dalla folla, figuranti e dal coro. Interessante è l'indagine sui mezzi di cui la Bibbia si serve per caratterizzare i personaggi: il nome, la vita interiore descritta diegeticamente o mostrata attraverso il monologo interiore o il dialogo; non mancano esempi biblici che corredano ogni passaggio.

Questo Quaderno, piccolo, ma estremamente succoso, si chiude con una Conclusione (93-96) ed una Bibliografia aggiornata particolarmente utile (97-106). L'A. invita a completarla offrendo l'indirizzo <http://www2.unil>.

ch/rrenab/bibliographie.html. Infine, un indice degli autori e delle opere (107-108), dei passi biblici citati (109-112) e dei concetti e temi (113-115). Inutile dire che è uno strumento fondamentale per la narratologia, stilato con la competenza, raffinatezza e la sobrietà che contraddistinguono l'Autore. Auspichiamo al più presto una sua traduzione in italiano.

ANTONIO NEPI

Emmanuel ANATI, *La riscoperta del Monte Sinai. Ritrovamenti archeologici alla luce del racconto dell'Esodo* (Padova 2010) pp. 248. € 38.

L'autore, noto archeologo italiano, d'origine ebraica, nato a Firenze nel 1930, ha conseguito la laurea in archeologia all'Università ebraica di Gerusalemme (1952) ed il dottorato in lettere alla Sorbonne di Parigi (1964). Ha effettuato scavi in diverse località del mondo, la sua fama è legata alle spedizioni in Valcamonica, dove ha fondato un centro di Studi preistorici, e soprattutto nel Medio Oriente Antico, alla ricerca del monte biblico Sinai/Oreb, dove Dio stipula la sua alleanza con Israele nel deserto, secondo il racconto biblico dell'Esodo. La sua fama è legata alla tesi di una diversa identificazione del Sinai, rispetto a quella tradizionale, a partire dal suo E. ANATI, *The Mountain of God, Har Karkom* (Jaca Book, Milano 1986), ed è ribadita in questo libro. Esso riproduce in parte, per i tipi della Casa Editrice Messaggero di Padova, la pubblicazione inglese *The Riddle of Mount Sinai: Archaeological Discoveries at Har Karkom* (Studi Camuni 21; Edizioni del Centro, Valcamonica BS, 2001); finalmente il pubblico italiano può accedere ad una sintesi delle scoperte archeologiche di Anati, corredata da una nutrita documentazione cartografica e fotografica. Il volume è accompagnato da un DVD (curato con dovizia da M. Signoretto), che offre la possibilità di un viaggio virtuale sul sito, una sorta di pellegrinaggio per i credenti, e di viaggio di studio per gli appassionati di archeologia. Va segnalato che un altro volume, dello stesso autore e della stessa casa editrice, *Har Karkom. Guida ai siti principali del riscoperto Monte Sinai* (Padova 2010), pp. 144, € 17, offre un compendio della medesima documentazione, ma in forma di guida turistica, proponendo tre itinerari tra santuari e documentazioni rupestri, in un linguaggio piano ed accattivante. Come si sarà capito, Anati ha proposto sin dagli anni Ottanta di non identificare il Sinai/Horeb, con il sito tradizionale, denominato Gebel Musa (dall'arabo Monte di Mosè), alle cui pendici l'imperatore Giustiniano nel VI s. d. C. fece erigere il Monastero di S. Caterina, dove ancor oggi, affidato ai monaci ortodossi, si recano tutti i pellegrinaggi. Per Anati, invece, il monte biblico dell'Esodo e di Elia (1Re 19) va identificato con il sito di Har Karkom (in ebraico "il monte dello zafferano"), alto circa 847 m., ubicato a metà strada tra Qadesh Barnea e Petra, nel sud-ovest del deserto del Negev, noto come il biblico deserto di

Paran, dista 35 km da Mitzpe Ramon lungo la strada 40 che conduce a Eilat. Har Karkom oggi è chiamata in arabo Gebel Ideid (Monte delle celebrazioni o delle moltitudini). La sua terra calcarea particolare, chiamata *hammeda*, ha la straordinaria proprietà di conservare integri reperti del passato. Il monte ha due basse cime ravvicinate; quella a N-W, larga e tondeggiante, viene chiamata "cima femminile", quella a S-E, allungata è detta "cima maschile". Nella cima femminile, Anati ha scoperto un anfratto, in cui ha ravvisato la grotta in cui Mosè si rifugiò per non rimanere abbagliato dal passaggio di Dio (Es 34). L'esistenza delle due cime contrapposte verrebbe confermato dalla *Peregrinatio Egeriae*, che parla del monte dove Mosè ricevette le tavole della Legge e l'Oreb (*qui ei periunctus est*) su cui salì il profeta Elia. Nella zona del monte Karkom, Anati dopo un sondaggio archeologico ha scoperto che è stato uno dei principali centri di culto del periodo paleolitico, con altari ed oltre 40.000 petroglifi; fatto più importante, ha rinvenuto tracce di un tempio risalente al Bronzo Antico ed un'insolita configurazione di dodici pietre, disposte su due file da sei di fronte ad un altare per i sacrifici ai piedi del monte; da ciò ha dedotto che la zona, frequentata come luogo di culto sin dal III millennio, poteva identificarsi con il sito dove fu stipulata l'alleanza, di cui parla il libro dell'Esodo (cfr. Es 24). Secondo Dt 1,2 agli Israeliti occorsero undici giorni per spostarsi dal Sinai biblico a Kadesh Barnea, per cui il sito del Sinai va individuato in una distanza di circa 100 km, cosa che fa propendere a localizzarlo con Har Karkom. D'altro canto nel sito tradizionale del monte presso S. Caterina, non c'è stato ritrovamento di petroglifi o segni di civilizzazione se non successiva al IV secolo d. C. Per concludere, lasciando al lettore il piacere di una scoperta personale, ricordiamo che Anati, nell'altopiano sommitale, ricco di monoliti antropomorfi, pensa che abbiano dato origine alla leggenda della moglie di Lot, trasformata in una statua di sale (Gn 19,1.26). Dal punto di vista cronologico, Anati sposta anche la data tradizionale dell'Esodo, che colloca intorno al 1600-1200 a. C. Questo ed altri aspetti hanno suscitato varie critiche in ambito archeologico mondiale, ed il dibattito è ancora aperto. Ma lo stesso Anati, promette di riservare delle sorprese.

ANTONIO NEPI

CRUZ OSWALDO CURUCHICH TUYUC, *Charles de Foucauld e René Voillaume. Esperienza e teologia del «Mistero di Nazaret»*, Prefazione di NICOLA CIOLA, Postfazione di PIERANGELO SEQUERI, Cittadella, Assisi 2011, 462 p. (Collana 'Studi e ricerche - Sezione Teologica').

"Io appartengo alla Chiesa, e la Chiesa ha tempo, essa dura, io invece passo e non conto niente" (Charles de Foucauld).

Questo bel libro di Oswaldo Curuchich può essere interamente compreso come il commento a questa formula-confessione. L'esito della ricerca è

tutto nella densità teologica che l'espressione è in grado di contenere, una volta che le sue premesse e le sue implicazioni siano state minuziosamente sondate attraverso l'evoluzione spirituale del carisma di un grande testimone della fede.

La domanda teologica soggiacente all'inchiesta è perfettamente formulata: "Incarnazione e Salvezza". Il nesso è diventato cruciale, non va da sé. Non senza un po' di paradosso. Nella costellazione cristiana precedente alla nostra, il tema della salvezza aveva largamente polarizzato l'attenzione della coscienza cristiana. La questione della religione, per il singolo, si assestava e si decideva in riferimento a questo decisivo argomento. Il Signore si è incarnato, è venuto nel mondo ed è andato in croce, per la nostra salvezza. La Chiesa insegna la verità di Dio e la via della salvezza: è lo strumento disposto da Dio per la salvezza, la sua via essenziale (depositaria della pienezza della mediazione, via ordinaria, riferimento imprescindibile). Nella retta fede e nella pratica sacramentale è in gioco la salvezza. Salvarsi, salvare l'anima, evitare la condanna e accedere alla beatitudine, erano la giustificazione primaria della necessità dell'appartenenza. Le perversioni dell'irreligione e le debolezze del sesso erano cumulativamente *sub gravi*, in rapporto alla questione decisiva della salvezza: ne andava, ed era il profilo decisivo, della nostra destinazione eterna. Tutto giusto, naturalmente, nel suo contesto e con le debite distinzioni aggiunte. Di fatto, però, la singolarità e la bellezza della verità cristiana per eccellenza, ossia l'incarnazione del Figlio, ne erano indubbiamente un po' compresse: nella teologia, come nella coscienza diffusa.

