

I contributi pubblicati nella rivista “Sacramentaria & Scienze religiose” sono sottoposti alla procedura di *peer review*, secondo il criterio del doppio cieco (*double blind*), che ne attesta la qualità e validità scientifica.

SACRAMENTARIA & SCIENZE RELIGIOSE

RIVISTA SEMESTRALE

A cura di:

ISTITUTO TEOLOGICO MARCHIGIANO

aggregato alla Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense, Roma.

ISSR MARCHIGIANO “REDEMPTORIS MATER”

collegato alla Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense, Roma.

Direttore e responsabile scientifico

Daniele Cogoni.

Consiglio di redazione

Enrico Brancozzi, Daniele Cogoni, Viviana De Marco, Mario Florio, Giovanni Frausini, Francesco Giacchetta, Massimo Regini, Giordano Trapasso (docenti dell’ITM e dell’ISSR).

Comitato scientifico internazionale

Luigi Alici (Italia), Filosofia morale, Università di Macerata.

Christof Betschart (Svizzera), Pontificia Facoltà Teologica Teresianum.

Carla Canullo (Italia), Filosofia della religione, Università di Macerata.

Tarcisio Chiurchiù (Italia), Istituto Teologico Marchigiano.

Piero Coda (Italia), Istituto Universitario Sophia di Firenze.

Chiara Curzel (Italia), Studio Teologico Accademico di Trento.

Ioan Chirila (Romania), Facoltà Teologica Università Babeş Bolyai, Cluj Napoca.

Emmanuel Falque (Francia), Facoltà di Filosofia, Institut Catholique de Paris.

Paolo Garuti (Italia), Pontificia Università S. Tommaso; École Biblique Jérusalem.

Sara Muzzi (Italia), Centro Italiano Lullismo, Pontificia Università Antonianum.

Antonio Nepi (Italia), Istituto Teologico Marchigiano.

Antonio Sabetta (Italia), ISSR *Ecclesia Mater*, Pontificia Università Lateranense.

Jean Louis Ska (Belgio), Pontificio Istituto Biblico.

Philippe Soual (Francia), Facoltà di Filosofia, Institut Catholique de Toulouse.

S. E. Yannis Spiteris (Grecia), Pontificie Università Lateranense e Antonianum.

D. Marija Stančiene (Lituania), Department of Philosophy Klaipeda University.

Natalino Valentini e Giovanna Scarca (Italia-coniugi), ISSR A. Marvelli Rimini.

Lubomir Žák (Slovacchia), Facoltà di Teologia, Pontificia Università Lateranense.

Giorgio Zannoni (Italia), ISSR A. Marvelli di Rimini.

Consulente linguistica

Debora Carlacchiani.

Progetto grafico della copertina

Raffaele Marciano.

**SACRAMENTARIA
&
SCIENZE RELIGIOSE**

50

*Verso il “Sinodo dei giovani”.
Giovani e discernimento tra fede e liturgia*

ANNO XXVII / 2018 - N. 2

Cittadella Editrice - Assisi

Contatti: *Direzione generale, Redazione e Amministrazione*
Polo Teologico Marchigiano della Pontificia Università Lateranense
Via Monte Dago 87 - 60131 Ancona; Tel. e Fax 071-891851;
teologiamarche@gmail.com

Contatti: *Direzione editoriale*
Polo Teologico Marchigiano della Pontificia Università Lateranense
Via Monte Dago 87 - 60131 Ancona; Tel. e Fax 071-891851;
redazioneitm@gmail.com

Abbonamento annuo per l'Italia € 40 da versare tramite bonifico bancario a:
Istituto Teologico Marchigiano;
coordinate IBAN IT70 R010 3002 6100 0006 3228 884;
causale: "Sacramentaria & Scienze religiose anno 2018".

Abbonamento annuo per l'estero € 60 da versare tramite bonifico bancario a:
Istituto Teologico Marchigiano;
coordinate BIC-SWIFT: PASCITM1K03;
causale: "Sacramentaria & Scienze religiose anno 2018".

Numero pubblicato con il contributo del
Servizio Nazionale per gli Studi Superiori di Teologia e di Scienze Religiose
della Conferenza Episcopale Italiana.

Finito di stampare da
Grafiche VD srl - Città di Castello (PG)
info@grafichevd.com

EDITORIALE

In questo anno 2018 il “Sinodo sui Giovani” certo occupa un interesse particolare, insieme alla nuova esortazione apostolica di papa Francesco, *Gaudete et exsultate*, dedicata alla vocazione alla santità nel mondo contemporaneo.

L’Istituto Teologico Marchigiano e l’ISSR marchigiano “Redemptoris Mater”, dopo aver dato nel precedente numero della rivista un particolare rilievo al rapporto tra giovani e fede, ora, in questo fascicolo, vogliono riflettere sul rapporto “giovani e discernimento”, tenendo conto della particolare chiamata alla santità che coinvolge le nuove generazioni e di come questa non sia separabile da un’autentica esperienza liturgica e sacramentale.

I vari contributi proposti chiamano in causa infatti un *discernimento* che se da un lato coinvolge tutte le risorse naturali, dall’altro si appella alla grazia di Dio più che ad ogni altra realtà. Come ribadisce papa Francesco al n. 170 di *Gaudete et exsultate*:

È vero che il discernimento spirituale non esclude gli apporti delle sapienze umane, esistenziali, psicologiche, sociologiche o morali. Però le trascende. E neppure gli bastano le sagge norme della Chiesa. Ricordiamo sempre che il discernimento è una grazia.

Tali parole conducono alla consapevolezza che qualsiasi prassi pastorale rivolta al discernimento, tenendo conto in particolare dei giovani, non può prescindere dall’*habitat* originario in cui la grazia trinitaria esprime la sua massima fioritura ed espansione. Parliamo dell’*habitat* liturgico e sacramentale della *lex orandi* della Chiesa.

Detto in altri termini, qualsiasi approccio della comunità cristiana ai giovani, finalizzato ad un discernimento spirituale da compiere con essi e per essi, richiede la sapiente trasmissione della ricchezza di grazia scaturente dalla liturgia, senza la quale il discernimento rimarrebbe schiacciato sul solo orizzonte delle potenzialità umane, insufficienti, come ribadisce ancora il Papa, a «intravedere il mistero del progetto unico e irripetibile che Dio ha per ciascuno e che si realizza in mezzo ai più svariati contesti e limiti» (ivi).

La delicata riflessione sul *discernimento* sfocia inevitabilmente sul modo di vivere l’esperienza liturgica, sulla disposizione a celebrare, personalmente e insieme come comunità credente, il Dono sacramentale.

È rilevante il fatto che la Penitenzieria Apostolica abbia organizzato a Roma, poco tempo fa (esattamente il 26-27 aprile), un convegno che ha messo al centro dei lavori proprio il tema “giovani e fede”, approfondendo in particolare il sacramento della riconciliazione, e precisando come questo possa aiutare nel discernimento vocazionale i giovani, oltre che sostenere il loro cammino verso la santità. Detto in altri termini, i temi “giovani e fede” e “giovani e discernimento” sono ruotati proprio intorno all’asse liturgico sacramentale, scaturigine di ogni autentica santità.

Viene dunque da sé, come si è già detto nel precedente volume, che la sola catechesi o la sola educazione non possono assurgere a uniche proposte ecclesiali in ordine ad una riscoperta del discernimento; esse necessitano di essere ancorate alla “sorgente celebrativa” da cui emerge in maniera eminente l’esperienza del contatto diretto dei giovani con Dio Trinità e con la Chiesa. In ciò risiede anche l’effettiva possibilità della realizzazione umana dei giovani come “arte del buon discernere” e “arte del buon vivere”.

A partire da quanto appena espresso, in questo volume si è cercato di riprendere nella sezione “Sacramentaria”, sotto molteplici aspetti e nel taglio specifico dei singoli contributi degli Autori, la struttura spirituale del discernimento cristiano.

Anzitutto si è voluto sottolineare come il discernimento spirituale dei giovani richiede la centralità della Parola rivelata, fondamentale in ogni liturgia, patrimonio comune di tutte le Chiese, ma anche elemento centrale del rapporto con l’Ebraismo che ancora oggi continua ad essere una risorsa in ordine all’importanza dell’educazione dei giovani all’ascolto della Parola, un ascolto che, nell’orizzonte della tradizione ebraica, offre anche degli interessanti spunti per un qualche prudente confronto con l’esperienza dell’iniziazione cristiana.

In secondo luogo si è data attenzione alla vita liturgico-sacramentale come momento in cui l’Amore Trinitario, che dà la Vita, incontra ed entra in comunione con la vita dei giovani, con i loro aneliti di gioia, ma anche con le loro numerose fragilità. Tale Amore si dona come forza e come consolazione nel cammino di santità; si dona come “grazia” gratuita, immeritata, incondizionata. Nella liturgia e nei sacramenti il discernimento si riscopre così nell’alveo più profondo della fioritura della Parola nella sua massima efficacia, Parola che introduce nelle viscere della Grazia Divina.

Infine si è insistito sul discernimento cristiano reso possibile dall'intensa relazione con Dio, orientata alla fedeltà al Vangelo del Risorto e alla sua Chiesa, facendo sorgere nei giovani la capacità di distinguere tra il bene e il male, ma soprattutto di scegliere l'unica Verità che rende liberi e introduce nella santità concreta. I giovani hanno infatti più che mai l'esigenza di comprendere che l'Amore di Dio non vuole rimanere estraneo alla loro vita, ma anche, e forse più intensamente, hanno l'esigenza di percepire come la Sua vicinanza rilancia la loro esistenza nell'orizzonte di un progetto affascinante e di una virtuosità autentica che chiamiamo appunto santità.

Nella direzione di tale struttura del discernimento, che recupera in un certo qual modo i tre poli della *lex credendi*, *lex orandi* e *lex vivendi*, i vari contributi offerti nella sezione "Sacramentaria" desiderano condurre a riconsiderare la liturgia e i sacramenti come luogo dell'effettiva partecipazione alla grazia salvifica donata dal Padre nel Cristo/Verbo e nello Spirito Santo, foriera di un discernimento veramente spirituale.

Gli altri contributi che si susseguono nella sezione "Scienze religiose" arricchiscono su più fronti la riflessione della prima sezione, alternando approcci di carattere biblico, psico-pedagogico e anche poetico; tutti questi rimandano, in certa misura, anche al tema centrale del discernimento, alla sua bellezza e alla sua importanza non solo per i giovani, ma per tutta la comunità credente, che si educa al discernimento radicandosi sempre più non solo nella valorizzazione delle risorse umane, ma soprattutto della Parola, della liturgia e dell'arte del buon vivere con Dio e con i fratelli, tenendo conto delle complessità del mondo attuale.

Sulla scia dei contributi complementari di queste due sezioni si è voluta rivalutare l'importanza della "riflessione spirituale" cristiana e del suo servizio alla Chiesa, inserendo un contributo dedicato alla mistica cristiana (frutto di una relazione offerta in occasione del 15° simposio internazionale di mistica sul tema «Mistica del cristiano "in uscita"» tenutosi dall'11 al 13 dicembre 2017 alla Pontificia Facoltà Teologica Teresianum a Roma) e riportato nella sezione "Eventi".

Corona il presente fascicolo una ricca raccolta di recensioni che spaziano nel vasto orizzonte della ricerca teologica e interdisciplinare.

DANIELE COGONI

Direttore e responsabile scientifico



EDITORIAL

This year, the “Synod on Youth” certainly represents a particular interest together with Pope Francis’s new apostolic exhortation *Gaudete et exsultate*, dedicated to the vocation to holiness in the contemporary world.

After giving special emphasis to the relationship between youth and faith in the previous issue of this journal, the Theological Institute of Marche and the “Redemptoris Mater” Institute of Religious Sciences of Marche would like to reflect upon the relationship between “youth and discernment”, taking into consideration the specific call to holiness that involves younger generations and how this cannot be separated from an authentic liturgical and sacramental experience.

In fact, the contributions in this issue refer to a *discernment* that involves all natural resources on one hand, but it eventually resorts to God’s grace more than anything else. As Pope Francis states in *Gaudete et exsultate* no. 170:

Certainly, spiritual discernment does not exclude existential, psychological, sociological or moral insights drawn from the human sciences. At the same time, it transcends them. Nor are the Church’s sound norms sufficient. We should always remember that discernment is a grace.

Such words lead to the awareness that any pastoral practice aimed at discernment, particularly if taking young people into account, cannot disregard the original *habitat* in which the Trinitarian grace reaches its maximum flowering and expansion, that is the liturgical and sacramental *habitat* of the *lex orandi* of the Church.

In other words, any approach of the Christian community aimed at encouraging a spiritual discernment to be fulfilled with and for young people requires the wise testimony of the wealth of grace arising from the liturgy. Without it, discernment would be solely trapped in the sphere of human potentiality, which is inadequate to seek «a glimpse of that unique and mysterious plan that God has for each of us, which takes shape amid so many varied situations and limitations» (*ibid.*), as Pope Francis recalls.

A sensitive reflection on *discernment* inevitably leads to the way of living the liturgical experience, to the disposition of celebrating personally and together as a believing community: the sacramental Gift.

It is relevant that a short time ago (to be exact, on the 26th and 27th April 2018) the Apostolic Penitentiary organised a conference in Rome whose focus was “youth and faith”. In particular, the works examined the sacrament of Reconciliation, specifying how this could help young people to discern their vocation and support their path towards holiness. In other words, the themes of “youth and faith” and “youth and discernment” revolved around the liturgical-sacramental axis, wellspring of all genuine holiness.

As already mentioned in the previous issue, it is obvious that catechesis or education cannot rise to the sole ecclesial proposals for rediscovering discernment; they need to be anchored to the “celebration source” from which young people’s experience of direct contact with the Triune God and Church emerges in an eminent way. This also includes the genuine possibility for young people of a human realisation as “the art of good discernment” and “the art of good living”.

Starting from this, the “Sacramentaria” section tries to describe the spiritual structure of Christian discernment under various aspects as well as under each Author’s specific eye.

First of all, the section underlines how young people’s spiritual discernment demands a focus on the revealed Word, which is fundamental in every liturgy, a common patrimony of all Churches as well as a central element in the relationship with Judaism which is still a resource concerning the importance of educating young people to listen to the Word. And this, on the horizon of the Judaic tradition, also offers some interesting ideas for a prudent comparison with the experience of Christian initiation.

Secondly, attention is given to liturgical-sacramental life as a moment in which the Trinitarian Love that gives Life meets and enters into communion with youth’s life, their yearning for happiness, but also their numerous weaknesses. Such Love manifests as strength and consolation during the path towards holiness; it offers itself as a free, undeserved and unconditional “grace”. In liturgy and sacraments, discernment is thus rediscovered in the profoundness of the flowering of the Word at its highest efficacy, the Word that introduces to the core of Divine Grace.

Finally, the contributions emphasise that Christian discernment is made possible by an intense relationship with God oriented towards fidelity to the Gospel of the Risen Christ and his Church. This generates in youth the capacity of distinguishing good and evil and choosing the

only Truth that sets us free and introduces to the concrete holiness. More than ever, young people need to understand that God's love does not want to be extraneous to their life. They also need to perceive, perhaps more intensely, how His closeness can re-launch their existence towards a fascinating project and an authentic virtuosity that we call holiness.

Following this concept of discernment, which retrieves in a certain way the three poles of *lex credendi*, *lex orandi* and *lex vivendi*, the various contributions offered in the "Sacramentaria" section propose us to reconsider the liturgy and the sacraments as places of effective participation in the saving grace given by the Father in Christ/Word and in the Holy Spirit, a grace that is the harbinger of a truly spiritual discernment.

The contributions collected in the "Scienze Religiose" section enrich on several fronts the consideration presented in the first section, alternating biblical, psycho-pedagogical and even poetic approaches; all of them recall the central theme of discernment, its beauty and importance not only for young people, but also for the entire believing community. This latter, aware of the complexities in today's world, educates itself on discernment by increasingly establishing roots in the value of human resources, the Word, the liturgy and the art of good living with God and with our brothers.

In the wake of the complementary contributions collected in the two sections of this issue, the importance of Christian "spiritual reflection" and its service to the Church are re-assessed by including a contribution dedicated to Christian mysticism. That is presented in the section "Eventi" and is the result of a report prepared on the occasion of the 15th International Symposium of Mysticism on the topic of "Christian mystique on the way out", held from 11th to 13th December 2017 at the Pontifical Teresianum Theological Faculty in Rome).

A rich collection of reviews unfolding in the vast horizon of theological and interdisciplinary research completes this issue.

DANIELE COGONI
Director and Scientific Manager



SEZIONE “SACRAMENTARIA”

ARTICOLI



**EDUCARE LE NUOVE GENERAZIONI
ALLA SEQUELA DEI PRECETTI,
SUL FONDAMENTO DELLA TORAH
E NEL RISPETTO DELLA MEMORIA.
LE BASI DELLA FORMAZIONE DEI GIOVANI NELL'EBRAISMO**

Giovanni Frulla*

Premessa

Parlare dell'educazione delle giovani generazioni nel contesto dell'Ebraismo, richiede necessariamente alcune immediate puntualizzazioni, che hanno come obiettivo quello di sfatare dei luoghi comuni consolidati o per lo meno di riequilibrare un approccio verso tale materia che non può essere limitato, ma deve tener conto di un orizzonte ampio e variegato all'interno del quale si muove il complesso mondo della religione ebraica: si tratta di alcune riflessioni che - come un promemoria - è importante ricordare prima di avviare la trattazione.

La prima osservazione va fatta in merito alla cosiddetta *ortoprassi*, della quale si è già discusso in un precedente lavoro¹: quello che da una prospettiva esterna appare come un elenco di azioni rituali da compiere non è in realtà finalizzato solo alla realizzazione di una buona pratica, ma con l'agire si vuole riprendere ed evidenziare una concezione profonda dell'universo, dell'uomo e di Dio. Pensare all'Ebreo solo come un devoto attento scrupolosamente a delle azioni materiali non è corretto, e non aiuta a spiegare il perché di quelle azioni: la precisazione vale chiaramente per tutte le religioni, ma in ambito ebraico la concezione di *ortoprassi* ha assunto spesso nella storia il carattere di pregiudizio, per cui è doveroso ribadirlo.

In secondo luogo è necessario tenere presente che quando l'Ebreo - in tempi più remoti, ma anche oggi - parla della sua storia di fede e del

* Professore incaricato di *Giudaismo antico* presso l'Istituto Teologico Marchigiano e *Cultura e religione ebraica* presso l'ISSR regionale marchigiano "Redemptoris mater".

¹ Sulla questione, in relazione alla concezione ebraica di corpo, cf. G. FRULLA, *Il corpo nella celebrazione del rito ebraico: alcune testimonianze significative*, in AA. VV., *Il corpo celebrante. Per una lettura fenomenologica della sacramentaria*, a cura di G. Tortorella, Cittadella Editrice, Assisi 2014, pp. 137-150.

suo percorso di salvezza, non si colloca mai in una prospettiva esclusivamente individuale. Anzi, al contrario, nella religione ebraica la dimensione collettiva è prevalente, e il percorso individuale trova significato solo se inserito nella storia della comunità, del *popolo*². Individuo e popolo procedono in un legame inscindibile e necessario: vera protagonista del cammino di salvezza è la collettività, una collettività che è percepita e vissuta con un senso di appartenenza quasi viscerale, anche perché basato non su legami astratti, ma di sangue. A tale proposito vale anche la pena ricordare che non a caso diverse autorevoli teorie filosofiche dell'Ebraismo contemporaneo puntano proprio sull'aspetto della relazione e della sua complessità³.

La terza considerazione introduttiva mira a evitare un approccio semplicistico alla cultura e alla religione ebraica, partendo dalle parole autorevoli di Gershom Scholem in una conferenza (intitolata, appunto, *What Is Judaism?*) tenuta in California nel 1974:

L'ebraismo non può essere definito in base alla sua essenza perché non ha un'essenza. Quindi l'ebraismo non può essere visto come un fenomeno storico concluso la cui evoluzione ed essenza siano state determinate da una precisa sequenza di affermazioni e giudizi storici, filosofici, dottrinali o dogmatici. L'ebraismo è piuttosto una realtà vivente che per una qualche ragione è sopravvissuta come religione di un popolo eletto [...]. In realtà, in quanto forza storica permanente e in evoluzione, l'ebraismo è soggetto a una continua trasformazione [...]. L'ebraismo ha assunto tante forme diverse, e pensarlo come un unico corpo legislativo di precetti sembra a me, come storico, e storico delle idee, una totale assurdità⁴.

Non ci si può quindi approcciare allo studio della religione ebraica considerandola come un insieme statico di precetti, ma anzi è utile

² Per un tentativo di presentare il racconto dell'uscita degli Ebrei dall'Egitto di Esodo 1-15, come un testo dal valore non tanto (e non soltanto) individuale ma soprattutto collettivo, cf. G. FRULLA, *Il tentativo di capovolgimento del mito nel racconto di Esodo 1-15: la reinterpretazione del "mostro delle acque"*, in AA.VV., *Monstra. Costruzione e Percezione delle Entità Ibride e Mostruose nel Mediterraneo Antico. Primo volume*, a cura di I. Baglioni, Edizioni Quasar, Roma 2013, pp. 115-128 (115-121 in particolare).

³ Si veda a tale proposito un recente saggio della presente rivista nel quale si è già trattata la questione della relazione (e del rapporto io-tu) nel pensiero di Martin Buber: cf. M. COGONI, *Pedagogia e dimensione interpersonale "io-tu"*, in «Sacramentaria & Scienze Religiose» 49 (2018), pp. 137-163.

⁴ G. SCHOLEM, *Tre discorsi sull'ebraismo*, Giuntina, Firenze 2005, pp. 21-23.

rigettare tale visione monolitica per considerare l'Ebraismo come una entità in continua evoluzione, sia nel tempo che nello spazio. Tale riflessione deve fare i conti quindi con una pluralità di concezioni (sviluppatasi nel corso della storia e in diverse regioni) a volte differenti tra loro, che restituiscono al cosiddetto popolo ebraico quella complessità che spesso siamo tentati di ignorare, rimanendo comodamente nell'alveo esclusivo della prospettiva ortodossa⁵.

Queste brevi premesse sono essenziali per affrontare da un orizzonte ampio la questione della formazione dei giovani nell'Ebraismo. Si tratta di una educazione che non possiamo collocare esclusivamente in un momento preciso della storia ebraica, ma che si nutre delle ricchezze che derivano dai percorsi dei singoli e delle comunità, e del cammino del *popolo*, nei tempi antichi ma anche nel delicato periodo contemporaneo: alla base - ora come allora - c'è sempre il principio della sequela dei precetti, radicato su una adesione piena e incondizionata alla Torah che è il fondamento su cui l'Ebraismo trova la sua identità e si muove nella storia, per dare forma ad un suo ideale di vita che ne identifichi il percorso, da realizzare nel mondo e da memorizzare con il ricordo per le generazioni future. Ecco perché - oggi come nell'antichità - precetti, Torah e memoria appaiono come gli elementi portanti dell'educazione dei giovani, che raccolgono e sintetizzano i contenuti principali della religione ebraica.

1. Il fondamento della Torah

Il primo punto da affrontare nella presente analisi è certamente il fondamento da cui tutto trae origine: la Torah. Qual è il significato della Legge? Che tipo di rapporto si instaura tra Ebreo e insegnamento divino? Per rispondere a queste domande può essere interessante andare a rileggere un passo della tradizione maccabaica. Si tratta dello scritto (non canonico, ma appartenente alla letteratura maccabaica) noto come *Quarto Libro dei Maccabei*, opera (la cui datazione oscilla tra I sec. a.C. e I d.C.) attribuita (probabilmente erroneamente) da Eusebio e da altri a Giuseppe e divisa in due parti: nella prima sezione ci si trova di fronte ad un trattatello filosofico sul rapporto tra ragione e passioni, mentre nella seconda si ripercorrono con enfasi le fasi del martirio di Eleazar, dei sette

⁵ Cf. *ibid.*, pp. 21-27.

fratelli e della madre, subito da parte di Antioco IV Epifane⁶. Si tratta quindi di un'opera della letteratura giudaica in lingua greca e si colloca in un periodo - quello intertestamentario - molto interessante e vivace per quanto riguarda la definizione della religione ebraica e della cultura del popolo. Ecco cosa dice il saggio Eleazar, di stirpe sacerdotale, al malvagio Antioco che vuole costringere gli Ebrei a mangiare cibi proibiti e contaminati:

Noi, o Antioco, che siamo persuasi di essere governati da una legge divina, riteniamo che non esista necessità più stringente dell'obbedienza alla nostra legge. Per questo motivo, appunto, non vogliamo trasgredirla in alcun modo. Anche se la nostra legge non fosse veramente divina, come tu supponi, ma fossimo, invece, noi a ritenerla divina, neppure in questo caso ci sarebbe consentito vanificare la fama della nostra pietà. Non ritenerla, dunque, piccola questa trasgressione, il mangiare carne impura. È equivalente, infatti, la trasgressione tanto delle cose piccole quanto di quelle grandi. In ambedue i casi la legge è disprezzata proprio allo stesso modo. Tu ti fai beffe della nostra filosofia, come se noi vivessimo in essa non secondo ragione. Tale filosofia, però, ci insegna la temperanza così da poter riportare vittoria su tutte le passioni e i desideri e ci esercita al coraggio, così che tolleriamo di buon grado ogni sofferenza; e ci educa alla giustizia così da essere equilibrati, qualunque sia il carattere, e ci insegna la pietà così che veneriamo in modo magnifico l'unico Dio che esiste⁷.

Non c'è necessità più stringente dell'obbedienza alla legge: il passo, anche se risente enormemente del contesto culturale greco e delle strutture retoriche del mondo pagano con cui l'Ebraismo nel periodo ellenistico tenta di entrare in contatto, tuttavia mette in evidenza con chiarezza il principio fondamentale della fede ebraica, cioè l'adesione alla Torah, alla legge divina. È significativo che in un periodo di profonda commistione con le altre culture e di dialogo (ma spesso anche di scontro) con il mondo pagano, gli Ebrei decidano di porre come fondamento unico, indiscutibile e inattaccabile l'obbedienza alla Torah, la venerazione verso l'insegnamento di Dio e verso il testo che veicola

⁶ Per una rapida introduzione cf. L. TROIANI (a cura di), *Letteratura giudaica di lingua greca*, in *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. V, a cura di P. Sacchi, Paideia, Brescia 1997, pp. 219-220. La traduzione del *Quarto Libro dei Maccabei* è alle pp. 221-247.

⁷ *Ibid.*, p. 228.

tale insegnamento. Le parole finali del discorso di Eleazar sono ancora più suggestive a tale proposito:

Non ti smentirò, o legge che mi hai educato, né ti sconfesserò, o amata capacità di resistenza, né mi vergognerò di te, o dottrina filosofica, né ti rinnegherò, o sacerdozio onorato e scienza della legge [...]. I padri accoglieranno puro me che non ho avuto paura delle tue torture spinte fino alla morte. Tu sarai tiranno di empi; ma non potrai essere padrone, né con le parole né con i fatti, delle mie idee sulla pietà⁸.

La Torah (nella sua versione greca di legge) diventa l'unico punto saldo di riferimento per la salvezza individuale e collettiva, l'unico appiglio anche nel momento fatale della morte, preannunciata dall'oppressione nemica e dalla tortura. La Torah si antropomorfizza e assume in quest'ultima parte del passo la fisionomia di un *maestro*, l'unico in grado di guidare il cammino del fedele, anche in mezzo alle asperità e alle difficoltà. L'obbedienza alla Torah è il criterio che spinge Eleazar a sacrificare la sua esistenza, diventando così un modello da seguire per i sette giovani fratelli che dopo di lui subiscono lo stesso trattamento.

Il rilievo che la Torah assume e rafforza in un periodo di passaggio come quello intertestamentario prende forma anche in due fenomeni di particolare significato: la traduzione in lingua greca della legge degli Ebrei (la *Settanta*), giustificata dalla narrazione della *Lettera di Aristea*⁹, e la progressiva crescita di quelle scuole legate alle correnti farisaiche che, in nome di un culto non più strettamente ed esclusivamente legato al tempio ma alla sinagoga, ritenevano giusto e utile approfondire la conoscenza e lo studio delle scritture, dando così origine a quella pratica che, dopo la distruzione del 70 d.C., comincerà a portare l'Ebraismo verso un nuovo percorso religioso, quello interpretato dal rabbinismo¹⁰.

Lo stesso Filone¹¹ nel *De opificio mundi* tenta di mettere in evidenza il medesimo concetto parlando della creazione del mondo: la

⁸ *Ibid.*, p. 229.

⁹ Per l'introduzione e la traduzione del testo della *Lettera* cf. *ibid.*, pp. 173-217.

¹⁰ Sulle forme transitorie che portano la religione ebraica dalle strutture del Secondo Tempio al fenomeno del cosiddetto giudaismo rabbinico cf. M. SIMON - A. BENOIT, *Giudaismo e cristianesimo. Una storia antica*, Editori Laterza, Roma-Bari 2005 (1968), pp. 7-41.

¹¹ Per un quadro sintetico ma esaustivo della produzione letteraria di Filone cf. TROIANI, *Letteratura giudaica di lingua greca*, cit., pp. 51-58.

costruzione dell'universo è in stretta relazione con l'opera del legislatore, perché l'universo è massima espressione della presenza e dell'azione della legge. Mentre gli altri legislatori hanno o redatto i loro codici con trascuratezza o al contrario con eccessiva ricercatezza, Mosè¹² - rilevando questa connessione tra creato e legge - non ha avuto bisogno di eccedere nell'una o nell'altra direzione:

Mosè non adottò nessuno dei due espedienti: il primo perché - a suo giudizio - irreflessivo, privo d'impegno e alieno dalla filosofia, il secondo perché infarcito di falsità e d'impostura; pose invece all'inizio del suo codice di leggi un esordio di bellezza e maestosità incomparabili, astenendosi da un lato dall'indicare subito quel che si deve fare o non fare, e dall'altro - dacché bisognava formare le menti dei futuri applicatori della legge - evitando di inventare dei miti o di consentire con quelli che altri avevano già inventato. Questo esordio, come ho già precisato, è meraviglioso oltre ogni dire, perché comprende il racconto della creazione del mondo, in cui è implicito il concetto che il mondo è in armonia con la legge e la legge con il mondo, e che l'uomo osservante della legge diviene, in virtù di tale osservanza, cittadino del mondo, per il solo fatto che conforma le proprie azioni alla volontà della natura, secondo la quale è governato anche l'universo intero¹³.

Filone spiega l'azione e l'intenzione del legislatore in maniera molto suggestiva: l'esordio di bellezza e maestosità con cui Mosè inizia il suo codice di leggi corrisponde al racconto della creazione, il cui senso va recuperato in relazione agli insegnamenti divini che caratterizzano i libri della Torah. Il nesso "creazione-legge" consente a Filone di introdurre il concetto di armonia, tra legge e mondo e quindi tra natura e azioni umane (se - chiaramente - conformi alla legge). In questo *incipit* dal sapore mistico Filone ribadisce un concetto caro agli Ebrei del suo tempo: per essere in sintonia con la natura e per capire il mondo è indispensabile che l'uomo osservi le leggi, che sono espressione suprema del complesso meccanismo universale voluto da Dio. Legge divina e contemplazione della bellezza e della maestosità dell'universo sono quindi strettamente dipendenti: la Torah acquista una prerogativa sempre

¹² Nella tradizione ebraica Mosè è indicato come autore della Torah, quindi responsabile della composizione dei primi cinque libri delle Scritture.

¹³ FILONE DI ALESSANDRIA, *La filosofia mosaica. La Creazione del mondo secondo Mosè. Le allegorie delle leggi*, a cura di G. Reale e R. Radice, tr. it. di C. Kraus Reggiani - R. Radice, Rusconi, Milano 1987, p. 47.

più caratterizzante (soprattutto dopo la fine del secondo Tempio), diventa cioè l'unico mezzo per tendere verso Dio. Tale affermazione, oltre ad anticipare le tendenze della tradizione mistica, mostra in maniera inequivocabile come la concezione della Torah per l'Ebraismo rappresenti l'unica via di salvezza per l'uomo e per l'intero popolo. Nella legge divina e nell'obbedienza incondizionata ad essa si può individuare in ambito ebraico quell'aspetto di *sacramentalità* che nella teologia cristiana indica l'insieme degli strumenti offerti all'uomo per mettersi in cammino verso l'incontro con il soprannaturale. Per quanto riguarda l'Ebraismo non è chiaramente praticabile utilizzare il concetto di *sacramentalità* in senso stretto, ma è comunque possibile individuare principi simili che possano condurre al medesimo risultato¹⁴. L'adesione alla Torah rappresenta il fondamento di questo percorso di avvicinamento progressivo a Dio: sulla strada verso la salvezza all'uomo è affidato uno strumento insostituibile, la Torah, che riassume al suo interno il linguaggio con cui si esprime la volontà divina e la descrizione di come questa si attua nella concretezza. Dalla Torah scaturiscono le altre possibilità previste in tal senso per l'uomo: essa dà indicazioni sul ciclo delle feste, sulle azioni liturgiche e ispira la preghiera ebraica, quella quotidiana delle singole famiglie così come quella collettiva delle comunità¹⁵. La Torah soprattutto ispira i comportamenti degli individui e su di essa si basa la codificazione dei cosiddetti precetti, perché essa - come afferma Maimonide nel XII secolo ne *La guida dei perplessi* (parte terza, cap. XXVII) - ha come obiettivo il benessere degli uomini:

L'intenzione di tutta la Legge consta di due cose: il benessere dell'anima e il benessere del corpo. Il benessere dell'anima consta del fatto che il

¹⁴ Per queste e altre riflessioni contenute all'interno del presente scritto voglio ringraziare gli studenti del mio corso su *La sacramentalità tra Giudaismo e Cristianesimo* svoltosi nell'a.a. 2017/18 nell'ambito della Licenza in Teologia Sacramentaria dell'Istituto Teologico Marchigiano. La condivisione di riflessioni, dubbi, ipotesi, perplessità, ha contribuito a definire e ridefinire i criteri con cui si affronta la dimensione sacramentale anche all'esterno della teologia cristiana, attingendo all'esperienza delle altre religioni, in primis dell'Ebraismo. Per una schematizzazione efficace della questione cf. M. FLORIO, *Dimensione antropologico-simbolica della sacramentalità*, Edizioni Studia Picena, Ancona 2014. Particolarmente utili a tale proposito è anche il volume M. FLORIO - F. GIACCHETTA (a cura di), *Universalità della salvezza e mediazione sacramentale*, Cittadella Editrice, Assisi 2010.

¹⁵ Cf. F. DI SEGNI RUSSI, *La mia identità. Appunti di conoscenza ebraica*, Ed. Affinità Elettive, Ancona 2012, pp. 25-32.

volgo acquisisca opinioni corrette a seconda delle sue possibilità e per questo alcune di queste opinioni sono espresse in forma esplicita e altre sono espresse in forma metaforica, perché non è nella natura del volgo in generale di avere la capacità di percepire queste cose come esse sono. Il benessere del corpo consta della correzione delle condizioni in cui gli uomini vivono gli uni con gli altri, e questo scopo viene raggiunto in due modi: 1. con l'eliminazione dei torti reciproci, ossia il fatto che ad ogni individuo umano non sia permesso compiere la propria volontà e ciò cui arriva la sua capacità, ma egli sia costretto a fare ciò che è utile alla collettività; 2. con l'acquisizione da parte di ogni individuo umano di costumi utili alla comunità, così che la città sia ordinata¹⁶.

Questo benessere si raggiunge tramite un lungo percorso che porta alla perfezione. Dopo aver individuato due tipi di perfezione, quella del corpo e quella (ultima) dell'anima come priorità dell'individuo, Maimonide continua la sua trattazione spiegando gli obiettivi della legge mosaica, che spinge l'uomo verso il raggiungimento dei suoi scopi:

La vera Legge, che, come abbiamo già spiegato, è una sola, la Legge di "Mosè nostro maestro", ci dà il vantaggio di entrambe le perfezioni insieme: ossia, crea le migliori condizioni in cui gli uomini possano vivere gli uni con gli altri, eliminando l'ingiustizia e concedendo un carattere nobile e virtuoso, così che gli abitanti del paese possano sopravvivere e perpetuarsi secondo un unico ordine, affinché ciascuno di essi raggiunga la sua perfezione prima, e le credenze e le opinioni corrette con le quali si raggiunge la perfezione ultima¹⁷.

Eliminazione dell'ingiustizia, acquisizione di un carattere virtuoso, raggiungimento dell'opinione corretta: sono questi i capisaldi dell'intenzione che soggiace alla sequela della Torah. Gli autori precedentemente citati non mancano di sottolineare il legame tra questo atteggiamento interiore di adesione e sequela e la corrispondente azione di trasmissione della legge alle giovani generazioni: Filone aveva già evidenziato come la necessità del legislatore fosse fin da subito finalizzata a formare le menti dei giuristi futuri, mentre Maimonide ribadisce che caratteristica intrinseca della Torah è adeguarsi alle persone

¹⁶ MOSÈ MAIMONIDE, *La guida dei perplessi*, a cura di M. Zonta, UTET, Torino 2003 p. 614. Per una sintesi su Maimonide cf. A. NANGERONI, *La filosofia ebraica*, Xenia, Milano 2000, pp. 85-89.

¹⁷ MAIMONIDE, *La guida dei perplessi*, cit., p. 615.

a seconda della loro preparazione e del loro *background* culturale, per cui per qualcuno parla in maniera più diretta, per altri mediata. Lo stesso Mosè quindi non è solo il liberatore del popolo oppresso e il legislatore degli Ebrei, ma assume anche i connotati di maestro, perché trasmettendo l'insegnamento divino diventa lui stesso strumento di questa *didattica* soprannaturale¹⁸.

2. Le *mitzvot*

Eliminare l'ingiustizia, incitare ad un comportamento nobile, ricercare la credenza corretta sono anche i criteri da cui prende il via la dottrina dei precetti, delle *mitzvot*, che costituiscono il *corpus* di indicazioni concrete comportamentali con cui l'Ebraismo si è identificato nei secoli. Si tratta di una disciplina articolata e dettagliata che - attraverso 613 precetti, indicanti doveri o divieti - propone un percorso interiore di avvicinamento a quella perfezione a cui si è già accennato precedentemente. Lo stesso Maimonide ci descrive i precetti come i passi obbligati di un percorso interiore profondo:

Nel complesso degli scopi della Legge perfetta rientra anche l'abbandono, il disprezzo e la riduzione, per quanto è possibile, degli appetiti, e il fatto di non mirare ad essi se non nei limiti del necessario [...]. L'ignorante pone il solo piacere come fine da cercare di per sé. Per questo Dio si è curato di darci delle leggi per eliminare questo fine e cancellarne il pensiero in tutto e per tutto, impedendo tutto ciò che spinge all'avidità e al puro piacere: e questo è uno dei più importanti intendimenti di questa Legge¹⁹.

Le *mitzvot* (dalla radice ebraica *zava* che significa *comandare, ordinare*) definiscono una serie di comportamenti meritevoli, in generale - come più volte il Pentateuco lascia intendere - tutti i comandamenti o gli obblighi religiosi. Anche se per molti questi precetti sono per gli Ebrei motivo di isolamento, in realtà in essi possiamo trovare dei principi etici universalmente validi, con i quali si realizza un passaggio immediato da

¹⁸ Sull'importanza della legge divina cf. C. CHARLIER, *Leggere la Torà*, Giuntina, Firenze 2017, pp. 93-97 dove in particolare si offre una riflessione sul perché dello studio, finalizzato a lasciarsi illuminare dal testo, quindi anche lasciarsi cambiare vita.

¹⁹ MAIMONIDE, *La guida dei perplessi*, cit., p. 639.

istruzione astratta ad azione concreta: il rispetto, la giustizia, la responsabilità individuale e civica (collettiva), la compassione, l'amore del prossimo, la protezione del debole, sia esso un orfano, un malato, una vedova, un anziano. Si tratta in tutti questi casi di una religiosità che si compie nella storia umana con il rispetto della legge, che passa attraverso l'attuazione dei precetti. L'osservanza delle regole stabilite da Dio è insomma un lento esercizio di educazione dell'animo ad una disciplina morale che riguarda tutti i gesti della vita dell'uomo, anche i più semplici²⁰.

Dal momento che è nell'essenza stessa dell'uomo compiere liberamente il bene e il male, quando lo desidera, è necessario insegnargli la via del bene, dargli dei comandamenti e dei divieti, punirlo e ricompensarlo, il che è giusto. È necessario, pertanto, che l'uomo si abitui a praticare il bene, in modo da acquisire le virtù, e ad evitare il male, in modo da eliminare quei vizi che avesse già contratto. E non pensi che quei vizi, una volta contratti, rappresentino ormai per lui una condizione immutabile, giacché qualsiasi condizione è suscettibile di essere modificata: da buona può diventare cattiva, da cattiva può diventare buona, detenendo egli in ciò la più assoluta libertà²¹.

Il percorso di crescita dell'uomo (e quindi del giovane ebreo) prevede la progressiva consapevolezza di ciò che è giusto e di ciò che è sbagliato, in conformità con quanto esprimono i precetti e sul fondamento della legge divina, per cui il cammino individuale è complesso, lungo e dinamico: Maimonide lo descrive come una pratica che deve diventare abitudine, per favorire la virtù ed estirpare il vizio. È un percorso educativo che conduce all'acquisizione della conoscenza del proprio ruolo individuale e collettivo: in tal senso la formazione di un giovane che diventerà un adulto responsabile è l'obiettivo che la formazione ebraica si pone, per sottolineare il valore della persona umana e della comunità cui appartiene. La crescita dell'uomo nella conoscenza e nella capacità di assimilare i contenuti delle *mitzvot* è vista sempre da ogni Ebreo come un'uscita dalla schiavitù dell'Egitto: i fedeli

²⁰ Sull'osservanza dei precetti un documento interessante è la tesi di laurea di R. Barisserver dal titolo *L'educazione nella famiglia ebraica moderna* discussa nel 1999 presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano e fruibile nel sito <http://www.morasha.it/tesi/brsv/index.html> (consultato il 24 aprile 2018).

²¹ MOSÈ MAIMONIDE, *Gli otto capitoli. La dottrina etica*, a cura di G. Laras, Giuntina, Firenze 2001, p. 100.

immedesimandosi e identificandosi nel popolo del racconto biblico comprendono che il loro compito, come avviene in Esodo, è quello di stabilire un'alleanza con Dio che permette al popolo stesso di divenire testimone, esempio, realizzazione dell'intervento divino nella storia. La pratica delle *mitzvot* è quindi il sentiero graduale che permette all'uomo di incamminarsi verso questa meta, abbandonando definitivamente l'oppressione per avviarsi verso la libertà²².

Il percorso di crescita interiore verso il raggiungimento dell'unione con Dio (*devequt*) è scandito per il giovane ebreo da una serie di passaggi obbligati, che non riguardano solo le festività previste dal ciclo liturgico annuale²³, ma anche alcuni riti di passaggio che scandiscono le diverse fasi della vita dalla nascita alla morte dell'individuo²⁴.

Tra questi eventi liturgici particolarmente significativo è - in relazione all'obbedienza alla Torah - il rito del *bar mitzvà*, nel quale il giovane (o la ragazza nel corrispettivo *bat mitzvà*) dimostra la conoscenza della legge prestandosi per la prima volta alla lettura di un brano della Torah, per il quale si prepara nella scuola ebraica studiando la lingua ebraica con cui poi sarà chiamato a elevare le preghiere a Dio. La festa segna il passaggio del ragazzo alla maggiore età religiosa e gli permette l'ingresso a tutti gli effetti in maniera attiva nella comunità, proprio perché dimostra di essere *figlio della Torah*. Sul fondamento della legge quindi, il rito che segna il passaggio all'età adulta attraverso l'adesione e la comprensione dei precetti diventa un modo con cui, a livello rituale, l'ebreo può incamminarsi sulla via della salvezza, per realizzare quel principio di unione con Dio che si traduce in una capacità di vivere a pieno i principi della Torah, incarnandoli nella propria vita.

In tal senso, per certi aspetti, si potrebbe istituire un *confronto* a distanza, seppur con le dovute differenziazioni, tra gli effetti derivanti dalla cerimonia ebraica e alcuni effetti derivanti dalla celebrazione della Cresima cristiana²⁵, dato che il giovane ebreo alla ricerca della propria

²² Sui principi che a partire dal testo biblico animano la riflessione religiosa ebraica cf. P. HADDAD, *L'ebraismo spiegato ai miei amici*, Giuntina, Firenze 2003, pp. 99-108.

²³ Cf. P. STEFANI, *Introduzione all'ebraismo*, Queriniana, Brescia 2004², pp. 201-264 e ID., *Gli ebrei*, il Mulino, Bologna 1997, pp. 48-61.

²⁴ Cf. HADDAD, *L'ebraismo spiegato ai miei amici*, cit., pp. 158-166.

²⁵ Non è nostra intenzione in questa sede approfondire tale accostamento oggetto di studio di altri autori a favore di una "analogia" tra *Bar/Bat Mitzvah* ebraico e Cresima cristiana. Tra gli studi si può ricordare G. ALTAMORE, *Dalla stessa radice. Ebrei e cristiani, un dialogo intrareligioso*, Editore Lindau, Torino 2016.

identità sperimenta in questo momento una presa di coscienza forte e significativa del proprio ruolo all'interno della comunità e del percorso che, insieme agli altri giovani e a tutti i fedeli, è chiamato a compiere per tendere verso Dio²⁶.

Il momento di passaggio ad una partecipazione alla vita religiosa in maniera più adulta si iscrive quindi nel percorso di adesione intima alla Torah e nella scelta di uniformare la propria vita futura alla sequela dei precetti, intesi non - in linea con quanto si ricordava all'inizio - come semplice *ortoprassi*, ma come progetto di vita e relazione profonda con Dio, che si manifesta nelle Scritture e che va conosciuto attraverso le Scritture. La formazione dei giovani prevede in tal senso una preparazione attenta e dettagliata sulla Torah, che passa attraverso lo studio della lingua ebraica perché anche i caratteri con cui la legge divina è scritta hanno un significato simbolico²⁷ di cui l'Ebreo adulto deve avere consapevolezza nel momento in cui andrà, durante le occasioni che la

²⁶ Cf. C. V. BULAI, *La salvezza donata. Il Sacramentum e la Mitzvâ*, Salomone Belforte & C., Livorno 2017, pp. 87-117. Si veda la recensione presente in «Sacramentaria & Scienze Religiose» 49 (2018), pp. 245-248. Questa acquisizione (da parte del giovane ebreo) della consapevolezza di un ruolo che potrebbe essere identificato come *testimoniale* è un aspetto ben evidenziato, per quanto riguarda il sacramento della Cresima, dal Catechismo della Chiesa Cattolica quando, richiamando Tommaso, ribadisce che «il cresimando riceve il potere di professare pubblicamente la fede cristiana, quasi per un incarico ufficiale (*quasi ex officio*)» (TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, III, 72, 5, ad 2 citato in CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, LEV, Città del Vaticano 1992, n. 1305); tale professione riguarda ovviamente il configurarsi di un'identità cristiana che si rafforza e si qualifica con l'accoglienza e l'annuncio della Parola. Va rilevato che tra i particolari doni dello Spirito Santo cinque (sapienza, intelletto, consiglio, scienza e forza) hanno a che vedere con l'accoglienza, la comprensione e la trasmissione testimoniale della Parola di Dio. In tal senso, sulla scia del canone 64,I del Concilio di Trento (Sessione VII del 3 marzo 1547), si potrebbe considerare il particolare rito del *bar mitzvâ* anche come una sorta di prefigurazione veterotestamentaria della Cresima. Se i riti ebraici sono quindi prefigurazione della pienezza e della realtà operata dai sette sacramenti, una certa analogia potrebbe essere auspicabile. Dal punto di vista teologico però è doveroso precisare che se certamente la dimensione *soggettiva* della confermazione può vedersi prefigurata nella *mitzvâ*, in essa non è possibile rinvenire il fatto *oggettivo* della reale effusione dello Spirito Santo, che invece per la teologia cattolica e ortodossa si attua nella Cresima.

²⁷ Per l'uso simbolico delle lettere si tenga in considerazione quello che succede nel periodo cabalistico, dove la simbologia densa di significati delle singole lettere permette ai mistici di giocare con le parole, per cercare tutti i significati che stanno dietro i termini utilizzati: cf. G. LARAS, *La mistica ebraica*, Jaca Book, Milano 2012, pp. 56-58. Sulla Qabbalah in generale cf. G. BUSI, *La Qabbalah*, Editori Laterza, 1998.

vita comunitaria offre, a ripercorrere la storia della salvezza sua e del popolo, facendo memoria della presenza divina e dell'intervento di Dio nella realtà.

3. La memoria

Ultimo tassello imprescindibile dell'educazione delle giovani generazioni è infatti, nell'Ebraismo, la memoria. Il principio della sequela dei precetti lo prevede già: pensare al proprio percorso immedesimandosi nel popolo ebraico in uscita dal paese d'Egitto implica necessariamente il dovere di rinverdire il passato della storia salvifica riservata agli Ebrei per ripensare continuamente la propria identità. Un primo aspetto che evidentemente si collega a tale principio è la condizione degli Ebrei come un popolo in perenne cammino: partendo dalla constatazione della propria inadeguatezza e dalla piccolezza della realtà terrena, l'Ebreo assieme alla sua comunità impara a mettersi in viaggio verso colui che può porre rimedio a tale condizione precaria e incerta, verso la fonte della felicità, verso Dio. La condizione del fedele ebreo è la condizione del perenne pellegrino, che nella storia rivede le tappe del suo cammino e apprende ogni giorno il significato della propria esistenza. Si tratta di un pellegrinaggio che poggia su diversi strumenti che l'uomo ha a disposizione (preghiere, rituali, testi) e che conduce l'uomo verso l'incontro con il divino, verso un'esperienza mistica di contemplazione e di unione intima. In tale percorso, che poggia sulla storia e che nella storia si concretizza, l'Ebreo non può dimenticare il suo passato, ma anzi ogni volta lo porta con sé come un bagaglio necessario a comprendere meglio la direzione da seguire e le possibilità che - in questo viaggio interiore - ha di riuscita. La memoria, quindi, è quella caratteristica che permette al fedele di mantenere, nel proprio percorso di ascesa (o di *ascesi*), un legame forte con la realtà del mondo, e allo stesso tempo di concepire il cammino non come un dovere esclusivo del singolo, ma come un agire dell'intera collettività.

Riflettere sul passato è una indicazione che con precisione viene suggerita all'Ebreo già nei testi sacri: *zakhor*, «ricorda!», è l'invito

rivolto dalle Scritture ai fedeli, affiancato alla raccomandazione speculare del «non dimenticare»²⁸. Ma ricordare cosa?

Quel che va ricordato è anzitutto ogni intervento di Dio nella storia, e le risposte date dall'uomo, positive o negative che siano, a quegli interventi [...]. Il vero pericolo infatti non è che si possa dimenticare quel che è accaduto nel passato, ma che si trascuri un aspetto molto più importante, ovvero *il modo* in cui quegli eventi si sono verificati²⁹.

Per questo motivo la memoria è sempre selettiva e sceglie di privilegiare quegli aspetti che permettono di mettere in evidenza la relazione di Dio con il gruppo collettivo, visibile e pienamente comprensibile nei riti previsti dalla liturgia³⁰, ad esempio anche nel già citato *bar mitzvà*, quando, per dimostrare lo stretto legame che si genera con la Torah, ai giovani viene chiesto di indossare i cosiddetti *tefillin*, per potersi vestire metaforicamente con la parola divina nella loro vita quotidiana:

In un certo senso si potrebbe affermare che, anche attraverso il gesto di indossare i *tefillin*, l'ebreo, da un lato, si ricorda dell'uscita dall'Egitto e, dall'altro, *ricorda* a Dio che Egli pure, a sua volta, non deve dimenticare il proprio giuramento e l'alleanza stipulata con il proprio popolo: «Ricordati, non rompere la tua alleanza con noi» (Ger 14,21)³¹.

È ancora una volta il testo biblico a suggerire un legame tra la memoria e il senso della collettività che si identifica nella Torah, laddove per valorizzare il significato della legge e dell'adesione ad essa le comunità ebraiche già nell'antichità cominciarono ad individuare luoghi che svolgessero la funzione simbolica di monumenti o azioni significative da tramandare per mantenere vivo non tanto il ricordo del

²⁸ Cf. Y. H. YERUSHALMI, *Zakhor. Storia ebraica e memoria ebraica*, Giuntina, Firenze 2011, pp. 37-61.

²⁹ *Ibid.*, p. 45.

³⁰ Sul ciclo delle feste cf. Y. LEIBOWITZ, *Le feste ebraiche*, Jaca Book, Milano 2010. Interessante è il capitolo del saggio che contiene una conversazione tra due insegnanti sul significato della *shoah* (cf. pp. 31-39).

³¹ STEFANI, *Introduzione all'ebraismo*, cit., p. 135.

passato, quanto piuttosto l'atteggiamento degli Ebrei che si organizzano nelle prime esperienze di vita comunitaria³².

Riscoprire il percorso di questa comunità che tende verso Dio è anche il compito dello storico ebreo contemporaneo, che deve fare i conti con paradigmi di analisi e di interpretazione chiaramente diversi da quelli della tradizione, anche a causa dei tragici fatti della contemporaneità:

È arrivato il momento di guardare più da vicino le fratture, le interruzioni, i guasti, per identificarli in modo più preciso, per rendersi conto del mondo in cui gli ebrei hanno saputo sopportarli, per ammettere finalmente che non tutto ciò che di valido esisteva prima di una violenta rottura è stato conservato o trasformato, ma si è irrimediabilmente perduto; mentre forse qualcos'altro che era stato abbandonato lungo la via può divenire, nel momento in cui lo recuperiamo, d'importanza fondamentale per tutti noi³³.

In tal senso l'esperienza concreta vissuta dall'Ebraismo del XX secolo è emblematica anche per quanto riguarda l'educazione delle giovani generazioni, perché costringe i membri delle comunità ebraiche a confrontarsi con il dovere morale di "non dimenticare", e con l'obbligo (privato e intimo, ma anche pubblico e civile) di trasmettere ai più piccoli non solo la memoria della sopportazione, ma anche il nitido concetto discriminatorio che ha portato a certe forme di segregazione e di sterminio³⁴.

Ciò si traduce in ambito ebraico in due linee di azione: una prima pista educativa riguarda i giovani del proprio contesto religioso e culturale, i giovani ebrei ortodossi, ma anche quelli che spesso oggi vivono seguendo modelli completamente altri rispetto a quelli tradizionali, o che si avvicinano ai riti solo come momenti di convivialità e appartenenza, decontestualizzandoli e quindi privandoli della loro valenza interpretativa della vicenda storica del popolo; in secondo luogo è necessaria però anche una attività di formazione che vada a cogliere le

³² Cf. G. FRULLA, *Esperienze di vita comunitaria nel giudaismo antico*, in «Sacramentaria & Scienze Religiose» 36 (2011), pp. 26-44. Particolarmente significativa è nell'antichità l'esperienza dei Maccabei che fondano la memoria del proprio gruppo quasi esclusivamente su una dimostrazione pubblica e palese di adesione alla Torah e di impegno per essa.

³³ YERUSHALMI, *Zakhor*, cit., p. 134.

³⁴ Sulle implicazioni concrete e filosofiche in merito all'olocausto cf. H. KÜNG, *Ebraismo*, Rizzoli, Milano 1993, pp. 251-318 e pp. 643-670.

carenze mnemoniche e di riflessione di giovani al di fuori dell'Ebraismo, perché l'esperienza degli Ebrei assume una valenza universale e può fungere da esempio per il futuro dell'intera umanità³⁵.

Sulla base di questa duplice categoria di destinatari c'è quindi una formazione che possiamo definire *interna* e un'altra che possiamo indicare come *esterna*. Nessuna delle due può prescindere dalla memoria, dal ricordo, dalla rilettura della sopportazione degli Ebrei di fronte agli eventi della storia come strettamente connessa con la relazione dei singoli e del popolo con la legge di Dio. Si tratta di un approccio simbolico, che consente all'Ebraismo di veicolare contenuti universali e validi in ogni situazione, e anche di prevenire (riconoscendoli per tempo) eventuali deviazioni discriminatorie.

La vicinanza temporale rende questi eventi certamente più vivi e permette ai giovani, ebrei e non, di confrontarsi non soltanto con delle ricostruzioni storiche, ma soprattutto di *entrare in relazione* con qualcuno che gli eventi dell'olocausto li ha vissuti sulla propria pelle. In tal senso la memoria coincide con la testimonianza: il contatto con il testimone e l'empatia che si può instaurare con lui rappresentano simbolicamente quel concetto universale di relazione attraverso cui si trasmettono i principi fondamentali della crescita umana, personale e del gruppo di appartenenza. Ma ogni forma di relazione mantiene di per sé un lato (più o meno evidente) di precarietà, di fragilità, per cui non c'è certezza, né tranquillità, né sicurezza. Attraverso l'azione del ricordare l'Ebreo - ma a questo punto l'uomo in generale - prende coscienza della sua condizione di pellegrino e si ritrova catapultato nuovamente in questo viaggio, interiore ed esteriore, verso l'incontro con un Dio che, come accade in Esodo a Mosè, a tratti si manifesta con prepotenza, a tratti invece si nega: è nella capacità che l'Ebreo ha di sostenere il dinamismo di questo simbolico viaggio, che si colloca la sua abilità (o forse più probabilmente il fascino) di trasmettere, di educare, di insegnare qualcosa

³⁵ A tale proposito cf. M. BACCHI - F. LEVI, *Auschwitz, il presente e il possibile. Dialoghi sulla storia tra infanzia e adolescenza*, Giuntina, Firenze 2004, pp. 42-44. In queste pagine in particolare il saggio prende in considerazione il pensiero di Theodor Adorno, mettendo in evidenza soprattutto il suo impegno per la formazione di una coscienza critica individuale. «È sulla resistenza critica» - si afferma - «del singolo individuo alla pressione dell'universale che egli affida il suo progetto pedagogico, in opposizione all'eteronomia» (p. 43). In merito cf. T. W. ADORNO, *L'educazione dopo Auschwitz*, Sugarco Edizioni, Milano 1974.

ai giovani. Solo quando si prende coscienza del dinamismo e della complessità si può spingere verso l'educazione critica delle coscienze.

Conclusione

Le riflessioni condotte fino a questo punto hanno permesso di individuare tre pilastri fondamentali dell'Ebraismo: la Torah, i precetti e la memoria. Attraverso queste tre basi portanti del messaggio ebraico si regola il rapporto intergenerazionale tra insegnanti e allievi all'interno del contesto ebraico. Su queste fondamenta si può regolare tutto il percorso di formazione che gli Ebrei impartiscono ai loro giovani, soprattutto fino al *bar mitzvà*, educandoli al rispetto per la Torah e alla sequela dei precetti e invitandoli a fare memoria del proprio percorso di vita, per non dimenticare la presenza di Dio che non abbandona mai il suo popolo, ma soprattutto perché è doverosa, da parte di tutti, una riflessione profonda sulla nostra capacità di auto-critica e di autonomia decisionali: l'Ebraismo, attingendo alla tradizione ma aprendosi per natura alle mutazioni della storia, si impone quindi di suscitare nei giovani un lavoro interiore di progressiva consapevolezza e di prevenzione, per evitare che qualcuno possa un giorno pensare di riprendere nuovamente vecchi progetti di sottomissione, non soltanto nei confronti degli Ebrei ma anche nei confronti di qualsiasi altra minoranza.

E la vita va avanti,
da queste parole io comprendo
che qui di cose vane si va discorrendo,
mentre là il mondo brucia tra le fiamme³⁶.

Noi, inchiodati a terra dal peso della sciagura,
alla memoria saremo incatenati, forse, finché il mondo dura,
noi dopo tutto, dopo tutto ciò che è accaduto,
non così presto alzeremo il capo che il dolore ha reso canuto³⁷.

³⁶ U. ORLEV, *Poesie scritte a tredici anni a Bergen-Belsen (1944)*, a cura di S. Ferrari, Giuntina, Firenze 2013, p. 68.

³⁷ *Ibid.*, p. 36.

Giovanni Frulla
via Brandani 3/B
60019 Senigallia (AN)
giovannifrulla@hotmail.com

Abstract

Il saggio si occupa dell'educazione dei giovani nel contesto ebraico mettendo in evidenza tre aspetti fondamentali: l'adesione alla Torah, la fedeltà ai precetti e il concetto di memoria. In maniera esteriore (attraverso i riti) o in maniera più interiore (con la riflessione) la gioventù ebraica cresce tenendo presenti queste tre caratteristiche e modellando il proprio atteggiamento (nel privato e nel pubblico) senza prescindere da questi tre pilastri.

The essay deals with the education of young people in the Jewish context, highlighting three fundamental aspects: the adherence to the Torah, the loyalty to the precepts and the concept of memory. Jewish youth grows exteriorly (through rites) or more inwardly (through reflection), keeping in mind these three characteristics and shaping their own attitude (in the private and public affairs) without ignoring these three pillars.

Parole chiave

Legge, Torah, precetti, memoria, popolo, giovani, educazione.

Keywords

Law, Torah, precepts, memory, people, youth, education.

L'EREDITÀ SPIRITUALE DI SANTA ELISABETTA CATEZ. VITA SACRAMENTALE E DISCERNIMENTO VOCAZIONALE NELL'ORIZZONTE DELLA FEDE TRINITARIA

Daniele Cogoni*

Premessa

La giovane figura di santa Elisabetta Catez, canonizzata da papa Francesco il 16 ottobre 2016, è tra le più significative a riguardo di una dedizione a Dio vissuta sulla base di un autentico discernimento, scaturente dall'esperienza liturgica e sacramentale.

Guardare a lei in prossimità dello svolgersi di un Sinodo dei Vescovi dedicato ai giovani, alla loro fede e al loro discernimento vocazionale, è certamente utile per comprendere come fede e discernimento non possono che alimentarsi alla sorgente perenne della *lex orandi* della Chiesa, che coinvolge ogni credente.

Per Elisabetta tale coinvolgimento da un lato si è configurato come costante e mai compiuto approdo alla conoscenza dell'unità e trinità di Dio, e ciò in maniera *ecclesiale, esperienziale ed empatica*, mentre dall'altro si è espresso come attitudine a permeare il mistero della vita nella logica di un costante discernimento nutrito dal «tutto unitario»¹ della grazia battesimale, crismale ed eucaristica.

In tutta la produzione epistolare e poetica di Elisabetta, come nei suoi diari, si palesa l'acume spirituale di una giovane che ha saputo ben accogliere nel dono dello Spirito Santo il rafforzamento e il compimento della grazia battesimale² e anche ha saputo ben cogliere, nel contesto dell'iniziazione cristiana, la centralità riservata all'Eucaristia, alla quale tutti i sacramenti sono ordinati³. Veramente, come avremo modo di sviluppare meglio più avanti, si applicano molto bene ad Elisabetta, in riferimento alla sua esperienza eucaristica, le parole di sant'Ireneo di

* Docente ordinario di teologia dogmatica presso l'Istituto Teologico Marchigiano.

¹ CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, LEV, Città del Vaticano 1993, n. 1306.

² Cf. *ibid.*, nn. 1288-1289 e 1304.

³ Cf. *ibid.*, n. 1324.

Lione: «Il nostro modo di pensare è conforme all'Eucaristia e l'Eucaristia, a sua volta, si accorda con il nostro modo di pensare»⁴.

In ordine al battesimo, a lei si applicano invece molto bene le recenti parole che papa Francesco rivolge a tutti i credenti nella sua ultima esortazione apostolica *Gaudete et exsultate*; esse indicano un programma di vita, un percorso esistenziale verso il discernimento e verso la santità, che è molto simile a quello che Elisabetta ha attraversato:

Lascia che la grazia del tuo Battesimo fruttifichi in un cammino di santità. Lascia che tutto sia aperto a Dio e a tal fine scegli Lui, scegli Dio sempre di nuovo [...]. Non si fa discernimento per scoprire cos'altro possiamo ricavare da questa vita, ma per riconoscere come possiamo compiere meglio la missione che ci è stata affidata nel Battesimo, e ciò implica essere disposti a rinunce fino a dare tutto⁵.

In fondo santa Elisabetta della Trinità, certamente a seguito della particolare grazia santificante esercitata su di lei dal sacramento del battesimo, ha *dato tutto* a Colui che, nell'Eucaristia, memoriale della Pasqua, le ha dato tutto Se stesso. Da bambina aveva già capito che l'Eucaristia è il mistero dell'Amore Infinito di Dio in Cristo Gesù e si era disposta ad un totale "scambio di amore"⁶. Si sentì chiamata e amata da Cristo e ricambiò in modo totale questo amore, come lei stessa ebbe a dire, riconoscendo in ciò quanto operato in lei anche dall'educazione cristiana ricevuta nella sua famiglia, in particolare dalla madre:

Mamma cara, se io L'amo, un po' sei tu che hai orientato il cuore della tua bambina verso di Lui. Mi hai preparata così a quel primo incontro, quel grande giorno in cui ci siamo donati totalmente l'uno all'altro⁷.

Questo fa comprendere come il mistero dell'Amore divino si è palesato dinnanzi alla sua anima non a seguito di un'improvvisa e straordinaria esperienza mistica puramente soggettiva, ma attraverso l'ordinaria esperienza ecclesiale dell'iniziazione cristiana, attraverso la

⁴ IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, 4, 18, 5, in SC 100, 610 (PG 7, 1028).

⁵ FRANCESCO, esortazione apostolica *Gaudete et exsultate* (19 marzo 2018), nn. 15 e 174.

⁶ In una lettera indirizzata alla mamma il 31 dicembre del 1889 ebbe a dire: «Spero che avrò presto la felicità di fare la prima Comunione» (ELISABETTA DELLA TRINITÀ, *Scritti*, a cura della Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, OCD, Roma 1996³, p. 64).

⁷ *Ibid.*, p. 271.

fedeltà al “Dono” ricevuto nei sacramenti e attraverso la ricezione, sin da bambina, delle testimonianze di fede che ha imparato a riconoscere come le pietre miliari del suo difficile cammino esistenziale, della sua breve ma intensissima vita terrena che si concluderà a soli 26 anni⁸.

Pe la bambina, ciò che la madre le insegnò allora fu pienamente e indubabilmente vero. Ciò che oggettivamente le accadde (e accade a tutti i bambini in quel giorno: cioè il nutrimento divino della loro piccola persona) fu assimilato anche soggettivamente da tutte le sue energie vitali: spirituali e sensibili. L’“avvenimento” di Cristo-Eucaristia si documentò nella sua vita con evidenti riflessi esteriori anche psicologicamente verificabili. Il mistero della Presenza eucaristica fu vissuto con un realismo impressionante e determinate⁹.

Forse il prossimo Sinodo dei Vescovi, dedicato ai giovani, alla loro fede e al loro discernimento vocazionale, potrebbe recuperare dall’eredità spirituale di santa Elisabetta, di fresca canonizzazione, l’importanza di non separare fede e discernimento dalla *lex orandi* della Chiesa, come anche non separare questi due orizzonti dell’esperienza cristiana dei giovani, dall’importante ruolo che non solo la comunità cristiana nel suo insieme, ma anche la famiglia è chiamata a svolgere.

1. La grazia dell’iniziazione cristiana e il fiorire del discernimento

Nata in Francia il 18 luglio 1880, maturò in tenera età una particolare attrazione nei confronti del Mistero trinitario, aspetto che si intensificò grandemente in concomitanza della celebrazione della Prima Comunione e della Cresima, verso le quali si dispose con grande accuratezza, celebrandole rispettivamente il 19 aprile e il 18 giugno del 1891, all’età di 11 anni.

La triplice grazia sacramentale connessa all’iniziazione cristiana agì a tal punto in lei, trovandovi un terreno fertile e recettivo, che in piena adolescenza, proprio durante il ringraziamento alla Comunione, pervenne ad uno stato di donazione totale a Dio, come lei stessa ebbe a

⁸ C. TRUZZI - M. FUMAGALLI, *Elisabetta della Trinità. Una breve esistenza alla ricerca di Dio*, Mimep-Docete, Milano 2016.

⁹ A. M. SICARI, *Elisabetta della Trinità*, Jaca Book, Milano 1984, p. 33.

testimoniare, evocando al contempo anche quanto avvenuto in lei diversi anni prima:

La *preghiera* mi era così cara, e amavo talmente il Signore, che già prima di fare la prima comunione, non arrivavo a comprendere come si potesse dare il proprio cuore ad altri che a Dio: cosicché risolvetti fin da allora di non amare altri che Lui e di non vivere che per Lui. Stavo per compiere quattordici anni quando una mattina nel ringraziamento della Comunione mi sentii ispirata irresistibilmente a scegliere Gesù per mio Sposo e, senza indugio, mi legai a Lui col voto di verginità perpetua! Non ci scambiammo parole, ma ci donammo l'un l'altra in silenzio, con un amore così forte, che la risoluzione di appartenergli divenne in me definitiva. Un altro giorno, dopo la santa comunione, mi parve di udire in fondo all'anima la parola "Carmelo", e da allora non pensai più che a seppellirmi dietro le sue grate¹⁰.

Le sue considerazioni mettono in risalto l'esperienza di essere stata interpellata da Cristo e ciò proprio nell'intimità del suo essere, reso tempio di Dio dalla grazia del battesimo. Aderendo a questa grazia, che la orientava alla *pienezza della comunione eucaristica*, Elisabetta rispose un "sì" consapevole e definitivo, disponendosi, come lei dice, a "seppellirsi dietro le grate", per trovare il "suo cielo sulla terra" nella "cara solitudine del Carmelo", cuore a cuore con Dio. È evidente, da quanto narra Elisabetta, che ci troviamo davanti ad un autentico discernimento spirituale, capace

di intravedere il mistero del progetto unico e irripetibile di Dio [dove] non è in gioco solo un benessere temporale, né la soddisfazione di fare qualcosa di utile, e nemmeno il desiderio di avere la coscienza tranquilla. È in gioco il senso della [...] vita davanti al Padre [...]. Il discernimento, insomma, conduce alla fonte stessa della vita che non muore, cioè: "che conoscano te, l'unico vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo" (Gv 17,3)¹¹.

Come sottolinea A. M. Sicari, la nota autobiografica offerta da Elisabetta sulla preghiera e sull'ispirazione (riconosciuta e accolta) che la

¹⁰ ELISABETTA DELLA TRINITÀ, *Ricordi*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1959, pp. 32-33. Cf. A. SICARI, *Antiche e nuove riflessioni sull'infanzia spirituale*, in «Communio» 2 (1985), pp. 65-79.

¹¹ FRANCESCO, *Gaudete et exsultate*, cit., n. 170.

volgeva ad una comunione totale con Cristo, è in fin dei conti la cartina al tornasole della capacità di discernimento di una ragazza normale, dei nostri tempi, che ha saputo mostrare però di saper vivere senza rinnegare ciò che la grazia di Dio operava nella sua anima. La testimonianza che lei dà di se stessa,

potrebbe a sua volta essere incastonata tra mille altre testimonianze (di compagne, parenti, amici, sacerdoti, ecc.) che parlano concordemente di una bambina che si sente *nutrita dall'Eucaristia*, che modifica totalmente e in modo incredibile il suo carattere collerico, tra la prima confessione (7 anni) e la prima comunione (11 anni), che unisce strettamente l'esperienza artistica di abile pianista con quella contemplativa che - a soli 18 anni - "appartiene totalmente a Dio", anche in mezzo alle distrazioni mondane più preoccupanti. Tale precocità può essere letta come una preparazione datale da Dio per la missione, di cui fa indubbiamente parte la decisa sottolineatura esistenziale di alcune verità teologiche fondamentali¹².

