

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.

Specialisti incaricati per la revisione degli articoli per gli anni 2017-2019:  
Enrico Brancozzi, Daniele Cogoni, Viviana De Marco, Mario Florio,  
Giovanni Frausini, Giovanni Frulla, Lorenzo Gianfelici, Luigia Masi,  
Antonio Nepi, Natalino Valentini, Lubomir Žák, Giorgio Zannoni.

Coordinatore della sezione dedicata alle recensioni per gli anni 2017-2019:  
Enrico Brancozzi.

# 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, Roberto Cecconi, 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.

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**

52

*Liturgia e lavoro.*  
*Spunti per la promozione di una nuova cultura del lavoro*

ANNO XXVIII / 2019 - 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 2019".

Abbonamento annuo per l'estero € 60 da versare tramite bonifico bancario a:  
Istituto Teologico Marchigiano;  
coordinate BIC-SWIFT: PASCITM1K03;  
causale: "Sacramentaria & Scienze religiose anno 2019".

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

Già nel lontano 1973 uno dei documenti più importanti della CEI che ha dato concretezza alla ricca riflessione conciliare incentrata sul rapporto tra impegno pastorale della Chiesa e sacramenti, sottolineava come «la missione evangelizzatrice della Chiesa non può disinteressarsi dei lavoratori»<sup>1</sup>.

Partendo dall'attenzione concreta alle persone il medesimo documento, che portava il titolo "Evangelizzazione e sacramenti", ribadiva come

L'evangelizzazione, l'azione sacramentale, la vita cristiana illuminata dal Vangelo e animata dalla grazia, il *lavoro* e ogni attività nel mondo debbono svolgersi sempre nella coscienza viva della presenza del Signore risorto, che dirige tutti gli eventi della storia alla realizzazione del Regno. La *liturgia della terra*, mentre ci costituisce e ci fa sentire una sola famiglia unita "nella mutua carità e nell'unica lode della Trinità Santissima" (*Eucharisticum mysterium*, 9) ci aiuta a corrispondere alla nostra vocazione nel tempo, e ci fa pregustare "la liturgia della gloria eterna" (*Lumen gentium*, 51)<sup>2</sup>.

La connessione tra "liturgia e lavoro" e tra "evangelizzazione e lavoro" è ben evidente e costituisce in un certo qual modo una costante che accompagnerà la riflessione della comunità credente sino ad oggi, una riflessione che ha radici ben più lontane nel passato.

D'altra parte la locuzione latina "*ora et labora*" attribuita allo stile di vita benedettina, riassume i due momenti che in un rapporto armonioso caratterizzavano la vita delle comunità religiose dal VI secolo in poi, che tanto contribuirono ad amalgamare la cultura greco romana con quella degli altri popoli che man mano si avvicendavano sia sul piano storico che geografico.

La preghiera, soprattutto quella liturgica, veniva così associata sin dalle origini, a quell'opera di trasformazione del mondo che proprio dalla liturgia traeva la sua più nobile espressione.

---

<sup>1</sup> CEI, *Evangelizzazione e sacramenti* (documento approvato dalla X Assemblea Generale della CEI), in ID., «Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana», 5 (1973), n. 109, p. 102.

<sup>2</sup> *Ibid.*, n. 57.

Dunque nessuna opposizione tra liturgia e lavoro<sup>3</sup>, ma anzi un fluire dell'una nell'altro e viceversa, al punto che non solo la liturgia può essere definita come "lavoro comunitario", ma anche il lavoro può assumere un carattere spirituale e teologico che contribuisce ad "umanizzare il lavoro stesso".

Umanizzare il mondo lavorativo è uno dei tanti tratti tipici dell'anima dell'annuncio cristiano che giunge all'uomo nella sua integralità e concretezza storica. Ma anche possiamo dire che umanizzare il mondo del lavoro è uno degli aspetti che può contribuire a comprendere meglio anche la bellezza e il valore della liturgia, soprattutto della liturgia eucaristica.

Lo stesso papa Francesco, nella sua visita pastorale a Genova, proprio in occasione del suo incontro con il mondo del lavoro e la grande piaga della disoccupazione, affermava:

Dobbiamo continuare a chiedere il lavoro, a generarlo, a stimarlo, ad amarlo. Ma anche a pregarlo: molte delle preghiere più belle dei nostri genitori e nonni erano preghiere del lavoro, imparate e recitate prima, dopo e durante il lavoro. Il lavoro è amico della preghiera; il lavoro è presente tutti i giorni nell'Eucaristia, i cui doni sono *frutto della terra e del lavoro dell'uomo*. Un mondo che non conosce più i valori e il valore del lavoro, non capisce più neanche l'Eucaristia<sup>4</sup>.

Papa Francesco con queste parole non solo restituisce i lavoratori e il mondo del lavoro alla preghiera - soprattutto alla liturgia eucaristica - ma anche restituisce quest'ultima al mondo del lavoro e ai lavoratori.

Dedicandosi al tema del rapporto tra "lavoro e liturgia" il presente fascicolo desidera ristabilire, una comunione tra i due poli, un'alleanza che tenga conto, anche a partire dai contenuti della fede, della necessità quanto mai urgente di *promuovere una nuova cultura del lavoro* che metta al centro la persona umana (da qui i contributi della Vallorani e della Baldarelli) così da riprendere in mano un discorso sull'*etica del lavoro* e della *professionalità credente* (sviluppato nei contributi di Alici e di Tortorella) che nel momento in cui si concentra sulle questioni antropologiche non può prescindere tuttavia dall'*orizzonte liturgico e della*

---

<sup>3</sup> *Liturgia* deriva dalla parola greca λειτουργία / *leitourgia*, che significa "lavoro/opera pubblica/della gente".

<sup>4</sup> FRANCESCO, *Discorso in occasione della visita pastorale*, Stabilimento Ilva, Genova (27 maggio 2017).

*carità* (evidenziato dai contributi di Ska e di Bozzolo).

Completano l'itinerario offerto dal presente numero alcune riflessioni che attraversano gli ambiti della ministerialità ecclesiale (card. Stella) e della carità (Lorenzetti).

Daniele Cogoni  
*Direttore e responsabile scientifico*



## EDITORIAL

As long ago as 1973, one of the most prominent documents issued by CEI - which gave concrete shape to the deep reflection of the Council focused upon the relationship between the pastoral commitment of the Church and sacraments - highlighted how «the evangelising mission of the Church cannot disregard workers»<sup>1</sup>.

Stating the importance of a tangible attention towards people, the document, titled “Evangelisation and sacraments”, reaffirmed that

Evangelisation, sacramental action, Christian life enlightened by the Gospel and animated by grace, *work* and every activity in the world must always occur under the lively awareness of the presence of the Risen Lord. He leads all the events in history towards the realisation of his Reign. The *earth liturgy* nourishes and gathers us as one family, united in “mutual charity and in one praise of the most holy Trinity” (*Eucharisticum mysterium*, 9); it helps us attain our vocation in time and lets us foretaste the “liturgy of eternal glory” (*Lumen gentium*, 51)<sup>2</sup>.

The connection between “liturgy and work”, as well as “evangelisation and work”, is strongly evident and somehow constitutes a permanent feature that has flanked the thoughts of the community of believers till nowadays, thoughts that have far more distant roots in the past.

Nevertheless, the Latin locution “*ora et labora*” attributed to the Benedictine lifestyle summarises the two moments characterising the life of religious communities since the 6<sup>th</sup> century: those largely contributed to amalgamate the Graeco-Roman culture with other peoples who came in succession both historically and geographically.

Since the origins, prayer - especially in the liturgical context - has been associated with a worldwide transforming process, that precisely finds its most noble expression in liturgy.

There is no opposition between liturgy and work. Quite the contrary, they flow into each other to the extent that the former may be defined as

---

<sup>1</sup> CEI, *Evangelizzazione e sacramenti* [Evangelisation and sacraments] (document approved by CEI 10th General Assembly), in ID., «Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana» [News from Episcopal Conference of Italy], 5 (1973), no. 109, p. 102, translated by D. Carlacchiani.