Nella costellazione che abitiamo ora, da qualche decennio, la proporzione si è verosimilmente rovesciata. L'incarnazione di Dio ha ritrovato la sua centralità, dispiegando tutte le sue potenzialità. Essa appare ora, nell'ambito della verità cristiana, il fulcro della teologia, della spiritualità, della testimonianza e dell'annuncio della fede. Il valore intrinseco del legame che, nell'incarnazione del Figlio, Dio stabilisce con l'uomo, iscrive il suo significato redentivo nel più ampio orizzonte delle relazioni di Dio con la storia dell'uomo, con la vitalità della sua evoluzione culturale e con la trasformazione del modo umano di abitare la terra. L'incarnazione diventa così la chiave di volta dell'intera architettura che edifica l'abitare e l'agire della Chiesa nella storia: annuncio della fede, offerta della salvezza, mediazione operosa ed esemplare della grazia dell'amore di Dio che agisce nel mondo. Sviluppo ineccepibile delle implicazioni della verità cristiana. La sua interpretazione nella teologia e nella spiritualità, tuttavia, si è articolata in molte e diverse applicazioni: non tutte ugualmente persuasive, in rapporto al suo principio. Di fatto, il tema della salvezza dell'uomo, ne è uscito a volte quasi soffocato. In qualche caso ridotto a elemento secondario e solo virtualmente conseguente, senza un reale ripensamento all'altezza del nuovo orizzonte.

Il contraccolpo dei diversi accenti – ma in qualche caso anche un vero e proprio sbilanciamento, che rischia la collisione fra ciò che, invece, deve essere profondamente armonizzato – ha naturalmente avuto le sue inevita-

bili ricadute sulla visione della pratica cristiana della fede e della missione. E pertanto, sulla figura complessiva dell'essere e dell'agire della Chiesa. Se poi mettiamo in conto, guardando alla concretezza dell'orizzonte contemporaneo, la nuova percezione della scena storica che ci interpella, non ci è difficile prendere coscienza del fatto che il bilanciamento fra "incarnazione e salvezza" chiede oggi anche una giusta dose di creatività e di passione, per immaginare l'interpretazione più adatta a declinarne la verità sul fronte delle sfide poste dall'epoca (ateismo, indifferenza, nuove dialettiche fra le religioni e all'interno delle religioni stesse).

Lo studio di Curuchich Tuyuc, pur lasciando filtrare una precisa consapevolezza dei nodi in gioco, non è direttamente rivolto alla elaborazione teologica del tema. Se ne lascia istruire esattamente, però, interpellando il lascito di Charles de Foucauld e – in controtelaio – la rilettura geniale e creativa prodotta da René Voillaume.

La pertinenza di questo *focus* dell'indagine non è estrinseca, né scelta a caso. Non lo è a un doppio titolo. In un primo senso, perché il legame di incarnazione e salvezza, nel suo significato cristologico essenziale, è certamente un punto di attrazione specifico della spiritualità dell'imitazione di Gesù coltivata da frère Charles de Jésus. In un secondo senso, perché una certa superficialità – per non dire un uso strumentale – dell'icona spirituale associata a Charles de Foucauld, ha generato equivoci e fraintendimenti. Ne sono scaturiti schemi di lettura – e di rilettura – che hanno lambito persino l'integrità della qualità cristiana ed ecclesiale della sua testimonianza. La formale contestazione di una qualche difformità non ha mai avuto spazio reale, in verità. Né avrebbe potuto averlo, anche concedendo il più ampio beneficio d'inventario. È un fatto, però, che le letture schematiche hanno incoraggiato forme di recezione ambiguamente tolleranti ed elusive: di fatto, marginalizzanti. O quanto meno, propense a rinchiudere l'apprezzamento del carisma che De Foucauld consegna alla Chiesa – di oggi – dentro i limiti di una singolarità strettamente individuale, se non di una anomalia generosa. Esempio, insomma, per lo spirito di sacrificio e l'umiltà della devozione; non disponibile, invece, per l'immaginazione cristiana teologicamente istruita di un nuovo *kairòs* della missione.

Il lavoro di Oswaldo Curuchich, mentre si applica ad illustrare la reale profondità dell'intuizione foucauldiana, dipana minuziosamente i riferimenti utili alla compiuta decifrazione dell'integrità cristologica della fede, che ne sostiene la peculiare configurazione spirituale. In questa prospettiva, la comparazione dei dati originari con il prelievo creativo e la sistemazione organica di René Voillaume, è un elemento di decifrazione intrinseco al progetto di Curuchich. Ne emerge infatti, in termini di storia degli effetti, l'evidenza della destinazione ecclesiale del carisma: come impulso affidato alla creatività della recezione, non come forma già definita, regolata a priori. Quel carisma è tale, infatti, da *dover essere* creativamente interpretato e riconfigurato, in aderenza all'*habitat* e al *kairos* ecclesiale effettivo della sua incarnazione.

Nella sua casa-chiesa De Foucauld mette l'Eucaristia al centro, parla al Suo Signore che gli parla, ne porta il segno di redenzione sul petto. Segni umili – quelli del Signore! – che ogni volta, grazie al fatto che egli vi si espone ogni giorno, appaiono senza equivoco possibile epifanie del Signore incarnato, che salva la vita da ogni perdutezza. Non un solo istante De Foucauld pensa a Gesù senza pensare al Figlio incarnato, morto e risorto per la nostra salvezza. “A due metri da me!”. Neppure per un momento frater Carlo, prete cattolico e marabutto cristiano, pensa di fare qualcosa di diverso dall'annuncio cristiano della salvezza. Semplicemente, Charles, tira la Chiesa per la veste – la veste del Signore – tendendone i lembi fino a lì. Proprio dove essere-Chiesa sembrava impossibile.

Agli uomini e alle donne del suo habitat terreno, che dovevano scoprire il tesoro dell'incarnazione e della salvezza, Gesù diede più di trent'anni per abituarsi alla presenza di Dio che visita il suo popolo. La Chiesa è autorizzata a prendersi tutto il tempo necessario per farlo, a imitazione del suo Signore, abitando presso tutti i popoli ai quali deve offrire le parole e i segni della salvezza del Figlio di Dio. Proprio come ha imparato e ricevuto, da Gesù, il ministero dell'incarnazione per la salvezza degli uomini.

Quanto al resto, noi apparteniamo alla Chiesa, che non incomincia e non finisce con noi. È lei che deve “durare”. Noi, separati dalla sua durata, non siamo “niente”. La sua durata contiene *tutti* i tempi del Signore. L'uomo non sciolga quello che Dio ha unito. La Chiesa, per quanto ne sia tentata, deve resistere all'idea di *semplificarsi* il compito: essa è perfettamente in grado di rispettare tutti i tempi del Signore, abitando contemporaneamente. Charles de Foucauld le ha umilmente offerto la testimonianza di una conciliazione possibile, anzi necessaria, del tempo di Nazaret con il tempo della predicazione e della missione. Il tempo compiuto dell'incarnazione – il tempo della salvezza – vive di quella conciliazione. L'impazienza che ci ha indotto a bruciare il tempo di Nazaret, per quanto ben intenzionata, impone ora il suo prezzo. L'impulso alla nostra riconciliazione con esso, acceso da Charles de Foucauld, è grazia ecclesialmente destinata, non estemporanea estrosità individuale ai limiti della verità teologica della fede. Restituirci ai tesori perduti delle nostre omissioni – “cose vecchie e cose nuove” – nel tempo opportuno. Riabituarci alla larghezza, alla lunghezza, alla profondità e all'altezza del mistero di Cristo. È a questo che Dio destina i carismi speciali dello Spirito.

I santi non devono fare il lavoro dei teologi. I santi danno alla fede della Chiesa, in un tempo preciso, la forza spirituale della quale ha bisogno per dare forma esatta alla sua corrispondenza con il *kairos* della missione. È una bellezza, però, quando un teologo riesce a dare esatta cognizione di ciò che, in virtù di quella forza, è destinato a diventare intelligibile per noi tutti.