Se si dovessero indicare i tratti distintivi del particolare discernimento operato da Elisabetta, indubbiamente emergerebbero l'*ascolto* delle mozioni interiori dello Spirito Santo e la totale *obbedienza* ad esse; qualcuno l'ha definita per questo suo tratto come

la "bambina" che "ascoltava" i Tre. È la definizione - controcorrente e paradossale per i nostri giorni - che bene si addice a Elisabetta della Trinità [...]. Maestra spirituale, ella testimonia che Dio è Padre degli

¹² SICARI, *Antiche e nuove riflessioni sull'infanzia spirituale*, cit., pp. 68-69. Cf. anche ID., *Elisabetta della Trinità. Un'esistenza teologica*, Jaca Book, Milano 2000, pp. 27-44. Quest'ultimo testo di Sicari è assai rilevante ai fini di una dettagliata ricognizione ben documentata delle varie testimonianze attestanti lo straordinario cambiamento avvenuto in Elisabetta in concomitanza al periodo relativo alla sua Prima Comunione. In un importante passaggio egli così si esprime: «Tutti i testimoni sono d'accordo nell'attestare che, tra la prima Confessione (1887, a sette anni) e la prima Comunione (1891, a undici anni) la bambina cambio progressivamente e radicalmente, tanto che a undici anni il suo carattere si era "totalmente modificato", "in modo impressionate", "in maniera quasi impossibile", e questo "senza che lo studio da lei posto nel vincersi alterasse la sua naturale vivacità e gaiezza". Chi la conobbe solo un anno dopo la sua prima Comunione non voleva credere che ella fosse stata così "terribile" come si diceva. E lungo tutta la sua vita il ricordare che ella aveva avuto un temperamento collerico, susciterà in tutti un blando sorriso di incredulità» (*ibid.*, p. 32).

uomini e nostro Padre. E questo prima ancora di essere carmelitana, vivendo da laica impegnata nel mondo fino all'età di 21 anni¹³.

L'ascolto e l'obbedienza di Elisabetta erano informate però dalla Parola di Dio, che fluiva liberamente nella sua anima e alla quale lei aderiva con tutta se stessa.

Elisabetta ha letto e riletto (ruminato) i testi biblici. Si è fatta una "tutt'ascolto" della Parola di Dio. Ed ora siamo noi che ascoltiamo ciò che Elisabetta ha saputo estrarre dalle vive sorgenti della Scrittura. All'età di 11 anni, il giorno della sua prima comunione, la piccola Elisabetta ascolta la Priora del Carmelo spiegarle il significato in ebraico del suo nome: "casa di Dio". Dio abita in lei fin dal battesimo. Questa interpretazione del suo nome l'ha segnata per tutta la vita. Prima della sua entrata al Carmelo, il Padre Vallée, priore dei Domenicani di Digione, la istruisce sugli splendori del mistero trinitario e sulla bellezza del nome che sta per prendere: "Elisabetta della Trinità". Scopre progressivamente il mistero dei Tre e la grande *vocazione* che è nel suo nome¹⁴.

Si preparò così alla vita monastica, certa che la sua vocazione venisse dallo Spirito Santo¹⁵, spendendosi in una carità generosa soprattutto verso i piccoli e i deboli. Il 2 agosto 1901 entrò nel Carmelo di Digione e l'8 dicembre vestì l'abito di suora carmelitana, pronunciando i voti l'11 gennaio del 1903. Tutto questo fa emergere con limpida evidenza come per Elisabetta il discernimento non fosse «un'autoanalisi presuntuosa, una introspezione egoista, ma una vera uscita da [se stessa] verso il mistero di Dio, che aiuta a vivere la missione alla quale ha chiamato per il bene dei fratelli¹⁶.

2. Battesimo, Cresima, Eucaristia e "inabitazione trinitaria"

L'esperienza della fede è un dinamismo ascensionale, è una progressione dall'umano al Divino, una "divinizzazione" dell'uomo resa

¹³ L. BORRIELLO, *La mistica bambina*, in http://www.stpauls.it/jesus_06/0612je/0612je78.htm

¹⁴ CARMELITANI SCALZI, *sito ufficiale della Provincia di S. Carlo Borromeo*, sul link: <http://www.ilcarmelo.it/index.php/storia/santi-carmelitani/beata-elisabetta-della-trinita>.

¹⁵ Cf. ELISABETTA DELLA TRINITÀ, *Scritti*, cit., p. 707.

¹⁶ FRANCESCO, *Gaudete et exsultate*, cit., n. 122.

possibile dal farsi “prossimo” di Dio nel mistero dell’Incarnazione e della Pentecoste, dall’accoglienza della sua Parola e dall’immersione nella grazia sacramentale. In particolare si deve affermare che

l’antropologia teologica cristiana parte da un dato di fede e solo in questo ha il suo presupposto: la buona notizia dell’incarnazione, passione e morte del Figlio che, [risorto], è stato glorificato e siede alla destra del Padre, primogenito tra molti fratelli¹⁷.

Però dall’ascensione in poi il rapporto di Dio con gli uomini si attua mediante la vita sacramentale, considerando che anche la Parola di Dio si dona a noi all’interno di un evento sacramentale. Come ribadiva san Leone Magno: «Quello che era visibile nel nostro Redentore è passato nei riti sacramentali»¹⁸.

Mediante l’esperienza sacramentale la redenzione di Cristo rivolta a tutta l’umanità, come salvezza universale ed eterna, diventa salvezza nel tempo, salvezza per ogni uomo che l’accoglie. Ciò si realizza ad iniziare dal battesimo, conferito nella fede in Dio. Esso fa del credente

l’abitazione permanente dei tre Autori divini, che per volontà del Padre ad opera dello Spirito Santo realizzano in noi l’immagine del Figlio di Dio fatto uomo, così che il Padre volgendo il suo sguardo su ciascuno riconosce in ciascuno il proprio figlio diletto. La persona umana elevata dalla grazia battesimale diviene il tempio, la dimora, la casa dei Tre Autori divini, e la Trinità diviene la dimora dell’anima cristiana. L’esistenza cristiana è di conseguenza una continua adorazione alla Trinità, ai Tre che si trovano nel centro dell’anima¹⁹.

A partire dal battesimo il cristiano è inserito in una vita spirituale che anima, sospinge ed eleva tutta la sua persona; una vita spirituale che si rafforza e intensifica nel percorso dell’iniziazione cristiana.

In rapporto a ciò, Elisabetta sperimenta sin dalla tenera età un forte anelito a Dio Trinità e un crescente desiderio di appartenergli, che arriverà alla sua maturazione nel momento stesso in cui lei coglie di essere “*abitata*”. Tale consapevolezza emerse in lei, in maniera vigorosa,

¹⁷ B. MORICONI, *La filialità divina base dell’antropologia teologica cristiana*, in AA.VV., *Antropologia cristiana*, Città Nuova, Cinisello Balsamo 1997, p. 113.

¹⁸ LEONE MAGNO, *Sermo 74 (De ascens., 2)*, in CCL 138, A 457 (PL 2, 54, 398).

¹⁹ G. FERRARO, *Lo Spirito, il Padre e il Figlio nell’uso dei testi biblici pneumatologici e nel pensiero della beata Elisabetta della Trinità*, in «Teresianum» 2 (2006), p. 541.

celebro l'anniversario del mio battesimo, e poiché lei è il Ministro dell'amore, le chiedo, con il permesso della nostra reverenda Madre, di volermi davvero consacrare a lui domani nella S. Messa. Mi battezzì nel suo Sangue, affinché, vergine di tutto ciò che non è lui, non viva che per amare con una passione sempre più crescente, fino a quella felice unità alla quale Dio ci ha predestinato nel suo volere eterno, immutabile²⁴.

Non meno importante è anche quanto ebbe a scrivere in una strofa poetica del 19 aprile del 1898, all'età di 18 anni, ricordando l'anniversario della sua Prima Comunione:

Leviamo al cielo il canto dell'amore nel giorno che ricorda il primo incontro con Gesù nella prima Comunione. L'anima mia divenne sua dimora, sua proprietà, suo regno e da quel giorno, da quel colloquio misterioso e santo, non pensai che a donargli la mia vita a ricambiare un po' del grande amore del mio Diletto dell'Eucaristia, ospite del mio cuore, ad inondarlo del fiume delle sue celesti grazie²⁵.

A riguardo del battesimo la comprensione di Elisabetta è essenziale ma puntuale, come pure è sobrio ed essenziale il suo riferirsi ad esso quando ne evoca il "carattere" che conferisce al credente una "grandezza infinita", soprattutto quella di essere *tempio vivente di Dio*²⁶, "segnato del sigillo della Trinità Santa"²⁷. Cosa voglia dire tutto ciò, Elisabetta lo spiega con queste brevi ma incisive parole:

Sì, siamo divenuti suoi mediante il battesimo. È ciò che vuol dire san Paolo con queste parole: "Li ha chiamati". Sì, chiamati a ricevere il sigillo della S. Trinità. Nel medesimo tempo in cui, secondo le parole di san Pietro, "siamo stati fatti partecipi della divina natura", abbiamo ricevuto un "principio del suo Essere". Ci ha giustificati per mezzo dei suoi sacramenti, col tocco diretto del suo Spirito nel raccoglimento intimo dell'anima²⁸.

Non vi è dubbio che il battesimo, per quanto Elisabetta ne parli con estrema sobrietà, appare ai suoi occhi come la porta d'accesso alla

²⁴ ELISABETTA DELLA TRINITÀ, *Scritti*, cit., pp. 358-359.

²⁵ *Ibid.*, p. 699.

²⁶ Cf. *ibid.*, pp. 357-358.

²⁷ Cf. *ibid.*, p. 473.

²⁸ *Ibid.*, p. 623.

Trinità; con esso si è immersi nell'Essere Divino e parimenti l'Essere Divino si immerge in coloro che sono battezzati. Una volta battezzati si è coinvolti dentro la danza d'amore delle tre Persone, così che la reciprocità tra le Persone divine viene "partecipata" per un particolare dono di grazia, sebbene spetti ad ogni credente «vivere il battesimo con consapevolezza e lasciarsi incastonare in questa vita»²⁹, responsabilità questa, di cui Elisabetta era pienamente consapevole³⁰.

Diversi sono invece i componimenti poetici dedicati all'Eucaristia³¹, come pure le volte in cui lei scrive delle riflessioni su questo Mistero colto nel contesto della sua dimensione liturgica e nell'adorazione intesa come prolungamento della celebrazione e della comunione sacramentale³²; esemplari a riguardo sono alcune pagine del suo diario³³. Tra tutte spiccano quelle del 28 e 30 marzo del 1899:

Durante la Messa: 1. Gesù s'immola. 2. Gesù espia [...]. L'Eucaristia è il colmo dell'amore divino. Qui Gesù non ci dà solo i suoi meriti e i suoi dolori, ma tutto se stesso. Solo un Dio poteva concepire una cosa simile, una così intima unione. Dopo la Comunione Gesù e l'anima non formano più che una cosa sola, si fondono insieme come due pezzi di cera. In questo sacramento Gesù tocca il vertice della Passione [...] sublime invenzione del suo amore [...]. Tre cose sono ammirabili nell'istituzione dell'Eucaristia: 1. Il dono che Gesù ci fa. 2. Il momento in cui Gesù ci fa questo dono, mentre un popolo preso dal furore trama la sua morte. 3. Il motivo per cui Gesù ci fa questo dono. Per guadagnare i nostri cuori, per mostrarci il suo amore, per conquistare il nostro!³⁴.

Interessante anche il fatto che in forza di tale unione con l'Eucaristia Elisabetta arrivi a considerare arditamente il suo cuore, fatto uno con Lui, come un *sacramento*: «O profondo, insondabile mistero! È

²⁹ V. DE MARCO, *Il metodo fenomenologico e il suo riflettersi in teologia. Klaus Hemmerle: una possibile prospettiva*, in «Sacramentaria & Scienze religiose» 42 (2014), p. 22.

³⁰ Cf. ELISABETTA DELLA TRINITÀ, *15 meditazioni*, a cura di J. Rémy, trad. it., L. Majocchi, Gribaudi, Milano 2017.

³¹ Oltre ai testi già richiamati cf. ELISABETTA DELLA TRINITÀ, *Scritti*, cit., pp. 702-703, 708-710 e 725-726.

³² Cf. *ibid.*, pp. 175-176, 195, 214 e 250.

³³ Cf. *ibid.*, pp. 567, 570-571 e 574-575.

³⁴ *Ibid.*, pp. 570 e 574.

il sacramento tuo questo mio cuore, resta Gesù e glorificavi il Padre nel misterioso tuo raccoglimento»³⁵.

Per Elisabetta celebrare e ricevere l'Eucaristia significa sprofondarsi nel Divino, significa possedere «tutto il Cielo nella nostra anima»³⁶ e trovare qui il senso originario della propria esistenza e il realizzarsi più profondo di quella contemplazione che si compirà nell'eternità³⁷. Come scrive al sacerdote Chevignard:

Mi sembra che nulla ci dica l'amore che è nel cuore di Dio più dell'Eucaristia. È l'unione consumata, è lui in noi e noi in lui, e non le sembra che questo sia il Cielo sulla terra? Il Cielo nella fede, in attesa della Visione faccia a faccia: allora “saremo saziati quando apparirà la sua gloria”, quando lo vedremo nella sua luce³⁸.

Si tratta di un “pregustamento del Paradiso” dal momento che Dio e l'anima si “donano totalmente e reciprocamente l'un l'altra”³⁹, così che *l'anima rinnova nell'Eucaristia la grazia del suo essere divenuta dimora della Trinità dal giorno del battesimo*, quando la Santa Trinità “scende” a prendere dimora nell'anima⁴⁰. Nell'esperienza sacramentale Elisabetta comprende ancor più intensamente la veridicità delle parole di Gesù:

In verità, in verità io vi dico: se non mangiate la carne del Figlio dell'uomo e non bevete il suo sangue, non avete in voi la vita. Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna e io lo risusciterò nell'ultimo giorno. Perché la mia carne è vero cibo e il mio sangue vera bevanda. Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue rimane in me e io in lui. Come il Padre, che ha la vita, ha mandato me e io vivo per il Padre, così anche colui che mangia me vivrà per me. Questo è il pane disceso dal cielo; non è come quello che mangiarono i padri e morirono. Chi mangia questo pane vivrà in eterno (*Gv 6,53-59*).

³⁵ *Ibid.*, p. 757.

³⁶ *Ibid.*, p. 163.

³⁷ Forse uno dei più rigorosi e corposi studi sulla parabola esistenziale e sulla dottrina spirituale di Elisabetta Catez lo si può rinvenire in: C. MEESTER, *Elisabetta della Trinità*, Paoline, Milano 2010 (Donne e uomini nella storia).

³⁸ ELISABETTA DELLA TRINITÀ, *Scritti*, cit., p. 249.

³⁹ Cf. *ibid.*, pp. 200 e 271.

⁴⁰ Cf. *ibid.*, pp. 292-293 e 296.

Comprende nell'orizzonte di una cristologia esistenziale⁴¹, che rimanere in Cristo e nel Padre, vivere per Loro, corrisponde a partecipare del loro comune Amore inabissandosi nell'unità della loro Vita divina, consapevole che questa ci viene donata nei sacramenti e in particolare nell'Eucaristia, come emerge da alcuni preziosi componimenti poetici:

O Gesù vivo dell'Eucaristia,
divino Sposo, amore mio, mia vita,
che piacere per l'anima ogni giorno
ascoltarti, parlarti, rivederti! [...].
O Dio nascosto nell'Eucaristia,
tu sei la mia forza, la mia vita,
tu che per questo ti degnasti di scegliermi
per amarti, soffrire, consolarti⁴².

“Casa di Dio”, di Cristo la preghiera.
Sento in me, del divino adoratore;
mi porta verso il Padre, verso le anime
nel suo moto d'amore senza posa⁴³.

Voglio fissar la luce del suo sguardo,
lo splendore divino di quegli occhi.
Contemplando del Padre il Verbo eterno,
con me saranno i “Tre” e tutto il cielo.
Brillerà in me la sua luce,
mi purificherà nella sua fiamma⁴⁴.

Che l'inabitazione della Trinità nell'anima sia possibile grazie al sacrificio di Cristo, e da questo sia rinnovata costantemente, è cosa talmente chiara per Elisabetta che non esita ad esprimersi così con il sacerdote don Angles:

So che lei prega ogni giorno per me nella S. Messa. Oh, mi metta, la prego, nel calice, affinché la mia anima sia tutta bagnata di questo Sangue del mio Cristo di cui ho tanta sete, affinché sia tutta pura e trasparente, e la Trinità possa riflettersi in me come in un cristallo. Essa è tanto felice di

⁴¹ Cf. J. K. MICZYŃSKI, *La cristologia esistenziale nell'esperienza e nella dottrina di Elisabetta della Trinità*, PUG, Roma 2005 (Tesi Gregoriana, Serie Spiritualità, n. 11).

⁴² ELISABETTA DELLA TRINITÀ, *Scritti*, cit., pp. 725-726.

⁴³ *Ibid.*, p. 755.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 758.

contemplare la sua bellezza in un'anima. È questo che la costringe a donarsi sempre di più e a moltiplicare i suoi doni per operare il grande mistero d'amore e unità⁴⁵.

3. Discernimento, vocazione e spiritualità trinitaria

La consapevolezza che ogni battezzato è chiamato a vivere in intima unione con Dio, testimoniando l'unità che è in Lui, fa da base di partenza al discernimento dello specifico stato di vita che Elisabetta sente di dover attestare e vivere come vocazione suscitata dallo Spirito Santo. Nel discernimento operato in riferimento al desiderio di abbracciare la vocazione carmelitana,

Elisabetta prende coscienza d'essere tempio vivo di Dio Uno e Trino, che la Trinità intera è presente in lei, dimora nel segreto della sua anima con la sua virtù creatrice e santificatrice. La vocazione è decisa. Rivelerà il mistero di Dio, della sua presenza, si renderà "lode di gloria" alla santissima Trinità, in un colloquio incessante con i Tre che inabitano per la grazia nelle profondità del suo essere⁴⁶.

Come già richiamato, lo stesso suo nome, che significa "Casa di Dio", è da lei considerato come il segno di una vocazione particolare e su di esso Elisabetta non esita a rinvenire i tratti della chiamata di Dio:

Mi sembra che questo nome indichi una vocazione particolare, non è vero che è bello? [...]. Amo tanto pensare che ho lasciato tutto soltanto per Lui. Come è bello dare quando si ama! E io amo tanto quel Dio che è geloso di avermi tutta per sé. Sento tanto amore intorno alla mia anima. È come un oceano nel quale mi getto e mi perdo; è la mia visione sulla terra in attesa del faccia a faccia nella luce! Egli è in me e io in lui, non ho che da amarlo e lasciarmi amare, a ogni istante, in ogni cosa: svegliarmi nell'amore, addormentarmi nell'amore, con l'anima nella sua anima, il cuore nel suo cuore, gli occhi nei suoi occhi, affinché con il suo contatto egli mi purifichi, mi liberi dalla mia miseria⁴⁷.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 216. Cf. anche *ibid.*, p. 263.

⁴⁶ B. MATTEUCCI, *Introduzione*, in ELISABETTA DELLA TRINITÀ, *Scritti*, cit., p. 20.

⁴⁷ ELISABETTA DELLA TRINITÀ, *Opere*, ed. it. a cura di L. BORRIELLO, Paoline, Cinisello Balsamo 1993, pp. 215 e 347.

Queste considerazioni lasciano emergere una *gioia* profonda, una *pace* trasformante e beatificante che dona al cuore di santa Elisabetta la certezza che ciò che ogni credente è chiamato a vivere su questa terra è il “già” del “non ancora” dell’eternità, ossia l’esperienza anticipata del cielo:

Noi portiamo in noi il nostro cielo, poiché Colui che sazia i glorificati nella luce della visione, si dà a noi nella fede e nel mistero: è lo Stesso! Mi sembra di aver trovato il mio cielo sulla terra perché il cielo è Dio e Dio è nella sua anima⁴⁸.

Elisabetta insegna che l’*essere* e l’*agire* dell’anima tende naturalmente a quell’ultima bellezza dell’incontro con Lui che già la inabita, incontro definitivo che avverrà in paradiso, nel quale le tre Persone nella loro unità e distinzione, “saranno tutto in tutti”. Questa speranza nel “non ancora” dell’incontro ultimo con l’Amore Trinitario è oltre i limiti di ciò che noi siamo in grado di vedere da questo spazio del “già” dell’Amore Trinitario⁴⁹. Tuttavia, Elisabetta dimostra che se crediamo e viviamo nella certezza dell’esperienza del “già”, allora ci rendiamo disponibili anche a ricevere il “non ancora” quando e come Dio vorrà. Ancora in una comunicazione scritta al sacerdote Angles ella dice:

Le farò una confidenza molto intima: il mio sogno è essere “lode della sua gloria”; ho letto questa espressione in san Paolo e il mio sposo mi ha fatto capire che questa era la mia vocazione fin dall’esilio aspettando di andare a cantare il “*Sanctus*” eterno nella città dei santi. Ma ciò richiede una grande fedeltà perché, per essere lode di gloria, bisogna essere morta a tutto ciò che non è lui, per vibrare solo sotto il suo tocco⁵⁰.

Già da questi brevi passaggi nei quali emerge lo spessore spirituale di suor Elisabetta si può cogliere l’impianto di fondo di tutta la sua esistenza donata a Dio: prima di tutto la *coscienza di essere inabitata* e di vivere nell’unità delle Persone divine, una coscienza che diviene

⁴⁸ *Ibid.*, p. 279.

⁴⁹ Una piccola pubblicazione, assai recente, tratta dalle lettere di Elisabetta, si è prefissata di raccogliere, in successione cronologica, i brani Trinitari nel contesto della sua vita spirituale che va dal 1898 al 1906. Si rimanda a tale antologia per un approfondimento dello specifico del tema trinitario: SANTA ELISABETTA DELLA TRINITÀ, *L’immenso mare dei Tre*, StreetLib, Milano 2017.

⁵⁰ ELISABETTA DELLA TRINITÀ, *Opere*, cit., p. 279.

esperienza viva della Presenza dei Tre nella sua anima, da cui procede ogni discernimento spirituale ed esistenziale; poi la chiarezza vocazionale (frutto dell'ascolto della Parola e delle mozioni dello Spirito Santo) di essere chiamata a divenire un "cielo" in cui si compie *la lode di Dio*; e infine la missione di *testimoniare* la fede con la vita e con un ricco *apostolato* epistolare affinché la conoscenza da parte di tutti i battezzati di essere "abitati", la coscienza di tale grazia e la lode della Trinità che ne scaturisce, invada il cuore di tutti i membri della Chiesa.

In fondo tutto ciò attesta un grado di esperienza, e dunque di autentica conoscenza di Dio, che approda a quel livello superiore di cui parlava Silvano del monte Athos, un livello in cui "*conoscenza*" e "*amore*" sono *interconnessi, ma anche sono inscindibili*, dando vita ad un sapere amoroso sempre più intenso, inseparabile a sua volta dal "desiderio" dell'Amato. Forse in questa luce si possono anche comprendere certe espressioni di santa Elisabetta che è possibile pronunciare solo nello spazio interiore di una adorazione che non è mai sazia dell'Amore dei Tre e che dunque, pur sperimentandolo e vivendolo, continuamente lo invoca su di sé e su tutti i credenti:

Che nelle nostre anime si consumi l' "Uno" con il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo [...]. Che l'Uno si consumi nel più profondo delle nostre anime con il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo [...]. Che i tre fondino le nostre anime nell'unità di una stessa fede e di un medesimo amore⁵¹.

In quanto lei dice si esprime in fin dei conti l'essenza stessa della Chiesa, intesa come corpo, tempo, comunione e unità d'amore in Dio. È qui che si palesa chiaramente l'aspetto ecclesiale della santità:

La comunità è chiamata a creare quello "spazio teologale in cui si può sperimentare la mistica presenza del Signore risorto". Condividere la Parola e celebrare insieme l'Eucaristia ci rende più fratelli e ci trasforma via via in comunità santa e missionaria. Questo dà luogo anche ad *autentiche esperienze mistiche vissute in comunità*⁵².

Su quest'ultimo importante aspetto delle esperienze mistiche vissute in comunità, richiamato da Francesco, ritorneremo più avanti.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 212 e 274.

⁵² FRANCESCO, *Gaudete et exsultate*, cit., n. 142.

4. La concretezza e il realismo di una mistica oggettiva

A questo punto occorre chiedersi: che tipologia di esperienza spirituale è quella testimoniata da Elisabetta?⁵³ E anche: come fluisce da lei al prossimo?

Anzitutto l'inabitazione della Trinità nell'anima è per lei esperienza di "oggettività" della Presenza. Tale oggettività si ancora al contenuto della Parola e della fede custodita dalla Tradizione e non a particolari percezioni dell'anima. Elisabetta sa e crede (perché così attestano la Parola di Dio e la Tradizione della Chiesa) che tutta la Trinità dimora nella sua anima. In forza della consacrazione ricevuta mediante il battesimo celebrato nella fede della Chiesa, e in forza dell'amore stesso che accoglie i Tre e vi corrisponde, si edifica nel cuore di Elisabetta quella che potremmo chiamare una "mistica oggettiva", aspetto questo che la rende una santa ordinaria e che fa sì che il suo messaggio sia accessibile a tutti. Come rileva A. Amato: «La santità di Elisabetta è attuale perché è il messaggio evangelico, diventato in lei esperienza vissuta»⁵⁴.

Ciò la conduce ad una apertura recettiva di tutta la sua persona nei confronti di Dio in quanto oggettivamente "presente", che costituisce l'orizzonte della sua attenzione e della sua dedizione. Ciò determina un progressivo dimenticarsi di sé, un procedere verso l'Alterità divina sino a perdersi in Essa, uno scomparire, per lasciarsi invadere solo da *Dio colto in Se stesso*, "oggettivamente" e non sotto le mediazioni e le compiacenze dei suoi doni.

Ella non vive di estasi, prodigi, miracoli, profezie. Il suo messaggio è la sua stessa vita fatta di fedeltà alla vocazione, di gioia nella sofferenza, di assoluta dedizione alla volontà di Dio. In lei c'è l'eroismo della semplicità, alimentata dalla preghiera che la proiettava in cielo, in Dio Trinità. Elisabetta della Trinità è una santa essenziale, splendida da contemplare e semplice da imitare⁵⁵.

⁵³ Cf. M. PHILIPON, *Scritti Spirituali di Elisabetta della Trinità*, Morcelliana, Brescia 1950.

⁵⁴ A. AMATO, *Omelia*, liturgia di mercoledì 23 novembre, presso la Cappella del *Teresianum*, a conclusione del convegno di studi sulla figura di Santa Elisabetta, al link: <http://www.teresianum.net/wp-content/uploads/2016/11/omelia-Card.-Angelo-Amato>.

⁵⁵ Ivi.

Per Elisabetta non sono importanti gli effetti della Presenza, ciò che noi potremmo chiamare il soggettivo dell'incontro, ma che Essa "sia" e "permanga" semplicemente in lei e che inoltre sia accolta e amata in quanto tale.

Il fatto stesso che riesca ad elaborare una dottrina squisitamente trinitaria è dovuto proprio a questo suo essere puramente dedicata a ciò che è "oggettivo", ossia indipendente da lei, in quanto "dato di fatto" reale e precedente ogni consapevolezza sviluppata a partire dai sensi⁵⁶. Tale oggettività, come si diceva, è dettata dalla fede e ancor prima da una radicale *accoglienza della stessa Rivelazione di Cristo*.

Elisabetta [...] non analizza la sua esperienza, ma getta la sua vita, così com'è, nella luce della Parola rivelata che balza travolgente, oggettivamente in primo piano. [Ciò risalta] anche solo osservando come Elisabetta si sia dedicata a comunicare nei suoi scritti la Parola biblica, mostrando, di suo, tutta una dedizione e una certezza nel viverla e nel trasmetterla⁵⁷.

Non a caso il riferimento biblico che condensa tale accoglienza dell'*Oggettivo*, è riscontrabile nel passo di Gv 14,23, ampiamente richiamato nel suo contenuto dalla stessa Elisabetta lungo tutte le sue opere: «*Se uno mi ama, osserverà la mia parola e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui*».

Quanto sia incisivo questo "accorgersi", questo "rendersi consapevole" di una identità personale che si costituisce come "dimora di un Altro", appare dalle varie "analogie" che santa Elisabetta instaura tra la Vergine Maria, il santuario, il tabernacolo (e addirittura l'ostia!) e la sua persona. È come se lei considerasse la "materia" del suo povero essere, in un certo qual modo, "transustanziata" dalla Presenza che la inabita, sino ad essere resa "trasparenza" dell'Invisibile. È ovvio che tali considerazioni vanno rigorosamente mantenute sul piano dell'analogia, ma in ogni caso senza che esse siano sminuite nella loro intensità. Eccone solo alcune:

Pensa che cosa doveva essere nell'anima della *Vergine* allorché, dopo l'Incarnazione, possedeva in sé il Verbo Incarnato, il Dono di Dio. In che

⁵⁶ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Sorelle nello Spirito. Teresa di Lisieux e Elisabetta di Digione*, Jaca Book, Milano 1991, p. 231.

⁵⁷ SICARI, *Antiche e nuove riflessioni sull'infanzia spirituale*, cit., p. 70.

silenzio, in che raccoglimento, in che adorazione doveva seppellirsi nel fondo della sua anima per stringere quel Dio di cui essa era la Madre! [...] Egli è in noi. Oh teniamoci strette a lui⁵⁸.

Cara sorella quando arriveremo a consumare questa unione delle nostre anime? “Dio in me, io in lui” sia questo il nostro motto. Che gioioso mistero la presenza di Dio dentro di noi, in questo intimo *santuario* delle nostre anime dove sempre lo possiamo trovare anche quando non avvertiamo più sensibilmente la sua presenza! Che importa il sentimento? Forse egli è anche più vicino quanto meno lo sentiamo. È qui nel fondo dell’anima che amo cercarlo. Preoccupiamoci di non lasciarlo mai solo e che la nostra vita sia una continua preghiera⁵⁹.

Noi siamo le sue ostie viventi, i suoi piccoli cibori. Sì, che tutto in noi lo rifletta e lo possiamo donare alle anime. È così bello appartenere a lui, essere tutte sue, la sua preda, la sua vittima di amore⁶⁰.

Tale consapevolezza oggettiva di “essere dimora”, conduce santa Elisabetta ad un cammino di concentrazione di tutta la sua capacità di amare verso l’Amato. Si tratta sostanzialmente di operare un’ascesi del tutto particolare che lei stessa preferisce chiamare “*estasi d’amore*”⁶¹, ossia una *fuoriuscita dalla propria soggettività individualmente intesa*, uno stare-fuori-di-sé nell’atto di protendersi verso l’oggettività dell’Amato in forma adorante, così che il proprio sé non sia più separabile dal “*noi*” che si viene a costituire nella relazione comunione con Dio⁶².

Questo adorare non è determinato però da chissà quale sforzo di chi deve cercare *Qualcuno* che ancora non c’è, bensì da un lasciarsi rapire dalla *Presenza* già donatasi gratuitamente, sino ad inabissarsi in essa, completamente assorti nella sua bellezza oggettiva. Le considerazioni di santa Elisabetta spiegano bene questa dinamica:

⁵⁸ ELISABETTA DELLA TRINITÀ, *Opere*, cit., p. 276.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 121.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 127.

⁶¹ Cf. *ibid.*, p. 621.

⁶² «Quante volte mi ha commossa, parlandomi di quel fuoco che consuma e di quell’unico sguardo del quale possedeva sì bene il segreto [...]. Mi colpiva ed edificava la profonda espressione di serietà e di raccoglimento diffusa sul suo volto. Pareva che ella proseguisse in tutto l’incessante sua lode al Signore» (MADRE GERMANA DI GESÙ, *Elisabetta della Trinità. Ricordi*, OCD, Roma 1984⁸, p. 20).

L'adorazione: questa è una parola del cielo! Mi sembra che la si possa definire l'estasi dell'amore. È l'amore schiacciato dalla bellezza, dalla forza, dalla grandezza immensa dell'Oggetto amato: esso "cade in una specie di deliquio" [...], in un silenzio pieno, profondo, quel silenzio di cui parlava Davide quando scriveva: "Il silenzio è la tua lode" (*Sal* 65,1). Sì, è la lode più bella, perché è quella che si canta nel seno della tranquilla Trinità, è anche "l'ultimo sforzo dell'anima che trabocca di vita e non può più parlare"⁶³.

La certezza di fede di essere abitati da Dio nella propria anima, e in secondo luogo la conseguente gioia dell'estasi dell'amore che conduce la soggettività dell'io a stabilirsi a sua volta nel livello più profondo di sé (che è appunto l'anima, dove egli è in grado di confrontarsi e interagire con l'oggettività di Colui che vi abita), sono le due dimensioni che spiegano la vera lode. Esse, in quanto costituiscono lo spazio interiore relazionale dell'*incontro* tra due "tu" (il *Tu* divino e il *tu* creaturale) che divengono un "noi", sono prima di tutto il presupposto della lode ma anche in un certo qual modo sono la sua stessa caratterizzazione⁶⁴.

Il lodare, per santa Elisabetta non esprime una semplice forma di preghiera tra le tante, ma l'atto stesso dello svuotamento di sé a cui segue l'intensificarsi, o potremmo anche dire l'estendersi a partire dalla *cessione a Lui dello spazio interiore*, della sua "inabitazione". Detto in altri termini, la "casa di Dio" o, come dice santa Elisabetta, il "cielo" che è in noi, può essere piccolo o grande a seconda della cessione dello spazio interiore a Colui che lo abita e abitandolo lo espande.

La lode di gloria è proprio l'indice di questa "*estensione*", e al contempo la concentrazione in Dio Uno e Trino di tutto lo spazio creatosi nella dinamica relazionale dell'accoglienza:

Una lode di gloria è un'anima che dimora in Dio, che l'ama di un amore puro e disinteressato, senza ricercare se stessa nella dolcezza di questo amore; che l'ama al di sopra di tutti i suoi doni e quand'anche non ne

⁶³ Ivi.

⁶⁴ Può essere interessante sottolineare come una mistica dell'interiorità volta alla ricerca dell'Essere Assoluto emerge in termini analoghi dalle testimonianze scritte della filosofa ebrea E. Hillesum, capace di scavare anch'essa nella sua anima in una ricerca tormentosa e in alcuni momenti quasi straziante dei segni della Presenza. Ottimo a riguardo il breve tracciato del "mistero" che ha segnato il vissuto interiore della Hillesum offerto da V. DE MARCO, *Gocce di Bellezza*, in «Città Nuova», 1 (2014), pp. 52-54.

avesse ricevuti; che desidera il bene dell'oggetto tanto amato. Ora come desiderare e volere effettivamente il bene di Dio, se non adempiendo la sua volontà, quella volontà che ordina ogni cosa per la sua maggior gloria? Quest'anima, dunque, deve abbandonarvisi pienamente, perdutoamente, fino a volere solo ciò che Dio vuole. Una lode di gloria è un'anima di silenzio che si tiene come una lira sotto il tocco misterioso dello Spirito Santo, affinché egli ne faccia uscire armonie divine; essa sa che la sofferenza è una corda che produce suoni ancora più belli, perciò ama vederla come il suo strumento per commuovere più deliziosamente il cuore del suo Dio.

Una lode di gloria è un'anima che fissa Dio nella fede e nella semplicità, è uno specchio che riflette in tutto ciò che egli è; è come un abisso senza fondo nel quale egli può scorrere, espandersi; è come un cristallo attraverso il quale egli può riflettere e contemplare tutte le sue perfezioni e il suo splendore. Un'anima che permette così all'Essere divino di appagare in lei il suo bisogno di comunicare tutto ciò che è e che ha, è in realtà la lode di gloria di tutti i suoi doni.

Infine una lode di gloria è sempre occupata nell'azione di grazia. Tutti i suoi atti, i suoi movimenti, i suoi pensieri, le sue aspirazioni, mentre la radicano più profondamente nell'amore, sono un eco del *Sanctus* eterno.

In cielo i beati non cessano mai giorno e notte di ripetere: Santo, santo, santo è il Signore Dio onnipotente [...] e si prostrano e adorano colui che vive per i secoli dei secoli" [...]. Nel cielo della sua anima la lode di gloria inizia già il suo ufficio dell'eternità. Il suo cantico è ininterrotto perché essa è sotto l'azione dello Spirito Santo che opera tutto in essa; e sebbene non ne abbia sempre coscienza perché la debolezza della natura non le permette di essere fissata in Dio senza distrazioni, essa canta sempre, adora sempre, è, per così dire, come passata tutta nella lode dell'amore, nella passione della gloria del suo Dio. Nel cielo della nostra anima siamo anche noi lodi di gloria della santissima Trinità, lodi di amore della nostra Madre immacolata. Un giorno il velo cadrà e noi saremo introdotti nei sacrari eterni e là canteremo nel seno dell'amore infinito e Dio ci darà il "nome nuovo promesso ai vincitori". Quale sarà? *Laudem gloriae*⁶⁵.

È evidente che tutto ciò è l'esito dell'incontro con il Cristo prima nella Parola e poi nell'Eucaristia, in un dinamismo spirituale che rispetta perfettamente il darsi dell'esperienza liturgica, sino al suo apice comunione. Per santa Elisabetta valgono ancora, in ultima istanza, le parole di papa Francesco:

⁶⁵ ELISABETTA DELLA TRINITÀ, *Opere*, cit., p. 595.

L'incontro con Gesù nelle Scritture ci conduce all'Eucaristia, dove la stessa Parola raggiunge la sua massima efficacia, perché è presenza reale di Colui che è Parola vivente. Lì l'unico Assoluto riceve la più grande adorazione che si possa dargli in questo mondo, perché è Cristo stesso che si offre. E quando lo riceviamo nella comunione, rinnoviamo la nostra alleanza con Lui e gli permettiamo di realizzare sempre più la sua azione trasformante⁶⁶.

5. Inabitazione e annuncio testimoniale della Parola

Elisabetta è una santa che ha sentito profondamente l'anelito per la missione, per l'annuncio del Vangelo; una santa "integrale" che ha saputo coniugare contemplazione e apostolato. Quanto rilevato sinora della sua ricca esistenza spirituale non si risolve pertanto in una mera constatazione e corrispondenza ad un Mistero che si dona soltanto a lei. Ella è così consapevole che l'Amore di Dio Uno e Trino vuole raggiungere e inabitare in ogni anima umana, che la sua vita, seppur consumata tra le mura del Carmelo, si dispone anche in un *fervido apostolato* sia in forma epistolare che in forma orante⁶⁷. Papa Francesco parlando della santità ha fatto notare che

non è sano amare il silenzio ed evitare l'incontro con l'altro, desiderare il riposo e respingere l'attività, ricercare la preghiera e sottovalutare il servizio. Tutto può essere accettato e integrato come parte della propria esistenza in questo mondo, ed entra a far parte del cammino di santificazione. Siamo chiamati a vivere la contemplazione anche in mezzo all'azione, e ci santifichiamo nell'esercizio responsabile e generoso della nostra missione. Forse che lo Spirito Santo può inviarci a compiere una missione e nello stesso tempo chiederci di fuggire da essa, o che evitiamo di donarci totalmente per preservare la pace interiore?⁶⁸.

⁶⁶ FRANCESCO, *Gaudete et exsultate*, cit., n. 157.

⁶⁷ «Santa Elisabetta teneva dentro di sé allo stesso modo, Dio Trinità e tutti coloro che amava e incontrava, e non pensò mai nemmeno un istante che quello che le accadeva riguardasse lei sola. [Ella era infatti attraversata continuamente da una] *sensibilità comunionale*» (SICARI, *Elisabetta della Trinità*, cit., pp. 95 e 97).

⁶⁸ FRANCESCO, *Gaudete et exsultate*, cit., nn. 26-27.

Elisabetta, da santa “integrale”, scrive abbondantemente a diverse persone, anzi potremmo dire che la sostanza della sua opera è costituita proprio da lettere. Nel suo scrivere è ben evidente la motivazione che la spinge: un desiderio continuo di comunione “cuore a cuore” “anima ad anima” con tutti, attraverso la *concentrazione delle relazioni fraterne nel comune Amato*. È come se lei si sentisse chiamata ad attestare l’effettiva possibilità per tutti di questo incontro con la Trinità e la sua stessa esperienza, lungi da farla sentire una privilegiata, è da lei assunta come strumento di testimonianza di quell’amore che Dio vuole trasmettere ad ogni cuore e di cui lei si sente apostola attraverso la preghiera e il sacrificio unito ad una costante comunione con l’Amato, l’unica cosa importante al fine di rendere l’apostolato fruttuoso.

Un impegno mosso dall’ansietà, dall’orgoglio, dalla necessità di apparire e di dominare, certamente non sarà santificante. La sfida è vivere la propria donazione in maniera tale che gli sforzi abbiano un senso evangelico e ci identifichino sempre più con Gesù Cristo⁶⁹.

Tale sfida Elisabetta l’ha assunta in pieno. Come lei stessa ribadisce con chiarezza:

La carmelitana deve essere apostolica: tutte le sue preghiere, tutti i suoi sacrifici tendono a questo! [...] In questo modo io vedo l’apostolato per la carmelitana come per il sacerdote. L’uno e l’altra possono irradiare Dio, donarlo alle anime solo se restano a contatto con queste sorgenti divine [...]. Quale potenza esercita sulle anime l’apostolato che resta sempre unito alla sorgente delle acque vive! Allora la sua anima può traboccare e riversare tutto intorno la vita senza vuotarsi mai perché comunica con l’infinito! [...]. “Apostolo, carmelitana” sono la stessa cosa!⁷⁰.

È evidente dalle parole di Elisabetta che ciò che conta per essere un vero apostolo è il rimanere “in unità con la Trinità”, in continua relazione interiore con Essa. Lei ben comprende che ciò che è più importante nella vita di una persona e di una fraternità che vuole annunciare l’amore di Dio, che vuole essere apostolica, non è tanto il “fare” o il “dire” ma l’*essere*; non è tanto il compiere degli atti di servizio pastorale ma che

⁶⁹ *Ibid.*, n. 28.

⁷⁰ ELISABETTA DELLA TRINITÀ, *Opere*, cit., pp. 213, 241, 305-306.

questi sgorghino da un cuore che stando davanti a Dio si dispone ad esprimere ciò che matura nella relazione con Lui, *ciò che è davanti a Lui*.

D'altra parte lei stessa sapeva, sulla scia della sua conoscenza di san Giovanni della Croce e di Santa Teresa D'Avila, che i santi toccavano il cuore dei fratelli con il loro semplice "essere ciò per cui Dio li aveva creati", poiché in quel loro "essere" traspariva l'Amore. Per loro non era importante fare tante cose per servire Dio, ma che ciò che facevano fosse fatto "in Dio" e "secondo la volontà di Dio", e proprio per questo la loro prima occupazione era la preghiera: la conoscenza dell'Amato e dei suoi desideri. Ciò spiega perché le lettere scritte da Elisabetta sono piene di espressioni che rimandano all'amore, alla tenerezza, alla misericordia. È come se lei, consapevole dell'Amore inesauribile che la inabitava, non potesse fare a meno di trasmetterlo, sopraffatta dalla meraviglia⁷¹. Era però l'Amore oggettivamente inteso, dal momento che ogni riflessione di Elisabetta su di esso era sempre scaturente dalla sua non comune capacità di penetrare il mistero della Rivelazione di Dio attraverso la sua Parola. Lei sapeva che nella Scrittura è custodita tutta la Rivelazione della Trinità e che la Chiesa ha sempre esercitato il carisma di commentare, spiegare, mettere in evidenza i segreti della Parola, celebrandone e vivendone il Mistero. A questo carisma della Chiesa ella attingeva a piene mani, imparando dai Padri e dai Santi il modo di donare la Parola, sempre preoccupata però di condursi e condurre all'adorazione dell'intimo Trino Amore della sua anima, fonte di ogni santità e di un'adorazione gratuita oggettivamente fondata⁷². Bello a riguardo quanto condiviso con la madre in una lettera:

Come vorrei dire a tutte le anime quali sorgenti di forza, di pace e anche di felicità troverebbero se acconsentissero a vivere in questa intimità. Esse però non sanno aspettare. Se Dio non si dà loro in una maniera sensibile, abbandonano la sua santa presenza e, quando egli arriva armato di tutti i suoi doni, non trova nessuno: l'anima è al di fuori, nelle cose esteriori, non abita più nel proprio intimo⁷³.

⁷¹ Cf. B. SESÉ, *Elisabetta della Trinità. Una mistica in clausura*, Massimo, Milano 1997, p. 140.

⁷² Cf. M. D. POINSENET, *Questa presenza di Dio in te*, Ancora, Milano 1971, p. 255. Si veda anche la bella antologia commentata di C. DE MEESTER, *La Trinità in noi. Elisabetta della Trinità racconta se stessa*, ESD, Bologna 2006.

⁷³ ELISABETTA DELLA TRINITÀ, *Opere*, cit., p. 448.

6. La via dell'unione dei cuori

Per giungere alle profondità e alla perfezione della vita spirituale occorre saper stare al suo cospetto in ogni momento, senza pretese sensibili, ma riconoscendo il suo amore e amando a nostra volta. Occorre “stare”, «vivendo di continuo e in tutte le cose uniti a Colui che abita in noi e che è la Carità»⁷⁴; esattamente le stesse cose le afferma papa Francesco in *Gaudete et exsultate*:

Per poter essere perfetti, come a Lui piace, abbiamo bisogno di vivere umilmente alla sua Presenza, avvolti nella sua gloria; abbiamo bisogno di camminare in unione con Lui riconoscendo il suo amore costante nella nostra vita⁷⁵.

Questa vita presuppone per prima cosa, sulla scia di quanto detto poc'anzi, un *atto di fede nella Presenza di Dio* inabitante la persona credente, così come attesta la Verità stessa che è Gesù, e congiuntamente un *amore sincero che si esplica nella preghiera* che anela ad un'unione consapevole⁷⁶, ma anche nel servizio dei fratelli, alla ricerca di quella esperienza ecclesiale che papa Francesco chiama “mistica vissuta in comunità”⁷⁷.

Siamo in ritiro spirituale per la Pentecoste: nel caro piccolo cenacolo, separata da tutto, chiedo ancor più insistentemente allo Spirito Santo di rivelarti quella presenza di Dio di cui ti ho parlato [...]. Puoi credere alla mia dottrina perché non è mia: se tu leggi il Vangelo di S. Giovanni vedrai che ad ogni istante il Maestro insiste su questo precetto: “*Restate in me e io in voi*”, e inoltre quel pensiero tanto bello [...] nel quale dice di stabilire in noi la sua dimora. Nelle sue lettere S. Giovanni ci augura che abbiamo *società* con la SS. Trinità. Questa parola è così dolce, così semplice e basta da sola. Lo dice anche S. Paolo, *basta credere, Dio è spirito*, ed è *per la fede che ci avviciniamo a lui*. Pensa che la tua anima è *il tempio di Dio* - è sempre san Paolo che lo dice - e ad ogni istante del giorno e della notte le tre Persone Divine abitano in te. Tu non possiedi la S. Umanità come quando ti comunichi, ma la Divinità, quest'essenza che

⁷⁴ ID., *Scritti*, cit., p. 273.

⁷⁵ FRANCESCO, *Gaudete et exsultate*, cit., n. 51.

⁷⁶ Cf. ELISABETTA DELLA TRINITÀ, *Scritti*, cit., p. 273.

⁷⁷ Cf. FRANCESCO, *Gaudete et exsultate*, cit., n. 142.

i beati adorano in cielo, essa è nella tua anima. Quando si ha coscienza di questo si entra in una intimità davvero adorabile, non si è più soli mai!⁷⁸.

L'amore è la strada maestra che conduce all'unione con Dio in quanto in esso Egli è sempre presente non potendo contraddire il riconoscimento di ciò che promana ed esprime, come dice San Giovanni, la sua stessa essenza: «*Chiunque ama è stato generato da Dio e conosce Dio [...] perché Dio è Amore [...]. Se ci amiamo gli uni gli altri Dio rimane in noi e l'amore di Lui è perfetto in noi*» (Gv 4,7-8.12).

Di questo Elisabetta era talmente certa e consapevole da arrivare a dire che «Dio è libero in tutto, fuorché nell'amore»⁷⁹ espressione mutuata dagli scrittori spirituali della sua epoca, ma ben radicata anche nella sua coscienza spirituale, tant'è che non teme di accingersi in un commento personale di queste audaci parole, ritenendo che esse «fanno un gran bene all'anima»⁸⁰ donandole la certezza di essere cercata e amata, abilitata a vivere «di quella vita della Trinità che Gesù Cristo è venuto a portarci»⁸¹.

L'esercizio della preghiera è la prima forma di amore verso Dio e verso il prossimo ed è anche una cartina al tornasole della santità

La santità è fatta di apertura abituale alla trascendenza, che si esprime nella preghiera e nell'adorazione. Il santo è una persona dallo spirito orante, che ha bisogno di comunicare con Dio. È uno che non sopporta di soffocare nell'immanenza chiusa di questo mondo, e in mezzo ai suoi sforzi e al suo donarsi sospira per Dio, esce da sé nella lode e allarga i propri confini nella contemplazione del Signore. Non credo nella santità senza preghiera, anche se non si tratta necessariamente di lunghi momenti o di sentimenti intensi. [Tuttavia] la preghiera è preziosa [solo] se alimenta una donazione quotidiana d'amore⁸².

Attraverso la preghiera l'anima si mette in comunione con la Trinità a patto però che non si tratti di una pratica formale, esteriore, ma di un movimento dell'animo che si lascia coinvolgere nelle relazioni d'amore delle Tre Persone Divine, che si eleva nella ricerca di quell'unità

⁷⁸ *Ibid.*, p. 418.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 298.

⁸⁰ *Ivi.*

⁸¹ *Ivi.*

⁸² FRANCESCO, *Gaudete et exsultate*, cit., nn. 147 e 104.

con la Trinità che è il segreto di ogni vera orazione, cosa questa raccomandata da Elisabetta nei suoi scambi epistolari.

Ami sempre la preghiera, cara piccola Germana, e quando dico la preghiera non intendo tanto l'imporsi una quantità di preghiere vocali ogni giorno, ma quella elevazione dell'anima a Dio, attraverso tutte le cose, che ci mette in una specie di continua comunione con la SS. Trinità, così, semplicemente, facendo tutto sotto il suo sguardo⁸³.

Questo dinamismo di fede e di amore che si esplicita nella preghiera accorata, da un lato conduce a rientrare costantemente in se stessi per incontrare l'Altro divino, per perdersi nell'Amore Trino; dall'altro abilita ad un esercizio della carità più conforme a quell'amore appreso da Dio in quanto è proprio l'esperienza del suo Amore Trino che trasforma l'anima, che forgia in essa i tratti sempre più nitidi di quella immagine e somiglianza Divina nella quale siamo stati creati, redenti e santificati. Di ciò Elisabetta faceva costantemente esperienza, sentiva su di sé l'agire benefico della Santa Trinità e pregava affinché anche le persone da lei accompagnate spiritualmente potessero aprirsi a questa medesima esperienza:

La santa Trinità ci ha creato a sua immagine, secondo l'esemplare divino di noi stessi che porta nel suo seno prima che il mondo fosse, in quel principio senza principio di cui parla [...] S. Giovanni: "*In principio erat Verbum*", al principio era il Verbo [...]. Le ricchezze immense che Dio ha per natura, noi le possiamo conquistare mediante l'amore che fa vivere Dio in noi e noi in Dio. È in virtù di questo amore immenso che siamo attratti nel fondo del santuario interiore dove Dio imprime in noi una certa immagine della sua maestà. È dunque grazie all'amore e in virtù dell'amore che possiamo essere immacolati e santi al cospetto di Dio⁸⁴.

Che il Padre la copra della sua ombra e quest'ombra sia come una nube che l'avvolge e la separa. Che il Verbo imprima in lei la sua bellezza per contemplarsi nella sua anima come in un altro se stesso. Che lo Spirito Santo che è l'amore faccia del suo cuore un piccolo focolare, che ralleghi le Tre Divine Persone con l'ardore delle sue fiamme. Ma non dimentichi mai che l'amore per essere vero dev'essere sacrificato»⁸⁵.

⁸³ ELISABETTA DELLA TRINITÀ, *Scritti*, cit., p. 338.

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 620-621.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 410.

Per Elisabetta l'amore sacrificato è quello che traspare dalla vita di Cristo che ha donato se stesso per amore nostro⁸⁶; è quello di chi si sa dimenticare per donare la gioia al suo prossimo⁸⁷; è quello di chi permette al Cristo di rivivere in lui⁸⁸. *L'amore sacrificato è il culmine dell'amore*, ma non si può realizzare in noi se il "tutto di noi" non è prima "tutto di Dio", se prima non abbiamo accettato di procedere nella strada della vera santità che si realizza nel lasciarsi forgiare dalla Trinità.

"Siate santi perché io sono Santo". È il Signore che parla così. "Qualunque sia il nostro genere di vita o l'abito che ci copra, ciascuno di noi dev'essere il santo di Dio". Chi è il più santo? "È colui che ama di più, che guarda maggiormente a Dio e soddisfa più pienamente il suo sguardo". Come soddisfare le esigenze dello sguardo divino se non restando semplicemente e amorosamente volti verso di Lui perché possa riflettere in noi la sua immagine, come il sole si riflette attraverso un limpido cristallo? "Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza". Tale fu il grande volere del cuore di Dio [...]. La più alta perfezione in questa vita, dice un pio autore, consiste nel restare talmente uniti a Dio che l'anima con le sue facoltà e potenze sia tutta raccolta in lui e tutte le sue affezioni, unificate nella gioia dell'amore, non trovino riposo che nel possesso del Creatore. L'immagine di Dio impressa nell'anima è in realtà costituita dalla ragione, la memoria e la volontà. Finché queste facoltà non portano l'immagine perfetta di Dio non rassomigliamo ancora a lui, come nel giorno della creazione. La forma dell'anima è Dio che deve imprimersi in lei come il sigillo sulla cera, come la marca nel proprio oggetto. Ora questo non si realizza in pieno se la ragione non è completamente illuminata dalla conoscenza di Dio, se la volontà non è tutta incatenata all'amore del Bene sovrano, se la memoria non è totalmente assorbita nella contemplazione e il godimento della felicità eterna [...]. Per realizzare questo ideale, occorre tenersi raccolti dentro di sé, stare in silenzio alla presenza di Dio, mentre l'anima s'inabissa, si dilata, s'infiama e si fonde in lui con una pienezza senza limiti⁸⁹.

Solo l'unione d'amore vissuto al cospetto dei Tre può realizzare la vera santità, quella che sa portare all'apice la carità fraterna elevandola al suo massimo grado nel sacrificio. Solo l'unione d'amore con il Padre, il

⁸⁶ Cf. *ibid.*, p. 323.

⁸⁷ Cf. *ibid.*, p. 411.

⁸⁸ Cf. *ibid.*, p. 322.

⁸⁹ *Ibid.*, pp. 621-622.

Figlio e lo Spirito Santo può condurre l'anima al colmo dell'amore per il suo Signore e per tutte le sue creature, amore che, dimentico di sé, continua a donarsi anche nell'estremo sacrificio, ad immagine del Verbo Immolato, dell'Amore Crocifisso.

Di tutto ciò Elisabetta dà testimonianza viva nelle sue tante relazioni intessute all'interno del Carmelo ma anche con fratelli e sorelle con i quali, dal suo ingresso in monastero in poi, continua una relazione in forma epistolare. In esse emerge la forza di una *carità fraterna* che ha come ideale quello di tendere sempre a costruire l'*unità tra i cuori ad immagine dell'Unità di Dio*, tensione alimentata dalla grazia eucaristica e che può essere chiamata "mistica vissuta in comunità" o anche "mistica vissuta in comunione". Bellissime a riguardo le parole rivolte a Germana de Gemeaux e quelle riportate in una delle sue composizioni poetiche:

Farò la santa comunione per lei e se vuole darmi la sua anima, la consacrerò alla SS.ma Trinità perché la introduca nella profondità del suo mistero e questi "Tre", che tutt'e due amiamo tanto, siano veramente il centro in cui scorre la nostra vita! [...]. Mi sembra che le nostre due anime non siano più oramai che una sola anima e lei sia carmelitana insieme con me, dal momento che non faccio più nulla senza di lei e il buon Dio [...]. Quanto è buono il Signore a darci l'attrattiva di questo mistero! Che la nostra vita scorra in Lui⁹⁰.

Il mistero dei Tre s'è riprodotto in terra
 dacché i nostri due cuori col Tuo si sono fusi.
 Sì [...], come in Dio così anche tra noi.
 Il traguardo è l'amore e l'unico legame⁹¹.

Conclusion

Nel percorso compiuto si è cercato di presentare i punti più importanti della riflessione spirituale e teologica di Santa Elisabetta della Trinità, facendo notare come per lei l'autentica esperienza cristiana e il discernimento ad essa connesso, vadano ricercati sia nella Parola di Dio, sia nella *lex orandi* della Chiesa, come pure nell'amore fraterno. Il mistero centrale contemplato e comunicato da Elisabetta è la Trinità che

⁹⁰ *Ibid*, pp. 211-212 e 247-248.

⁹¹ *Ibid*, p. 773.

si dona agli uomini in particolare attraverso la Rivelazione e la grazia sacramentale, facendo sì che ogni persona credente divenga la Sua inabitazione permanente. L'esistenza cristiana è di conseguenza una continua adorazione della Trinità nel centro dell'anima. Risultano opportune le riflessioni di M. M. Philipon:

Ciò che più mi colpisce in suor Elisabetta della Trinità è la connessione della sua dottrina e della sua vita. La sua dottrina spirituale è un riflesso della sua unione con Dio [...]. In Elisabetta, come nei grandi mistici, dottrina e vita sono inseparabili; l'una spiega l'altra⁹².

Come abbiamo potuto evidenziare, il percorso esistenziale di santa Elisabetta fu breve ma straordinariamente intenso, e in esso è stata in grado di afferrare «le occasioni che si presentavano ogni giorno, per compiere azioni ordinarie in un modo straordinario»⁹³.

Si ammalò gravemente poco dopo l'emissione dei voti, accogliendo con amore e con fede una malattia che ebbe un decorso molto doloroso e che la consumerà rapidamente nel giro di due anni. Nell'autunno del 1906 sembrò avviarsi verso il grande salto nell'eternità. Nelle ultime settimane che precedettero la sua dipartita lei stessa, conscia dell'avvicinarsi dell'incontro faccia a faccia con Dio, espresse alcune considerazioni: *“Tutto passa! Alla sera della vita resta solo l'amore. Bisogna fare tutto per amore”*; poi per nove giorni si prostrò in uno stato comatoso. La cronaca della sua dipartita riporta anche alcune parole pronunciate in un ritorno momentaneo della coscienza: «Fra due giorni sarò in seno ai miei “Tre”. Sarà la Madonna, questo essere tutto luce, che mi prenderà per mano per condurmi in Cielo [...]. Vado alla Luce, all'Amore, alla Vita»⁹⁴.

Entrò nell'eternità il mattino del 9 novembre 1906, a soli 26 anni. Il suo testamento, la sua eredità spirituale consegnata alla madre priora del Monastero emerge attraverso un biglietto rinvenuto dopo la sua morte:

Le lascio in eredità la vocazione che fu già nel seno della Chiesa militante e che adempirò d'ora innanzi ininterrottamente nella Chiesa trionfante: *“Lode di gloria della santissima Trinità”*⁹⁵.

⁹² M. M. PHILIPON, *En présence de Dieu. Élisabeth de la Trinile*, Bruges 1967, p. 210.

⁹³ FRANCESCO, *Gaudete et exsultate*, cit., n. 17.

⁹⁴ Citato in G. FROSINI, *La Trinità mistero primordiale*, EDB, Bologna 2000, p. 85.

⁹⁵ Cf. M. PHILIPON, *Scritti Spirituali di Elisabetta della Trinità*, cit., p. 147.

Daniele Cogoni,
Eremo Madonna di Valcora,
62025 Fiuminata (MC)
daniele.cogoni71@gmail.com

Abstract

Questo studio esplora i contenuti dell'esperienza dell'inabitazione trinitaria in santa Elisabetta della Trinità, per poi vedere come a partire da tale esperienza lei abbia operato un sano discernimento dei pensieri, dei sentimenti e soprattutto della sua particolare vocazione, al servizio dell'amore di Dio e del prossimo. L'inabitazione trinitaria è indagata alla luce dell'esperienza sacramentale della Santa, la quale ha saputo trarre dall'iniziazione cristiana i contenuti fondamentali della sua "mistica oggettiva", alimento del suo autentico cammino di santità.

This essay explores the contents of the Trinitarian indwelling experience in the life of Elizabeth of the Trinity, and subsequently discusses how she implemented an upright discernment of thoughts, feelings and above all of her particular vocation in the service of God's love and others. Trinitarian indwelling is investigated in the light of the sacramental experience of the Saint, who was able to draw the fundamental contents of her "objective mysticism" - nourishment for her authentic path to holiness - from her Christian initiation.

Parole chiave

Trinità, Eucaristia, sacramenti, mistica, discernimento, vocazione.

Keywords

Trinity, Eucharist, sacraments, mystique, discernment, vocation.



LA VITA IN CRISTO DI SAN GIUSEPPE DA COPERTINO: VIRTÙ, DISCERNIMENTO SPIRITUALE, EUCARISTIA

Loredano Matteo Lorenzetti*

1. L'innamorato di Dio

La santità talvolta si presenta come una mescolanza d'aspetti ordinari e straordinari nella vita delle persone, e non raramente, come ricorda il cardinale Francesco Saverio Nguyễn Van Thuân, ciato da papa Francesco nella sua ultima esortazione apostolica sulla chiamata alla santità, essa consiste nell'afferrare «le occasioni che si presentano ogni giorno, per compiere azioni ordinarie in un modo straordinario»¹.

In Giuseppe da Copertino - al secolo Giuseppe Maria Desa, divenuto sacerdote appartenente all'Ordine dei Frati Minori Conventuali - sembra però che oltre a ciò, il "normale" si presenti in tutta la sua esistenza come "eccezionale" e l'eccezionale come normale.

Tale particolarità emerge, di frequente, dalle testimonianze sulla vita del Santo, riportate negli Atti relativi al processo osimano di beatificazione².

I due episodi più eclatanti, fra altri, che dimostrano come un normale accadimento possa mutarsi in una evidente eccezionalità, riguardano gli esami del diaconato e, successivamente, del sacerdozio, ma prima di prenderli in considerazione, occorre soffermarsi su alcuni eventi della vita di Giuseppe, anch'essi avvolti da un alone di specialità e singolarità del tutto non comuni.

Nato in una stalla, a Copertino (Lecce), in diocesi di Nardò il 17 giugno 1603, da una famiglia povera, visse in un ambiente difficile, poiché il padre, Felice, a causa di debiti accumulati a favore di amici, si era dato alla macchia. La mamma Franceschina Panaca, piuttosto severa³,

* Docente di psicologia presso l'ISSR regionale marchigiano "Redemptoris Mater".

¹ FRANCESCO, esortazione apostolica *Gaudete et exsultate* (19 marzo 2018), n. 17.

² AA.VV., *Fra' Giuseppe Desa da Copertino. Processo Osimano di Beatificazione (1665)*, a cura di F. Merletti e M. Spedicato, Edizioni Grifo, Lecce 2013.

³ Per rendersi conto del carattere forte, deciso, irreprensibile della madre è sufficiente dire che Giuseppe una volta divenuto frate, ricordando la sua infanzia, ammette d'aver già sperimentato il noviziato, perché glielo aveva fatto provare proprio sua mamma.

ma religiosa e devota alla Madonna, era costretta al rigore in tutto, per far fronte all'assenza e al mancato sostegno del marito⁴.

In tale contesto disagiata, di stenti e ristrettezze, Giuseppe fu mandato a scuola all'età di sette anni, però con poco successo; purtroppo dovette presto lasciarla perché un tumore cancrenoso alla pelle lo costrinse a letto, all'età di circa otto anni, per un intero lustro.

Condotta al Santuario di Santa Maria delle Grazie, a Galatone, in un pessimo stato di salute, ricevendo l'unzione con l'olio della lampada votiva, Giuseppe guarì e tornò a Copertino⁵.

All'apparenza sembrava un bambino poco abile, facile alla distrazione, con un modo di fare alquanto svagato, propenso a fantasticherie che gli facevano perdere il contatto con la realtà. Sembrava non riuscire, pur mettendo impegno, in nessuna mansione. Fu a motivo di ciò che l'ingresso presso i Frati Minori Osservanti non esordì successo, perché giudicato inetto a qualsiasi incarico. Ma i problemi sembravano per lui non finire mai.

Di lì a poco, uno zio conventuale gli disse che essendo morto il padre alcuni gendarmi lo cercavano quale erede dei debiti paterni da saldare. Fu allora necessario nascondere e sembrò la Grottella⁶ - una piccola chiesa dedicata alla Madonna - il luogo migliore. Là, in un bugigattolo addossato al Convento della chiesa, trascorse, come *clandestino di Dio*, circa sei mesi, nutrito con il poco cibo che riusciva a procurargli un frate sacrista. Questa stessa persona parlò bene di Giuseppe con lo zio, avendo notato tanto fervido amore e zelo per tutto ciò che riguardava Dio.

Entrambi gli zii, francescani, si persuasero - mossi più da compassione che da reale convinzione - di concedergli l'abito da

⁴ Per notizie sulla vita del Santo si veda: R. BRUNELLI, *E lo vedemmo volare. La vera vita di san Giuseppe da Copertino*, Editrice Leardini, Macerata 2017; G. RONCALLI, *Vita di San Giuseppe da Copertino c. 1668*, Edizioni Lupo, Copertino 2010. Inoltre: <http://sangiuseppedacopertino.net/la-storia-di-san-giuseppe>.

⁵ Cf. F. DANIELI, *Il culto frenato. San Giuseppe da Copertino a Galatone*, in «L'Idomeneo» 15 (2013), pp. 113-122; S. FATTIZZO, *La (G)razia*, Galatina Editrice Salentina 1984, pp. 58-66, 106-108 e 236-240; AA.VV., *Storia di San Giuseppe da Copertino*, a cura di M. LEO, presentazione di A. LAPORTA, in «Quaderni del Bardo» 19 (2011).

⁶ Notizie particolari sulla chiesa - oggi Santuario di Santa Maria della Grottella - sono reperibili in: www.sangiuseppedacopertino.it/home/la-storia/santuario-di-santa-maria-della-grottella; S. FIORE, *Santa Maria della Grottella. Storia del Santuario nel 4° centenario della nascita di san Giuseppe da Copertino*, Ed. Lupo, Copertino, 2004.

terziario, titolo e ruolo che lo rendeva immune dall'essere arrestato e carcerato per i debiti paterni.

Durante l'anno di noviziato fra i *fratelli laici* - soggetti ai voti ma non ammessi al sacerdozio - rimane sotto la guida dello zio, padre Giambattista Panaca. Spesso Giuseppe veniva sorpreso mentre di notte cercava di studiare o ripetere frasi in latino; ciò perché faticava parecchio nell'apprendere e nel memorizzare.

Notarono gli zii i suoi tanti sforzi e la buona volontà. Sicché tentarono di presentarlo ai frati come possibile chierico. A questo punto della vita di Giuseppe i fatti straordinari - già avvenuti in passato - si moltiplicano per evidente intervento della Provvidenza⁷. Ed ecco che l'eccezionale inizia, apparentemente, a mostrarsi come normale.

Nel predisporre a ricevere il diaconato, Giuseppe, con i suoi numerosi limiti, era riuscito a imparare a memoria, dell'intero anno liturgico, il brano più breve: «Beato il ventre che ti ha portato e il seno da cui hai preso il latte!» (Lc 11,27), a cui Gesù replica: «Beati piuttosto coloro che ascoltano la Parola di Dio e la osservano!» (Lc 11,28).

In modo tanto incredibile quanto imprevedibile, se non accettato come segno d'un divino disegno, il Vescovo aprì la Bibbia a caso e a fra Giuseppe capitò proprio quel testo del Vangelo. Superò così l'esame con la lode del Vescovo per il suo bel canto e ricevette il Diaconato il 20 marzo 1627.

Ma l'eccezionale non termina con questa straordinaria vicenda. Ora il normale si trasforma in una sorta d'imprevedibile fuori dalla norma, tanto da apparire incredibile, perché prodigioso.

L'anno seguente all'esame d'ammissione al sacerdozio capitò che vi fossero candidati molto preparati, dai quali il Vescovo aveva ricevuto ottima impressione. Mentre si accingeva ad esaminare Giuseppe, un messaggero recò un'ambasciata urgente al prelado. Questi, per la notizia ricevuta (che probabilmente attendeva e lo gratificava), decise d'estendere il giudizio positivo anche all'ultimo candidato, supponendo che pure lui fosse altrettanto capace e competente⁸.

⁷ Cf. la Rivista «Maria Ausiliatrice» 8 (2003), reperibile sul link: http://www.donbosco-torino.it/ita/Kairos/08-S_Giuseppe_da_Copertino.html.

⁸ A motivo di questi fatti san Giuseppe da Copertino viene reputato protettore degli studenti e, in generale, degli esaminandi. Cf. la preghiera dello studente in: F. COLLODET, citato in <http://www.vaticano.com/la-preghiera-dello-studente-frate-giuseppe-copertino>. Cf. anche M. PAPPALARDO, *San Giuseppe da Copertino patrono degli studenti*, Effatà, Torino 2013.

Fra Giuseppe colse la specialità dell'accaduto, attribuendola all'amore caritatevole che Dio riversava generosamente e in abbondanza su di lui, più volte "miracolato".

Certamente in lui vi era riconoscimento del fatto che il Signore portasse a compimento, anche in mezzo ai suoi tanti limiti e momenti difficili, un progetto, a condizione però che da parte sua non avesse abbandonato la via dell'amore e fosse rimasto sempre aperto alla Sua azione soprannaturale che purifica e illumina⁹.

Tale consapevolezza, unita alla sua sensibilità e profondità d'animo, alla sua religiosa spiritualità, al suo slancio appassionato verso il divino, lo portò per tutta la sua esistenza a essere innamorato di Dio.

2. L'amore aiutante

L'amore aiutante di Dio, che il frate aveva sempre sperimentato, lo riversò sul prossimo con dolce pietà e magnanima carità¹⁰.

Nel processo osimano di beatificazione è riportato - da Bernardo Buttari¹¹ - che fra Giuseppe mostrò quotidianamente questa virtù sia verso la salute del prossimo, sia nella preghiera «per il Sommo Pontefice, per il collegio dell'Eminentissimi Signori Cardinali, per l'unione tra Principi cristiani, per tutte le religioni e capi che le reggevano»¹². E in modo particolare per la sua Congregazione, l'Ordine francescano e per «l'anime del purgatorio, per le persone inferme e tribulate, e per quelli che pregavano per lui»¹³.

Rese soprattutto operante la virtù dell'amore nel correggere i difetti altrui, sempre con molta cautela, umiltà, discrezione, tanto che Buttari riporta:

Se qualche religioso andava a vederlo che havevano qualche mancamento occulto o palese, sapendoli alle volte con modi maravigliosi senza potersi penetrare come n'havebbe notitia, soleva dirli che aggiustasse la balestra o

⁹ Cf. FRANCESCO, *Gaudete et exsultate*, cit., n. 17.

¹⁰ Giacomo Roncalli, nella sua testimonianza, riferisce che fra Giuseppe sosteneva «essere opera di gran misericordia pregare Iddio per quelli che si trovano in peccato mortale» (AA.VV., *Fra' Giuseppe Desa da Copertino*, cit., p. 89).

¹¹ Religioso che fra altri incarichi ricoprì quello di guardiano del Convento di Osimo.

¹² AA.VV., *Fra' Giuseppe Desa da Copertino*, cit., p. 112.

¹³ Ivi.

pure ubi est memoria tua, o guardati dal lupo che non ti mangi, o il lupo vuol mangiare le pecorelle. E queste parole usava quando li difetti erano occulti. Se poi erano palesi, usava termini di molta charità¹⁴.

Tale carità, inoltre, la dimostrava nell'essere ben felice di sapere che ogni giorno il Convento elargiva elemosine per i poveri. Esercitava poi in ogni modo un *amore compassionevole*, dimostrandolo nei confronti di persone con scrupoli o dubbi sulla fede. Curiosa e spassosa è la dichiarazione di Bernardo Buttari:

Se qualche persona scrupolosa andava da lui a raccontarli li suoi scrupoli, dopo avere usato li modi convenienti per levarli, prendeva una scopa con la quale lo scopava e nettava da capo a piedi dicendo: "Ecco che ti ho levato da dosso tutti li scrupoli, opera bene, habbi buona intentione, e non ti dubitare"¹⁵.