<sup>2</sup> *Ibid.*, no. 57, translated by D. Carlacchiani.

“community work” and the latter may carry a spiritual and theological connotation that contributes to “humanise work itself”.

Humanising the sphere of work is one of the typical traits of Christian preaching and comes to men in all its integrity and historical concreteness. In addition, we might well say that humanising work is one of the aspects that could help us better understand the beauty and value of liturgy, especially the Eucharistic one.

During his pastoral visit in Genoa, Pope Francis addressed the issues of work and the distressful condition of unemployment affirming that:

We must continue asking for work, generate it, appreciate it, love it. Also, we must pray for it: some of the most beautiful prayers of our ancestors were devoted to work and they were memorised and recited before, after and during working tasks. Work is a friend of prayer; everyday it is present in the Eucharist, whose gifts are *fruits of the earth and of man's work*. A world that no longer recognises the values and the importance of work does not either comprehend Eucharist any more<sup>3</sup>.

With these words, Pope Francis returns workers and the sphere of work to prayer, with particular reference to the Eucharistic liturgy. At the same time, he returns prayer to workers as well.

Engaging in the themes of “work and liturgy”, the present issue would like to re-establish a communion among the two poles, an alliance arising from the contents of faith and considering the very urgent necessity of promoting a *new culture of work*. Such culture should emphasise the role of the human being (as discussed in Vallorani's and Baldarelli's contributions) and revert to a dialogue on the *ethics of work* and *believing professionals* (developed in Alici's and Tortorella's articles), without disregarding a *liturgical and charitable dimension* when focusing on anthropological topics (as highlighted by Ska and Bozzolo).

Reflections on *ecclesiastical and charity ministry* (respectively treated by Card. Stella and Lorenzetti) complete the itinerary offered in this issue.

DANIELE COGONI  
*Director and Scientific Manager*

---

<sup>3</sup> FRANCIS, *Discorso in occasione della visita pastorale* [Speech during pastoral visit], Ilva plant, Genoa (27th May 2017), translated by D. Carlacchiani.

SEZIONE “SACRAMENTARIA”

ARTICOLI



## IL CULTO DI DIO E IL LAVORO DELLE NOSTRE MANI

Jean Louis Ska\*

Liturgia e lavoro sembrano essere, di primo acchito, due termini antitetici. La liturgia suppone in genere che si smetta di lavorare, specialmente se si pensa al riposo domenicale. Il culto divino, quindi, coincide con una forma di riposo. D'altronde, il vocabolario biblico è tutto all'opposto di questa antitesi perché la stessa parola ebraica, *ʾăbōdâ*, può significare “lavoro”, “servizio”, “ministero”, “servitù”, “schiavitù”, oppure anche “servizio di Dio”, “liturgia”. La parola greca *λειτουργία*, dalla quale deriva la parola liturgia, significa anch'essa “servizio (pubblico)”, di cui fa parte il culto<sup>1</sup>. Il vocabolario biblico sembra unire quello che la prassi distingue e oppone. Da qui la nostra prima domanda: Vi è un legame fra lavoro delle nostre mani e culto divino? O dobbiamo mantenere una chiara distinzione fra questi due tipi di attività?

Interroghiamo dunque i testi biblici per cercare di rispondere a queste domande. Inizio la mia indagine con la lettura di alcuni testi sull'opposizione fra lavoro e riposo, in particolare il riposo del sabato nel Nuovo Testamento. In effetti, le discussioni sul sabato, fra i farisei da una parte e Gesù di Nazaret dall'altra, sembrano confermare che il giudaismo e l'Antico Testamento oppongano radicalmente “lavoro umano” e “servizio di Dio”. Gesù di Nazaret, dal canto suo, rigetta questa distinzione perché non osserva il sabato o, almeno, non lo osserva come alcuni fra i suoi contemporanei solevano osservarlo.

### 1. Dio osserva il sabato? Giovanni 5,17

«Il mio Padre lavora sempre e anch'io lavoro [sempre]» (Gv 5,17). Così risponde Gesù di Nazaret alle autorità giudaiche che gli chiedono perché abbia guarito un paralitico e gli abbia ordinato di portare il suo lettuccio il giorno di sabato. Si dovrebbe forse tradurre: “Mio Padre lavora fino ad ora”, “ancora e sempre”, però la sfumatura è secondaria. Secondo questa

---

\* Docente ordinario di Sacra Scrittura al Pontificio Istituto Biblico.

<sup>1</sup> La parola greca deriva da *λαός*, “popolo” e *ἔργον*, “opera”, “lavoro”. Etimologicamente, “liturgia” significa quindi “lavoro ufficiale”.

riflessione di Gesù di Nazaret, Dio è sempre “in attività”. Non vediamo mai sulla sua saracinesca la riflessione seguente, letta qualche anno fa in una strada di Roma: “Oggi chiuso perché non ce va de lavorà”.

D'altronde, l'Antico Testamento contraddice apparentemente tale affermazione quando, nel ben noto racconto della creazione, si spiega che Dio si è riposato dopo aver lavorato sei giorni:

Dio, nel settimo giorno, portò a compimento il lavoro che aveva fatto e cessò nel settimo giorno da ogni suo lavoro che aveva fatto. Dio benedisse il settimo giorno e lo consacrò, perché in esso aveva cessato da ogni lavoro che egli aveva fatto creando” (Gn 2,2-3)<sup>2</sup>.

Dio, se cessa di lavorare, non può lavorare “sempre”.

Il problema è serio perché la riflessione di Gv 5,17 contesta senz'altro la giustificazione tradizionale del riposo settimanale che troviamo, ad esempio, nel decalogo:

Sei giorni lavorerai e farai ogni tuo lavoro; ma il settimo giorno è il sabato in onore del Signore, tuo Dio: non farai alcun lavoro, né tu né tuo figlio né tua figlia, né il tuo servo né la tua serva, né il tuo bestiame, né il forestiero che dimora presso di te. Perché in sei giorni il Signore ha fatto il cielo e la terra e il mare e quanto è in essi, ma si è riposato il settimo giorno. Perciò il Signore ha benedetto il giorno del sabato e lo ha consacrato (Es 20,9-11).

Gesù di Nazaret giustifica la sua attività in un giorno di sabato<sup>3</sup> invocando una concezione di Dio diversa, a prima vista, da quella presente nel racconto della creazione e proclamata da Dio in persona nel decalogo. Sarà possibile riconciliare le due affermazioni oppure dovremo dire che, su questo punto, il Nuovo Testamento corregge l'Antico? La saracinesca di Dio è sempre alzata, oppure la troviamo chiusa ogni sabato?

---

<sup>2</sup> I testi biblici sono mutuati dalla traduzione della CEI, 2008, con qualche leggera modifica in alcuni casi.

<sup>3</sup> La bibliografia sul sabato biblico è sterminata. Si vedano, fra gli altri, N. NEGRETTI, *Il settimo giorno. Indagine critico-teologica delle tradizioni presacerdotali e sacerdotali circa il sabato biblico*, PIB Press, Roma 1973 (AnBib, 55); G. TROTTA (a cura di), *Il sabato nella tradizione ebraica*, Morcelliana, Brescia 1991; A. WÉNIN, *Il Sabato nella Bibbia*, Dehoniane, Bologna 2006; J. NEUSNER - B.D. CHILTON - B.A. LEVINE, *Torah Revealed, Torah Fulfilled: Scriptural Laws in Formative Judaism and Earliest Christianity*, T&T Clark, London - New York 2008; M. H. BURER, *Divine Sabbath Work*, Eisenbrauns, Winona Lake, IN 2012 (Bulletin of Biblical Research Supplement, 5).

La questione si pone nel vangelo di Giovanni, ma anche negli altri vangeli, ove Gesù di Nazaret compie diversi miracoli il giorno di sabato e si giustifica con le parole ben conosciute del Vangelo di Marco: «Il sabato è fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato», (Mc 2,27), che sono completate dall'altra affermazione ancora più forte: «Perciò il Figlio dell'uomo è anche signore del sabato» (Mc 2,28)<sup>4</sup>. Tali testi fanno pensare a una forte opposizione fra Gesù di Nazaret e il mondo ebraico. Non è però così nel nostro caso.