D. BONHOEFFER, *Viaggio in Italia (1924)*, Claudiana, Torino 2010, pp. 109, € 10,00.

Nella primavera del 1924, Dietrich Bonhoeffer, allora diciottenne, insieme al fratello maggiore Klaus (23 anni) fece un viaggio in Italia, – il primo di tre – visitando in particolare Roma e la Sicilia con una puntata nella Libia, all'epoca colonia italiana. In questo volumetto, oltre al diario di viaggio tenuto da Bonhoeffer, ci sono inedite fotografie scattate dai due fratelli e alcune lettere, delle quali molte tradotte in italiano per la prima volta. Da questa ricca documentazione emergono punti molto interessanti: l'incontro del futuro teologo col cattolicesimo romano ed una testimonianza della cultura e della mentalità di un esponente del mondo alto-borghese, un mondo sopravvissuto ai drammi del 1918, ma che di lì a non molti anni dovrà soccombere davanti ai drammatici eventi relativi alla seconda guerra mondiale. Al tempo del viaggio il fascismo era ancora agli albori, durante il periodo di permanenza in Italia dei due fratelli ci furono le elezioni e l'assassinio di Matteotti, ma nulla di tutto ciò risulta nel diario: non perché ai ragazzi Bonhoeffer mancasse la disponibilità al confronto con una realtà diversa dalla propria, disponibilità anzi molto elevata come si desume ad esempio dalle annotazioni sull'appendice africana del viaggio, però lo scarso tempo a disposizione, l'inesperienza in fatto di politica, la conoscenza molto rudimentale della realtà italiana e dell'italiano stesso (essi conoscevano assai meglio il latino, piuttosto) non permisero loro un confronto anche superficiale con la situazione politico-sociale italiana. Nella famiglia Bonhoeffer era molto sentito il fascino del viaggio in Italia, tanto celebrato nell'Ottocento romantico e immortalato da un celebre diario di Goethe: il bisnonno di Bonhoeffer era stato venti volte a Roma e anche il nonno aveva avuto come meta prediletta dei suoi viaggi all'estero, l'Italia, appunto. Tra i professori di Bonhoeffer c'erano grandi conoscitori e ammiratori della storia e della cultura dell'antica Roma che veniva considerata ineguagliabile come centro di cultura. Anche i ragazzi Bonhoeffer avevano una notevole conoscenza della latinità ed erano attratti dall'antichità pagana, ma quando poi giunsero nella Città Eterna, dove percorrevano a volte itinerari diversi, a seconda dei loro interessi, Dietrich, a differenza di Klaus, rimase soggiogato dalla Roma cattolica. Ce ne parla il suo grande amico e confidente Eberhard Bethge: (in "Dietrich.Bonhoeffer: una biografia" Queriniana, 1991): "Dietrich... a stento riusciva a staccarsi dalla chiesa di S. Pietro: Non era rimasto scandalizzato o disgustato dalla città eterna come altri visitatori protestanti; al contrario essa lo riempì per sempre di nostalgia." Dal carcere berlinese di Tegel, sotto i pesanti bombardamenti, Bonhoeffer aveva scritto che sperava non bombardassero Roma, perché l'idea che quella città potesse essere distrutta era per lui "un incubo" e la definiva: "Quel pezzo di terra che amo tanto". Lo stesso Bethge aggiunge tra l'altro, che Bonhoeffer – il quale in seguito avrà modo di viaggiare parecchio dentro e fuori d'Europa- non teneva abitualmente

diari di viaggio, talvolta annotava le impressioni essenziali. Ma per l'Italia, per Roma in particolare, fece un'eccezione.

La prima cosa che i due fratelli visitarono, appena giunti a Roma, fu la Basilica di San Pietro. Bonhoeffer aveva lungamente ed intensamente desiderato visitarla, ma ammette che la prima impressione è diversa da quanto aveva immaginato e resta deluso. In seguito, però si instaura tra lui e questo grande monumento della fede cattolica un vero e proprio dialogo che in un certo senso costituisce il filo rosso del soggiorno romano: nel centro simbolico del cattolicesimo egli cerca le chiavi interpretative per entrare in un mondo spirituale che gli è estraneo, ma che, lo si vede sin dal primo momento, lo affascina e lo interroga a fondo. Il culmine di questo confronto è costituito dalla partecipazione ai riti della Settimana Santa. La domenica delle Palme Bonhoeffer è profondamente colpito dall'immagine dei molti ecclesiastici concelebranti o comunque coinvolti nella liturgia, espressione dell'universalità della Chiesa: egli proviene da una Chiesa "territoriale" e si confronta, appunto, con l'immagine "cattolica" che la chiesa romana vuole dare di sé. Essa è certo immediatamente riconosciuta come "molto idealizzata" e pur tuttavia carica di fascino. Bethge nota che l'incontro con Barth aiuterà presto Bonhoeffer a raffreddare i suoi entusiasmi, ma afferma tuttavia che dopo quel viaggio egli dichiarava che "la Roma cattolica era stata per lui un vero godimento" e inoltre "difendeva spesso il valore del cattolicesimo ed ammoniva contro l'arroganza spirituale".

Sempre Bethge (op. cit., pag.63) scrive: "B. ha incontrato Roma con un interesse imparziale. Cosciente della sua provenienza protestante, si era lasciato dietro ogni iconoclastia ed aveva respinto ogni pedante giudizio dottrinale. Il suo sfondo culturale e il suo desiderio di allargare i propri orizzonti cercavano proprio l'altro e il suo relativo diritto. Non era andato a raccogliere conferme che la propria confessione e in ogni circostanza fosse nel giusto, e innanzitutto si era conformato a qualcosa di positivo. Così si accese il suo amore critico e la sua critica amorevole."

Molte cose lo interessano e lo attraggono: vedere la folla di fedeli che si accostano alla confessione lo induce a pensare che "per i semplici la confessione costituisce l'unica possibilità di dialogare con Dio, mentre per chi ha una formazione più approfondita essa permette un'oggettivazione dell'idea di chiesa"; in un altro passo deplora che la liturgia in Germania sia spesso recitata in modo sciatto, il che potrebbe indurre un osservatore non informato a credere che anche i testi lo siano, la musica sacra lo attrae incredibilmente (del resto egli aveva un notevolissimo talento musicale ed era perfettamente in grado di apprezzarla in ogni sfumatura).

Interessante anche il confronto col seminarista cattolico Platte Plate-nius, conosciuto in treno e rivisto a Roma, il quale sosteneva che il cattolicesimo del 1924 fosse ancora il cristianesimo delle origini, e che i diciannove secoli di tradizione lo avrebbero trasfigurato; a Bonhoeffer invece pare che: "la tradizione di 1900 anni lo abbia spiritualizzato e in questo senso trasfigu-

rato, ma in questa spiritualizzazione abbia snaturato ciò che in origine era maggiormente legato ai sensi, da cui la legittimazione della Riforma, che contesta la Chiesa Cattolica da un altro punto di vista.”

Come si può notare da questi brevi cenni, parecchi temi che Bonhoeffer svilupperà nell'età adulta in molte opere di fondamentale importanza anche per noi cattolici, sono già in qualche modo presenti qui, in queste sue riflessioni giovanili.

Oggi, nell'attuale società, in cui la mentalità corrente invita a restare eterni adolescenti, appare davvero incredibile che un ragazzo di diciotto anni avesse già interessi così “seri” e profondi, una così grande maturità culturale e intellettuale, e un' altrettanto grande libertà di pensiero e di comprensione dell'altro e che usasse toni fermi, convinti, ma sereni, del tutto privi di astio, di esibizionismo, di facile ironia. C'è già qui tutto il grande Bonhoeffer: quello che tornerà dagli Stati Uniti per condividere la sorte della sua patria, fino alla morte, con straordinaria fede.

MARGHERITA GRICINELLA

M. PANGALLO, *Rosmini e Rèbora – armonia di pensieri e parole*, Fede e Cultura, Verona 2008, pp. 119, € 10,00.

Mario Pangallo, rosminiano, dottore in teologia e conferenziere, si prodiga per la diffusione del pensiero di Rosmini e Rèbora, su cui ha scritto molti articoli oltre a due opere dedicate al Collegio medico di San Raffaele fondato da Rosmini. Il presente volume raccoglie alcuni articoli scritti dall'Autore, in occasione del cinquantesimo anniversario della morte di Rèbora –1° novembre 1957- e della beatificazione di Rosmini, avvenuta il 18 novembre 2007. Ai suddetti articoli Pangallo ha aggiunto altre sue considerazioni e un'appendice con dati storico-biografico-letterari di entrambi. Rosmini e Rèbora sono due personalità molto diverse, vissute in tempi diversi, con campi d'azione diversi: in quello della filosofia il primo, in quello della poesia il secondo e soprattutto con percorsi esistenziali molto differenti: l'approdo a Cristo per il nobile trentino è avvenuto “tranquillamente” ed in giovanissima età (sedici anni, come egli stesso afferma), mentre il letterato lombardo, dopo anni molto tormentati, durante i quali aveva anche tentato il suicidio, inizia il cammino di conversione a 43 anni e a 45 farà la sua Prima Comunione. La conclusione a cui arriva Pangallo è che Rosmini ha certamente influenzato Rèbora – come si può notare in più punti dell'opera del poeta milanese – ma Rèbora non è stato plagiato dalla sua grandezza ed ha una fisionomia tutta sua propria. A sostegno di questa sua tesi, l'Autore compie un raffronto molto interessante tra i due, di cui vorrei segnalare qualche punto. Pangallo considera la sostanziale differenza tra il periodo laico e quello religioso