Altrettanto buffa, però simbolicamente chiara e molto facilmente comprensibile, è la sua idea di ricerca della perfezione, che lo stesso testimone riporta nel seguente modo:

Soleva dire che nessuna persona spirituale o religiosa poteva esser perfetta senza l'amore di Dio, apportando l'esempio d'un uccello quando si pela per cuocerlo, che nel pelarli era facile levarli le piume maggiori, ma le piccole e minute non potevano affatto levarsi senza la fiamma o il foco. Così succedeva nelli religiosi et altre persone simili le quali potevano liberarsi delli peccati enormi e gravi, ma per levare gl'altri di minore considerazione vi voleva il fuoco dell'amore di Dio. Insinuò questi suoi sentimenti dell'amore di Dio nel gran desiderio di cibarsi del Santissimo Sacramento dell'Eucaristia, replicando più volte essere una delle maggiori consolazioni che poteva avere in questo mondo¹⁶.

Ed era singolare il modo con cui chiamava l'Eucaristia: *Pecorello*¹⁷.

Certamente questi episodi rivelano come «il santo [fosse] capace di vivere con gioia [il] senso dell'umorismo»¹⁸, virtù richiamata da papa

¹⁴ Ivi.

¹⁵ Ivi.

¹⁶ *Ibid.*, p. 111.

¹⁷ Il termine "*Pecorello*" è riportato in diverse testimonianze trascritte nel processo osimano di beatificazione precedentemente citato.

¹⁸ FRANCESCO, *Gaudete et exsultate*, cit., n. 175.

Francesco, capace di «illuminare gli altri con uno spirito positivo e ricco di speranza»¹⁹.

Fra Giuseppe era convinto che l'amore aiutante rivolto al prossimo, e quello che Dio riversa sulle persone, fosse il mezzo migliore per qualsiasi discernimento, poiché riteneva che lo stesso sentimento d'amore predisponesse l'anima, la mente, lo spirito, il pensare e l'agire al bene.

Questo ci fa vedere che il discernimento non è un'autoanalisi presuntuosa, una introspezione egoista, ma una vera uscita da noi stessi verso il mistero di Dio, che ci aiuta a vivere la missione alla quale ci ha chiamato per il bene dei fratelli²⁰.

Va notato che l'amore generosamente caritatevole profuso a favore degli altri - e in particolare degli umili, dei semplici di spirito, dei bisognosi - è un tratto tipico che ha segnato tutta l'esistenza del Santo.

Lo si riscontra nel padre di Giuseppe che per aiutare gli amici in gravi difficoltà economiche non esitò a firmare cambiali non onorate, per impossibilità di far fronte al cospicuo debito contratto. Lo si nota nel sacrestano che si prese cura di Giuseppe e nel comportamento degli zii materni. Lo si acclara nei copiosi doni e prodigi di Dio rivolti al suo amabile servo Giuseppe. Lo si appura nelle condotte del frate, sempre attente e colme di premure per i confratelli e chiunque andasse a trovarlo.

Ed era un amore sereno, fiducioso, gioioso, forte, resistente a ogni tribolazione, mai rattristato da nulla, neppure durante i tanti trattamenti restrittivi che ha dovuto subire.

Nella testimonianza di Giuseppe Radi è riportata, nella quattordicesima deposizione, la seguente dichiarazione:

È verità che il detto Padre Giuseppe mostrò possedere in se stesso in grado eccessivo la virtù della fermezza, non solo nell'infirmità che una o due volte patì mentre dimorava tra Capuccini, non essendosi in tal tempo mai doluto né richiesto rimedio, ma sempre con la sua solita quiete et hilarità d'animo. Ma singolarmente questa fermezza l'ha fatta campeggiare nell'ultima tribolazione d'esser stato levato dal Sacro Convento d'Assisi e condotto da sbirri con sommo rigore nel nostro monasterio di Pietra Rubea, dove essendo io provinciale giunsi il giorno dopo dell'arrivo del

¹⁹ *Ibid.*, n. 122.

²⁰ *Ivi.*

detto Padre, e trovai affisso nella porta del refettorio una mano d'ordini rigorosissimi del Reverendissimo Padre Inquisitore in ordine al detto Padre Giuseppe anco da nostri Padri fusse tenuto con strettezza, acciò non parlasse con nessun secolare o regolare o ecclesiastico di qualsivoglia grado, conditione. Altri simili ordini trovai affissi nella porta della cella di detto Padre Giuseppe. La qual cella gli fu assegnata dal detto Padre Inquisitore, et era la più oscura e cattiva di quel convento. Et entrato io dentro la cella a visitare detto Padre Giuseppe lo trovai allegro e contento, e come una gioia di paradiso. Mi trattenni seco cinque giorni e sempre lo viddi nell'istessa allegrezza, senza richiedermi se io sapessi la causa, se perché era stato levato dal Sacro Convento d'Assisi e con tanto rigore fusse stato depositato in quel nostro di Pietra Rubea, e se che cosa si pretendesse da lui. E con l'istessa costanza e fermezza lo trovai nell'istesso luogo di Fossombrone, dove lo trovai pure arrivato nel giorno prima del mio arrivo in detto luogo per la seconda visita. E benché nel luogo di Fossombrone si accrescessero li rigori di non farli celebrare Messa in chiesa, e di non permettere che andasse per il monasterio e per l'orto, se prima non si serrassero a chiave le porte. Ad ogni modo, lo trovai con l'istessa quiete et allegrezza di paradiso nella quale l'ho sempre trovato per quasi innumnerabili volte che ho trattato seco, senza che mai dalla sua bocca habbi potuto sentire una minima parola di lamento, e che di quanto se gli faceva avesse un minimo disgusto²¹.

Era pronto a tutto, confidando nell'amore all'obbedienza e al volere di Dio, mostrando un'umiltà senza limiti. Umiltà, obbedienza incondizionata, amore e carità che - letteralmente - riuscivano a spaccare il munificente cuore di Dio, riempiendo il frate di doni stupefacenti²².

²¹ AA.VV., *Fra' Giuseppe Desa da Copertino*, cit., p. 388.

²² Fra questi eccezionali doni (preveggenza, capacità d'intercessione per l'ottenimento di guarigioni fisiche e spirituali) vi era pure quello del sollevarsi da terra. Tanto da essere soprannominato "il Santo dei voli". Merletti, nell'*Introduzione* al testo sul processo osimano di beatificazione, scrive: «Nella cattedrale di Giovinazzo, mentre celebrava la messa dinanzi al Santissimo Sacramento, da una forza misteriosa fu scaraventato in aria. L'estasi confermò quanto si diceva in giro sul suo conto. Il 26 maggio 1636, monsignor Giuseppe Palamolla, Vicario Apostolico per sede vacante, credette opportuno di denunciarlo al S. Ufficio di Napoli. Risultò innocente, ma gli fu impedito di ritornare alla sua Copertino. Per 14 anni fu confinato in Assisi (1639-1653). La straordinarietà dei fenomeni mistici e la sua fama ormai internazionale, convinsero l'inquisitore di Perugia, il domenicano Vincenzo Pellegrini, a trasferire Giuseppe in un luogo più appartato e lontano dagli entusiasmi della gente. Fu scelto il convento dei Cappuccini di Pietrarubbia, in provincia di Pesaro. Vi rimase pochi mesi, perché l'entusiasmo della gente sembrava eccessivo. Fu trasferito nel convento dei Cappuccini

Riporta, di seguito, lo stesso testimone:

È verità che detto Padre Gioseppe si stimò humilissimo et inferiore a tutti, anzi peggiore dell'istessi peccatori e miserabili. Et una volta mi disse che quando gli venivano l'estasi e ratti, da lui sempre per umiltà chiamati stordimenti et insogni, Dio gli comunicava una luce grandissima per conoscere il profondo del suo niente e l'indegnità della creatura, e che quanto Dio gli faceva era sua mera gratia e misericordia. Segni evidenti della sua profonda umiltà furno il nascondere le sue virtù quanto poteva, e perciò li doni che Dio gli comunicava li teneva occulti e con repugnanza²³.

È proprio vero il fatto che quando la santità è autentica, la corrente vivificante della vita mistica, soprattutto quando è accompagnata da fenomeni particolari, rimane perlopiù invisibile²⁴; come è anche vero che «l'umiltà può radicarsi nel cuore solamente attraverso le umiliazioni. Senza di esse non c'è umiltà né santità»²⁵. Di ciò la vita di Giuseppe da Copertino è un'autentica conferma.

3. I valori santificanti

A questo punto ci chiediamo: quali sono i valori che meglio possono venire in aiuto nel personale cammino di santità?

Per il Nostro erano sostanzialmente sette: l'amore, la carità, la forza, l'umiltà, la pazienza, l'obbedienza, la letizia²⁶. Tutte fra loro saldamente unite nella e dalla speranza. Tutte odorose di purezza e genuinità. Tutte colme di fede e di cristallina trasparenza d'animo.

Dell'amore inteso in senso ampio²⁷ e della carità fraterna²⁸ si è già accennato, sebbene molto ci sarebbe ancora da dire su queste due

di Fossombrone, dove rimase quattro anni (1653-1657). Finalmente il 10 luglio 1657 fu restituito ai Conventuali e mandato in Osimo, dove rimase sei anni (1657-1663). Morì in Osimo il 18 settembre 1663. Aveva 60 anni» (*ibid.*, p. 11).

²³ *Ibid.*, p. 388.

²⁴ Cf. FRANCESCO, *Gaudete et exsultate*, cit., n. 8.

²⁵ *Ibid.*, n. 118.

²⁶ L. M. LORENZETTI, *Pazienza e mitezza in san Giuseppe da Copertino*, (1), «Donare pace e bene», (2017) 3 mag./giu., pp. 16-18.

²⁷ Provava amore in tutto, persino per la preghiera: «Era così assiduo nelle orationi che le sue ginocchie havevano consumate le tavole della predella avanti l'altarino

caratteristiche assai presenti e vivacemente coloranti l'esistenza intera del Santo²⁹. Virtù che suscitavano stupore, meravigliando chiunque lo conoscesse o sentisse parlare del suo stile di vita e dei suoi prodigi³⁰. La carità, soprattutto, stava a cuore al Santo³¹. Non si può non annotare quanto riferisce Bernardo Buttari:

La virtù della Charità era la sua diletta, havendoli occupate tutte le viscere, in tutti li suoi ragionamenti c'era nominata la charità dicendo: "Chi ha la charità è ricco e non lo sa, e chi non ha la charità è matto e stolto e non lo sa"³².

Ma innanzi a queste qualità comportamentali Giuseppe poneva una dote davvero rara: un dire parco e semplice. Sempre leale, onesto e puro.

dell'oratorio e dell'altra predella dell'altare della sua cappelletta, con havervi lasciata impressa la forma de ginocchii, conforme hoggi anco si vede. Zelava assai nell'honore di Dio procurando d'amarlo, servirlo e honorarlo quanto poteva» (AA.VV., *Fra' Giuseppe Desa da Copertino.*, cit., p. 111).

²⁸ «Gli effetti più degni della charità e dell'amore di Dio del suddetto Padre Giuseppe non solo consistevano nelle pure estasi che esso haveva, ma anco i ratti, le continue orationi, il zelo dell'honore di Dio» (*ibid.*, p. 110).

²⁹ Cf. L. M. LORENZETTI, *La carità in san Giuseppe da Copertino*, «Donare pace e bene» 1 (2017), pp. 15-17.

³⁰ A proposito si veda: W. CHIAPPINELLI, *San Giuseppe da Copertino. Il santo delle meraviglie*, Shalom, Camerata Picena 2014; B. DANZA, *San Giuseppe da Copertino*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003.

³¹ Riferisce Buttari, nella sua testimonianza, che il «Servo di Dio fra Giuseppe, ardendo di divino amore, procurava con molti modi per quello gl'era concesso d'impedire l'offese di Dio, e per la gran charità che portava al prossimo pativa per la salute dell'anime molte cose, nonostante che il demonio per impedirlo tentasse contro di lui molte cose» (AA.VV., *Fra' Giuseppe Desa da Copertino*, cit., p. 33); e anche che in padre Giuseppe «fra l'altre virtù spiccavano singolarmente nella sua persona le virtù della Fede, Speranza e Charità. Haveva talmente radicata la virtù della Fede nel suo cuore, che con ragione si verificava in lui un esempio che egli dava sopra chi ha gran fede e poca fede, dell'arbore grande e dell'arbore piccolo, cioè che l'arbore grande per esser ben radicato resiste alle tempeste e venti, e se carpito da tera vi resta sempre qualche radice che germoglia nuove piantarelle; ma il piccolo, per il contrario, può esser carpito da terra con tutte le radiche, senza che più germogli al primo impeto de venti. Il simile succedeva a chi ha gran fede radicata nel cuore che non la perde mai, benché travagliato dall'impeto, tribulationi o tentationi diaboliche; e che l'opposto si vedeva in chi ha poca fede» (*ibid.*, p. 108). Mentre Girolamo Baldassini riporta tre "detti" del Santo: «Amore e charità è una gran felicità. Charità non cercata Iddio l'ha ispirata. Chi ha pazienza non fa poco» (*ibid.*, p. 200).

³² *Ibid.*, p. 109.

Un modo di pensare e parlare tipico della persona schietta, intellettualmente retta, sobria. Una persona contenuta, equilibrata, che misura le parole e le adopera con chiarezza ed essenzialità, senza alcuna parola vana, senza un di più non necessario³³, dando per lo più spazio all'ascolto e al silenzio. Qui paiono opportune le parole di papa Francesco a commento di questa particolare attitudine di san Giuseppe da Copertino:

Il santo non spreca le sue energie lamentandosi degli errori altrui, è capace di fare silenzio davanti ai difetti dei fratelli ed evita la violenza verbale che distrugge e maltratta, perché non si ritiene degno di essere duro con gli altri, ma piuttosto li considera "superiori a sé stesso" (Fil 2,3) [...]. In tale silenzio è possibile discernere, alla luce dello Spirito, le vie di santità che il Signore ci propone. Diversamente, tutte le nostre decisioni potranno essere soltanto "decorazioni" che, invece di esaltare il Vangelo nella nostra vita, lo ricopriranno e lo soffocheranno. Per ogni discepolo è indispensabile stare con il Maestro, ascoltarlo, imparare da Lui, imparare sempre. Se non ascoltiamo, tutte le nostre parole saranno unicamente rumori che non servono a niente³⁴.

È come se il Santo volesse attenersi scrupolosamente a quanto scritto nel secondo Vangelo: «Sia [...] il vostro parlare: sì, sì; no, no; il di più viene dal maligno» (Mt 5,37).

In una sequenza delle testimonianze di Bernardo Buttari viene precisato che: «li discorsi e ragionamenti pieni d'onestà religiosa indicavano l'istessa purità interiore et esteriore, non essendosi mai sentita una parola vana dalla sua bocca»³⁵.

Ogni comportamento del confratello viene definito sobrio: «Nel mangiare e bere era sobrio e pareva che lo facesse per forza, con il stare sempre in astrazione, che alle volte non s'accorgeva di quello che mangiava e beveva»³⁶.

Per Giuseppe il nutrimento più importante era quello dell'anima, attraverso la Parola e il volere di Dio. Mentre quello più sostanzioso era quello del Sacramento eucaristico. Come insegnava san Bonaventura, di cui Giuseppe da Copertino era certo discepolo:

³³ Cf. L. M. LORENZETTI, *Senza parola vana*, in «Donare Pace e bene» 6 (2017), pp. 15-17.

³⁴ FRANCESCO, *Gaudete et exsultate*, cit., nn. 116 e 150.

³⁵ AA.VV., *Fra' Giuseppe Desa da Copertino*, cit., p. 106.

³⁶ *Ibid.*, p. 105.

È necessario che si abbandonino tutte le operazioni dell'intelletto, e che l'apice dell'affetto sia per intero trasportato e trasformato in Dio [...]. Siccome ad ottenere questo, nulla può la natura e poco la scienza, bisogna dare poco peso all'indagine e molto all'unzione spirituale; poco alla lingua e moltissimo alla gioia interiore; poco alle parole e ai libri, e tutto al dono di Dio, cioè allo Spirito Santo; poco o niente alla creatura, e tutto all'essenza creatrice, al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo³⁷.

Non a caso la sua principale preoccupazione riguardava il non sentirsi condizionato o dipendente da altro che non fosse il vestire i suoi pensieri e nutrirla con le parole del Vangelo.

Non partecipava realmente al mangiare quotidiano³⁸, perché il cibo per cui provava un immenso trasporto, una fame divorante e un gusto talmente delizioso da estasiarlo, lo trovava solo alla *Mensa eucaristica*.

Perciò non faceva caso a quello che entrava nella sua bocca, bensì a ciò che poteva uscirvi, badando all'esortazione del Vangelo di Matteo: «Non quello che entra nella bocca rende impuro l'uomo, ma quello che esce dalla bocca rende impuro l'uomo!» (15,11).

Non voleva neppure alimentare l'animo d'inquietudini, impazienza, ansia, malumori, tanto da far asserire a Buttari che «il Padre Giuseppe era così assuefatto nell'esercizio della pazienza che pareva che fusse incapace d'alteratione»³⁹. Tranne quando pensava all'inferno, poiché lo temeva, ritenendolo una condizione dove c'è assenza d'amore e lode di Dio. Tuttavia sperava - dopo la morte - nella clemenza misericordiosa di Dio. Difatti, a tale proposito, Buttari dice:

Esercitò anco perfettamente gl'atti della Speranza. Diceva che come religioso era huomo morto, e non haveva altro di vivo che la speranza

³⁷ BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerario della mente in Dio*, VII, 4-5, citato in FRANCESCO, *Gaudete et exsultate*, cit., n. 39, nota 37.

³⁸ Questo modo d'astrarsi dal cibo è più volte confermato nelle testimonianze del processo osimano. A esempio, Felice Zamperoli, sostiene che «la vita di detto Servo di Dio fra Giuseppe è stata una continua astinenza, perché nel mangiare era parco, usando solo cibi quadragesimali per il semplice sostentamento e non per diletto, senza mai dire o dar cenno se il cibo gli piaceva o dispiaceva, e senza mai dimandarlo. E quando gli si portava da mangiare alle volte diceva "Charità, si dà la biada all'asinello". Anco nel bere era assai parco, et usava il vino ben temperato. Et in queste attioni mai mostrava alcun gusto et era suo stile di mangiare una sola volta il giorno e di benedire la mensa o rendere le grazie in fine» (*ibid.*, p. 220).

³⁹ AA.VV., *Fra' Giuseppe Desa da Copertino*, cit., p. 107.

della gloria del paradiso, essendo questo l'unico oggetto delle sue operazioni. Una volta quasi in collera mi disse, discorrendo con detto Padre Giuseppe della gloria del paradiso come tutto collerico mi disse: "All'inferno io non ci voglio andare, perché non ci si loda Iddio; spero bene nella misericordia di Dio d'esser fatto degno del purgatorio o del paradiso". Era solito ancora dirmi che egli pareva d'esser come colui il quale, gittato dalla tempesta d'un scoglio agitato dall'acque, non aveva altro rifugio o speranza che Iddio⁴⁰.

Ciò che al Nostro ripugnava era il non essere onestamente autentico, perseverando nel suo considerarsi indegno di tutto e vivere di speranza nella misericordia divina e confidando in Dio quale vero e unico datore di ogni dono, compreso il paradiso.

La santità è in sintonia con l'autenticità, la quale, non di rado, inizia dal processo di liberazione da tutto ciò che esalta la nostra persona o la disorienta, o la rende schiava del superfluo, o la ottunde con l'insignificante, o indebolisce lo slancio dell'anima verso Dio⁴¹.

Andare verso Dio è andare verso l'alto togliendo da sé qualsiasi peso possa impedire questo volo spirituale, intellettuale, estetico, etico.

Si può dire che le estasi sollevanti il Santo non fossero altro che la manifestazione esteriore dell'abbandono della realtà terrena per essere più vicino a Dio⁴². Un modo di partecipare intensamente, con dedizione assoluta e amore sconfinato, a tutto ciò che gli permetteva di sperimentare una sorta d'intimità con Dio: una *compenetrazione amante* reciproca⁴³. Giacomo Roncalli testimonia che

questo medesimo amore faceva che la quadragesima in particolare si ritirasse, diceva egli, nel deserto, e la domenica della Passione si vedeva

⁴⁰ *Ibid.*, p. 109.

⁴¹ Fra le testimonianze del processo osimano quella di Giacomo Roncalli afferma che «talmente conosceva se stesso che aveva per impossibile il potersi vanagloriare. Per l'altra parte poi ne seguiva tanta cognitione di Dio che chi non lo praticava lungamente non poteva conoscere la sua finezza. Nelle orationi facoltative gli ardeva talmente il petto del divino amore che lo faceva avere ratti e moti soprannaturali, e più volte gridando diceva a Dio: "Piglia questo cuore"» (*ibid.*, p. 80).

⁴² Cf. AA.VV., *San Giuseppe da Copertino. Santi per volare*, Editrice Montefeltro, Urbino 2003.

⁴³ Sul tema del rapporto "estetica/estatica" in san Giuseppe da Copertino e sull'amore compenetrante vicendevole fra il Santo e Dio, si veda: L. M. LORENZETTI, *Estetica ed estatica in S. Giuseppe da Copertino*, in «Donare pace e bene» 1 (2016), pp. 18-20, e 3 (2016), pp. 16-18.

così mesto et afflitto, come che egli avesse havuto qualche gran travaglio, e sempre andava crescendo la sua mestitia sinché poi spogliando l'altare della sua cappella il Giovedì Santo, restava in quelle tenebre in terra come morto, et alcuna volta le sei e sette hore tutto aggracciato, senza conoscersi se fusse vivo o morto. Venuto poi il Sabato Santo, con grandissima allegrezza saltando cantava alleluia, e durava l'hore intiegre, e con li medesimi eccessi di spirito celebrava le santissime feste, non solo di Resurrectione, della Pentecoste e del Natale, ma anco le maggiori solennità della Beatissima Vergine e de Santi Apostoli. Et in particolare il Natale egli faceva giri all'altare per allegrezza del nato Bambino, s'inginocchiava per adorarlo dopo la consecratione con tanta velocità che non si poteva discernere il moto, e con l'istessa prestezza saltava indietro restando in estasi con posture totalmente soprannaturali⁴⁴.

Il Nostro lo si può considerare persona con i piedi ben saldati a terra, ma con la testa sempre in cielo a seguire Dio, ogni suo volere, qualsiasi suo disegno e ammirarlo e lodarlo per ogni sua manifestazione. In san Giuseppe da copertino si rifletteva «quello che viveva san Francesco d'Assisi, capace di commuoversi di gratitudine davanti a un pezzo di pane duro, o di lodare felice Dio solo per la brezza che accarezzava il suo volto»⁴⁵.

4. La mente in cielo

Quale significato può avere il vivere nel mondo senza essere del mondo (cf. Gv 17,14)?

Del fatto che fra Giuseppe mantenesse i pensieri rivolti al cielo⁴⁶, senza mai preoccuparsi troppo di cose terrene, se non secondo il necessario, ne dà spiegazione fra Bartolomeo Corradini asserendo, nel processo di beatificazione del Santo, che

⁴⁴ AA.VV., *Fra' Giuseppe Desa da Copertino*, cit., p. 80.

⁴⁵ FRANCESCO, *Gaudete et exsultate*, cit., n. 127.

⁴⁶ Testimonia Bernardino Olivi che «Il Padre fra Giuseppe, per il suo grand'amore verso Iddio, parlava in modo che mostrava havere fissi in Lui tutti li suoi pensieri, dando a vedere che la sua mente era sempre sollevata in Cielo» (AA.VV., *Fra' Giuseppe Desa da Copertino*, cit., p. 374).

per tutto il tempo di sua vita in ogni sua azione mostrò gran fede in Dio e certa speranza, ordinando a lui tutte le cose, e solo in lui confidando [e che era] acceso d'un grandissimo amore verso il suo Signore e Creatore con opere e parole apertamente dimostrava esser fissi in lui tutti li suoi pensieri, parlando in modo che dava ad intendere stare sempre alla presenza di Dio, col corpo in terra ma con la mente in Cielo, raccomandandoli sempre l'anima sua⁴⁷.

Se la mente frequenta il Cielo, non può non accorgersi di Dio. Se invece è tutta presa e rivolta alle cose terrene, può anche dimenticarsi di Dio. Fra Giuseppe non permetteva alla sua mente di distogliersi dalla intensa relazione che intratteneva con Dio, vedendolo in tutto e in tutti. Ritenendolo essenziale allo stesso pensare, valutare il mondo come creazione divina, sentirsi prossimo agli altri quali fratelli della famiglia universale di Dio.

Lo stesso Francesco Merletti, nel testo introduttivo al processo osimano sostiene che il Santo era

estasiato dalle cose del Cielo e affascinato da quelle della terra perché opere di Dio. I monti e il mare, le piante e le campagne, le erbe ed i fiori, gli uccelli ed altri animali gli facevano vibrare l'anima, perché sapeva trovarvi spunti efficaci per la vita spirituale⁴⁸.

Prendeva alla lettera la preghiera del *Padre Nostro*, rendendo concreta la figura del Padre che tutti ama e che per tutti provvede. Un Padre che non intende trascurare nessuno. Che si occupa e si preoccupa di ciascuno. Un Padre dell'intera umanità che con eguale attenzione ascolta qualsiasi preghiera.

Allo stesso modo intendeva e viveva il "nostro": come un'appartenenza stupenda e inviolabile, che non fa sentire nessuno escluso, sia in una figliolanza e fratellanza universale estremamente coinvolgente⁴⁹, sia in un "noi" solidale a cui doveva corrispondere amore e carità vicendevole.

⁴⁷ Ivi.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 14.

⁴⁹ Il testimone Bartolomeo Corradini dice che fra Giuseppe «per il grand'amore che portava a sua Divina Maestà, sentiva ferirsi le viscere stesse odendo commettersi nel mondo peccati con i quali un Dio sì grande e sì onnipotente restava offeso, che perciò instantemente lo pregava a degnarsi perdonare a peccatori et a convertirli per solverli da lacci del demonio in virtù della sua Santissima Passione, et a questo fine per sé e per gli

Nel Vangelo di Giovanni è scritto: «Questo è il mio comandamento: che vi amiate gli uni gli altri, come io vi ho amati. Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici» (15,12). Per Giuseppe l'amore non poteva che arrecare letizia a se stessi e agli altri. Soprattutto se trasmesso con gioia. E lui che si beava dell'amore di Dio era sempre sereno e lieto. Afferma Buttari che il Santo si presentava «sempre contento in se stesso, dimostrandosi contentissimo della vita solitaria che teneva e dell'altri rigori»⁵⁰. Anzi, nel chiedere al confratello se non fosse rattristato da tanta solitudine e magari tentato dal demonio, il frate rispose: «così non mi tentasse, lasciasse stare, comparendomi tal'ora avanti gl'occhi con le corne tanto lunghe», assegnando la misura d'un braccio»⁵¹.

Un altro tratto considerevole del Santo è l'obbedienza. Un'obbedienza a oltranza, profumata di pura e straripante umiltà⁵², nella sottomissione non solo al volere divino, ma onorando virtuosamente l'amore mite e obbediente a qualsiasi richiesta dei confratelli. Un'obbedienza disciplinata, docile, ottemperante qualsiasi norma, comando o imposizione gli veniva richiesta da parte d'un superiore o d'una autorità laica o ecclesiastica.

altri digiunava, portava cilicii, faceva discipline, spargeva lacrime, e con lunghe orazioni pregava per lo stato di tutte le creature» (*ibid.*, p. 33).

⁵⁰ AA.VV., *Fra' Giuseppe Desa da Copertino*, cit., p. 118.

⁵¹ *Ibid.* 119. Papa Francesco ci ricorda che «la vita cristiana è un combattimento permanente. Si richiedono forza e coraggio per resistere alle tentazioni del diavolo e annunciare il Vangelo. Questa lotta è molto bella, perché ci permette di fare festa ogni volta che il Signore vince nella nostra vita. Non si tratta solamente di un combattimento contro il mondo e la mentalità mondana, che ci inganna, ci intontisce e ci rende mediocri, senza impegno e senza gioia. Nemmeno si riduce a una lotta contro la propria fragilità e le proprie inclinazioni (ognuno ha la sua: la pigrizia, la lussuria, l'invidia, le gelosie, e così via). È anche una lotta costante contro il diavolo, che è il principe del male. Gesù stesso festeggia le nostre vittorie. Si rallegrava quando i suoi discepoli riuscivano a progredire nell'annuncio del Vangelo, superando l'opposizione del Maligno, ed esultava: «Vedevo Satana cadere dal cielo come una folgore» (Lc 10,18)» (FRANCESCO, *Gaudete et exsultate*, cit., nn. 158-159).

⁵² In diverse testimonianze è riportato che il Santo emanava uno strano profumo di fragrante purezza, che si impregnava nei suoi abiti e vi rimaneva persistentemente nonostante li si lavassero più volte. Bartolomeo Corradini sottolineando la sua purezza, il suo candore d'animo, la sua perfetta castità, lo definisce alla stregua di una creatura angelica: «Fu così puro e casto che sembrava non uomo mortale, ma un angelo di purità, la qual virtù conservò sempre in tutto il tempo di sua vita al pari d'ogni altra cosa a lui grata, e se ne ha riscontro dalla fragranza che usciva dal suo corpo e da tutto quello che toccava» (*ibid.*, p. 34).

Persino nelle estasi mistiche che lo trascinarono verso l'alto, era sufficiente chiedergli d'interrompere quello stato e subito - per conformarsi al rispetto dell'obbedienza - tornava in sé, rinunciando a quella particolare condizione di beatitudine che gli donava Dio⁵³.

Verrebbe da approfittare di tale scrupolosa e rigorosa osservanza dell'obbedienza allorché si chiede l'intercessione di questo Santo per ottenere una grazia (soprattutto se spirituale), supplicandolo d'ascoltare la preghiera che gli rivolgiamo per la sua obbedienza al Signore e per amore della Santa Vergine della Grottella, a cui era tanto affezionato.

Era d'esempio ai confratelli per le tante virtù che esercitava con ammirevole spontaneità, semplicità, forza, disponibilità, bontà.

Fra altre testimonianze spicca quella di Silvestro Evangelisti, il quale elogia - più che ammirato -, con un sentimento devoto e riverente, qualsiasi genere di condotta del Santo, con particolare slancio verso il suo amore pietoso e la capacità di discernimento:

Nel tempo che il detto Padre Giuseppe stava in Osimo, noi altri religiosi andavamo a conversare seco per ricevere consolazione anco nelle tribulationi, come in effetti si ricevevano dalli suoi discorsi, e col suo essemplio molti hanno presa occasione caminare per la strada della perfezione. Et altri maggiormente si confermavano nella pietà perché la di lui vita era esemplarissima. E dalle sue maniere e conversazioni se ne ricavava gran frutto di spirito. Et anco l'assenti che non havevano pratica ma semplice notizia di lui e della sua bontà esemplare, sentivano simile profitto⁵⁴.

5. Il discernimento

Un eccellente esempio d'amorevole aiuto al discernimento, tipico del Nostro, è presente nella testimonianza di Giovanni Felice Bernabei:

⁵³ «L'obbedienza era in lui così perfetta che a questa voce d'obbedienza sarebbe entrato nel fuoco, e la prima volta che nel Sacro Convento d'Assisi io lo vidi in estasi, il Padre Caravaggio suo confessore per farlo ritornare e seguire il discorso col Padre Piantanida Provinciale di Milano, Padre Varese Custode dei Custodi et altri, gli disse: "Padre Giuseppe, l'obbedienza". A questa voce subito ritornò, anzi davantaggio, li laici e qualsivoglia altra persona, quando da lui volevano qualche cosa nominavano l'obbedienza et egli subito operava quanto essi bramavano» (*ibid.* p. 77).

⁵⁴ *Ibid.*, p. 151.

Il Padre fra Giuseppe per impulso dell'amore divino procurava impedire l'offese di Dio, particolarmente con l'esortatione. Et io per esperienza posso dire che havendo havuto parole con un altro religioso per occasione per havermi spezzate alcune radiche di peonie, ritiratomi in camera contigua a quelle del detto Padre Giuseppe, dopo un'ora quasi di tempo, fui chiamato dal medesimo bussando nel muro. E richiestomi se come stava il balestro cioè la coscienza, la quale lui intendeva con questo nome balestro. Rispostoli io per più volte che mi pareva che stasse bene. Alla fine mi disse che era necessario la pazienza e che non dovessi così facilmente andare in collera, facendomi avvedere dell'errore commesso di prima, il che da me confessato, mi fece andare nelle sue stanze facendomi con ogni charità la correctione. Si che io rimasi infiammato e desideroso di sentirlo. E so che simili esortationi ha fatto anco ad altre persone⁵⁵.

Quali erano le caratteristiche del modo di vedere il bene e il male, o riflettere con chiarezza sulle situazioni che si presentavano, o distinguere gli elementi di un fatto e riconoscere come intervenire per operare in modo adeguato, proprie di fra Giuseppe?

Si trattava, innanzitutto, d'un discernimento che muoveva da quattro aspetti della sua virtuosità: la scarsa considerazione di sé e l'umiltà che essa produceva in lui⁵⁶; la mitezza⁵⁷ che non poteva generare altro che una continua tensione verso l'amore caritatevole; la purezza di spirito⁵⁸ che si rispecchiava candidamente in ogni suo pensiero, sentimento, proponimento, giudizio e che rendeva illuminato il suo

⁵⁵ *Ibid.*, p. 229.

⁵⁶ Giacomo Roncalli attesta che «era avanti Dio e con gl'huomini d'humiltà profonda, solendo dire “terra d'Adamo che non sa produrre [che] spini e triboli”. E teneva se stesso a concetto di maggior peccatore di tutto il mondo, e si riputava il più vile et inutile di tutti gl'huomini, dicendo che se Dio non l'havesse aiutato, Dio sa ciò che sarebbe stato di lui» (*ibid.*, p. 91).

⁵⁷ Cf. L. M. LORENZETTI, *Pazienza e mitezza in san Giuseppe da Copertino*, «Donare pace e bene» 2 (2017), pp. 15-17.

⁵⁸ Giuseppe Radi afferma con assoluta certezza che «per lo spatio di quasi due anni, ne quali io nel convento di Fossombrone mi trattenni con esso, benché con grand'accuratezza più volte attendessi alle sue attioni, gesti e parole etiam in materie indifferenti, in coscienza depongo di non haverli potuto notare un difetto benché leggerissimo di peccato veniale; e nel confessarlo non trovavo materia sufficiente per darli l'assolutione», (*ibid.*, p. 380).

intelletto; la serenità gioiosa e satura di speranza e fiducia nell'amore, nel bene e in Dio⁵⁹.

Tali caratteristiche della persona di fra Giuseppe si sono continuamente rafforzate e sono andate crescendo lungo la sua vita, maturando un genere di discernimento cauto, avveduto e condotto nei confronti del prossimo con una prudenza e delicatezza straordinaria⁶⁰. E anche come se tale discernimento fosse sempre ispirato, perché fatto discendere dalla comunione con l'Eucaristia e dal meditare i principi del Vangelo e dalla continua preghiera⁶¹. Dice Giovanni Maria Scalamonti: «È certo che il Padre fra Giuseppe, per l'amore grande verso Iddio, mostrava avere fissi in lui tutti li suoi pensieri»⁶², conducendo una vita semplice, in assoluta povertà, con «animo sempre tranquillo nella rigorosa ritiratezza in cui viveva»⁶³ e sottolineando che «dall'opere e discorsi di detto Padre Copertino si conosceva la sua gran purità, et io ho osservato un odore soave nella sua cella e nell'habiti suoi»⁶⁴.

Discernimento e spiritualità erano un tutt'uno; l'uno s'avvaleva dell'immensa profondità ed estrema sensibilità dell'altra.

Nella "Prefazione" del testo sul processo osimano di beatificazione è riportato, da Mario Spedicato, che il *Santo volante* era dotato di

⁵⁹ Il testimone Giovanni Maria Scalamonti afferma: «Per quanto io ho osservato nel tempo che io ho conosciuto detto Padre Giuseppe, l'ho stimato religioso di gran fede verso Iddio in cui fondava tutte le sue speranze con una perfetta rassegnazione verso la sua santissima volontà». E continua, più avanti, aggiungendo: «Io so che il detto Padre Giuseppe è stato giustissimo in se stesso nel tempo che io l'ho conosciuto con l'osservanza rigorosa de voti e precetti della Regola e consigli del Santo Evangelio, mortificando la carne con digiuni e veglie, e facendo altri atti di supererogazione» (*ibid.*, pp. 407).

⁶⁰ Giovanni Battista Betti, fra altri testimoni, conferma il modo dolce e consolante del parlare del Santo e del suo consigliare: «Li nostri religiosi Capuccini, nel conversare col detto Padre Giuseppe, ricevevano consolatione, et egli con la bontà della sua vita dava un ottimo esempio» (*ibid.*, p. 431).

⁶¹ Al continuo pregare del Santo - accertato da tante testimonianze -, anche notturno, v'era un modo d'esprimere devozione che lo contraddistingueva: componeva poesie e canzoni. Per esempio, Giuseppe Venanzi cita le seguenti: «Gesù Gesù Gesù, vieni vieni e consolami tu, vieni vieni e non tardare, senza te non posso stare. Senza di te Gesù vieni vieni e consolami tu»; «Vergine gloriosa, prudentissima e bella, gl'angeli che ti godono ne rendono ragione, che quando mirano la tua faccia bella, non si possono satiare del tuo splendore» (*ibid.*, pp. 438-439).

⁶² *Ibid.* p. 408.

⁶³ *Ivi.*

⁶⁴ *Ivi.*

«elevatissima spiritualità teocentrica, cristocentrica e mariana, dal taglio tipicamente francescano»⁶⁵.

Dalle deposizioni dei testimoni del processo appare che fra Giuseppe ha vissuto in maniera straordinaria, esemplare ed eroica le virtù teologali (Fede, Speranza, Carità), quelle cardinali (Prudenza, Giustizia, Fortezza, Temperanza) e quelle morali (Obbedienza, Castità, Povertà, Umiltà). Virtù condensate nel suo modo d'essere, d'agire, di consigliare, di discernere, sempre ancorato alla Presenza di Dio e alla sua Parola.

Qui non si può assolutamente tralasciare il fatto che all'incarnazione delle virtù esercitate dal Santo, al tanto suo pregare, all'eccellente qualità spirituale sempre limpida e crescente, a un intelletto amoroso e caritatevole, al misticismo estatico - segno d'intima comunione con il sacro - fosse presente e agente, nella capacità del discernimento, la passione per l'Eucaristia e l'azione dello Spirito Santo. Tutto era modulato in lui dal rapporto con l'Eucaristia.

Vi sono alcune parti delle testimonianze davvero commoventi, emozionanti, che descrivono la gioia - fino all'esultanza e a vere e proprie lunghe estasi, di più ore - che il Nostro provava dinnanzi a quello che chiamava "Pecorello", cioè l'Eucaristia.

L'innamorato di Dio era un appassionato del Santissimo Sacramento. Bernardo Buttari dice:

Haveva particolare devotione nella Passione di Nostro Signore Giesù Christo, verso Gesù Bambino, della Beatissima Vergine, di S. Gioseppe, di Santa Catarina da Siena, del Padre San Francesco, di Sant'Antonio, e dei nove Chori Angelici, essendo tutti questi oggetti più habili a muoverlo alla contemplatione et all'estasi. Però nelli primi giorni della sua venuta in Osimo, trovandosi nelle mie camere, alla presenza dell'Eminentissimo Signor Cardinale nostro e discorrendo della corte celeste paragonandola alla corte de prencipi terreni. Nel sentire detto Padre Gioseppe questo discorso, dando un gran strido di voce, si gittò dalla sedia genuflesso in terra, restando immobile et estatico. E mentre stava in quella positura, dall'istesso Eminentissimo Signor Cardinale, dal Padre Maestro regente Antonio dalla Trave, e me, si vidde a posare nelle pupille degl'occhii una mosca, senza fare movimento imaginabile, con stare in quella positura poco più d'un quarto d'hora. E ritornato in se stesso, addimandato da Sua Eminenza che accidente era stato quello che gli era succeduto, rispose che la grandezza delle cose celesti e la bassezza

⁶⁵ *Ibid.*, p. 9.

delle cose humane nel considerarle gli l'havevano causato. Continuò quest'atti successivi di fede sin all'ultimi giorni di sua vita, poiché nell'infermità sua mortale volse ogni matina cibarsi del Sacramento dell'Eucaristia, sinché fu habile a poterlo ricevere, che fu il penultimo giorno della vita sua. Parimente, aggravandosi il male, addimandò il sacramento dell'estrema unzione con grande istanza, e prima che gli fusse amministrato volse da me la beneditione, che ero guardiano, chiedendo perdono a me et all'altri che erano presenti de mancamenti e difetti suoi personali, dell'incomodo e disturbo che haveva dato, cavando abondanza di lacrime dagl'occhi di tutti che gl'erano presenti. E poi nell'esserli amministrato il suddetto sacramento, secondo s'ungevano gli organi de sensi e proferivano le parole con sentimento di molta devotione, diceva: "Oh, che canti; oh, che suoni di paradiso; oh, che odori; oh, che fragranze di paradiso; oh, che dolcezza di paradiso", et altre parole simili⁶⁶.

Tale rapporto con l'Eucaristia, celebrata, adorata, accolta, era per lui la sorgente di ogni discernimento verso se stesso e verso il prossimo.

6. La vita in Cristo

Non v'è ombra di dubbio che tutta l'esistenza del Santo si sia conformata e uniformata all'immagine e al Vangelo di nostro Signore Gesù e che abbia onorato, in tutti i modi possibili, l'immagine del Cristo.

Uno dei diversi episodi narrati nelle testimonianze che attesta l'immedesimazione del Santo nelle sofferenze patite da Gesù è riportato da Domenico Marzi, il quale afferma che in occasione del Giovedì Santo, allorché fra Giuseppe fu condotto a visitare il Santissimo Sacramento nell'altare della reposizione, ebbe un'estasi e nonostante un confratello lo chiamasse

per nome più d'una volta per farlo ritornare in sé, nondimeno continuò a stare immobile e senza senso. Fu poi preso e portato nella cucina e posto sopra un matarazzo, dove intesi che ancora stesse qualche poco di tempo a tornare in sé, e che rihavuti i sensi si mettesse a piangere, e che ricercato della causa rispondesse: "Non volete che io pianga se è morto Giesù Christo?"⁶⁷.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 108.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 192.

Un altro esempio d'estrema devozione è la sua ammirazione per Gesù crocifisso, esposta da Felice Zamperoli, il quale sostiene che mentre fra Giuseppe era seduto verso la sponda del suo letto andava cantando sacre canzoni sul tema del crocifisso:

et havendole io sentite, presi occasione di darli nelle mani un Crocifisso che tenevo nella mia corona. Et egli tenendolo nella mano sinistra e proseguendo il canto, all'improvviso s'alzò come a volo, gittandosi in terra in ginocchione. E così restò estatico con le braccia aperte, con gl'occhi rivolti verso detto Crocifisso e così fermi che non vi era moto, né di palpebre, né della pupilla. E continuò in questa maniera per un quarto d'ora incirca. E nel ritornare a sensi primieri, con una mano faceva forza come di lacerare il petto, tenendo sempre in mano il Crocifisso⁶⁸.

Sembra, da tale narrazione, che vi fosse una tale fusionalità fra i patimenti di Gesù sul Calvario e lo stato d'animo che provava il Santo nei confronti d'essi, che quest'ultimo si sentiva chiamato a empatizzare misticamente in modo tale da sentirsi spezzare il cuore. È come se l'onore della croce richiedesse un'intensa partecipazione fisica, carnale, oltre che spirituale; insomma, una partecipazione travolgente di tutto l'essere. Egli aveva penetrato a tal punto il mistero dell'incarnazione di Dio e il sacrificio redentivo del Figlio, che la croce e il supplizio del Calvario li concepiva come un immenso atto d'amore proclamato - gridato silenziosamente - a tutta l'umanità.

La riverenza alla croce, pertanto, non poteva in lui esaurirsi nella genuflessione, se era accompagnata dal meditare il senso, il valore, il "costo" di un amore senza limiti, come quello che essa simboleggia e richiama.

Pure in un brano del racconto testimoniale di Giuseppe Radi compare un'ammirazione sconfinata per la Passione di Nostro Signore, da parte di fra Giuseppe. Accadde infatti, a Fossombrone, che nell'ascoltare la lettura di una predica di padre Radi «giunto ad un concetto della passione, il detto Padre Giuseppe si slanciò dal banco dove sedeva in mezzo alla libreria in ginocchione in terra, e con le braccia aperte in estasi e con gridore più forte del solito»⁶⁹.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 215.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 384.

La grande partecipazione e la sofferenza che gli procurarono i passi dedicati alla crocefissione di Gesù lo fecero piombare in un'estasi. Prosegue il testimone:

Me ne andai nell'orto, dove erano alcuni nostri Padri forastieri e gli dissi: "Se volete vedere il Padre Copertino in estasi, andate hora in libreria". Andorno, lo contemplorno in ogni parte, lo toccorno e lo trovorno anco essi insensibile, come io l'havevo trovato. Indi ad un'ora il nostro Padre Guardiano di quel luogo venne nell'orto correndo e gridando: "Padre Giuseppe Maria, venite presto perché il Padre Copertino è caduto nel dormitorio bruttamente et ha dato una si gran botta in terra con la testa che io temo che si sia sfasciato tutto". Andai con alcuni altri Padri e lo trovai in mezzo al dormitorio, allungato in terra come un morto, la faccia rivolta al cielo, le braccia allargate e distese in terra, li piedi similmente, la barba tutta in aria, e gli occhii e bocca aperti, pieni di mosche. Dopo di averlo ben contemplato, viddi benissimo che la caduta che egli non si era fatto male alcuno, perché era caduto per estasi e lontano due passi da un crocifisso che sta nel medesimo luogo di rimpetto alla scala del dormitorio. Non parendomi bene che quel corpo stesse in tal guisa in quel luogo e rendendosi difficile portarsi così dalli frati in cella, me gli accostai all'orecchio e gli dissi: "Vi comando per santa obbedianza che ritornate in voi". Alle quali parole subito si risenti e con gl'occhii abundantissimi di lacrime si mosse per levarsi in piedi, e da me e da altri frati aiutato, se ne andò in cella dove, serrata le fenestra, se ne stette piangendo la passione di Nostro Signore tutta la sera et anco la notte, senza prendere cibo. La matina, richiesto da me se che cosa gli fusse venuto et avesse veduto nell'estasi del giorno antecedente, mi disse che nel sentire il concetto che io gli lessi della crocefissione di Nostro Signore, Iddio gli fe gratia di portare l'anima sua a contemplare con modo indicibile li dolori acerbissimi che sentì e la morte che patì per il genere humano il gran figliolo di Dio. E che dopo essere ritornato da quest'estasi, volendo ritornare nella sua cella, nel passare avanti il crocifisso che sta in cima alla scala del dormitorio, si sentì quasi che da una saetta ferire e gittare in terra e di nuovo l'anima sua portare a contemplare li dolori e morte del figliolo di Dio. E così perseverò sin tanto che io gli comandai per santa obediencia che ritornasse in sé. E richiesto da me se nell'estasi suddetti avesse veduto o sentito quanto da me e dall'altri frati gl'era stato fatto e detto, mi rispose di no. Et aggiungendoli io "come dunque havete sentito quelle parole in comando per santa obediencia che torniate in voi", rispose "Ne meno queste parole all'ora sentii, né sento quando mi vengono simili casi. Ma Iddio che è sommo amatore dell'obediencia al nominarlo solamente fa

sparire la visione che tiene occupata l'anima, la quale disoccupata torna alle sue potenze e sentimenti del corpo»⁷⁰.

Le parole riferite dal Nostro sono parecchio importanti per comprendere sia la sensibilità, sia la prossimità, sia la relazione amorosa che aveva per Gesù. Ma ancora di più lo sono per capire l'azione di Dio e l'attenzione che ripone nell'obbedienza. Un Dio che fra Desa definisce *amatore dell'obbedienza*.

Fra Giuseppe era così legato a tale santa condotta che al solo nominare l'obbedienza Dio stesso fa sparire la visione che tiene occupata l'anima del Santo. La partecipazione visionaria, mistica, estatica della Passione di Cristo e della croce può essere interrotta non per volontà di fra Giuseppe, bensì per volontà divina amante dell'obbedienza, la quale sottostà a chi la richiede.

Questo strabiliante Santo ha rivelato quanto Dio ami l'uomo; quanto sia disposto a portarlo a sé; quanto Egli sia umile e pronto a obbedire all'obbedienza, che tanto ama in tutti e nelle persone consacrate in modo del tutto speciale. Quanto si possa confidare in Dio e nella sua generosità di doni, che aumenta a dismisura con il nostro accrescere l'amore e la dedizione alla sua volontà.

San Giuseppe da Copertino ha voluto e saputo vivere il Cristo e il Vangelo con e in tutto se stesso⁷¹, ricevendo grazie su grazie, fino alla concessione dell'intercessione per poter aiutare gli altri attraverso fatti straordinari, miracolosi. Ciò a testimonianza dell'ascolto obbediente di Dio a quanto il Santo gli supplicava, ottenendo il riconoscimento della stessa azione divina in suo favore e in risposta alla sua preghiera⁷².

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 384-385.

⁷¹ Il Nostro ha praticato indefessamente le sette opere di misericordia spirituale: consigliare i dubbiosi; insegnare agli ignoranti; ammonire i peccatori; consolare gli afflitti; perdonare le offese; sopportare pazientemente le persone moleste; pregare Dio per i vivi e per i morti. Vi sono testimonianze, per esempio, di grande sopportazione paziente - addirittura - delle continue molestie di Satana.

⁷² La partecipazione e l'intensità della *preghiera del cuore* del Santo otteneva misericordia da Dio. Va ricordato che in occasione della celebrazione del Giubileo della Misericordia, il Papa, in un messaggio a monsignor Rino Fisichella (01-09-15), dice che ogni volta che un fedele vivrà in prima persona una delle opere di misericordia spirituale o corporale otterrà certamente l'indulgenza giubilare, in: www.avvenire.it/chiesa/pagine/opere-di-misericordia-spirituale. Si veda FRANCESCO, bolla di indizione del giubileo della misericordia, *Misericordiae Vultus* (11 aprile 2015),

Nel commento di Massimiliano Menichetti alle parole di Papa Francesco del 29 ottobre 2017 vengono riportati alcuni profondi, felici, fecondi concetti del Pontefice:

Senza l'amore, sia la vita sia la fede rimangono sterili»; «Noi siamo stati creati per amare ed essere amati; non si può stare nell'Alleanza con il Signore e maltrattare quelli che godono della sua protezione: la vedova, l'orfano e lo straniero, il migrante cioè le persone più sole e indifese»; «Dio, che è Amore, ci ha creati per renderci partecipi della sua vita, per essere amati da Lui e per amarlo, e per amare con Lui tutte le altre persone. Questo è il "sogno" di Dio per l'uomo⁷³.

Tale sogno è lo stesso che ha sempre sognato - condividendolo con Dio - e cercato di realizzare, con impegno inesausto e fermezza a oltranza, San Giuseppe da Copertino.

LOREDANO MATTEO LORENZETTI
Via G. Tommasi, 23
60124 - Ancona
teolor@alice.it

Abstract

Giuseppe da Copertino ha tutti i requisiti per dimostrarsi un Santo davvero speciale. È ricordato come "Santo Volante" e protettore degli studenti che affrontano un esame. In realtà è un mistico, un visionario, un amante di Dio straordinario: umile, semplice, con una sensibilità spirituale eccezionale. Questo contributo mette in rilievo aspetti poco conosciuti e valutati della figura di questo ammirabile e commovente Santo. La documentazione, le testimonianze, le notizie riportate sono direttamente tratte dal "Processo osimano di beatificazione" del 1665. Oltre a emergere tratti particolari di un profilo ancora poco approfondito, in questo contributo sono presi in esame alcuni aspetti della vita del

reperibile in: https://w2.vatican.va/content/francesco/it/apost_letters/documents/papa-francesco_bolla.

⁷³ M. MENICHETTI, *Francesco: l'amore per l'uomo e tra gli uomini è il sogno di Dio*, espressioni pontificie varie riportate dalla Radio Vaticana, reperibili sul link: http://it.radiovaticana.va/news/2017/10/29/francesco_lamore.

Santo che attestano il continuo, quotidiano, mettere in pratica il Vangelo.
Con un'ineffabile ed esemplare delicatezza.

Joseph of Cupertino has all the requirements to prove himself a truly special Saint. He is remembered as “the flying Saint” and protector of those students who have to face an exam, but he is actually a mystic, a visionary, an extraordinary lover of God, a humble and simple man with an exceptional spiritual sensitivity. This writing highlights little-known and evaluated aspects of the figure of this admirable and moving Saint. The documentation, the testimonies and the reported news are directly taken from the “Osiman process of beatification” in 1665. In addition to the emerging particular traits of such not very detailed profile, this contribution examines some aspects of the life of the Saint attesting the continuous and daily practice of the Gospel with an ineffable and exemplary delicacy.

Parole chiave

Giuseppe da Copertino, virtù, amore di Dio, discernimento, Eucaristia, estasi, fede, speranza, carità.

Keywords

Joseph from Copertino, virtue, love of God, discernment, Eucharist, ecstasy, faith, hope, charity.



ESAME DI COSCIENZA, DISCERNIMENTO E SACRAMENTO DELLA PENITENZA NELLA VITA DEL GIOVANE

Davide Barazzoni*

Premessa

Un tema come quello che stiamo per affrontare presenta una serie di elementi riconducibili da una parte alla teologia morale, parlando della coscienza e dell'esame da esercitare su di essa, dall'altra alla teologia spirituale trattando del discernimento e dell'accompagnamento spirituale ad esso correlato, ed infine alla teologia sacramentaria approfondendo il sacramento della penitenza in uno dei suoi passaggi fondamentali quale l'esame di coscienza previo. Tutto questo poi vorremmo contestualizzarlo in un *background* specifico quale il mondo giovanile così come oggi si presenta a noi nella sua complessità e nella sua espressione più vivida e immediata. Fatta emergere dunque la multidisciplinarietà della riflessione che seguirà a questa premessa e preso atto che parlare del mondo giovanile significa inevitabilmente correre il rischio di cadere in generalizzazioni o in analisi sommarie di alcuni fenomeni tipici di quell'età, ci sembra comunque possibile tratteggiare un percorso di riflessione teologica e pastorale con l'obiettivo di recuperare la preziosità dell'esame di coscienza, come esercizio di revisione dei propri atti e delle proprie scelte per una più corretta prassi del sacramento della penitenza, ed insieme proporre una pista per l'accompagnamento nella vita di fede del giovane cristiano.

Questa trattazione si vorrebbe inserire all'interno delle varie riflessioni legate al prossimo Sinodo dei vescovi (XV Assemblea Generale Ordinaria) che Papa Francesco ha voluto destinare al tema: *I giovani, la fede e il discernimento vocazionale*. Muoveremo dunque i passi a partire dal *documento preparatorio* del Sinodo consegnato dal pontefice alle varie diocesi nel gennaio del 2017¹ dove ci viene fornito un primo sguardo sulla realtà giovanile legata alla fede e al discernimento per poi approfondire la questione da noi proposta. Se da una parte tante

* Docente incaricato di teologia spirituale presso l'Istituto Teologico Marchigiano.

¹ SINODO DEI VESCOVI (XV ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA), *I giovani, la fede e il discernimento vocazionale*, Paoline, Milano 2017.

sono oggi le discipline o le pratiche religiose che propongono una indagine introspettiva e un'analisi dell'io interiore, noi crediamo che l'esame di coscienza, e l'esperienza della misericordia di Dio Padre legata ad esso, abbiano un valore specifico da non confondere con altre prassi spesso attuate in maniera impropria e parziale².

Riguardo al nostro saggio procederemo dunque in questo modo: dopo aver fornito una breve analisi del mondo giovanile e delle sue dinamiche legate alla fede e all'agire morale, recupereremo il concetto di coscienza nel suo valore più profondo per poi vedere come esaminarla e come operare in essa un sano discernimento dei pensieri e dei sentimenti. Analizzeremo infine come quest'esame sia un passaggio essenziale per una celebrazione piena e fruttuosa del sacramento della penitenza e dall'altra parte come la grazia sacramentale divenga una sorgente di luce che rischiarava ogni coscienza e che la incoraggia a scelte verso il bene secondo la volontà di Dio.

1. I giovani e la fede in un mondo che cambia rapidamente: “connessi con la voce del Padre”

Parlare dei giovani oggi significa fare riferimento non ad un unico modello di vita ma ad una «pluralità di mondi giovanili»³ che si differenziano tra loro per condizione sociale, economica e culturale. Non potendo dunque fornire un'analisi completa ed esaustiva del mondo giovanile si proverà soltanto ad elencare alcuni aspetti caratterizzanti questa fase della vita e in particolare a connetterli con il tema della coscienza e delle esigenze morali legate alla fede cristiana. Si può correre il rischio, nell'accostarsi ai giovani di oggi, di tratteggiare un quadro caratterizzato da tinte fosche e grigie, quando invece ci si trova di fronte

² Non va confuso il piano di indagine psicologico-analitico, con la sua legittimità e le sue regole, con quello propriamente spirituale-sacramentale come se un accompagnamento psicoterapico potesse sostituire del tutto l'azione del sacramento o la grazia dello Spirito presente in noi. Così come non sono da confondere tutte quelle prassi meditative provenienti dal mondo orientale, anch'esse legittime e degne di rispetto ma spesso praticate in occidente da persone non esperte e che poco conoscono del pensiero orientale, con il sano esercizio dell'esame di coscienza di tradizione cristiana. A proposito di questo nel mondo giovanile c'è molta confusione e scarsa informazione che portano poi ad un sincretismo diffuso o peggio a dinamiche di dipendenza psicologica.

³ Cf. SINODO DEI VESCOVI, *I giovani, la fede e il discernimento vocazionale*, cit., p. 15.

all'età della bellezza e della vitalità. Per cui, senza tacere alcuni aspetti problematici, si cercherà di far emergere elementi positivi per attivare poi percorsi di crescita e di accompagnamento verso una maggiore adesione alla chiamata libera del Signore. Il primo dato infatti da cui partire, come ricorda spesso anche papa Francesco, è che il Signore ama i nostri giovani ed è continuamente in cerca del loro cuore per rinnovare l'invito fatto anche ai primi discepoli di seguirlo con gioia, senza timore⁴; perché questo invito però giunga alle loro orecchie ci vuole chi lo annunci e chi li aiuti a discernere tra le tante voci quella autentica di chi porta *un lieto annuncio di bene*⁵.

Non pochi sono i messaggi e gli stimoli che giungono al cuore e alle orecchie dei giovani di oggi; essi fanno parte di una generazione *iperconnessa* in continuo contatto con il mondo intero, che però a volte rimane soltanto un mondo virtuale e internautico. Musica, immagini, pubblicità di ogni tipo arrivano a loro tramite i vari strumenti tecnologici e tutto questo spesso non viene filtrato né decodificato secondo linguaggi opportuni e a loro comprensibili⁶. Si viene a creare così una fluidità di contenuti e di principi dove è davvero difficile distinguere ciò che è vero da ciò che è presunto, ciò che è sano da ciò che nuoce alla persona. Questo non può non avere degli effetti anche nella vita di fede delle persone proprio perché risulta precaria ogni verità che viene annunciata, opinabile ogni versione dei fatti e falsificabile ogni fonte da cui attingere dati e notizie.

La complessità dell'esistenza porta molti giovani a rifugiarsi in se stessi e nelle loro piccole sicurezze, rimandando ad altri la responsabilità di scegliere per la propria vita e considerando come utopica la possibilità

⁴ «Anche oggi il Signore continua ad avere bisogno di voi giovani per la sua Chiesa. Cari giovani, il Signore ha bisogno di voi! Anche oggi chiama ciascuno di voi a seguirlo nella sua Chiesa e ad essere missionari. Cari giovani, il Signore oggi vi chiama! Non al mucchio! A te, a te, a te, a ciascuno. Ascoltate nel cuore quello che vi dice» (FRANCESCO, *Discorso nella veglia di preghiera con i giovani*, Rio de Janeiro, 27 luglio 2013, in https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130727_gmg-veglia-giovani.html, consultazione del 15 dicembre 2017).

⁵ Cf. Rm 10,14-15: «Ora, come potranno invocarlo senza aver prima creduto in lui? E come potranno credere, senza averne sentito parlare? E come potranno sentirne parlare senza uno che lo annunzi? E come lo annunzieranno, senza essere prima inviati? Come sta scritto: *Quanto son belli i piedi di coloro che recano un lieto annuncio di bene!*».

⁶ Si pensi alle tante scene di violenza reale o virtuale di cui sono spettatori i giovani, così come tutto il tema della pornografia facilmente fruibile con ogni mezzo tecnologico.

di progettare e costruire qualcosa a lungo termine. Il tempo si riduce, lo spazio si riduce e il frammento da vivere diventa l'attimo, il quale o viene colto con euforia e spregiudicatezza o viene lasciato andare con drammatica rassegnazione per abbandonarsi poi in un oblio di non senso. In questo quadro esistenziale anche la sfera morale si riduce ad un individualismo etico che porta ad un isolamento e ad una "privatizzazione" della coscienza. Come fa notare M. Chiodi nel suo intervento *Individualismo ed esigenze morali della fede*,

l'individualismo caratterizza oggi le relazioni economiche, lavorative, sociali, abitative, educative, politiche, religiose, ed è amplificato dalla diffusione dei *media*, soprattutto i *social network*. Questi infatti, mentre favoriscono la "connessione" con tutti, paradossalmente rischiano di allontanare dalla relazione con chi è più vicino [...]. La coscienza "privatizzata" mentre difende gelosamente il suo spazio di autonomia viene però privata del suo rapporto costitutivo con l'altro. Nell'illusoria pretesa di essere libero, il soggetto è sempre più incerto e non sa che cosa volere per davvero [...]. La coscienza morale si contrae su quella psicologica, dove il criterio dell'agire diventa il "mi piace" e il "me la sento"⁷.

La vera "connessione" a cui rimandare non è quella virtuale ma quella spirituale, essere continuamente connessi con la voce del Padre per mezzo dello Spirito può permettere al giovane di vivere in questa realtà complessa senza smarrirsi. Possiamo allora domandarci: dove poter ascoltare questa voce del Padre? Qual è il "router" da cui prendere questa connessione? Come avere un buon segnale senza troppe interferenze provenienti dal mondo circostante?

2. La coscienza: sigillo trinitario nel cuore dell'uomo

A queste domande innanzitutto possiamo rispondere secondo il dato rivelato, dicendo che l'uomo è abitato dalla presenza dello Spirito che parla in lui e che gli ricorda tutto ciò che il Padre ha detto per mezzo

⁷ M. CHIODI, *Individualismo ed esigenze morali della fede*, in «Servizio della Parola» n. 490, numero speciale, settembre 2017, p. 84.

del Figlio; il luogo teologico dove tutto questo avviene è propriamente la coscienza⁸. Secondo il cardinal Newman

la coscienza è un principio impiantato in noi prima di qualunque formazione; [...] è il testimone interiore dell'esistenza e della legge di Dio. È una qualità specifica, radicale, irriducibile; è l'elemento centrale e quasi la sintesi dell'essere umano⁹.

Anche il Concilio Vaticano II individua nella coscienza il luogo del dialogo con Dio, essa «è il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo, dove egli è solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità»¹⁰.

Dunque ogni uomo è dotato di coscienza ed è dall'esaminare questa che può ricavare indicazioni e luci per muovere passi verso il bene. L'ascolto della coscienza e l'adesione ad essa nelle sue istanze veritative presuppone che l'uomo viva "in relazione" altrimenti stando in se stesso sperimenterà soltanto solitudine e disperazione¹¹. A causa dell'individualismo imperante molti giovani si rifugiano infatti in se stessi e nel proprio silenzio, senza però incontrare la voce del Padre, ma piuttosto chiudendosi in un isolamento fatto di paura e di tristezza. Il fatto che siamo "inabitati" dalla presenza dello Spirito del Padre non garantisce che il cuore dell'uomo sia capace di riconoscerlo e di ascoltarlo¹². Perché diventi esercizio proficuo è necessario che l'esame di coscienza porti con sé il sigillo trinitario come momento di ascolto delle mozioni dello Spirito, di confronto con il volto di Cristo maestro e giudice misericordioso e verace, di esperienza di filiazione nella ricerca amorevole della volontà del Padre¹³.

⁸ Cf. Atti 2,1-11; Salmo 103; Romani 8,8-17; Giovanni 14,15-16.23-26.

⁹ J. H. NEWMAN, *La coscienza*, Jaca Book, Milano 1999, p. 18.

¹⁰ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, costituzione, *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965), n. 16.

¹¹ Cf. S. ONGARO, *Preghiera: dialogo che forma la coscienza del cristiano*, EMP, Padova 2014.

¹² Significativa in questo senso è la cosiddetta parabola del "figliol prodigo" (Lc 15,11-32) dove entrambe i figli non vivono una relazione libera e autentica con il padre pur vivendo in casa con lui. Il più giovane se ne va cercando fortuna e libertà altrove, ma il maggiore rimane in casa e questo però non gli garantisce una intesa profonda con il padre, anzi, in un certo senso egli è ancora più distante da casa pur non avendo mosso un passo fuori da lì.

¹³ Cf. M. I. RUPNIK, *L'esame di coscienza. Per vivere da redenti*, Lipa, Roma 2002, p. 6.

Esaminare se stessi nell'ottica cristiana dunque è sperimentarsi in relazione al Dio trinitario, «è un esercizio che serve a prendere sempre più coscienza di sé in relazione a ciò che si è chiamati ad essere, dunque a vedersi sempre più integralmente»¹⁴. Occorre infatti precisare, come continua padre Rupnik nella sua riflessione,

che l'integrazione della persona non significa semplicemente una perfezione secondo un ideale progettato. Ciò che ci rende integri è il rapporto verso il nostro Creatore e Redentore, anzi, il sentirci abbracciati dallo sguardo d'amore del Redentore che unisce tutta la nostra persona, la nostra storia e il nostro divenire¹⁵.

Questa distinzione che il padre gesuita fa tra perfezione e integrazione è, a nostro avviso, un passaggio importante per non rimanere schiacciati dall'ideale di sé o soffocati dalle tante aspettative che gli altri hanno su di noi. Infatti i giovani di oggi come quelli di ogni generazione hanno ideali e sogni, ma questi a volte divengono vette impossibili da raggiungere o proiezioni di un'immagine di sé falsata e idolatrata. Guardare se stessi con i soli nostri occhi può portare o alla disperazione, schiacciati dalle nostre fragilità e miserie, o all'esaltazione fino al delirio di onnipotenza. La perfezione che per molti giovani diventa l'unica condizione per essere accettati da genitori o altre figure di riferimento diventa una meta angosciante e irraggiungibile. Non è raro vedere ragazzi molto bravi a scuola, nello sport, nelle varie attività, che di colpo lasciano andare gli studi o cadono in una sorta di apatia esistenziale poiché sopraffatti dal peso delle aspettative¹⁶. Ecco perché riscoprire il valore teologico della coscienza, come luogo di relazione trinitario e come sorgente di vita buona, aiuta il giovane a custodire la sua unicità e bellezza e muovere i passi verso un'integrazione piena della sua persona.

Certo la semplice conoscenza di come siamo fatti o la scelta personale di voler cambiare istaurando relazioni sane e libere non è

¹⁴ *Ibid.*, p. 48.

¹⁵ *Ivi.*

¹⁶ Possiamo qui citare il fenomeno dei NEET (*not in education, employment or training*) cioè giovani non impegnati in un'attività di studio, né di lavoro né di formazione professionale. Molti di questi giovani hanno in realtà capacità intellettive e creative da mettere a frutto ma rimangono bloccati in un "limbo" esistenziale che li fa regredire o li porta alla depressione cronica.

sufficiente; a causa del peccato e della nostra fragilità è necessario un cammino di redenzione e di purificazione operato da Cristo, in particolare attraverso la vita sacramentale e l'ascolto della Parola di Dio¹⁷. Se da una parte infatti l'esame di coscienza ci permette di accostarci ai sacramenti, in particolare a quello della penitenza, con più consapevolezza e sano pentimento, dall'altra parte la grazia sacramentale compie una vera e propria guarigione in noi sanando il peccato e donando luce al nostro cuore.

3. Il discernimento e l'accompagnamento spirituale

Perché questo processo di esaminare la coscienza e beneficiare della grazia sacramentale diventi in noi un *habitus* è molto importante apprendere l'arte del discernimento, come capacità di distinguere pensieri e sentimenti scoprendo se vengono da Dio, dal maligno o da noi stessi¹⁸. Come tutte le arti anche quella del discernimento si apprende con l'aiuto di un maestro, qualcuno che conosca “i segreti del mestiere” e che abbia la pazienza per insegnarli ad altri. Per i nostri giovani in particolare è importante insegnare loro l'arte del discernimento.

Infatti per molti la fatica non è tanto sperimentare la bellezza della fede o la tristezza data dal peccato e da un fallimento, quanto piuttosto camminare con perseveranza verso una crescita spirituale per divenire cristiani adulti. Molte delle iniziative pastorali rivolte ai giovani hanno la caratteristica della “straordinarietà”; si cerca di far fare loro un'esperienza unica, sensazionale che possa scaldare loro il cuore e

¹⁷ «Una selvaggia forza che impegna la volontà nella voglia esasperata di auto affermarsi impedisce agli uomini il ragionevole recupero di una relazionalità. Si può ragionare e con una razionalità etica cercare di instaurare dei rapporti, ma tutta la storia ci insegna che si tratta di una illusione condannata al fallimento. Il recupero della relazionalità non avviene perché si decide di vivere delle relazioni sane» (RUPNIK, *L'esame di coscienza*, cit., p. 27).

¹⁸ Sul discernimento la bibliografia è molto ampia, suggeriamo alcuni testi che ci sembrano rilevanti: S. FAUSTI, *Occasione o Tentazione? Arte di discernere e decidere*, Ancora, Milano 1997; A. LOUF, *Generati dallo Spirito*, Qiqajon, Magnano (Bi) 1994; H. NOUWEN, *Il discernimento*, Queriniana, Brescia 2014; M. RUIZ JURADO, *Il discernimento spirituale. Teologia, storia, prassi*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997; M. I. RUPNIK, *Il discernimento*, Lipa, Roma 2008; G. SOVERNIGO, *Le dinamiche personali nel discernimento spirituale*, EMP, Padova 2010.

trasmettergli l'entusiasmo della fede¹⁹. Certo questa modalità di prima evangelizzazione spesso è necessaria per ridestare in loro l'interesse o la domanda di senso. Ma può capitare che tanto è l'entusiasmo con cui tornano a casa dopo queste esperienze, quanto è grande il vuoto che si trovano a sperimentare di lì a poco nelle loro realtà quotidiane. Magari hanno vissuto una confessione indimenticabile, magari hanno formulato propositi per una vera conversione ma ritrovandosi da soli diventa difficile muovere passi concreti verso un cambiamento radicato.

Ecco allora che come Chiesa, dietro il forte invito di papa Francesco, siamo chiamati a riscoprire il valore del discernimento e dell'accompagnamento spirituale fornendo ai nostri giovani metodi di preghiera e di esame appartenenti alla nostra tradizione patristica e in particolare all'insegnamento di Sant'Ignazio di Loyola²⁰. Il fondatore della Compagnia di Gesù ci consegna negli *Esercizi spirituali* un metodo dettagliato per fare discernimento analizzando pensieri e sentimenti, dopo averlo sperimentato lui stesso nella sua vita di fede, e fornisce indicazioni riguardo all'agire di Dio che ci vuole condurre verso il bene e riguardo all'agire del maligno che ci vuole ingannare e confondere²¹. Negli *Esercizi* di Ignazio troviamo anche uno schema per l'esame di coscienza che rimane ancora oggi uno dei più validi e assai opportuno da insegnare anche ai giovani²². Questo richiamo alla spiritualità ignaziana e agli esercizi spirituali ci sembra molto importante poiché definisce un cammino di accompagnamento e di crescita attraverso dei tempi prolungati di preghiera superando uno stile "fai-da-te" che ben poco incide nella vita del giovane.