In effetti, vi sono molte discussioni sul sabato nel mondo ebraico e, anche se può sorprendere, troviamo posizioni quasi identiche a quelle del vangelo fra i rabbini, ad esempio in questo pensiero di Rabbi Simeon ben Menasya (170 - 220 d.C. circa) - «Il sabato è stato dato a voi e non voi al sabato»<sup>5</sup>. Le discussioni del Nuovo Testamento sul sabato fanno parte di un dibattito molto più largo all'interno del mondo ebraico dell'epoca. Sarebbe pertanto erroneo opporre Gesù di Nazaret al mondo ebraico. Vi è opposizione fra Nuovo Testamento e alcune tendenze rigoriste dell'ebraismo, e non con tutto il mondo ebraico che era, in ogni modo, molto variegato<sup>6</sup>.

Per tornare al nostro argomento, esiste tuttavia una domanda molto semplice di tipo giuridico: è permesso o non è permesso compiere certe attività il giorno del sabato? Che cosa è permesso e che cosa non lo è? Gesù di Nazaret infrange la legge, compiendo alcuni miracoli in giorno di sabato? Notiamo, però, che questo elemento non sarà mai menzionato durante il processo di Gesù di Nazaret. Si parla del tempio, più importante per i sadducei (Mt 26,61; Mc 14,58; cf. Gv 2,19), ma non del sabato, elemento che ricorre innanzitutto nelle discussioni con i farisei. D'altronde, la *Mishna*

---

<sup>4</sup> Su questo punto, si veda, fra tanti altri, N. L. COLLINS, *Jesus, the Sabbath and the Jewish Debate: Healing on the Sabbath in the 1st and 2nd Centuries CE*, Bloomsbury, London-New York 2014 (Library of New Testament Studies, 474).

<sup>5</sup> L. MANICARDI, *Le guarigioni come opera del sabato (sinottici)*, in AA.VV., *Il lavoro delle nostre mani*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2006 (Parola, Spirito e Vita, 52), pp. 149-174, spec. p. 162. La citazione si trova in *Mekilta*, nella sezione "Ki tissa", più concretamente nel commentario di Es 31,14: «Osserverete dunque il sabato, perché per voi è santo. Chi lo profanerà sia messo a morte; chiunque in quel giorno farà qualche lavoro, sia eliminato dal suo popolo». Rabbi Simeon ben Menasya insiste sul "per voi" nel versetto. *Mekilta* è un midrash, un commentario di tipo *halakico* (giuridico) del libro dell'Esodo. Contiene però molti elementi *haggadici*, vale a dire omiletici. *Mekilta* è una parola aramaica che significa "misura", "regola". L'opera risale, probabilmente, alle fine del I e all'inizio del II secolo d.C.

<sup>6</sup> Cf. MANICARDI, *Le guarigioni*, cit., p. 159, che cita l'autorevole J. P. MEIER, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*, Queriniana, Brescia 2002, II, p. 804.

contiene un intero trattato dedicato al riposo del sabato che elenca le trentanove opere proibite in quel giorno (*Mishna Shabbat* 7,2)<sup>7</sup>.

Anche l'immagine di Dio invocata per giustificare il riposo del sabato si rivela problematica. In realtà, alcuni testi biblici obbligano a sfumare quanto si dice a proposito del riposo di Dio. Nel Salmo 104, che descrive l'azione creatrice di Dio, si legge quest'affermazione:

Tu provvedi [il cibo], [tutte le creature] lo raccolgono; apri la tua mano, si saziano di beni. Nascondi il tuo volto: li assale il terrore; togli loro il respiro: muoiono, e ritornano nella loro polvere. Mandi il tuo spirito, sono creati, e rinnovi la faccia della terra (Sal 104,28-30).

Secondo il salmo, l'esistenza delle creature dipende in ogni momento dall'azione divina<sup>8</sup>. Giobbe 34,13-15, in un discorso di Eliu, è ancora più esplicito<sup>9</sup>: «Chi mai ha affidato la terra [a Dio]? Chi gli ha assegnato l'universo? Se egli pensasse solo a se stesso e a sé ritraesse il suo spirito e il suo soffio, ogni carne morirebbe all'istante e l'uomo ritornerebbe in polvere». Se Dio cessasse di sostenere l'universo un solo attimo, esso sparirebbe immediatamente. È perciò necessario ripensare l'idea del "riposo di Dio". Dio può "riposare" in un certo senso, si dirà, però non può riposare del tutto senza mettere a repentaglio l'esistenza stessa di tutto il creato. I primi grandi commentatori del testo biblico ne erano ben consapevoli.

Ad esempio, un contemporaneo di Gesù di Nazaret, Filone di Alessandria (20 a.C. circa - 45 d.C. circa), è molto chiaro in merito in un commentario di Genesi 1. Dio è sempre attivo e non smette mai di essere attivo (*Legum allegoriae*, 1:4)<sup>10</sup>:

Dio non smette mai di agire. Così come bruciare è la proprietà del fuoco ed essere fredda la proprietà della neve, nello stesso modo agire è la proprietà di Dio.

παύεται οὐδέποτε ποιῶν ὁ θεὸς ἀλλ' ὥσπερ ἴδιον τὸ καίειν πυρὸς καὶ χίονος τὸ ψύχειν, οὕτω καὶ Θεοῦ τὸ ποιεῖν.

<sup>7</sup> Cf., per un riassunto, MANICARDI, *Le guarigioni*, cit., p. 159.

<sup>8</sup> Su questo tema, si veda S. CIPRIANI, *Il "lavoro" e il "riposo" nei sapienziali e nei salmi*, in AA.VV., *Lavoro e riposo nella Bibbia*, a cura di G. De Gennaro, Dehoniane, Napoli 1987, pp. 177-203, spec. pp. 197-198.

<sup>9</sup> Cf. E. TESTA, *Teologia e spiritualità del lavoro nella Bibbia*, in *ibid.*, pp. 125-148, spec. 126.

<sup>10</sup> Il testo è citato dalla maggioranza dei commentatori di Gv 5,17.

L'opinione di Gesù di Nazaret espressa in Gv 5,17 non è pertanto isolata<sup>11</sup>. La ritroviamo in un illustre rappresentante del giudaismo ellenistico, il che pone ovviamente la domanda sui possibili legami fra il quarto vangelo e l'ellenismo. La domanda è molto complessa ed esula dalla nostra indagine. Possiamo però dire che forse le frontiere fra giudaismo ed ellenismo sono meno sprangate di quanto si possa qualche volta pensare.

## 2. Il “*deus otiosus*” e il Dio biblico che non si stanca

Torniamo però al nostro argomento. Il Dio biblico è sempre attivo perché l'esistenza dell'universo intero dipende costantemente dalla sua attenzione e dal suo sostentamento. Tale rappresentazione di Dio è ben ancorata nei testi biblici e nella teologia cristiana. Non è il caso, invece, nelle mitologie del Vicino Oriente antico, ove la divinità suprema nei diversi pantheon è spesso un *deus otiosus*, vale a dire, nel linguaggio della storia delle religioni, un “dio ozioso”, “un dio inattivo, inoperoso”<sup>12</sup>. È il caso, ad esempio, nell'antica mitologia sumerica, ripresa dalle mitologie degli Assiri e dei Babilonesi. Il dio supremo *Anu*, diventato *deus otiosus*, è anzi sostituito da divinità più giovani e intraprendenti quali *Enlil*, dio dell'aria e della terra, e custode delle “tavole del destino”, ed *Ea* o *Enki*, dio della terra e delle acque. In Babilonia, *Anu* incarica il dio nazionale *Marduk* della missione di mettere ordine nel caso e, in fin dei conti, di creare l'universo. In Fenicia, più precisamente ad Ugarit, il dio supremo *El* è anch'egli, secondo diversi specialisti, un *deus otiosus*, ed è il più giovane *Baal*, ben conosciuto anche nell'Antico Testamento, che si occupa dell'universo, in particolare della fecondità delle greggi e della fertilità dei campi<sup>13</sup>. Lo stesso vale per la

---

<sup>11</sup> Per un commentario teologico e filosofico di Gv 5,17, si veda R. VIGNOLO - M. FOSSATI, «Mio Padre lavora sempre» (Gv 5,17). *L'opera/le opere come tratto della missione cristologica nel Vangelo di Giovanni*, in AA.VV., *Il lavoro delle nostre mani*, cit., pp. 117-148.