della poesia di Rèbora: la visione del mondo, e l'antropologia, prima sono scettiche e senza alcuna speranza, nemmeno terrena, mentre dopo non sono più pessimiste perché la speranza cristiana distrugge l'illusione dell'auto-sufficienza per diventare "kerigma di certezza e virtù di carità con il proprio fondamento nella Provvidenza Divina." In teologia c'è il cambiamento poetico più originale: nella poesia reboriana del periodo cattolico ci sono parecchi riferimenti biblici, specialmente neotestamentari, a cui è aggiunta la teologia rosminiana della persona innestata nel Verbo e quindi santificata dalla vita divina ricevuta nel Battesimo. C'è inoltre la presenza della teologia sulla Chiesa, caratterizzata dalle tre virtù cardinali, che Rebora lega ai padri e ai dottori della Chiesa, tra i quali inserisce anche Rosmini, in cui carità e verità si identificano e si fondono nel bene morale, cioè nell'amore divino. Rosmini definisce la carità come "quella virtù soprannaturale, per la quale noi ci uniamo a Dio coll'amarlo come il bene essenziale, il sommo bene e la fonte di tutti i beni." Rèbora poi precisa che è la razionalità a condurci alla fede – tema quanto mai attuale – e tramite Cristo alla Chiesa: in essa si realizza la carità, che diviene speranza. L'incontro con Rosmini ha profondamente modificato oltre ai parametri esistenziali anche quelli letterari del poeta lombardo: la poesia non è più una mera lettura della realtà, ma una virtù pratica che porta la volontà all'azione, al conseguimento della verità e alla realizzazione del bene acquistando un fine teologico: la 'poesia' è un "atto d'amore soprannaturale." Per Rèbora il poeta è nella perfezione solo se è 'santo', se è 'assunto' dalla voce di Cristo, se emette suoni della stessa tonalità ed inflessione di quelli di Gesù. Il poeta è 'voce' solo se è la Voce del Verbo quindi per Rèbora la poesia è un vero e proprio riverbero della carità spirituale il cui scopo è la salvezza delle anime. Rosmini afferma la stessa cosa quando sostiene che il poeta debba levare "il suo nobile canto a dipingere società eccellentissima, anche quand'ella è corrotta. A tanta altezza egli è scorto fidatamente da questa religione (cattolica), che scendendo dal cielo, nulla tiene di umane debolezze, e che propone a sé medesima, con audacia alla divinità solo possibile, di riformare gli uomini tutti ad un esemplare perfettissimo."

Pangallo pone un altro interessante quesito: Rèbora riesce a formulare poeticamente il genio filosofico del suo fondatore? Una risposta la si trova subito in alcuni versi tratti dal "Curriculum vitae" (estate 1955) che si riportano qui per comodità del lettore: *"E fui dal ciel fidato a quel sapiente/ Che sommo genio s'annientò nel Cristo/ Onde Sua virtù tutto innovasse./Dalla perfetta Regola ordinato,/l'ossa slogate trovaron lor posto:/scoprì l'intelligenza il primo dono:/come luce per l'occhio operò il Verbo./quasi aria al respiro il Suo perdono./"*

Già nell' "incipit" della poesia "E fui dal ciel" emerge la concezione cristiana e rosminiana della storia, come successione di eventi riposti interamente nelle mani della Provvidenza celeste, al punto che Rosmini la indica come unico fondamento del suo istituto religioso. E non a caso Rèbora

aggiunge di essere stato affidato “ a quel sapiente”, alludendo a Rosmini, perché “il primo elemento della sapienza è la verità”, mentre il secondo è “la virtù”. Non è casuale nemmeno il termine “ordinato”, perché l’ “ordine” è intrinseco all’essere, per cui la verità e la carità richiedono entrambe quest’ “ordine” per poter aderire alla formazione dell’essere: “Ora – scrive Rosmini nella “Introduzione alla filosofia” – la compiuta verità è ordinata, perché l’essere è ordinato: di maniera che, secondo l’ordine di generazione, precede l’essere reale all’ideale, ed entrambi al morale, il quale congiunge a sé tutto l’essere e lo perfeziona. Così, allo stesso modo, è ordinata altresì la Carità.”

Un’ultima domanda interessante: vi è in Reborà una spiritualità od uno specifico linguaggio religioso che possa essere considerato tipico del poeta, e che sia indipendente dalle caratteristiche categorie rosminiane? Seguendo i testi poetici, all’interrogativo si può dare risposta affermativa. Infatti, nella poesia di Rèborà – quella del periodo sacerdotale – è quasi sempre trasparente l’afflato religioso, mentre non così immediata è invece la percezione dell’“humus” rosminiano. La convinzione che anche la poesia assuma in sé una chiara connotazione religiosa Rèborà la esprime al fratello Piero in una lettera del 12 novembre 1950, in cui dice che:” la poesia è... uno scoprire e stabilire convenienze e richiami e concordanze tra il Cielo e la terra e in noi e tra noi.” Nella poesia dell’artista milanese sono particolarmente frequenti i rimandi biblici, e ci sono vari carmi che trattano eventi specifici della Scrittura, come quello dedicato alla Maddalena. Un tema particolarmente caro a Rèborà è l’umiltà totale, il “far da concime”, in essa il poeta vede l’umiliazione come vera e propria kenosi, perché solo eliminando il peso dell’egoismo la creatura permette al Creatore di ricolmare di Sé la vacuità materiale che è venuta a costituirsi in forza dell’atto dello spogliamento interiore. Particolare luce su questo orientamento della spiritualità reboriana si evince dal poema “Notturmo”, dove il letterato milanese esplicita direttamente il desiderio – peraltro già espresso nel Curriculum vitae – di annullarsi in Cristo: “la grazia di patir, morire oscuro, polverizzato nell’amor di Cristo: far da concime sotto la sua Vigna, pavimento sul qual si passa, e scorda, pedaliera premuta onde profonda sal la voce dell’organo nel tempio.”

MARGHERITA GRICINELLA

Mariachiara GIORDA – Alessandro SAGGIORO, *La materia invisibile. Storia delle religioni a scuola. Una proposta*, Emi, Bologna, 2011, pp. 239, € 14,00.

È da vari anni che Alessandro Saggioro, docente di Storia delle religioni all’Università “La Sapienza” di Roma, prova a proporre un insegnamento scolastico di “storia delle religioni”. Questo libro, scritto insieme a

Mariachiara Giorda, ricercatrice impegnata nella conoscenza e nello studio dell'insegnamento della religione, è l'ultimo tentativo. La proposta si basa sull'assunto che in Italia è presente da decenni una scuola universitaria di studi storico-religiosi tra le più importanti al mondo, quella che ha per capostipite Raffaele Pettazzoni e che utilizza il metodo storico-comparativo, ma è assente un analogo insegnamento scolastico. Non solo, gli autori notano che in Italia non è presente nessun insegnamento che porti a conoscere le religioni, o il "fatto religioso" come dir si voglia, nonostante la presenza dell'insegnamento di religione cattolica concordatario. Il pluralismo culturale e religioso che caratterizza l'epoca in cui viviamo necessita, invece, di una adeguata alfabetizzazione religiosa.

Come è possibile che il concordatario insegnamento di religione cattolica non contribuisca alla diffusione di conoscenze religiose? Per i nostri autori dipende dal fatto che questo insegnamento è confessionale e questa sua caratteristica non gli consente di utilizzare il metodo storico-critico, cioè il metodo scientificamente corretto per l'approccio alla conoscenza delle religioni. Soltanto, quindi, un insegnamento autonomo da convinzioni di fede, non confessionale, scientificamente accreditato può accollarsi il compito di far conoscere realmente le religioni.

Entriamo nel merito, allora. Come abbiamo detto, questo libro si basa su una contrapposizione tra confessionalità e scientificità. Questi termini, però, non sono semanticamente confrontabili: la "confessionalità" riguarda la professione esplicita di una fede e l'adesione alla rispettiva comunità religiosa, mentre la "scientificità" riguarda l'utilizzo della moderna epistemologia critica per indagare e conoscere la realtà e, al limite, anche la verità intorno a quella realtà. La "confessionalità" ha a che fare con l'ambito religioso, quindi, mentre la "scientificità" con quello epistemologico. Non confrontabili. Perché lo possano bisogna che uno dei due termini venga "tradotto" nell'altro ambito di riferimento. Da quanto si evince dalla lettura del libro, per i nostri autori è il termine "confessionalità" ad avere delle qualità epistemologiche (negative): «è un presupposto fideistico che modifica consapevolmente e in maniera voluta la percezione dell'oggetto di studio» (pag. 97). Il presupposto fideistico confessionale produce «una sorta di implicita autovanificazione: la prima e unica dimostrazione consiste nell'atto di fede autonomo, per cui credo una determinata cosa e su quella credenza mi baso per elaborare un sistema di pensiero o una teoria» (pag. 98). In altre parole, il termine "confessionale" (utilizzato in modo improprio, cioè fuori dal proprio ambito) significa un approccio epistemologico pre-moderno, autoritario (nel senso di fondato su di una autorità esterna alla realtà e non sulla realtà stessa), di chi guarda alla realtà con la supponenza di chi già possiede la verità sulla realtà senza doversi sporcare le mani in essa. Se le cose stessero realmente così avrebbero ragione a contrapporre l'insegnamento storico-critico delle religioni, cioè scientifico, con quello dell'attuale insegnamento di religione cattolica, palesemente anti-scientifico. Ma le cose non stanno affatto così.