Come ci ricorda padre Rupnik, l'esame di coscienza è il "primo ambito di discernimento" e vi è uno stretto legame tra "esame di coscienza, colloquio spirituale e confessione".

¹⁹ Tra le tante possiamo citare le "Giornate Mondali dei Giovani", i vari pellegrinaggi nei santuari, le missioni al popolo fatte con uno stile kerigmatico di nuova evangelizzazione.

²⁰ «Prendere decisioni e orientare le proprie azioni in situazioni di incertezza e di fronte a spinte interiori contrastanti è l'ambito dell'esercizio del discernimento. Si tratta di un termine classico della tradizione della chiesa, che si applica a una pluralità di situazioni» (SINODO DEI VESCOVI, *I giovani, la fede e il discernimento vocazionale*, cit., cap. II, par 2).

²¹ Cf. IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, Mondadori, Milano 1984.

²² *Ibid.*, nn. 24-26.

A causa di un esame non praticato o non fatto bene spesso la confessione diventa un problema: o la persona non sa che cosa confessare, o non sa perché confessarsi ad un sacerdote [...]. Un esame di coscienza ridotto alla preparazione alla confessione ci fa anche individuare alcuni peccati ma non porta a quella relazione autentica e personale verso Dio Signore e Salvatore²³.

Dunque perché il giovane possa fare un'autentica esperienza dell'amore misericordioso di Dio individuando i passi possibili verso una specifica strada sono da curare tutti questi elementi collegati tra loro quali l'esame di coscienza, il discernimento e l'accompagnamento spirituale, in modo che la grazia sacramentale possa trovare un terreno fertile e alimentare la relazione fondante con il Padre, il Figlio e lo Spirito.

Prendere decisioni e orientare le proprie azioni in situazioni di incertezza e di fronte a spinte interiori contrastanti - ci ricordano i vescovi nel documento preparatorio al Sinodo dei giovani - è l'ambito dell'esercizio del discernimento [...]. Lo Spirito parla e agisce attraverso gli avvenimenti della vita di ciascuno, ma gli eventi in se stessi sono muti o ambigui, in quanto se ne possono dare interpretazioni diverse. Illuminarne il significato in ordine a una decisione richiede un percorso di discernimento²⁴.

Come detto in precedenza l'ambiguità dei vari messaggi che arrivano al cuore del giovane lo può gettare spesso in uno stato di smarrimento e confusione e allora è molto importante aiutarlo a illuminare la propria coscienza e le proprie scelte secondo il modello evangelico.

Accompagnare i giovani richiede di uscire dai propri schemi preconfezionati, incontrandoli lì dove sono, adeguandosi ai loro tempi e ai loro ritmi; significa anche prenderli sul serio nella loro fatica a decifrare la realtà in cui vivono e a trasformare un annuncio ricevuto in gesti e parole, nello sforzo quotidiano di costruire la propria storia e nella ricerca più o meno consapevole di un senso per le loro vite²⁵.

²³ RUPNIK, *L'esame di coscienza*, cit., p. 82.

²⁴ SINODO DEI VESCOVI, *I giovani, la fede e il discernimento vocazionale*, cit., pp. 34-35.

²⁵ *Ibid.*, p. 45.

4. Dal senso di colpa al senso del peccato

Un grande passaggio spirituale e pedagogico da poter far compiere al giovane, frutto di un sano accompagnamento spirituale e di un sano discernimento, è quello di passare dal *senso di colpa*, legato a fatti compiuti o a relazioni incrinatae, al *senso del peccato* come primo passo verso una nuova riconciliazione con Dio, con il prossimo e con se stessi²⁶. Il senso di colpa si sviluppa a partire dal confronto con l'io ideale, con l'immagine che abbiamo di noi stessi e che in qualche modo viene rovinata da un'azione o un comportamento che non ci aspettavamo potesse venire da noi. Vedendo tradita l'immagine ideale riflessa come in uno specchio nasce un giudizio verso noi stessi, spesso implacabile e severo che esige una riparazione, un rimedio al danno. Nel senso di colpa siamo noi i giudici di noi stessi (magari rafforzato da soggetti esterni che confermano la nostra colpa) e spesso tutti i tentativi che si fanno per rimediare diventano insufficienti o sempre più esigenti fino all'annientamento di noi. Purtroppo anche nella vita di molti giovani si attivano queste dinamiche punitive e auto-svalutanti legate ad un'immagine di sé che non ammette errori o imperfezioni e nel tempo queste possono diventare delle vere e proprie patologie quali anoressia, bulimia o depressione e schizofrenia²⁷.

Il senso del peccato rettamente inteso può farci recuperare la dimensione relazionale trinitaria e ci immette nell'abbraccio misericordioso con il Padre. Certo il male che abbiamo commesso o che abbiamo subito rimane comunque oggettivamente sbagliato, ma invece di tentare di rimediare da noi stessi diventiamo soggetti d'un amore sovrabbondante e salvifico di Colui che paga per noi e lo fa in maniera gratuita e libera. Solo dopo aver gustato in profondità questo dono e

²⁶ Sul "senso di colpa" cf. G. SOVERNIGO, *L'umano in confessione. La persona e l'azione del confessore e del penitente*, EDB, Bologna 2003, pp. 51-60; L. BASSET, *il senso di colpa*, Qiqajon, Magnano 2007.

²⁷ È sorprendente ma non raro trovare anche in giovani di quattordici/quindici anni dei sensi di colpa molto radicati prima ancora che uno possa aver fatto chissà quali errori irrimediabili nella vita. Non ci si accetta, ci si colpevolizza anche per cose non direttamente dipendenti da se stessi. Pensiamo anche ai casi di violenza subita dai piccoli o a lutti traumatici dove il bambino pur non avendo alcuna parte attiva nei fatti si sente in colpa per ciò che è accaduto.

questa grazia possiamo provare a rimediare il male commesso o estinguere anche noi i debiti che altri avevamo nei nostri riguardi²⁸.

In questo senso i padri del deserto suggerivano di non mettersi mai di fronte al proprio peccato da soli ma sempre accompagnati da Gesù il quale ci mostra il nostro peccato già con la luce della redenzione e con la possibilità del perdono²⁹. Anche Giuliana di Norwich ci descrive con sublimi parole il senso del peccato nella sua dimensione relazionale e trinitaria:

e la regale amicizia del nostro cortese Signore si dimostra nel fatto che egli ci protegge teneramente mentre noi siamo nel nostro peccato; e inoltre egli ci accarezza con soavissima intimità e ci mostra il nostro peccato con la dolce luce della misericordia e della grazia. Ma quando noi ci vediamo così sozzi, pensiamo che Dio sia adirato con noi a causa del nostro peccato. Allora veniamo stimolati dallo Spirito Santo che, mediante la contrizione, ci spinge alla preghiera e al desiderio di correggere noi stessi con tutte le nostre forze per allentare l'ira di Dio, fino al momento in cui troviamo riposo per l'anima e tranquillità per la coscienza. E allora noi speriamo che Dio abbia perdonato il nostro peccato, ed è vero³⁰.

Assumendo questa prospettiva teologica e spirituale si comprende come l'esame di coscienza e il discernimento legato ad esso non sia una forma di autoanalisi fatta secondo sistemi psicologici, ma uno specchiarsi nel volto di Dio e un guardare la propria vita e i propri errori a partire dal suo amore e dalla sua opera di redenzione compiuta in noi. Finché rimaniamo incastrati nell'immagine di noi, non ci sentiremo mai degni del suo amore e quindi continueremo a essere schiavi del nostro orgoglio. Il dialogo tra Simon Pietro e Gesù durante la lavanda dei piedi ci suggerisce proprio questo atteggiamento di chiusura che diventa ostacolo all'amore di Dio pur se mascherato di presunta umiltà e senso di indegnità. «Tu non mi laverai mai i piedi» dice Simone al Maestro; ma

²⁸ Nella parabola dei due debitori, il primo servo pur se gli viene condonato dal padrone un grosso debito non è capace di condonare al suo compagno perché ancora schiavo della presunzione di poter restituire, convinto che ce la farà a rimediare da solo: cf. Mt 18,21-35.

²⁹ «La pratica intellegibile della conversione è il pianto dell'uomo nascosto, che sgorga nel cuore per il discernimento dell'amore del Padre e non per il timore della condanna» (ISACCO DI NINIVE, *Un'umile speranza*, Qiqajon, Magnano 1999, p. 187).

³⁰ GIULIANA DI NORWICH, *Libro delle rivelazioni*, Ancora, Milano 1997, p. 190.

egli risponde «se non ti lavo i piedi non prenderai parte con me»³¹. Se non facciamo entrare il Signore nel nostro peccato, nelle nostre tenebre, nella parte più nascosta di noi, difficilmente riusciremo a fare un sano esame di coscienza perché continueremo a tenere nascoste tante cose a Colui che è venuto a salvarci proprio da ciò che di più vergognoso possiamo aver fatto.

Certi cristiani si esaminano lungamente tutti i giorni e sono pieni di illusioni su se stessi, oppure dalla contemplazione dei loro peccati riportano uno scoraggiamento profondo ed un pessimismo morale che stronca lo sforzo³².

Giuda l'Iscriota arriva a togliersi la vita dietro la vergogna del peccato che ha commesso, come purtroppo accade per tanti giovani anche oggi schiacciati da un senso di colpa pervadente; Pietro invece, pur avendo anche lui rinnegato Gesù e avendolo tradito proprio nel momento del bisogno, vive il pentimento, accetta che Gesù lo ami nella sua miseria, facendo una autentica esperienza dell'amore di Dio.

Perché la colpevolezza da psichica e morale divenga religiosa è necessario un passaggio di livello, c'è un salto di qualità che occorre dare perché il male sia anche peccato. Ed è importante non confondere i due piani. Ciò è possibile unicamente all'interno di una visione di fede [...]. *È necessario guardarsi e guardare le situazioni di vita dal punto di vista di Dio e della sua parola.* Bisogna che la propria vita, in un modo più o meno esplicito, sia vissuta come un dialogo tra due partner, come una comunione di persone³³.

Questo salto di qualità che viene suggerito può fare davvero la differenza non solo nel vivere a pieno la dimensione sacramentale della penitenza ma anche nel compiere scelte libere che vanno verso una sana edificazione della propria esistenza. Aiutare il giovane a superare i propri sensi di colpa e immerterlo in un orizzonte di vita diverso, positivo, di incoraggiamento, di un'autentica percezione di sé, dei propri limiti e delle proprie capacità, è un buon servizio per la chiesa di oggi.

³¹ Cf. Gv 13,8.

³² P. PALAZZINI, *La coscienza*, Ares, Roma 1961, p. 190.

³³ SOVERNIGO, *L'umano in confessione*, cit., p. 57.

La realtà esterna delle scelte non cambia: stesse scelte, stessi fattori socio ambientali, stessi protagonisti. Invece la realtà oggettiva e soggettiva muta radicalmente attraverso questo salto di qualità [...]. Viene a galla una nuova intenzionalità che conferisce alle scelte umane un andamento nuovo³⁴.

5. Educare al perdono: rapporto tra esame di coscienza e sacramento della penitenza

Il senso del peccato dunque per noi cristiani è legato al perdono di Dio e alla possibilità di rialzarsi dopo essere caduti. Il perdono è un atteggiamento e una realtà semplice e nel contempo complessa, è un qualcosa che riguarda il passato, il presente e il futuro e si può parlare di perdono in tanti modi ma non sempre ci si intende. Il Dio dei cristiani, così come ce lo ha rivelato il Figlio Unigenito, è un Dio che perdona, che risana, che accoglie. Il primo elemento che raccogliamo dal dato rivelativo neotestamentario è che il perdono di Dio è gratuito, immeritato, sovrabbondante rispetto a quello che potremmo aspettarci nella logica della giustizia umana. Pensando all'episodio del fariseo e del pubblicano colui che viene esaudito nella sua preghiera e nella sua richiesta di perdono è chi si batte il petto con umiltà e si accusa come peccatore piuttosto che presentarsi al Signore con onori e risultati ottenuti³⁵. In qualsiasi condizione noi arriviamo alla porta di casa, possiamo confidare sul perdono di Dio e sperare di essere riammessi nella Sua piena comunione. Infatti se aspettassimo di essere degni di ricevere il suo perdono, ritardando il nostro ritorno solo dopo aver rimediato, forse non muoveremmo mai un passo e rimarremmo confinati nei nostri errori.

Se tutto questo è vero e costituisce l'elemento primario della realtà del perdono, è altrettanto vero che il pentimento del male commesso, inteso come contrizione del cuore e sentito dispiacere per ciò che abbiamo compiuto, diventa condizione necessaria perché si possa gustare fino in fondo la remissione dei propri peccati, risultando altrimenti solo un gesto ipocrita e inficiato da falsità e inganno. Se continuo a sostenere

³⁴ *Ivi.*

³⁵ Cf. Lc 18,9-14.

che ciò che ho commesso tutto sommato non è male e che lo rifarei volentieri, difficilmente potrò cambiare strada e ritornare sui miei passi.

Tenendo conto di questa prospettiva teologica possiamo domandarci se l'esame di coscienza precede sempre e comunque il sacramento della penitenza o non sia piuttosto l'azione di quest'ultimo nella sua gratuità a fornire luce e ristoro alla coscienza perché essa possa condurre con più chiarezza le nostre scelte. È evidente che in base a quello che fino ad ora abbiamo suggerito la risposta la troviamo nella reciprocità e in un dinamismo virtuoso dove l'una illumina l'altro. Ci viene ricordato giustamente da Sovernigo che

il perdono precede e rivela il peccato. Il peccato è riconosciuto come peccato solo alla luce del perdono. Ciò che l'uomo, lasciato a se stesso, può fare è di riconoscere i suoi sbagli, i suoi errori, i suoi crimini. Ma perché il peccato gli appaia come il rifiuto di Dio, deve prima incontrare il perdono [...]. Si è troppo insistito nella catechesi e nella predicazione sulla falsa evidenza che c'è dapprima il peccato, poi la coscienza del peccato, in seguito il pentimento e infine la domanda di perdono»³⁶.

A volte se ne parla come se tutto questo percorso potesse essere lineare e lucido quando invece spesso è caratterizzato da tormento e confusione, possibili da dissipare solo con l'effetto di una grazia divina preventiva e sovrabbondante.

Anche con i giovani troppo spesso si insiste sul mantenere una condotta morale che possa essere il più possibile ineccepibile e coerente, rimandando l'esperienza del perdono alle prime rovinose cadute come se queste fossero solo un incidente di percorso e non piuttosto il luogo dove poter incontrare l'amore incondizionato di Dio. Se ad un giovane, come a chiunque altro, viene mostrata solo la differenza tra ciò che è bene e ciò che è male senza annunciargli già la gratuità del perdono ma solo mettendolo in guardia sugli eventuali rischi che può correre, sarà facile che sceglierà la strada del male o per sfida o per gioco, per poi ritrovarsi solo con se stesso ad affliggersi per il male compiuto.

Gesù preannuncia a Simon Pietro il suo rinnegamento, e possiamo immaginare con quanta sofferenza e dolore lo abbia fatto, ma prima lo

³⁶ SOVERNIGO, *L'umano in confessione*, cit., p. 58.

rassicura di aver pregato per lui e gli chiede che una volta ravveduto confermi i suoi fratelli³⁷.

Il sacramento della penitenza allora è ordinato «non soltanto alla remissione dei peccati, anche veniali, ma è pure una scuola di virtù ed un mezzo prezioso per l'orientamento della coscienza»³⁸. Questa visione teologica e spirituale di un perdono divino che educa e risana la coscienza è stata espressa più volte anche da papa Francesco durante il Giubileo della Misericordia conclusosi di recente. Il Pontefice ricordava nell'Omelia del 13 marzo 2015:

La trasformazione del cuore che ci porta a confessare i nostri peccati è “dono di Dio”. Da noi soli non possiamo. Il poter confessare i nostri peccati è un dono di Dio, è un regalo, è “opera sua” (cf. Ef 2,8-10). Essere toccati con tenerezza dalla sua mano e plasmati dalla sua grazia ci consente, pertanto, di avvicinarci al sacerdote senza timore per le nostre colpe, ma con la certezza di essere da lui accolti nel nome di Dio, e compresi nonostante le nostre miserie; e anche di accostarci senza un avvocato difensore: ne abbiamo uno solo, che ha dato la sua vita per i nostri peccati! È Lui che, con il Padre, ci difende sempre. Uscendo dal confessionale sentiremo la sua forza che ridona la vita e restituisce l'entusiasmo della fede. Dopo la confessione saremo rinati [...]. Sono convinto che tutta la Chiesa, che ha tanto bisogno di ricevere misericordia, perché siamo peccatori, potrà trovare in questo Giubileo la gioia per riscoprire e rendere feconda la misericordia di Dio, con la quale tutti siamo chiamati a dare consolazione ad ogni uomo e ad ogni donna del nostro tempo. Non dimentichiamo che Dio *perdona tutto*, e Dio *perdona sempre*³⁹.

Dato per assunto il primato della grazia di Dio e l'importanza di un annuncio costante anche ai giovani di un volto di Dio che *perdona tutto e perdona sempre*, consideriamo altrettanto importante ribadire come

³⁷ Cf. Lc 22,31-34: «“Simone, Simone, ecco satana vi ha cercato per vagliarvi come il grano; ma io ho pregato per te, che non venga meno la tua fede; e tu, una volta ravveduto, conferma i tuoi fratelli”. E Pietro gli disse: “Signore, con te sono pronto ad andare in prigione e alla morte”. Gli rispose: “Pietro, io ti dico: non canterà oggi il gallo prima che tu per tre volte avrai negato di conoscermi”».

³⁸ PALAZZINI, *La coscienza*, cit., p. 186.

³⁹ FRANCESCO, *Omelia*, Basilica Vaticana, venerdì 13 marzo 2015; testo reperibile sul link vaticano: https://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2015/documents/papa-francesco_20150313_omelia-liturgia-penitenziale.html, consultazione del 15 dicembre 2017.

imparare ad esaminare bene la propria coscienza è assai d'aiuto per un percorso di crescita costante e fruttifero. Come già detto in precedenza anche l'esperienza più intensa e travolgente della misericordia di Dio fatta attraverso una confessione, magari inaspettata, se non viene fatta seguire da un accompagnamento e una sana pedagogia di crescita rischia di rimanere solo un bel ricordo o addirittura, come ci ricorda Gesù, una condizione propizia per il ritorno del nemico⁴⁰.

Nelle proposte pastorali fatte ai giovani occorre dunque dare un ampio spazio all'educazione della coscienza e all'insegnamento di metodi e di criteri per esaminarsi e guardarsi dentro. Lo spazio liturgico più idoneo per fare questo è certamente la celebrazione di una liturgia penitenziale, secondo varie forme proposte anche dal *Rito della penitenza* con diversi schemi di preghiera.

Far vivere ai giovani momenti prolungati di preghiera, aiutati da brani biblici e da esortazioni penitenziali che colgano nel contempo le loro paure e le loro domande più recondite, e insieme i loro desideri e la volontà di seguire il Maestro sulle strade da Lui tracciate, è certamente un servizio prezioso da poter fornire.

Vivere una dimensione comunitaria anche riguardo alla penitenza e al riconoscimento del proprio peccato è assai importante perché non ci si sente soli e si supera la convinzione che gli altri sono più degni di noi, migliori di noi. Chiedere perdono insieme a Dio come popolo di peccatori, invocare insieme la sua misericordia, sapere che anche il fratello accanto a me ha qualcosa da farsi perdonare, ma con me e per me spera e prega che il Signore perdoni e accolga, tutto questo per i giovani diventa una bella scuola di vita e un'occasione propizia per fare una revisione della propria vita. Come ci ricorda padre Rupnik

quando la persona fa l'esame di coscienza compie un atto di preghiera in cui, invocando lo Spirito Santo, attivando l'intelligenza del cuore, cioè lo sguardo d'insieme, contempla il proprio vissuto - i gesti, gli atti, i pensieri, i sentimenti, il volere, le sue relazioni - sullo sfondo della

⁴⁰ Cf. Lc 11,24-26: «Quando lo spirito immondo esce da un uomo, si aggira per luoghi aridi, cercando riposo; e, non trovandone, dice: "Ritournerò nella mia casa, dalla quale sono uscito"; e, quando ci arriva, la trova spazzata e adorna. Allora va e prende con sé altri sette spiriti peggiori di lui, ed entrano ad abitarla; e l'ultima condizione di quell'uomo diventa peggiore della prima».

memoria e dei ricordi precisi di come Cristo lo vede nel suo amore pasquale⁴¹.

È bene tener presente però che non esiste un autentico cammino di perfezionamento di se stessi,

se questo perfezionamento non significa un sempre maggiore inserimento nell'organismo universale della Chiesa, della comunità. È la dimensione ecclesiale, relazionale l'ambito della dinamica che porta alla perfezione⁴².

Questa dimensione comunitaria legata a quella trinitaria ci viene ricordata anche dalle premesse del Rito della penitenza:

Il peccato è offesa fatta a Dio e rottura dell'amicizia con lui; scopo quindi della penitenza è essenzialmente quello di riaccendere in noi l'amore di Dio e di riportarci pienamente a lui. Il peccatore che, mosso dalla grazia di Dio misericordioso, intraprende il cammino della penitenza, fa ritorno al Padre che "per primo ci ha amati" (1Gv 4,19); a Cristo, che per noi ha dato se stesso; e allo Spirito Santo, che in abbondanza è stato effuso su di noi. Per un arcano e misericordioso mistero della divina Provvidenza, gli uomini sono uniti fra di loro da uno stretto rapporto soprannaturale, in forza del quale il peccato di uno solo reca danno a tutti, e a tutti porta beneficio la santità del singolo, e così la penitenza ha sempre come effetto la riconciliazione anche con i fratelli, che a causa del peccato sempre hanno subito un danno. Non di rado, anzi, gli uomini si collegano nel commettere ingiustizia; è giusto quindi che siano solidali anche nel far penitenza; liberati così dal peccato per la grazia di Cristo, potranno essere nel mondo, insieme con tutti gli uomini di buona volontà, operatori di giustizia e di pace⁴³.

6. Alcune prospettive pastorali

In questo ambito dell'educazione alla coscienza e della valorizzazione del sacramento della penitenza sarà bene dare spazio a nuove proposte pastorali pensate con creatività e giudizio⁴⁴; proponiamo

⁴¹ RUPNIK, *L'esame di coscienza*, cit., p. 67.

⁴² *Ibid.*, p. 71.

⁴³ CEI, *Rito della penitenza*, LEV, Città del Vaticano 1984, n. 5.

⁴⁴ «Proprio perché si tratta di interpellare la libertà dei giovani, occorre valorizzare la creatività di ogni comunità per costruire proposte capaci di intercettare l'originalità di

a questo proposito, a conclusione del nostro saggio, tre piste su cui poter lavorare e riflettere.

- Curare la formazione degli educatori dei giovani proponendo loro percorsi di crescita dove poter abbinare una conoscenza psicologica e antropologica di base, insieme all'apprendimento spirituale degli elementi essenziali del discernimento e della direzione spirituale. In questo senso negli ultimi anni in Italia sono nati diversi percorsi per formatori coordinati da equipe di psicoterapeuti, *counselor*, teologi e biblisti con l'obiettivo proprio di fornire strumenti pedagogici e spirituali di sostegno e accompagnamento dei giovani in particolare⁴⁵.

- Pensare dei luoghi di preghiera dove proporre ai giovani esperienze di ritiro più o meno prolungate e dove poter gustare una dimensione di accoglienza e di calore; delle case di spiritualità che siano curate sia nell'aspetto estetico che nelle proposte formative. Un giovane quando gli viene data occasione di sostare nel silenzio e nell'armonia della natura con più facilità apre il cuore al mistero trinitario e all'esperienza del perdono.

- Celebrazioni penitenziali parrocchiali o zonali pensate ad hoc per i giovani dove dare ampio spazio all'ascolto della Parola di Dio e all'esame di coscienza guidato da suggerimenti e piste di riflessione. In quell'occasione riproporre con dolcezza e entusiasmo il valore e la preziosità del sacramento della riconciliazione e del dono che scaturisce da esso, suggerendo l'opportunità che si abbia un confessore fidato e una guida a cui fare riferimento.

Davide Barazzoni,
Piazzale della Vittoria, 14
60019 - Senigallia (AN)
d.barazzoni@gmail.com

ciascuno e assecondarne lo sviluppo. In molti casi si tratterà anche di imparare a dare spazio reale alla novità, senza soffocarla nel tentativo di incasellarla in schemi predefiniti: non può esserci una semina fruttuosa di vocazioni se restiamo semplicemente chiusi nel comodo criterio pastorale del "si è sempre fatto così", senza essere audaci e creativi in questo compito di ripensare gli obiettivi, le strutture, lo stile e i metodi evangelizzatori delle proprie comunità» (SINODO DEI VESCOVI, *I giovani, la fede e il discernimento vocazionale*, cit., pp. 46-47).

⁴⁵ Un esempio è il corso biennale di Formazione per accompagnatori spirituali proposto dalla Casa di spiritualità dei Santuari Antoniani di Camposampiero (Pd), reperibile su: www.casadispiritualita.it.

Abstract

Dopo una breve analisi del mondo giovanile e delle sue dinamiche legate alla fede e all'agire morale, la trattazione recupera il concetto di coscienza nel suo valore teologico come luogo di inabitazione trinitaria per poi vedere come esaminare la coscienza con un sano discernimento dei pensieri e dei sentimenti. Si evidenzia come quest'esame sia un passaggio essenziale per una celebrazione del sacramento della penitenza e dall'altra parte come la grazia sacramentale divenga una sorgente di luce che rischiarà ogni coscienza e che la incoraggia a compiere scelte verso il bene secondo la volontà di Dio. Si propongono infine delle piste pastorali per far riscoprire ai giovani il valore della coscienza e del sacramento della riconciliazione.

After a short view on youth's world and its dynamics linked to faith and moral action, the paper examines the concept of conscience in its theological value as a place of Trinitarian indwelling and then continues by discussing how to examine conscience through an upright discernment of thought and feelings. This examination is highlighted as a fundamental passage in celebrating the sacrament of Penance. Similarly, it is underlined how sacramental grace becomes a shining light on our conscience and how it encourages us to pursue good choices following God's will. Finally, the paper proposes some pastoral pathways to make youth discover the value of conscience and the sacrament of Reconciliation.

Parole chiave

Coscienza, discernimento, penitenza, sacramento, giovani, accompagnamento spirituale, senso di colpa, senso del peccato.

Keywords

Conscience, discernment, penitence, sacrament, youth, spiritual accompaniment, sense of guilty, sense of sin.



SEZIONE “SCIENZE RELIGIOSE”

ARTICOLI



SACRAMENTALITÀ DEL CORPO E POESIA. CORPOREITÀ, SPIRITUALITÀ, VOCAZIONE NELL'OPERA POETICA DI KAROL WOJTYŁA

Viviana De Marco*

Introduzione

Giovanni Paolo II è universalmente conosciuto come pontefice ed autore di importanti documenti magisteriali; è meno conosciuto per le opere filosofiche e quasi del tutto sconosciuto al grande pubblico per la produzione artistico letteraria.

Se si parla di sacramentalità del corpo, il pensiero va alle grandi catechesi, agli scritti magisteriali, alle opere filosofiche degli anni Sessanta¹. Difficilmente si pensa alla poesia, perché non sempre siamo attenti ad attingere ad essa come a una risorsa del pensiero e perché il fatto che Karol Wojtyła sia stato attore, poeta e drammaturgo non sempre viene colto come una peculiare modalità di essere e di pensare. Eppure siamo davanti a un autore di poesie di apprezzabile valore letterario e di importanti opere di teatro. Non si tratta di poesie occasionali o di un diversivo, ma di una costante che accompagna l'Autore in tutta la vita: le prime risalgono al 1939, le ultime agli anni Duemila². Egli pensa da poeta ed artista, e cioè la poesia è un *modus* per esprimere la sua profonda spiritualità e sensibilità, un *modus* fatto di immagini, metafore, simboli, suoni, cromatismi che non solo veicolano un contenuto, ma fanno riflettere, permettendo al pensiero di spingersi oltre.

* Docente stabile di teologia dogmatica presso l'Istituto Teologico Marchigiano.

¹ Come noto, Giovanni Paolo II ha effettuato un'ampia trattazione della teologia del corpo nel corso delle udienze del mercoledì, dal settembre 1979 al novembre 1984. A tale tematizzazione si possono aggiungere diversi documenti magisteriali; tra gli altri, cf. GIOVANNI PAOLO II, Esort. ap. post-sinodale *Familiaris consortio* (22 novembre 1981), GIOVANNI PAOLO II, Lett. ap. *Mulieris dignitatem* (15 agosto 1988). Per quanto riguarda il pensiero antropologico e filosofico, cf. K. WOJTYŁA, *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, Bompiani, Milano 2003.

² Cf. K. WOJTYŁA, *Tutte le opere letterarie. Poesie, drammi, scritti sul teatro*, Bompiani, Milano 2001. A questo testo si riferiscono tutte le citazioni dei testi poetici del presente articolo, ad eccezione del *Trittico Romano*.

La modalità della poesia risulta particolarmente adatta per comunicare con i giovani grazie all'immediatezza che parla al cuore, grazie alla capacità di coinvolgere, di emozionare e di aprire un possibile accesso al Mistero. Credo che per i giovani del Terzo millennio - abituati a una visione del corpo come realtà da mostrare e da postare nei *social*, e alla comunicazione tipica dell'era digitale, immediata, rapida, essenziale ma spesso povera di rielaborazione e riflessione ulteriore - la poesia di Karol Wojtyła possa rappresentare una preziosa chance per accedere alla dimensione sacramentale del corpo.

Ogni poesia di Karol Wojtyła è strutturata come una policromia con diversi riquadri, dove le dimensioni del pensiero, dell'arte e della fede sono in rapporto reciproco confluendo in una unità poliedrica in cui il pensare per immagini, per versi e per cromatismi si alimenta del pensare teologico, del riflettere teoretico e dell'aspetto esperienziale.

In questo articolo, strutturato anch'esso in vari riquadri tematici, tenterò di mettere in luce i diversi aspetti del corpo che vengono in rilievo attraverso elementi tratteggiati in senso realistico (pupilla, occhio, sguardo, labbra, bocca, volto, tempia, mani, piedi, muscoli, spalle, sangue), o attraverso sensazioni visive, auditive, tattili, olfattive e del gusto. Molto importanti i cromatismi e la metafora della luce, e a livello auditivo la dimensione della musica e del canto, insieme al rapporto tra il suono e il silenzio. Anche in poesie di denso contenuto mistico, questi elementi suggeriscono in modo realistico la dimensione della corporeità. Sorprende la straordinaria modernità della poesia di Wojtyła, capace di esprimere i contenuti spirituali più alti attraverso immagini plastiche di fisicità e attraverso il correlativo oggettivo naturalistico, cioè immagini come il legno, il bosco, l'albero, il mare, l'acqua, il torrente; o capace di rendere tangibile l'intensità del dolore e la profonda compartecipazione attraverso l'impressionante e realistica materialità delle immagini.

In questo contributo non ci proponiamo di trattare il tema del corpo in maniera sistematica, ma ci limitiamo a mettere in luce alcune pennellate, tentando di pensare il corpo attraverso i tratti scolpiti dal verso poetico e di cogliere in controluce le linee che traspaiono per il pensiero. Si tratta di una rapida panoramica che si concentra solo su alcune poesie per gustarne a fondo il sapore in piccoli assaggi. Anche la nostra trattazione cercherà di immergersi per quanto possibile nella poesia, nel tentativo di aprire attraverso il linguaggio poetico e simbolico, nuove prospettive per il pensiero.

1. Vocazione e discernimento. Il *Magnificat* e il chinarsi sull'arpa

In questo percorso presentiamo innanzitutto una poesia giovanile del 1939 intitolata *Magnificat*³. Non è la Vergine Maria a cantare un inno, ma è l'Autore che è grato a Dio per “*essersi chinato sull'arpa*”, cioè per essersi chinato su di lui e sulla sua vita, e per aver creato ogni persona intagliandone, come nel legno, la forma. La metafora dell'intagliatore di santi è fondamentale per capire il valore di corporeità e spiritualità: la singola persona diviene forma scolpita nel legno. Nella sua esperienza personale l'Autore rende grazie a Dio

perché da un tronco di tiglio scolpisti una forma robusta. Tu sei il più stupendo, onnipotente intagliatore di santi - la mia strada è fitta di betulle, fitta di querce - Ecco, io sono la terra dei campi, sono un maggese assoluto, ecco, io sono un giovane crinale roccioso dei Tatra.

La vocazione personale è avvertita con un senso di gioia, di stupore, di consapevolezza del dolore, e tutto questo si delinea nella fisicità della roccia, del legno di quercia o di tiglio, e con il correlativo naturalistico geografico utilizzato dall'Autore nel parlare di se stesso: egli si identifica con la terra dei campi, col crinale roccioso, con i monti Tatra, con un costante riferimento alla terra di Polonia. Davvero insolita è la metafora della quercia in riferimento al divino: Dio «*ha forgiato il mio canto sopra una incudine di quercia*», in Cristo «*non ha perso le foglie la quercia sacra, il re degli alberi non si è inaridito*» e l'Autore stesso afferma: «*ma il canto orante, il canto immenso come la terra lo getto al piede del tronco di quercia a Te, Unico*». E la preghiera nel momento in cui si avverte la vocazione, è espressa dagli elementi naturalistici: «*Signore, semina generosamente la tua terra, che diventi un campo di segale, un folto di abeti la mia giovinezza sospinta dalla nostalgia, dalla vita*».

Nel dialogo con Dio, il riferimento al corpo emerge nell'esprimere la gratitudine e la risposta. Le metafore della musica, del canto e del silenzio esprimono il coinvolgimento della persona. L'azzurro sembra suggerire l'istante in cui l'essere umano si tuffa in Dio

³ K. WOJTYŁA, *Magnificat*, in ID., *Tutte le opere letterarie*, cit., pp. 38-43. A questo testo si riferiscono tutte le citazioni del presente paragrafo.

La mia felicità, grande mistero, ti esalti, perché hai dilatato il mio petto in un canto primordiale, perché hai permesso al mio volto di tuffarsi nell'azzurro, perché hai fatto piovere nelle mie corde la melodia e in questa melodia ti sei svelato.

Interessante è la percezione dell'espressione artistica come dono: la melodia è un dono che Dio fa piovere dall'alto e in cui si rivela. La musica esprime l'esperienza di Dio, ineffabile come la vocazione. E l'amore di Dio per il singolo, in una storia fatta di dolore, di bellezza e di amore, è definito nella stupenda immagine del chinarsi sull'arpa.

Dolore - la tristezza serale dell'indicibile, quando la Bellezza ci avvolge in un'onda di estasi, Dio si china sull'arpa - ma sulla distesa rocciosa il raggio si spezza - manca forza alle parole, mancano le parole!

Ma il momento più alto del divino viene espresso a livello auditivo dal silenzio. E il silenzio è ascolto, non è silenzio vuoto, ma come nella musica dà rilievo al suono, compie la parola. L'anima gioisce, e davanti a Dio, il *Triagios*, la risposta dell'uomo diventa canto e poesia: «*Esaltalo per la poesia - per la gioia e il dolore! [...] Esalta anima mia con il canto e l'umiltà il tuo Signore con l'inno: Santo, Santo Santo! Il canto ecco si unifica: Poesia! Poesia!*»

Sin dal primo verso, Dio è chiamato «*Padre di immensa poesia*». Siamo davanti al divino come poesia e musica, dove la melodia, il canto e il verso prendono vita in questo dialogo e compiono la parola andando al di là di essa ed esprimendo l'istante sublime del divino.

E ancora ti esalto, perché tu sei l'approdo, sei la ricompensa di ogni canto - il giorno sacro del pensiero - e la gioia echeggiante dell'inno materno, il silenzioso compimento della parola- sei il culmine, Eli!

2. Il Canto del Dio nascosto: il corpo, il correlativo oggettivo naturalistico, l'Eucaristia

Nel *Canto del Dio nascosto*⁴ (1944) la corporeità è espressa dal correlativo naturalistico: la fresca vitalità naturale delle immagini

⁴ K. WOJTYŁA, *Canto del Dio nascosto*, in ID., *Tutte le opere letterarie*, cit., pp. 44-79. A questo testo si riferiscono tutte le citazioni del presente paragrafo.

colpisce ancor più tenendo presente la data di composizione della poesia, nella Polonia occupata dai nazisti. Si tratta di un poemetto in due grandi riquadri. La prima parte, *Rive piene di silenzio*, è dedicata all'esperienza di Dio che l'Autore vive quando sente il chinarsi di Dio e il suo irrompere dentro di lui; la seconda parte, *Il canto del sole inesauribile*, tenta di esprimere il mistero pasquale e la realtà dell'Eucarestia interiorizzate nell'anima dell'Autore in profondo dialogo con Cristo e in un continuo spostamento temporale dalla storicità del Mistero alla presenzialità sacramentale ed esistenziale. In questo contesto non possiamo sviscerarne tutta la ricchezza poetica e la profondità spirituale, ma ci fermeremo alla prima parte, dove già si percepisce un certo afflato mistico, anche se le vette dell'esperienza mistica si profilano nella seconda parte, dove l'Autore si sente coinvolto nel dialogo intratrinitario tra il Padre e il Figlio in cui tenta di entrare grazie alla sua sensibilità mistica e poetica. E nella prima parte ci limitiamo a mettere in luce solo i riferimenti al corpo, alla vocazione, all'irruzione del divino nell'anima attraverso i cromatismi, le metafore naturalistiche e le metafore auditive.

Finché tu accogli il mare nelle pupille aperte, in sembianze di cerchi ondulati, ti sembra che in te anneghino tutti gli abissi e i limiti - ma ormai hai toccato l'onda con il piede, mentre così ti sembrava: era il mare che stava dentro di me spandendo intorno tanto silenzio e tanta freschezza [...]. Quando il mare rapidamente ti nasconde e ti scioglie in abissi silenziosi - la luce strappa bagliori verticali alle onde languide e il mare piano finisce, affluisce un chiarore. E allora, in ogni direzione, negli specchi lontani e vicini, vedi la tua ombra. Come ti nasconderai in questa luce? Sei troppo poco trasparente.

L'immagine del mare indica il tumulto interiore che avviene quando entra il divino nel cuore. L'acqua suggerisce un dinamico rapporto con Dio; da un lato le acque dei torrenti rapide e tumultuose, dall'altra la quiete degli abissi, segno di profonda interiorità.

È in me l'acqua profonda trasparente ai miei occhi, velata di nebbia quando, come un torrente, io corro troppo in fretta, non sono degno di quel fondo così abissale [...]. Come potrò esprimere la mia gratitudine al mare per le sue onde che, quiete, vengono a cercare i miei quotidiani smarrimenti? Non respingere Signore la mia ammirazione che per te è un nulla, perché Tu intero, sei in te stesso, ma per me ora è tutto, un torrente che rapisce le sue rive prima di dire la sua nostalgia per gli oceani.

Il verde della foglia è il correlativo della percezione di se stesso e del proprio corpo: *«perciò in quel silenzio, io-foglia liberata al vento, non mi curo più di alcuno dei giorni inabissati»*. Di nuovo, il silenzio esprime l'eterno e l'ineffabile: la *«misteriosa bellezza dell'eternità»* è espressa dalle *«lontane rive piene di silenzio»* dove *«nessun verde sazierà la vista»*. Ma in questo silenzio avviene qualcosa, Qualcuno entra nella stanza *«e col silenzio colpisce quello che è più profondo»*.

Nei tratti della fisicità e dei colori c'è il chinarsi di Dio come una carezza sul volto tra silenzio e stupore. E l'entrare di Dio nelle profondità dell'anima è espresso con il cromatismo del verde che ricorre ben tre volte nello stesso verso: è *«luce colma di verde, come il verde senza sfumature, un indicibile verde»*. Colpisce questo particolare cromatismo del verde, colore piuttosto insolito nell'indicare il divino.

Qualcuno si chinò lungamente su di me. L'ombra non pesava sull'orlo delle sopracciglia. Come la luce colma di verde, come il verde ma senza sfumature, un indicibile verde posato su gocce di sangue [...] questo dolce chinarsi, pieno di freschezza e insieme di arsura, è silenziosa reciprocità. Chiuso in quella stretta come a una carezza sul volto dopo la quale vi è stupore e silenzio, silenzio senza parole, senza nulla comprendere o bilanciare, in quel silenzio sento sopra di me il chinarsi di Dio.

Il *Canto del Dio nascosto* diventa canto del dono nel silenzio: *«Poiché tu sei il silenzio stesso, questo grande tacere, da ogni suono di voce fammi libero, ed entra in me»*. Ancora una volta il silenzio indica non l'assenza di suono, ma il rivelarsi della Parola. La vocazione è espressa dall'immagine del fiore assetato di sole: *«Il Signore, quando attecchisce nell'intimo è come un fiore assetato di caldo sole. Vieni dunque o luce, dalle profondità dell'inesplicabile giorno, e posati sulla mia riva»*. L'esperienza di Dio è espressa non solo dalla luce, ma anche dall'oscurità e dall'ombra in cui può irrompere nuova luce.

Nell'oscurità vi è dunque tanta luce quanta vi è nella rosa sbocciata, quanto vi è di Dio che discende sulle rive dell'anima. Io stacco piano la luce dalle parole e raduno i pensieri come un gregge di ombre, e lentamente in tutto immetto il nulla che attende l'alba della creazione. Lo faccio per creare uno spazio alle Tue mani tese, lo faccio per avvicinare l'eternità in cui tu possa alitare.

E tentando di entrare con lo sguardo del poeta e del mistico quasi all'interno del dialogo tra il Padre e il Figlio, il momento più profondo dell'abbandono in croce viene espresso in modo sorprendente da un tratto corporeo, le spalle, e dal cromatismo del verde.

Le Tue mani toglieranno dalle mie spalle Figlio, vedi questo annientamento, il tuo bagliore, quando verrà il giorno, darò alle spighe della terra il turgore. Padre, le mani staccate dalle tue spalle, le salderò a un legno spogliato di verde.

Se il verde rimanda al divino, il legno spogliato di verde non è solo il riferimento materiale al legno della croce, ma può essere letto come correlativo oggettivo dell'esperienza dell'abbandono, che coincide con lo staccare le mani dalle spalle del Padre.

3. I tratti del viso e il sacramento della Cresima

In *Nascita dei confessori*⁵ (1961) prende corpo la profondità dell'esperienza interiore del giovane vescovo Wojtyła davanti al sacramento della cresima. La prima sezione intitolata *Pensieri del vescovo che conferisce il sacramento della cresima in un paese di montagna* ci sorprende: non troviamo una riflessione teologica sul sacramento, ma una dettagliata descrizione pittorica dei tratti del viso che rimanda alla realtà del sacramento e all'esperienza viva nel riceverlo.

sui tratti dei volti umani scopri una distesa bianca ed uguale, un po' spostata in alto, lievemente rigonfia alle tempie, sotto scorrono le sopracciglia. Quando vi poserai il palmo aperto forse sentirai la fiducia.

Non gli occhi, le labbra, ma le sopracciglia, le ciglia, le tempie, le rughe, l'elettricità che vibra nel volto: elementi che esprimono la realtà dinamica dell'entrare in rapporto con lo Spirito.

Il gioco delle rughe rivela forse volontà di lotta? Palpabili ombre attraversano il viso: un campo elettrico vibra. Qui l'elettricità è reale e insieme è anche un simbolo [...]. Lo spirito non vedrai mai - solo gli

⁵ K. WOJTYŁA, *Nascita dei confessori*, in ID., *Tutte le opere letterarie*, cit., pp. 80-89.

occhi sono specchio al pensiero [...] tra il viso e l'occhio prosegue una gara impalpabile, scopre la fronte, la faccia, abolisce tutte le ombre. Ma ciò che vedo è l'ovale in cui tutto è narrato.

La descrizione realistica dell'ovale del viso in cui tutto viene narrato culmina nella domanda che esprime il *mysterium* sacramentale: «*Chi è Colui che viene? [...] L'uomo incontra Chi da sempre lo precede. Coraggio. Qui è il punto di incontro, e ognuno di noi è una fortezza*».

Il *mysterion* dello Spirito di Dio che si dona agli uomini si fa strada attraverso i tratti del volto umano che il verso poetico scolpisce nel momento dell'incontro sacramentale.

4. I tratti del corpo: il corpo dell'incontro

In questo paragrafo prendiamo in considerazione i tratti del corpo che emergono in alcune poesie dalla descrizione dei personaggi del Vangelo nel momento in cui incontrano Cristo. In *Canto dello splendore dell'acqua*⁶ (1950) l'unicità dell'incontro tra Gesù e la Samaritana è espressa dai tratti del viso. Gli occhi sono fondamentali: sono occhi stanchi per le difficoltà della vita che guardano il pozzo di Sichar; sono occhi che si aprono al *mysterion* del perdono e del dono dell'acqua viva.

L'acqua lava dai tuoi occhi i cerchi di stanchezza e ti lambisce il volto con riflessi di larghe foglie. Tanto lontana la sorgente. Questi occhi stanchi sono il segno che le acque oscure della notte fluirono in parole di preghiera [...]. Quando socchiudi gli occhi lo spazio di nuovo si empie di contenuti quasi indicibili.

Tempie, occhi, viso esprimono l'esperienza della verità e della misericordia del momento ineffabile dell'incontro con Cristo.

Diverso il suo modo di conoscere. Non alzò quasi mai gli occhi. Era lui la grande lente di ogni conoscenza, come il pozzo che alitava splendore attraverso il viso. Uno specchio [...] che rifulgeva nel profondo. Non doveva uscir da se stesso, alzare gli occhi a capire. Mi vedeva in sé. Mi possedeva in sé. Attraversava senza sforzo il mio essere e apparve in me

⁶ K. WOJTYŁA, *Canto dello splendore dell'acqua*, in ID., *Tutte le opere letterarie*, cit., pp. 124-135.

attraverso la mia vergogna e il pensiero a lungo represso. Parve toccare la pulsazione delle mie tempie.

Nella poesia *La redenzione cerca la tua forma*⁷, dedicato alla Veronica, l'esperienza dell'incontro con Cristo viene tracciata attraverso le mani.

Attendo qui le tue mani cariche dei lavori di ogni giorno, attendo qui le tue mani che reggono un semplice panno. Nel paese dei più profondi significati porta le tue mani, Veronica, porta le tue mani e tocca il volto dell'uomo.

Il volto di Cristo impresso nel panno che Veronica serra in mano diventa la forma della redenzione che contiene e trasforma il dolore umano.

La redenzione è la continua vicinanza di colui che è partito. Distacco: rimanere con l'inquietudine della forma che nessuno sguardo può raggiungere dentro, nessun volto. Vicinanza: sei partito, eppure ancora mi attraversi, con lo sguardo lontano che irraggia dal volto impresso nel panno fai sorgere la pace di cui va sempre in cerca la mia forma inquieta [...] il panno che fra le tue mani si oscura attira a sé tutta la inquietudine del mondo.

In *Profili di Cireneo*⁸ attraverso i tratti somatici vengono presentati diversi personaggi nell'incontro personale con Cristo. Nella tensione del corpo, Maddalena rivive tale momento.

Lo spirito si è spostato a un tratto, mentre il corpo rimane al vecchio posto. Per questo mi coglie un dolore e durerà finché il corpo non maturi e nello spirito trovi il suo cibo [...]. Come radici di albero secco la mia lingua, il palato, le labbra prive di rossetto, la verità impiega molto tempo a scalzare l'errore.

Oltre ai personaggi evangelici come Maddalena e Simone di Cirene, troviamo diversi profili umani e psicologici, come il melancolico, la persona con disturbi psichici, il non vedente, l'attore, la ragazza delusa

⁷ K. WOJTYŁA, *La redenzione cerca la tua forma*, in ID., *Tutte le opere letterarie*, cit., pp. 148-159.

⁸ K. WOJTYŁA, *Profili di Cireneo*, in ID., *Tutte le opere letterarie*, cit., pp. 160-179.

in amore, i fanciulli. Sono personaggi che nei loro tratti fisici e interiori rappresentano in varie sfumature poetiche l'uomo di tutti i tempi nell'incontro con il dolore e con il mistero d'amore che in esso si cela.

5. La fragilità del corpo e il *mysterium*

La corporeità dà voce in *Meditazione sulla morte*⁹(1975) alla riflessione su fragilità e finitudine esistenziali, evidenziate dai dettagli realistici e dal correlativo oggettivo delle foglie e del tronco.

Maturità, uno scavo nel midollo segreto dell'immaginazione. Si afflosciano lembi come foglie che non riusciranno a spuntare dal tronco, s'acquietano le cellule in cui ancora resiste un ultimo vibrare dei sensi, e il corpo al suo culmine approda alle rive d'autunno, maturità, superficie che si avvicina al fondo [...]. E in noi che guardiamo verso la riva d'autunno si scatena la lotta lungo la spaccatura che ogni uomo porta in sé, quando il corpo è in lui ancora il passato del suo domani, e l'uomo non riesce a legare quel domani al suo corpo.

Sono pensieri di fragilità davanti all'inevitabile certezza della fine, pensieri che sembrerebbero riecheggiare come nell'esistenzialismo contemporaneo l'angoscia davanti al nulla dell'esistenza: «Tu stesso calerai a fondo, questo lo sai con certezza, e tornerai alla polvere, questo lo sai con certezza. Tu vivi rivolto alla morte, mentre ti volgi al futuro».

Ma in questa angoscia esistenziale irrompe la luce della Pasqua, la fede in Colui che ha vinto la morte.

Mysterium paschale. Mistero del passaggio in cui il cammino si inverte. Dalla vita passare nella morte, è questa l'esperienza, l'evidenza. Attraverso la morte passare nella vita, questo è il mistero [...]. Egli ha disgiunto non solo la pietra tombale ma tutta la terra, egli ha smosso trasformando quel campo in cui tutti passiamo, anche se la corrente del Cedron continua a discendere e nel corpo umano la corrente del sangue traccia ancora una rotta di morte. Egli ha aperto negli uomini uno spazio alla nascita, ha riversato in loro uno spazio di vita che sovrasta le correnti che passano, che sovrasta la morte.

⁹K. WOJTYŁA, *Meditazione sulla morte*, in ID., *Tutte le opere letterarie*, cit., pp. 90-105.

Questa fede entra nell'ansia del cuore, riversa speranza nell'anima, riempie di significato l'esistenza, dona senso alla vita umana.

Lascia agire in me il mistero, fallo agire nell'anima che il corpo contagia di paura, che per il corpo si allarma e inoltre ha una sua ansia per la crescita e gli atti che lasceranno un segno, per sempre, nello spirito umano [...] una sua ansia che non contrasta la speranza.

Questa speranza apre una prospettiva nuova per la vita umana e per il corpo alla luce di Cristo crocifisso e risorto. È un mistero che si iscrive nel cuore dell'uomo e lo riscalda dal profondo.

E così mi iscrive in Te la mia speranza, fuori di te non posso esistere. Quando innalzo il mio io sopra la morte svellendolo da un suolo di sterminio, questo avviene perché esso sta in Te come nel Corpo che dispiega la sua potenza sopra ogni corpo umano e rinnova il mio io, cogliendolo da un suolo di morte in figura diversa eppure tanto fedele, dove il corpo della mia anima e l'anima del mio corpo ritornano a congiungersi.

Anche in *Veglia pasquale*¹⁰ (1966) la corporeità e la vitalità dell'uomo espresse nel correlativo oggettivo dell'albero si aprono alla ricerca di una vita che non muore.

Arrivo alle radici del mio stesso albero e mi addentro nel segreto della sua crescita che anche in me si propaga, che da me prende corpo. Io mi sento nell'albero e sento l'albero in me. L'albero è un corpo fisico. La storia degli uomini, dei miei simili, cerca un suo corpo.

È interessante notare che nel corpo converge un'ampia varietà di significati non solo di tipo biologico ma anche di tipo esistenziale e storico sociale. L'esperienza della precarietà apre all'incontro con Cristo.

Nella storia il corpo umano muore più spesso e muore prima dell'albero. Perdura l'uomo oltre la soglia della morte nelle catacombe e nelle cripte. Perdura l'uomo che se ne va in tutti quelli che vengono dopo di lui. Perdura l'uomo che viene in tutti quelli che prima se ne andarono. Perdura l'uomo di là da ogni partenza o venuta in sé. E in Te. La storia

¹⁰ K. WOJTYŁA, *Veglia Pasquale*, in ID., *Tutte le opere letterarie*, cit., pp. 204-227.

degli uomini come me cerca il Corpo che Tu darai loro. Nella storia ciascuno perde il suo corpo e si avvia ad incontrarti.

Da un lato troviamo il corpo umano nella sua finitudine, dall'altro il Verbo che si fa carne, entra nella storia e diventa corpo di questa realtà. È un messaggio forte: nella storia si può incontrare il corpo di Cristo.

Non staccare gli uomini dall'Uomo che si è fatto Corpo della loro storia! [...] Io ti invoco e ti cerco, uomo in cui la storia umana può trovare il suo corpo [...], cerco per tutta la storia il tuo Corpo, la tua profondità.

Se come uomini si fa esperienza delle ferite e divisioni del mondo, nella luce della Pasqua si apre un invito: *«libera il cuore, apri l'anima! Il tuo corpo morrà e risorgerà. La vita avrà conferma oltre la vita»*.

6. Il dramma del corpo e la corporeità del dolore

In *La cava di pietra*¹¹ (1956) il corpo non solo è descritto, ma viene scolpito in modo dinamico nella fatica di un lavoro durissimo.

Dura e piagata, la mano variamente si gonfia serrando il martello, variamente si snoda nella pietra il pensiero umano quando l'impeto tu stacchi da forze di pietra e tagli al punto giusto - l'arteria colma di sangue [...]. Le mani sono il paesaggio del cuore - le mani spesso si spaccano come burroni fra i monti in cui rotolano forze indefinite. Quelle mani che l'uomo apre soltanto quando ormai sono sazie di fatica e vede allora che grazie a lui solo, gli altri possono camminare tranquilli. Le mani sono un paesaggio. Quando si spaccano nelle piaghe sale il dolore e scorre libero, a fiotti. Eppure l'uomo non pensa al dolore.

L'esperienza del dolore viene resa in modo plastico nella tensione del corpo. L'operaio anonimo, simbolo di tutta una realtà sociale, viene chiamato A. È il suo corpo che parla per lui e gli conferisce identità.

Non solamente le mani calano giù col peso del martello, non solamente A torso si tende e i muscoli disegnano la loro forma, ma attraverso il lavoro passano i suoi pensieri più intensi per intrecciarsi in rughe sulla fronte, per congiungersi in alto, sopra il capo, nell'arco acuto di braccia e vene.

¹¹ K. WOJTYŁA, *La cava di pietra*, in ID., *Tutte le opere letterarie*, cit., pp. 192-203.

Il corpo diventa una sorta di *«edificio gotico che un filo a piombo traversa nascendo dal pensiero dagli occhi»*, una *«figura che si staglia tra la pietra e Dio»*. Sono versi intrisi di vissuto, perché Wojtyła non è un intellettuale che riflette sul lavoro degli altri, ma una persona che durante la guerra ha fatto esperienza della cava di pietra. Questo è testimoniato dalla presenza di dettagli realistici.

Stanchi, gli occhi dell'uomo, e aguzze le sue sopracciglia. Aguzzi gli orli della pietra come coltelli. La corrente elettrica morde nelle pareti come frusta invisibile. Sole, sole di luglio. Bianco incendio di pietre. Le mie mani appartengono forse alla luce, il cui fulgore interseca i binari, i picconi, la recinzione in alto? Le mie mani appartengono al cuore e il cuore non impreca [...] io vi conosco, o uomini splendidi senza formalità né maniere. So guardare nel cuore dell'uomo senza veli o illusioni. Al lavoro le mani di alcuni, alla croce le mani di altri appartengono.

Particolarmente toccante nella descrizione realistica del corpo è la morte di un compagno di lavoro: un evento che accade troppo spesso nelle miniere e che diventa l'emblema delle "morti bianche" sul lavoro.

Non era solo. I suoi muscoli si diramavano in una folla immensa finché alzavano il martello, finché vibravano di energia. Ma questo durò finché egli sentì il terreno sotto i piedi, finché la pietra non gli squarciò la tempia e non gli entrò nelle stanze del cuore [...]; il suo tempo si fermò con violenza. Sui quadranti di bassa tensione le lancette, liberate di colpo, scesero a zero. La pietra bianca entrò in lui, corrose la sua essenza e a sé l'assimilò tanto da farne pietra [...]. Ma l'uomo ha portato con sé la segreta struttura del mondo dove l'amore prorompe più alto se più lo impregna la rabbia.

Il corpo nella drammatica tensione che lo attraversa e lo distrugge è la muta testimonianza di profonda spiritualità e dell'amore che si innalza oltre il dolore.

7. Il corpo di Maria

Un testo in cui il fitto intrecciarsi di immagini legate al corpo esprime momenti di alta spiritualità, dove Maria parla in prima persona

pensando al Figlio, è *La madre*¹² (1950). Anche qui troviamo diversi riquadri. Il titolo del primo riquadro richiama il corpo: *Primo istante del corpo adorato*. In maniera insolita rispetto alle tradizionali immagini mariane, Maria percepisce il *mysterium* in modo vivo attraverso il corpo.

Tornavo là lungamente ai ricordi, da ognuno di essi senza tregua la vita si allarga, ribolle sul fondo di un senso inaudito. Così strettamente combacia con i pensieri, gli affetti, come se la bilancia del sangue non turbasse la quiete, ma nel ritmo del respiro si alzasse con il pensiero e il canto. Questa forse è preghiera, figlio mio, questi sono i semplici giorni che traboccano e piano affluiscono nelle mie pupille e nel sangue liberato così dal suo peso.

Il mistero dell'Incarnazione viene percepito fisicamente nel corpo della madre, all'interno del quale il Figlio di Dio cresce nel silenzio.

Questo momento, di tutta la vita, dacché lo conobbi nella parola, da quando divenne mio corpo, nutrito in me col mio sangue, custodito nell'estasi - cresceva nel mio cuore in silenzio [...]. Pur fosti più mio in quel bagliore, in quel silenzio che come frutto della mia carne e del mio sangue.

Nel dialogo tra Maria e Giovanni e nel mistero eucaristico in cui il *Corpus Christi* viene ridonato alla madre dalle mani tremanti dell'apostolo, molto bella è la fisicità dell'abbraccio in cui nella madre resta impressa la forma corporea del figlio in modo indelebile.

Ecco, più che nel mormorio delle mie labbra, e più che nei pensieri, nella vista, nella memoria, più che nel pane stesso, forse? Il suo spazio è serbato nell'incavo delle tue braccia, e là dove una tenera testa si appoggiò alla tua spalla: questo spazio resta in te forma impressa. E mai vi brilla il vuoto. E in te così grande presenza che quando già spezzavo il pane con le mie mani tremanti per porgerlo alla madre ho indugiato un attonito istante, perché questa verità mi rifulgeva dai tuoi occhi in una lacrima.

Molto commovente nell'ultimo riquadro è il canto di Maria in previsione della morte. È una poesia densa di corporeità e spiritualità, in cui abbondano i dettagli fisici realistici. Attraverso la staticità del corpo e

¹² K. WOJTYŁA, *La madre*, in ID., *Tutte le opere letterarie*, cit., pp.136-147.

il silenzio del ritmo del cuore risalta ancor più l'irrompere della vita oltre la morte, espressa nell'immagine del canto nuovo.

Ma la tua intensa quiete in me non avrà fine, unica foce al mio cammino, e un giorno sarà così mia che vi starò come un fiume portato dal suo letto trasparente pure se il corpo inerte resterà. Verranno i tuoi discepoli, sentiranno che il cuore non batte. La fonda bilancia del sangue non ritmerà più la mia vita e dai piedi stanchi non fuggirà la strada. Mi avvolgerà il tempo nuovo, che agli occhi languenti già splende, abiterà nel mio cuore e tutto infine sarà colmo, diventerà delizia al pensiero. Aprirò allora il mio canto, ne capirò ogni sillaba.

Un canto che è delizia per il pensiero, perché è un nuovo vedere, un nuovo comprendere, in un tempo nuovo che avvolge.

8. Il corpo donato e il presacramento

Nel *Trittico Romano*¹³ (2003) il tema del corpo è un invisibile filo conduttore che lega le tre sezioni di questo poemetto con gli affreschi della Sistina, mostrando che l'uomo è immagine e somiglianza di Dio e si realizza nel rapporto con Lui. Nella prima sezione *Torrente*, la sensazione della freschezza e la percezione del suono della corrente rivelano il mistero della sorgente originaria, mentre l'uomo nella sua corporeità scopre di essere «*il luogo di incontro con l'eterno Verbo*». La seconda sezione, intitolata *Meditazione sulla Genesi. Dalla soglia della Sistina*, è di grande importanza per il tema della corporeità. Negli affreschi michelangioleschi Dio è ritratto con un corpo umano, ed è Colui che crea il corpo dell'uomo. Due elementi caratterizzano il corpo creato: il percepirsi come realtà donata e la nudità. Non c'è vergogna di essere nudi, perché la verità sul corpo è che davanti al Creatore tutto è autenticità e trasparenza. Si tratta quindi di recuperare questa bellezza e verità per cantare un nuovo Magnificat.

Anche loro sulla soglia degli eventi vedono se stessi in assoluta autenticità: erano nudi tutti e due [...]. Non vogliono forse per se stessi essere veri e trasparenti come lo sono per Lui? Se è così, cantano l'inno del ringraziamento, un Magnificat dell'intimo umano, ed è allora che

¹³ K. WOJTYŁA, *Trittico Romano*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003.

sentono profondamente che proprio “in Lui viviamo, ci muoviamo ed esistiamo”. Proprio in Lui! È lui che permette loro di partecipare alla bellezza che ha in essi ispirato, è lui che apre loro gli occhi [...]. In base a questa chiave, l’invisibile si manifesta nel visibile. Un presacramento.

La sacramentalità del corpo viene scolpita in modo incisivo in questi versi. Il corpo donato non è un oggetto, ma una realtà viva che nel dialogo con Dio e nella bellezza manifesta il divino. Da un lato, il corpo è una realtà donata da Dio, dall’altro lato esprime la possibilità del dono totale della persona all’altro. Nel dono reciproco tra uomo e donna il corpo è definito «*Presacramento: essere in verità segno visibile di perenne amore*».

Nella terza sezione *Colle nel paese di Moria* il corpo è presente nel faticoso peregrinare di Abramo seguendo la Voce, nel corpo offerto di Isacco, nella vita donata e ritrovata. In Abramo risuona la verità profonda su ogni uomo: «*Fermati! Io porto dentro di me il tuo nome, segno dell’alleanza che il Verbo Eterno ha stretto con te*».

La verità sul corpo dell’uomo è il manifestare il mistero dell’invisibile all’interno del visibile.

Conclusioni

La poesia di K. Wojtyła apre molteplici spazi di riflessione a partire dalla sacramentalità del corpo. Attraverso i tratti del corpo scolpiti nei versi sono emerse le più diverse sfumature nel percepire l’esperienza della precarietà esistenziale, del lavoro e dell’incontro; l’esperienza di fede e di profonda spiritualità. Nella nostra trattazione abbiamo usato un metodo fenomenologico, che ha cercato di cogliere e di accogliere ciò che di volta in volta si manifesta nel testo poetico riguardo alla sacramentalità del corpo. Ne è risultata una prospettiva multiforme in cui sono venuti in luce la realtà del corpo donato nella comunione sponsale, la durezza della fatica e la sacralità del lavoro, la fragilità del corpo davanti all’esperienza della finitudine e della morte, il discernimento vocazionale espresso nell’efficace metafora dell’intagliatore dei santi, la fisicità dell’incontro personale con Cristo, in cui vocazione e discernimento si esprimono nei tratti corporei dei personaggi.

Non sono mancati dei passaggi con uno specifico riferimento sacramentale, come quelli in riferimento all’Eucaristia e al sacramento

della cresima; e riguardo al matrimonio è emerso che il corpo dell'uomo e il corpo della donna diventano un "pre-sacramento". Anche Maria accogliendo nel suo stesso corpo il Verbo di Dio incarnato diventa tabernacolo eucaristico.

Se la sfida che ci siamo proposti è quella di vedere se nelle poesie di K. Wojtyła sia possibile ricavare un contributo per pensare la sacramentalità del corpo, il risultato è che attraverso la poesia si è aperta la possibilità di veicolare contenuti spirituali in una modalità comunicativa ben più immediata e vicina al cuore e alla sensibilità dei giovani rispetto a quella della manualistica teologica, della catechetica o delle esortazioni pastorali. Introducendo l'opera letteraria di Wojtyła, Giovanni Reale evidenzia come

da tempo i filosofi hanno riconosciuto che l'uomo accede alla verità per tre vie: quella dell'arte, quella della filosofia, quella della religione [...]. Wojtyła riunisce in sé le tre grandi componenti del pensiero, e perciò costituisce quella figura emblematica di uomo che in vari modi percorre queste tre vie per raggiungere la Verità¹⁴.

La ricerca della verità e di nuove strade è un punto nodale per K. Wojtyła, e in questa direzione la poesia rappresenta una straordinaria opportunità per il pensiero. Quella di Wojtyła è dunque un'opera poetica che non solo è particolarmente preziosa per i giovani, ma per tutti: è una miniera di rari tesori anche per il ricercatore e per il teologo. Perché attraverso la poesia, attraverso l'arte, attraverso la filosofia, attraverso la fede, prende forma in modo polifonico il cammino dell'uomo nel ricercare la Verità, quella Verità che si è fatta carne entrando nel cuore degli uomini e nella loro debolezza.

Continua a cercare. Ma che cosa? Forse ho cercato abbastanza. Ho cercato fra tante verità. Tuttavia queste cose possono maturare soltanto così. Filosofia... Arte... la verità è ciò che infine viene a galla come l'olio nell'acqua. In questo modo la vita ce la svela [...] a poco a poco, in parte, ma continuamente. Inoltre essa è in noi, è in ogni uomo. ed è qui appunto che è vicina alla vita. La portiamo in noi, ed è più forte della nostra debolezza¹⁵.

¹⁴G. REALE, *Presentazione*, in K. WOJTYŁA, *Tutte le opere letterarie*, cit., p. XIII.

¹⁵K. WOJTYŁA, *Fratello del nostro Dio*, in *Tutte le opere letterarie*, cit., p. 733.

Vorremmo che questa ricerca, nel ricercare la verità e nel pensare il corpo attraverso la poesia, abbia permesso al pensiero di ascoltare, lasciando parlare le immagini, le metafore, i cromatismi, le melodie, in quella che vorrebbe essere un'autentica esperienza di bellezza nel ripensare e comunicare ai giovani la sacramentalità del corpo.

Viviana De Marco,
Via Garibaldi, 308
Civitanova Marche (MC)
vivianadem@libero.it

Abstract

Questo articolo intende essere un invito a riscoprire la poesia di Karol Wojtyła come una preziosa opportunità per pensare la sacramentalità del corpo. Mentre la sua figura di pontefice, di teologo e di filosofo è nota in tutto il mondo, la sua poesia risulta sconosciuta ai più. Una poesia che invece risulta essere un potente mezzo per comunicare la più alta spiritualità e la più profonda riflessione attraverso il verso e i dettagli realistici inerenti la fisicità e la corporeità. Attraverso le metafore, i correlativi oggettivi di tipo naturalistico e il linguaggio simbolico vengono in luce molteplici aspetti riguardanti il corpo, dall'esperienza della finitudine alla condivisione del dolore e della fatica del lavoro; dalla vocazione e dall'esperienza personale dell'amore di Dio al corpo donato nel rapporto di coppia e considerato un presacramento. Per questi motivi la poesia di Wojtyła può essere considerata come un tesoro prezioso sia per gli studiosi che per i giovani, i quali possono maggiormente avvicinarsi alla sacramentalità del corpo grazie all'approccio immediato e alla bellezza della poesia.

John Paul II is worldwide known as pope, theologian and philosopher, but quite unknown for his poetry. This essay wants to be an invitation to discover Wojtyła's poetry as a powerful way of thinking the sacramental value of the body. His verses convey the deepest spiritual experiences through realistic physical details. Numerous aspects of the body come to light through metaphors, naturalistic correlatives and symbolic language: from the experience of existential finitude to the experience of sharing hard work and sorrow; and again the experience of

perceiving God's love and his personal call and the experience of human love as a pre-sacrament. For these reasons we can consider Wojtyła's poetry as a treasure for both scholars and young people, who can further discover the sacramental dimension of the body thanks to the immediate approach and beauty of poetry.

Parole chiave

Poesia, correlativo oggettivo, metafore, linguaggio simbolico, cromatismi, corpo, sacramentalità, dettagli somatici, finitudine esistenziale.

Keywords

Poetry, objective correlative, metaphors, symbolic language, chromatic references, body, sacramental value, physical details, existential finitude.



EMPATIA E COMUNICAZIONE DIGITALE. UN CONTRIBUTO PER DISCERNERE I TEMPI DEI *SOCIAL*

Simonetta Mosciatti*

Premessa

Questo breve contributo nasce da diversi anni trascorsi nelle aule scolastiche a contatto con giovani studenti ormai *webeti*, succubi dei social, distratti ed alienati in una connessione continua nel tentativo di uscire da una triste solitudine o da un frustrante isolamento.

Le problematiche filosofico/pedagogiche presenti in questo contributo sono semplicemente abbozzate, offrono solo piste, *imput*, sollecitazioni da considerare ulteriormente, in riferimento soprattutto al pensiero di Edith Stein relativo all'*empatia*, intesa come un “sentire per gli altri rimanendo se stessi”, definizione di un’attualità sconcertante se si considera l’esigenza di discernere gli orizzonti delle dinamiche aperte dai nuovi *social network*¹.

La filosofa Stein lavorando su questo tema rimasto disatteso, dimostra quale sia il centro della questione: la persona umana colta (nel suo peculiare valore cristiano) come immagine e somiglianza della SS. Trinità e dunque predisposta alle relazioni empatiche, chiamata ad interagire con gli altri.

Riscoprire l’empatia quale forza preziosa per i “nativi digitali” ai tempi dei *social network*, in una società sempre più “liquida”, può senz’altro aiutarci nel discernimento, nell’affrontare le questioni legate alla comunicazione tecnologica ed informatica, considerando le insidie che pone il *cyberspazio*², in special modo nel favorire l’analfabetismo emotivo e il solipsismo. Infatti l’analfabetismo emotivo di questa nostra società “teco liquida” (così definita soprattutto dallo psichiatra Tonino

*Laureata in Filosofia e in Sacra Teologia, docente di Filosofia e storia presso il Liceo Classico.

¹ I nuovi “social network” sono un reticolato di persone connesse fra loro da interessi di varia natura, che decidono di creare una “community on line” che si incontra sulla piattaforma dei “social media”.

² Il termine, usato per indicare uno “spazio” artificiale e “virtuale” è utilizzato come un sinonimo di *internet*.

Cantelmi)³ uccide la capacità di provare empatia cioè quella capacità volta a cogliere l'esperienza vissuta altrui.

Per un discernimento sui *social*⁴ e sulla comunicazione virtuale non possiamo non considerare la potenzialità enorme dell'empatia, che l'uomo possiede come dono di Dio e dunque nel suo statuto ontologico.

1. Il problema dell'empatia secondo Edith Stein

Cosa significa il concetto di “empatia”? La Stein, che fu per anni assistente di Edmund Husserl fenomenologo, pubblicò la sua dissertazione di laurea nel 1917 ad Halle, con il titolo *Zum Problem der Einfühlung*⁵, dedicata appunto al tema dell'empatia.

Sceglie di affrontare questo tema poiché, seguendo le lezioni di Husserl, intravede una lacuna in merito al fenomeno del coglimento di quella che lei chiama esperienza “estranea”, ossia l'esperienza di un vissuto “altro” rispetto al “sé”, argomento questo considerato fondamentale per l'approdo al mondo reale e oggettivo⁶.

E. Stein decide così di lavorare sul tema, dimostrando fin da subito il suo interesse predominante per la persona umana all'interno del suo legame con la dimensione comunitaria e offrendo in tal senso un contributo fenomenologico di grande spessore, basato su un'adeguata spiegazione contenutistica, che allora mancava, inerente soprattutto un'analisi che dimostrasse se “empatia” fosse o meno il termine giusto per definire quella particolare modalità di conoscenza del vissuto altrui.