<sup>12</sup> Su questo argomento, spesso sviluppato dagli specialisti delle religioni comparate, si vedano, fra gli altri, M. ELIADE, *The Sky and Sky Gods*, in AA.VV., *Patterns in Comparative Religion*, World Publishing Company, Cleveland, OH 1958, pp. 38-123; J.-M. FLAMAND, *Deus otiosus: recherches lexicales pour servir à l'histoire de la critique religieuse d'Épicure*, in AA.VV., *Sophies Maietores. Chercheurs de sagesse. Hommage à Jean Pépin* (a cura di M.-O. Goulet-Cazé - G. Madec - D. O'Brien), Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1992, pp. 147-166; G. CASADIO, *A ciascuno il suo: otium e negotium del dio supremo dalla Siria alla Mesopotamia*, in «Studi e materiali di storia delle religioni» 58 (1992), pp. 59-79.

<sup>13</sup> Cf. G. CASADIO, *El and Cosmic Order: Is the Ugaritic Supreme God a deus otiosus?*, in

mitologia greca ove le divinità più antiche, Ouranos (“cielo”) e Gaia (“terra”) cedono il posto a Cronos (“tempo”) e Rhea (significato sconosciuto) che, a loro volta, sono rimpiazzati da Zeus ed Era.

Tutto ciò per dire che le divinità del mondo antico sono sempre meno attive e sempre più allergiche al lavoro penoso. Senza entrare nei dettagli, assistiamo in diverse mitologie a un cambio di generazione. Divinità più giovani prendono il posto di divinità più anziane per regnare sull’universo e gestire gli affari dell’umanità.

Non è lo stesso nel mondo biblico, soprattutto quando si impose il monoteismo. Il Dio d’Israele non invecchia e non si stanca, perciò è sempre vigoroso e attivo, e non abbiamo accenni a una sua possibile “oziosità”. Come dice il secondo Isaia, nel suo solido monoteismo: «Non lo sai forse? Non l’hai udito? Dio eterno è il Signore, che ha creato i confini della terra. Egli non si affatica né si stanca, la sua intelligenza è inscrutabile. Egli dà forza allo stanco e moltiplica il vigore allo spossato» (Is 40,28-29). Il Salmo 102,26-28 utilizza la metafora del vestito per affermare la stessa idea:

<sup>26</sup> In principio tu hai fondato la terra, i cieli sono opera delle tue mani.

<sup>27</sup> Essi periranno, tu rimani; si logorano tutti come un vestito, come un abito tu li muterai ed essi svaniranno.

<sup>28</sup> Ma tu sei sempre lo stesso e i tuoi anni non hanno fine.

Il Salmo 90 ricorre ad altre immagini, altrettanto eloquenti (90,2-6):

<sup>2</sup> Prima che nascessero i monti e la terra e il mondo fossero generati, da sempre e per sempre tu sei, o Dio.

<sup>3</sup> Tu fai ritornare l’uomo in polvere, quando dici:

«Ritornate, figli dell’uomo».

<sup>3</sup> Mille anni, ai tuoi occhi, sono come il giorno di ieri che è passato, come un turno di veglia nella notte.

Tu li sommergi: <sup>4</sup> sono come un sogno al mattino, come l’erba che germoglia; al mattino fiorisce e germoglia, alla sera è falciata e secca.

Per questo motivo, la tradizione rabbinica soleva distinguere fra l’attività di Dio giudice, che non cessa mai, e l’opera di creazione che finisce con il settimo giorno<sup>14</sup>.

---

«Studia Fennica» 32 (1987), pp. 45-58.

<sup>14</sup> Cf. *Bereshit Rabba* 11,10 [8c], riflessione di Rabbi Pinhas; *Mekilta Esodo* 31,17; cf. *Shemot Rabba* 30,9. Testi citati da diversi autori, fra gli altri, R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II: Kommentar zu Kap. 5-12*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1972

Inoltre, i commentari rabbinici permettono di spostare oggetti in casa propria. Nella casa di Dio, essendo il mondo intero, Dio può certamente agire come buon gli sembra nell'universo (*Shemot Rabba* 30,6). Infine, la legge prevede il riposo per il genere umano che ne ha bisogno, mentre Dio non si stanca mai (*Mekilta Esodo* 20,11)<sup>15</sup>.

### 3. La divina allergia al lavoro manuale in Mesopotamia

Aggiungiamo un elemento che sarà molto utile alla nostra riflessione sul lavoro e la liturgia. Nella mitologia mesopotamica, come appare nel mito di Atram-hasis, il lavoro è proprio all'origine dell'umanità<sup>16</sup>. Prima della creazione degli esseri umani, in effetti, il lavoro dei campi, e più concretamente il compito di scavare canali per l'irrigazione dei campi, era un lavoro duro affidato a divinità inferiori (*igigi*).

Il lavoro manuale, ovvero le mansioni penose dell'agricoltura, era pertanto risparmiato alle divinità superiori (*anunnaki*)<sup>17</sup>:

1. Quando gli dèi erano uomini,
2. sottostavano alle corvée, portavano il canestro di lavoro;
3. il canestro di lavoro degli dèi era troppo grande,
4. il lavoro oltremodo pesante, la fatica enorme;
5. i grandi Anunnaki, i sette,
6. avevano imposto la corvée agli Igigi.

---

(Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament), p. 127; R. FABRIS, *Giovanni. Traduzione e commento*, Borla, Roma 1992 (Commenti biblici), p. 345, n. 13 (lista completa di testi); M. THEOBALD, *Das Evangelium nach Johannes übersetzt und erklärt*, Pustet, Regensburg 2009 (Regensburger Neues Testament), p. 381.

<sup>15</sup> Per una lista completa di testi, si veda U. SCHNELLE - G. STRECKER (a cura di), *Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechenland und Hellenismus I. 2: Texte zum Johannesevangelium*, Walter de Gruyter, Berlin 2001, pp. 284-288.

<sup>16</sup> Su questo punto, si veda R. ALBERTZ, *Die Kulturarbeit im Atramhasis-Epos im Vergleich zur biblischen Urgeschichte*, in AA.VV., *Werden und Wirken des Alten Testaments*. Festschrift Claus Westermann (a cura di R. Albertz - H.-P. Müller - H.W. Wolff - W. Zimmerli), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980, pp. 38-57.

<sup>17</sup> Per le traduzioni dai testi accadici, si vedano G. PETTINATO, *Mitologia assiro babilonese*, Utet, Torino 2005; J. BOTTÉRO - S. N. KRAMER, *Uomini e dei della Mesopotamia*, Einaudi, Torino 1992. Cf. a riguardo anche il sito <https://it.wikipedia.org/wiki/Atra%E1%B8%ABasis> consultato il 9 aprile 2018. Per una versione critica di questi testi, si veda W. G. LAMBERT, *Babylonian Creation Myths*, Eisenbrauns, Winona Lake, IN 201, (Mesopotamian Civilizations, 16).