L'unica disciplina accademica che presuppone l'atto di fede è la teologia. È contro la teologia, quindi, che i nostri autori rivolgono le loro perplessità epistemologiche. E l'indirizzo è giusto. Infatti, il sapere accademico di riferimento al sapere scolastico degli insegnanti di religione cattolica è proprio la teologia come insegnata nelle facoltà pontificie o comunque di ambito ecclesiale cattolico. Ma la teologia è davvero una disciplina epistemologicamente pre-moderna? Mi rendo conto che il difficile rapporto della chiesa cattolica con la modernità ha influito anche nel giudizio che "i moderni" hanno dato e danno alla teologia ma vi posso assicurare che almeno dagli ultimi cinquanta anni essa non ha da rimproverarsi nulla dal punto di vista epistemologico e dialoga alla pari, certo con alti e bassi ma succede ad ogni disciplina, con tutte le filosofie presenti in ambito accademico. Non solo, ma il rinnovamento teologico nel XX secolo è avvenuto proprio grazie alla ri-lettura "storico-critica" del pensiero teologico e filosofico dei padri della chiesa, di Tommaso d'Aquino e dell'intera scolastica (spero che "Le Saulchoir" o la collana di studi patristici "Sources chrétiennes" dicano qualcosa ai nostri storici delle religioni) che non solo non hanno nulla da invidiare ad altri storici del pensiero ma forse hanno qualcosa da insegnare. Con questi fondamenti la odierna "teologia dogmatica", nonostante abbia "dogmatica" nel nome, se rivolge la propria attenzione al pensiero di teologi del passato o a documenti ecclesiali, non può non farlo che in maniera storico-critica. La stessa cosa vale per la "teologia fondamentale", l'erede contemporanea della vecchia "apologetica", che oggi (come allora) è finalizzata non a una difesa a occhi chiusi della fede cristiana ma a rendere "ragione", con tutto quello che ragione significa nell'attuale contesto storico e culturale, della fede cristiana. È vero, c'è chi fa teologia meglio e chi la fa peggio, ma in questo campo "chi è senza peccato scagli la prima pietra", nella speranza che la citazione non sia troppo confessionale.

Devo continuare? Forse sì, visto che non è il rapporto con la filosofia o con la storia del pensiero che preoccupa i nostri autori. Vogliamo prendere in considerazione, allora, quelle discipline teologiche che si occupano propriamente di storia? La storia della Chiesa, ad esempio, che è una disciplina teologica in quanto studia storicamente la Chiesa come luogo teologico, utilizza così normalmente il metodo critico nell'analisi delle fonti che gli studi che si pubblicano nel suo ambito accademico si confondono tranquillamente con gli studi di storia del cristianesimo e viceversa. Quello che però taglia la testa al toro e chiarisce definitivamente quanto anche la teologia cattolica sia informata al metodo storico-critico, se ce ne fosse bisogno, sono gli studi biblici, cioè quegli studi teologici sulla "sacra" scrittura. Se per assurdo si abolisse per decreto il metodo storico-critico nell'esegesi cristiana, il Pontificio Istituto Biblico, e sottolineo "pontificio", chiuderebbe il giorno dopo e tutti i biblisti cattolici (per non parlare delle altre confessioni cristiane), avrebbero smesso di lavorare. Accusare, perché di accusa si tratta, la teologia di "modificare consapevolmente e in maniera voluta" l'oggetto di analisi è del tutto ridicolo.

Insomma, le considerazioni appena svolte sono così talmente ovvie e banali (basti vedere che metà del secondo volume del *Dizionario del sapere storico-religioso del novecento* edito da Il Mulino e curato da Alberto Melloni è dedicato a voci teologiche), che mi chiedo quale sia il vero motivo che provoca una considerazione così “deficiente”, nel senso etimologico che però rischia di sfociare nell’insulto quando è associato alla tolleranza supponente che adombra l’intero libro, dell’insegnamento della religione cattolica e del suo sapere accademico. Forse il problema non è di natura epistemologica, come vogliono farci credere gli autori, ma è di natura religiosa: cioè che la teologia e il suo sapere scolastico fanno esplicitamente professione di fede. Sembra che, nella contrapposizione tra confessionalità della teologia e scientificità della storia delle religioni, non sia la “confessionalità” ad essere tradotta in ambito epistemologico ma la “scientificità” ad essere tradotta in ambito religioso. La storia delle religioni, secondo il metodo della scuola italiana, sembra proporsi come una confessione religiosa, con un suo credo e una comunità di appartenenza, analogo ma inevitabilmente contrapposto alle altre confessioni religiose.

Quello che si propone in questo libro, ad una analisi più approfondita, sembra essere non un semplice insegnamento neutrale sulle religioni ma un insegnamento “confessionale”, questa volta in senso religioso, di storia delle religioni secondo il metodo comparativo della scuola italiana. Che non può confondersi, proprio come ogni insegnamento confessionale, con altri metodi di indagine storica, come quello fenomenologico (alla Mircea Eliade per intenderci, o alla Juilen Ries) o con quello di altre confessioni religiose, come quella cattolica. Il meccanismo lo mettono in evidenza gli stessi autori, in una sorta di *lapsus* freudiano, quando parlano del rapporto tra confessioni religiose: «i rispettivi criteri di verità non dovrebbero essere messi in discussione: *umanamente* può darsi coesistenza, *religiosamente* gli orizzonti di credenze restano distinti in virtù di elementari principi d’identità» (pag. 97-98). È una guerra di religione quella che propone il libro, però gentile, senza grossi clamori, ricordando soltanto che la prospettiva migliore è la propria e le altre al massimo possono umanamente coesistere ma religiosamente (cioè scientificamente, secondo il linguaggio degli autori) restano separate.

Questa analogia tra scienza e religione potrà sembrare una semplice boutade o un discorso per assurdo. Non ho il tempo, purtroppo, per argomentare come si dovrebbe, ma provate a leggere un classico dell’epistemologia post-popperiana, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* di Thomas Khun, soprattutto il post-scriptum del 1969, dove la matrice cognitiva di una certa disciplina è riferita alle “credenze” condivise da una comunità scientifica: in una scienza normale, non rivoluzionaria cioè, all’interno di una comunità scientifica si vengono a creare sistemi di valore, rappresentazioni simboliche, ritualità codificate e credenze condivise molto simili, analoghe alle comunità religiose. Un altro libro da leggere, curioso ma rivelativo del

rapporto religione e scienza, è *Il culto moderno dei fatticci* di Bruno Latour. Il sociologo della scienza ed epistemologo francese svela la natura religiosa del rapporto che gli scienziati moderni hanno con la realtà, con i “fatti”, nella convinzione che essi possano essere scoperti con il metodo scientifico. In realtà, dice Latour, essi sono costruiti dagli scienziati stessi, sono “fatti” appunto, come erano fatti dall’uomo i feticci delle popolazioni che incontravano gli europei nel periodo delle grandi scoperte, derisi dagli stessi europei che li classificavano come primitivi, quindi privi di significato. La domanda che viene in mente ora è: chi, tra teologi e scienziati (leggi “storici delle religioni”), «modifica consapevolmente e in maniera voluta la percezione dell’oggetto di studio»?