Infatti Husserl, pur utilizzando il termine nei suoi metodi di ricerca filosofica, non aveva ben spiegato in modo scientificamente univoco cosa si dovesse intendere per “empatia”. Questo compito sarà assolto dalla Stein, la quale in sottili analisi ricche di esemplificazioni, e nel confronto con i dati precedenti di Theodor Lipps e di altri autori⁷, perviene ad un

³ Cf. T. CANTELMÌ, *Tecnoliquidità*, in «Modelli per la mente» 5 (2013), pp. 7-14.

⁴ Senza nessun'altra specificazione o aggiunta il termine *social* indica qualsiasi attività o intrattenimento *on line* e congiuntamente anche gli strumenti (software, hardware e dispositivi vari) che ne permettono l'attuazione.

⁵ E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, tr. it. di E. Costantini, Sudium, Roma 1985, p. 65 (esistono pure due riedizioni del 1998 e del 2012).

⁶ Cf. *ibid.*, pp. 150-156.

⁷ Lipps pubblicò nel 1906 un saggio dal titolo “Empatia e godimento estetico”. In esso egli definisce l'empatia come una funzione psicologica fondamentale per l'esperienza

risultato tuttora valido, anche se la ricerca fenomenologica su questo complesso tema è nel frattempo avanzata notevolmente⁸.

In primo luogo la Stein cerca di affrontare il tema distinguendo l'atto dell'*empatizzare* da atti conoscitivi simili, che parimenti hanno per oggetto la vissuta esperienza soggettiva di un altro (i cosiddetti "co-sentire" e "uni-sentire") ma che ancora non concedono di fare esperienza vitale dell'altro, di ciò che lui vive in sé.

L'*empatizzare* è distinto dal *cosentire* e dall'*uni-sentire* in quanto l'empatia è qualcosa in più che ha come oggetto lo stesso sentire; è innanzitutto un mezzo per la conoscenza dell'altro nella sua dimensione più profonda. Nell'atto con cui *empatizzo* con l'altro, l'esperienza "estranea" diventa per me accessibile e mi è possibile capire un'altra persona e realizzare per la prima volta un contatto con l'altro⁹.

Come afferma la Stein, in ogni atto d'empatia «la mia vita esperisce un afflusso dall'esterno, essendo a contatto con la vita dell'altro»¹⁰. Così, attraverso l'empatia, l'essere umano che ho di fronte si costituisce per me come un "altro" non ideale ma reale, che mi costringe a misurarmi con lui e a riscoprirmi in lui. In tale faccia a faccia so infatti di essere anche io percepito dall'altro, così, attraverso lo sguardo altrui, mi vedo. L'empatia è un atto di auto-trascendenza che crea comunione, unità.

Muovendosi all'interno della scuola fenomenologica, la filosofa afferma che è necessario comprendere e conoscere la realtà che ci circonda in tutti i suoi fenomeni, cioè in tutte le forme di coscienza in cui essa ci appare, tra queste anche le esperienze di soggetti a noi "estranei", ma che nell'empatia possono diventare "familiari". Da un punto di vista

estetica. A motivo dei suoi studi Lipps è riconosciuto come il padre della prima teoria scientifica sul concetto di empatia "Einfühlung" (letteralmente "immedesimazione", "sentire dentro"), sebbene il termine sia stato coniato precedentemente nel 1873 da Robert Vischer.

⁸ Cf. I. MEOLI, *Il concetto filosofico di empatia come fondamento (debole) del rapporto medico-paziente*, materiali di studio e di discussione del progetto regionale: "Sportelli informativi e mediazione per detenuti negli Istituti penitenziari della regione Emilia Romagna". Seminari formativi rivolti agli operatori penitenziari (2005). Cf. anche L. MICHELETTI, *Empatia e comunicazione non verbale*, Luigi Pellegrini Editore, Cosenza 2017; E. MARTA - S. ALFIERI, *Empatia e altruismo. Come e perché aiutiamo gli altri entrando nei loro panni*, San Paolo, Milano 2017.

⁹ Cf. A. PRISCO, *Allo sbocciare del nuovo. L'idea di persona in Edith Stein*, Tau Editrice, Perugia 2009.

¹⁰ E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, Città Nuova, Roma 1998 p. 215.

gnoseologico la Stein respinge, riferendosi a T. Lipps, sia la teoria dell'empatia per imitazione sia la teoria dell'empatia per inferenza analogica; per lei ciò che era assolutamente importante «era chiarire le possibilità di una comprensione tra gli uomini, la possibilità di creare una comunità umana [...] non solo teoricamente, ma anche vitalmente, esistenzialmente necessaria»¹¹.

Nella prima teoria di Lipps, infatti, la percezione richiama alla memoria del soggetto cosciente un suo proprio atto conoscitivo e lo proietta sull'altro come rimando a sé e non come conoscenza dell'altro. Nella seconda invece l'attenzione è posta sui comportamenti esteriori dell'oggetto che determinano nel soggetto delle sensazioni interiori, e anche in questo caso non vi è conoscenza dell'altro. Secondo la Stein l'atto empatico è un movimento complesso del soggetto verso l'oggetto, che prevede pure un movimento di ritorno del soggetto in se stesso.

Nella conoscenza empatica è coinvolto tutto l'essere della persona nel suo statuto tridimensionale, nel suo insieme di corpo, anima, spirito, ma è coinvolto in modo tale da cogliere precisamente ciò che è altro da sé senza ridurre l'altro al proprio sé. L'empatia coinvolge la corporeità, l'interiorità, il vissuto del soggetto, e quindi anche il livello emozionale e il sentimento, ma in modo tale che tutto ciò non sia solo la sensazione della presenza fisica dell'altro.

Nell'atto empatico l'anima, che è il centro di comunicazione tra il corpo e lo spirito, contribuisce, quale centro vitale, sia all'esterno che all'interno del "mondo interiore". Inoltre lo spirito rende l'empatia uno specifico atto umano che la colloca oltre il piano stesso della conoscenza in quanto è più del semplice comprendere. Ciò denota l'arricchimento caratteristico della stessa esperienza empatica e la sua capacità di elevare l'anima umana verso il trascendimento di sé.

2. Empatia e corporeità

L'empatia per la Stein presuppone la corporeità propria e la corporeità dell'altro, la sua e la propria concreta manifestazione individuale e fisica, perché l'uomo possiede un corpo da cui non può prescindere.

¹¹ R. INGARDEN, *Il problema della persona umana. Profilo filosofico di E. Stein*, in «Il nuovo aeropago» 1 (1987), p. 33.

La Stein, seguendo Husserl, distingue infatti tra l'“essere” semplicemente corporeo e il corpo in quanto “posseduto” da un essere vivente, consapevole, cosciente. Nel primo caso il corpo corrisponde al termine *Körper*, mentre nel secondo al termine *Leib*. Questa distinzione, già presente nello studio sull'empatia è indispensabile per ben capire la struttura della persona umana che non è riducibile al solo dato corporeo.

Ciò che distingue il corpo vivente (*Leib*) da un corpo puro e semplice (*Körper*) è il fatto di essere animato. Dove c'è un corpo vivente c'è anche un'anima (*Seele*). E inversamente: dove c'è un'anima c'è anche un corpo vivente¹².

Ogni persona umana si percepisce pertanto ben oltre i limiti puramente fisici sebbene la fisicità sia sempre intesa come “luogo” nel quale l'Io personale dimora. Il corpo della persona, dell'Io, è dunque

corpo vivente (*Leib*) e non solo corpo (*Körper*); è il “mio” corpo vivente (*Leib*), è mio come nessun'altra cosa esterna è mia; perché abito in esso come nella mia dimora “innata” e sento ciò che succede in esso e di esso, e sentendo lo percepisco¹³.

Come persona l'Io esiste corporalmente e così anche ogni altro Io. In questa condivisione dell'esperienza della corporeità, ognuno conosce se stesso attraverso l'incontro tangibile con l'altro, attraverso la relazione con l'altro. La Stein sviluppa infatti quella che si può chiamare “antropologia trinitaria”, attuata nella misura in cui si esce da se stessi e si incontra l'altro così che l'altro non è più un estraneo. Antropologia in cui l'essere umano è inteso come persona tridimensionale, spirito, anima e corpo in una unità inscindibile; persona ricca e dinamica, diffusiva, interattiva, trascendente, coinvolgentesi e coinvolgente con tutto quanto è A/altro.

È in questo modo che l'uomo coglie la vita psichica dell'altro, è in questo modo che egli coglie pure, in qualità di credente, l'amore, l'ira e i comandamenti del suo Dio; non diversamente Dio può cogliere la vita dell'uomo¹⁴.

¹² E. STEIN, *Essere finito e essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, ed. Città Nuova, Roma 1988, p. 390.

¹³ *Ibid.*, p. 389.

¹⁴ ID., *Il problema dell'empatia*, cit., pp. 79-80.

In virtù del suo essere *Leib* (corpo) e utilizzando proprio il linguaggio corporeo, l'uomo esprime la sua interiorità e la sua capacità relazionale. Attraverso il suo linguaggio il *Leib* rende possibile la sua esperienza empatica, fino a giungere ad un comune sentire, e accorciando le distanze realizza la *prossimità* vicino alla gioia e al dolore di chi gli passa accanto.

Secondo E. Stein, questo tipo di esperienza consta in un insieme di atti nei quali l'essere e l'accadere cosale spazio-temporale viene a noi come datità corporale e ciò anche in senso teologico¹⁵. Infatti, anche Dio si è fatto a noi empatico in quanto persona divino-umana.

Se in Gesù, Dio si è fatto simile a noi in tutto, eccetto il peccato, allora egli è diventato, per dirla con le parole di E. Stein, il "typos Essere umano", con la stessa costituzione psicofisica e spirituale-personale che abbiamo noi. Ciò che E. Stein ha elaborato sull'empatia negli esseri umani, è valido allora senza eccezioni anche in relazione a Gesù Cristo fatto uomo¹⁶.

A tutto ciò va aggiunto che l'empatia si attualizza solo con il rispetto e la tutela dell'altro nella sua irriducibile diversità, distinguendosi dunque dall'unificazione fusionale. L'empatia non è imitazione e non è fusione! Infatti, ciò che distingue le persone le une dalle altre non è solo la corporeità, bensì l'eccedenza dei vissuti, la ricchezza delle emozioni, le esperienze e i valori verso i quali si indirizzano le volontà. Proprio per questo l'empatia per Stein è "il sentire per gli altri rimanendo se stessi", è la condizione per la comprensione tra le persone, evitando così di prendere il nostro io come un assoluto e chiuderci dentro le nostre particolarità considerando gli altri enigmi, o oggetti da modellare, o realtà con le quali confonderci.

L'ontologia della relazione messa in luce dalla dinamica empatica rispetta il principio dell'irriducibilità dell'altro a se stessi e di se stessi all'altro. Grazie all'empatia è possibile percepire il vissuto altrui ma solo

¹⁵ Cf. *ibid.*, p. 128.

¹⁶ R. KÖRNER, *L'empatia nel senso di E. Stein. Un atto fondamentale della persona nel processo cristiano della fede*, in AA.VV., *Edith Stein. Testimone oggi profeta per domani*, Atti del Simposio Internazionale, Roma-Teresianum, 7-9 ottobre 1998, LEV, 1999, p. 176.

a patto che lo si colga nella “sua” prospettiva e quindi a patto che tale coglimento non sia una riduzione dell’altro.

Questa è la struttura fondamentale della relazione intersoggettiva: come la coscienza è strutturalmente aperta alla realtà esterna che le è data in modo originario e tuttavia la coscienza è irriducibile ad essa, così l’Io è aperto agli altri Io, li coglie come centri di orientamento del mondo diversi da sé, ne coglie la vita psichica, ne può “empatizzare” le esperienze vissute, tuttavia anche nel momento della massima partecipazione e immedesimazione l’Io non scompare, non si “fonde” nell’Io dell’altro, ma gli sta accanto, intimamente solidale eppure diverso. Ed è proprio questo permanere della diversità che consente l’empatia, in quanto esperienza vissuta da un Io ben determinato: se l’Io si annullasse, venisse cancellato o - per converso - assorbisse l’altro, non si darebbe più esperienza di soggetti “altri” da noi¹⁷.

Empatia è allora essere presenti a se stessi per rendersi conto, senza alienarsi, di ciò che accade all’altro senza volerlo possedere. Ciò rende possibile l’incontro autentico e libero “da persona a persona”, dal momento che l’atto empatico può compiersi solo se con l’altro sussiste una corrispondenza; proprio per questo esso è possibile solo nel «typos uomo»¹⁸. Solo chi si sperimenta come persona (a immagine e somiglianza delle Tre Persone Divine) può comprendere l’altro e realizzare l’atto empatico. L’empatia inoltre opera un cambiamento nella persona, un salto di qualità che le consente di attuare la fratellanza e trascendere se stessa. Considerando il rapporto empatico tra due persone come l’incontro di due flussi vitali con cui si amplia il vissuto personale di entrambi, la Stein fa notare come ogni persona divenga *datità* agli altri, generando antipatia o simpatia, ostilità o comunione:

quando gli individui sono aperti gli uni nei confronti degli altri, quando le prese di posizione dell’uno non vengono respinte dall’altro, ma penetrano in lui dispiegando appieno la loro efficacia, sussiste una vita comunitaria in cui entrambi sono parte di un tutto, e senza tale rapporto reciproco non può esservi una comunità¹⁹.

¹⁷ M. NICOLETTI, *Introduzione*, in E. STEIN, *Empatia*, Franco Angeli, Milano 1985, pp. 36-37.

¹⁸ STEIN, *Il problema dell’empatia*, cit., p. 151.

¹⁹ ID., *Psicologia e scienze dello spirito*, Città Nuova, Roma 1999, p. 232.

La vera comprensione dell'altro inizia con la presa in conto della carne viva, con l'accesso al suo nucleo fondante che si esprime in ciò che egli prova, per poi accedere al sentimento che è in lui, su di un piano che non è più gnoseologico, ma empatico e dunque comunionale.

L'empatia è considerata dalle scienze umane una disposizione naturale che ci mette in sintonia con i nostri simili, di cui ci fa condividere le emozioni, dapprima in modo automatico, poi in modo sempre più cognitivamente mediato. L'empatia è alla base di comportamenti quali: la cura, la cooperazione, l'altruismo. Avere un atteggiamento empatico nei confronti di un'altra persona significa

vivere temporaneamente nella vita di un altro, muovendocisi delicatamente [...]. Significa controllare frequentemente in compagnia dell'altro l'accuratezza delle proprie percezioni ed essere guidati dalle reazioni che [si ricevono]. Significa essere il compagno fiducioso nel mondo interiore dell'altro²⁰.

L'empatia inoltre va intesa come elemento fondativo della relazione non solo con gli altri ma anche con il mondo. Le scienze umane oggi stanno concentrando molto l'attenzione sulle radici biologico-organiche dell'esperienza empatica, e ciò a seguito degli impulsi dati alla scienza dalla scoperta dei neuroni "specchio", alla ricerca dei meccanismi neurobiologici di rispecchiamento e risonanza che permettono di accoppiare ciò che vedo e sento in prima persona a ciò che vedo e sento nell'altro o nel mondo che mi circonda, rendendo possibile la condivisione di esperienze, credenze, scopi e stati interni.

Lo psicologo del sé, Heinz Kohut, sostiene che l'empatia non è una opzione, ma un bisogno primario, un nutrimento psicologico, generato dalla paura di auto esclusione non solo dagli altri ma anche dal mondo²¹.

Empatici nasciamo, ma non tutti siamo empatici allo stesso modo, l'empatia si impara e si può sviluppare nel tempo in proporzione alla qualità delle relazioni instaurate. In ogni caso essa è essenziale e non a caso le scienze umane sostengono che la mancanza di empatia aumenta i comportamenti aggressivi e depressivi.

²⁰ C. R. ROGERS, *Un modo di essere. I più recenti pensieri dell'autore su una concezione di vita centrata sulla persona*, Psycho, Milano 2012, pp. 122-123.

²¹ Cf. H. KOHUT, *Introspezione ed empatia. Raccolta di scritti (1959-1981)*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

3. La comunicazione *social media*

Le prime teorie sulla comunicazione mediata dai computer che risalgono agli anni '80 descrivono uno scenario *online* piuttosto cupo, per lo più di conversazioni spezzate e alienanti, in cui indizi sociali ed emotivi vengono del tutto a mancare.

Oggi le cose sono cambiate! Gli utenti hanno portato dentro il *web* il mondo e le emozioni, per cui ci chiediamo se i *social network* sono in relazione con l'empatia. L'empatia sui *social network* è possibile?

I *social network* hanno cambiato il modo di comunicare, velocizzando ed estendendo messaggi e contenuti, costituendo una realtà che chiama in causa tutte le scienze umane e che non si può più ignorare, soprattutto dal punto di vista pedagogico e psicologico. Non vi è dubbio che siamo davanti ad una emergenza educativa, tanto che anche la pastorale ecclesiale si pone oggi il problema di come intercettare adeguatamente sui *social* soprattutto il vissuto dei giovani:

Le giovani generazioni sono oggi caratterizzate dal rapporto con le moderne tecnologie della comunicazione e con quello che viene normalmente chiamato "mondo virtuale", ma che ha anche effetti molto reali. Esso offre possibilità di accesso a una serie di opportunità che le generazioni precedenti non avevano, e al tempo stesso presenta rischi. È tuttavia di grande importanza mettere a fuoco come l'esperienza di relazioni tecnologicamente mediate strutturi la concezione del mondo, della realtà e dei rapporti interpersonali e con questo è chiamata a misurarsi l'azione pastorale, che ha bisogno di sviluppare una cultura adeguata²².

Proprio sulla scia di tali considerazioni ci chiediamo se la comunicazione nell'era dei *social* sia o no una comunicazione empatica. I pareri degli studiosi a riguardo sono contrastanti e per lo più ancora in ricerca. Molto interessante a questo proposito il contributo della filosofa Laura Boella la quale evidenzia i rischi di una comunicazione *social*

²² XV ASSEMBLEA ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, documento preparatorio, *I giovani la fede e il discernimento vocazionale* (13 gennaio 2017) I, 3.

senza una adeguata formazione e richiama alla necessità di una introduzione all'uso dei nuovi media in funzione della relazione umana²³.

Gli studiosi di psicologia contemporanea sostengono che le relazioni umane attraverso le tecnologie presentano una “dissociazione” fra le emozioni che si rappresentano nella rete e quelle che si vivono nella vita reale. Perciò è necessario imparare ad *abitare* questi strumenti per garantire uno “sguardo umano” portatore di significato.

Infatti, pur credendoci connessi con il mondo e in relazione con i nostri simili, i *social media*²⁴ ci chiudono in una specie di “palla di vetro” che ci tiene lontani dalla realtà, impedendoci di cogliere gli stati d'animo, le espressioni facciali e il linguaggio più ampio del corpo delle persone con cui ci ritroviamo a comunicare.

La Comunicazione non verbale, che la “Scuola di Palo Alto” (la più importante business school non accademica d'Italia) ritiene uno degli assiomi della comunicazione stessa, purtroppo scompare nell'uso dei *social*²⁵. Per questo molti studiosi sostengono che l'uso dei *social* limita la nostra capacità di essere empatici, orientandoci sempre più verso un mondo virtuale.

Alcuni ricercatori invece affermano che attraverso il *social* si esprime una forma diversa di empatia. Sul social non ci si stringe la mano, non ci si abbraccia, non si danno pacche sulla spalla, non ci si incontra realmente; sul *social* l'empatia viene espressa attraverso il meccanismo “Like & Share” (mi piace e condividi), è dunque un'empatia basata sul concetto: bisogna credere all'altro, a quello che sente, pensa e dice. Sul *social* tendiamo ad appoggiare chi incarna le nostre convinzioni e valori (forse però in una eccessiva autoreferenzialità!). Per comunicare i nostri stati d'animo sempre più spesso viene usato il *selfie*, lo scatto ci invita a guardare e attirare l'attenzione. Mentre usiamo il *social* cerchiamo qualcuno che ci capisca e ci risponda, in un continuo collegamento (però sempre virtuale). Pinniamo sempre!²⁶.

²³ L. BOELLA, *Empatie. L'esperienza empatica nella società del conflitto*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2018.

²⁴ Per *social media* intendiamo le tecnologie utilizzate in rete per realizzare le *community*. In sostanza sono delle applicazioni internet create conformemente alle ideologie del web. Esse rappresentano un radicale cambiamento circa il modo con cui si acquisiscono informazioni di vario genere e le si scambiano fra gli utenti.

²⁵ Cf. <https://scuoladipaloalto.it/>

²⁶ La parola “pinnare” sta per condividere una immagine, una foto all'interno di una *board*.

In ogni caso, al fine di valutare i pro e i contro, va detto che le scienze umane attestano un crescente aumento nelle nuove generazioni di “deprivazione di contatto” e di conseguenza di un aumento di “deprivazione linguistica ed affettiva”; una enorme incapacità di relazionarsi in una società cosiddetta “liquida”, sempre più dinamica e fluida, da rendere i rapporti umani sempre più rari e difficili, sempre più superficiali.

Di “deprivazione di contatto e carenza di nutrimento affettivo” hanno parlato tanti studiosi, tra i quali J. Bowlby, R. Spitz, F. Leboyer e tutti sono concordi nel ritenere che tale deprivazione porta a un deterioramento dei rapporti familiari e umani in genere, causato dalla drastica diminuzione del tempo dedicato ai rapporti reali dove l’elemento corporeo, di cui si è già ampiamente parlato, media sentimenti, affetti, emozioni, idee. Da ciò può derivare l’instaurarsi di un circuito vizioso in cui i *social network* diventano una forma di fuga dai rapporti che non si riesce più a gestire sul piano reale con la conseguente dipendenza da internet che può avere soprattutto nei ragazzi, effetti devastanti sulla formazione dell’identità e sul corretto funzionamento cognitivo.

Esiste poi una relazione [...] tra tipo di applicazione online, personalità e *Internet addiction disorder*. Da un lato applicazioni come i social network e il gioco online aumentano il rischio di dipendenza e dall’altro alcuni “tratti caratteriali”, come la scarsa stabilità emotiva, un atteggiamento ostile, la mancanza di consapevolezza e la tendenza a cercare sempre nuove esperienze, possono esporre maggiormente al disturbo²⁷.

È evidente che ciò va a discapito anche della qualità della comunicazione. Nella cultura odierna, che Heidegger definì “della chiacchiera” e del “peto”, il linguaggio *talk-show* (il linguaggio senza incontro) trova la sua ragion d’essere e il suo spazio²⁸.

La totale infondatezza della chiacchiera non è un impedimento per la sua diffusione pubblica ma un fattore determinante. La chiacchiera è la possibilità di comprendere tutto senza alcuna appropriazione preliminare

²⁷ <http://www.unipd.it/ilbo/content/uso-e-abuso-della-rete> (consultato in data 30-04-2018).

²⁸ Sul tema della chiacchiera cf.: M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, a cura di Pietro Chiodi, Longanesi, Milano, 1976, in particolare tutto il paragrafo 35, in particolare le pagine 205-220.

della cosa da comprendere. La chiacchiera garantisce già in partenza dal pericolo di fallire in questa appropriazione. La chiacchiera, che è alla portata di tutti, non solo esime da una comprensione autentica, ma diffonde una comprensione indifferente, per la quale non esiste più nulla di incerto [...]. Questa chiusura [mentale] è ulteriormente aggravata dal fatto che la chiacchiera, con la sua presunzione di possedere sin dall'inizio la comprensione di ciò di cui parla, impedisce ogni riesame e ogni nuova discussione, svalutandoli o ritardandoli in modo caratteristico²⁹.

Il social non è più solo uno strumento, ma anche un “ambiente”, dove si “naviga” in un mare aperto, senza spostarsi, illudendoci che le connessioni creino reali collegamenti.

Come sostiene lo psichiatra Tonino Cantelmi, nel terzo millennio quasi tutte le relazioni sono “teco-mediate”.³⁰ Assistiamo ad una mutazione antropologica e psicologica, tendente ad una precarietà affettiva e comunicativa, dove si forma un mondo parallelo, virale, dove la connessione sostituisce la relazione. Le tecnologie sono un mondo che indubbiamente dobbiamo imparare ad abitare con prudenza e sapienza, per essere in grado di non perdere la bellezza di guardare l'altro negli occhi, la bellezza propria delle relazioni profonde e significative, che implica un “ascolto”, cioè lo spogliarsi di sé per assumere il punto di vista dell'altro.

I *social network* sono pertanto un vero e proprio labirinto di contenuti e informazioni che si aggiornano, cambiano e vengono diffusi ad altissima frequenza. Il mondo del *social* è estroverso, ammaliante, tuttavia è digitale! Siamo esposti, sempre disponibili, anche quando indisposti e questo può generare, come richiamato pocanzi, *new addictions* (nuove dipendenze). Lo studioso Cesare Guerreschi, a tal proposito, ci illustra queste nuove patologie, sollecitando le scienze umane ad una adeguata pedagogia per contenerne i rischi e svolgere una accurata prevenzione³¹. Diversamente dalle relazioni del “mondo reale”, le relazioni intrattenute in “rete” procurano un senso di anonimato, capace di alleviare l'ansia e la responsabilità proprie delle relazioni faccia a faccia.

²⁹ *Ibid.*, p. 213-214.

³⁰ T. CANTELMÌ, *Tra patologia psichiatrica e satanismo culturale*, intervista a cura di M. Testa, in «*Zenit*», 9-10 febbraio 2009.

³¹ Cf. C. GUERRESCHI, *New addictions. Le nuove dipendenze*, San Paolo, Milano 2005.

L'uso di questa tecnologia può favorire i processi di adattamento, ma può anche inibire i processi di identità in quanto si possono avere varie identificazioni con vari stili e personalità.

Considerando i diversi punti di vista con cui gli studiosi leggono il fenomeno, da un lato il *web* appare come una maglia che imprigiona persone sempre più vulnerabili catturandole in una pseudo-realtà senza distinzioni, dall'altro esso è una dimensione che, se ben gestita libera la fantasia creativa ma occorre vigilare a che la comunicazione *on line* non degeneri in processi di pseudo-identità e di analfabetismo affettivo³².

Diversi studi di sociologia oggi parlano di stili di vita non salutari favoriti da una comunicazione sempre più orizzontale, senza punti di riferimento e senza ancore (perché senza padri!), verso una “società tribale”, dove il “branco” regna a supporto delle difficoltà relazionali in funzione di rifugio virtuale. Il “tutto e subito” *on line* favorisce la sindrome della “impazienza del guerriero”, dove il tempo non è più vissuto, ma agito, in una continua digitalità futile ed effimera, volta solo a riempire il vuoto interiore³³. Occorre pertanto una seria alfabetizzazione affettiva, una educazione attenta alle emozioni, ai sentimenti e alle espressioni della persona nella sua integralità e tridimensionalità (ad immagine e somiglianza della Trinità).

Per svolgere l'alfabetizzazione affettiva è necessario insegnare ad ascoltare con attenzione, sviluppando quello che viene chiamato “ascolto attivo”. Esso richiede un elevato grado di recettività e partecipazione comunicativa, ma anche la capacità di eliminare ogni coinvolgimento emotivo e pregiudizio; si tratta di operare un giusto distacco, rivolgendo tutta la nostra attenzione alla persona che abbiamo di fronte, evitando di bloccare il suo flusso comunicativo (per esempio con domande dirette), in un rapporto di fiducia e spontaneità e nel rispetto reciproco.

Oggi si parla sempre più spesso di empatia, in ambienti lavorativi e non solo, spesso però in maniera impropria, pur riconoscendo la sua preziosa valenza nella comunicazione. Come afferma il prof. Pietro Trabucchi, l'empatia è una disposizione umana che ci mette in sintonia con gli altri simili, per dividerne le emozioni, prima in modo automatico, poi in maniera sempre più consapevole, fino a generare

³² Cf. AA.VV., *Psicanalisi, identità e Internet*, a cura di A. Marzi, Franco Angeli Editore, Milano 2013.

³³ Cf. F. CAPACCIO, *Naufragi virtuali. Chiesa e nativi digitali: quale comunicazione?* Tau Editrice, Perugia 2018.

comportamenti di altruismo e cooperazione³⁴. Nelle relazioni odierne (soprattutto quelle attraverso i social) la comunicazione è però virtuale, spesso priva di veri *feedback*, con messaggi legati all'immaginazione e non all'esperienza diretta, quindi spesso illusori. Tutto ciò indebolisce il senso della realtà.

Come dicevamo, E. Stein affermava invece, al contrario, che la base del senso della realtà si colloca nell'esperienza corporea diretta, ovvero nella "cinestesi", la quale può essere definita come un insieme di sensazioni che provengono dal nostro corpo.

Il fenomeno di un individuo psicofisico [...] non si dà soltanto come corpo fisico (*physischer körper*), bensì anche come corpo proprio (*Leib*) dotato di sensibilità, come corpo cui appartiene un Io capace di avere delle sensazioni, di pensare, di sentire e volere, infine come corpo che non fa parte solo del mio mondo fenomenico, ma è esso stesso centro di orientamento di un simile mondo fenomenico, di fronte a cui si trova, e con il quale io sono in commercio reciproco³⁵.

Il nostro cervello, inoltre, è deputato a gestire interazioni reali, proprie di una comunicazione "faccia a faccia", che nella comunicazione virtuale, pian piano, si possono atrofizzare non essendo stimolate, con il grave pericolo che le disposizioni biologiche alla socialità vengano meno e le aree del cervello ad esse deputate siano ostacolate nel loro sviluppo, in quanto, appunto, bisognose di stimolazioni e di esercizio nella vita reale per divenire stabili comportamenti. La psicopedagogia applicata di tale assunto esige pertanto la necessità di mantenere una forte esperienza di relazioni sociali reali, inoltre richiede una educazione capace di mettere quelle virtuali al servizio delle altre e non sostituirle.

4. Empatia e *social network*

Allora pro o contro la comunicazione sui *social*? È possibile l'empatia sul *social*? Quando i media diventano un'estensione di noi stessi, quale empatia è possibile? Interrogativi pressanti questi, anche per il discernimento!

³⁴ Cf. P. TRABUCCHI, *Tecniche di resistenza interiore. Come sopravvivere alla crisi della nostra società*, Mondadori, Milano 2016.

³⁵ STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 70.

I professori Ivan Formica e Jessica Nucera hanno spesso affrontato (sull'autorevole rivista di "Psicologia contemporanea") l'argomento riguardante il rapporto tra *social* e comunicazione interpersonale. In una loro ricerca, inerente alla tematica del "social-mente", evidenziano come la comunicazione *social* sia etero diretta e narcisista, preposta a ridurre notevolmente il tasso di empatia di ciascuno verso gli altri³⁶.

Questa è l'epoca della post-verità, dove la "pancia" stabilisce il vero e il falso. Comunicare significa allora nutrire la pancia! Occorre, pertanto, una *risposta di senso* per il recupero della spiritualità, dove si riconosca che la comunicazione empatica ci permette di creare legami più profondi e superare i conflitti fino a promuovere il cambiamento sociale.

L'empatia è ascolto di se stessi e degli altri, una persona empatica intercetta le emozioni nascoste dietro la comunicazione non verbale (tono della voce, linguaggio del corpo, postura), andando oltre la superficie della relazione, creando una situazione di interrelazione e reciprocità e trasformando la connessione unilaterale in sintonia bilaterale. I nemici dell'empatia sono i pregiudizi, il moralismo, la "durezza del cuore" (che la Sacra Scrittura chiama *sclerocardia*).

Gli studi recenti sui comportamenti relativi alla comunicazione attraverso i social attestano che le persone esternano le loro emozioni con fluidità perché si sentono libere di esprimere il proprio stato d'animo senza remore, vuoi perché protette dall'anonimato, vuoi perché finalmente immuni dal giudizio altrui. Nel web le emozioni pullulano, però sono ascoltate veramente?

Sono sorti recentemente dei *listening* emozionali, cioè dei servizi di ascolto per il supporto emozionale per insegnare le competenze relazionali, secondo il diritto di ogni persona ad essere ascoltata, a ricevere sostegno e sintonia.

Occorre imparare ad intercettare le emozioni presenti dietro un *emoticon*, un'immagine, una frase; occorre allenarsi ad ascoltare gli stati d'animo che le persone riversano sui *web* e operare una necessaria selezione (*aut-aut* direbbe Kierkegaard) perché non si può essere in sintonia con tutti. Possiamo evitare di naufragare proprio attraverso la capacità di scegliere e di controllare le nostre connessioni.

Paolo Ferri spiega come le tecnologie assediano la carta stampata *gutenberghiana*, come la nuova cultura digitale presenta uno stile

³⁶ Cf. «Psicologia contemporanea» 6 (2017).

comunicativo orientato ad una persistente interazione di simbiosi con i *social*, in una specie di continua rappresentazione, volta a sostituire l'intonazione della voce con un linguaggio olofrastico, i segni paralinguistici con l'uso di *emoticon*, così da ovviare alla mancanza di contatto³⁷.

Postare, linkare, zippare, taggare, bloggare, bannare, flaggare, chattare, lovvare... sono solo alcuni tra i molti neologismi legati alle interazioni internet, che vanno a costituire un nuovo linguaggio e un nuovo modo di esprimersi e riflettono un nuovo modo di pensare.

Quello che finora si è fatto con Internet è solo una minima parte di quello che ancora si può fare. Internet non è solo il web. Con Internet si telefona, si gestisce il traffico aereo, si governa la logistica mondiale e con Internet cambia anche il modo di pensare e di agire nella società come nella politica, con effetti che stravolgono i vecchi schemi [...]. Nel prossimo futuro assisteremo ancora a numerose trasformazioni, con l'avvento di nuovi modelli e linguaggi mediatici³⁸.

Ormai studi specifici delle scienze umane attestano che il viaggio virtuale dentro questo mondo in continua evoluzione può essere compulsivo, ma questo determina certamente che esso fuoriesce da qualsiasi dinamica empatica. I *social* comunicano all'apparire e non all'essere, l'empatia invece è un invito a cogliere la "profondità" dell'altro, partendo dalla nostra essenza interiore; non l'apparenza, ma la sostanza.

La comunicazione virtuale spinge ad un passaggio continuo e frenetico da un contenuto all'altro, il cosiddetto *zapping*; come evitare di essere fagocitati? Solo l'empatia ci può aiutare ad uscire dalla trappola dello *zapping*, dall'angoscia deprimente di quel flusso mai sazio di dati ricercati in modo meccanico e ripetitivo, da quel balzare superficialmente qua e là. Solo l'empatia può riattivare la gioia liberante proveniente dal contatto intimo con le persone.

Le insidie della comunicazione virtuale sono rappresentate soprattutto dall'*analfabetismo emotivo*, mancando il coinvolgimento personale: tante emozioni e niente emotività! La psicologia contemporanea parla sempre più di "intelligenza emotiva" prospettando

³⁷ Cf. P. FERRI, *Nativi digitali*, Mondadori, Milano 2012.

³⁸ R. NUNNARI, *La Rivoluzione dei Media dal Times ad Al Jazeera. Dalla supremazia anglosassone all'exploit arabo*, Gangemi Editore, Roma 2015, pp. 58-59.

una maggiore educazione affettiva, che insieme con quella culturale, dovrebbe realizzare una completa pedagogia. Siamo esposti alla deprivazione emotiva, rischiando di soccombere nel *web*, come in una rete che ci cattura; piuttosto che essere pescatori, diventiamo dei pesci imbrigliati. Non si tratta di abbandonare le reti, ma di usarle in modo nuovo, evitando superficialità e ignoranza. Il *social* veicola i contenuti attraverso nuovi filtri volti a suscitare nuove emozioni, però non sono attenti al concetto di sé, e finiscono per rubare l'identità ed affievolire la coscienza.

In seguito a queste sparute considerazioni si può individuare come l'empatia sia un ponte comunicativo fondamentale, la "stella polare" che potrebbe orientare l'odierna comunicazione *social*. La partecipazione e l'interiorizzazione, sulla base di una comunicazione empatica, può aiutare a *scegliere* tra tanti messaggi e contenuti, può essere il perno per non perdere di vista il vero contatto con l'altro essere umano.

In tempi in cui scarseggiano le occasioni per vedersi e stare insieme, comunicare e scambiarsi opinioni attraverso *chat* e *sms* è più facile e consueto, si arriva però a considerare la comunicazione "faccia a faccia" quasi un "optional", impoverendo i rapporti umani. L'empatia diventa quindi una pietra di paragone, una specie di "radar" con cui misurare lo spessore delle nostre comunicazioni.

E. Stein fu una valida e stimata educatrice i cui insegnamenti possono tuttora aiutarci a programmare un lavoro di discernimento di fronte ai nuovi interrogativi che pone la tecnologia e l'intelligenza artificiale. Come afferma Vincent Aucante, studioso della filosofia, il concetto di "intropia" (che equivale ad empatia) può essere il punto di riferimento per indicare una metodologia efficace al riconoscimento del "prossimo", così da accedere ai suoi sentimenti e al suo nucleo fondante, che per la Stein è condizione necessaria all'attuazione di una comunicazione ad un livello più "intimo", meno superficiale e transitorio³⁹. L'empatia, dunque, consente l'accesso alla "presenza" dell'altro, ben oltre il semplice contatto della connessione, rompe dunque l'estraneità in quanto favorisce la prossimità! Stein come già richiamato, si focalizza sulla descrizione del "corpo vivo", "animato", che si caratterizza per essere portatore di campi sensoriali e percettivi, capace di

³⁹ V. AUCANTE, *Il discernimento secondo Edith Stein. Che fare della propria vita?*, San Paolo, Milano 2005.

volontà e di autocoscienza⁴⁰. La riflessione della Stein sull'empatia merita una profonda rilettura (utile anche alla conoscenza della sua visione teologica) alla luce delle nuove prospettive dell'ermeneutica e delle odierne teorie sulla comunicazione intersoggettiva.

5. Per un fondamento della tecnica. Empatia e prossimità

Oggi i veri problemi della tecnica non sono tecnici, ma spirituali e morali, coinvolgono inoltre tutte le scienze umane. Sono in gioco il nuovo umanesimo e l'immagine stessa dell'uomo e del creato. La tecnica senza finalità diventa un meccanicismo senz'anima che riconduce l'esistenza umana al fatalismo. Una lettura della tecnica alla luce della Rivelazione biblica la rende come un'estensione della creazione voluta da Dio, uno strumento al servizio dell'uomo, ma non certo un obiettivo.

Se Cristo ha liberato la natura umana dai suoi "incantesimi" magici, distruggendo i dualismi tra materia e spirito, facendo del corpo risorto una carne trasfigurata e dunque portatrice della pienezza dell'anima e dello spirito, carne ricolma della presenza di Dio, allora l'*umano integrale*, così come è stato assunto e redento da Cristo rimane l'orizzonte valoriale di ogni scelta.

Purtroppo lo sviluppo della razionalità umana non sempre è orientato da tale "orizzonte"; spesso è volto a sostenere l'illimitata possibilità per l'uomo di ingerire sulla natura per mezzo della tecnica, cosa questa che proietta la natura umana in un mondo posto fuori dal grembo della madre terra, ferendo le facoltà profonde dell'umano, tra cui l'empatia.

L'ipertrofia del pensiero calcolatore, puramente cerebrale, conduce a "pensare con le proprie mani", a vivere digitando, a contatto continuo con la fredda tastiera o i freddi *touch screen*, che contribuiscono all'indebolimento delle forze unificatrici del "cuore-spirito".

Oggi la tecnologia esige un rinnovo delle forze interiori! L'efficacia della tecnica va sottomessa tanto all'irriducibile mistero della persona, quanto alla necessaria amicizia tra gli esseri viventi, nel recupero dello sguardo e del volto.

Le possibilità dell'intelligenza umana sono enormi, però quando l'uomo ignora di essere immagine di Dio le "icone" di sé diventano

⁴⁰ STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., pp. 147, 191 e 218.

finzioni o figure di replicanti. Si richiede dunque uno sforzo interiore di *trasfigurazione*, che non è una speculazione sulla tecnologia, ma una costruzione “filosofico-teologica”, e quindi un’opera di fede in quanto opera di senso e di finalità. Senso e finalità possono manifestarsi solo attraverso l’uomo spirituale. Infatti solo l’uomo dell’Eucarestia può sanare il dualismo insito nell’uomo e realizzare l’integrazione della materia. Soltanto l’uomo dell’Icona, ossia l’uomo che riflette in sé il Volto di Cristo, può salvare il volto minacciato della persona.

Una tecnica commerciale e sempre più avida fagocita l’uomo, perciò necessita un’opera di vivificazione, un discernimento che fermi il prevalere del virtuale sul reale, ripristinando la natura empatica e solidale dell’essere umano. Ogni civiltà oscilla tra il ritorno allo stato edenico (una infinita connessione paradisiaca di incantevoli *ciach*) e un mondo reale dove l’uomo incontra se stesso e gli altri, in sincerità e libertà, scevro da ogni opportunismo. La tecnologia moderna ritrova se stessa nel ritrovare il suo fondamento nella rivelazione biblica.

In conclusione possiamo asserire che le relazioni ai tempi di internet costituiscono cambiamenti epocali e pongono grandi questioni etiche e pedagogiche, quale demarcazione possiamo individuare tra *on-line* e *in-life*? Tra virtuale e reale? Abbiamo bisogno di una pedagogia della consapevolezza, dove fragilità e forza insieme permettano una visione del sé reale, così da evitare dipendenze e strumentalizzazioni. Promuovere la qualità delle relazioni e non la quantità cui assistiamo, in una specie di bulimia comunicativa che non comunica.

La vera relazionalità implica intenzionalità e consapevolezza, non è automatica, è sempre *presenzializzata*, come evento incarnato, in un dialogo il cui medium è la persona stessa. La compresenza tra identità-relazione, nella *solitudo* dell’Adamo edenico, è più che mera connessione! L’empatia è sempre *incarnata* perciò è comunque legata alla *prossimità*, al riconoscere l’altro come *prossimo* e come luogo del rispecchiamento della Trinità. Riferendoci a quanto sostiene il premio nobel Vittorio Gallese, lo studioso dei neuroni-specchio, possiamo affermare che noi siamo nati per emozionarci pertanto invitati e sollecitati a non schermare le proprie emozioni, ma a manifestarle.

Sempre connessi, ma mai comunicanti? Le relazioni virtuali devono essere al servizio dell’empatia e non sostituirla. Il venire incontro alla pressante necessità empatica richiede una pedagogia dell’empatia. Malgrado ciò, come afferma la professoressa Flavia Monceri, tuttora assistiamo ad una vera e propria mancanza di educazione all’empatia,

rispondere a questa urgenza educativa diventa ormai una missione necessaria ed impellente⁴¹.

L'economista e sociologo statunitense Jeremy Rifkin parla di una futura civiltà empatica, verso cui stiamo correndo rapidamente, una connessione empatica universale, ma pericolosa in quanto simile alla corsa contro un rullo di compressione entropico in progressiva accelerazione, dove rischiamo di non fermarci⁴². A suo avviso, quando diciamo “civilizzare”, in realtà è come se dicessimo “empatizzare”. In un tale contesto considerare l'empatia nel senso di E. Stein, cioè un atto fondamentale della persona, incidente pure nel processo cristiano della fede, può essere determinante nella considerazione della comunicazione odierna caratterizzata dal *ciattare* e *digitare*. Un orientamento che includa una formazione finalizzata alla conquista della consapevolezza dei propri vissuti e delle proprie relazioni può costruire un uso empatico, sincero e cosciente dei *social* e vincere così la sfida della loro passività. Andiamo dunque verso una pedagogia dell'empatia, utile non solo per gli altri e nel discernimento, ma anche per ciascuno di noi, giacché capace di liberarci dalla sensibilità e dall'avidità, e di consentire di “vedere”, attraverso il *corpo vivo*, l'interiorità. L'empatia, infatti, consentirà di aprirci a quella dimensione relazionale in cui l'altro è prossimo, che, nel suo essere unico e irripetibile, ci interroga e ci mette in discussione.

Simonetta Mosciatti
Corso Vittorio Emanuele, 107
62024 - Matelica (MC)
simonetta.mosciatti@libero.it

Abstract

Questo breve contributo vuole essere un avvio ad approfondire le questioni legate alla comunicazione tecnologica ed informatica partendo dal concetto dell'empatia posto dalla filosofa Edith Stein, ricco di sollecitazioni, anche spirituali e pastorali, ancora sopite. Considerando le

⁴¹ Cf. F. MONCERI, *Connessioni Fatali. La storia dei tre Adolf di Tezuka Osamu*, ETS, Pisa 2016; ID., *Anarchici. Matrix, Cloud Atlas*, ETS, Pisa 2014.

⁴² Cf. J. RIFKIN, *La civiltà dell'empatia*, Mondadori, Milano 2011; ID. *La società a costo marginale zero. L'internet delle cose, l'ascesa del «commons» collaborativo e l'eclissi del capitalismo*, Mondadori, Milano 2017.

insidie che il *cyberspazio* pone, soprattutto nel favorire l'analfabetismo emotivo e il solipsismo, sorge innanzitutto la domanda: i *social* annientano l'empatia? L'empatia può essere una risorsa preziosa per i "nativi digitali" e per i tempi dei *social network*, in una società "liquida", dove i giovani corrono il pericolo di essere travolti dalla rete e imbrigliati in un mondo solo virtuale e senza più capacità empatica. Di fronte alla deriva dell'odierna società "tecno-liquida", per evitare il naufragio virtuale, il discernimento ai tempi dei *social* non potrà evitare l'argomento del rapporto tra empatia e comunicazione digitale, sorge infatti una "emergenza educativa" che sollecita tutte le scienze umane e tutta la realtà ecclesiale.

This brief contribution is intended to be a starting point for scrutinising the issues related to technological communication and computer science. This analysis is built on the concept of empathy developed by the philosopher Edith Stein, a concept that is rich in spiritual, even pastoral but yet still dormant stimuli. Considering the pitfalls that cyberspace primarily poses in favouring emotional illiteracy and solipsism, a question arises: do social media destroy empathy? Empathy can be a precious resource for "digital natives" and for the era of social networks, where young people living in a "liquid society" risk being overwhelmed by the Internet and harnessed in a virtual world, devoid of any empathic abilities. Faced with the drift of today's "techno-liquid" society and to avoid a virtual wreck, discernment in the era of social media cannot avoid the topic of the relationship between empathy and digital communication. An "educational emergency" thus arises, spurring on all the human sciences and the whole ecclesial reality.

Parole chiave

Empatia, prossimità, connessione, chattare, virtuale, analfabetismo emotivo, nativi digitali.

Keywords

Empathy, proximity, connection, online chatting, virtual, emotional illiteracy, digital natives.



2RE 4,8-37
ELISEO E LA SUNAMMITA.
“LA POTENZA È NULLA SENZA CONTROLLO”

Christian Sabbatini*

1. Delimitazione, critica testuale e filologia

La delimitazione del brano di 2Re 4,8-37 dal contesto è di per sé un'operazione semplice, anche se non mancano delle soluzioni molto originali alla questione. Se in 4,1-7 si trova il breve racconto dell'olio della vedova, lo stacco che si verifica in 4,8 è molto netto ed evidente¹.

Improvvisamente il lettore assiste ad un cambiamento di tempo, di luogo, di personaggio e di genere letterario: la continuità stilistica fra 4,1-7 e 4,8-37 non può certo bastare per sancire la continuità dei due episodi, con 4,8 inizia un'altra narrazione autonoma².

* Licenziato al Pontificio Istituto Biblico di Roma, collaboratore presso l'Istituto Teologico Marchigiano.

¹ Nonostante i due brani siano distinti, è interessante la posizione di R. Gilmour. Sebbene la studiosa condivida l'opinione più accreditata, per la quale 1Re 17,7-24 è stato composto sulla base di 2Re 4,8-37, essa ritiene che il racconto dell'olio della vedova di 2Re 4,1-7 sia stato scritto *ad hoc*, successivamente a 1Re 17,7-24, per accostare maggiormente l'episodio di Eliseo e la Sunammita a quello analogo di Elia, in cui le vicende della moltiplicazione del cibo e della rianimazione del figlio sono presentate attraverso una continuità narrativa; cf. R. GILMOUR, *Juxtaposition and the Elisha Cycle*, Bloomsbury, London 2014 (LHBOTS 594), pp. 128-130. La posizione dell'Autrice è condivisibile in quanto non solo le continuità stilistiche dei due brani sono notevoli ma il contenuto di 4,1-7 predispone il lettore ad essere sorpreso dalla peculiare retorica narrativa di 4,8-37. Da una parte, infatti, il racconto dell'olio della vedova e quello della Sunammita condividono tratti comuni (il binomio vita/morte, il figlio, il miracolo da parte di Eliseo e la marginalità di Dio), dall'altra si differenziano notevolmente, a partire in primis dalla figura femminile. La vedova di 4,1-7, pronta ad eseguire ogni comando di Eliseo è un personaggio piatto rispetto alla figura a tutto tondo della Sunammita, attorno alla quale si sviluppa un intreccio ben più complesso ed imprevedibile. Cf.: U. SIMON, *Reading Prophetic Narratives*, Indiana University Press, Bloomington IN 1997 (ISBL), p. 256; T. R. HOBBS, *2 Kings*, Word Books, Waco TX 1985 (WBC 13), p. 46; J.-L. SKA, "I nostri Padri ci hanno raccontato". *Introduzione all'Analisi dei Racconti dell'Antico Testamento*, EDB, Bologna 2012 (Biblica), p. 133s.

² Fra i legami stilistici ricordiamo il suffisso femminile singolare in *î* (vv. 2.3.7.16.23); le espressioni "uomo di Dio" אִישׁ הָאֱלֹהִים (vv. 7.9.16.21.22.25.27); "serva" שְׂפִחָתָךְ (vv.

Allo stesso modo, è possibile dire con sicurezza che il racconto di Eliseo e la Sunammita finisca in 4,37. In 4,38 il lettore ancora una volta si trova di fronte ad un cambiamento di personaggi, di luogo e di genere letterario: Eliseo giunge a Gàlgala, terminando il suo viaggio iniziato nel capitolo secondo, ove scongiura l'avvelenamento dei figli dei profeti³.

Se quest'ultimo episodio non lascia spazio a dubbi riguardo alla delimitazione del brano della Sunammita, non si può dire altrettanto di 2Re 8,1-6: esso è stato ritenuto da alcuni come la continuazione originale del racconto di 4,8-37, in quanto i personaggi e l'intreccio sembrerebbero ripresentarsi⁴. In realtà questa posizione è solamente un abbaglio: è possibile mostrare il carattere secondario di 8,1-6 e continuare a considerare 4,8-37 un'unità indipendente. 2Re 8,1-6, infatti, ignora i riferimenti spazio-temporali forniti da 4,8-37 ed evita il termine

2.16); “che cosa si può fare per (te)?” מַה עֲשֶׂה-לְךָ (vv. 2.13.14); “chiudere la porta” סָגַר הַדֶּלֶת (vv. 4.5.33). Salvo diversa indicazione la versione italiana del testo è presa dalla CEI 2008. Cf. SIMON, *Reading Prophetic Narratives*, cit., pp. 227 e 256. Ricordiamo che, senza alcuna necessità di possedere un testo ebraico o una versione interlineare di 2Re per controllare i riferimenti, è sufficiente consultare il sito <http://biblehub.com> per avere a disposizione ogni strumento utile. Per coloro che, pur non conoscendo l'ebraico biblico, volessero verificare il testo ebraico di 2Re 4,8-37, aggiungo direttamente il link della pagina interlineare: http://biblehub.com/interlinear/2_kings/4-8.htm.

³ Anche 4,38-41 ha dei legami con il racconto della Sunammita: l'iniziativa di Eliseo, la comparsa del tema della morte, l'ignoranza del profeta a riguardo e la marginalità di Dio. Cf. R. GILMOUR, *Juxtaposition and the Elisha Cycle*, cit., pp. 129 e 139s.

⁴ Cf. SIMON, *Reading Prophetic Narratives*, cit., pp. 228s. Per D. Jobling ad esempio sussiste “the absolute necessity of the resumption and the conclusion of the Shunammite’s story in 2 Kgs 8:1-6”, ma l’analisi dei presupposti condivisi dallo studioso mostra un chiaro approccio riduzionistico. D. JOBLING, *A Bettered Woman. Elisha and the Shunammite in the Deuteronomic Work*, in AA. VV., *The Labour of Reading. Desire, Alienation, and Biblical Interpretation* (a cura di F. C. Black - R. Boer - E. Runions), Society of Biblical Literature, Atlanta GA 1999 (SBLSS 36), p. 180. Per Jobling la narrazione di 4,8-37 tradisce il progetto deuteronomista di voler oscurare l’ideale egualitario dell’antico Israele premonarchico in favore della monarchia davidica. Un esempio eloquente secondo l’Autore è la parabola discendente della Sunammita tra 4,8-37 e 8,1-6: essa viene doppiamente stigmatizzata in quanto donna che resiste ad Eliseo e in quanto donna che rappresenta Gezabele. Cf. *ibid.*, pp. 183-190. Diventa chiaro come queste precomprensioni abbiano impedito a Jobling di cogliere il senso della narrazione in sé stessa, tanto più che la lettura di 8,1-6 come di un epilogo correttivo è ben lungi dall’essere unanimemente accettata. M. Roncace mostra lucidamente come anche nel secondo racconto della Sunammita continui la dinamica della relativizzazione di Eliseo a vantaggio della donna. Cf. M. RONCACE, *Elisha and the Woman of Shunem: 2 Kings 4,8-37 and 8,1-6 Read in Conjunction*, in «JSOT» 25 (2000), pp. 109-111 e 120-125.

“Sunammita” שוֹנַמִּית, preferendo al suo posto la perifrasi “la donna della quale aveva richiamato in vita il figlio” (vv. 8,1.5)⁵. Una difficoltà invece intrinseca al testo stesso di 4,8-37 è la corretta interpretazione dei vv. 12-15. Il TM si presenta ambiguo perché al v. 12 non è chiaro a chi si riferisca il termine לפניו “a lui/davanti a lui”, se ad Eliseo o a Geazi. Inoltre, al v. 15, stranamente, Eliseo ripete a Geazi il comando di chiamare la Sunnamita e solo a questo punto il testo afferma che lei si trova בפתח “sulla porta”. La narrazione non spiega dove si trovasse la donna al v. 12, se già sulla soglia della porta o altrove, e se fosse stata addirittura presente al dialogo dei vv. 13-14 tra Eliseo e il servo. Di fatto, se in 13a Eliseo ordina al servo di comunicarle la sua proposta, in 13b il testo riporta direttamente la risposta della donna senza che Geazi venga nominato. Queste difficoltà hanno condotto molti studiosi a proporre un’emendazione del testo che si riteneva non originale, da minima, fino all’intera sezione di 12b-15⁶. Una soluzione singolare è quella di Y. Yannai che pensa di risolvere il problema attraverso la reciproca sostituzione del לפניו del v. 12 con il בפתח del v. 15. Secondo l’Esegeta questo scambio farebbe emergere il testo originale e sarebbe stato suggerito - o determinato in caso di involontarietà - dalla posizione di omeoteleuto in cui versano entrambi i termini⁷. Senza dubbio la teoria di Yannai è affascinante e non è escluso che abbia colto

⁵ Cf. SIMON, *Reading Prophetic Narratives*, cit., pp. 228-230.

⁶ Cf. *ibid.*, p. 240. J. Gray, ad esempio, propone di eliminare 12b e 13a, ovvero, ויאמר לו (v. 12b: “La chiamò e lei si presentò a lui”. v. 13a: “Ed egli disse a lui”. La CEI 2008 non permette di cogliere la questione perché nel v. 13a non offre una traduzione letterale, ma presenta una interpretazione aggiungendo i termini “Eliseo e servo”: “Eliseo disse al suo servo”). In questo modo viene meno l’incertezza riguardo al primo לפניו, ma le difficoltà rimangono: si eliminerebbe la parte in cui la donna giunge, rimarrebbe il problema della sua risposta in 13b, ed infine, perché Eliseo dovrebbe ripetere l’ordine di chiamarla nel v. 15 se la donna ha già risposto la prima volta? L’Autore inoltre dimentica di esplicitare che la sua proposta non è originale, ma era già stata fatta da Gunkel e Gressmann. Cf.: J. GRAY, *I & II Kings. A Commentary*, SCM, London 1970² (OTL), p. 493; J. A. MONTGOMERY, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings* (a cura di H. S. Gehman), T & T Clark, Edinburgh 1951 (ICC), p. 371; Y. YANNAI, *Elisha and the Shunammite (II Kings 4:8-37). A Case of Homoeoteleuton, or a Text Emendation by Ancient Masoretes?*, in AA. VV., *Estudios Masoréticos. (V Congreso de la IOMS) Dedicados a Harry M. Orlinsky* (a cura di E. F. Teyero), Instituto “Arias Montano”, Madrid 1983 (Textos y Estudios “Cardenal Cisneros” 33), pp. 126 e 134 (nota 17). Quest’ultimo Autore fa riferimento allo studio di Montgomery fornendo però nella nota 17 la pagina sbagliata, 374 al posto di 371.

⁷ Cf. *ibid.*, pp. 127-132.

nel segno, soprattutto per la motivazione apologetica che offre, sostenendo che l'accostamento di לפניו al v. 16 in cui viene annunciato il figlio, avrebbe potuto suggerire un contatto fisico fra Eliseo e la donna. In ogni caso non esistono testimonianze testuali a riguardo e quindi ritengo sia preferibile tentare di spiegare il testo così com'è dato perché le difficoltà non sono insormontabili⁸. Riguardo al לפניו del v. 12, infatti, il testo non specifica se è riferito ad Eliseo o a Geazi, ma sottolinea soprattutto la deferenza della donna nei confronti di chi l'ha convocata⁹. Montgomery nota giustamente che la presenza di Geazi è opportuna dato che l'incontro fra Eliseo e la Sunammita, che il lettore scopre sposata dal v. 9, avviene nella camera del profeta¹⁰. Partendo da questo dato, mi sembra veramente improbabile che l'Autore di 2Re 4,8-37 immaginasse la donna come una spettatrice silente al dialogo fra l'uomo di Dio e il suo servo dei vv. 13-14¹¹. Le due soluzioni che rimangono possibili sono: 1)

⁸ Cf.: SIMON, *Reading Prophetic Narratives*, cit., p. 240; W. J. BERGEN, *Elisha and the End of Prophetism*, Academic Press, Sheffield 1999 (JSOTS 286), p. 94.

⁹ Così Simon, che nota l'impiego nel v. 12b della terminologia tecnica di convocazione di un servo da parte del padrone nel contesto di 1-2Re. Cf.: SIMON, *Reading Prophetic Narratives*, cit., p. 240. RONCACE, *Elisha and the Woman of Shunem*, cit., p. 112. L'intera sezione problematica è delimitata dall'espressione ויקרא־לה ותעמד לפניו "la chiamò e lei si presentò a lui" del v. 12 e dal שפחתך "la tua serva" del v. 16, indicando inequivocabilmente un atteggiamento di ossequio e rispetto da parte della Sunammita, in linea con il suo iniziale riconoscimento della santità di Eliseo. Per questo le ricostruzioni che, in chiave femminista, enfatizzano eccessivamente il conflitto di genere nel testo rischiano di fraintenderlo. Così D. N. Fewell che, accanto a valide intuizioni, offre un'interpretazione romanizzata che spesso fuoriesce dal testo: non a caso il בַּשְׁפַּחְתְּךָ del v. 16 è eliminato dalla sua riflessione. «"No", she said to the man of God. "Do not toy with me". She turned and left the room». D. N. FEWELL, *The Gift: World Alteration and Obligation in 2 Kings 4,8-37*, in AA.VV., "A Wise and Discerning Mind". *Essays in Honor of Burke O. Long* (a cura di S. M. Olyan - R. C. Culley), Brown Judaic Studies, Providence RI 2000 (BJS 325), p. 115.

¹⁰ Cf. MONTGOMERY, *A Critical and Exegetical Commentary*, cit., p. 368.

¹¹ T. R. Hobbs critica la tendenza anacronistica ad interpretare 2Re 4,8-37 secondo le consuetudini odierne ed occidentali riguardo all'ospitalità e al rapporto uomo/donna. L'Autore non affronta questo punto, ma data l'importanza indiscussa che doveva avere nel VOA l'esser madre di un figlio maschio per una donna, seppur ricca, con un marito anziano, sarebbe molto strano che il dialogo dei vv. 13-14 fosse avvenuto in sua presenza. È vero che la narrazione, come osserva Hobbs, presenta un Eliseo irrispettoso e superficiale verso i costumi del tempo, ma è difficile credere che un servo avrebbe fatto notare alla benefattrice del suo padrone quello che Geazi afferma in 14b: אַבְל בֶּן זָקֵן וְאִישָׁה זָקֵן «Purtroppo lei non ha un figlio e suo marito è vecchio». Tanto più che in 15a Eliseo ripete il comando di chiamarla: dunque essa non poteva essere presente! Cf.: T. R. HOBBS, *Man, Woman, and Hospitality (2 Kings 4,8-36)*, in «BTB», 23 (1993), p.

che il לַפְּנֵי fosse rivolto a Geazi e questo abbia fatto avanti e dietro tra Eliseo e la donna fino al v.14; 2) oppure che quest’ultima si trovasse di fronte al profeta alla fine del v.12, – ma forse non così vicina da poter udire i discorsi di Eliseo al servo – fosse tornata via alla fine del v.13 dispiaciuta per l’offerta del profeta, e una volta ritornata, dopo essere stata richiamata nel v.15, avesse deciso di porsi sulla soglia, a debita distanza, per mostrare il suo disappunto¹². Entrambe le soluzioni implicano delle ellissi o dei bianchi da parte dell’Autore, non vengono narrati l’andirivieni di Geazi, o i movimenti della donna¹³. La prima opzione mi sembra meno laboriosa e comporta la supposizione di dettagli minori da integrare, in ogni caso ritengo che l’Autore non abbia inserito nessuna specificazione per rendere il ritmo più incalzante e la narrazione più vivida attraverso una serie di dialoghi serrati¹⁴.

Un’altra questione testuale degna di nota è la traduzione dei verbi utilizzati dalla Sunammita per rispondere al profeta: spesso questa scelta ermeneutica tradisce la precomprensione dell’Autore e la sua interpretazione del brano. L’espressione אֶל־תִּכְזֹב “non mentire” è ambigua secondo R. Gilmour, poiché nel contesto della fine del v. 16 potrebbe significare sia un atto di sfiducia nei confronti della parola di Eliseo, sia una semplice esternazione di stupore e trepidazione¹⁵. Alla luce delle premesse del v. 9, risulta chiaro che אֶל־תִּכְזֹב non indichi l’incredulità della donna, ma piuttosto il suo sconvolgimento interiore per la portata della notizia¹⁶. Allo stesso modo sembra fuorviante interpretare

94s; YANNAI, *Elisha and the Shunammite*, cit., p. 125; J. F. PARKER, *Valuable and Vulnerable. Children in the Hebrew Bible, especially the Elisha Cycle*, Brown Judaic Studies, Providence RI 2013 (BJSt 355), p. 143 (nota 19).

¹² La seconda opzione rispecchia la percezione della Fewell, anche se nella sua ricostruzione la Sunammita ascolta il dialogo tra Eliseo e Geazi del v.13, per poi andarsene e non ascoltare il discorso del v.14. Cf. FEWELL, *The Gift*, cit., pp. 113-115.

¹³ Cf. SKA, “*I nostri Padri ci hanno raccontato*”, cit., pp. 25s e 31s.

¹⁴ Anche il v. 26 presenta un modello simile: Eliseo ordina, ma la narrazione non riporta l’esecuzione del comando. Solamente la risposta della donna è descritta, cionondimeno lo spostamento di Geazi è avvenuto.

¹⁵ Cf. GILMOUR, *Juxtaposition and the Elisha Cycle*, cit., p. 134.

¹⁶ “Non mentire”, sembra però una traduzione più adeguata e letterale rispetto che “do not delude”, SIMON, *Reading Prophetic Narratives*, cit., p. 243; oppure “do not toy with me”, Cf. sopra nota 9. Queste ultime traduzioni rischiano di eliminare troppo repentinamente l’ambiguità della risposta pilotando eccessivamente l’interpretazione del lettore che è chiamato, alla luce degli elementi forniti dalla narrazione, a dare la propria interpretazione. Cf. L. KOEHLER - W. BAUMGARTNER, I כִּזַּב, in *The Hebrew and Aramaic Lexicon Of The Old Testament*, I, Brill, Leiden 2001, p. 468.

י לא תשלה אתי “non mi ingannare” come “don’t treat me thoughtlessly”¹⁷, in quanto la radice del verbo, coniugata al modo causativo, indica l’atto del suscitare tranquillità e contentezza¹⁸.

L’ultima nota filologica che è opportuno fare prima di procedere all’analisi narrativa del testo verte sulle condizioni fisiche della donna. Numerosi autori riflettono a partire dalla sterilità della protagonista, un’informazione che il testo non presenta mai¹⁹. Infatti, mancano nel brano sia il termine tecnico per dire la sterilità e sia termini generici come progenie, discendenza etc... Quindi non è escluso che la donna avesse delle figlie²⁰. Ad ulteriore conferma, J. F. Parker, facendo riferimento allo studio sul *waw* disgiuntivo di Waltke - O’Connor, nota che ואישה זקן “e suo marito è vecchio” potrebbe esprimere una causalità: in questo caso l’assenza dei figli maschi sarebbe ascritta dal testo esclusivamente all’anzianità del marito²¹.

2. Analisi della relazione tempo della narrazione / tempo del discorso

Il racconto inizia presentando un tempo puntuale: non viene specificata la ragione del viaggio di Eliseo, ma solamente che in un determinato giorno, mentre stava passando, una donna illustre lo sospinse a fermarsi per un pasto. Nella seconda parte del primo versetto del

¹⁷ FEWELL, *The Gift*, cit., p. 121. L’autrice non giustifica la sua scelta, ma probabilmente ha ricavato la sua opzione dalla radice accadica *šelû*, etimo ipotizzato per l’aramaico biblico שלו, che significa negligenza. Al contrario, לא תשלה אתי, può essere fatto derivare dalla radice ugaritica *šlw*, riposarsi. Cf.: L. KOEHLER, - W. BAUMGARTNER, שלה, in *The Hebrew and Aramaic Lexicon Of The Old Testament*, II, Brill, Leiden 2001, pp. 1503s e p. 1994. Bisogna notare che, nonostante le molteplici interpretazioni riduzionistiche, le affermazioni della Sunammita non permettono di per sé di dedurre che essa non volesse un figlio. Cf. GILMOUR, *Juxtaposition and the Elisha Cycle*, cit., p. 134.

¹⁸ Cf. KOEHLER, - BAUMGARTNER, שלה, cit., p. 1504.

¹⁹ Cf. RONCACE, *Elisha and the Woman of Shunem*, cit., p. 115.

²⁰ Cf. Ivi. Infatti, Gn 11,30 ותהי שרי עקרה אין לה ולד “Sarai era sterile e non aveva figli”; oppure Lv 22,13b וזרע אין לה “e non ha figli”.

²¹ Cf.: PARKER, *Valuable and Vulnerable*, cit., p. 150 (nota 40); B. K. WALTKE, - M. O’CONNOR, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Eisenbrauns, Winona Lake IN 1990, § 39.2.3.b; P. JOÜON, - T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew. Third Reprint of the Second Edition with Corrections*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2011 (Subsidia Biblica 27) § 159d-e. Non darei comunque troppa enfasi all’intuizione della Parker perché se l’Autore avesse voluto esprimere inequivocabilmente la nozione di causalità, avrebbe potuto utilizzare un’apposita particella.

racconto il ritmo cambia per sottolineare una durata indefinita: non viene detto per quanto tempo Eliseo continuò a fermarsi dalla donna quando passava. In altri termini, il tempo raccontato, seppur indefinito, supera di gran lunga quello raccontante, che si riduce a sette parole: si può parlare perciò di un sommario²². L'effetto prodotto dal v. 8b è quello di una breve pausa della narrazione, non viene aggiunta nessuna nuova informazione rispetto all'inizio del versetto, se non che ciò che era iniziato come evento puntuale si tramuta in consuetudine²³.

Nei vv. 9-10 tempo raccontante e raccontato quasi coincidono perché si verifica un dialogo - o meglio un monologo - tra la donna e suo marito²⁴. A differenza del v. 8 iniziale, qui non viene specificata la collocazione temporale del discorso. Possiamo quindi notare un bianco: il testo non specifica quando il discorso sia stato pronunciato, né se è stato proferito alla presenza del profeta o meno²⁵. Lo scopo è senz'altro quello di mettere in primo piano la figura della donna.

Il v. 11 presenta una rapida catena di tre azioni che si susseguono tramite il *wayyiqtol*: in questo caso il tempo raccontato è presentato come molto vicino, o identico, a quello raccontante. L'ingresso del profeta nella sua nuova stanza viene presentato quasi come un'irruzione: le tre azioni avvengono nel tempo dato da soli nove termini. L'estrema concisione della narrazione non può che stimolare la curiosità del lettore: anche in questo caso si possono individuare numerosi bianchi.

Come e quando Eliseo è stato messo al corrente della costruzione fatta? Lo ha scoperto all'improvviso? Questo bianco è legato all'ellissi del v. 8b, ove la frequenza delle visite di Eliseo non era stata specificata: dato che i lavori avranno occupato delle settimane, se le sue visite venivano fatte ad intervalli brevi di tempo, doveva notare la costruzione in corso d'opera. Altri bianchi riguardano la presa di possesso di Eliseo del suo monolocale: in che modo si svolse l'azione? Per salire alla sua stanza il profeta non doveva forse passare per l'interno della casa della donna; quale tipo di accoglienza è avvenuta? Tutto questo comunque non viene detto: l'uomo di Dio entra, si ritira e si corica. Invece, il v. 11,

²² Ringrazio Jean-Louis Ska per avermi chiarito che in questi casi è preferibile parlare di un sommario piuttosto che di un'ellissi. Cf. SKA, "I nostri Padri ci hanno raccontato", cit., pp. 23s, 32 e 44.

²³ Cf. *ibid.*, p. 60.

²⁴ Cf. *ibid.*, p. 23s.

²⁵ Cf. *ibid.*, pp. 25 e 32. È sensato pensare che il narratore abbia permesso al lettore di ascoltare una conversazione privata.

colma indirettamente una lacuna dei vv. 9-10 in cui la risposta del marito della Sunammita non veniva fornita, il lettore ora scopre che la donna non è stata ostacolata e che il suo progetto è stato effettivamente realizzato. La concisione del versetto insieme al riempimento della lacuna non fanno che mettere in rilievo la figura della donna, esaltandone l'autorevolezza.

I vv. 12-16 sono composti da dei dialoghi intervallati da rapide azioni al *wayyiqtol* o all'imperativo finalizzate a preparare il dialogo successivo e quindi a mantenere elevata la tensione narrativa. Il tempo raccontato si sovrappone o quasi a quello raccontante. L'analisi di questi versetti è strettamente legata ai risultati dello studio filologico che si sono ottenuti previamente. Il testo non permette di individuare delle ellissi perché non presenta discrepanze di durata temporale fra la storia e il racconto, ma d'altra parte si rivela ricchissimo di bianchi riguardo allo svolgimento concreto dei colloqui fra i personaggi. Questa sezione rivela l'interesse dell'Autore di focalizzare la tensione narrativa sulla rapidità dello svolgimento dei dialoghi: la Sunammita acquisisce sempre più spessore, tanto che viene spesso notato che la funzione mediatrice di Geazi è per lo più inutile²⁶.

Il v. 13 colma anche una lacuna del v. 11, ove non era stato narrato lo stato d'animo di Eliseo e la sua preoccupazione nel ricambiare la Sunammita.

Nel v. 17 il tempo raccontato prevale sul raccontante per via di un'ellissi: la narrazione sorvola all'incirca un anno di tempo. L'effetto prodotto, come è affermato in 17b, è quello di dare rilievo al compimento della profezia di Eliseo.