Vediamo nascere in questo tipo di mitologia una gerarchia sociale basata sul tipo di lavoro. Il lavoro manuale, il lavoro dei campi, è un'attività inferiore. La classe dirigente, negli dèi così come fra gli uomini, non si abbassa a sporcarsi le mani e a sudare sotto il sole cocente. Gli dèi inferiori, tuttavia, infelici della loro sorte, decidono di scioperare. Sì, proprio così. Gli dèi superiori, rischiando di morire di fame, decidono allora di creare l'umanità. Saranno gli uomini a scavare i canali di irrigazione, ad arare, seminare e mietere. E saranno loro incaricati di nutrire gli dèi con le loro offerte e sacrifici. Oltre all'idea che il lavoro manuale sia un segno di inferiorità, possiamo ricavare dal mito di Atra-ḫasis un'altra idea importante: gli dèi hanno bisogno degli uomini per essere nutriti. La creazione del mondo è frutto di una necessità. Siamo nel mondo dei bisogni più basilari dell'esistenza, ad esempio cibarsi. L'umanità è stata creata perché gli dèi avevano bisogno di una manodopera per coltivare i campi e fornirli il desiderato cibo.

Nell'altro grande poema mesopotamico che descrive la creazione del mondo, *enuma elish*, l'umanità è allo stesso modo creata per sostituire gli dèi nel lavoro dei campi e la produzione dei beni di prima necessità (*Enuma elish* VI,1-44, in particolare 5-9)<sup>18</sup>:

Voglio condensare del sangue,  
 costituire un'ossatura  
 e creare così un Prototipo umano,  
 che si chiamerà "Uomo"!  
 Questo Prototipo, questo Uomo,  
 voglio crearlo  
 perché gli siano imposte le fatiche degli dèi  
 e che essi abbiano tempo libero.

---

<sup>18</sup> Traduzione di BOTTÉRO - KRAMER, *ibid.*, p. 679. Per un'altra traduzione recente, oltre a quella menzionata nella nota precedente, si veda Ph. TALON, *The Standard Babylonian Creation Myth: Enuma Elish. Introduction, Cuneiform Text, Transliteration, and Sign List with a Translation and Glossary in French*, The Neo-Assyrian Text Corpus Project, Helsinki 2006 (State Archives of Assyria Cuneiform Texts, 4). Per un commentario, si vedano G. GABRIEL, *Enûma eliš – Weg zur einer globalen Weltordnung. Pragmatik, Struktur und Semantik des »Lieds auf Marduk«*, Mohr Siebeck, Tübingen 2014 (Orientalische Religionen in der Antike); O. KEEL - S. SCHROER, *Creation: Biblical Theology in the Context of Ancient Near Eastern Religion*. Translated by P.T. Daniels, Eisenbrauns, Winona Lake, IN 2015.

Marduk crea quindi il primo uomo e gli affida la fatica che, prima, spettava agli dèi, per permettere a quest'ultimi di avere "tempo libero" e di diventare, in qualche modo, *dei otiosi*. La Mesopotamia ha una visione abbastanza negativa del lavoro, soprattutto del lavoro manuale. L'ideale è di lasciare questo tipo di lavoro ad esseri inferiori, nell'occorrenza agli esseri umani creati a questo fine.

#### 4. Creazione e gioco nel mondo egiziano e nel mondo biblico

Qual è la concezione biblica in proposito? Mi sembra ben diversa. Il Dio biblico non ha bisogno del creato e di una manodopera. Sal 50,7-13:

<sup>7</sup> Ascolta, popolo mio, voglio parlare, testimonierò contro di te, Israele! Io sono Dio, il tuo Dio!

<sup>8</sup> Non ti rimprovero per i tuoi sacrifici, i tuoi olocausti mi stanno sempre davanti.

<sup>9</sup> Non prenderò vitelli dalla tua casa né capri dai tuoi ovili.

<sup>10</sup> Sono mie tutte le bestie della foresta, animali a migliaia sui monti.

<sup>11</sup> Conosco tutti gli uccelli del cielo, è mio ciò che si muove nella campagna.

<sup>12</sup> Se avessi fame, non te lo direi: mio è il mondo e quanto contiene.

<sup>13</sup> Mangerò forse la carne dei tori? Berrò forse il sangue dei capri?

Il Dio biblico non ha fame e non ha bisogno di cibo, perciò non dipende dalla fatica di nessuno per nutrirsi. In poche parole, il Dio biblico non è bisognoso di niente, è auto-sufficiente. Così appare almeno nei testi più chiari in merito. Perché allora Dio crea l'universo e l'umanità?

La risposta la possiamo trovare nel mondo egiziano, ove la visione del mondo è meno cupa e tragica di quella della Mesopotamia. Esistono rappresentazioni del dio creatore che, ogni mattina, si alza per rimettere ordine nell'universo e trae la sua ispirazione da una divinità femminile che danza davanti a lui<sup>19</sup>. Per lo specialista Othmar Keel, la divinità in questione sarebbe la dea della sapienza, Ma'at. La cosa è contestata da altri specialisti perché la dea della danza e della musica sarebbe piuttosto Hathor. La cosa è forse secondaria per il nostro proposito. Importa vedere che l'opera di

---

<sup>19</sup> Si veda la presentazione classica di questo elemento in O. KEEL, *Die Weisheit spielt vor Gott. Ein ikonographischer Beitrag zur Deutung des mesahäqät in Spr 8,30 f.*, Universitätsverlag Freiburg, Freiburg Schweiz 1974. L'identificazione della divinità che danza crea qualche problema, però le rappresentazioni sono numerose.

creazione e di conservazione della creazione non parte da una necessità, bensì da un mondo ben diverso, quello dell'arte, della musica, del gioco, e quindi del piacere e della gratuità. Se non fosse offensivo, o quasi offensivo, si potrebbe dire che la divinità egiziana crea il mondo per divertirsi.

Se torniamo alla Bibbia, troviamo nel libro dei Proverbi un'immagine molto simile che, forse, si ispira almeno da lontano, alle rappresentazioni egiziani. Penso alla personificazione della Sapienza in Prov 8,30-31:

<sup>30</sup> Io [la Sapienza] ero con lui come fanciulla ed ero la sua delizia ogni giorno: giocavo davanti a lui in ogni istante,

<sup>31</sup> giocavo sul globo terrestre, ponendo le mie delizie tra i figli dell'uomo.

Prima, qualche parola sul testo poiché il passo ha creato non pochi problemi di traduzione e di interpretazione, innanzitutto il termine tradotto qui con “fanciulla”. In effetti, la parola ebraica, *'āmôn*, può essere tradotta in tre modi diversi<sup>20</sup>. (1) Artigiano, architetto, costruttore (LXX, Vulgata; cf. Sap 7,21; 8,6; *Bereshit Rabba* 1,2)<sup>21</sup>. (2) Affidabile, attendibile, serio (cf. Simmaco, Teodozione), interpretazione basata sull'etimologia della parola, però poco consona al contesto. (3) Fanciulla, bambina, lattante (cf. Est 2,7.20)<sup>22</sup>. La terza soluzione sembra preferibile per diverse ragioni.

(1) La prima traduzione crea una difficoltà maggiore, vale a dire, non si capisce bene perché un artigiano o un architetto che collabora con l'opera creatrice si possa accontentare di “giocare” o “danzare” davanti al creatore. (2) Dal punto di vista filologico, non vi sono obiezioni serie perché la parola può essere interpretata con un infinito assoluto e, perciò, non è necessario

---

<sup>20</sup> Per una discussione su questo problema, si vedano M. V. FOX, *Proverbs 1-9: A New Translation with Introduction and Commentary*, Doubleday, New York e.a. 2000 (The Anchor Bible, 18A), pp. 285-289; M. SÆBØ, *Sprüche*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2012 (Das Alte Testament Deutsch, 16,1), p. 118, n. 257; J. A. LOADER, *Proverbs 1-9*, Peeters, Leuven 2014 (Historical Commentary on the Old Testament), pp. 356-360. Cf. anche L. MAZZINGHI, *Il libro dei Proverbi*, Città Nuova, Roma 2003 (Guide spirituali all'Antico Testamento), p. 54.

<sup>21</sup> Traduzione scelta, ad esempio, da SÆBØ, *ibid.*, p. 118 (“Handwerker”, vale a dire “artigiano”). La difficoltà principale di questa traduzione è il contesto: la gioia e il gioco si addicono alla funzione di un artigiano?