Se vogliamo avere un esempio concreto dell’assurdità dei presupposti logici presenti questo libro bisogna andare a vedere il capitolo sui progetti di insegnamento storico-religioso già realizzati in qualche scuola italiana. Senza tediarvi troppo vi propongo quello che dovrebbe essere il più significativo, quello effettuato cioè dalla co-autrice del libro, Mariachiara Giorda, al Liceo Sociale dei gesuiti di Torino. Dopo più di duecento pagine di retorica altisonante sulla necessità di un insegnamento di storia delle religioni, davanti all’esempio più eloquente dell’intero libro, ho avuto una reazione sbalordita. Non perché la montagna abbia partorito il topolino, anzi (l’insegnamento impartito dalla dott.sa Giorda, almeno da come è descritto nel libro, è un ottimo corso di religione) ma perché è esattamente identico a quello che faccio io nelle mie scuole. Dov’è la differenza? Forse nell’abilità didattica (la Giorda utilizza i Simpson e io no) ma non è in questo senso che vorrebbe qualificarsi questo nuovo insegnamento. Mi chiedo cosa pensino i nostri autori su cosa dovrebbe insegnare un insegnante di religione cattolica ai loro alunni se non le cose che sono scritte nella programmazione della Giorda, cioè i concetti chiave delle religioni (sacro/profano, ecc...); una introduzione storico-critica al testo sacro; il mondo ebraico (io la chiamo “storia del popolo d’Israele”); i canoni biblici ebraico e cristiano; Gesù e i vangeli; ecc... Mi chiedo anche, perché nel libro non c’è scritto, se al Liceo Sociale di Torino i gesuiti abbiano previsto anche un insegnamento di religione cattolica parallelo a quello della dott.sa Giorda. Se sì, come credo, sarebbe curioso sapere che tipo di insegnamento è stato. Essendo un istituto parificato cattolico potrebbe anche aver previsto un insegnamento catechistico, cosa che nelle scuole pubbliche statali, dove io insegno, non si può fare. Ma anche in questa remota ipotesi cosa avrà mai dovuto dire il nostro insegnante “confessionale” per far risaltare la scientificità dell’altro insegnamento di storia delle religioni? Che Gesù era biondo e con gli occhi azzurri?

Non vorrei, però, che mi si giudicasse un ingenuo, uno che minimizza il limite strutturale che l’aspetto confessionale ha nell’insegnamento della religione cattolica. A quasi trenta anni dalla firma della revisione del concordato che ha mantenuto in Italia l’insegnamento confessionale di religione (solo nei contenuti e non nelle finalità scolastiche dell’insegnamento) credo

sia indiscutibile giudicare negativamente questa scelta (anche se, pure in questo caso, la scelta andrebbe contestualizzata storicamente e giudicata di conseguenza) ma non nel senso epistemologico espresso da Saggio e Giorda, ma invece nel senso religioso del termine. Perché potesse essere legittimamente inserito all'interno dell'ordinamento di uno stato laico e non confessionale, l'insegnamento di religione cattolica ha dovuto subire delle modificazioni rispetto agli altri insegnamenti scolastici (materia opzionale, senza voti né esami, poche ore la settimana, ecc...) non solo nella direzione della "diversità", come forse troppo ingenuamente ma sicuramente in buona fede pensavano i vescovi (e molti lo pensano tuttora), ma nel senso della "perdita di rilevanza": un insegnamento scolastico di "serie B". Una perdita di rilevanza dell'insegnamento che, con effetto a cascata, ha fatto perdere rilevanza all'insegnante («professore, scusi, ma lei per fare l'insegnante di religione ha dovuto studiare?») e all'oggetto dell'insegnamento: la religione, presentata in termini storico-critici o catechistici poco importa. È nell'ambito didattico, quindi, in quello propriamente scolastico, cioè, che il "peccato originale" della confessionalità ha inciso negativamente non in quello epistemologico.

Su questa linea, poi, l'altro limite evidente di questo libro riguarda ciò che non dice. Gli autori sembrano pensare che sia sufficiente avere un sapere accademico solido, scientificamente accreditato, per avere un insegnamento scolastico efficace. Questo è quanto di più ingenuo si possa pensare. Il rapporto tra sapere universitario e sapere scolastico è così complesso e dinamico che è veramente difficile stabilire una causalità diretta tra i due saperi. Quando un sapere accademico, costruito in base ai criteri propri dell'attività di ricerca, passa nel contesto scolastico modifica necessariamente i suoi presupposti con il rischio di veder annullate le specificità che tanto si volevano evidenziare. Non è assolutamente sufficiente che gli "esperti" di una disciplina contribuiscano alla stesura dei "programmi ministeriali" perché l'insegnamento scolastico diventi conforme al sapere accademico. Pensate, ad esempio, alla necessità che ha l'insegnamento scolastico di avere un sapere "consolidato" e "certificato" da far apprendere agli alunni. Questo "credo" scolastico fa perdere tutta la ricchezza della sua elaborazione scientifica e della provvisorietà della sue interpretazioni con il rischio di far diventare involontariamente "fideistica" una prospettiva sinceramente scientifica (e con il rischio, per gli insegnanti di religione cattolica, di far caratterizzare una verità teologica come verità dogmatica). Pensate poi alla necessità scolastica di trasformare il sapere accademico in sapere a finalità educativa e scoprirete le prime frustrazioni dei giovani laureati in lettere che per qualche anno hanno studiato critica letteraria e poi si trovano a dover insegnare semplicemente la lingua italiana. Per non parlare, poi, della necessità di contestualizzare il sapere da insegnare alle persone che si hanno davanti. Tutti i progetti di "applicazione didattica sperimentale" presentati nel libro riguardano licei. Provate a declinare lo stesso insegnamento ai

meccanici dell'IPSIA o alla scuola primaria e vi accorgete di quanto siano poco rilevanti le differenze epistemologiche tra i saperi accademici di riferimento.

Questo comunque non deve farci perdere di vista quanto di buono è presente nel libro. Agli insegnanti di religione cattolica, gli unici insegnanti di religione in circolazione in Italia fin ora (e molto prevedibilmente nei prossimi anni a venire), la lettura del libro deve suscitare la sincera convinzione che la teologia, per quanto necessaria e fondamentale, oggi non è più sufficiente a completare la formazione culturale dell'insegnante di religione. In un contesto non solo di pluralismo culturale e religioso ma anche di riferimento scientifico globale all'oggetto di studio, oltre alla teologia, l'insegnante di religione cattolica dovrebbe possedere conoscenze più che di base di fenomenologia e storia delle religioni, di sociologia delle religioni, di filosofia delle religioni, di psicologia delle religioni soprattutto dell'età evolutiva, etnologia, antropologia culturale, ecc... Questo discorso non vale solo per l'aggiornamento degli insegnanti, ovviamente, anche per la formazione dei futuri insegnanti. In questo senso gli Istituti Superiori di Scienze Religiose dovrebbero differenziarsi sempre più dalle facoltà di teologia con le quali sono collegati, emancipandosi dalla sindrome del "fratello minore", e caratterizzarsi sempre più e sempre meglio come il luogo accademico delle "scienze religiose" più ampie, dove la teologia continuerà ad avere un ruolo importante ma non più totalizzante.

Francesco Sandroni

A. MATTEO, *La prima generazione incredula. Il difficile rapporto tra i giovani e la fede*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, pp. 101.

Il volume di Armando Matteo sul rapporto tra il mondo giovanile e il cristianesimo è una riflessione acuta e appassionata che l'A. propone mettendo a tema un fenomeno sotto gli occhi di tutti (appunto la crisi di fede dei giovani), ma che raramente abbiamo visto analizzato con tanta lucidità e con il coraggio di alcune proposte concrete. Il testo si apre con una tesi chiara: i giovani non hanno più antenne per Dio. Questa metafora, che l'A. riprende da Walter Kasper, è il *leitmotiv* del libro di Matteo ed è ciò che ha condotto a creare la prima generazione incredula, quella, cioè, dei giovani che sono nati all'incirca tra il 1980 e il 1990. Le cause di tale distanza e anaffettività nei confronti di Dio e della Chiesa sono molteplici e Matteo tenta di richiamarle sommariamente: il ruolo delle famiglie di origine, che sono ormai incapaci di veicolare la fede, una Chiesa sempre più di anziani e chiusa al mondo giovanile e alle sue esigenze, la profonda influenza del nichilismo, l'ignoranza della cultura biblica, una scarsa partecipazione alla formazione cristiana

e all'eucaristia domenicale, una proposta noiosa da parte delle parrocchie, un catechismo scolastico e scarsamente esistenziale. La sintonizzazione del messaggio di fede da parte dei giovani è bloccata, al punto che sembra di trovarsi davanti ad una vera e propria "sordità" dei giovani nei confronti del cristianesimo.

Il punto chiave a cui giunge Armando Matteo è la provocatoria domanda se alla Chiesa stiano davvero a cuore i giovani oppure no. Da qui la necessità di cambiare la Chiesa e di renderla adeguata alle profonde trasformazioni che negli ultimi trent'anni hanno toccato la famiglia, la scuola e, ovviamente, gli stessi giovani. In linea teorica, il passo da compiere è semplice: «Trasformare le comunità ecclesiali – in particolare le parrocchie, ma in certa misura anche le associazioni e i movimenti – in "luoghi" ove si impara a credere e ove si impara a pregare. Luoghi nei quali si può *decidere di credere*. Luoghi di generazione alla fede. Luoghi a misura di quei *laboratori della fede*, auspicati da Giovanni Paolo II» (41-42). Per l'A. occorre individuare alcune «evidenze condivise» da cui poter ripartire e sperimentare nuovi sentieri. L'attenzione per i giovani non dovrà tuttavia vedere concentrati gli sforzi solo su un'azione specificamente progettata a questo scopo, quasi fosse un "governo tecnico" che si occupi di un annoso problema di fronte al quale siamo sempre più impreparati. Al contrario, è necessario un tessuto quotidiano, un'azione feriale, ordinaria che coinvolga tutta la Chiesa e che individui nei giovani un soggetto pensante e creativo, che può e deve essere coinvolto, a cui rivolgere una proposta di fede dettata da una premura amorevole.