Nei vv. 18-20 notiamo un sommario iniziale: attraverso due soli termini vengono saltati diversi anni. Successivamente la narrazione si incentra su una mattina specifica e il tempo raccontato si avvicina a quello raccontante fino agli ultimi tre termini, in cui esso slitta e si giunge improvvisamente a mezzogiorno. Si può notare un'evidente lacuna riguardo ai sentimenti della madre che sarà colmata solamente dal suo sfogo nel v. 28 e nel v. 30. Lo scopo del narratore è di giungere alla morte del figlio, per questo vengono sorvolati gli altri anni²⁷.

²⁶ Cf. RONCACE, *Elisha and the Woman of Shunem*, cit., p. 112.

²⁷ Gli esegeti, confrontando 2Re 4,8-37 con gli altri racconti di annunciazione, notano che il bambino non viene chiamato per nome e non diventerà un personaggio biblico celebre, dal punto di vista della retorica narrativa quindi egli nasce allo scopo di poter morire, complicando così la trama. Cf. M. E. SHIELDS, *Subverting a Man of God*,

Dal v. 21, fino alla conclusione nel v. 37, la narrazione prosegue in modo incalzante: prevalgono i *wayyiqtol*, e gli imperativi nei dialoghi²⁸. Il tempo raccontato si avvicina a quello raccontante tranne che in sporadiche eccezioni.

Nel v. 25 un'ellissi sorvola completamente i dettagli del viaggio, mentre una pausa interrompe le azioni della donna per descrivere la percezione di Eliseo e la sua reazione nel vederla. Lo scopo è anticipare il successivo riconoscimento della sua resa: Eliseo non ha scusanti, non si trova di fronte la donna all'improvviso, la vede da lontano, ma ciononostante rimane ignaro della situazione.

Anche nel v. 26, attraverso un'ellissi, vengono riportati solamente i comandi di Eliseo e non la loro esecuzione da parte di Geazi, ovvero il suo spostamento verso la donna. In questo modo la narrazione risulta più pressante e avvincente, mentre la caratterizzazione del personaggio della Sunammita si rafforza, acquisendo fermezza e schiettezza.

Il v. 27 colma la lacuna che poteva sorgere alla lettura della morte del figlio della donna: effettivamente l'uomo di Dio che ha saputo donare la vita con la sua parola non ha potuto prevederne la morte. Lo scopo è indubbiamente quello di relativizzare la figura di Eliseo²⁹.

Nel v. 31 l'utilizzo di un doppio sommario permette ancora al narratore di evitare di soffermarsi sui dettagli del viaggio del servo all'andata e al ritorno. Parimenti, il v. 32 proietta Eliseo nella casa della Sunammita; anche in questo caso è preferibile tuttavia parlare di un sommario e non di un'ellissi: alla fine del v. 30, infatti, la storia fa un breve riferimento all'inizio del viaggio dell'uomo di Dio. La narrazione prosegue fino alla fine con un ritmo incalzante: anche il momento in cui profeta sospende la sua attività nel v. 35a ha lo scopo di complicare l'intreccio ed accrescere la suspense.

Elevating a Woman: Role and Power Reversals in 2 Kings 4, in «*JSOT*» 18 (1993), p. 62s.

²⁸ Data la stringatezza della narrazione i bianchi che il lettore può individuare sono numerosi: notiamo che dopo il v. 23 il marito esce di scena e la curiosità del lettore riguardo i suoi sentimenti o su una sua replica viene frustrata; un altro bianco è la percezione del servo nel v. 24: si limita ad essere un mero esecutore, a differenza di Geazi; i sentimenti di Eliseo dopo la dura apostrofe della donna non vengono descritti, ma possono essere dedotti dall'utilizzo degli imperativi e dall'avvertimento che muove al servo; allo stesso modo, le azioni prendono il posto dei dialoghi o dei commenti del narratore dopo il fallimento di Geazi con il bastone, ma l'andirivieni del profeta dopo il suo primo tentativo è eloquente riguardo al suo stato d'animo.

²⁹ Cf. SHIELDS, *Subverting a Man of God, Elevating a Woman*, cit., p. 65.

Lo scopo del ritmo serrato nella sezione che va dal v. 21 fino al termine è quindi quello di accrescere il climax fino alla risoluzione, per questo l'azione è presentata in modo martellante e i viaggi, che rallenterebbero il ritmo, vengono sintetizzati.

3. Analisi della trama

La trama di 2Re 4,8-37 è al contempo di risoluzione e di rivelazione³⁰: la prima è quella più evidente, ma un'analisi più approfondita permette di scorgere anche la seconda.

La *peripeteia*, nel brano di Eliseo e la Sunammita, è in primo piano. Attraverso un espediente iniziale la narrazione induce il profeta a promettere un figlio ad una donna che ne era priva e che non avrebbe avuto possibilità di averne; la nascita avviene, ma, ben presto, la promessa di Eliseo si mostra fallace perché il ragazzino muore. La donna fa ricorso a tutte le proprie risorse per ottenere l'interessamento del profeta che, contrariamente a lei, non si mostra all'altezza della situazione; grazie alla pressione della donna Eliseo infine si degnò di dedicare tutto sé stesso al miracolo, riuscendo a compierlo: il ragazzino torna in vita, rovesciando la situazione iniziale. Parimenti, è possibile notare che la *peripeteia* dell'intreccio non avviene automaticamente, ma diventa possibile mediante un passaggio dall'ignoranza alla conoscenza. A differenza della Sunammita, che esibisce fin dall'inizio del racconto una chiara percezione dell'identità e del ruolo del profeta, Eliseo si rivela non solo all'oscuro della sorte della sua promessa, ma anche confuso riguardo alla sua missione e al suo rapporto con Dio³¹.

³⁰ Cf. SKA, "I nostri Padri ci hanno raccontato", cit., pp. 39s. e 51-54.

³¹ L'uomo di Dio ignora la condizione della donna pur avendo frequentato la sua abitazione da tempo; Eliseo non menziona Dio nella promessa della nascita fatta alla donna, anzi l'intera opera è una sua iniziativa. La fraseologia di 2Re 4,16-17.28 (למורד) "in quest'anno prossimo", כעת חיה "in questa stessa stagione", אשר-דבר "come aveva detto", הזה "ho domandato/richiesto") non può che richiamare Gn 17,21; 18,10.14; 21,2 e 1Sam 1,20.27 mostrando, come nota Bergen, che il profeta si arroga delle prerogative divine. Inoltre, la narrazione stessa di 1-2Re invita il lettore a confrontare Eliseo con Elia, il suo predecessore. Il risultato mostra la netta inferiorità morale e spirituale del successore: la profezia di Eliseo non si rivela sempre affidabile; il suo modus operandi sembra a volte utilitaristico; la sua attività taumaturgica rimane ambigua, ai confini dell'arbitrio, del magico e non sempre efficace; infine, bisogna sottolineare che Dio stesso, nella narrazione, non comunica mai con lui direttamente come faceva con Elia.

Lo sviluppo della narrazione mostra che la risoluzione dell'intreccio avviene proporzionalmente alla crescita di Eliseo: solamente quando l'uomo di Dio inizia ad agire come tale la *peripeteia* comincia ad attuarsi³². Se per M. Sabato e R. Gilmour però, la svolta della narrazione si verifica con la preghiera di Eliseo, mediante la quale il profeta cesserebbe di porsi al posto di Dio, ritengo invece che la risoluzione dell'intreccio avvenga a partire da un atto di riconoscimento³³. Analizzando l'intreccio dalla prospettiva della rivelazione, è possibile notare la dinamica narrativa di contrapposizione tra l'ignoranza e la conoscenza. A ben vedere l'*anagnorisis* nel testo segue un modello del tipo “a-b-a”: il racconto inizia con la consapevolezza della donna (ידעתי v.9 “io so”), prosegue con l'ignoranza di Eliseo (vv. 13 e 26: il profeta domanda in quanto ignora) e si conclude con l'ammissione del profeta. Alla fine del v. 27, infatti, Eliseo passa dall'ignoranza alla conoscenza: ovvero, diventa consapevole della propria ignoranza ammettendo la distanza che lo separa da Dio³⁴. Per questo, non è tanto la preghiera ad innescare la *peripeteia*, ma è il riconoscimento fatto dal profeta ad avviare il processo che porterà alla risoluzione³⁵. È bene sottolineare la gradualità del movimento, in quanto l'ammissione dell'uomo di Dio al v. 27 lo conduce non ancora a sapere, ma a sapere di non sapere: per questo avrà ancora bisogno della lucida consapevolezza della Sunammita.

In conclusione, il programma narrativo di 2Re 4,8-37 si compone di due livelli, uno evidente, l'altro più nascosto. In primo piano si colloca

Cf.: BERGEN, *Elisha and the End of Prophetism*, cit., pp. 97-103; P. J. KISSLING, *Reliable Characters in the Primary History. Profiles of Moses, Joshua, Elijah and Elisha*, Academic Press, Sheffield 1996 (JSOTS 224), pp. 160, 178s, 186s, 193, 195s. e 198s; B. BECKING, “Touch for Health...” *Magic in II Reg 4,31-37 with a Remark on the History of Yahwism*, in «ZAW», 108 (1996), p. 47s.

³² Cf. R. GILMOUR, *Juxtaposition and the Elisha Cycle*, cit., pp. 134-137.

³³ Cf.: *ibid.*, p. 137; M. SABBATO, *The Story of the Shunammite*, in «Megadim» 15 (1992), p. 47.

³⁴ L'*anagnorisis* in questione è di tipo socratico in quanto Eliseo riconosce di non sapere. Cf. PLATONE, *Apologia di Socrate* (a cura di C. Carena), Mondadori, Milano 2008 (I Classici del Pensiero 1), p. 56.

³⁵ Senza svalutare l'importanza retorico-narrativa della preghiera nel v. 33, è necessario sottolineare che essa non è né l'unica, né la prima causa della risoluzione, ma una componente del processo risolutivo messo in atto dall'*anagnorisis* del profeta. Anche il testo stesso lo indica perché, a ben vedere, neanche la preghiera garantisce al profeta un successo immediato dato che la guarigione avviene in due tempi.

il tema del figlio: il racconto muove da una nascita insperata a cui segue un altrettanto imprevista morte, fino alla conclusione, in cui avverrà il capovolgimento con il ritorno alla vita. Ad un'analisi più approfondita, la risoluzione in primo piano è il prodotto di un movimento di rivelazione più nascosto: la donna guida l'uomo di Dio verso il percorso che lo condurrà ad essere tale, dall'ignoranza alla conoscenza.

4. Delimitazione delle scene

Riguardo alla suddivisione del racconto, le proposte degli esegeti sono molteplici, alcuni individuano molteplici scene, altri si limitano a distinguere due sezioni principali: dall'inizio alla nascita del figlio (vv. 8-17), dalla crescita-morte alla rivivificazione (vv. 18-37)³⁶. La prima unità narrativa che si può individuare in 2Re 4,8-37 è composta dal v. 8 e consiste nell'esposizione³⁷. Questo primo segmento del racconto ha lo scopo di introdurre le informazioni essenziali che servono al lettore per orientarsi nel quadro narrativo. L'esposizione ha quindi una finalità preparatoria e perciò si rivela priva dell'azione vera e propria del racconto.

La prima scena che è possibile individuare in 2Re 4,8-37 è data dai vv. 9-10. Il sommario precedente del v. 8b aveva già preparato il lettore ad un probabile cambio di ritmo. Le parole che la donna rivolge a suo

³⁶ Fra le proposte di suddivisione ricordiamo: 1) vv. 8-10/11-17/18-24/25-30/31-37; 2) vv. 8-11/12-17/18-28/29-37; 3) vv. 8-17/18-19/20-24/25-31/32-35/36-37. Cf. PARKER, *Valuable and Vulnerable*, cit., p. 146 (nota 26); 4) vv. 8/9-10/11-16/17/18-21/22-30/31-37. Cf. C. JERO, *Mother-Child Narratives and the Kingdom of God: Authorial Use of Typology as Interpretive Device in Samuel-Kings*, in «BBR» 25 (2015) 162s; 5) vv. 8-10/11-17/18-20/21-28/29-31/32-37. Cf. F. VAN DIJK-HEMMES, *The Great Woman of Shunem and the Man of God: A Dual Interpretation of 2 Kings 4.8-37*, in AA.VV. *A Feminist Companion to Samuel and Kings* (a cura di A. Brenner), Academic Press, Sheffield 1994 (The Feminist Companion to the Bible 5), p. 223s; 6) vv. 8-17/18-37. Cf. M. NOBILE, *1-2Re. Nuova versione, Introduzione e Commento*, Paoline, Milano 2010 (I Libri Biblici - Primo Testamento 9), p. 301; 7) vv. 8-18a/18b-37. Cf. GILMOUR, *Juxtaposition and the Elisha Cycle*, cit., pp. 131-133.

³⁷ Cf. SKA, "I nostri Padri ci hanno raccontato", cit., pp. 42-45. Un indizio per qualificare il v. 8 come esposizione viene dal sommario di 8b con il sintagma preposizionale מדי עברך "tutte le volte che passava" che assume un valore frequentativo.

marito avviano l'azione³⁸: dall'iniziativa della Sunammita scaturirà tutta la narrazione seguente.

La seconda scena comprende i vv. 11-17. La cesura tra la prima e la seconda scena è evidente: con il v. 11 cessa il dialogo della donna; il narratore introduce una nuova indicazione di tempo; compare il personaggio di Eliseo e scompare il dialogo casalingo della Sunammita. La coesione interna dei vv. 11-17 è elevata: anzi, i dialoghi tendono ad essere così incalzanti che il lettore rimane perplesso sulle circostanze concrete dello svolgimento. Il v. 17 è incluso da alcuni nella scena successiva, ma a ben vedere le ragioni per compiere questa divisione non sono sufficienti. Con il v. 16 si conclude la serie di dialoghi, ma il v. 17 rappresenta il logico compimento del v. precedente, tantoché esso ripete la formula tecnica למועד הזה כעת היא “l'anno prossimo, in questa stessa stagione”.

La terza scena va dal v. 18 al v. 24. In questa sezione il ritmo della narrazione è molto elevato, tanto che si avverte abbastanza debolmente lo stacco dato dal v. 25: l'azione messa in atto dalla donna qualifica la narrazione stessa, così il lettore, contemplando la sua determinazione nel far fronte ai vari ostacoli, può non avvertire i cambiamenti introdotti dall'inizio della quarta scena. Con l'inizio della terza scena si verifica la complicazione³⁹: il v. 18, infatti, introduce il lettore alla breve esistenza del figlio della donna. Già dalla fine del v. 19 però, il racconto si concentra sulla Sunammita: sono le sue azioni e le sue iniziative a scandire la narrazione.

La quarta scena va dal v. 25 al v. 30. Se la seconda metà della terza scena era stata occupata dai preparativi messi in atto dalla Sunammita per il viaggio, con il v. 25 l'azione cambia perché in 25a la donna si sposta, mentre in 25b Eliseo torna ad essere il soggetto del racconto. In questo segmento della narrazione Eliseo e la donna si alternano nel primo piano, mentre Geazi rimane sullo sfondo. Il v. 27 si conclude con la peculiare *anagnorisis* di Eliseo illustrata sopra: essa farà da catalizzatore alla successiva risoluzione. Con il v. 28, invece, il racconto raggiunge il suo climax: la donna aveva già presagito nel v. 16 una complicazione; il bambino muore nell'assenza di colui che ha permesso la sua nascita; la donna si affretta per raggiungere il profeta; infine la Sunammita

³⁸ Il dialogo è un chiaro segnale della scena: il tempo raccontante tende ad essere simile a quello raccontato. Cf. *ibid.*, 44.

³⁹ Anticipata dall'espressione אל־תִּכְזֹב “non mentire” del v. 16.

apostrofa Eliseo per la intromissione indebita e soprattutto per la sua negligenza.

L'ultima scena va dal v. 31 al v. 37. La quarta scena si era conclusa con la resa di Eliseo di fronte alla donna e la sua decisione di seguirla. Lo stacco dato dalla quinta scena è abbastanza netto perché Geazi prende il posto dei due protagonisti e la narrazione inizia proiettando il lettore nel passato, collegandosi alla fine del v. 29. Dal v. 34 inizia la risoluzione vera e propria della narrazione nella forma della *peripeteia*: il ragazzino morto riprende calore. La risoluzione viene interrotta da una breve dilazione nel v. 35a, mentre in 36-37 si trova la conclusione.

5. Peculiarità di 2Re 4,8-37

Il racconto di 2Re 4,8-37 apporta dei tratti unici al TM e merita di essere adeguatamente illustrato e valorizzato. Senza dubbio si mostrano fuorvianti quelle interpretazioni riduzionistiche che tendono a leggere la narrazione come un'allegoria o una mera simbolizzazione di personaggi od eventi della storia d'Israele. Stupisce, dopo aver intravisto la complessità del brano e le sue dinamiche narrative, leggere che "There is no reason for the account to be written as it is unless its original function was to relate it to the history of the Davidic kingdom"⁴⁰. Al contrario, pur essendo inserita nel ciclo dei racconti su Eliseo, la narrazione di 2Re 4,8-37 può vantare una sua sussistenza autonoma.

Lo scopo del racconto è senza dubbio quello di relativizzare la figura del profeta a vantaggio della Sunammita: negare questa evidenza significa non tener conto della narrazione⁴¹. Il brano inizia, infatti, con

⁴⁰ JERO, *Mother-Child Narratives and the Kingdom of God*, cit., p. 162s.

⁴¹ K. Bodner, ad esempio, misconosce la critica di Eliseo fatta da 2Re 4,8-37. Per l'Autrice la narrazione non utilizza la donna per ridimensionare il profeta, ma per biasimare i re idolatri d'Israele: la Sunammita avrebbe consultato Eliseo a differenza loro. Secondo l'Esegeta, l'ignoranza di Eliseo, analogamente a quella di Elia, tornerebbe a suo vantaggio, perché sarebbe parte della prova che il personaggio finirà per superare. In realtà, il testo non utilizza mai il termine tecnico consultare, inoltre, A. Kalmanofsky dimostra che 1Re 17,10-24 differisce profondamente da 2Re 4,8-37. Nel primo racconto è legittimo sostenere che Elia affronti una prova, in quanto l'*anagnorisis* finale della vedova ne attesta il superamento. Nel secondo racconto, al contrario, la prova è assente: il riconoscimento della donna è posto all'inizio e tutta la narrazione successiva sembra scritta per contestarlo. In conclusione, l'analisi di K. Bodner forza il testo piuttosto che giustificarlo. Cf.: K. BODNER, *Elisha's Profile in the Book of Kings*.

due affermazioni che non si ripetono nel TM: una donna definita גדולה “illustre/grande”; un profeta definito איש אלהים קדוש “un uomo di Dio, un santo”⁴². Il lettore si accorge ben presto però, che solamente il primo appellativo è indiscusso, mentre il secondo è fortemente discutibile. L’insistenza di Eliseo nel voler ricambiare il dono ricevuto, non è solo una mancanza di tatto, ma, seguendo le consuetudini dei popoli antichi del Mediterraneo, si rivela un grave affronto: l’ospitalità escludeva ogni tipo di reciprocità⁴³. Come se non bastasse, il profeta si sostituisce a Dio senza nemmeno consultarlo, proponendosi di dare la vita senza che gli fosse stato chiesto: anche la Sunammita, che certamente lo stimava, rimane molto perplessa⁴⁴. Tutte queste note negative preparano il lettore ad aspettarsi il peggio che, infatti, non tarda a venire. L’unico atto positivo compiuto da Eliseo nel racconto è l’ammissione della propria insufficienza (v. 27): ma, a ben vedere, neanche questo basta a risolvere la situazione. La donna deve ancora continuare a guidarlo e ad assisterlo: solamente grazie alla sua perseveranza l’uomo di Dio inizia ad agire correttamente⁴⁵. Eliseo prega, ma la sua iniziativa non è paragonabile a quella di Elia⁴⁶. I vv. 34-35, con la dilazione di 35a, non lasciano spazio a dubbi: la preghiera non è un atto magico che può risolvere

The Double Agent, Oxford University Press, Oxford 2013, p. 80; A. KALMANOVSKY, *Women of God: Maternal Grief and Religious Response in 1 Kings 17 and 2 Kings 4*, in «JSOT» 36 (2011), p. 67s.

⁴² Cf. PARKER, *Valuable and Vulnerable*, cit., pp. 139 (nota 7). 141 (nota 15).

⁴³ D. N. Fewell considera il gesto come un’umiliazione della donna: Eliseo monetizza la sua iniziativa disinteressata. T. R. Hobbs adotta una prospettiva maggiormente storico-critica mostrando che ospitare era considerato un grande onore e per questo ricambiare era reputato un’offesa. Cf.; FEWELL, *The Gift*, cit., p. 114; HOBBS, *Man, Woman, and Hospitality (2 Kings 4,8-36)*, cit., p. 95.

⁴⁴ Cf. sopra nota 31.

⁴⁵ Concordo con Bergen, contro Rofé, che il fallimento di Geazi nel rianimare il ragazzino è in realtà l’ennesimo fallimento di Eliseo perché il servo ha solamente eseguito alla lettera le istruzioni del profeta. Cf. A. ROFÉ, *The Prophetic Stories. The Narratives about the Prophets in the Hebrew Bible, their Literary Types and History*, The Hebrew University, Jerusalem 1982, p. 32 (nota 10) opera citata in BERGEN, *Elisha and the End of Prophetism*, cit., p. 102.

⁴⁶ La narrazione riporta la preghiera di Eliseo attraverso 3 termini, mentre Elia in 1Re 17,20-21 ne impiega ben 30. Inoltre, a differenza di quanto è detto per Eliseo, Elia nel v. 22 viene ascoltato (וישמע יהוה בקול אליהו) “il Signore ascoltò la voce di Elia”) e subito dopo il bambino guarisce.

istantaneamente la serie di errori del profeta. Eliseo dovrà investire ogni sua energia affinché il tentativo vada a buon fine⁴⁷.

Il brano di 2Re 4,8-37 accompagna il lettore a guadagnare una certezza: nessuno può essere automaticamente un אִישׁ אֱלֹהִים קְדוֹשׁ “un uomo di Dio, un santo” nemmeno Eliseo⁴⁸. La Sunammita, al contrario, dimostra di meritare l'appellativo di גדולה “illustre” rivelandosi una profetessa migliore⁴⁹.

Conclusione

Ritengo che il titolo scelto per questo lavoro - *Eliseo e la Sunammita. La potenza è nulla senza controllo* - sia emblematico e possa ben sintetizzare il significato del racconto di 2Re 4,8-37⁵⁰. Il ciclo di Eliseo, infatti, mostra che il profeta è capace di compiere prodigi stupefacenti, ma allo stesso tempo si rivela una figura fragile, in balia del

⁴⁷ W. B. Aucker non coglie le dinamiche narrative del testo affermando che Eliseo viene presentato dal racconto in termini divini. L'Autore non percepisce l'evidenza: il narratore stesso si mette a distanza dall'apoteosi del profeta ed invita il lettore a fare altrettanto. Cf. W. B. AUCKER, *A Prophet in King's Clothes: Kingly and Divine Representation in 2 Kings 4 and 5*, in AA.VV. *Reflection and Refraction. Studies in Biblical Historiography in Honour of A. Graeme Auld* (a cura di R. Rezetko - T. H. Lim - W. B. Aucker), Brill, Leiden 2007 (VT.S 113), p. 10.

⁴⁸ Il ciclo di Eliseo presenta questo profeta come una figura ambivalente: nonostante esca sconfitto dal confronto con Elia, Eliseo supera persino il maestro dal punto di vista del numero e della grandezza dei prodigi. Il testo di 1Re 17,17-24, ad esempio, non afferma inequivocabilmente che il figlio della vedova fosse morto: al contrario, è possibile interpretare il testo intendendo che fosse in fin di vita. Il testo di 2Re 4,8-37, essendo l'unico che espliciti la morte di un soggetto che poi viene rianimato, fa di Eliseo il solo ad aver ridato la vita ad un morto nel TM. Cf.: sopra nota 31; KISSLING, *Reliable Characters in the Primary History*, cit., pp. 191-195; PARKER, *Valuable and Vulnerable*, cit., p. 154s (note 57, 59); KALMANOFSKY, *Women of God*, cit., pp. 64 (nota 32) e 71-73.

⁴⁹ La donna aveva già intuito che la promessa di Eliseo rischiava di diventare vana, inoltre, è lei a prevedere che l'intervento del solo servo non sarebbe bastato. Cf. GILMOUR, *Juxtaposition and the Elisha Cycle*, cit., p. 134s.

⁵⁰ “Power is nothing without control” è uno slogan coniato dalla Pirelli per uno spot pubblicitario del 1994. La frase voleva intendere che un'automobile, per quanto prestante, non avrebbe potuto esprimere il suo potenziale senza dei pneumatici idonei; anzi, sarebbe potuta divenire pericolosa.

suo stesso potere che rischia di non saper dominare⁵¹. La Sunammita, al contrario, rappresenta la guida sicura: la donna impedisce che l'uomo di Dio fallisca sostituendosi all'Onnipotente.

Christian Sabbatini
Via Santa Maria, 87
60013 - Corinaldo (AN)
christiansabbatini89@gmail.com

Abstract

Questo articolo esamina il brano di 2Re 4,8-37 secondo il metodo, oramai classico, dell'analisi narrativa. La prima operazione è di carattere filologico, finalizzata alla delimitazione del testo ebraico e alla corretta comprensione e traduzione del racconto. Il secondo passo consiste nello studio del rapporto tra il tempo della storia e quello del racconto: questa indagine permette di scorgere le scelte narrative dell'Autore. Infine, diventano possibili la suddivisione in scene, l'analisi della trama e l'individuazione della peculiarità del racconto. In 2Re 4,8-37 appaiono dei personaggi tipici della Scrittura - un profeta, il suo servo, una donna e suo figlio - che daranno vita ad uno scenario inedito e sorprendente.

This article examines the passage from 2Kings 4,8-37 using the renowned method of narrative analysis. The first step of the study is a philological analysis carried out to delimit, comprehend and translate

⁵¹ Un esempio molto eloquente è il brano di 2Re 2,23-25 che precede di poco il racconto di Eliseo e la Sunammita. L'azione del profeta sembra veramente arbitraria e sproporzionata. J.-L. Ska mette in guardia dai rischi di una lettura anacronistica del brano, sottolineandone il carattere monolitico. A ben vedere però, con la brutale uccisione dei 42 bambini, il narratore voleva scandalizzare anche il suo lettore ideale. Prima di questo episodio, infatti, era stato presentato il brano di 2Re 1,9-14. Se Elia aveva fatto scendere un fuoco dal cielo per difendere sé stesso e la sua autorevolezza di uomo di Dio, Eliseo ricorre alla maledizione senza nessuna ragione seria. Il lettore, anche se antico, piuttosto che rimanere colpito dalla santità del profeta, non potrà che notare il suo comportamento discutibile: il breve racconto di 2Re 2,23-25 può essere visto come propedeutico a 2Re 4,8-37. Cf.: nota 31; J.-L. SKA, *Il cantiere del Pentateuco. 2. Aspetti letterari e teologici*, EDB, Bologna 2013, pp. 22-24; R. GILMOUR, *Juxtaposition and the Elisha Cycle*, cit., p. 100; KISSLING, *Reliable Characters in the Primary History*, cit., pp. 165s. e 193.

correctly the Hebrew text. The second step is the study of the relation between the story-time and the discourse-time: this focus allows to understand the Author's rhetoric-narrative. Finally, the work faces with the division in scenes, plot analysis and the identification of peculiarities in Elisha and the Shunammite's story. The passage (2Kings 4,8-37) features some typical Bible's characters - a man, his servant, a woman and her son - that will act in an original and unexpected scenario.

Parole chiave

2Re 4,8-37, Eliseo, Sunnamita, analisi narrativa, intreccio, tempo della storia/tempo del racconto.

Keywords

2Kings 4,8-37, Elisha, Shunammite, narrative analysis, plot, story-time/discourse-time.

SEZIONE “EVENTI”



Entrare in sé per uscire da sé? L'interiorità relazionale in prospettiva carmelitana

Christof Betschart OCD*

Introduzione

Nel suo testo programmatico *Evangelii gaudium*¹, papa Francesco ha esposto la sua comprensione della mistica evangelica che si fonda nel mistero di Cristo annunciato e celebrato. In Cristo si colloca «la “mistica” di vivere insieme»², «la fraternità *mistica*»³, o anche la «“mistica popolare”»⁴.

Francesco esorta, con le parole di Giovanni Paolo II⁵, ad evitare «la tentazione di una spiritualità intimistica e individualistica, che mal si comporrebbe con le esigenze della carità, oltre che con la logica dell'Incarnazione»⁶. L'intenzione di ampliare il significato e l'estensione del concetto di mistica appare ovvia da una lettura di *Evangelii gaudium*:

Quando viviamo la mistica di avvicinarci agli altri con l'intento di cercare il loro bene, allarghiamo la nostra interiorità per ricevere i più bei regali del Signore. Ogni volta che ci incontriamo con un essere umano nell'amore, ci mettiamo nella condizione di scoprire qualcosa di nuovo riguardo a Dio. Ogni volta che apriamo gli occhi per riconoscere l'altro, viene maggiormente illuminata la fede per riconoscere Dio⁷.

* Docente presso la “Pontificia Facoltà Teologica Teresianum” e Direttore della omonima rivista *Teresianum*. Quanto presentato corrisponde ad un contributo offerto in occasione del 15° simposio internazionale di mistica sul tema «Mistica del cristiano “in uscita”» tenutosi dal 11-13 dicembre 2017 alla Pontificia Facoltà Teologica *Teresianum* a Roma. Si ringraziano il prof. Daniele Cogoni e suor Maria Manuela Romano per i consigli e la revisione del testo.

¹ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), n. 262, in AAS 105 (2013), pp. 1019-1137.

² *Ibid.*, n. 87, in AAS 105 (2013), p. 1057.

³ *Ibid.*, n. 92, in AAS 105 (2013), p. 1059.

⁴ *Ibid.*, n. 124 e n. 237, in AAS 105 (2013), pp. 1072 e 1115.

⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Novo millennio ineunte* (6 gennaio 2001), n. 52, in AAS 93 (2001) p. 304.

⁶ FRANCESCO, *Evangelii gaudium* cit., n. 262, p. 1125.

⁷ *Ibid.*, n. 272, p. 1129.

Propongo di prendere questa affermazione circa la *connessione tra fraternità e interiorità, tra apertura ad altre persone e apertura a Dio*, come punto di partenza della nostra riflessione.

In realtà ancora oggi, benché meno rispetto al passato, esiste una rappresentazione dell'interiorità come introversione o isolamento. Parlare con santa Teresa di un castello interiore, potrebbe esprimere una certa dimenticanza della dimensione comunitaria come, *a fortiori*, dell'impegno sociale e politico. L'insistenza delle figure carmelitane sull'interiorità potrebbe essere interpretata come intimismo: io e il mio Dio. Questa impressione può essere rinforzata dal fatto che nei testi scritti si deve scegliere per forza una prospettiva limitata. La volontà di dire tutto integrando la vita spirituale nella sua complessità si paga con il prezzo di una certa verbosità e il rischio di non coglierne neanche un'idea.

Si scopre comunque l'importanza della fraternità nella vita di Giovanni della Croce, anche se non ne scrive moltissimo, perché la sua scelta è di manifestare come Dio guidi le persone e come queste possono cooperare a questa mistagogia divina.

Con Edith Stein - santa Teresa Benedetta della Croce - si può invece mostrare come l'interiorità non solo non si oppone all'uscire da sé, ma ne è la condizione necessaria. Per far cogliere bene l'idea di come entrare in sé e uscire da sé vadano insieme, cito una sua lettera a un'amica domenicana, Callista Kopf, scritta a Spira, nel 1928:

Immediatamente prima, e per un bel tempo dopo la mia conversione, ero dell'opinione che per vivere una vita spirituale [*religiöses Leben*] bisognasse rinunciare a tutto quello che è secolare e vivere totalmente immersi nei pensieri divini. Ma progressivamente ho realizzato che ci era richiesto qualcosa d'altro in questo mondo e che anche nella vita più contemplativa non si deve rompere la relazione con il mondo. Penso pure che più si è assorbiti in Dio più si deve "uscire da sé", cioè [entrare] nel mondo per portarvi la vita divina⁸.

⁸ Tr. it. dell'autore: «In der Zeit unmittelbar vor und noch eine ganze Weile nach meiner Konversion habe ich nämlich gemeint, ein religiöses Leben führen heiße, alles Irdische aufgeben und nur im Gedanken an göttliche Dinge leben. Allmählich habe ich aber einsehen gelernt, daß in dieser Welt anderes von uns verlangt wird und daß selbst im beschaulichsten Leben die Verbindung mit der Welt nicht durchschnitten werden darf; ich glaube sogar, je tiefer jemand in Gott hineingezogen wird, desto mehr muß er auch in diesem Sinne "aus sich herausgehen", d.h. in die Welt hinein, um das göttliche Leben

Questa confidenza autobiografica offre la struttura per questo contributo. In un primo passo vedremo l'interiorità come isolamento (Edith Stein parla della sua opinione, poi superata, che la vita spirituale assorba nel pensiero di Dio), per vedere in un secondo passo come l'interiorità diventi fonte di una missione per il mondo.

1. L'interiorità al rischio dell'isolamento

L'interiorità come tale non è sinonimo di isolamento della persona. Tuttavia, può essere sperimentata come tale. Si pensi al recente fenomeno, soprattutto negli Stati Uniti, ma ormai anche in Italia, che è il matrimonio con se stessi (o sologamia): donne e uomini promettono di essere fedeli a se stessi dando il loro "sì" in una celebrazione che in vari aspetti imita il matrimonio. Non c'è alcuna richiesta politica in questo, è piuttosto un atto simbolico che manifesta - così si può interpretare - la difficoltà di gestire la vita relazionale con le delusioni che comporta.

Cosa facciamo quando si abusa della nostra fiducia? Nella prospettiva credente si può affermare che solo la grazia rende capaci di una vita evangelica al punto che il tradimento dia luogo al perdono e allo sforzo di un rinnovamento; tuttavia l'alternativa, per molte persone oggi, sembra essere quella di affidarsi esclusivamente a se stesse.

Jean-Paul Sartre, quasi alla fine della sua opera teatrale "Huis clos"⁹, esprimeva ciò con la famosa esclamazione "l'inferno sono gli altri". Tutti sperimentano di essere limitati dagli altri, ma anche di essere esposti al loro giudizio e al loro riconoscimento più o meno accordato. In realtà, le relazioni umane sono inevitabilmente accompagnate da piccole o grandi ferite che possono anche far fuggire dalla vita relazionale nelle famiglie e comunità. Tale fuga può assumere forme diverse: può essere perfettamente visibile a tutti i membri di una data comunità, ma può essere anche interiore. La persona non si impegna più personalmente nei rapporti, anche se la cortesia e la disponibilità sussistono. La fuga dalle relazioni si può basare su argomenti spirituali, come quello che l'intimità

in sie hineinzutragen» (*Lettera a Callista Kopf del 12 febbraio 1928*, in E. STEIN, *Selbstbildnis in Briefen II*, Herder, Friburgo i.Br. - Basilea - Vienna 2005² (Edith Stein Gesamtausgabe [=ESGA], 2), p. 86).

⁹ Cf. J.-P. SARTRE, *Huis clos suivi de Les mouches*, Gallimard, Paris 1995³.

con Dio richiederebbe una forma di interiorità che non si lasci disturbare o sconvolgere. Dio diventa, per così dire, un pretesto per la fuga.

La citazione della lettera di Edith Stein nell'introduzione va in questa direzione: «ero dell'opinione che per vivere una vita religiosa bisognasse rinunciare a tutto quello che è secolare e vivere totalmente immersi nei pensieri divini». Lei stessa critica *a posteriori* il proprio atteggiamento che riconosce come un errore. Nonostante questo, si può affermare che un tempo di ritiro, di solitudine e di silenzio fa spesso parte del cammino di conversione, analogamente a una coppia innamorata che sembra dimenticare il mondo circostante. Certamente, questo isolamento non può essere un fine, ma una tappa più o meno necessaria. Proprio nel ritiro si prepara qualche volta un cuore aperto ai bisogni dei fratelli e delle sorelle. Questo si vede bene nella vita di Stein che si riconcilerà progressivamente con la sua attività accademica e scoprirà nella sua attività come conferenziera una missione ecclesiale su temi di attualità, soprattutto sulla donna e sulla pedagogia.

Edith Stein, proprio dentro la sua attività più intensa, ha spesso sottolineato l'importanza di avere tempi di silenzio quotidiani e anche tempi di ritiro. Durante la sua attività molto diversificata a Spira, riservava ogni anno alcuni momenti per prendere un tempo di ritiro nell'abbazia di Beuron dove passava il Natale e la Pasqua dal 1928 al 1933. Questi tempi non sono una fuga, ma piuttosto il fondamento necessario per un'attività che sia trasparente all'opera dello Spirito Santo. In questa prospettiva, non si può parlare di un isolamento egocentrato e disinteressato del prossimo, ma piuttosto della necessaria formazione per la missione.

Nella prima lettera di San Giovanni troviamo un criterio molto chiaro per discernere il valore del ritiro, qualche volta necessario:

Se uno dicesse: "Io amo Dio", e odiasse il suo fratello, è un mentitore. Chi infatti non ama il proprio fratello che vede, non può amare Dio che non vede. Questo è il comandamento che abbiamo da lui: chi ama Dio, ami anche il suo fratello (1Gv 4,20-22).

Si potrebbe obiettare che l'amore del fratello e della sorella rimane all'interno senza mostrarsi, ma contro questo modo di concepire l'amore del prossimo, la stessa lettera insiste: «non amiamo a parole né con la lingua [o ancor meno solo per pensieri], ma coi fatti e nella verità» (1Gv 3,18). Allo stesso modo, le figure carmelitane, attraverso la loro vita e i

loro insegnamenti, aiutano a comprendere che le relazioni con Gesù, il Padre e lo Spirito non possono essere contrapposte alle relazioni fraterne. Questo è facile da capire in teoria, ma più difficile da vivere. Si può chiedere se siamo convinti che la qualità delle nostre relazioni fraterne rifletta la qualità delle nostre relazioni con le Persone divine.

Prima di continuare, dobbiamo fare attenzione a non giudicare troppo rapidamente questo isolamento. Un'interiorità incurvata su se stessa può venire dalla saturazione delle relazioni di un mondo che - almeno a prima vista - giustificherebbe una *fuga mundi*. Stein scrisse, probabilmente nel 1921, come preparazione per il suo battesimo, un testo intitolato "Libertà e Grazia"¹⁰, dove menziona una persona che non sopporta più il mondo e che vuole trovare se stessa¹¹, cioè trovare un "rifugio" nella sua anima. Tuttavia, l'autocentrata ricerca di sé non produce il frutto desiderato. Lo spazio interiore non si svela e rimane come una stanza senza luce. Pensiamo forse che qualcuno che si prende cura di se stesso si conosca particolarmente bene, ma è vero il contrario. L'eccessiva preoccupazione di sé porta ad un rapporto superficiale con se stessi, mentre il dono di sé porta alla verità: «*Chi vuol conservare la propria anima la perderà*. Quindi l'anima può giungere a se stessa solo se non si occupa di se stessa»¹². In altre parole, l'interiorità egocentrica è cieca e alienata. L'interiorità in senso pieno significa la vita che non ha la sua fonte in sé, ma che la riceve continuamente da parte di Dio. Nelle belle parole di Stein, l'anima «riceve se stessa in dono dalla Grazia»¹³.

¹⁰ Cf. E. STEIN, *La struttura ontica della persona e la problematica della sua conoscenza* [titolo corretto: *Libertà e grazia*], in ID., *Natura, persona, mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, tr. it. di Michele D'Ambra, Città Nuova, Roma 1997, pp. 49-113; originale tedesco: *Freiheit und Gnade*, in "*Freiheit und Gnade*" und weitere Beiträge zu Phänomenologie und Ontologie (1917-1937), a cura di B. Beckmann-Zöller e H. R. Sepp, Herder, Friburgo i.Br. – Basilea – Vienna 2014 (ESGA, 9), pp. 8-72. Sul titolo "Libertà e grazia" si veda l'introduzione all'edizione tedesca, pp. XXIII-XXIV.

¹¹ Anche se rimane discreta sulla propria esperienza, si può pensare che scriva di se stessa. Varie allusioni autobiografiche fanno pensare che la Stein assimili in modo riflessivo gli anni di ricerca prima del battesimo.

¹² E. STEIN, *Libertà e grazia*, p. 68, tr. mod.; originale tedesco: «*Wer seine Seele bewahren will, der wird sie verlieren.*" [Lk 17,33] Also, die Seele kann nur zu sich selbst kommen, wenn es ihr gerade nicht um sich selbst zu tun ist» (*Freiheit und Gnade*, p. 27).

¹³ Ivi; originale tedesco: «*So erhält sie [die Seele] durch die Gnade sich selbst zum Geschenk*» (ivi).

Non c'è soltanto l'esperienza della saturazione nel contatto con il mondo, ma anche l'esperienza del mondo come pericolo reale per la vita della persona. Lo spazio interiore può allora diventare rifugio quando la vita relazionale diventa troppo pesante da sopportare. Ciò è particolarmente vero in casi estremi.

Penso a Viktor Frankl nella testimonianza che dà della vita nel campo di concentramento. Di fronte all'umiliazione e alla violenza, Frankl indica il possibile rifugio nell'interiorità. In un paragrafo intitolato "La fuga verso dentro", egli afferma che solo le persone sensibili erano capaci di ritirarsi

dal terribile ambiente e [di entrare in] un regno di libertà spirituale e di ricchezza interiore. Così e solo così si può capire il paradosso che i fisicamente più fragili sono stati a volte in grado di sopravvivere alla vita del campo meglio delle nature più robuste¹⁴.

Esiste in questo senso un'interiorità che protegge in una certa misura dalle impressioni esterne troppo violente.

Possiamo immaginare per esperienza altre situazioni in cui la fuga è la nostra tendenza spontanea. L'interiorità è percepita come ciò che protegge dall'invasione esterna e ciò che permette un equilibrio nell'avversione. In questo modo impariamo a non giudicare indiscriminatamente l'isolamento degli altri e di noi stessi. Al contrario, siamo consapevoli che sia più o meno motivato da un disagio. Invece di giudicare, siamo invitati a chiederci quale sia la nostra parte di responsabilità per questa fuga. Perché una cosa è certa: se la fuga può aiutare momentaneamente nella difficoltà, a lungo termine paralizza e lascia con un'interiorità isolata e arida. Così scrive la giovane Stein nel 1918:

¹⁴ Tr. it. dall'originale tedesco: V. FRANKL, *...trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1946, p. 70: «Empfindsame Menschen, die von Haus aus gewohnt sind, in einem geistig regen Dasein zu stehen, werden daher unter Umständen trotz ihrer verhältnismäßig weichen Gemütsveranlagung die so schwierige äußere Situation des Lagerlebens zwar schmerzlich, aber doch irgendwie weniger destruktiv in bezug auf ihr geistiges Sein erleben. Denn gerade ihnen steht der Rückzug aus der schrecklichen Umwelt und die Einkehr in ein Reich geistiger Freiheit und inneren Reichtums offen. So und nur so ist die Paradoxie zu verstehen, daß manchmal die zarter Konstituierten das Lagerleben besser überstehen konnten als die robusteren Naturen».

L'io scende nelle sue profondità, persiste in esse, ma vi trova un vuoto abissale, gli sembra che la sua anima si smarrisca, gli sembra di essere ormai soltanto l'ombra di se stesso, scisso dal suo essere più proprio¹⁵.

L'interiorità egocentrata è soltanto un'ombra, come una vita "senz'anima". Non possiamo quindi rimanere con questa considerazione dell'interiorità, ma vediamo ciò che l'interiorità rende possibile nelle relazioni con il mondo, con le persone umane e con Dio. In realtà, l'interiorità nel senso di un isolamento non può portare i frutti desiderati, anche se si può riconoscere un certo valore nel cammino di una persona nel senso di ciò che prepara il passaggio verso un'interiorità relazionale.

2. L'interiorità che rende le relazioni possibili

Edith Stein, nel testo autobiografico citato all'inizio, finisce dicendo: «Penso pure che più si è assorbiti in Dio più si deve "uscire da sé", cioè [entrare] nel mondo per portarvi la vita divina». Contro l'idea di un conflitto tra intimità divina e attività esterna, è convinta di una sintesi possibile nella quale l'intimità con Dio comporta una missione per il mondo. In altre parole, una vita raccolta, centrata è condizione di un'attività feconda.

Anche negli incontri, non ci vuole soltanto uno spazio (ad esempio una casa, una stanza o uno "spazio" virtuale), ma anche uno spazio interiore per accogliere l'altro. Da questo punto di vista l'interiorità, anche se può significare isolamento (secondo ciò che abbiamo visto nel paragrafo precedente), è anche e più fondamentalmente ciò che rende possibile la comunione. Paradossalmente, avere una dimora in noi stessi è la condizione per uscire veramente per incontrare Dio, il prossimo e il mondo. Perché solo essendo radicati interiormente, i nostri rapporti saranno qualificati in profondità e verità. Esiste anche una via d'uscita da

¹⁵ E. STEIN, *Individuo e comunità*, in ID., *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, tr. it. di Anna Maria Pezzella, Città Nuova, Roma 1999², pp. 251-252 tr. mod.; originale tedesco: «Das Ich steigt in seine Tiefen hinab, es verharrt darin, aber es findet eine gähnende Leere darin vor, es hat das Gefühl, als wäre ihm seine Seele abhanden gekommen, als wäre es nur noch der Schatten seiner selbst, von seinem eigensten Sein abgetrennt» (*Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, a cura di B. Beckmann-Zöllner, Herder, Friburgo i.Br. - Basilea - Vienna 2010 [ESGA, 6], p. 196).

noi che ci distrae dal centro e opera come una forza centrifuga: un'uscita superficiale. È doppiamente deludente, perché non dà luogo ad un vero incontro e allo stesso tempo destabilizza internamente. Al contrario, la "vera" uscita da noi stessi non fa perdere la profondità. Lo sperimentiamo già adesso essendo semplicemente noi stessi nel rapporto con Dio o nell'amicizia. È vero però che possiamo, qualche volta, sperimentare un distacco tra *interiorità* e *incontro* con gli altri, una certa tensione tra vita di preghiera e vita apostolica. È quindi necessario volgere lo sguardo verso Colui che unisce i due polmoni in perfetta armonia, coniugando il "dimorare in se stesso" e l' "uscire da se stesso": la Trinità esce da se stessa creando, il Verbo esce incarnandosi, lo Spirito esce donandosi. In tutti questi casi, le Persone divine si donano senza perdersi, perché si donano pienamente. Paradossalmente, soltanto nel dono superficiale ci si perde, nel dono di sé in pienezza si esce rimanendo in sé.

Cerchiamo di vedere che cosa significa questo per i diversi tipi di relazione. Per quanto riguarda *il mondo*, Giovanni della Croce ci aiuta a capire che la vita spirituale non consiste nel tagliare i rapporti con il mondo. Sia la purificazione passiva che quella attiva contribuiscono all'instaurazione di relazioni proporzionate. L'interiorità designa qui la giusta distanza e il distacco dai vari beni di questo mondo (nella sua terminologia beni temporali, naturali, sensibili o morali):

Il distacco del cuore gli [l'uomo] fa raggiungere una più chiara notizia delle cose aiutandolo ad intendere le verità che le riguardano sia naturalmente che soprannaturalmente, per cui egli, con grande vantaggio ed utilità, le gusta in modo diverso da colui che è attaccato ad esse: l'uno le gusta secondo la loro verità, l'altro secondo la loro falsità [*éste las gusta según la verdad de ellas, esotro según la mentira de ellas*]¹⁶.

Talvolta sottovalutiamo quanto sia olistica la purificazione descritta da Giovanni della Croce. Riguarda tutte le relazioni della nostra vita, comprese quelle con il mondo e i suoi beni. L'atteggiamento non è quello di negare o rifiutare questi beni in quanto tali, ma piuttosto quello di considerare come ci relazioniamo con essi.

¹⁶ GIOVANNI DELLA CROCE, *Salita del Monte Carmelo* 3,20,2, in *Opere*, tr. it. Ferdinando di S. Maria, Edizioni OCD, Roma 2012⁹, p. 274, tr. mod.; originale spagnolo: *Obras completas* (a cura di J. V. Rodríguez - F. Ruiz Salvador), Editorial de Espiritualidad, Madrid 2009⁶, p. 374.

Solo lo spirito purificato, la persona *interiore*, penetra nella verità e nel valore delle cose! Questo non va da sé e presuppone - come dice Edith Stein - «la progressiva conquista di una postura sempre più pura e adeguata nei confronti del mondo»¹⁷; a partire da ciò, «all'anima, alla fine, è ridata tutta la sua naturale forza operativa per poter lavorare al servizio del Signore»¹⁸.

La Stein scrive queste pagine dopo essere entrata al Carmelo di Colonia dove in seguito alla prima professione riprende il lavoro filosofico e dove sperimenta lei stessa come la vita di preghiera potenzia in qualche modo questo suo lavoro. Una vita interiore rende capace di accogliere le varie impressioni del mondo secondo il loro valore e, qualche volta, anche di smascherare ciò che è superficiale e non merita la nostra attenzione. L'accoglienza, dunque, non è semplicemente curiosità o interesse proprio. L'interesse è allargato alle dimensioni di Dio stesso e della sua volontà salvifica.

Che dire delle relazioni con altre persone umane? Anche qui, Giovanni della Croce ne parla quando tratta i diversi tipi di beni, per esempio beni naturali come la bellezza o l'intelligenza. L'interiorità è ciò che arricchisce il rapporto con gli altri, almeno se non rimane incurvata su se stessa. È vero però che le nostre relazioni spesso non lasciano spazio all'interiorità dell'altro e di noi stessi. Troppo spesso l'altra persona viene strumentalizzata, cioè diventa mezzo del proprio interesse o piacere. La psicologia sistemica si occupa di relazioni problematiche che non danno luogo ad un incontro interpersonale¹⁹.

Anche se non possiamo approfondire questo tema, è comunque importante essere consapevoli che le relazioni strumentalizzate non ci

¹⁷ E. STEIN, *Il castello dell'anima*, in ID., *Nel castello dell'anima. Pagine spirituali*, Edizioni OCD, Roma 2004, pp. 292-329, qui p. 320; originale tedesco: «Es bedeutet aber zugleich das fortschreitende Erringen einer immer reineren und sachgemäßen Einstellung zur Welt.» (*Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins, Anhänge: Martin Heideggers Existenzphilosophie, Die Seelenburg*, a cura di A. U. Müller, Herder, Friburgo i.Br. - Basilea - Vienna 2006 [ESGA, 11/12], p. 520).

¹⁸ *Ibid.*, p. 321; originale tedesco: «Das Ende zeigt ja, daß der Seele schließlich ihre ganze natürliche Wirkungskraft wiedergegeben wird, um im Dienst des Herrn arbeiten zu können» (*ibid.*).

¹⁹ Cf. F. SCHULZ VON THUN, *Miteinander reden*, vol. 2: *Stile, Werte und Persönlichkeitsentwicklung*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 2006²⁷ (1989). Il libro descrive diversi stili di comunicazione e le loro conseguenze per le relazioni: stile indigente-dipendente, stile aiutante, stile disinteressato, stile aggressivo-disprezzante, stile auto-affermativo, stile controllante, stile distante.

permettono veramente di conoscere o amare l'altro e noi stessi. Non incontriamo la persona, ma qualcosa che ci riguarda: la sua utilità, il suo aspetto gradevole e anche le sue qualità spirituali. In definitiva, tali relazioni non ci fanno uscire da noi stessi, ma riducono l'altro all'interesse proprio.

L'incontro vero di una persona comporta sempre un'uscita da se stessi, un passo insieme verso l'altro e verso di sé. Non acconsente a limitarsi alla prima impressione fisica o spirituale; fa percepire che la persona è molto più di quello che si vede. L'incontro rinvia appunto all'interiorità altrui e contemporaneamente alla nostra. Si tratta di ciò che Edith Stein chiama *empatia*, un atto che non dà solo la conoscenza dei vissuti dell'altro, ma anche - sempre in modo limitato - dei suoi tratti di personalità e della sua interiorità. Senza dubbio, l'interiorità altrui si empatizza meglio quando la propria interiorità viene coltivata: una persona "profonda" è più incline a empatizzare la profondità dell'altra persona che non una persona "superficiale". Nella misura in cui la nostra vita interiore è profonda, siamo più o meno in grado di cogliere qualcosa della vita interiore altrui. Ma in ogni caso, per quanto profonda o superficiale sia l'empatia, essa implica sempre la paradossale uscita da se stessi rimanendo dentro di sé: conosciamo il vissuto e l'interiorità degli altri in noi. Non c'è fusione tra i vissuti, ma piuttosto arricchimento della vita altrui e della nostra. Per arricchirci a vicenda in senso integrale è presupposta una certa profondità di accoglienza, se no l'arricchimento rimane superficiale.

Nelle relazioni interpersonali, non guardiamo soltanto la persona oggi, con le sue qualità e i suoi difetti, ma cogliamo le sue ultime potenzialità, cioè, *in spe*, il suo essere in comunione con Dio e con gli altri. Lo sguardo della speranza modifica la nostra percezione degli altri e allarga l'orizzonte del nostro rapporto con loro. Questo è particolarmente importante nelle relazioni difficili, dove la nostra tendenza spontanea è quella di ridurre l'altro a ciò che non va. Infatti sono di solito le relazioni difficili che ci insegnano molto su noi stessi e sui nostri limiti. Durante la sua vita Stein ha approfondito la questione del dispiegamento della persona. Il dispiegamento per lei non è soltanto lo sviluppo (che dipende dalle circostanze), ma il divenire della persona dal di dentro secondo il *telos* orientativo della sua individualità.

Allo stesso tempo si può constatare il suo cammino di fede: il dispiegamento, dopo il battesimo, non è più considerato nella prospettiva di una ossessionata autorealizzazione, ma piuttosto come il

dispiegamento della capacità di amare Dio, il prossimo e se stesso. L'amore vissuto è la *Zielgestalt*, cioè la *Gestalt* o forma finale della nostra vita. Questa *Gestalt* è realizzata pienamente e paradossalmente nella vita di Gesù Cristo: la *Gestalt* della croce è manifestazione piena ed ultima dell'amore di Cristo per noi.

Anche nelle relazioni umane, l'amore svela che uscire da sé e dimorare in sé vanno insieme. L'amore porta al dono di sé che non è perdita, ma guadagno. Solo la persona che ama si può conoscere fino in fondo. Dall'importanza dell'amore per la conoscenza reciproca segue anche che le relazioni umane qualificate come il matrimonio, le relazioni comunitarie, in famiglia e con gli amici, sono quelle che sollecitano di più l'interiorità e ne fanno un "luogo" di ospitalità. Lo sappiamo bene: l'amore assimila l'amante all'amato. Spesso l'amore gratuito di una persona è, umanamente parlando, a beneficio sia della persona amata che della persona che ama. Ma questo non è automatico, perché l'amore può andare fino a perdere la propria vita per gli amici: «Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici» (Gv 15,13). Solo il credente può scoprire un beneficio in questo sacrificio.

Quanto appena detto sulla relazione d'amore ci consente ora di considerare la relazione con Dio. Questa, a prima vista, non richiede nessuna uscita da se stessi, poiché gli autori carmelitani insistono sul fatto che Dio si incontra dentro di noi. Così, santa Teresa scrive:

Siccome in qualche modo possiamo godere del cielo sulla terra, supplichiamo il Signore di concederci il suo aiuto, affinché non si debba restarne prive per colpa nostra. Ci mostri egli la strada, dando all'anima le forze con cui scavare fino a trovare questo tesoro nascosto, che è realmente in noi stesse²⁰.

Il fatto di avere il cielo e quindi le Persone divine dentro di noi, non rende obsoleta l'idea dell'uscita. La stessa Teresa, già nella *Vita*, descrive il suo desiderio di vivere *in Dio*²¹ e nella sua relazione del 30 giugno 1571 riferisce ciò che ha sentito internamente: «*Non cercare di chiudere me in te, ma cerca di chiudere te in me*»²². L'immanenza da sola non può rendere conto della relazione con Dio. Bisogna anche tener conto

²⁰ TERESA D'AVILA, *Castello interiore* 5,1,2, in *Opere complete*, tr. it. di L. Falzone, Paoline, Milano 1998, p. 924.

²¹ Cf. ID., *Libro della Vita* 16,4, in *Opere complete*, cit., p. 201.

²² ID., *Relazioni* 18,3, in *Opere complete*, cit., p. 1385.

della sua trascendenza: chi abita in noi ci circonda e ci abbraccia²³. Ciò significa che nella relazione con Dio c'è sempre il doppio movimento di un ingresso in se stessi verso il centro dove Dio abita e un'uscita da se stessi, come conferma l'esperienza di Teresa sulla preghiera dell'unione: l'anima «non può assolutamente dubitare che essa sia stata in Dio e Dio in lei»²⁴.

Questi passi di santa Teresa fanno capire che la relazione con Dio dentro di noi significa un'uscita. Ovviamente “uscire” non ha qui un senso spaziale, ma piuttosto relazionale. Uscire da sé significa in altri termini “decentrarsi”. Vorrei recare più evidenza a questa tesi dell'uscita come decentramento, con san Giovanni della Croce. Nella *Fiamma viva d'amore* egli scrive: «O fiamma d'amor viva, / che soave ferisci, / dell'anima mia nel più profondo centro!»²⁵. Rispetto al più profondo centro, Giovanni precisa che si può parlare di un centro “più profondo” soltanto se ci sono altri centri meno profondi²⁶. Questi centri non sono spaziali²⁷, ma esprimono la “profondità” della relazione con Dio e il correlativo decentramento e l'uscita da sé.

Centro dell'anima è Dio. Quando ella sarà giunta a Lui secondo tutta la capacità del proprio essere e la forza della propria azione e inclinazione, avrà raggiunto l'ultimo e più profondo suo centro in Dio, il che si verificherà allorché con tutte le sue forze essa conosce e ama Dio e gode di Lui²⁸.

La tesi di Giovanni della Croce è che l'uomo veramente centrato lo è non in se stesso, ma in Dio. In altri termini, il concetto di “centro” ha un senso relazionale e non ontologico. E questo si può affermare in modo analogo anche nelle relazioni tra persone umane. Possiamo chiederci se nella relazione con Dio e gli uni con gli altri siamo davvero decentrati. Possiamo anche chiederci: dove sta il centro dei nostri vari impegni? In noi o in coloro che cerchiamo di aiutare?

²³ Alla fine del libro descrive la visione intellettuale di aver visto tutte le cose in Dio (*Libro della Vita* 40,9 ripreso in *Castello interiore* 6,10,2; cf. anche *Libro della Vita* 10,1 e 39,21).

²⁴ ID., *Castello interiore* 5,1,9, in *Opere complete*, cit., p. 928.

²⁵ GIOVANNI DELLA CROCE, *Fiamma viva d'amore B*, strofa 1, in *Opere*, cit., p. 732.

²⁶ Cf. *ibid.* 1,9, p. 737.

²⁷ Cf. *ibid.* 1,10, p. 737.

²⁸ *Ibid.* 1,12, p. 738.

Il necessario decentramento rispetto a noi stessi è il lato negativo di un atteggiamento positivo che consiste nell'attenzione per Dio e analogamente per il prossimo. L'attenzione amorosa potrebbe essere la chiave dell'articolazione tra uscita da sé e entrata in sé, perché da un lato è attenzione all'altro (uscita da sé) e allo stesso tempo è piena concentrazione e vitalità (entrata in sé).

Conclusione

Il percorso compiuto ha introdotto al senso relazionale dell'interiorità della persona umana. Non si tratta di considerare l'interiorità unicamente per sé stessa. Al contrario, si forma e si trasforma attraverso relazioni diverse, perché la vita umana, cristiana e carmelitana è una vita relazionale. Ma le relazioni di cui stiamo parlando possono essere molto diverse: possono essere di paura, di rifiuto, di dominio o di abuso. Queste relazioni negative o difensive, lungi dal favorire il dispiegamento della vita interiore, la rendono povera e sterile. Certo, la fuga o l'isolamento possono a volte aiutare per sopravvivere, ma non sono una soluzione per il futuro. L'interiorità infatti può fiorire solo nella misura in cui diventa luogo di ospitalità. Soprattutto le relazioni d'amore, cioè le relazioni estatiche, che per eccellenza fanno uscire da sé, non solo arricchiscono l'interiorità stessa, ma la trasformano. La persona è resa capace di entrare in relazione con Dio e con gli altri con tutta la ricchezza interiore, per accogliere e rinforzare l'altro. L'interiorità come luogo di relazione e di comunione è al centro della spiritualità carmelitana. I santi lo testimoniano, ciascuna e ciascuno a modo suo.

In questa sinfonia carmelitana, Edith Stein si inserisce con la sua testimonianza di vita: ne è prova la citata lettera a suor Callista Kopf nella quale descrive la sua scoperta che la vita interiore apre al mondo e al prossimo. Contribuisce a comprendere l'interiorità come luogo di relazione anche la sua più ampia riflessione, qui appena abbozzata, e che sarebbe ovviamente da sviluppare.

Vorrei in conclusione porre la domanda: che cosa significa in ultima analisi "uscire da sé"? Mi sembra che significhi in primo luogo il decentramento da sé nell'attenzione all'altro. Questa attenzione si può declinare in tantissimi modi: nell'ascolto, nell'accompagnamento e *counseling* spirituale, nel lavoro sociale e nell'aiuto concreto e materiale presso i poveri, in un sorriso e un saluto sulla strada, ecc. L'uscire da sé

presuppone un profondo radicamento nell'interiorità a partire dalla quale siamo resi ricettivi verso le necessità altrui. L'attenzione però non è in primo luogo tecnica, sforzo o educazione, un'attenzione per così dire forzata e artificiale. L'attenzione piena è dono di Dio, dono dell'amore riversato nei nostri cuori (cf. Rm 5,5).

Christof Betschart OCD
Pontificia Facoltà Teologica *Teresianum*,
Piazza San Pancrazio 5A,
00152 - Roma (RM)
betschart@teresianum.net

Abstract

Partendo dalla *Evangelii gaudium* di papa Francesco si chiede in quale misura l'interiorità possa essere condizione per uscire da sé. Da un lato, l'interiorità può essere interpretata o vissuta come isolamento che può corrispondere a certe tappe o necessità della vita, ma non si può trattare di una soluzione duratura. Da un altro lato, l'interiorità in senso cristiano e nella prospettiva carmelitana è da considerare come la condizione della profondità di relazioni variegata con il mondo, con il prossimo e con Dio. Gli autori carmelitani Teresa di Gesù, Giovanni della Croce ed Edith Stein consentono di concepire l'interiorità paradossalmente come ciò che rende possibile il decentramento da sé e l'attenzione all'altro.

Starting from Pope Francis's *Evangelii gaudium*, one may wonder to what extent inwardness can be a condition for going out of oneself. On one hand, inwardness can be interpreted or experienced as an isolation corresponding to certain stages or necessities in life, without however being a lasting solution. On the other hand, inwardness - in the Christian sense and in the Carmelite perspective - is to be considered as the condition of the depth of variegated relationships with the world, with other and with God. Carmelite authors Teresa of Avila, John of the Cross and Edith Stein allow us to paradoxically understand inwardness as what makes decentralisation of oneself and attention to the other possible.

Parole chiave

Interiorità; isolamento; relazionalità; papa Francesco; Teresa d'Avila; Giovanni della Croce; Edith Stein.

Keywords

Interiority; isolation; relation; pope Francis; Teresa from Avila; John of the Cross; Edith Stein.



SEZIONE RECENSIONI



RECENSIONI AREA LITURGICO SACRAMENTARIA

P. A. WISNIEWSKI, *La discendenza di Aronne. Studio diacronico di Es 24*; Lv 10* Nm 17*, Nm 27**, EDB, Bologna 2017, pp. 304, (Sup Riv. Bib. 62), ISBN 978-88-10-30254-5, € 36.

Il libro è il frutto della tesi dottorale dell'Autore (=A) al Pontificio Istituto Biblico di Roma, attualmente responsabile della prestigiosa Biblioteca, nonché specialista di esegesi, archeologia, storia del Vicino Oriente Antico e numismatica. Si apre con la presentazione del relatore principale della tesi J. L. Ska, che sintetizza magistralmente il percorso della monografia. Questa si concentra, come appare nel titolo, su alcuni testi relativi alla discendenza di Aronne, attenta a ricostruirne il possibile retroterra storico. L'astro del sacerdozio, istituzione tardiva, spunta dopo il tramonto della monarchia in Israele. Istituzione importante, ma in competizione con quella degli anziani. Es 24 lasciava intendere che i successori di Aronne in ordine di nascita sarebbero stati i suoi discendenti. Poi il "giallo" della scomparsa dei primi due (Lv 10). Spicca allora la figura di Eleazaro, che diventa capo supremo del popolo (Nm 27). Se la storia appare anodina in realtà è crivellata di tensioni, di macchinazioni, che è importante smascherare dietro le righe del testo.

Un' *Introduzione* (cf. pp. 15-18) anticipa il percorso e il metodo che l'A. segue, privilegiando l'approccio diacronico, integrato però da quello sincronico, in fecondo dialogo con altre discipline. Stando al testo biblico attuale dell'AT l'origine del sacerdozio israelitico risale al deserto dell'Esodo. In precedenza abbiamo personaggi che sacrificano (Caino, Noè, Abramo, Giacobbe), o erigono un altare, mai chiamati sacerdoti. Esistono però personaggi esterni come Melkisedeq, Potifera (Gn 41,50) e Ietro (Es 2,16s). Il sacerdozio per ordine di Yhwh fu affidato ad Aronne, fratello di Mosè, chiamato già il levita e ai suoi quattro figli, di cui i primi tre sono significativi. Proprio questa prima e originaria famiglia sacerdotale può nascondere e riassumere in sé la complessa storia del sacerdozio israelita.

Il cap. I, *Il grande privilegio dei figli di Aronne (Es 24,1a.9-11)*, (cf. pp. 19-69) si focalizza sul testo ostico di Es 24, "un campo minato" (J. Blenkinsopp), culmine della teofania e ratifica conclusiva dell'alleanza, ma anche introduzione alla costruzione del tempio (mappatura ed esecuzione) intervalla da Es 32-34. Il grande privilegio sta

nella eccezionale concessione di poter “vedere Dio” e del banchetto dinanzi al volto di Yhwh. L’analisi della pericope approda ai seguenti risultati: 1) Es 24 amalgama 2 unità letterarie (vv. 3-8) e (vv. 1-2.9-11) originariamente autonome poi cucite. Il banchetto è diverso da quello di Es 18,11, perché manca di sacrificio e intermediario. 2) La visione e il banchetto hanno la funzione di legittimare l’incarico e l’autorità dei futuri sacerdoti e degli anziani (cf. p. 33); la *visio Dei* infatti ricorre nelle vocazioni e negli invii in missione dei profeti, ha una matrice regale e significa essere ricevuti in udienza, godere di un rapporto speciale. Ugualmente il “mangiare e bere” designa uno *status* concesso da un re che invita alla propria mensa. Un onore riservato solo alla cerchia delle persone più intime del re (1Sam 20,29). Dio non è un commensale, ma l’anfitrione che invita l’élite al suo cospetto. I privilegiati di visione e banchetto sono i settanta anziani e i sacerdoti (cf. p. 37). Le funzioni degli anziani erano relative al potere politico-giudiziario, coadiuvando il re. Nel libro dell’Esodo figurano come testimoni di eventi decisivi (v. 3,16), subordinati a Mosè, sono depositari di una tradizione (v. 17,6). Il numero dei 70 anziani ricorre in tre contesti: qui, in Nm 11,16.24; Ez 8,16. Altrove sono presentati negativamente (cf. Ez 8; Is 3,13; 1Re 21 ecc.). Questo forse mirava a screditare la Gerusalemme politica di Sedecia esaltando l’Israele religioso della Gôlâh. In Ger 26 ed Ez 8. La posta in gioco è chi ha causato la caduta di Gerusalemme: per Ezechiele gli anziani, per Geremia i sacerdoti e la corte del re. Si tratta di testi che cercano di trovare punti di riferimento per la ricostruzione dell’identità di Israele nel post-esilio. Quanto all’identità di Nadab e Abiu sono state avanzate le proposte più disparate. Secondo l’A., l’ipotesi più probabile è che essi rappresentano in toto il sacerdozio di Aronne legittimo e autorizzato da Yhwh. Il brano è scarno, ellittico nelle descrizioni, databile come post-sacerdotale e contestualizzato all’epoca della ricostruzione del II Tempio. La sua funzione è legittimare le due classi sociali degli anziani e dei sacerdoti come responsabili di questa ricostruzione che era anche quella di Yehud.

Veniamo al cap. II, *La morte dei figli di Aronne (Lv 10,1-3)*, (cf. pp. 71-126). Questo testo è uno dei più enigmatici della Bibbia ed ha scatenato varie interpretazioni del reato che ha visto la morte di Nadab ed Abiu, fratelli maggiori del sopravvissuto Eleazaro; l’A. traccia la storia dell’interpretazione da Qumran, ai padri, ai commenti medievali sino ai moderni (cf. pp. 77-87). Il brano è databile agli inizi del III sec., posteriore a P e dunque nella fase finale della redazione del libro del

Levitico; presenta il conflitto riguardo il sommo sacerdozio tra il ramo di Nadab e Abiu e dall'altro di Eleazaro. Pertanto è un brano cruciale nella storia del sacerdozio israelitico, perché la sua finalità politica e religiosa è legittimare l'elezione di Eleazaro. Il narratore ha screditato gli eponimi dei discendenti di Nadab ed Abiu ricorrendo ad altre tematiche come la negligenza dei figli di Eli e il fuoco di Malachia, il favore accordato al fratello minore rispetto ai maggiori, per presentare la loro morte e il privilegio esclusivo invece di Eleazaro come un verdetto divino. La punizione non è conseguenza di Es 32. L'A. scarta l'idea di una usurpazione del sommo sacerdozio o di una trasgressione di rituale, o punizione per incompetenza dei due figli. Propone un confronto con l'incidente di Uzza in 2Sam 6,6-7, rilevando molte affinità lessicali e tematiche e con un tragico evento riportato da Diodoro (IV-III) su un fuoco che bruciò vivi dei cartaginesi che avevano sacrificato dei prigionieri. Il racconto dunque aveva anche una finalità normativa e didattica di proibire un uso privato dell'incenso e rafforzare l'esclusività del sommo sacerdote. Nadab e Abiu dovevano essere personalità eminenti nella comunità post-esilica di Yehud. La loro scomparsa segnò un vuoto, che venne colmato dal superstite Eleazaro. La negligenza culturale resta non precisata, mentre ci si focalizza su quello che doveva apparire un verdetto divino. L'A. adduce altri esempi di cessazione di una linea sacerdotale. I figli di Eli (1Sam 1-4), i sacerdoti di Nob, poi Ebiatar e Sadoc. Nel caso di Sadoc si esclude la tradizionale interpretazione che egli avesse dato origine ad una dinastia sacerdotale, perché non è attestata la presenza ed influenza dei Sadociti prima dell'esilio. Troviamo dei figli di Sadoc solo nei testi più tardivi di Ezechiele, contrapposti ai leviti. Ritroviamo quindi la solita proiezione agli inizi del culto e del sacerdozio di Israele di una problematica di epoca ellenistica, che vide il trionfo di quella linea sacerdotale che si richiamava come eponimo ad Eleazaro.

Segue il cap III, *Eleazaro verso il sommo sacerdozio (Nm 17,1-5)*, (cf. pp. 127-155). Il testo palesa l'amalgama di varie tradizioni letterarie (D, P, H, e profetiche), con nuove connotazioni, che confermano una datazione tardiva rispetto a P. La trama prevede un conflitto con un unico vincitore: da una parte Mosè ed Aronne, dall'altra Core con 250 uomini schierati con lui. Diversamente da quanti sostengono che la posta in gioco è giustificare la sorte degli incensieri usati da Core, od offrire una eziologia della placatura dell'altare di bronzo, la finalità del racconto è esaltare Eleazaro. Questi non appare un semplice sostituto di Aronne, ma

come il primo (“sommo”) sacerdote successore alla carica sacerdotale; solo Eleazaro e non suo padre Aronne, viene infatti definito capo supremo dei leviti. Lo scopo del testo dunque è presentare per verdetto divino l’avanzamento di rango. Perché il vincente è Eleazaro e non Aronne? Questo probabilmente perché l’autore conosceva gli eventi di Nm 20 (morte di Aronne) per cui si premura di corroborare l’autorità di Eleazaro e di presentare il sommo sacerdote come la persona in grado di guidare e far uscire dalla crisi, grazie al prestigio dell’autorità divina.