<sup>22</sup> MAZZINGHI, *Il libro dei proverbi*, cit., p. 51, sceglie proprio la traduzione “lattante”. Si veda anche M. GILBERT, *Le discours de la Sagesse en Proverbes 8. Structure et cohérence*, in AA.VV., *La Sagesse de l'Ancien Testament* (a cura di M. Gilbert), Duculot, Gembloux - University Press, Leuven, 1979, pp. 202-218, spec. pp. 213-214, che privilegia la traduzione “nourrisson” (“lattante”).

avere una forma femminile<sup>23</sup>. (3) L'insistenza sul "giocare", verbo ripetuto due volte, sull'idea di gioia o di delizie, anch'essa ripetuta due volte, si confà di più con l'immagine di una giovane bambina che gioca di fronte a un adulto, ad esempio un genitore<sup>24</sup>.

Tutto ciò per dire che il Dio creatore, secondo Prov 8,30-31 trae la sua ispirazione dal gioco di una ragazzina, di una fanciulla spensierata. Egli non crea il mondo per lottare contro le forze del caos che lo minacciano, come in *enuma elish*, o perché abbisogna di una manodopera servile per produrre cibo, come in *Atra-ḥasis* o anche *enuma elish*. Crea per puro piacere, con una gioia simile a quella di una fanciulla che gioca o danza. L'opera della creazione non "serve", non è dell'ordine del necessario o dell'utile per quanto riguarda Dio. È dell'ordine del gratuito. Non serve a niente altro, ha una ragione d'essere in se stessa, come il gioco e l'arte<sup>25</sup>.

## 5. Dalla servitù al servizio: liturgia come imitazione dell'opera creatrice

Ci rimane un'ultima domanda: se Dio lavora sempre, però gratuitamente, per la gioia di creare, come una fanciulla danza per la sola gioia di danzare, che cosa possiamo dire del lavoro umano secondo i testi biblici? Vi sono diversi modi di rispondere alla domanda<sup>26</sup>. Preferisco seguire un solo percorso, quello del libro dell'Esodo perché mi pare fornire un paradigma essenziale in questo campo. In realtà, il popolo d'Israele scopre le fondamenta della sua esistenza nell'esperienza dell'esodo, anche per

<sup>23</sup> Cf. FOX, *Proverbs 1-9*, cit., p. 287, citando diversi commentari rabbinici. Fox traduce: "Io stavo crescendo presso di lui", "And I was near him, growing up" (p. 285); LOADER, *Proverbs 1-9*, cit., pp. 358-360 per una argomentazione completa.

<sup>24</sup> L'articolo decisivo in merito è quello di H.-P. RÜGER, *Amon - Pflegekind. Zur Auslegungsgeschichte von Prv 8,30a*, in AA.VV., *Übersetzung und Deutung. Studien dem Alten Testament und seiner Umwelt Alexander Reinard Hulst gewidmet von Freunden und Kollegen*, F. Callenbach, Nijkerk 1977, pp. 154-163.

<sup>25</sup> Cf. MAZZINGHI, *Il libro dei Proverbi*, cit., p. 54: «Tutto ciò ci ricorda come il cammino della sapienza passi prima di tutto da una dimensione di gratuità, di gioia e di piccolezza che è tipica dei bambini e dei loro giochi; si ricordi al riguardo il celebre detto di Gesù riportato in Mt 11,25-27».

<sup>26</sup> In questo paragrafo utilizzo soprattutto N. LOHFINK, *Die Sabbatruhe und die Freizeit*, in «*Stimmen der Zeit*» 194 (1976), pp. 395-407; ID., *Freizeit*, in ID., *Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre*, Herder, Freiburg i.B. 1977, pp. 190-208 = *Great Themes from the Old Testament* (tradotto da Ronald Walls), T&T Clark, Edinburgh 1982, pp. 203-221.

quanto riguarda lavoro, servizio e liturgia. Vale la pena riassumere la prima parte del racconto per sommi capi prima di fermarci su un capitolo forse meno conosciuto, benché fondamentale, come vedremo, ossia Esodo 35.

Tutto inizia nell'esperienza della schiavitù in Egitto (Es 1 e 5). Ora, la condizione di servo è una condizione disumana e infra-umana. Il testo biblico parla di *corvée* (*missîm*), di lavoro forzato (*siblôt*) (Es 1,11), e di trattamento brutale (Es 1,13-14)<sup>27</sup>.

Dio, tuttavia, interviene e libera il popolo dalla servitù dopo lunghe trattative, nonostante le tergiversazioni da parte del faraone, e soprattutto dopo dieci piaghe (Es 7-12). Israele, liberato definitivamente dagli Egiziani dopo il miracolo del mare (Es 14), s'inoltra nel deserto fino al monte Sinai, luogo della proclamazione della legge (Es 20,1-17; 21-23), della conclusione dell'alleanza (Es 24,3-8) e, infine, delle istruzioni sull'organizzazione del primo culto nel deserto (Es 25-31). Il lettore si aspetta l'implementazione delle istruzioni impartite da Dio a Mosè, ma essa è interrotta dall'episodio infelice del vitello d'oro (Esodo 32), che richiede una messa a punto e una ridiscussione dei rapporti fra Dio e il suo popolo (Es 33-34). Arriviamo quindi al nostro capitolo, Esodo 35, il momento in cui il popolo si mette all'opera per costruire il suo primo santuario e le sue suppellettili<sup>28</sup>.

Ora, un breve testo in Esodo 35 descrive con una certa dovizia di particolari il lavoro che gli artigiani e il popolo d'Israele compie per la costruzione della tenda dell'incontro. È soprattutto la sezione di Es 35,21-35

---

<sup>27</sup> L'ebraico usa una parola rara in questo caso, *perek*, che significa appunto "brutalità". Lv 25,33.43.46 proibisce di trattare servi con "brutalità". In Ez 34,4, Dio condanna i pastori (i sovrani) d'Israele perché hanno trattato il loro gregge (i loro sudditi) con "brutalità".

<sup>28</sup> Anche su questo tema, la bibliografia è sterminata. Si vedano, fra tanti altri, J. DAY (a cura di), *Temple and Worship in Biblical Israel*, T&T Clark, London - New York 2005 (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies, 422); M. B. HUNDLEY, *Gods in Dwellings: Temples and Divine Presence in the Ancient Near East*, Society of Biblical Literature, Atlanta, GA 2013 (Writings from the Ancient World Supplement Series, 3). Sul santuario nel deserto, si vedano H. UTZSCHNEIDER, *Das Heiligtum und das Gesetz: Studien zur Bedeutung der sinaitischen Heiligtumstexte (Ex 25-40; Lev 8-9)*, Universitätsverlag, Freiburg Schweiz 1988 (Orbis Biblicus et Orientalis, 77); S. OWCZAREK, *Die Vorstellung vom Wohnen Gottes inmitten seines Volkes in der Priesterschrift: Zur Heiligtumstheologie der priesterschriftlichen Grundschrift*, Peter Lang, Frankfurt 1998 (EHS XXIII; Theologie, 625); M. S. SUH, *The Tabernacle in the Narrative History of Israel from the Exodus to the Conquest*, Peter Lang, Frankfurt 2003 (Studies in Biblical Literature, 50); M. SCHMIDT, *The Tabernacle of Exodus as a Work of Art: An Aesthetic of Monotheism*, Edwin Mellen Press, Lewiston, NY 2010.

che ci interessa<sup>29</sup>. Possiamo distinguere diversi capoversi, ciascuno con un elemento di rilievo. Il mio primo scopo è di mostrare la differenza fra la servitù in Egitto e il tipo di lavoro descritto in questa pagina. Per riprendere il titolo di un ormai ben noto commentario al libro dell'Esodo degli inizi degli anni '60 del secolo passato, Israele passa davvero «dalla servitù al servizio»<sup>30</sup>.