Nel terzo capitolo, l'A. propone una riflessione sulla marginalità dei giovani nella società e sulla scarsa attenzione che lo stesso mondo civile, non solo la Chiesa, rivolge loro. Fino a pochi anni fa la giovinezza era un segmento anagrafico collocato nel breve intervallo che andava dall'infanzia all'ingresso nel mondo del lavoro. Non si era giovani che per un brevissimo periodo di tempo a causa della precoce scelta matrimoniale e della genitorialità, che spesso avvenivano non molto dopo l'adolescenza. Oggi il fenomeno è opposto: la giovinezza è un periodo che si sta dilatando fino a trent'anni e oltre, e già solo questo fatto dovrebbe interrogare l'intera società. La svolta educativa può avvenire restituendo ai giovani le prerogative loro sottratte, come ad esempio la possibilità di un percorso formativo contenuto nel tempo, un'autonomia dalle famiglie di origine più facilmente conseguibile mediante una nuova politica familiare, una radicale presa d'atto delle difficoltà lavorative legate alla maternità, l'opportunità di conciliare più facilmente una vita familiare piena e un itinerario professionale realizzante. Ma accanto a questo occorre che i giovani percepiscano da parte degli adulti un profondo interesse verso di loro. È questa la conversione che la società civile e la Chiesa sono chiamate ad accogliere: passare da un semplice percorso economico-legislativo, che considera i giovani un problema tra gli altri da risolvere, a un amore viscerale per la giovinezza, per il suo fascino irresistibile, che spinge gli adulti a diventare testimoni (61).

Il volume si chiude con la proposta di alcune linee di rinnovamento pastorale. La prima consiste nel promuovere itinerari di introduzione alla fede, che permettano di avvicinare i giovani alla Scrittura, alla liturgia, ai sacramenti, alla teologia, alla letteratura e all'arte cristiana. La Chiesa ha bisogno di recuperare la prossimità ai giovani come elemento costitutivo del proprio essere e *conditio sine qua non* per un'efficace opera di evangelizzazione. La catechesi non è più uno strumento adeguato perché presume una "grammatica" previa che molti non possiedono più. Il secondo compito è aiutare i giovani nella loro fragilità, offrendo loro la testimonianza di un futuro possibile nel quale esercitare pienamente la propria libertà. I giovani appaiono infatti oggi più disponibili a riprendere un dialogo autentico con gli adulti. A differenza di trent'anni fa, sono consapevoli delle loro inconsistenze, che non vivono come fossero una colpa, ma come un segno di unicità e bellezza tipico di un certo narcisismo. Esiste, infatti, ancora una feritoia attraverso la quale testimoniare tutto ciò che i giovani stessi in fondo cercano: schiettezza morale, amore, fedeltà, resistenza al denaro e al potere, ricerca della verità, impegno per la costruzione del bene comune. Si tratta in fondo di esperienze che il cristianesimo stesso conosce e media da secoli. Il terzo segmento che l'A. suggerisce è il compito di mettersi metaforicamente a dieta, cioè di razionalizzare e gerarchizzare gli interessi. Si tratta forse della parte più interessante del volume perché mette il dito nella piaga della pretesa di onnipresenza che la Chiesa cattolica ha sviluppato negli ultimi cinque secoli: «Non ci si può continuare ad interessare di tutto e di tutti. Non si possono più mantenere in piedi strutture e istituzioni per le quali mancano le persone perché le possano abitare. Non si può mantenere una strutturazione diocesana e parrocchiale che corrisponde a principi territoriali ormai sorpassati» (73).

Come scrive lo stesso A., il volume intende rompere il ghiaccio per l'avvio di un dibattito ricco di diverse competenze e il più possibile polifonico (65). L'aspetto su cui, a nostro avviso, si potrebbe aprire una riflessione è chiedersi se quella che abbiamo davanti sia davvero la prima generazione incredula o non piuttosto la prima generazione a-religiosa. A più riprese, Matteo afferma che le famiglie non sono più capaci di trasmettere la fede e che a loro, principalmente, si deve la distanza tra i giovani e il cristianesimo. La fede, scrive Matteo, veniva trasmessa dalle mamme con il latte materno, era un'acquisizione quasi osmotica che oggi si è persa. Le famiglie dei giovani non hanno sbloccato le loro antenne alla dimensione della spiritualità, della preghiera, della trascendenza (62). Questa analisi, che in parte è innegabile, dovrebbe probabilmente essere integrata da un'altra considerazione. Le famiglie, indubbiamente, hanno trasmesso per secoli una dimensione religiosa dell'esistenza: una vita quotidiana scandita dalle campane e dalla preghiera, il valore dei riti di passaggio, una profonda fiducia nella provvidenza e una maggiore consapevolezza della non-pianificabilità della vita. Tutta l'esistenza era connotata religiosamen-

te: l'anno solare e quello liturgico erano incastonati insieme e aveva ancora un senso la distinzione tra feria e festa, tra martedì grasso e Venerdì Santo. Ma per questo si può parlare davvero di fede? Si può dire che quelle precedenti alla nostra furono generazioni con "più fede" o "più cristiane"? Per quello che riguarda la frequentazione della Scrittura, non è difficile ricordare che, fino al Vaticano II, essa era un testo sconosciuto ai più. La liturgia veniva celebrata in latino, quindi anche l'altro grande itinerario di rinnovamento indicato da Matteo era sostanzialmente precluso. Quanto alla formazione catechetica, il percorso formativo era sostanzialmente mnemonico e privo di qualsiasi aggancio esistenziale. I ragazzi imparavano perfettamente, è vero, alcune formule, ma erano anche (più) cristiani? Abbiamo l'impressione che la secolarizzazione non ci abbia privati della fede, ma abbia messo in crisi le sovrastrutture religiose che rendevano il vivere ecclesiale rassicurante, spesso addirittura placido e inerte. Da questo punto di vista, tali processi storici non sono del tutto negativi, naturalmente a patto che – come esorta il libro di Armando Matteo – sappiamo decifrarli e affrontarli con coraggio. *La prima generazione incredula* è un significativo tentativo di raccogliere questa sfida.

ENRICO BRANCOZZI

S. XERES – G. CAMPANINI, *Manca il respiro. Un prete e un laico riflettono sulla Chiesa italiana*, Ancora, Milano 2011, pp. 144.

Il volume di Saverio Xeres, professore straordinario di Storia della Chiesa presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale e l'Istituto di Scienze Religiose di Milano, e Giorgio Campanini, professore emerito di Storia delle dottrine politiche presso l'Università di Parma, è un graffiante e lucido contributo sulla situazione della Chiesa in Italia negli ultimi trent'anni. La tesi di fondo dei due Autori è la seguente: la Chiesa italiana ha vissuto negli anni Sessanta e Settanta alcuni spunti di rinnovamento, che l'hanno resa più sobria e più prossima alle persone. Le aperture di cui è stata capace sono dovute al profondo influsso del concilio ecumenico Vaticano II e alla sua recezione creativa come espressione più autorevole e completa del magistero ecclesiastico. Per contro, quando il concilio è caduto in oblio e le sue conquiste sono state minimizzate e ridotte entro un recinto impermeabile, la Chiesa ha vissuto una profonda regressione da numerosi punti di vista, fino a diventare un luogo asfittico nel quale, appunto, «manca il respiro». Occorre dunque, affermano Xeres e Campanini, tornare al concilio e riscoprire nella grande assise vaticana il cantiere ecclesiale nel quale tutti i cristiani sono chiamati a spendersi con generosità e spirito di servizio.