Il cap IV tratta di: *Ordini di Eleazaro e investitura di Giosuè (Nm 27,12-23)*, (pp. 157-187). Questo brano, della stessa mano di Nm 17,1-5, conferma il primato sacerdotale di Eleazaro e si sofferma sul rapporto tra il capo religioso e quello laico, a vantaggio del primo. Il brano, dopo la questione delle figlie di Zelofcad (vv. 1-12), è ben delimitato ed omogeneo e verte sull’annuncio di Dio a Mosè della sua irrevocabile morte, insieme ad Aronne per il “peccato” di Meriba (v. 14). Eleazaro assiste come dirigente e non da semplice spettatore. L’analisi del vocabolario, in particolare dell’imposizione di mani (*sāmak ’et yād ’al*) applicata ad una persona è originale e accanto ad altri elementi conferma una redazione tardiva. Vi sono due novità importanti: la prima è il legame tra l’annuncio della morte di Mosè e il rito di investitura ora esplicito di un nuovo leader, che sarà Giosuè. La seconda è il profilo di Giosuè che diverge da quello del Deuteronomio; Giosuè qui risulta ridimensionato, non sarà mai alla pari di Mosè, persino lo spirito di Yhwh è parziale rispetto alla pienezza di Dt 34,9 (cf. pp. 177-179). Questo conferma la finalità innovativa di Nm 27. Il protagonista non è il guerriero Giosuè, ma il sacerdote Eleazaro. Va pure contestata l’ipotesi di vedere una legittimazione di una diarchia, che prefigurerebbe Zc 6,9-15 (Zorobabele e Giosuè). In sostanza il testo inverte il primato; si afferma la subalternità di Giosuè a Eleazaro; questi è l’autorità che ha il compito di legittimare il nuovo leader. Solo il sacerdozio è il genuino intermediario della volontà divina (185-186).

Infine il cap. V: *Datazione e retroterra storico di Nm 17,1-5 e Nm 27,12-23* (cf. pp. 189-211). Questo capitolo è importante e ritorna sull’analisi del contenuto e del lessico dei due brani citati. Nell’AT ebraico la figura di Eleazaro come successore di Aronne è limitata ai testi di epoca post-esilica al pari di suo padre, e la sua citazione in testi Dt è opera di glosse redazionali (Dt 10,6b; Gdc 20,27b). Più rilevante appare nell’opera del Cronista, che gli accorda prestigio come capostipite di un lignaggio sacerdotale (cf. 1Cr 5,30-41: 6,35-38). Pertanto, possiamo

affermare che la sua figura risalta in epoca ellenistica (cf. p. 198). Utilizzando la metafora del ponte di J. L. Ska (cf. p. 191) la genealogia di Eleazaro parte dal suo tempo, poggia su successivi pilastri, che sono autorevoli esponenti del sacerdozio israelitico, come suo figlio Iosadak (1Cr 5,41), poi Sadoc, sacerdote di Davide, Azaria, sacerdote di Salomone, Chelkia, sacerdote di Giosia. L'A. rileva come Iosadak è padre di Giosuè, il sommo sacerdote dopo il ritorno dall'esilio in Yehud, per cui il sacerdozio non si arresta con l'esilio ma prosegue, per la ricostruzione (Ne 12,10-11). Le genealogie seguono criteri tipologici, non storici (mancano sacerdoti citati nel periodo monarchico, cf. p. 192). Significativo è che in 1Cr 6,35-38, allorché si citano i figli di Aronne, il testo prosegue solo con Eleazaro e la sua discendenza, dimenticando gli altri tre fratelli. Ciò collima con Nm 17,1-5 dove Eleazaro viene presentato come l'unico erede di Aronne, e solo lui e la sua progenie hanno il diritto di avvicinarsi all'altare (2Cr 26,18). Inoltre solo i figli di Eleazaro sono i proprietari delle città levitiche (1Cr 6,39). La datazione delle genealogie con ogni plausibilità dovrebbe essere posta nel III sec. a.C. Altro testo esaminato è Esd 7,1-5. La genealogia è a ritroso, quindi tardiva, perché preoccupata di focalizzarsi su Esdra, il figlio più illustre degli aroniti del ramo di Eleazaro con potere religioso e civile ricevuto da Artaserse. Quanto alla supremazia di Eleazaro su Giosuè, il cambiamento si nota a partire da Gs 14, dove il responsabile della ripartizione del paese diventa Eleazaro. Dietro questa sua esaltazione si cela un gruppo di sacerdoti che rivendicandolo come capostipite del loro lignaggio cercavano una legittimazione del loro diritto esclusivo a esercitare il sommo sacerdozio. Per l'A. questo gruppo va identificato con gli Oniadi, in carica dal IV secolo sino al 175 a.C. Molto probabilmente Onia ("Yhwh è forza") era un *homo novus* che doveva forgiarsi una ascendenza che lo legittimava. Dal momento che le genealogie e le scritture erano monopolio dei sacerdoti, è alquanto possibile che le "ritoccasse" in modo da giustificare il suo primato su altri gruppi che si richiamavano a Nadab e Abiu. Onia salì al sommo sacerdozio dopo che il precedente sommo sacerdote Ezechia fu deportato in Egitto, e assunse sia il potere religioso sia il potere civile. I testi esaminati servivano a legittimare questa pretesa. Egli era sommo sacerdote ed esercitava la *προστασια* sui Giudei (cf. p. 209), duplice funzione avvalorata anche da Ecateo di Abdera oltre Giuseppe Flavio. La stessa posizione privilegiata di maggiori proprietà terriere spettanti alla

casta sacerdotale veniva giustificata alla luce della ripartizione del paese nel libro di Giosuè.

Il libro termina con una *Conclusione* (cf. pp. 213-219) che ricapitola chiaramente i risultati dell'indagine; seguono poi una corposa *Bibliografia* (cf. pp. 221-251) e l'*Indice autori* (cf. pp. 253-260).

Questo studio costituisce una pietra miliare nella complessa storia del sacerdozio d'Israele. Si legge veramente bene, non solo per la sua chiarezza, ma anche per il ritmo avvincente con cui coinvolge il lettore, non dissimile da un autentico thriller, davvero attento ai famosi “*details*” raccomandati dal mitico Sherlock Holmes, che rivelano aspetti inediti. Personalmente siamo incuriositi dal fatto che nella sua poderosa bibliografia l'A. non abbia citato (non diciamo ignorato...) due testi fondamentali, quali D. W. ROOKE, *Kingship as Priesthood: The Relationship Between the High Priesthood and the Monarchy*, in J. DAY, *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East* (JSOTS 270), Sheffield Academic Press, Sheffield 1998, e U. DAHM, *Opferkult und Priestertum in Alt Testament. Ein kultur-und religionswissenschaftlicher Beitrag* (BZAW 327), Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2014². Ma ogni autore è libero di fare onestamente le sue scelte, e l'onestà e l'originalità non mancano ad un docente che vive magistralmente al servizio del “Libro nei libri”.

ANTONIO NEPI

A. PORRECA, *L'eucaristia “cuore” della Chiesa. Per un modello eucaristico di Chiesa a partire dal concilio Vaticano II*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2017, p. 640, ISBN 9788861246454, € 45.

Il volume presenta la dissertazione dottorale su un modello di Chiesa “eucaristico” di don Agostino Porreca, presbitero della Chiesa di Capua.

L'autore, dopo aver constatato che «il Concilio non è riuscito ad offrire un'ecclesiologia che ruoti intorno a un'idea fondamentale» (p. 561) richiama le due categorie che sembrano essere i poli di attrazione dell'ecclesiologia post-conciliare: il *popolo di Dio* e la *communio*. Attraverso la prospettiva eucaristica l'autore vuole superare qualsiasi «antagonismo tra la nozione di popolo di Dio e l'ecclesiologia di comunione. La Chiesa è autenticamente *communio*, ma è la *communio*

eucharistica che primariamente fa dei credenti il nuovo popolo di Dio» (p. 562).

Appoggiandosi a Ratzinger e de Lubac, Porreca definisce l'eucaristia come il *cuore* della Chiesa ed elabora «linee che, partendo dall'idea dell'eucarestia come "cuore" della realtà ecclesiale, conducono e approdano, grazie all'approfondimento e all'ermeneutica dei dati conciliari, a un possibile modello "eucaristico" di Chiesa» (p. 16) perché è l'eucaristia a fare la Chiesa come la Chiesa a fare l'eucaristia.

Questo, tuttavia, non conduce necessariamente alla omogeneizzazione delle diverse prospettive in una sorta di unica amalgama indifferenziata, anche perché «nessuna immagine, nessuna figura, nessun modello di Chiesa può essere ideologicamente assolutizzato» (p. 562).

Il lavoro è strutturato in due parti: la prima è articolata in quattro capitoli (il primo di introduzione) e la seconda divisa in tre capitoli.

Il primo capitolo mira a far emergere l'intimo legame che unisce liturgia, in particolare l'eucaristia, ed ecclesiologia, un legame che l'autore ricorda essere diventato fragile sia all'interno della liturgia, diventata *ritus servandus*, sia nei trattati di ecclesiologia. Dopo Trento, imprescindibile punto di partenza anche per comprendere il nostro tempo, il Movimento Liturgico ha permesso il recupero della liturgia come *opus Dei*, oltre che *atto di culto*; ha riscoperto il *popolo sacerdotale* partecipe del sacerdozio di Cristo e quindi la dimensione ecclesiale della liturgia dopo che, afferma l'autore, c'era stato un vero e proprio *divorzio* tra liturgia e Chiesa (cfr. p. 81). Autori come Beauduin e Casel sono punti di riferimento irrinunciabili così come i numerosi documenti del magistero a partire da San Pio X, Pio XII e la loro riscoperta della dimensione misterica della Chiesa e quindi della ritrovata centralità dell'azione liturgica, dell'eucarestia in particolare, nella sua vita: «La Chiesa si costruisce proprio lì dove si celebra l'Eucarestia, proprio lì dove si celebra la liturgia e da questa verità la liturgia trae il suo valore fondamentale per la teologia e in modo particolare per l'ecclesiologia» (p. 80). Seguono altri autori che preparano il Concilio: de Lubac, Hertling e Durrwell. Quindi la *Sacrosanctum Concilium* e la *Lumen gentium*, con il loro complesso iter di redazione: sono i capitoli due e tre.

Particolare interesse l'autore pone in SC 41: la Chiesa locale; anche se, come è noto, il discorso non viene approfondito nei documenti conciliari pur tuttavia essa costituisce una svolta che si coniugherà con la riscoperta della sacramentalità dell'episcopato e, di conseguenza, della

realtà del presbiterio. Accanto a quella universale la dimensione locale della Chiesa è facilmente interpretabile nel modello eucaristico; anzi, potrebbe essere proprio questa prospettiva ad approfondire il dialogo, non risolto nei testi conciliari, tra Chiesa locale ed universale. Nella conclusione ci viene proposta la testimonianza di Lercaro (cf. pp. 144-146) che, recuperando la liturgia come *actio populi Dei*, ridà valore alla Chiesa particolare nella Chiesa universale.

Si entra così nel campo più specifico dell'ecclesiologia (la Chiesa è *mistero*) superando una lettura puramente istituzionale, declinata in termini giuridici ispirati ai modelli della società civile.

Il capitolo tre in modo particolare è dedicato alla LG per riscoprire il rapporto tra eucaristia e Chiesa nell'atto del *raduno* (LG 3), della *comunione* (LG 7), dell'essere *popolo di Dio* (LG 11). La conclusione è che il Concilio riscopre e propone «la dimensione ecclesiologica del mistero eucaristico e quella eucaristica del mistero ecclesiale» (p. 19). Il riferimento al primo millennio è estremamente presente in questo percorso illustrato dettagliatamente dall'autore nelle sue diverse fasi dalla preparazione alle relazioni con alcuni degli altri documenti conciliari.

Il capitolo quattro ricerca nella scrittura, nei padri della Chiesa e persino nelle lacune dei teologi del secondo millennio, la radice del dato conciliare. Il dato che emerge, anche e soprattutto nelle eucologie, è la intrinseca finalità ecclesiologica dell'eucarestia: «siamo noi stessi *transustanziati*; comunicando ai segni sacramentali viviamo la nostra Pasqua, il nostro passaggio esodale da *sostanza* di dispersione e di a-relazionalità a *sostanza* di Chiesa, *sostanza* di comunione e unità» (p. 281).

La seconda parte del testo, articolata in tre capitoli, si apre con l'analisi dei documenti post conciliari evidenziando anche le «*sorprendenti inversioni* rispetto al Vaticano II» (p. 21) e analizzandone anche la dimensione ecumenica.

Per offrire una panoramica delle riflessioni contemporanee il sesto capitolo ci presenta il lavoro in campo ecclesiologico di alcuni autori (si parla di K. Rahner, Colombo, Ratzinger, Tillard, Forte) sulla relazione essenziale tra eucaristia e Chiesa.

Il testo si conclude nel settimo capitolo (il più esteso), con una sintesi e proposta. Anche qui si fa riferimento all'opera di alcuni teologi come Mondin, Dulles, Dianich. La necessità di unire eucarestia e Chiesa porta inevitabilmente a sottolineare il nesso tra la liturgia e Chiesa chiamando in causa alcuni autori delle diverse confessioni cristiane come

Triacca, Theodorou, e von Allmen. Si riscopre così la liturgia come *locus theologicus* nella certezza che ci può condurre ad un vero e proprio discorso ecclesiologico.

Se la liturgia è epifania della comunità locale, presieduta dal vescovo con il suo presbiterio (SC 41-42), si apre l'orizzonte del popolo di Dio come soggetto dell'azione liturgica e della Chiesa stessa. Anche la sinodalità nasce, per il nostro autore, da una Chiesa eucaristica. Guardando al futuro della Chiesa e al suo intimo legame con la liturgia si arriva a comprendere la sinodalità non solo come evento di politica ecclesiale, di carattere giuridico amministrativo, ma come *repraesentatio Ecclesiae*, «assemblea confessante, dossologica, eucaristica» (p. 24). La sinodalità della Chiesa, che trova nell'eucarestia la sua più grande attuazione, coincide con il *noi* della preghiera della Chiesa che celebra. «I sinodi possono considerarsi come espansione dell'assemblea eucaristica e la celebrazione liturgica, dimensione fondamentale dell'avvenimento sinodale, è capace di spiegare la sua logica originaria» (p. 521); essi sono, secondo la concezione medioevale, una vera *repraesentatio Ecclesiae*.

Anche la ministerialità della Chiesa, nel circolo virtuoso tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale e quindi in rapporto al principio della partecipazione attiva di tutta l'assemblea, si plasma e si manifesta nella dimensione eucaristica della Chiesa come in una «trasparenza dell'articolazione ministeriale del popolo di Dio» (p. 563). Detto questo, Porreca, alla luce della riflessione ecclesiologica di Ratzinger e di Zizioulas, affronta la questione controversa del primato petrino, anche questo ripensato grazie alla prospettiva eucaristica, come sinodalità della Chiesa anche a livello universale; lo scambio, la comunicazione, il confronto saranno qui ancora più evidenti e fecondi tra Chiese particolari e Chiesa universale perché il primato petrino è un primato di comunione fondato sulla comunione delle Chiese la cui radice non può che essere eucaristica. Da questo punto di vista l'equilibrio ritrovato tra le diverse prospettive di questo sacramento, la ritrovata sintesi tra eucarestia come presenza reale, come comunione e come sacrificio, sottolinea ancora più chiaramente la destinazione relazionale di questo sacramento: il Cristo crocefisso-risorto si fa presente per la Chiesa, per edificarla e per darle lo spazio della sua missione *ad extra*. La Chiesa infatti è fin dal suo sorgere nel Cenacolo, una Chiesa *in uscita, kenotica*.

Le conclusioni poi ritornano ai *fondamentali*: l'eucarestia come fonte e culmine della Chiesa, forma e norma, forza di comunione nella

Chiesa e tra le Chiese, anche di diverse confessioni cristiane. Essa è inoltre memoria forte della origine trinitaria della Chiesa, del suo essere comunione dei santi grazie alla presenza dello Spirito nel nostro oggi, *sacramentum futuri* perché anticipa quella patria verso la quale tutti siamo in cammino. Insomma, come afferma l'autore, «abbiamo voluto tentare [...] una *con-centrazione* eucaristica dell'ecclesiologia» (p. 571).

Vorrei fare due sottolineature sul metodo utilizzato in questo interessante lavoro: innanzi tutto, a differenza di tanti studi che fanno del Concilio un punto di arrivo da approfondire ed incarnare, il saggio utilizza, in modo particolare la *Sacrosanctum Concilium* e la *Lumen gentium*, come *bussola* «che ci orienta e ci guida nei diversi e necessari tentativi di ridire e ripensare la Chiesa» (p. 561). I testi del Concilio hanno la stessa caratteristica che s. Gregorio Magno attribuiva alla Scrittura: «cum legentibus crescit» (p. 15). Il Concilio, potremmo dire, è come una *chiave* che apre porte sempre nuove.

In secondo luogo Porreca si muove nella stessa prospettiva ribadita da papa Francesco nella costituzione apostolica *Veritatis gaudium* quando indica nell'interdisciplinarietà il cammino futuro della teologia e questa «non tanto nella sua forma “debole” di semplice multidisciplinarietà, come approccio che favorisce una migliore comprensione da più punti di vista di un oggetto di studio; quanto piuttosto nella sua forma “forte” di transdisciplinarietà, come collocazione e fermentazione di tutti i saperi entro lo spazio di Luce e di Vita offerto dalla Sapienza che promana dalla Rivelazione di Dio» (n. 4); in effetti il lavoro spazia tra sacramentaria ed ecclesiologia, tra liturgia e pastorale.

Più che un limite, come l'autore stesso riconosce, va evidenziato che per la vastità dei temi trattati sono molti i sentieri soltanto indicati. Ma questo, vista l'ampiezza del saggio, è più che un limite uno stimolo a continuare la ricerca.

GIOVANNI FRAUSINI

P. TOMATIS, *I ministeri liturgici oggi*, Elledici, Torino 2017, pp. 109, ISBN 978-88-01-06271-7, € 9.

Il volume che presentiamo è un'agile sintesi nella quale il prof. Paolo Tomatis fa “il punto della situazione” dei ministeri liturgici oggi: egli è fedele al principio che la liturgia non può mai prescindere dalla

prassi. Infatti, il filo rosso che percorre tutto il libro è che la liturgia «è come un abito che è chiamato a rivestire di Cristo il corpo della Chiesa» (p. 3) e quindi il suo scopo è che il vestito sia della *misura* giusta per un'assemblea concreta, in quel preciso giorno, in quello specifico posto.

Di conseguenza, sempre tenendo il Concilio Vaticano II come punto di riferimento fondamentale in ogni ministero che esamina, Tomatis muove da un fatto concreto, poi ne avvia l'approfondimento e la riflessione e offre al lettore molte opportunità di conoscenza e analisi del significato dei riti nonché ulteriori quesiti e prospettive per il futuro. Il tutto è facilitato da un modo di scrivere semplice e chiaro adatto anche a chi non ha alle spalle un percorso di studi teologici.

La premessa sottesa a tutti i ministeri esaminati è che chi li esercita deve farlo in assoluta umiltà, giacché rende un servizio alla comunità per Cristo - come ha capito il sig. Carlo, il cui caso apre il capitolo sul ministero straordinario dell'Eucarestia - (p. 45) e non usufruisce di un "diritto acquisito", tanto da sentirsi dispiaciuto o, peggio, defraudato di qualcosa che gli apparteneva (come talvolta accade), davanti ad una richiesta o ad una necessità di cambiamento.

Il libro parla di tutti i ministeri, sia quelli più «appariscenti» (nel senso che hanno il compito di far apparire il vero protagonista della celebrazione, il Signore Gesù) e diffusi, come quello concernente il Lettore o il Ministro Straordinario dell'Eucarestia, sia quelli più "nascosti" (cioè quelli che preparano la sala dell'incontro con Cristo, occupandosi dei libri liturgici, dei paramenti e delle suppellettili sacre), come il sacrista o i vari inservienti. Tra questi l'A. menziona il gruppo liturgico, cioè un gruppo di persone il cui ministero (ancora poco diffuso) consiste nel prendersi cura delle celebrazioni liturgiche.

Vorrei portare come esempio una figura che è sotto gli occhi di tutti, quella del Lettore, e analizzare la posizione in merito di Tomatis. Per prima cosa l'A. osserva che, se vogliamo che sia Dio a parlare, è importante che il lettore sia il primo ascoltatore della Parola e non si sovrapponga in nessun modo alla Parola di Dio, lasciandosi tentare da qualche stile recitativo o da una punta di vanità. Al contrario, egli deve essere semplice, «espropriarsi di sé, scomparire dietro la Parola» (p. 42). La liturgia della Parola è luogo di incontro e di alleanza fra Dio e l'uomo: ritrovare questa consapevolezza è condizione indispensabile per restituire spessore alla voce della proclamazione e valore al ministero del lettore. A tal proposito, il prof. Tomatis, dopo un breve *excursus* storico in cui ricorda che quello del Lettore è un ministero molto antico che sin dalle

prime comunità cristiane appare come un servizio stabile, istituito e stimato, lancia una proposta per il futuro: considerando l'assenza dei ministeri istituiti e l'inconsistenza dei ministeri di fatto, suggerisce una "terza via" dei ministeri riconosciuti, attraverso un incarico diocesano a tempo determinato. Ciò garantirebbe una formazione più specifica e permanente, che, senza voler trasformare i lettori in attori di teatro, sottolineerebbe l'evidenza sacramentale della liturgia della Parola: la mensa della Parola è infatti troppo importante per poter essere affidata all'ultimo momento ad un lettore occasionale.

Venendo ai ministeri nascosti, mi sembra utile mettere in evidenza quello del sacrista che è sotto gli occhi di tutti noi. Quando funziona e va tutto bene, non ci si pensa; quando non funziona, ce se ne accorge immediatamente e piovono critiche e osservazioni di tutti i generi verso il Parroco e i suoi collaboratori. Per questo motivo è bene che tali ministeri siano previsti, formati, rispettati, anche e soprattutto quando non sono affidati ad una persona sola, ma coinvolgono più persone. Per quanto sia considerato semplice e persino umile, tale ministero non può essere improvvisato. Anche qui, dopo una sottolineatura storica, l'A. tratteggia i requisiti richiesti dal *Caeremoniale Episcoporum*, specificando però che, oltre ai compiti materiali, il sacrista deve avere parecchi altri requisiti. Poiché la celebrazione ha sempre a che fare con persone, si richiedono affabilità, affidabilità, qualità di relazione e comunicazione, motivazione spirituale, capacità di collaborazione e di fede, conoscenza degli elementi fondamentali della liturgia di competenza circa i libri liturgici, il calendario e l'occorrente per le celebrazioni. Le celebrazioni, infatti, devono essere magari semplici, ma senza toni falsi o artefatti.

Il libro si chiude con degli stimolanti interrogativi utili al discernimento pastorale, che ognuno può porsi sulla propria comunità: di quali ministeri liturgici essa ha più bisogno? Dove cercare una formazione seria e condivisa affinché i ministeri siano trasparenti al Mistero e per fare spazio a nuove collaborazioni? Come evitare di consegnare la ministerialità liturgica nelle mani di qualche "fissato", che non si muove all'insegna dell'umiltà e della carità, ma della dominazione, dell'aggressività o dell'autocompiacimento? E, contemporaneamente, come evitare che il sincero interesse per l'*ars celebrandi* sia sospettato di vuota teatralità e di "ritorno all'indietro"? E ancora, come far sì che la liturgia non cambi radicalmente da un parroco all'altro? L'A. conclude che questi interrogativi «dovrebbero spingere le nostre comunità a ricercare, in uno stile liturgico compreso e condiviso, il

luogo simbolico in cui si esprime e si realizza uno stile ecclesiale persuasivo, degno dello stile evangelico di Gesù» (p. 104).

Il volume rappresenta dunque un ottimo strumento di verifica e di stimolo alla promozione ministeriale della Chiesa, nodo ecclesiologico centrale per la comunità del terzo millennio.

MARGHERITA GRICINELLA



RECENSIONI AREA TEOLOGICA,
RELIGIOSA E MULTIDISCIPLINARE

C. FLETCHER-LOUIS, *Jesus Monotheism*, Volume 1, *Christological Origins: The Emerging Consensus and Beyond*. Cascade Books, 2015, pp. 367 (Paperback), ISBN 978-1-62032-889-7, \$43.

Crispin Fletcher-Louis's four-volume project, *Jesus Monotheism*, proposes a new paradigm for the shape and origins of early christological monotheism. The first volume, *Christological Origins*, is a ground-clearing exercise that lays the foundation for the remainder of the project.

Chapter 1 examines the "emerging consensus" concerning the shape and origins of early christological monotheism (cf. pp. 3–30). Although Fletcher-Louis roundly affirms the central tenants of the "Early High Christology Club" he takes issue with aspects of current early high Christology models (cf. pp. 26–30), a subject to which he will return in chapters 3 and 4.

In chapter 2, Fletcher-Louis bolsters the explanatory power of the "emerging consensus" by probing the logic of 1Cor 8:6. In contrast to James McGrath, Fletcher-Louis follows N. T. Wright's proposal that Paul reworks the *Shema* (Deut 6:4) so as to include Jesus within the divine identity of Israel's God (cf. pp. 33–39). Additional evidence in support of this interpretation of 1Cor 8:6 comes by way of Hebrew gematria. Fletcher-Louis observes, first, that both halves of the "confession" consist of 13 words (13 for God and 13 for Jesus), totaling the numerical value of the divine name: *yod* (10) + *he* (5) + *waw* (6) + *he* (5) = 26 (cf. p. 43). Second, Paul's repetition of the word "one" (*ehad*) - "one God...one Lord" - reinforces the point, since the numerical value of *e had* is 13: one (13) + one (13) = 26, the numerical value of the divine name (cf. 47). Thus, Fletcher-Louis concludes, «[b]oth God the Father and the *Kyrios* Jesus Christ, together, are *Yhwh-Kyrios*» (p. 48).

In chapters 3 and 4 Fletcher-Louis provides substantive critic of the christological paradigms advocated by Larry Hurtado and Richard Bauckham (cf. pp. 65-167). While Hurtado's model privileges exaltation over incarnation (cf. pp. 61-86), Bauckham's ignores Jesus's humanity identity altogether (cf. pp. 87–101), and neither, according to Fletcher-Louis, offers a satisfactory account of christological *origins*. *Pace*

Bauckham, Ps 110 cannot provide the *Ausgangspunkt* for Jesus's inclusion in the divine identity; nor can inclusion in the divine identity sufficiently explain Jesus's role as the agent of creation (cf. pp. 138-47). *Pace* Hurtado, historical precedent for the Christ cult need not take precisely the same shape as christological monotheism; nor can post-resurrection visionary experiences adequately account for worship of the resurrected Christ (cf. pp. 147-56).

In chapters 5-7 Fletcher-Louis provides in summary fashion three strands of his account of Jesus monotheism, which, one assumes, he will develop more fully in subsequent volumes. Chapter 5 examines the concept of a "divine" messiah in the *Similitudes of Enoch* (1En. 37-71), which, according to Fletcher-Louis, constitutes «[a] mainstream first-century Jewish belief to a living and more widely attested tradition of interpretation of Dan 7,13 in which it was believed that, when he appeared, the "one like a son of man" figure would manifest the divine identity of Israel's one God» (p. 203, my emphasis).

Chapter 6 then interrogates the possible connection between Jewish messianism and the ruler cult. While Fletcher-Louis agrees with William Horbury that the ruler-cult offers a partial precedent for worship of Jesus, he argues that the evidence is to be found in *priestly* rather than royal messianism.

Finally, in chapter 7, Fletcher-Louis argues that "pre-Christian" Judaism did in fact have space for an appropriate form of worship of human beings, as attested in *Life of Adam and Eve*. While there is no reason to conclude that LAE is in any way *generative* of worship of Jesus, he argues that the anthropology presented there in-namely, that Adam is the *icon* through which angels worship God-is "pre-Christian" and thus may offer insight into worship of Jesus as the new Adam.

I conclude by offering three general observations about the book and overall direction of the project. First, Fletcher-Louis's decision to build his argument from a so-called "emerging consensus" has both strengths and weaknesses. Its strength is that it allows him to focus on issues *within* current early high christology models which have hitherto gone unaddressed. Its weakness is that the project hinges, in part, on whether or not one comes to the book already persuaded by the arguments of Hurtado, Bauckham, et al. Second, it seems clear that one of the primary aims of the project is to explain *how* "high" Christology relates to Jesus's humanity. If Fletcher-Louis can answer that question, or at the very least point his readers in the right direction, his project will be

a boon to scholars of christological origins. Third, while the last three chapters serve merely to whet the reader's appetite, it appears that Fletcher-Louis's solution will come large lobby way of priestly and Adamic traditions. This, of course, raises a host of methodological issues - e.g., How does one define "messiah"? To what extent do texts like *2Enoch* and LAE offer a window into "pre-Christian" Judaism? etc. - but to engage these would go well beyond the scope of this review. Fletcher-Louis's argument merits careful attention and successfully builds anticipation for future installments.

MAX BOTNER

J. DÉCIO PASSOS - W. LOPES SANCHEZ (a cura di), *Dicionário do Concílio Vaticano II*, Paulinas-Paulus, São Paulo 2015, pp. 1113, ISDN 9788534940931, Brl 147.

Per celebrare i 50 anni dalla chiusura del Concilio Vaticano II, due teologi - laici e brasiliani - John Decio Passos e Wagner Lopes Sanchez, appartenenti al Dipartimento di Studi Religiosi presso l'Università Cattolica di San Paolo, hanno coordinato la realizzazione del *Dizionario del Concilio Vaticano II*. La loro opera costituisce un importante contributo alla Chiesa sia continentale sia universale, in quanto mette bene in luce la specificità della ricezione del Vaticano II da parte della teologia latinoamericana e, in particolare, di quella brasiliana. Questo progetto è stato possibile grazie alle case editrici Paulinas e Paulus, pronte a pubblicare un ampio materiale sul Concilio e sulla sua ricezione, dando allo stesso tempo la possibilità di conoscere lo sviluppo della teologia postconciliare in America Latina, assieme ai nomi dei suoi più importanti protagonisti.

Il dizionario mette in luce che la Chiesa in Brasile già al tempo del Vaticano II aveva manifestato l'entusiasmo nell'adesione a questo epocale evento, organizzando il suo piano pastorale per mettere in pratica gli insegnamenti approvati dai padri conciliari. Le attuali linee guida per l'azione di evangelizzazione in Brasile continuano a promuovere il processo di ricezione e di approfondimento dell'eredità del Concilio. Comunque sia, tutta la Chiesa latinoamericana, soprattutto attraverso le Conferenze Generali di Medellín, Puebla, Santo Domingo e Aparecida, ha mostrato la consapevolezza - consolidatasi già durante il Concilio - di

dover offrire una risposta credibile e unanime ai problemi e alle attese dei singoli e dei popoli. La pionieristica iniziativa di Passos e Sanchez, intenzionati ad approfondire il rapporto tra il Vaticano II e l'America Latina, invita a riscoprire con riconoscenza un'importante tappa della storia ecclesiale e teologica, assieme ai suoi artefici, ma anche a progredire sulla via dello sviluppo delle intuizioni conciliari nel contesto ecclesiale e teologico latinoamericano e brasiliano.

Come spiegato nell'Introduzione, nell'elaborazione del dizionario sono stati coinvolti settantaquattro autori, capaci di mostrare una grande varietà di stili e persino di pensieri innovativi. Sei di loro sono donne, aventi il compito di presentare il Concilio da una prospettiva femminile. La loro presenza e i loro contributi ricordano che il Vaticano II ha aperto la porta a ventitré donne - tra religiose, laiche e madri di famiglia - presenti in aula durante le sessioni di lavoro.

Le voci del dizionario sono di quattro tipologie: voci tematiche, che sistematizzano le intuizioni e i contenuti dottrinali del Concilio; voci riguardanti i partecipanti, che descrivono brevemente la biografia e l'azione dei protagonisti del Concilio; voci riguardanti i fatti e i ruoli che hanno reso possibile questo evento ecclesiale; e, infine, voci che esaminano la ricezione conciliare. Il dizionario si presenta, pertanto, come una guida alla comprensione dei punti chiave del pensiero conciliare, che fornisce una chiave di lettura del significato fondamentale del Vaticano II per la Chiesa e la teologia di tutti i continenti, in particolare di quello latinoamericano. Gli autori delle voci sono consapevoli del fatto che vi sono alcuni importanti capitoli di storia, scritti dalla Chiesa latinoamericana e brasiliana, che devono essere studiati e resi pubblici come parte integrante della complessa e affascinante storia del Concilio e della sua ricezione. La domanda alla quale il dizionario intende rispondere riguarda perciò anche i frutti ecclesiali e teologici del Vaticano II in America Latina e in Brasile, maturati nei 50 anni del cammino postconciliare.

Le 281 voci del dizionario riflettono molto bene queste scelte e intenzioni dei curatori e degli autori-collaboratori. Infatti, accanto a quelle "classiche", in qualche modo "obbligatorie" - riguardanti i temi e i documenti del Concilio, i suoi grandi protagonisti (Giovanni XXIII, Paolo VI, Massimo IV Saigh, P. Felici, K. Rahner, J. Ratzinger, Y. Congar, S. Tromp ecc.) e i suoi precursori (J. Daniélou, B. Häring, H. Küng, H. De Lubac, M-D. Chenu ecc.) - abbondano le voci che trattano del coinvolgimento della Chiesa latinoamericana e, prima di tutto, di

quella brasiliana, nello svolgimento dell'assise conciliare, come anche dei frutti più significativi della ricezione latinoamericana e brasiliana di tale evento. Tra di esse vanno citate le voci: "Helder Pessoa Camara", "Cardinali brasiliani al Concilio", "Conferenze di *Domus Mariae*", "CELAM - Consiglio episcopale latinoamericano", "CEB - Comunità Ecclesiali di Base", "CNBB - Conferenza nazionale dei vescovi del Brasile", "CNBL - Consiglio nazionale dei laici del Brasile" e altri. Non potevano mancare le voci tipiche della sensibilità della Chiesa e della teologia latinoamericana e brasiliana, come ad esempio: "Capitalismo/Liberalismo", "Discriminazione", "Diritti umani", "Lettura popolare della Bibbia", "Marxismo/Socialismo", "Metodo del vedere-giudicare-agire", "Popolo di Dio", "Poveri", "Povertà evangelica", "Servizio", "Solidarietà", "Teologia della liberazione" ecc. Mentre, poi, ci sono delle voci che, per la scelta dei temi in essi trattati, mostrano quale orientamento ermeneutico hanno voluto proporre i curatori e gli autori-collaboratori nell'interpretare il Vaticano II e la sua eredità. Si tratta, ad esempio, delle voci: "Amore/carità", "Comunità", "Gerarchia delle verità", "Movimenti ecclesiali", "Mistero pasquale", "Semi dei verbi", "Sacerdozio comune", "Senso della fede" e altri.

Oltre alla sezione delle voci, il dizionario contiene un corposo allegato con i dati relativi allo svolgimento del Vaticano II e ai suoi partecipanti. Il primo allegato costituisce la sintetica ma dettagliata cronologia generale del Concilio, che ricostruisce le principali tappe preparatorie e tutte le tappe dei lavori conciliari. Il secondo allegato, poi, fornisce l'elenco completo dei nomi e cognomi di tutti i partecipanti del Vaticano II: dei 3060 padri conciliari, dei 480 periti invitati ufficialmente, dei 52 uditori e dei 168 osservatori, inviati come delegati dalle Chiese non cattoliche e ospiti del Segretariato per l'unità dei cristiani. Impreziosiscono il dizionario l'indice analitico e l'indice delle voci, le quali facilitano il suo utilizzo.

Nella breve Prefazione al dizionario, a firma di José Oscar Beozzo, noto teologo e docente dell'Istituto teologico di San Paolo, si ribadisce che quest'opera intende essere un contributo brasiliano alla ricerca attorno al Vaticano II, che accoglie positivamente e creativamente i risultati degli ampi studi già esistenti, coordinati ad esempio in Italia da Giuseppe Alberigo e raccolti nella monumentale opera, in cinque volumi, *Storia del Concilio Vaticano II* (1995-2001), ma anche gli studi condotti in Germania da Peter Hünemann e Bernd Jochen Hilberath, autorevoli curatori del recente commento, in cinque volumi, *Helders Theologischer*

Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil (2005). Tuttavia, come spiegato nell'Introduzione dagli stessi Passos e Sanchez, il dizionario si prefigge di aiutare la Chiesa - brasiliana e non solo - nel suo attuale cammino di rinnovamento, permettendo ai cattolici, pastori e teologi in *primis*, di riscoprire che nell'insistente invito alla radicale riforma, formulato nell'esortazione apostolica *Evangelii gaudium* e in numerosissimi discorsi del recente pontefice, risuonano le profonde e sempre valide intuizioni e idee formulate già durante il Vaticano II, e che, perciò, quando accogliamo l'invito di Francesco a essere una "Chiesa in uscita", capace di avvicinare ed evangelizzare le "periferie", realizziamo la preziosa e ricca eredità dello stesso Concilio.

LUDINEI MARCOS VIAN

T. SCHNEIDER, *Sara la madre delle nazioni*, Claudiana, Torino 2015, pp. 176, (Piccola Biblioteca Teologica 120), ISBN 978-88-6898-026-9, € 14,90.

Tammi Schneider insegna Storia, letteratura, archeologia e religione dell'Antico Vicino Oriente presso la Claremont University in California. Nonostante la Bibbia ebraica consacrì a Sara, la prima matriarca, solo brani frammentari e discontinui all'interno di un ciclo narrativo più ampio nel libro della Genesi, per la Schneider (=A), Sara è un personaggio significativo che rilegge in prospettiva squisitamente femminista, attenta alla recente *womanist literature* afroamericana (A. Walker).

Da subito il personaggio ha creato problemi: è stata considerata passiva, e intraprendente, meschina, gelosa e sadica nei confronti di Agar ed Ismaele. Per altri è stata una maliziosa complice di Abram nei momenti peggiori, considerata una pessima madre iperprotettiva ed egoista nei confronti di Isacco, irridente e diffidente nei confronti di Dio.

La nostra A., intende analizzare il ruolo di Sara nella narrazione, com'è stato costruito il suo personaggio, da Sara a Sara, partendo da una puntuale traduzione del testo originale e tenendo conto delle tecniche dell'arte narrativa biblica. Navigando nel mare magnum della bibliografia relativa a Sara, l'A. dichiara espressamente di privilegiare tre commentari: quello storico filologico di E. A. Speiser, critico-letterario di G. Von Rad e quello teologico di W. Brueggemann (cf. p. 16), pur

attingendo cospicuamente ad una ermeneutica femminista. La tesi finale è che Sara è stata scelta da Dio tanto quanto Abramo e molto più che “spalla” è stata pienamente compartecipe delle sue prove.

Sulla scia di S. Teubal, L’A. evidenzia come il ciclo di Sara rappresenti un sistema non patriarcale di lotta per la sopravvivenza.

Nel I Cap. “L’inizio della storia” (cf. pp. 19-36), diversamente da altre proposte di delimitazione del racconto su Sara ed Abramo, l’A. ritiene che l’inizio della storia di Sara sia in 11,10, come risposta alla crisi segnata dalla Torre di Babele, e come transizione ad una nuova storia, che si focalizza su una famiglia, quella di Sem, e poi riparte da Gn 11,26 che introduce i figli di Terach, ovvero Abram, Nacor e Aran. Dalla cronologia, si evince una notizia importante: Abram partì quando suo padre Terach era ancora vivo, per cui il taglio ombelicale è ancora più forte, lasciandosi dietro la morte del fratello, ed un padre restato a casa. Non si specifica il motivo per cui la famiglia di Terach lasci Ur; forse un tentativo umano di cercare un luogo migliore? Inoltre la menzione della sterilità di Sara non è incidentale come voleva Von Rad (31), ma sarà la posta in gioco del racconto. Non a caso si ripete che è “sterile e non aveva figli” (11,30). Va tenuto presente che l’adozione da parte di Abramo di Lot suo nipote, lascia intuire per il momento che sia Lot il futuro erede. Sara è una perdente, senza passato e senza futuro, senza padre e madre, non realizzata come donna. Questo coinvolge anche il futuro di Abramo (cf. p. 33). Un Dio che agisce ancora tra le quinte ama innestarsi nelle scelte apparentemente umane e colmare mancanze ritenute irrisolvibili.

Il Cap. II “Stabilire le relazioni. Genesi 12-13” (cf. pp. 37-56), evidenzia la connessione di Sara con la vocazione e la promessa fatta ad Abramo. Se, secondo l’A., la più grande ed essenziale delle promesse fatte ad Abram è quella di un grande nome, Sara in quanto sterile sembra vanificarla (cf. p. 42). Ancor più a repentaglio appare nell’episodio di Gn 12,10-20, che serve a caratterizzare la figura di Sara. Abramo per non rischiare la vita, non esita a svendere Sara, la donna della promessa, al Faraone. La menzione della bellezza di Sara, insolita alla sua età, ma dipendente dal patto narrativo tra narratore e lettore - è funzionale a motivare il rischio di Abram. Il testo non approfondisce psicologicamente le figure di Abramo e Sara: Abram voleva disfarsi di lei, aveva paura di morire, oppure mirava alla ricchezza? Neppure si registrano i sentimenti o le reazioni di Sara dinanzi a questa *exit strategy*, di svendita senza ritorno; il “per causa tua” di Gn 12,16 secondo l’A.

andrebbe tradotto “al prezzo di” evidenziando il baratto economico e sessuale cui Abramo espone Sara (cf. p. 50). Tale svendita però è neutralizzata dal Signore proprio a causa di Sara, non tanto di Abram; il primo di una serie di interventi divini a salvare la matriarca da pericoli cui la espone Abramo. Nel cap. 13 ricompare la figura di Lot. Per l’A., la sua funzione è evidenziare un Abram diverso da quello del soggiorno in Egitto, perché si rivela generoso, attento al vincolo di sangue, altruista, cosa che sembra non manifestare affatto nei confronti di Sara. Il conflitto tra i pastori rispettivi di Abram e Lot potrebbe rispecchiare quello postesilico tra gruppi che rivendicavano la terra (Abram come portavoce degli esiliati, Lot di chi era rimasto nel paese). Sara appare colei che conferma l’assistenza di Dio in ogni frangente, mentre Abramo sembra disinteressarsene, preoccuparsi della terra promessa e cercare alleanze umane/parentali per mantenerla.

Il cap. III, “Cambiamento di condizione” (cf. pp. 57-83), verte sul primo ingresso di Abram nella scacchiera internazionale (Gn 14), che inaugura un forte mutamento nella caratterizzazione del patriarca importante per capire a sua volta Sara. Sorge infatti un nuovo Abram, un uomo non più spaventato da sovrani stranieri, ma che ha il pieno controllo della situazione e che dispone di un contingente militare. L’A. dirime la questione (l’ebraico è ambiguo) su chi offra il tributo se Abram o Melkisedeq e propende per quest’ultimo, prospettandosi come un uomo che costruisce da sé il proprio successo, a prescindere da Dio. Nel cap. 15, dove Sara è assente, Abram mostra di non temere più Dio come prima, protestando, ma anche facendo capire che Lot è fuori dalla candidatura ereditaria, giacché egli ha scelto un certo erede. Questo incrina la limpidezza della tradizionale visione di Abram come uomo tetragono di fede, perché Abram esige prove da Dio (cf. p. 62). Gn 16 è cruciale per la presenza e il profilo di Sara. Infatti è a questo nuovo Abram che Sara offre Agar, secondo una prassi di delega matrimoniale in voga come dimostra il *Codice di Hammurapi*, 146. Diversamente dall’*opinio communis* veicolata da alcune versioni, Sara non ordina, ma supplica Abram di unirsi alla sua schiava per diventare madre tramite costei. Se per Brueggemann Sara non crede alla promessa, secondo la nostra A. Sara si comporta così per avere un suo ruolo nel compimento della promessa. Anche per mantenere un ruolo rilevante nel clan di Abram; alla fine Dio l’approverà. Ma Sara promuove anche il rango di Agar; non ha intenti persecutori qui, ma vuole dare una considerevole dignità a chi partorerà per lei (cf. p. 66). E piuttosto Agar, che una volta

incinta, denigra Sara. Sara rinuncia a vendicarsi ma rinvia in modo legale ad Abram la questione, si tratta però anche del primo contatto diretto tra Sara e Dio, che ella adduce come ultima istanza. Mentre Sara si mostra disposta ad accogliere la decisione di Dio, Abram abdica ad ogni responsabilità, rinviando la decisione al volere di Sara. C'è ampio consenso nei commentatori nel sottolineare la violenza di Sara contro Agar che urta la nostra sensibilità moderna; in realtà, alla luce della legislazione antica (cf. ad es. codice di Hammurapi 146-47), Sara si sta comportando in accordo alla consuetudine (cf. Pro 30,21-23). Anche se resta problematico identificarla in una *naditu* mesopotamica, Sara di fatto mantiene il suo status di padrona contro chi, pur avendo partorito resta sempre una schiava, e in caso di oltraggio può essere venduta (cf. p. 72). La figura di Agar è importante per caratterizzare come *foil* quella di Sara (n,d,r, in termini di contrasto). Agar è l'unica donna nell'AT di cui venga riportato un dialogo con Dio, un dettaglio significativo per capire la teologia sovversiva della Bibbia rispetto a una tradizionale prospettiva androcentrica. L'A. mette in guardia dal proiettare nel testo genesiaco la rilettura paolina (Gal 4,21-31) onde evitare confusioni tra due orizzonti interpretativi, pur nella legittimità di entrambi. La reazione di Agar è la fuga e questo la mette in una condizione di crimine, secondo la legge che comminava sanzioni contro schiavi fuggitivi. Agar pur essendo stata promossa da Sara mantiene la sua mentalità di schiava (Gn 16,8). Il comando di ritornare indietro da parte del messaggero divino in realtà è una benedizione che altre donne non ricevono (una discendenza sua, non di Abram); ma è anche volontà che Agar resti schiava. Anche questo, che potrebbe sembrare ai moderni un'ipocrisia o insensibilità divine, si spiega alla luce del diritto allora vigente che non aboliva la schiavitù ma la reputava una parte istituzionale importante nella società. Sara prende iniziative per far compiere la promessa, ma i suoi piani non si realizzano, anzi le si ritorcono contro. Sarà Dio a ribadire che Sara resta la madre della promessa. Gn 17 in qualche misura legittima le azioni di Sara riguardanti Agar e la benedizione della discendenza della schiava. Ma tutto lascia pensare che l'erede prescelto sia Ismaele. Il cambio del nome, da Saray a Sara connesso con quello Abram/Abramo, la qualifica come legittima madre dell'erede delle promesse. Ma per l'A, il cambio di nome di Sara, diverso da quello di Abramo, lascia pensare il lettore che sia una correzione del rapporto che fino ad ora Abramo ha avuto con Sara: la duplice benedizione di Sara che la pone sullo steso piano del patriarca, sembra evidenziare che egli non ha compreso fin dall'inizio l'importanza

di sua moglie (cf. p. 78). La reazione di Abramo che ride (non “sorride”) denota un ulteriore sfiducia, disagio, anzi nessun entusiasmo. A lui basterebbe solo che visse Ismaele, ma Dio lo surclassa e ribadisce Isacco come figlio della promessa. Inoltre il suo tacere a Sara l’oracolo divino su Isacco, lascia intendere un legame riaffermato con Ismaele. Egli accoglie con tiepidezza l’annuncio di un altro erede. Sara all’oscuro di tutto deve continuare la difficile strada del credere.

Nel Cap. IV: “L’annuncio dei tre messaggeri” (cf. pp. 85-102) l’A. propone una lettura sovente originale: Gn 18 (i tre ospiti di Abramo) non ha la funzione di preludio connettivo a Gn 19 (Sodoma). La visita dei messaggeri/Dio mira a far sì che Sara venga a conoscenza del compito di partorire un figlio ad Abramo. Diversi motivi grammaticali e narrativi non suffragano l’idea comunemente accolta per cui Dio accusa Sara di deridere la sua promessa o di mentire. Sara piuttosto ha paura di suo marito, che si conferma come un uomo che non prende le difese della moglie dinanzi al riso/sorriso che egli stesso aveva espresso, e successivamente si poggia sul proprio prestigio per cercare di influenzare Dio e farlo recedere dal verdetto di sterminare le città peccatrici; non riesce perché intercede per cause sbagliate e lontane, rispetto a quelle giuste e sponsali. L’evento incestuoso di Lot sedotto dalle sue figlie in Gn 19 non verte su un problema morale, ma mira a porre la questione su chi sia un partner sessuale legittimo soprattutto in frangenti estremi. Gn 20 pone le basi per la nascita di Isacco, stavolta con la consapevolezza che Abramo e Sara saranno i genitori del figlio della promessa che è chiaramente lui, così come prepara l’allontanamento di Ismaele.

Il V Cap. “La famiglia in evoluzione: Genesi 20-22” (cf. pp. 103-134), la posta in gioco del racconto è chi Abramo sceglie di proteggere. In questi due capitoli Sara appare o non compare sulla scena. Gn 20 ambientato a Gerar presenta il medesimo topos della antenata in pericolo visto nel contesto egiziano di Gn 12, ma anche differenze significative. La svendita o sfruttamento di Sara resta un mistero, anche perché Abramo non confessa la sua paura di essere eliminato a causa della sua bellezza, né il re di Gerar palesa o soddisfa capricci sessuali. Le azioni di Abramo risultano più vergognose perché stava inducendo il re Abimelek a peccare. Qui Dio deve intervenire una seconda volta per proteggere nuovamente Sara, ma anche governati stranieri dalle trame di Abramo. Abramo si rivela quindi difensore di chi non merita come ha fatto in Gn 19 con Sodoma e Gomorra, e accusatore di chi invece è innocente come il re di Gerar! Le accuse che i commentatori muovono a Sara, in realtà

sono le accuse che vanno fatte ad Abramo: si sbaglia sulle persone, è ipocrita sul sorriso di Sara e con i re che attentano alla sposa, addirittura arriva alla menzogna, rivela una certa avidità di arricchirsi sulla pelle di Sara e con la complicità di stranieri, tranne forse con Lot, che all'inizio difende e favorisce prima di mollarlo (cf. pp. 112-113). Per la prima volta però Abramo prega Dio, in favore di Abimelek e delle sue schiave che vengono guarite dalla punizione di sterilità (forse tra queste ultime c'è anche Sara). Gn 21 si concentra su Sara. Il testo sorvola sui sentimenti di Abramo, mentre Sara è caratterizzata nella sua gioiosa fibrillazione per aver partorito Isacco. Il problema è come interpretare la reazione di Sara quando, vedendo Ismaele che gioca (=ride) con Isacco pretende la separazione dei due. Molto probabilmente per l'A, che fa riferimento alla legislazione mesopotamica, non si tratta di spirito vendicativo da parte di una donna umiliata, ma di tutela del diritto di primogenitura di Isacco, perché Ismaele è l'unico concorrente a competere; non preferenza personale/materna, ma rispetto della volontà divina, già sancita in Gn 17,20-21, udita soltanto da Abramo, ma che Sara realizza dimostrandosi più in sintonia con le scelte di Dio, anche se trapela un comprensibile astio (cf. p. 120). Va comunque notato che Abramo non interpella mai Ismaele come "figlio", ne è appagato e parla in suo favore (Gn 17,18), ma non lo cita come legittimo erede. Questo dimostra la relazione complicata che Abramo ha con i suoi figli, mentre Sara dimostra di intuire molto meglio di Abramo i disegni di Dio (124). Indubbiamente dinanzi alla cacciata di Agar ed Ismaele, una lettura femminista può restare scandalizzata dall'apparente drastica freddezza di Abramo, Sara e lo stesso Dio, ma questo rientra nel patto narrativo che serve a mettere in risalto la decisione divina. Fuori dal coro è l'interpretazione del sacrificio di Isacco: quello che molti vedono come il vertice della fede di Abramo; l'A. insinua alcuni sospetti: anzitutto la prova è indizio che Dio non è del tutto convinto della fede di Abramo, mentre Sara no ha bisogno di essere messa alla prova. Sara è assente dalla scena, ma dal prosieguito si evince che il legame di Isacco con lei è più forte rispetto a quello con il padre (cf. 24,67). Il fatto di ritornare da solo, dopo la prova superata, senza menzionare Isacco e Sara, riconfermerebbe la scarsa preoccupazione di Abramo per loro. Il cap. 6 "La fine di Sara" (cf. pp. 135-148) mette in luce come solo dopo la morte di Sara riconosca la sua importanza e il suo ruolo nell'evento della promessa. Lo dimostra la comune sepoltura nella grotta di Macpela, dove la nuova moglie di Abramo non verrà sepolta.

Dopo le ultime vicende, grazie all'influenza di Sara, Abramo sembra essere cambiato e onora Sara come mai aveva fatto in vita.

In conclusione, l'A. propone immagini differenti da quelle tramandate dalla tradizione. Con onestà confessa il suo taglio femminista, legge con equilibrio i testi, ma talvolta rischia di proiettare in essi aspetti, valori, motivazioni che il testo evade o su cui sorvola. L'arte narrativa biblica, come aveva dimostrato H. Gunkel agli albori del XX secolo proprio a partire dalla sua *Einleitung* al libro della Genesi, non ama introspezioni psicologiche, ma si interessa solo all'azione. Pertanto se l'intuito del lettore/esegeta cooperante può evincere alcuni aspetti - arricchiti da una sensibilità femminile -, d'altro canto deve rispettare i silenzi e le ellissi soprattutto a livello dello scavo del mondo interiore. Condividiamo la presentazione della figura di Abramo "a tutto tondo" polidimensionale, non "piatto", ma ci lascia perplessi la valutazione del suo personaggio nel sacrificio di Isacco. La prova non è per Dio, ma per Abramo, Dio già sapeva, Abramo doveva scoprire il proprio cuore. La scelta di tre grandi commentatori è encomiabile, ma vista anche la bibliografia finale, non dovevano certo mancare altri studi molto importanti (non vengono neppure citati ad es. M. Sternberg, E. Blum, J. L. Ska, A. Wénin). Tutto sommato un commento utile proprio per il suo punto di vista femminile. Va apprezzata la traduzione dall'americano di Raffaele Lamorte.

ANTONIO NEPI

A. GASPERONI, *L'incontro con Gesù sulla traccia di Marco*, Amazon Fulfillment, Wroclaw, Poland 2017, pp. 345, ISBN 9781549574764, € 15,60.

L'interesse per un testo come quello che viene pubblicato postumo del Professor Agostino Gasperoni, «frutto di un ciclo di incontri nella Parrocchia di Gadana, vicino ad Urbino, che si sono svolti dall'ottobre 1990 al giugno 1991» (p. 13) è molteplice.

Si tratta di una lettura e di un commento esegetico-teologico al Vangelo di Marco, di cui vanno sottolineati almeno due aspetti. Il primo e, forse, più accattivante, è quello della *passione* che l'autore mostra come credente e pastore nei confronti del Vangelo, inteso come annuncio della Resurrezione di Gesù: tutto nasce dalla fede forte dell'autore che

dichiara, introduttivamente, il motore del suo lavoro. Egli è affascinato, mosso e *com*-mosso dalla bellezza della fede cristiana che vive della vivacità della Resurrezione. Ed è patente che la ragione prima, alla base di quest'opera, sia proprio il desiderio di condividere la forza di tale annuncio, di diffonderlo verso un pubblico più vasto possibile, facendone un atto di divulgazione di qualità.

Il secondo aspetto è legato all'*approccio* che l'autore usa verso il "genere vangelo" chiarendo come quanto in esso è scritto sia costantemente: «trasmesso in ripresa diretta proprio perché continua ad avvenire, perché è il Signore risuscitato che continua a parlare, a chiamare a cercare l'incontro con le persone che lo vogliono: se vuoi "vieni e seguimi"» (p. 20). Mantenendosi legato ad una tradizione remota, che trova nei Padri le sue radici, Gasperoni apre il Vangelo di Marco tenendo conto della chiave essenziale costituita dall'esperienza di fede, per cui, in essa, si può non solo comprendere a dovere il senso dello scritto evangelico, ma si può ottenere, appunto, una "ripresa in diretta", vale a dire che il vangelo non sia cosa tanto da capire, quanto da vivere, o, meglio, che si possa comprendere nella misura in cui si viva, nell'orizzonte determinante della fede.

Tenendo conto di questa prospettiva ermeneutica - che viene posta dall'autore come una premessa (cf. pp.17-21) - è naturale procedere nella lettura del commento a Marco non alla ricerca di uno studio con meri fini di scienza filologica, letteraria, o storica, intorno al secondo Vangelo, ma col desiderio di entrare in profondità nel mistero della fede cristiana, al fine di rendere "solida" e dinamica, allo stesso tempo, la fede che si è ricevuta e che si professa nell'attualità di chi legge.

L'opera è corposa e strutturata in due parti quantitativamente asimmetriche; la prima parte - molto più breve - è dedicata alla *Struttura e chiavi di lettura del Vangelo di Marco* (cf. pp. 17-125); la seconda si concentra su: *Quando la comunità interroga e si interroga: domande e risposte* (cf. pp. 139-334). Corredata, preliminarmente, di una *Presentazione* (Andrea Turazzi, Vescovo di San Marino-Montefeltro, cf. pp. 3-8), una *Prefazione* (Rosanna Virgili, cf. pp. 9-11) e di *Note della redazione* (cf. pp. 13-14) trova, nelle pagine conclusive, la *Testimonianza di un amico* (Renzo Baldoni, cf. pp. 335-37), una rubrica di *Note biografiche* (cf. pp. 339-41) e l'*Indice generale* (cf. pp. 343-45).

La prima parte contiene esplicitamente delle *premesse introduttive* (cf. p. 17) nelle quali, tuttavia, viene illustrato lo sviluppo del Vangelo di Marco attraverso gli snodi letterari ritenuti cruciali dall'A. (cf. p. 81). Pur

avendo un'anima di divulgazione, la lettura di questa parte è piuttosto impegnativa ed esige una conoscenza previa del volume di Marco, poiché l'approccio è molto analitico ed ottenere o mantenere una visione d'insieme del Vangelo - come vorrebbe essere nelle finalità di chi scrive (cf. p.81) - non sempre è agevole. La struttura del secondo Vangelo che l'A. propone è, tuttavia, comune ad autori della fine del secolo scorso che applicavano un metodo storico e contestuale a Marco (cf. K. STOCK, *Marco. Commento contestuale al secondo Vangelo*, Apostolato della Preghiera, Roma 2003). Fa, forse, eccezione il capitolo ottavo (*Dove va l'umanità?*) dove, con un repentino mutamento di stile, si affronta il capitolo 13 del Vangelo - quindi il cosiddetto *discorso escatologico* di Gesù - con una sensibilità pastorale ed attualizzante: «Un famoso film di Pasolini, ormai di parecchi anni fa, intitolato *Uccellacci, uccellini*, iniziava con una prima inquadratura nella quale campeggiava una grande scritta: *Dove va l'umanità?* E sotto, per tutta risposta si leggeva: *Boh!*» (p. 109). Un cambiamento che pian piano fa slittare il libro verso il cuore del suo contenuto che è quello della redazione di conversazioni di approfondimento pastorale e comunitario sulle pagine del secondo Vangelo (la seconda parte).

Nella seconda parte troviamo, infatti, un metodo diverso, rispetto a quello della prima, che possiamo accostare - non identificare - alle letture esegetico-teologiche, pastorali e comunitarie (cf. T. BECK - U. BENEDETTI - G. BRAMBILLASCA - F. CLERICI - S. FAUSTI, *Una Comunità legge il Vangelo di Marco*, EDB, Bologna 2005), od all'esegesi *pragmatica* di origine latino-americana (cf. C. MESTERS, *Camminiamo sulla strada di Gesù. Il vangelo di Marco*, Cittadella, Assisi 1997); un taglio esplicitamente espresso nelle pagine introduttive a questa parte (cf. pp. 139-141) in cui si auspica che: «non io e non la mia parola quanto la vostra esperienza, la vostra fede vi convincano sempre di più che la cosa più importante per la nostra vita e anche per la nostra salvezza è effettivamente imparare ad entrare in contatto diretto e personale con il grande deposito della rivelazione nella Scrittura» (p. 141). Nelle pagine che seguono la competenza ed il rigore dell'esegeta appaiono intimamente congiunti con la cura del pastore di anime che desidera "spezzare" come pane di vita spirituale la parola del Vangelo. Una preoccupazione che si manifesta in maniera quasi devota negli ultimi capitoli dell'opera, dedicati, non per nulla, alla: *Spiegazione dei versetti difficili* (cf. pp. 311-322) e ad: *Altre domande* (cf. pp. 323-330). L'ultima domanda, che riguarda la Teologia della Liberazione (cf. pp. 330-333),

apre la porta ad un interesse teologico che appare, quindi, come lo sbocco e l'ambito frutto del lavoro esegetico sin qui compiuto.

La lettura esegetico-teologica che viene condotta è molto meticolosa ed attenta ad ogni versetto preso in considerazione, sia per quanto riguarda l'impianto sintattico, sia il corredo semantico delle cose ivi descritte. Un'analisi letteraria accessibile anche ai non addetti ai lavori, ma profonda ed accurata, allo stesso tempo. Vengono introdotte anche le strutture delle pericopi, purtroppo senza dei riquadri, o degli schemi che le avrebbero rese visivamente più efficaci.

Le considerazioni e le riflessioni che l'autore fa nell'analisi, i collegamenti con altri testi biblici - relativi agli altri Vangeli, ma anche ai testi del Primo Testamento - i vari riferimenti a situazioni storiche, sono molto ricchi e diffusi ovunque, ancorché non suffragati da un congruo corredo di note, che, però, avrebbero appesantito la fruizione del testo.

La puntualità dell'analisi, talvolta perfino ossessiva, non toglie, tuttavia, il respiro del Commento che resta costantemente ancorato al suo obiettivo principale, quello di far posto al vangelo di Gesù: «che dobbiamo imparare a far risuonare nelle nostre vite lasciandogli prendere la parola su di noi, in modo che abbia delle cose grosse da dirci e noi abbiamo l'orecchio pronto per sentirlo, in modo che sia Lui a parlarci, Lui che è il Signore mentre io, come tutti, sono solo un suo garzone» (p. 17).

La preoccupazione rigorosa di una certa esegesi storico-critica non imbriglia l'autore nei limiti di una afonia teologica, al contrario, quella lettura diventa illuminante per la fede, arricchisce la comprensione e quindi aggiunge motivi all'adesione esistenziale e morale al vangelo di Gesù. Un uso particolare dell'esegesi che sfocia con estrema naturalezza nella catechesi e nella pastorale, cosa non sempre facile ai biblisti contemporanei di Gasperoni, ma tipica degli evangelisti stessi, il cui intento non era storiografico, in merito alle cose che raccontavano, ma esplicitamente catechetico, come l'esegesi narrativa attuale conferma. Basti citare il Prologo di Luca: «Poiché molti hanno cercato di raccontare con ordine gli avvenimenti che si sono compiuti in mezzo a noi [...] in modo che tu possa renderti conto della solidità degli insegnamenti che hai ricevuto, o illustre Teofilo» (Lc 1,1.3).

Gasperoni rende così, con quest'opera postuma, il suo più nobile "servizio" al Vangelo: quello di aprirne con scienza e intelligenza le pagine e di coglierne con sapienza e devozione le opportunità per la vita

di fede. Esegeta e sacerdote, dunque discepolo diligente ed attento della Parola e ministro amante e pieno di cure verso il Signore che parla.

Nell'amore alla Scrittura, Gasperoni traccia - in questo Commento a Marco - il suo affetto verso la Chiesa che egli sente come la sua famiglia, la sua Comunità, la sua "amata"; mentre si rivolge a lei come un grande: "amico dello Sposo".

ROSANNA VIRGILI

F. EUSTACCHI - M. MIGLIORI (edd.), *Per la rinascita di un pensiero critico contemporaneo. Il contributo degli antichi*, Mimesis, Milano 2017, pp. 323, ISBN 978-88-5754-618-6, € 24.

Il volume, che raccoglie venti contributi di autori sia italiani sia stranieri, prende le mosse da una constatazione di fondo: la situazione contemporanea è intrinsecamente complessa e caratterizzata da un rapidissimo e continuo mutamento; in essa emergono «questioni sempre nuove, che, in un gioco di relazioni variabili, spesso mettono in crisi le nostre capacità di analisi» (Eustacchi, p. 7).

In questa situazione "crisi" diviene parola centrale, anche per il suo valore etimologico. Il termine greco *krisis* allude sì alla radicale e drammatica trasformazione di uno stato di cose, ma comprende anche altri sensi: ad esempio, indica le operazioni che l'istanza critica, propria del pensiero razionale, deve mettere in atto di fronte al proprio disorientamento. In questa seconda prospettiva, "crisi" significa dunque "discernimento", "separazione o distinzione", "valutazione" e comprende anche l'atto conseguente alla distinzione e alla valutazione, ossia quello di "conservazione della parte buona". In definitiva, la parola designa l'intero processo posto in atto per giudicare una situazione complessa ed ideare di conseguenza soluzioni praticabili (cf. Fermani, pp. 231-243).

Eppure nella attuale situazione "critica" - nel primo senso indicato - il pensiero contemporaneo, a differenza di quello che è avvenuto in altri periodi storici, non ha ancora messo in atto alcuna strategia per gestire questa fase. C'è «un silenzio che urla: quello degli intellettuali che hanno del tutto rinunciato al loro ruolo» (Migliori, p. 166). La situazione risulta quanto meno paradossale: all'incalzare di domande sempre più complesse si risponde imboccando tutt'al più o il vicolo cieco dell'"arbitrio relativistico" o quello del recupero di "certezze filosofico-

fideistiche”, strade che non si sono dimostrate all’altezza della prova, né possono in qualche forma esserlo a causa della loro rigidità.

Mai, dunque, come in questa contingenza storica si afferma la necessità di contrastare un disimpegno del pensiero attraverso la moltiplicazione di riflessioni condivise. Qui stanno il senso e l’impegno di questo volume, che intende porsi in dialogo con i pensatori classici sfruttando *mutatis mutandis* anche le loro riflessioni “per la rinascita di un pensiero critico contemporaneo”. Tale scelta non è affatto banale, né scontata: il pensiero antico è stato capace di sviluppare una visione molto ricca del reale, una riflessione polivalente e meno dogmatica di quella moderna. In questo modo ha prodotto una ricchezza di proposte metodologiche diverse e analiticamente articolate che, come mostrano nel dettaglio gli interventi di questo volume, può essere utilmente ripensata e utilizzata per orientarsi in una società in trasformazione.

Tra i tanti dati che i testi mettono in risalto e analizzano (e che qui non possono essere nemmeno citati, ma che sono stati sintetizzati e messi in dialogo tra loro nella presentazione iniziale del volume, a cui si rimanda), è opportuno sottolineare, per il loro carattere “trasversale”, due principali strumenti di indagine, il cosiddetto “approccio multifocale” e la dialettica.

L’espressione “approccio multifocale” è stata coniata dal gruppo di storici della filosofia antica dell’Università di Macerata, come svolgimento di alcune intuizioni che, all’interno della scuola Tubinga-Milano, ha avuto il professor Giovanni Reale. Con questa proposta si sottolinea la necessità di evitare posizioni unilaterali e monolitiche: per dar conto di quella trama complessa di relazioni che è alla base di ogni realtà, bisogna avere una pluralità di strumenti, bisogna accettare di intrecciare una pluralità di punti di vista. Come le lenti multifocali permettono di vedere a distanze diverse, allo stesso modo tale paradigma *riconosce la necessità* di far luce su *quanti più aspetti possibili* dell’oggetto indagato, attraverso la diversificazione di approcci, descrizioni e analisi. Come confermano gli studi dell’*équipe* maceratese, tale atteggiamento è tipico del pensiero antico e comporta quindi un cambiamento radicale dell’approccio ermeneutico su una questione decisiva: le diverse posizioni che ad esempio Platone e Aristotele propongono nelle loro trattazioni non vanno lette in prima istanza come contraddizioni o come il segno di un cambiamento della teoria, ma come il risultato di una volontà di cogliere la realtà dal maggior numero di possibili punti di vista.

Il passaggio decisivo di tale approccio va individuato nella corrente sofistica, che, segnando una rottura rispetto alla tradizione precedente, inconsapevolmente metafisica, si impegna in una «lotta per la verità umana» (Giorgini, p. 90), rivalutando la sfera antropologica fatta di relazioni. I sofisti assumono un'ottica descrittivo-relazionale nel tentativo di dar conto di una *evidenza fenomenica della complessità*. Questo giustifica la diversità dei giudizi a proposito delle medesime cose: esse infatti risultano implicate in diverse relazioni, nelle quali assumono valenze, sensi e significati diversi. Questa ottica relazionale, che rappresenta il guadagno teorico forse maggiore della sofistica, apre due strade. La prima porta ad esiti relativistici a causa della mancanza di un adeguato impianto teorico; la seconda conduce direttamente a Platone, che, come esemplifica l'intervento di Eustacchi (cf. pp. 111-125), mette a frutto l'orizzonte relazionale, che i sofisti hanno fatto emergere a livello empirico-descrittivo, ancorandolo ad una dimensione teoretica forte così da evitare i possibili esiti relativistici, che vengono duramente criticati. Si tratta di un atteggiamento che risulta tutt'oggi *metodologicamente e teoreticamente esemplare*.

Non a caso, Platone, preoccupato per la situazione della Grecia in quel periodo storico, svolge un atteggiamento filosofico, che egli stesso definisce "dialettico". Questo si basa su un gioco infinito di relazioni adeguatamente e coerentemente giustificato a diversi livelli. Come precisa Migliori (cf. pp. 165-179), il Filosofo, volendo educare i cittadini adatti a pensare, individua nella dialettica, intesa in senso "tecnico" come capacità di distinguere e di unire i concetti, la «scienza degli uomini liberi» (cf. *Sofista* 253C7-9), di coloro che non operano scelte trascinati dal flusso casuale degli eventi, ma che sono in grado di orientarsi, muoversi e gestirsi adeguatamente nei diversi contesti e nelle diverse situazioni, grazie ad una conoscenza delle complesse dinamiche del reale.

Tale prospettiva coerentemente polivoca e dialettica, appare esemplificata da molti contributi del volume, come ad esempio quello di Donà che mostra la ricchezza del giudizio platonico sull'arte (cf. pp. 149-164) e quello della Palpacelli (cf. pp. 247-262), la quale evidenzia come l'approccio multifocale non si riferisca esclusivamente al livello dei giudizi, ma interessi anche l'applicazione di diversi metodi e strumenti, una pluralità metodica che si ritrova anche in un settore come quello della fisica aristotelica in cui ci si aspetterebbe *un solo* metodo.

Altri contributi mostrano che, anche sul terreno pratico-operativo, è possibile attingere dal patrimonio antico spunti validi. Per limitarci ad un

rapidissimo accenno ad alcune delle tante tematiche affrontate nel volume, la Danani (cf. pp. 37-51) parla di *ethos* della cura (di sé e delle relazioni che costituiscono la trama del mondo in cui ognuno abita), le cui modalità principali sono il dialogo e l'*elenchos* socratici. In effetti, come sottolinea anche la Napolitano Valditara muovendo dallo studio di Martha Nussbaum sulla pedagogia socratica (cf. pp. 21-36), il dialogo e la componente critica in esso radicata sono anche gli strumenti privilegiati per la costituzione di una società che sia davvero democratica. Ancora, in ambito politico, viene posto in evidenza, in particolare da interventi come quello di Jinek (cf. pp. 181-204) e di Lavecchia (cf. pp. 287-297), come l'approccio critico-dialettico spinga i pensatori antichi a non applicare astrattamente e ideologicamente principi e regole assolute, ma a tener conto della diversità di relazioni che si istaura nei vari contesti, guardando sì al "modello ideale", ma valutando sempre la possibilità di una sua applicazione rispetto alle condizioni reali.