Prima, in 35,21-24, si raccoglie il materiale di costruzione: oro, argento, bronzo, tessuti variegati, pelli di capra o di pecora, legno. In 35,27-28, i capi portano pietre preziose, balsamo, olio e incenso per il culto. In 35,26, si parla del lavoro delle donne che filano il pelo di capra. I doni sono però volontari e sono offerti da chi ha «un cuore generoso» (35,21.22.29), è «mosso dal suo spirito» (35,21.22) e le offerte sono «spontanee» (35,29). Niente costrizione, solo generosità spontanea. Siamo agli antipodi della servitù in Egitto. L'ultima sezione (35,30-35) è dedicata all'introduzione di due artigiani che saranno incaricati della direzione dei lavori. Sono «riempiti dello spirito di Dio», e quindi sono caratterizzati dalla loro «saggezza, intelligenza e scienza in ogni genere di lavoro» (35,31.35). La saggezza, intelligenza e scienza sono quindi, per questo testo, appannaggio degli artigiani. Il testo non fa alcuna differenza fra arte e artigianato. Entrambi fanno parte della stessa categoria. Saggezza e intelligenza sono al servizio della costruzione della tenda, in un mondo di libertà e di generosità. Tutto ciò significa che la liturgia, ma anche la preparazione della liturgia, sia un «servizio» libero e gratuito. Da questo punto di vista, la liturgia è simile alla creazione descritta in Prov 8,30-31: non «serve» a niente, ha uno scopo in se stessa. Non si lavora per un salario, l'opera stessa è il salario.

Vi sono quattro differenze essenziali fra la servitù in Egitto e il servizio di Dio nel deserto secondo il libro dell'Esodo. (1) Non si tratta più di «corvée» (*missîm*) o di «lavoro forzato» (*siblôt*) (Es 1,11), bensì di un lavoro fatto spontaneamente, liberamente, con generosità. (2) Non vi sono aguzzini e sorveglianti per imporre alla manodopera la quantità di lavoro da fornire ogni giorno e dettare le condizioni, così come in Es 5,6-9.10-14, un brano che descrive con dovizia di particolari la fabbricazione dei mattoni, la *corvée* degli schiavi ebrei. (3) Il servizio di Dio permette ad artigiani e artisti di

<sup>29</sup> Per più particolari, si vedano, fra altri commentatori, W. H. C. PROPP, *Exodus 19-40: A New Translation with Introduction and Commentary*, Doubleday, New York 2006 (Anchor Bible, 2A), pp. 661-663 e p. 703 («Homo necans atque ludens»).

<sup>30</sup> G. AUZOU, *Dalla servitù al servizio. Il Libro dell'Esodo*, Dehoniane, Bologna 1997 (Lettura pastorale della Bibbia, 25). Originale francese: *De la servitude au service. Étude du livre de l'Exode*, L'Orante, Paris 1961 (Connaissance de la Bible, 3).

“ideare progetti” (Es 35,32.35) ed esprimere talenti nell’ esecuzione dei lavori mentre gli schiavi possono solo seguire gli ordini. (4) Le opere realizzate non hanno alcuna utilità immediata. Non servono a uno scopo materiale, non rispondono a un bisogno particolare. È certamente possibile fare a meno del culto. Non entra quindi nelle categorie dell’utile e dell’inutile. Fa parte di una terza categoria, il gratuito, anch’esso indispensabile, ma in un altro modo, alla realizzazione di un’esistenza umana autentica.

## Conclusioni

Le condizioni di lavoro odierne sono spesso lungi dal corrispondere a quello che il libro dell’Esodo descrive nei capitoli dedicati al culto e alla liturgia. Il lavoro in cantiere, la lavorazione a catena, le condizioni inumane di lavoro in alcune fabbriche, specialmente nei paesi in via di sviluppo, il lavoro delle donne e dei bambini, tutto ciò è più vicino a quello che il libro dell’Esodo dice della servitù in Egitto, e non al gioco della sapienza fanciulla davanti al creatore (Prov 8,30-31) o alla danza di Davide davanti all’arca (2Sam 6,14). Non dimentichiamo, però, che il libro dell’Esodo descrive un cammino verso un ideale, quello di una comunione fra il popolo e il suo Dio, un Dio che viene ad abitare in mezzo al popolo e a camminare con esso verso la Terra Promessa, facendosi pellegrino con i pellegrini. Il lavoro ideale è arte, è musica, gioco e danza<sup>31</sup>. L’essenza della liturgia è anch’essa grazia e gratuità, perché fine a se stessa, come l’arte, come la musica, come il gioco, e una delle sue funzioni è di farci presentire il gusto del mondo riconciliato che siamo chiamati a costruire insieme ogni giorno.

Jean Louis Ska  
Via della Pilotta, 25  
00187 - Roma (RM)  
ska@biblico.it

---

<sup>31</sup> Sul legame fra culto e gioco, il libro fondamentale è quello, spesso citato, di J. HUIZINGA, *Homo ludens. Versuch einer Bestimmung des Spielelementes der Kultur*, Akademische Verlagsanstalt Pantheon, Basel 1938; trad. it., *Homo ludens*, Einaudi, Torino 2002. Si vedano anche le opere basilari di R. GUARDINI, *Vom Geist der Liturgie*, Herder, Freiburg 1918, <sup>18</sup>1953; trad. it., *Lo spirito della liturgia. I santi segni*, a cura di M. Bendiscioli, Morcelliana, Brescia 2005 (Opere di Romano Guardini); e il delizioso saggio di H. RAHNER, *Der spielende Mensch*, Herder, Freiburg 1952; trad. it., *L’homo ludens*, Paideia, Brescia 1969 (Biblioteca di cultura religiosa, 9).

## Abstract

Di primo acchito lavoro e liturgia sono due termini antitetici. Non è però così per tre motivi principali. (1) Il Dio della Bibbia non è un *deus otiosus*, è un Dio sempre attivo nella sua creazione. (2) La creazione, nel mondo biblico, non è frutto di una necessità. Il mondo non è stato creato, ad esempio, per nutrire gli dèi, come in Mesopotamia. L'opera della creazione è gratuita, come il gioco, la danza e la musica. Proverbi 8 è il testo più chiaro in merito. (3) Il Dio dell'Esodo libera il suo popolo dalla servitù del lavoro forzato in Egitto per iniziarlo al "servizio" che ha la sua forma più alta e più perfetta nella liturgia, anch'essa opera gratuita come la danza e la musica.

\*\*\*

*Prima facie* work and liturgy are two antithetic terms. It is not however, for three main reasons. (1) The Biblical God is not a *deus otiosus*. On the contrary, he is always active in his creation. (2) The creation of the world in the Bible is not the consequence of a necessity, as it is in Mesopotamia, for instance, where the gods create the world and humankind to provide themselves with food. The work of creation in the Bible is gratuitous, as play, dance and music. Proverbs 8 is the clearest expression of this conviction. (3) The God of Exodus liberates his people from the servitude of forced labour in Egypt to initiate it to the "service" in the desert. The highest and most perfect form of this "service" is liturgy, a "work" as gratuitous as dance and music as well.

## Parole chiave

Lavoro, liturgia, creazione, gratuità, *deus otiosus*, danza, servitù, servizio, esodo.

## Keywords

Work, liturgy, creation, gratuity, *deus otiosus*, dance, servitude, service, exodus.



**«L'OPERA DELLE NOSTRE MANI RENDI SALDA» (SAL 90,17).  
IL LAVORO NELL'ORIZZONTE DEL SACRAMENTO**

Andrea Bozzolo \*

Il rapporto tra l'esperienza del lavoro, inteso in senso lato come attività umana rivolta alla produzione di un bene o di un servizio utile al singolo o alla comunità, e la celebrazione del sacramento, costituisce un tema piuttosto inconsueto per la riflessione teologica. Ciò dipende anzitutto dal debole interesse che per molti secoli il sapere della fede ha mostrato nei confronti del lavoro, non considerandolo un tema meritevole di approfondimento. Dipende poi, in modo più specifico, dal fatto che la teologia *recepta* ha impostato l'indagine sul sacramento in modo tendenzialmente isolato rispetto alle forme della vita quotidiana, di cui il lavoro è momento rilevante. Il sacramento, infatti, è stato a lungo rappresentato come un "oggetto" da studiare analizzandone le componenti interne piuttosto che come una "azione" da far emergere nella sua originalità all'interno della prassi cristiana.