Nella prima parte del saggio, Xeres individua nella Chiesa postconciliare alcune sostanziali debolezze che hanno ridimensionato, e per certi versi rovesciato, l'apertura all'ascolto e al discernimento dei segni dei tempi dettata dal Vaticano II. Tra le cause che hanno provocato tale involuzione, Xeres indica «la deriva contestatrice» di una parte del mondo cattolico degli anni Sessanta e Settanta, una carente recezione dell'ecclesiologia conciliare e una certa «disattenzione al laicato», ossia la considerazione sostanzialmente passiva di quello che dovrebbe essere un soggetto attivo e responsabile del popolo di Dio (27-28). Quest'ultimo aspetto è per Xeres un filo rosso problematico che accompagna trasversalmente tutto lo sviluppo postconciliare e che va a toccare il funzionamento degli organismi di partecipazione ecclesiale. Per quello che riguarda la Chiesa italiana, il punto di vista diviene assai critico. Innanzitutto, l'A. mostra come sia cambiato nella sostanza l'atteggiamento di fondo nei confronti della società civile e nella percezione del proprio compito in questo tempo. Il contenuto, il tono e lo stile dei convegni ecclesiali promossi dalla CEI hanno vissuto una decadenza che l'A. ricostruisce a partire dall'analisi del piano pastorale «Evangelizzazione e sacramenti» e dal convegno «Evangelizzazione e promozione umana», passando per i grandi appuntamenti di Loreto (1985), Palermo (1995) e Verona (2006). Mentre il convegno di Roma del 1976 appariva come una novità nella vita della Chiesa italiana, al punto che Bartolomeo Sorge non esitava a definirlo come il tentativo di tradurre il Vaticano II in italiano, successivamente questo spirito di apertura, di dialogo, di corresponsabilità, di presenza della Chiesa «nel» mondo contemporaneo è andato via via scemando. La quantità dei documenti e delle «parole» prodotte dalle commissioni della CEI è aumentata esponenzialmente, sebbene si sia posto con tutta evidenza il problema della qualità di quanto viene elaborato (55-59).

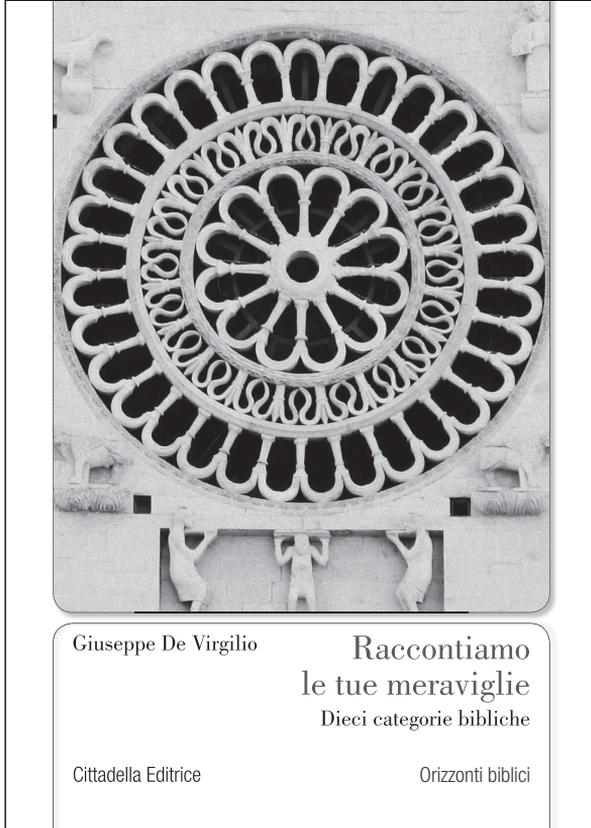
Xeres tocca alcuni degli ambiti a suo avviso problematici della presenza della Chiesa nella società odierna. Egli riassume gli esiti del postconcilio in Italia in due fondamentali fattori: «La mancanza di "presa" sulla realtà, da un lato, e la perdita o la distorsione di elementi importanti dell'idea di Chiesa, dall'altro» (73). La conseguenza più grave e più diffusa che l'A. evidenzia è il profondo silenzio ecclesiale a cui assistiamo. I cattolici sembrano aver timore di esprimere le proprie opinioni per evitare che il confronto e la dialettica possano mettere in discussione la comune matrice religiosa. Tale silenzio non è dovuto tanto ad un atteggiamento di esplicita censura da parte della gerarchia, né alla povertà culturale dei soggetti in campo, ma più semplicemente alla stanchezza di un certo modello pastorale in questo modo articolato e all'impressione che qualsiasi dibattito non andrà a modificare concretamente le strutture che appaiono monolitiche e inscalfibili. Ogni tentativo di rinascita e di riproposizione di una Chiesa più adeguata al tempo presente muove dalla comprensione di questi fenomeni problematici.

La seconda parte del volume è a cura di Giorgio Campanini ed ha per oggetto lo studio della categoria conciliare di “popolo di Dio”. Campanini si interroga sulle ragioni profonde che hanno ostacolato la partecipazione dei laici alla vita della Chiesa nel postconcilio e che hanno inibito le pur evidenti direttrici che il Vaticano II aveva chiaramente individuato. La categoria di “popolo di Dio” è infatti rimasta, almeno in Italia, un’espressione ecclesiologicala alta e solenne, che tuttavia, sarebbe sterile negarlo, non si è tradotta nella prassi concreta e non ha modificato le strutture secolari che costituiscono la Chiesa cattolica. Per Campanini, il «mancato decollo» del laicato è dovuto a tre principali concause. La prima è lo scarso approfondimento del concetto di collegialità e del rapporto tra vescovi, presbiteri e laici nell’esercizio del discernimento ecclesiale. Non è in questione il problema della titolarità della decisione, giacché solo frange del tutto minoritarie del laicato cattolico prospettano una Chiesa «democratica» in senso stretto, bensì il principio della «consultazione dei fedeli laici in ordine alle questioni che toccano tutto intero il popolo di Dio e che, alla luce dell’ecclesiologia del Vaticano II, non sembra possano essere totalmente rimesse ai soli vescovi» (114). Il secondo grande ostacolo, peraltro conseguenza del primo punto, è la sfiducia negli organismi collegiali rappresentativi a livello locale, che appaiono svuotati del loro significato di fronte al potere decisionale della gerarchia. Il terzo limite è il tentativo di pensare forme e modalità alternative di coinvolgimento dei laici nella definizione delle linee di azione della Chiesa, come, ad esempio, i periodici convegni ecclesiali nazionali. Anche se sulla carta avrebbe potuto trattarsi di un tentativo plausibile, in realtà essi si sono rivelati eventi autoreferenziali della Conferenza Episcopale Italiana. Vi sono stati, infatti, ad esclusivo giudizio della CEI o dei vescovi diocesani, i “chiamati” e gli “esclusi”, fatto che ha reso queste assemblee poco pubbliche e poco controllabili, quindi con una scarsa partecipazione diretta della comunità cristiana (116). L’analisi che suggerisce Campanini, severa, ma sempre equilibrata e innervata da un profondo rispetto, impone un serio esame di coscienza per tutta la Chiesa italiana. Soprattutto egli rivolge quest’attenzione alla verifica della povertà della e nella Chiesa, sulla scia dei grandi testimoni del Novecento come Helder Camara. La Chiesa ha la possibilità di ritrovare ancora oggi un sentiero fecondo su cui potersi incamminare a condizione che rinunci ai suoi *flirt* con il potere politico, al prestigio e ai privilegi dovuti alla propria tradizione, che sappia farsi prossima e mettersi sullo stesso piano delle persone comuni. Solo così saprà maturare attenzione per i poveri e individuare le reali priorità del suo agire. Questo aspetto, per la sua complessità e delicatezza, non è mai stato compiutamente affrontato dalla Chiesa italiana, sebbene dal rapporto con i beni terreni dipenda una parte essenziale della sua credibilità. In questione è qui non la necessità e il bisogno oggettivo di mezzi concreti per l’opera di apostolato e di evangelizzazione a cui la Chiesa è chiamata, che solo un ingenuo pauperismo potrebbe negare, bensì la capacità di saper individuare

le esigenze più urgenti dell'oggi, i bisogni e le attese reali, «senza indulgere al soddisfacimento di falsi bisogni o alla tentazione di forme rinnovate di “trionfalismo ecclesiastico”» (136).

Per raccogliere la provocazione del titolo, il volume di Xeres e Campanini è aerobico perché rappresenta una positiva analisi di alcune delle cause del “soffocamento” ecclesiale di cui, da più parti, si ha l'impressione. L'inizio di ogni possibile terapia segue sempre una diagnosi oggettiva, anche qualora tale oggettività possa sembrare eccessivamente dura.

Enrico Brancozzi



pp. 208 - € 14,80

Collana: *Orizzonti biblici*

L'Autore propone un solido percorso di teologia biblica per quanti intendono approfondire la Parola di Dio mediante il contatto con i testi scritturistici e la loro rilettura esistenziale e pastorale. Ripercorrendo dieci categorie il lettore viene condotto nel cuore dei racconti biblici per imparare ad incontrare Dio, a dialogare con Lui e a conoscere meglio se stesso.

Giuseppe De Virgilio, (1961) sacerdote della diocesi di Termoli-Larino (1986), è docente di Egesi del Nuovo Testamento e Teologia Biblica presso la Pontificia Università della Santa Croce in Roma e presso l'Istituto Teologico "Pianum" di Chieti. È membro della Studiorum Novi Testamenti Societas, segretario dell'Associazione Biblica Italiana e contact person della Federazione Biblica Cattolica per la CEI-ABI.



carifermo

cassa di risparmio di fermo s.p.a.

*La CARIFERMO
è al vostro servizio
dovunque*