In conclusione, l'intento di mostrare la ricchezza e l'utilità della filosofia antica rispetto al necessario sforzo che dobbiamo cominciare a fare nella attuale situazione appare del tutto riuscito. Nel testo si avverte chiaramente l'invito che i pensatori classici non si stancano di rivolgere al lettore: è possibile accogliere le complesse sfide del nostro mondo con strumenti critici adeguati. Si tratta di un lavoro certamente non facile, che richiede l'accettazione di una realtà non semplice e che, quindi, rifiuta le soluzioni facili, le quali rappresentano solo una fuga da un impegno più serio. Il primo passo è infatti proprio quello di abbattere la resistenza a questa forma di lavoro collettivo, un frutto avvelenato dell'individualismo imperante nella nostra contemporaneità, per condividere insieme il rischio di questa impresa, perché, in casi come questo, vale quel che Platone ci insegna: "il rischio è bello".

ARIANNA FERMANI

D. FEDERICI, *Il pensiero politico di Gioacchino Ventura fra Restaurazione e Rivoluzione*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2017, pp. 652, ISBN 9788878393578, € 26.

Il recente lavoro del prof. Daniele Federici, frutto di una lunga ed elaborata analisi della figura di Gioacchino Ventura, pensatore politico della prima metà dell'Ottocento, ha l'indubbio merito di colmare una

lacuna non solo della sua biografia, ma anche del periodo storico di cui l'attuale storiografia cattolica sembra non curarsi più.

I quattro capitoli del libro, tutti ricchi di un'ampia documentazione ottimamente analizzata, ripercorrono cronologicamente la vita ed il pensiero politico del sacerdote siciliano Gioacchino Ventura, nel suo rapporto dinamico con gli ambienti ed i personaggi incontrati nella propria carriera, in un periodo storico denso di cambiamenti politici e di moti rivoluzionari. La giovinezza nella Sicilia, come studente tra i gesuiti e la sua formazione culturale, il suo incarico come giovanissimo docente in vari collegi gesuiti, il cambio di indirizzo vocazionale, per disaccordi interni alla Compagnia di Gesù ed il suo passaggio all'ordine dei Chierici Regolari che lo porteranno, dopo l'ordinazione sacerdotale, a Napoli nel 1819. È qui che il giovane teatino fa esperienza della rivoluzione napoletana del 1820 ed inizia, dopo che l'esercito asburgico represses il moto rivoluzionario, l'intensa attività pubblicistica, spinto anche dal suo ruolo di regio revisore delle stampe nazionali ed estere, ispettore generale delle scuole primarie del regno e membro della Giunta di pubblica istruzione, a servizio del ministro di polizia, il principe di Canosa. Quest'ultimo fu un primo grande riferimento del religioso finanziando anche il bimestrale *Enciclopedia ecclesiastica e morale*, di cui lo stesso p. Ventura fu direttore e redattore. Attraverso gli articoli dell'*Enciclopedia*, possiamo scoprire "la prima anima politica del pensatore Ventura", strenuo difensore dei principi morali e religiosi del cattolicesimo, di fronte al dilagare della corruzione della società moderna, generata dal protestantesimo, che ha portato l'anarchia nella religione, nella morale e nella società. Quest'ultima, cresciuta senza fondamento morale religioso (quello cattolico), basa la sua autorità sulla forza fisica ("nella maggioranza" - come affermava Rousseau) con la sua ricerca del benessere individuale e materiale, a discapito del bene comune. Da questa società nascono risultati disastrosi, come quelli sorti dalla rivoluzione francese, che altro non è che l'espressione di questa anarchia nata dalla sovranità del popolo. È, invece, sostiene p. Ventura, la morale, legittimata dalla religione, che fonda la politica e non viceversa, perché *omnis potestas a Deo*. Queste posizioni classiche dell'intransigenza cattolica, seguendo il pensiero del visconte Louis-Gabriel-Ambroise de Bonald (1754-1840), le troviamo riassunte nell'articolo di Ventura *Dell'origine del potere*, nel quale, tuttavia, egli giustifica la libertà di scelta di qualsiasi forma di governo: "ma una volta stabilita, bisogna sottomettervi per l'interesse dell'ordine ed il riposo

della società”. Sempre con lo sguardo “ultramontano”, il sacerdote teatino guarda ammirato alla Francia, che all’inizio dell’Ottocento aveva accolto il papa Pio VII nella cerimonia di incoronazione di Napoleone e aveva stretto con lui un concordato (1801): essa resta per lui un luminoso esempio “controrivoluzionario”, capace di restituire la religione ad una nazione e una nazione alla religione. Gli scrittori De Bonald, Lamennais e soprattutto De Maistre, di cui traduce il *Du Pape*, sono gli ispiratori del suo pensiero politico e religioso, fortemente improntato alla polemica antilluminista e antirivoluzionaria, nel tentativo di ridonare alla Chiesa il ruolo di fondamento morale della società civile.

Il secondo capitolo del libro si apre con la nuova stagione di Gioacchino Ventura: trasferito a Roma nel 1824 in qualità di procuratore generale dei teatini, egli si pone al servizio del neo eletto pontefice Leone XII come collaboratore del *Giornale ecclesiastico di Roma* nel 1825 ed insegnante di Diritto presso la *Sapienza*. La pubblicazione di molti articoli riguardanti il diritto della Chiesa, radicalizzano le posizioni precedentemente assunte, ispirate soprattutto ai soprammenzionati scrittori dell’intransigentismo francese, secondo cui la Chiesa, fondata sul papato, è garanzia di quel potere che deriva da Dio e a cui non ci si può ribellare. La tenace difesa dell’Ultramontanismo e l’esclusione di qualsiasi forma di governo che non nasca dall’autorità costituita, rendono oramai Ventura personaggio scomodo ed in qualche modo anacronistico, di fronte alle tenui aperture di papa Leone XII, che proibisce la pubblicazione del *Giornale ecclesiastico di Roma* obbedendo alle pressioni della diplomazia vaticana e alle indicazioni della Segreteria di Stato. Messo forzatamente a tacere, il teatino continua, tuttavia, la sua collaborazione col papa: divenuto preposito generale dell’ordine, mentre sul soglio petrino, dopo che si era appena affacciato Pio VIII (1829-1830), si era stabilito l’integerrimo Gregorio XVI (1831-1846), p. Gioacchino Ventura inizia un nuovo periodo del suo pensare o meglio progetta, molto goffamente a mio avviso, una diversa strategia di pensiero politico-religioso. Questo mutamento di prospettiva si pensa sia stato ispirato dall’incontro con i pensatori francesi del cosiddetto liberalismo cattolico, ed in particolare con il fondatore della rivista *L’Avenir*, F. De Lamennais, iniziata tuttavia con una ferma critica agli editori della rivista stessa considerati dal sacerdote teatino, amici indifferenziati di ogni rivoluzione, che non è sempre amica della religione. Il viaggio di Lamennais a Roma nel 1831, ospite dello stesso p. Ventura a S. Andrea della Valle insieme a Lacordaire e de Montalambert,

in lunga e penosa attesa della sospirata udienza papale, in cui i tre avrebbero dovuto spiegare a Gregorio XVI il loro “progetto sociale-cattolico”, porta ad nuova conoscenza tra i due pensatori cattolici: Ventura riconosce agli editori dell’*Avenir* “grandi meriti verso la Chiesa” ed “intenzioni edificanti” e prepara il papa Gregorio XVI ad accoglierli non come nemici della Chiesa ma come moderati che esprimono in maniera diversa, utilizzando la libertà di pensiero e di stampa, la necessità di ridare la religione alla società. L’enciclica *Mirari vos* del 1832, pubblicata dopo l’udienza formale concessa dal papa agli autori dell’*Avenir*, in cui indirettamente ma chiaramente si attacca Lamennais e i suoi collaboratori, segna la presa di distanza del papa anche da p. Ventura, che sollevato dall’incarico di superiore dei teatini ed inviato a Modena, cercherà di recuperare e chiarire la propria posizione di obbedienza al pontefice e di piena sottomissione alle sue decisioni. Gioacchino Ventura sembra in questo tempo di quasi-esilio non trovare il coraggio di scelte innovative e rivoluzionarie, preferendo rimanere in silenzio sulle questioni riguardanti il rapporto tra politica e religione. Interrotto ogni rapporto con Lamennais e con la Francia, dopo che Gregorio XVI condannava nella *Singulari Nos* l’ultima opera dell’autore francese, p. Ventura continuò in segreto ad elaborare la sua riflessione, contenuta nello scritto inedito *Dello spirito della rivoluzione e dei mezzi per farla funzionare*: in una visione equidistante dal legitimismo e dalla Restaurazione da una parte, e dal regime liberale, sostenuto da Lamennais dall’altra, Ventura riflette su un possibile modello di società non plasmata dal dispotismo assoluto e neanche fondata su un regime costituzionale, che a forza di limitare il potere del re «lo hanno distrutto trasferendo la sovranità tutta intera nella moltitudine» (p. 162). Nel rispetto della libertà che non si lega alla concessione di uguali diritti a tutti i cittadini (in un principio di uguaglianza lontano dai suoi principi) i sovrani dovranno rispetto alle richieste del popolo e sostituire il “liberalismo impostura” con un “liberalismo verità”. Pur continuando a sostenere la necessità di fornire un fondamento religioso alla società, che assicuri una pacifica convivenza tra i popoli, Ventura è nello stesso tempo convinto che il dispotismo illuminato, di ispirazione protestante ed il suo centralismo, non offrano nessuna garanzia di libertà alla Chiesa. Contro il dispotismo possono essere usate le armi dei cattolici liberali, quali la ribellione di massa e la difesa delle cause nazionali e le libertà di stampa e di coscienza, che pur non essendo valori di per sé, rimangono per il momento, semplici strumenti, atti al recupero dell’autonomia della

religione nella società governata dal despota. Si auspicherebbe una forma di monarchia moderata e mediata dal potere del ministro, cioè di un'assemblea eletta dai padri di famiglia come vera rappresentante del popolo e delimitante la possibile tirannide monarchica. In questo Ventura esprime al massimo la sua originalità di pensiero, senza perdere la coerenza con la genesi del suo pensiero politico-religioso: la difesa del popolo cristiano dalle false promesse di libertà di governi, che invece che promuovere, reprimevano e controllavano la Chiesa, riducendola a mero strumento nelle loro mani.

Certamente il terzo capitolo del testo di Federici rappresenta, in senso più pieno, la svolta della sua tesi dottorale, attraverso la descrizione del percorso politico-religioso di Gioacchino Ventura nella sua collaborazione con Pio IX. Il biennio 1848-49 rappresenta per il teatino sicuramente il culmine dell'originalità del pensiero dello stesso Ventura, che, rotto ogni indugio e paura, cerca in questo nuovo tempo di attese e speranze, segnato dalla tragicità di eventi come i moti rivoluzionari del 1848 (in particolare la rivolta di Palermo del 12 gennaio 1848) e l'esilio del papa a Gaeta all'indomani della proclamazione della repubblica romana, di far valere il suo programma politico e di attuarlo. Già nel 1847 pronunciando *l'Elogio funebre di Daniello O' Connel*, il ferreo difensore non violento del cattolicesimo irlandese, incita la Chiesa alla stessa resistenza contro ogni violenza e violazione dei diritti di libertà: a tale scopo Ventura, per la prima volta, ipotizza un'alleanza tra democrazia e cattolicesimo. Nel nuovo governo siciliano nato dal moto rivoluzionario, guidato da un politico liberale, nel suo incarico di ministro plenipotenziario e commissario straordinario alla Corte di Roma, dimostra sempre più il ruolo di acerrimo nemico del dispotismo illuminato, aprendo nuove prospettive di forme di governo, atte ad evitare nuovi simili tragedie, nate dal cattivo governo di monarchi, nemici del popolo e delle sue libertà. Di questo periodo, Daniele Federici, inserisce in appendice del suo libro una poderosa e puntuale raccolta di dispacci inviati da Roma a Palermo. Ventura continua ad essere rappresentante del governo provvisorio siciliano a Roma. Essi rappresentano un'importante fonte di prima mano per studiare il suo disegno ed orizzonte politico nei confronti delle novità rivoluzionarie ed il suo rapporto con il papa esiliato. Il merito di queste comunicazioni ufficiali, quasi mai firmate dall'autore, è quello di trasmettere, tra l'ufficialità e la libertà di espressione, molti particolari della situazione e dei fatti rilevanti a Roma nel periodo della Repubblica Romana e del

nuovo Regno di Sicilia, prima a beneficiare in Italia di uno Statuto costituzionale, sebbene per brevissimo tempo. La reazione ufficiale della Chiesa non tarda a mostrarsi: Roma inizia a guardare il teatino con sospetto, avendo mostrato la ferma intenzione di instaurare una repubblica indipendente siciliana, seguendo i programmi comuni di illustri riformatori quali Gioberti e naturalmente Rosmini, di cui Federici evidenzia il rapporto di piena sintonia (cf. pp. 284-287). L'idea di una repubblica federalista è ritenuta da Ventura in questo tempo una prospettiva tutt'altro che utopistica: Roma non tiene conto dell'assoluto lealismo del teatino e lo associa ben presto alla categoria dei cattolici liberali, condannando nel maggio 1849 il suo assoluto capolavoro *Discorso per i morti di Vienna* (novembre 1848), insieme alle *Cinque Piaghe* di Rosmini ed il *Gesuita moderno* di Gioberti. L'invito rivolto al clero di partecipare alla vita politica, l'insistenza sul vero nemico dell'uomo, che non è il desiderio di libertà ma il dispotismo come forma di «onnipotenza dello stato» che opprime la Chiesa, il riconoscimento del fallimento di una gestione mal consigliata anche del potere pontificio, portano Ventura a ricordare i caduti di Vienna, martiri della libertà e della fede antilluminista. Non teorizza ancora una rivoluzione cattolica, ma con sufficiente slancio vorrebbe una prospettiva diversa da quel binomio tra trono e altare che nei secoli ha creato tante schiavitù e tante ingiustizie, soprattutto all'interno della Chiesa. L'esilio francese di Gioacchino Ventura, conseguente all'ulteriore nuova incomprendimento del suo pensiero politico-religioso, è il quarto ed ultimo capitolo del lavoro di ricerca del prof. Federici: costretto a difendere la sua ortodossia, a scusarsi col papa che da Gaeta gli rinnova la fiducia e lo presenta alla Chiesa come "eminente religioso", Ventura ritorna al silenzio sulle tematiche politiche per evitare nuove voci contrarie sul suo conto e il biasimo della Chiesa. Emblematico fu l'incontro "in segreto" con Lamennais nel marzo 1852 che si trasformò in battaglia sulle verità di fede: il distacco con il vecchio amico stabilisce il suo definitivo ritorno a posizioni vetero-cattoliche così come sono espresse nei *Quaresimali* (nove omelie) predicati nel 1857 alla presenza dell'imperatore francese Napoleone III, nella cappella della Tuileries e nel *Saggio sul potere pubblico*. Temi come il superamento del dispotismo statale, la rivoluzione francese come evento provvidenziale in funzione di una ri-conversione cristiana dell'Europa, la libertà di scelta nelle forme di governo (compresa la libertà di deporre il potere scelto qualora non fosse gradito al popolo) restarono il *Leitmotiv* della sua predicazione e della sua riflessione.

Ritorna anche tra i suoi cavalli di battaglia di questa ultima stagione di vita la necessità di una mediazione tra il potere centrale ed il popolo: questa è rappresentata dal rispetto dei corpi intermedi della società, primo fra tutti la famiglia ed il ruolo del padre e le strutture amministrative e regionali. La sua morte, avvenuta nell'agosto 1861, lascia aperte le tante questioni accennate dal religioso teatino, soprattutto quelle legate al nuovo rapporto dialettico tra la società moderna, fondata su principi liberali e la Chiesa. La proclamazione del Regno d'Italia e le vicende successive sono storie che hanno appena sfiorato Ventura. Restano i sentieri interrotti nell'itinerario ricco e dinamico di p. Ventura che Federici ha saputo indicare ed esaustivamente trattare. Qualcuno ha sostenuto che se p. Ventura non avesse per ogni sua posizione un po' più ardita chiesto scusa al papa e cercato a tutti i costi la riconciliazione con lui e con la Chiesa, da lungo tempo sarebbe stato studiato ed approfondito. La sua forza, e nello stesso tempo debolezza, fu di volere a tutti i costi rimanere certo dell'approvazione dell'autorità e della conferma della propria ortodossia. Fondamentalmente ultramontano, difensore del popolo cristiano dal dispotismo illuminato, grande ricercatore di una forma di governo consona al rispetto della religione, quale fondamento unico della propria sussistenza, sospeso tra legittimismo e liberalismo senza individuare una terza strada, Ventura lascia tutti nell'indecisione di un personaggio inqualificabile e complesso. Papalino convinto e al contempo collaboratore della Repubblica romana, apologeta indefesso e allo stesso tempo non chiuso alle rivendicazioni liberali, sogna una società libera dal dispotismo ma "obbligata" a scegliere la religione cattolica, perché a suo avviso "la libertà senza religione degenera in anarchia". Ad li là delle sue convinzioni e difficili interpretazioni, va a lui riconosciuto senz'altro il merito di aver stimolato nel chiuso del cattolicesimo del primo Ottocento, questioni serie e prospettive nuove. Pur non rinunciando all'ideale di una riconquista cristiana della società contemporanea attraverso una provvidenziale ricomposizione dell'Europa rinata dalle ceneri dei moti rivoluzionari su stimolo della religione, il padre teatino dichiara attraverso i suoi scritti quanto ha nociuto all'Europa, ed in particolare all'Italia, aver legato troppo la propria sorte alle vicende di governi legittimisti e dispotici. Possiamo certamente concludere affermando che Gioacchino Ventura non ha cessato in tutta la sua carriera ecclesiastica e politica di denunciare la pericolosità di certe alleanze tra troni ed altari, che non assicuravano

affatto libertà, ma pesanti schiavitù alla Chiesa, allontanando sempre più il popolo dal cristianesimo ed il cristianesimo dal popolo.

TARCISIO CHIURCHIÙ

M. GUERRISI, *Caleidoscopi e conchiglie. Introduzione alla simbolica di Pavel A. Florenskij*, Franco Angeli Editore, Milano 2017, pp. 160 (Il liminisco), ISBN 978-88-917-6029-6, € 22.

Marina Guerrisi, laureata in Filosofia a Catania e in Scienze delle Religioni a Roma, in Teologia presso lo Studio Teologico S. Paolo di Catania, ha conseguito il Dottorato in Filosofia delle scienze sociali e della comunicazione simbolica presso l'Università degli Studi dell'Insubria (Como-Varese).

Il lavoro da lei presentato sotto il titolo *Caleidoscopi e conchiglie* costituisce una rielaborazione della sua ricerca dottorale sul "simbolo" in Pavel Florenskij. In esso l'Autrice ha tentato, non senza qualche difficoltà e incongruenza, di pervenire alla genealogia del metodo *interdisciplinare* di approccio alla "realtà" del famoso pensatore russo, tanto affascinante quanto estremamente complesso, al punto che si deve ammettere che il volume, sollevando molteplici quesiti relativi a diversi ambiti del sapere, risulta difficilmente fruibile.

Vi è da dire comunque che i differenti piani di indagine offerti al lettore sono continuamente posti in "intersezione" e proprio in questo loro intersecarsi hanno in ogni caso il pregio di mettere in luce senza mai eluderla, la complessità del pensiero florenskijano, in cui il lettore è invitato a permanere, ma che forse avrebbe richiesto una maggiore semplificazione o comunque il rimando ad una maggiore *sintesi in itinere*.

Nella metodologia adottata dall'Autrice emerge l'intento entro il quale si colloca il volume: quello ermeneutico e simbolico, e proprio qui si palesa, in modo abbastanza chiaro, il tentativo di offrire una *ulteriore via d'accesso* alla variegata e acuta produzione scientifica, filosofica e teologica di Florenskij.

Nello specifico, il lavoro della Guerrisi si prefigge di ripercorrere la "genealogia del simbolo" così come lei ritiene di poter rinvenire dai più rilevanti scritti del grande pensatore russo, nel tentativo di liberare la sua poliedrica figura dal rischio di essere racchiusa entro una riduttiva

cerchia confessionale, eccessivamente teologica o mistico religiosa, che a suo avviso non ha saputo sino ad oggi rendere ragione di un genio per lo più inclassificabile (cf. pp. 9-13).

In tal senso l'Autrice, quasi a voler invertire la rotta di un approccio a Florenskij consolidatosi da circa un secolo, confessa apertamente:

Comprendere che in realtà l'aspetto religioso del nostro autore non possa fare a meno di pensarsi come il frutto ultimo di una singolare e complessa formazione personale, in cui convergono la spinta scientifico matematica e la sua maturazione interdisciplinare, delinea il primo obiettivo di questo studio; in breve prendere atto che egli sia un filosofo della matematica prima ancora che un filosofo cristiano (p. 10).

Sulla base di questa presa di posizione ermeneutica "a-teologica" sebbene "non ateistica" (cf. p. 12), che comunque potrebbe essere discutibile quanto la rotta che si vuole invertire, l'Autrice si spinge a «ripensare in termini nuovi l'ambivalenza originaria del simbolo genericamente inteso» (ivi), coniugando, nella ricognizione effettuata sulla produzione florenskijana, l'argomentazione analitica dei suoi contenuti, con opportuni richiami di elementi bio-bibliografici. La Guerrisi fa emerge così come gli studi scientifici, filosofici e teologici elaborati da Florenskij con uno sguardo caleidoscopico sulla verità colta come inseparabile dalla vita, rispecchino sempre un'ermeneutica simbolica della realtà concreta, come pure di una metafisica concreta.

La domanda, che a questo punto è doveroso porsi, è se una tale impostazione "innovativa" regga, oppure no, a confronto dell'effettivo orizzonte teoretico della produzione florenskijana in cui, secondo la Guerrisi, il Florenskij religioso e teologo non sarebbe altro che lo sviluppo successivo o il "frutto ultimo" del Florenskij matematico (cf. p. 10). Ma è proprio vero che venga prima il matematico e poi il teologo? E se fosse vero invece il contrario?

Siamo di fronte a un dilemma che in realtà sta alla radice di schieramenti ermeneutici molto più ampi e complessi dove le riduzioni non paiono essere solo quelle "confessionali".

Solo per fare un esempio, che riporti se non altro a considerare i primi scritti di un giovanissimo Florenskij, va detto che un suo lavoro sull'Amleto, che è una lettura simbolica del mondo contemporaneo, risalente al 1905 (quando aveva 23 anni), si intesse evocando, insieme a

pensieri filosofico-scientifici, contenuti di alto valore etico e religioso, facendo emergere un Florenskij che già a quell'età aveva ben sintetizzato in se mondi molteplici con linguaggi tutt'altro che a-teologici.

Il suddetto tentativo dell'Autrice è dunque a nostro avviso audace, se non, forse, temerario. Sviluppando la sua indagine scansiona le argomentazioni su tre capitoli, tutti ruotanti intorno all'asse centrale del simbolo, che interseca tre livelli diversi, ma che potevano essere forse tra loro più complementari: quello matematico, quello iconico e quello linguistico. Lo sforzo di composizione che certo ha richiesto il testo, di evidente complessità (e tra l'altro su un pensatore già di per sé complesso), è comunque ammirevole.

Il primo di essi, "*Con-figurazione: simbolo e numero nel tempo*", procede considerando la questione dell'infinito, ripercorrendo le posizioni pitagoriche, platoniche e aristoteliche degli enti matematici e geometrici per giungere a considerare l'*unità infinita* e la *molteplicità infinita* del matematico G. Cantor e più in generale dei pensatori europei. Tale orizzonte è quello con cui si misura il pensiero filosofico russo dei secoli XIX-XX, che coglie nella matematica (ma certamente non solo nella matematica!) un'interpretazione universale della realtà, detto in altri termini, un *simbolo* della realtà.

Florenskij, appartenendo a questo orizzonte di pensiero (che vede in un altro matematico russo, N. V. Bugaev uno dei suoi maggiori esponenti, di cui Florenskij fu allievo prediletto), è certamente tra coloro che con particolare vigore sposano l'idea che la matematica non abbia a che fare solo con i numeri o le geometrie (evidente mente qui si parla di una matematica indagata in rapporto all'aritmo-geometria pitagorica, e dunque alle disposizioni figurate di punti conteggiati nel tempo, questione che ha permesso di coglierne la dimensione di *simbolo*), ma con una vera e propria *Weltanschauung*, ossia una visione generale del mondo, in cui la matematica interseca le strutture fondamentali del pensiero filosofico e teologico, come pure quelle del pensiero ontologico, volto da sempre a considerare l'essere unico e nel medesimo tempo molteplice. Come evidenza l'Autrice, cogliendo i termini di un trapasso storico:

Il mondo in cui ebbe inizio il pensiero di Pavel A. Florenskij stava codificando il turbine di un rinascimento inedito in cui cultura religiosa e intellettualismo laico sostavano in quel medesimo trapasso che in Europa interessò lo sfociare della *Naturphilosophie* di Goethe nell'idealismo

tedesco [...]. Limitiamoci fin qui a dire che fino al 1921 [...] le ricerche svolte [...] stabilirono in lui le basi più o meno implicite per un dialogo costruttivo tra scienza e fede, manifestando esiti molto diversi rispetto al sincretismo esoterico di matrice moscovita. L'eccelettismo delle fonti e l'idea di matematica universale sono alcune delle questioni [...] che avranno su [Florenskij] un'influenza dominante: la vita stessa, nello status aporetico di casualità e necessità, sarebbe stata il luogo degno per una prima con-figurazione numerica-figurale della persona umana, e dunque per il simbolo (p. 32).

In tal senso l'Autrice ritiene ineludibile indagare in Florenskij il rapporto indissolubile tra scienza e pensiero, ma anche tra vita biografica e vita del sapere, senza escludere la connessione tra scienza e metafisica; tutte questioni indagate accettando la sfida di non tagliar fuori nulla dalla ricerca della Verità, coniugando molteplici approcci e linguaggi scientifici, il cui tratto peculiare non è che un particolare riverbero dell'irriducibile densità dell'essere e del suo darsi simbolico.

Ancora ripercorrendo approcci di carattere matematico, aritmetico e geometrico, nonché coniugando complesse riflessioni di Florenskij sullo spazio e il tempo, sul finito e l'infinito, l'Autrice conduce il lettore ad approdare al *focus* implicito dell'indagine, cioè ad imparare a considerare l'equipollenza tra i campi del sapere, tutti soggiacenti alla forza vitale dello sguardo umano, capace di rivestire la nuda realtà di un senso ampio che non si dà se non nello sguardo (cf. p. 52).

Questa fedeltà dello sguardo a non sottrarsi mai alla contemplazione della relazione tra le parti di un essere organico e simbolico, segna i tratti di una nuova visione che può dirsi, se vogliamo, *mistica*; oppure segna i tratti di quella "metafisica concreta" ricercata costantemente da Florenskij, dimensione questa con cui si apre il secondo capitolo del volume: "*Trans-figurazione: simbolo e icona nello spazio*".

Qui l'Autrice compie un salto dalla simbolicità dei numeri e della matematica, alla simbolicità dello spazio che chiama in causa l'orizzonte delle figurazioni. Tra tutte la più importante è il "volto" e in particolare il «volto umano santificato» (p. 56) così come la tradizione ecclesiale lo traduce nella estetica/simbolica iconografica, ben capace di coniugare mirabilmente trascendente/immanente e spazio/tempo con infinito/eterno.

Solo entro questi presupposti, Florenskij potrà legittimare l'organicità del linguaggio scientifico raccolto dallo spazio dell'icona come unitotalità,

pensandolo quindi in funzione della relazione tra arte e spazi geometrici, nonostante si tratti di una scrittura della fede (ivi).

Potremmo dire che le non sempre lineari analisi dell'Autrice sul pensiero di Florenskij circa l'icona espresse in questo capitolo, mettono comunque in luce come essa custodisca in sé la quintessenza dell'estetica simbolica, di un simbolo che si pone come atto archetipo ideale di quella interdipendenza di spazio e tempo a suo avviso precedentemente indagata sul piano aritmo-geometrico (cf. pp. 67-95), con la specificità riconosciuta al simbolo/icona di eccedere le argomentazioni teoriche, essendo una realtà umanizzante lo spazio/tempo e al contempo *eccedente*, in quanto protesa verso l'infinito/eterno, un infinito che si "rivela" e si "cala" nello spazio culturale della Chiesa, di cui l'icona è elemento essenziale.

Evidentemente, cosa che poteva essere meglio espressa nel testo, l'*infinito teologico* e ben diverso dall'*infinito matematico*. In rapporto a ciò è innegabile in Florenskij il sodalizio equilibrato tra scienza e "filosofia cristiana" (dimensione mai argomentata dall'Autrice), la quale è forse l'espressione più compiuta di quell'intento del pensiero florenskijano di non escludere nulla dalla Verità trinitaria che si palesa nel culto/cultura cristiana (cf. pp. 56-62), aspetto sul quale invece l'Autrice si sofferma più volte.

Di fatto, volendo mantenere fede alla sua posizione a-teologica, l'Autrice predilige nelle sue riflessioni sul simbolo iconico un costante rimando alla dimensione "culturologica" (cf. pp. 74-75, 78, 80, 92), temine di matrice florenskijana, apparentemente "neutrale", ma che comunque l'Autrice non può evitare di declinare in termini sia culturali che cultuali (con particolari rimandi, a dire il vero inaspettati, viste le premesse, a questioni di carattere cristologico e trinitario).

Tuttavia rimane vero, come ben evidenziato, che il simbolo/icona non può essere appiattito nell'ordine della sua collocazione culturale religiosa ortodossa; esso pur essendo una delle espressioni più belle della confessione Ortodossa, trascende il limite di una sua confessionalizzazione; esso vuole contenere tutto il dicibile nella sua estensione artistica spazio temporale, ma anche tutto il dicibile nella sua estensione archetipa ed escatologica; in un certo senso vuole essere portatore di una *Weltanschauung* che abbracci in sé un Volto reale, Divino-Umano, che è anche l'archetipo dell'essere. Interessanti a riguardo le osservazioni dell'Autrice:

Comprendiamo come l'icona acquisisca proprio qui il suo valore simbolico: al di là del limite classico di finito-infinito. Essa stabilisce uno status particolare e immanente all'insieme dell'opera [artistica], già transfinita nella sua datità, le cui proprietà visibili muteranno in relazione alla manifestazione della figura complessiva, posta in rapporto al tempo e allo spazio di realizzazione: archetipo e volto saranno alcuni dei termini chiave per ultimare questa seconda fase della genealogia del simbolo (p. 81).

Si entra così nel terzo capitolo del volume: *Biofigurazione: simbolo e parola nello spazio-tempo*. Qui l'Autrice, sempre tenendo conto della *Weltanschauung* cristiana di Florenskij, affonda lo sguardo sull'uomo proprio nel suo rapporto con lo spazio e con il tempo e più estesamente con l'essere, cogliendo la complessità di un ulteriore ambito germinale del simbolo: il linguaggio. Emerge che non solo la matematica transfinita e il Volto iconico, ma anche il linguaggio, come espressione psico-corporea, è un vero e proprio simbolo; è anch'esso, al pari dei precedenti e in connessione ad essi, un simbolo dell'infinito. Nel volto umano, esprime al massimo grado la "persona" come essere relazionale, si riverbera (per il principio teologico/ontologico dell'immagine e somiglianza) il "Volto Altro" dell'identità tri-ipostatica dell'Assoluto; il transfinito si fa non solo trasfigurazione ma anche linguaggio, prezioso tratto dell'umano capace di condensare in sé la totalità dell'esperienza della vita che si cristallizza nella P/parola, grembo di una metafisica concreta. Così:

La conformazione di ogni trama linguistica conserva in sé l'idea di insieme-numero (il termine) ma, volendo, anche un suo adattamento, una specie di "deformazione topologica" espressa nel passaggio dal detto al parlato, dalla voce al nome, dal termine minimo alla Parola polifonica [...]. L'insieme transfinito ultimo, l'insieme linguaggio, acquisisce così il carattere di uno spazio metrico *riemanniano*, sottoposto cioè a trasformazioni continue su cui il rapporto immagine-numero, insito nella parola, stabilirà il criterio di co-varianza principale, sulla base del suo movimento storico, retroattivo e etimologico (pp. 104-105).

Così, quale volto/parola, l'uomo, e in particolare l'Uomo-Dio Cristo Gesù, archetipo dell'umano, appare come un microcosmo in cui

spazio/tempo, finito/infinito, passato/futuro, immanente/trascendente si coniugano nella concreta ed attuale esistenza personale dell'E/essere.

Da qui la conclusione di Marina Guerrisi, offerta, se rapportata alle premesse, come un'inclusione che abbraccia tutto il percorso intrapreso:

Da questa soglia concreta dell'umano in-culturato nella vita e dagli stati della vita in-naturata nell'umano, avrà inizio [per Florenskij] la speranza concreta della teologia e una cosciente filosofia del culto (p. 141).

La conclusione lascia però perplessi, dal momento che l'esposizione offerta al lettore non ha mai saputo (fortunatamente) disgiungersi di fatto dagli aspetti teologici e persino ecclesiologici e liturgici del pensiero di Florenskij, dimostrando esattamente il contrario, ossia che un Florenskij "a-teologico", non solo non può essere approcciato, ma nemmeno capito, perché un Florenskij "a-teologico" non esiste.

Chiude il volume una *Postfazione* di Giulio M. Chiodi, che con una certa forzatura coglie solo alcuni "punti" dello studio dell'Autrice, tentandone poi una applicazione nell'ambito della filosofia politica, questione alquanto estranea non solo all'Autrice, ma anche alla sensibilità culturale di Florenskij, se non altro "estranea" nei termini posti da Chiodi. In ogni caso tra tutti questi punti, suscita particolare attenzione la sottolineatura della *interdisciplinarietà* del pensiero florenskijano, che certamente era anche l'intento dell'autrice, che però ha forse più trasmesso l'idea di una *multidisciplinarietà*, visto che quanto esposto avrebbe richiesto (se non altro per il coglimento della interdisciplinarietà stessa), uno sforzo, come si diceva all'inizio, di *sintesi in itinere*, sia intra-capitolare che tra un capitolo e l'altro, detto in altri termini, un maggior lavoro di composizione organica intra e inter-capitolare.

Si sarebbe potuto evidenziare meglio una *interdisciplinarietà simbolica* che è anche un vero e proprio metodo di approccio alla realtà, in grado di far fiorire un'*ontologia includente*, trasversale, onnicomprensiva, in grado di *coniugare* nel medesimo tempo molteplici orizzonti gnoseologici sempre connessi, in un modo o nell'altro, al loro retroterra "culturologico" che è, a nostro modesto avviso, soprattutto teologico e liturgico, dal momento che, come afferma Florenskij: «La fede definisce il culto, e il culto la concezione del mondo, dalla quale poi deriva la cultura» (cf. *Nota Autobiografica*); «Il culto è l'autocoscienza viva della Chiesa, perché la liturgia è il fiore della vita della Chiesa e allo stesso tempo la sua radice e il suo seme» (cf. *La colonna e il fondamento*

della Verità), mentre la cultura, quella feconda, è un percorso conoscitivo che scaturisce dall'esperienza mistica, ecclesiale e liturgica di Dio come principio ontologico dell'essere nella sua pienezza, ossia dal contatto costante e diretto con la *Verità triipostatica*. Come dice ancora Florenskij:

È chiaro che la vita spirituale della Chiesa può incarnarsi eternamente nella continua creazione liturgica, ma questa creazione è alla portata di uomini e donne che hanno davvero accolto lo Spirito (cf. *Il cuore cherubico*).

DANIELE COGONI

A. MATTEO, *Il Dio mite. Una teologia per il nostro tempo*, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo 2017, pp. 248, ISBN 9788892210660, € 22.

Fecondi e stimolanti sono sicuramente la lettura e lo studio di quest'ultimo saggio di d. Armando Matteo, in cui l'autore continua nella linea di un pensiero che si esercita ad interpretare i segni dei tempi.

Nell'introduzione l'autore presenta la problematica da cui sorge la riflessione che si è concretizzata in questo testo: la teologia è solo una scienza che deve rimanere interna a certi contesti accademici come quelli delle Pontificie Università, degli Istituti Teologici e degli Istituti Superiori di Scienze Religiose, e quindi costretta a rimanere un sapere autoreferenziale disponibile per i pochi addetti ai lavori? Oppure può diventare un sapere che interpella anche l'uomo di questo tempo nella sua ricerca di verità e di bene? Non si può ragionare contro i fatti o lottare contro le cose per salvaguardare una visione ideologica della realtà: occorre invece cogliere in che cosa consista l'attuale svolta post-moderna per comprendere se anche l'uomo di questo tempo può ancora scommettere sul Dio di Gesù Cristo. La teologia è una scienza che può porsi a servizio della desiderabilità della fede oggi.

Il primo capitolo cerca di inquadrare la missione del teologo: quella di costruire continuamente un ponte tra la Rivelazione e la storia. La Rivelazione di Dio culminata in Gesù Cristo si è compiuta ma si è data nella storia e storicamente, per cui essa non è un bene prezioso statico custodito in un museo, ma un patrimonio cui poter attingere

storicamente. C'è stata una precisa storia della salvezza in eventi dati una volta per sempre ma ogni epoca rimane il luogo della manifestazione di Dio. La storia, con la novità che ogni epoca apporta, può contribuire a mettere in luce aspetti sempre nuovi del mistero su cui la teologia indaga mentre la teologia può aiutare l'uomo di ogni tempo ad illuminare in modo nuovo il suo essere al mondo. Non bisogna temere di pensare il cristianesimo anche nel tempo attuale, quello della sua de-realizzazione. Occorre avere attenzione, da una parte, a risalire al cuore del mistero di Dio, che è il suo essere comunione del Padre e del Figlio nello Spirito, da cui scaturisce anche un metodo del pensare, e, dall'altra, ad accompagnare l'uomo nella sua grande conquista fatta nella modernità, che nella post-modernità cambia di segno: la libertà. In secondo luogo è urgente ritrovare la statura autentica dell'atto di fede: esso non consiste nell'assimilazione di contenuti non raggiungibili con la sola ragione, ma è un vero e proprio atto mistico che cerca un contatto con il mistero. Credere è pregare, e viceversa. Il teologo è allora il bravo scriba del Regno dei cieli che dal deposito vivo della Tradizione sa trarre cose antiche e cose nuove.

Nel secondo capitolo l'autore ripercorre la parabola del pensiero del suo maestro, il grande teologo benedettino Elmar Salmann, in particolare soffermandosi su *Der geteilte Logos* del 1992 e, in senso retrospettivo, a *Neuzeit und Offenbarung*, del 1986. Egli muove i suoi primi passi nel confronto con due grandi pensatori medievali, Anselmo e, soprattutto, Tommaso. Poi recepisce il contributo della modernità nei suoi due grandi interlocutori, Kant ed Hegel, cui dobbiamo la prima "grammatica filosofica del cristianesimo". Hegel ci ricorda che *veritas filia temporis*, che la storia è il movimento interiore del pensiero e i misteri della Triunità di Dio e della sua incarnazione ritmano il cammino del pensiero che ritrova se stesso perdendosi nell'altro da sé. Infine egli si lascia interrogare dalla post-modernità, in particolare dal plurale e poli-prospettico pensiero ebraico. Tale parabola costringe Salmann a passare da un tipo di teologia sapienziale, alimentato dalle fonti della rivelazione antico e neo-testamentaria e sostenuto da un sostrato ontologico-metafisico, ad un tipo di teologia dialettico-polare-paradossale. Anzi, nel momento in cui egli presenta il primo modello, si accorge che esso non è più adeguato di fronte alle sollecitazioni della post-modernità. L'evento della morte di Dio è una frattura a partire dalla quale si dipanano un prima e un dopo e il cristianesimo può inserirsi come luogo della custodia di tale frattura per impedire la sua museificazione e ritrovare

vitalità per potersi offrire in diversificate modalità di lettura in tensione e opposizione tra loro. Esso può offrirsi soprattutto come luogo in cui poter rammemorare una sapienza possibile per l'esistenza umana. Infine esso, prima ancora che questione di contenuti o di precetti, è una questione di stile, come "matrimonio tra natura e spirito, tra necessità e libertà, tra forma e spontaneità, lavoro su di sé e slancio creativo" allo scopo di un'esistenza umana riuscita che ritroviamo in Gesù di Nazareth e che possiamo assumere per il dono dello Spirito.

Nel terzo capitolo l'autore riprende l'eredità del maestro, testimone di un pensiero teologico presente a se stesso nella novità dei tempi, e cerca di andare oltre. L'"oltre" non riguarda l'aspetto della Rivelazione, ma l'interpretazione della post-modernità, che egli interpreta in maggiore discontinuità con l'epoca moderna rispetto a quanto fa il suo maestro. Intanto egli sottolinea, rispetto a Salmann, altri eventi e autori, fautori di tale discontinuità: Darwin e la sua opera *L'origine delle specie* del 1859, la seconda rivoluzione industriale con la conseguente espansione globale del mercato, ciò che avviene negli anni 1905-1908 a livello di espressioni culturali come la pittura e il romanzo, la nascita dell'età della tecnica con Auschwitz nel 1942, il fenomeno del '68, la caduta del muro di Berlino nel 1989, il terrorismo di matrice islamica, la rivoluzione digitale. Questi eventi ed i loro effetti sull'interiorità umana ci riconsegnano oggi l'"uomo democratico", senza trascendenza o trascendenze, senza una verità, senza limiti, l'uomo della vita, l'uomo dopo la politica, l'uomo senza anima, abitato da una notevole molteplicità di istanze interiori: egli, per scegliere, deve continuamente ricostituire in se stesso una maggioranza. L'esistenza, per lui, diventa un continuo tirocinio, e "formazione permanente" diventa la parola d'ordine per la globalità del suo essere, e non solo per delle competenze specifiche. In particolare l'uomo democratico rischia di fare cortocircuito nella sua conquista più importante: la libertà. Egli è giunto ad esperirla in una dimensione originaria ma ne rischia un esercizio schizofrenico: egli vuole scegliere con tutte le sue forze, ma a patto che ogni scelta sia revocabile, vuole decidere contro la stessa decisione. Egli si trova a vivere così solo di e nel finito, ma al di sopra delle sue possibilità finite. Parallelamente la post-modernità, molto più di quanto avrebbe intravisto Salmann, è un'epoca in cui il cristianesimo ha perso ogni tipo di ancoraggio, in cui esso vive una profonda estraneità. Eppure si è dovuto riconoscere un imperioso ritorno del religioso, nella sua ambiguità, come policentrismo

di religioni diverse, non solo storico-confessionali, ma proprio individuali.

In questo tempo che sta portando avanti una esculturazione del cristianesimo, rimane ancora possibile una teologia all'altezza che illumini qualche aspetto nuovo del mistero di Dio?

Pensando ad un uomo che si trova ad avere in mano una quantità inaudita di potenza senza saperla però gestire in vista di una esistenza riuscita, il teologo può illuminarci il mistero trinitario di Dio come il mistero di un Dio mite, più potente della sua potenza, più forte della sua forza, più libero della sua libertà, che nella sua vita intima promuove la differenza assoluta delle Persone che rimangono nell'unica natura per il dono totale che ognuna fa all'altra, e che va incontro all'uomo nell'umanità di Gesù di Nazareth, vedendo l'uomo nella sua umanità prima che il suo lavoro o il suo peccato, facendogli spazio, lasciandolo libero, incontrandolo nella misericordia. Il Dio mite riconsegna all'uomo la mitezza come virtù essenziale a partire dalla quale, con la potenza che questa epoca gli consegna, può costruire un'esistenza riuscita. Alla luce dell'incontro tra il Dio mite e l'uomo democratico il cristianesimo può riscoprire lo spirito della festa, con la sua capacità di coniugare libertà e norma, fantasia e regole, con il suo stile di offerta, generosità e condivisione, con la sua dimensione di attesa e di memoria, con il suo carattere comunitario, con la possibilità che offre ad ognuno di un vero ritorno a se stesso.

Nella conclusione, l'autore, oltre che riprendere molto sinteticamente il percorso che lo ha condotto a mostrare come l'uomo democratico possa proprio oggi ancora scommettere sul Vangelo del Dio mite per una esistenza riuscita, e come una teologia del Dio mite possa essere un profilo di teologia all'altezza di questo tempo, ci ricorda che viviamo comunque un tempo di crisi e si congeda con un "elogio della crisi": essa, se attraversata fino in fondo, ci consegna la possibilità di decentrarci per considerare la nostra esistenza da altre prospettive possibili, di giudicarla secondo verità e misericordia, di una riconciliazione tra il nostro mondo interiore e il nostro mondo esteriore.

La lettura di questo saggio è sicuramente feconda e stimolante non solo per l'itinerario specifico di pensiero in esso contenuto, ma anche per l'invito che esso offre: ognuno di noi, facendo tesoro di una formazione teologica ricevuta, può andare oltre e sicuramente impegnarsi per una lettura sempre più profonda dell'uomo oggi nel mondo e per una

interpretazione del mistero di Dio che ne offra squarci nuovi e affascinanti.

Così possiamo portare il nostro contributo per una teologia fedele alla vita e respiro anche dell'agire pastorale della Chiesa, anche quando questo richieda la presentazione di prospettive teologiche anche in tensione e opposizione tra loro.

GIORDANO TRAPASSO

GIOVANNI PAOLO II, *Compendio della teologia del corpo*, (a cura di Y. Semen), Edizioni Ares, Milano 2017, pp. 216, ISBN 9788881557882, € 13.

Il testo si profila come un agile compendio antologico dei passi più significativi inerenti ai vari aspetti della teologia del corpo che Giovanni Paolo II ha voluto presentare nell'ampio ciclo di catechesi proclamate nelle udienze generali del mercoledì durante i primi cinque anni di pontificato, dal 5 settembre 1979 al 28 novembre 1984. Non si tratta dunque di una trattazione analitica e sistematica della teologia del corpo nella riflessione antropologica e teologica di Giovanni Paolo II, effettuata con lo sguardo rivolto alla sua *opera omnia*, ma si tratta piuttosto di una collezione antologica di testi brevi ed incisivi tratti esclusivamente dalle catechesi del mercoledì. I testi vengono presentati nella loro immediatezza, e probabilmente il curatore ha scelto di non introdurre e non commentare le varie tematiche trattate per lasciar parlare direttamente l'autore con la sua carismatica incisività. Strutturalmente, il compendio offre una serie di medaglioni tematici, con i testi intrisi di profonda spiritualità e caratterizzati dalla centralità cristologica, da accurati riferimenti biblici, da una acuta capacità di riflessione e di analisi. Yves Semen nell'editare e curare il presente compendio, ha potuto avvalersi del materiale presente nell'ampia edizione critica in lingua francese da lui stesso curata nel 2014 per le prestigiose *Editions du Cerf*¹. Si tratta di una edizione critica che contiene tutto il *corpus* delle catechesi di Giovanni Paolo II sulla teologia del corpo, considerando anche quelle che sono state ideate e redatte ma non pronunciate

¹ JEAN PAUL II, *La Théologie du corps*, (introduction, traduction, notes et bibliographie d'Yves Semen), Les Edition du Cerf, Paris 2014.

pubblicamente a causa dell'attentato del 1981 o a causa di successivi slittamenti: si tratta di 135 catechesi in tutto, per un totale di 700 pagine, Da tale edizione magistrale vengono tratte le pagine di questo testo, che si propone come un compendio di facile lettura e di immediata comprensione, destinato a chiunque voglia avvicinarsi ai temi della affettività della sessualità e della corporeità in una ermeneutica cristiana profondamente vicina alla sensibilità contemporanea e profondamente innovativa. Yves Semen evidenzia che esisteva già un manoscritto in lingua polacca dal titolo *Uomo e donna li creò*, che l'autore aveva già redatto da tempo prima di salire sul soglio pontificio. Più volte egli ha fatto riferimento a tale manoscritto definendolo *Teologia del corpo*: e proprio quella riflessione consolidata nel corso degli anni ha dato vita alle catechesi del mercoledì. Il presente compendio intende seguire lo schema teoretico e lo sviluppo del manoscritto, valorizzando anche le parti scritte in corsivo dall'autore che nel loro insieme costituiscono un importante sotto testo. Il curatore ha voluto corredare il compendio con un glossario finale che analizza e spiega un centinaio di voci e di concetti fondamentali dell'autore, nell'intento di facilitare la divulgazione e la comprensione. Probabilmente proprio per privilegiare l'immediatezza comunicativa, Y. Semen si è limitato all'ampio materiale della catechesi del mercoledì, lasciando da parte sia la riflessione antropologica proposta da Karol Wojtyła nelle opere filosofiche degli anni Sessanta, sia gli altri scritti magisteriali. La teologia del corpo di Giovanni Paolo II si radica al tempo stesso nella Rivelazione biblica e nell'orizzonte personalistico. Il corpo ha di per sé una dimensione sacramentale ed una dignità straordinaria. Ed assume un particolare rilievo il suo significato sponsale nell'ottica del dono e di un'autentica reciprocità interpersonale che si esprime pienamente nel sacramento del matrimonio.

Il fatto che la persona possa realizzare pienamente se stessa nel donarsi totalmente, ed il particolare valore che assume il corpo come segno sacramentale che esprime la sacralità nella sua concreta capacità di dono e di relazione interpersonale, rappresentano certamente dei temi di grande attualità. Particolarmente avvincente è lo stile argomentativo e comunicativo con cui Giovanni Paolo II esprime la sua riflessione, una riflessione che è antropologica, teologica e sapienziale al contempo, e che risulta coinvolgente per i numerosi risvolti a livello esperienziale. Si tratta dunque di un importante patrimonio a cui attingere, e che si presenta come un messaggio particolarmente adatto ai giovani anche per l'immediatezza del linguaggio di catechesi destinate a tutti, per una

comunicazione a vasto raggio e non solo ristretta agli specialisti del settore. Questo testo nella sua semplicità ed incisività comunicativa diventa per tutti un invito a lasciarsi interpellare e coinvolgere.

VIVIANA DE MARCO

A. SABETTA, *Un'idea di teologia fondamentale. Tra storia e modelli*, Prefazione di G. Lorizio, Studium, Roma 2017, pp. 457, ISBN 978-88-382-4541-1, € 30.

Lo studio di A. Sabetta presenta diversi motivi di interesse. Innanzitutto la puntuale ricostruzione storica dei modelli di teologia fondamentale, dall'età patristica al XX sec.; in secondo luogo la proposta teorica che sottende, sostanzia e conclude il percorso storico. Infine, il libro contribuisce a fare chiarezza su un settore del sapere teologico la cui identità appare incerta, sia per ragioni storiche che strutturali. Dal punto di vista storico, la teologia fondamentale è uno degli ultimi prodotti di quel grande processo di differenziazione della teologia in una molteplicità di discipline che ha avuto inizio nell'epoca moderna. Essa, dunque, si costituisce tardi come disciplina autonoma ed è quindi piuttosto giovane, anche se, precisa Sabetta, l'istanza di cui si fa portatrice è antica quanto la teologia stessa - essendo, la teologia fondamentale, la traduzione, dal Concilio Vaticano I in poi, di ciò che fino ad allora si definiva "apologetica". Dal punto di vista strutturale l'incertezza circa l'identità deriva dal fatto che la teologia fondamentale si configura come una disciplina di frontiera: essa è chiamata a legittimare razionalmente la credibilità della fede, e per far questo deve aprirsi al dialogo e alla comprensione dei saperi più disparati, ad accogliere nel proprio metodo di ricerca istanze provenienti dalla filosofia, dalle scienze umane e naturali. Ciò la rende un sapere dinamico, in quanto difendere e rendere plausibile la fede, implica innanzitutto comprendere e saper parlare il linguaggio del mondo e, se necessario, modificare il proprio per renderlo adeguato ai diversi contesti storici. La complessità e la molteplicità dei suoi compiti e funzioni, nonché il mutare dei suoi interlocutori, rendono ragione di un'identità in divenire e mai cristallizzata, che se da un lato rende impossibile una delimitazione epistemologica definitiva, dall'altro evidenzia come la

vocazione della teologia fondamentale sia l'apertura all'altro, la discussione razionale, la giustificazione della fede attraverso il dialogo.

Queste le premesse. Il percorso storico inizia dall'età patristica, in particolare dagli inizi del sec. II, quando compaiono le prime opere dei cosiddetti "apologisti". Le analisi di Sabetta sono ampie e dettagliate e non è qui possibile riprodurle nella loro ricchezza. Basti in primo luogo sottolineare quell'evento spartiacque rappresentato dalla *pax costantiniana* che riconosce il cristianesimo come *religio licita*. Di conseguenza se gli scritti che precedono la *pax costantiniana* risentono del clima di persecuzione e di messa al bando del cristianesimo, gli scritti successivi mostrano un confronto più sereno con prospettive religiose e filosofiche diverse, «senza dover giustificare innanzitutto la propria esistenza e legittimità come religione e, ancor di più, come visione del mondo» (p. 24). In secondo luogo variano anche i contesti e i destinatari: allo scontro con gli ebrei si sostituirà sempre di più l'incontro-scontro con la filosofia pagana. Il confronto con quest'ultima fu molto ricco e complesso: non solo opposizione e rifiuto (almeno parzialmente in Tertulliano) ma anche utilizzo di categorie e linguaggio della filosofia al fine di legittimarsi di fronte ai pagani come la risposta più illuminante ed adeguata alle attese e alle esigenze umane, in altre parole come la filosofia vera e definitiva. Da questo punto di vista, autori quali Origene, Eusebio di Cesarea e soprattutto Agostino sono i protagonisti di un dialogo epocale in cui il conflitto convive con la ripresa feconda, in un diverso contesto, degli strumenti concettuali degli avversari. Attraverso questo dialogo, e mettendo la filosofia al servizio della fede, la letteratura apologetica nel periodo patristico tiene insieme la difesa, l'annuncio della fede e la legittimazione razionale della sua pretesa di verità.

I compiti dell'apologetica sono dunque ormai postulati e anche nel Medioevo, in un contesto profondamente mutato e di fronte ad interlocutori diversi, l'oggetto della speculazione teologica sarà ancora il rapporto tra fede e ragione. L'Autore si concentra soprattutto sulla teologia scolastica (ma non mancano pagine che analizzano il pensiero di Anselmo e di Abelardo, padre della scolastica), mettendo a confronto i due modelli di San Bonaventura e di San Tommaso. Se il primo, pur riconoscendo i meriti della ragione, sottolinea altresì il rischio di un suo uso eccessivo, il secondo realizza una sintesi armonica tra cammino di fede e di ragione. La rivelazione, in questa prospettiva, pur mantenendo la sua ulteriorità rispetto all'umano, non lo nega, ma ne rappresenta anzi il compimento. «La rivelazione (commenta Sabetta), si configura non

come il contenuto ma come il modo mediante cui la ragione acquisisce ciò che è *oltre* la ragione ma non *altro* dalla ragione» (p. 156). La teologia può così costituirsi come scienza, e la ragione può porsi a pieno diritto a servizio della fede: essa dimostra i *praeambula fidei*, fa conoscere, mediante similitudini, le cose relative alla fede, si oppone a tutto ciò che è detto contro la fede, confutando l'errore mediante principi desunti dalla filosofia. Se per Bonaventura coloro che si servono di insegnamenti filosofici in teologia rischiano di mescolare troppa acqua nel vino della fede, così da annacquarlo, per Tommaso, «la luce della fede non cancella o contraddice il lume della ragione naturale» (p. 153), ma anzi la completa e la perfeziona.

Tale equilibrio si spezza poco dopo. L'età moderna è in effetti l'epoca del divorzio tra fede e ragione, l'epoca dominata dalla razionalità scientifico-tecnica, dal prevalere di una ragione che si pretende autonoma. La Riforma protestante, mandando in frantumi l'unità cristiana, mette in crisi il concetto di tradizione, a favore di una soggettività che si concepisce come «libera interiorità svincolata dalla pretesa di oggettività della tradizione, garantita dall'autorità della Chiesa e del magistero» (p. 167). In questo contesto, la Chiesa si auto-percepisce come una «cittadella assediata», in uno scontro frontale con la modernità che durerà fino al Concilio Vaticano I e oltre. I suoi nemici sono gli illuministi e i deisti, con la loro pretesa di ridurre la rivelazione alla ragione naturale. Ciò determina «una fuoriuscita della religione dalla fede» (p. 205) e la sostituzione della ragione alla rivelazione quale misura ultima della verità, anche di quella religiosa. Ora, come Sabetta non manca di far notare, la strategia difensiva messa in campo assume paradossalmente la figura di ragione propria della modernità, ossia non di una ragione aperta al reale e alla verità trascendente, ma di una ragione che si concepisce come «costitutiva» della verità. Ciò induce l'apologetica a «giustificare la fede sul piano quasi esclusivo ed oggettivo dei segni esterni della rivelazione» (p. 207) e a mettere tra parentesi tutto ciò che cade al di fuori del controllo razionale (grazia, Spirito Santo, motivi interiori della fede). L'assunzione di questo modo di procedere conduce l'apologetica a quel medesimo riduzionismo proprio della modernità filosofica che pure veniva condannato: la dimostrazione delle condizioni di possibilità e del «fatto» storico della rivelazione mediante i suoi segni esterni esponeva la teologia fondamentale «al rischio di smarrire la peculiarità della rivelazione, spesso troppo schiacciata e ridotta alla funzione di rendere più certa e

dare forza necessaria al rispetto della legge naturale» (p. 208). È questa reciproca esterioresità tra fede e ragione (la ragione non si occupa dei contenuti della fede, ma deve indagare le condizioni di possibilità teoriche e il darsi storico della rivelazione) che l'apologetica moderna consegna al sec. XX – certo, con importanti eccezioni, tra cui Newman e soprattutto Pascal il quale, invece, tenta di fondare l'apologetica partendo da un'analisi filosofico-esistenziale della condizione umana.

L'ultimo capitolo si impegna a fare ordine tra le numerose proposte di teologia fondamentale del XX sec. Il criterio utilizzato da Sabetta è quello di individuare la *quaestio* fondamentale del dibattito novecentesco e, a partire da qui, tentare una suddivisione delle differenti prospettive in modelli teorici. Se si analizza la storia dell'ultimo secolo si può osservare come la teologia fondamentale sia percorsa dalla «tensione e dalla dialettica continua fra oggetto (l'evento della rivelazione) e soggetto (il credente)» (p. 327). Avremo dunque modelli che cercano di far valere i diritti della soggettività e dell'esistenza (il metodo dell'immanenza di Blondel e quello antropologico-trascendentale di Rahner) in opposizione a modelli accusati di trascurarli (modello neoscolastico). Ai modelli che si concentrano sul soggetto credente reagiscono poi modelli che sottolineano il primato della rivelazione quale fondamento e cuore della teologia fondamentale (il modello fondativo di von Balthasar), e infine tentativi di sintesi tra momento fondativo e momento trascendentale (come nel modello di Verweyen).

L'ultima parte del testo, abbandonando il percorso storico, passa alla proposta teorica, tratteggiando le linee generali di una "teologia fondamentale fondativo-contestuale". Le premesse e l'indirizzo di questo modello sono rintracciabili nella *Fides et ratio*, nonché in 1Pt 3,15ss, vera e propria *magna charta* della teologia fondamentale, che esorta i cristiani «a rendere ragione della propria speranza» (p. 412). Tale compito si esplicita, per la teologia fondamentale, nel mostrare la relazione feconda tra fede e riflessione filosofica: la ragione ricostruisce i preamboli della fede, quest'ultima porta a compimento la ricerca della ragione. In tale relazione, l'autonomia convive con la continuità, in quanto la fede non comporta l'abdicazione della ragione ma appunto una pienezza che la ragione da sola non potrebbe darsi. D'altro canto, se occorre rendere ragione della propria fede, ciò significa che quest'ultima non è un salto nell'assurdo né il prodotto di un sentimento soggettivo, ma «possiede un'intrinseca ragionevolezza che l'apologia ha lo scopo di manifestare» (p. 412). Non solo, la prima lettera di Pietro inserisce questa

esigenza di rendere ragione della propria speranza in un dialogo di domanda e risposta (“pronti sempre a *rispondere* a chiunque vi *domandi* ragione della speranza che è in voi”). Ciò significa che l’opera della teologia fondamentale non avviene mai in astratto ma sempre a partire da un contesto concreto, da cui scaturiscono le domande. Di qui l’istanza contestuale della teologia fondamentale che richiede al teologo l’attivazione dell’*auditus temporis*, ossia «della capacità di leggere e interpretare il proprio tempo in modo da mostrare in relazione ad esso la credibilità della Rivelazione cristiana» (p. 428). Ciò, chiaramente, a partire dall’*auditus fidei*, che rappresenta l’istanza fondativa, il momento centrale consistente nella legittimazione della fede, attraverso la riflessione sulla Rivelazione, la messa a tema del senso della tradizione e la centralità dell’evento cristologico.

Utilizzo, per concludere, le parole scritte da G. Lorizio nella Prefazione, che credo racchiudano bene il senso e la portata teorica della teologia fondamentale quale viene delineandosi nel libro di Sabetta: «“Una chiesa inquieta” (come diceva papa Francesco al convegno di Firenze) e confusa, richiederà una teologia che sappia esserne lo specchio, ossia che non abbia timore di mostrarsi inquieta e confusa, in grado di balbettare piuttosto che di parlare, di narrare piuttosto che definire, di interpellare piuttosto che giudicare» (p. 11). Occorre intendersi sul significato dell’*inquietudine* e della *confusione* in esame.

L’inquietudine discende dall’obiettivo della teologia fondamentale che è quello di “rendere credibile l’incredibile”, ossia di decifrare la rivelazione, la quale però, realtà dinamica e sempre nuova, destina al “fallimento” ogni impresa conoscitiva che pretenda di racchiuderla e, proprio per questo, provoca il teologo ad una ricerca infinita. La confusione è da intendersi in senso etimologico: la teologia fondamentale, per svolgere il suo compito, deve con-fondersi con le diverse forme del sapere e della cultura, insomma rendere credibile l’“incredibile” di fronte all’incredulità del contesto in cui si trova ad operare.

LORENZO GIANFELICI



INDICE

Editoriale	Pag.	5
Editorial	»	9

SEZIONE “SACRAMENTARIA” ARTICOLI

EDUCARE LE NUOVE GENERAZIONI ALLA SEQUELA DEI PRECETTI, SUL FONDAMENTO DELLA TORAH E NEL RISPETTO DELLA MEMORIA. LE BASI DELLA FORMAZIONE DEI GIOVANI NELL’EBRAISMO Giovanni Frulla	»	15
Premessa	»	15
1. Il fondamento della Torah	»	17
2. <i>Le mitzvot</i>	»	23
3. La memoria	»	27
Conclusione	»	31
Abstract	»	32
Parole chiave	»	32
Keywords	»	32
L’EREDITÀ SPIRITUALE DI SANTA ELISABETTA CATEZ. VITA SACRAMENTALE E DISCERNIMENTO VOCAZIONALE NELL’ORIZZONTE DELLA FEDE TRINITARIA Daniele Cogoni	»	33
Premessa	»	33
1. La grazia dell’iniziazione cristiana e il fiorire del discernimento	»	35
2. Battesimo, Cresima, Eucaristia e “inabitazione trinitaria”	»	38
3. Discernimento, vocazione e spiritualità trinitaria	»	44
4. La concretezza e il realismo di una mistica oggettiva	»	47
5. Inabitazione e annuncio testimoniale della Parola	»	52
6. La via dell’unione dei cuori	»	55

Conclusione	Pag.	59
Abstract	»	61
Parole chiave	»	61
Keywords	»	61
LA VITA IN CRISTO DI SAN GIUSEPPE DA COPERTINO: VIRTÙ, DISCERNIMENTO SPIRITUALE, EUCARISTIA Loredano Matteo Lorenzetti	»	63
1. L'innamorato di Dio	»	63
2. L'amore aiutante	»	66
3. I valori santificanti	»	70
4. La mente in cielo	»	75
5. Il discernimento	»	78
6. La vita in Cristo	»	82
Abstract	»	86
Parole chiave	»	87
Keywords	»	87
ESAME DI COSCIENZA, DISCERNIMENTO E SACRAMENTO DELLA PENITENZA NELLA VITA DEL GIOVANE Davide Barazzoni	»	89
Premessa	»	89
1. I giovani e la fede in un mondo che cambia rapidamente: "connessi con la voce del Padre"	»	90
2. La coscienza: sigillo trinitario nel cuore dell'uomo	»	92
3. Il discernimento e l'accompagnamento spirituale	»	95
4. Dal senso di colpa al senso del peccato	»	98
5. Educare al perdono: rapporto tra esame di coscienza e sacramento della penitenza	»	101
6. Alcune prospettive pastorali	»	105
Abstract	»	107
Parole chiave	»	107
Keywords	»	107

SEZIONE “SCIENZE RELIGIOSE”
ARTICOLI

SACRAMENTALITÀ DEL CORPO E POESIA. CORPOREITÀ, SPIRITUALITÀ, VOCAZIONE NELL’OPERA POETICA DI KAROL WOJTYŁA Viviana De Marco	Pag.	111
Introduzione	»	111
1. Vocazione e discernimento. Il <i>Magnificat</i> e il chinarsi sull’arpa	»	113
2. Il <i>Canto del Dio nascosto</i> : il corpo, il correlativo oggettivo naturalistico, l’Eucaristia	»	114
3. I tratti del viso e il sacramento della Cresima	»	117
4. I tratti del corpo: il corpo dell’incontro	»	118
5. La fragilità del corpo e il <i>mysterium</i>	»	120
6. Il dramma del corpo e la corporeità del dolore	»	122
7. Il corpo di Maria	»	123
8. Il corpo donato e il presacramento	»	125
Conclusione	»	126
Abstract	»	128
Parole chiave	»	129
Keywords	»	129
EMPATIA E COMUNICAZIONE DIGITALE. UN CONTRIBUTO PER DISCERNERE I TEMPI DEL <i>SOCIAL</i> Simonetta Mosciatti	»	131
Premessa	»	131
1. Il problema dell’empatia secondo Edith Stein	»	132
2. Empatia e corporeità	»	134
3. La comunicazione <i>social media</i>	»	139
4. Empatia e <i>social network</i>	»	144
5. Per un fondamento della tecnica. Empatia e prossimità	»	148
Abstract	»	150
Parole chiave	»	151
Keywords	»	151

2RE 4,8-37 ELISEO E LA SUNAMMITA.

“LA POTENZA È NULLA SENZA CONTROLLO”

Christian Sabbatini	Pag.	153
1. Delimitazione, critica testuale e filologia	»	153
2. Analisi della relazione tempo della narrazione / tempo del discorso	»	158
3. Analisi della trama	»	162
4. Delimitazione delle scene	»	164
5. Peculiarità di 2Re 4,8-37	»	166
Conclusione	»	168
Abstract	»	169
Parole chiave	»	170
Keywords	»	170

SEZIONE “EVENTI”

ENTRARE IN SÉ PER USCIRE DA SÉ?

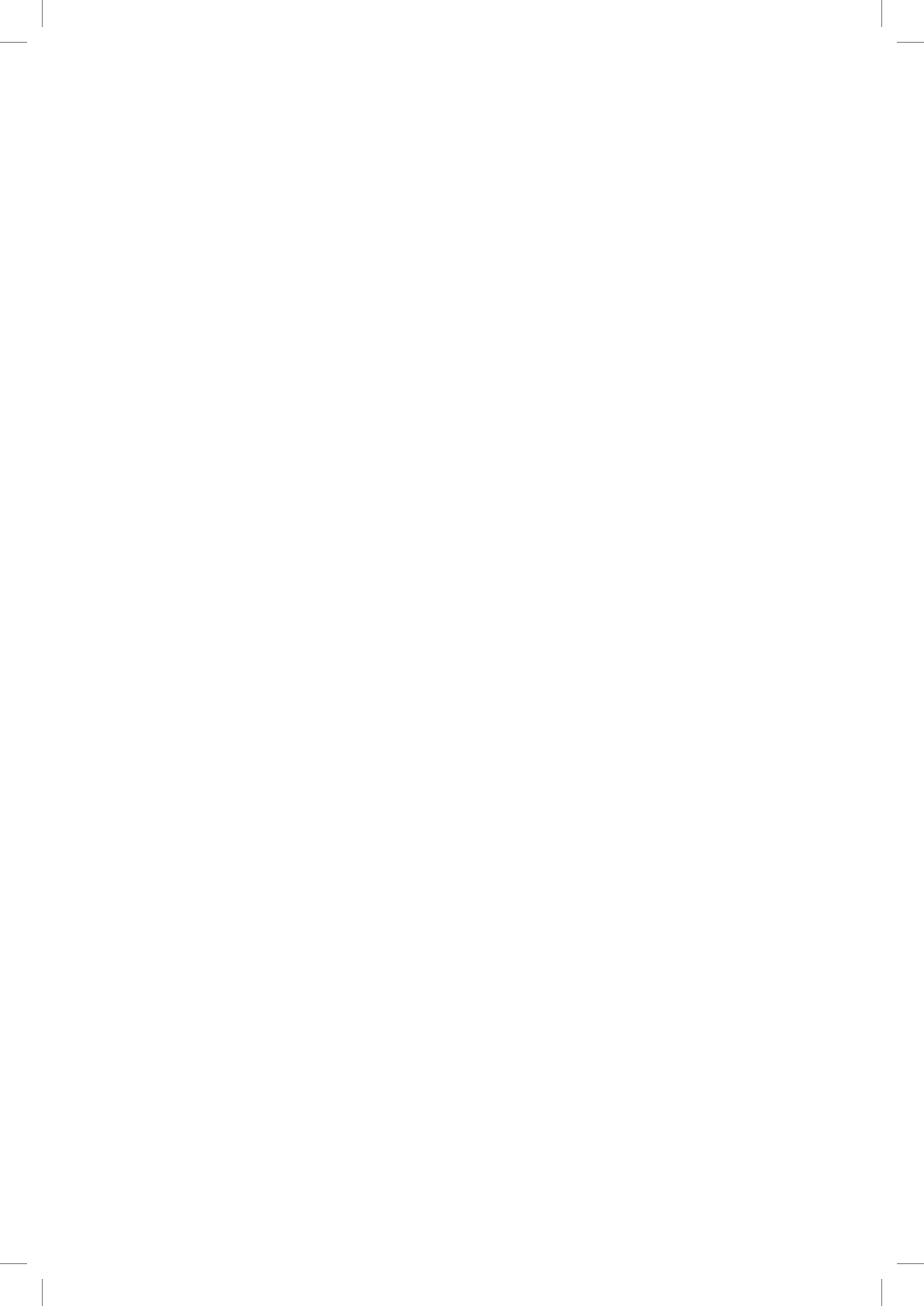
L’INTERIORITÀ RELAZIONALE IN PROSPETTIVA CARMELITANA

Christof Betschart OCD	»	173
Introduzione	»	173
1. L’interiorità al rischio dell’isolamento	»	175
2. L’interiorità che rende le relazioni possibili	»	179
Conclusione	»	185
Abstract	»	186
Parole chiave	»	187
Keywords	»	187

SEZIONE “RECENSIONI”

Recensioni area liturgico sacramentaria	»	191
Recensioni area teologica, religiosa e multidisciplinare	»	205





GV gestis verbisque



GIOVANNI FRAUSINI

IL SACRAMENTO DELL'ORDINE

DACCI OGGI IL NOSTRO PANE DEGLI APOSTOLI

ISTITUTO TEOLOGICO MARCHIGIANO

Cittadella Editrice

pp. 514 - € 24,50





GV gestis verbisque

a cura di ENRICO BRANCOZZI

IL CORPO PENITENTE

CURARE LE FERITE,
CAMMINARE VERSO LA GUARIGIONE?

Atti del V seminario specialistico
di teologia sacramentaria

ISTITUTO TEOLOGICO MARCHIGIANO

Cittadella Editrice

pp. 218 - € 17,80



Armando Matteo

L'ADULTO CHE CI MANCA

Perché è diventato così difficile educare
e trasmettere la fede



CITADELLA EDITRICE

2^a ed. - pp. 116 - € 10,90