Per svolgere una riflessione sul lavoro nell'orizzonte del sacramento non ci si può dunque riferire a una sintesi matura e condivisa già disponibile, ma bisogna imbastirla raccogliendone gli elementi attraverso un percorso di graduale avvicinamento. È quello che tenteremo di fare mostrando (1) le radici della difficoltà dell'argomento, (2) l'opportunità di affrontarlo e (3) i principali modelli di riferimento entro cui può essere inquadrato. Passeremo poi a sviluppare (4) il profilo simbolico che caratterizza ogni lavoro umano, (5) il suo nesso con la simbolica sacramentale, per giungere in conclusione a suggerire (6) alcune linee interpretative di carattere generale.

L'intento dell'indagine è di carattere sistematico. Per questo, pur non ignorando le trasformazioni contemporanee cui il mondo del lavoro è esposto a seguito della *digital transformation*, essa non mira a chiarire direttamente l'apporto che la comunità ecclesiale è chiamata a offrire al mondo del lavoro, ma si concentra sugli elementi che consentono di delineare, attraverso la pluralità mutevole delle forme storiche, la lettura credente dell'esperienza lavorativa e il suo nesso con la pratica sacramentale.

---

\* Docente ordinario di teologia sistematica alla Pontificia Università Salesiana.

## 1. Le difficoltà del tema

Le radici della difficoltà del tema sono già state sommariamente accennate. Un primo elemento problematico trae origine dalla latitanza della riflessione propriamente teologica sul lavoro. Basta un brevissimo resoconto storico per mostrare che il pensiero cristiano si è occupato del tema principalmente sotto il profilo ascetico e morale, ma solo raramente sotto quello teorico. Mentre, infatti, è ricorrente negli autori spirituali la discussione del rapporto tra azione e contemplazione o la proposta di un'ascesi della fatica come antidoto ai rischi dell'ozio, il lavoro, soprattutto nella sua dimensione di attività manuale, non viene considerato nell'età patristica e nel Medioevo come un "oggetto teologico" specifico<sup>1</sup>. Anche i testi più importanti della tradizione antica, quali il *De opere monachorum* di Agostino e la *quaestio* 187 nella II-IIae della *Summa theologica*, si limitano a trattare l'argomento secondo una prospettiva assai parziale e specifica, ossia in rapporto alla condizione dei monaci e dei religiosi. Ne emerge una visione del lavoro manuale «quale attività strumentale e per se stessa priva di dignità assiologica»<sup>2</sup>, i cui fini sono - secondo la formulazione tomasiana - procurarsi il cibo, impedire l'ozio, frenare la concupiscenza e rendere possibile l'elemosina.

Sotto il profilo pratico, il cristianesimo ha indubbiamente introdotto una sostanziale correzione dell'atteggiamento di disprezzo con cui la cultura greca e latina guardavano l'attività manuale, relegandola alle classi più basse della piramide sociale<sup>3</sup>. Nella spiritualità di san Benedetto, ad esempio, il lavoro assurge a una tale dignità da divenire addirittura uno degli elementi portanti del servizio divino, affiancandosi alla preghiera nel

---

<sup>1</sup> J.-Y. LACOSTE, *Lavoro*, in ID. (dir.), *Dizionario critico di Teologia*, Borla - Città Nuova, Roma 2005, pp. 736-739.

<sup>2</sup> G. ANGELINI, *Lavoro*, in G. BARBAGLIO - S. DIANICH (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Paoline, s.l. 1977, pp. 701-725, 703.

<sup>3</sup> L'atteggiamento aristocratico dell'uomo libero dell'antichità è esemplarmente espresso dalla nota affermazione di Aristotele: «Noi siamo operosi per avere tempo libero da dedicare alla contemplazione» (*Etica nicomachea*, X,7). Già Senofonte nell'*Economico* (IV, 2-3) professava il suo disprezzo per il mondo del lavoro manuale: «Quelle che sono chiamate arti meccaniche (*baunasikai technai*) sono screditate ed è del tutto naturale che nelle città siano tenute in grande dispregio. Rovinano il corpo di quelli che le esercitano e di quelli che le dirigono, obbligandoli ad una vita sedentaria e chiusa. Poi anche le anime seguono i corpi nell'infacchimento».

definire l'ideale della vita monastica: *ora et labora*. Il carattere fortemente innovativo di questo approccio che ispirava l'impegno fattivo nella storia, però, faticò a tradursi in un ripensamento teorico e in una vera elaborazione teologica del senso del lavorare.

Ciò non avvenne neppure quando, con l'avvento della Riforma, l'esercizio di un mestiere (*Beruf*) fu inteso come servizio di Dio nel mondo e quindi come vocazione secolare (*Berufung*), acquisendo «una dimensione propriamente liturgica»<sup>4</sup>. Nel mondo riformato, soprattutto di matrice calvinista, l'abolizione della separazione tra le opere della pietà religiosa e le opere mondane diede origine, di fatto, a una sorta di religione del lavoro o, se si vuole, a una spiritualità dell'attivismo professionale; non però a una *Theologie der Arbeit*. Lo sviluppo di una vera speculazione teorica sul lavoro in età moderna si deve alla filosofia (esemplarmente Hegel e Marx) più che alla teologia, che ha faticato ad assumere il tema e si è limitata a considerazioni minimali. Ancora a inizio del Novecento, nella manualistica preconciare, le indicazioni riguardanti il lavoro non andavano oltre alcuni principi etici generali, svolti per lo più in una prospettiva individualistica e spiritualistica, poco sensibile alla dimensione comunitaria, sociale e storica entro cui l'attività umana si realizza. In ambito cattolico fu «il Magistero, e non invece la teologia morale, ad affrontare per primo i problemi moderni del lavoro [...] che la rivoluzione industriale faceva sorgere»<sup>5</sup>. La teologia arrivò dopo, aprendosi solo a metà del Novecento a riflettere in modo sistematico sull'argomento, con opere quali il noto saggio *Pour une théologie du travail* di Chenu<sup>6</sup>.

Va rilevato, peraltro, che anche nel dibattito contemporaneo la questione del lavoro stenta a trovare la debita attenzione. Essa rimane relegata per lo più nel campo della morale sociale ed economica, mentre continua ad avere un ruolo marginale nell'ambito dell'antropologia teologica, cui il tema avrebbe motivo di appartenere. L'acquisizione del tema all'antropologia, d'altra parte, implicherebbe una revisione profonda dell'assetto complessivo di questo trattato, per superare gli elementi di formalismo che non di rado connotano l'impianto concettuale soggiacente e riconoscere più chiaramente l'effettiva valenza del momento pratico dell'esperienza nel costituirsi del soggetto<sup>7</sup>. Proprio su questo terreno,

<sup>4</sup> J.-Y. LACOSTE, *Lavoro*, cit., p. 737.

<sup>5</sup> G. MANZONE, *Teologia morale economica*, Queriniana, Brescia 2016, p. 214.

<sup>6</sup> M.-D. CHENU, *Per una teologia del lavoro*, Borla, Torino 1964.

<sup>7</sup> Per un'introduzione al tema cf. i saggi raccolti sotto il titolo *Antropologia e teologia: un ripensamento urgente*, in «Teologia» 34/3 (2009), pp. 319-519.

d'altro canto, "agire tecnico-lavorativo" e "agire liturgico-sacramentale" troverebbero il luogo pertinente in cui istituire il loro rapporto.

Ci troviamo così ricondotti al secondo elemento che concorre a rendere difficile l'elaborazione del nesso tra sacramento e lavoro, e riguarda le forme in cui è stata tradizionalmente sviluppata la teologia sacramentaria. Mi riferisco, in particolare, a due elementi. Il primo concerne l'inclinazione della teologia moderna ad assumere come principio ispiratore la prospettiva del *duplex ordo*, che evidentemente induce a "separare" più che a coordinare i mezzi "soprannaturali" della grazia rispetto alle esperienze antropologiche universali, come appunto è il lavoro. Il secondo riguarda l'orientamento "dogmatico" della riflessione del manuale, che non sviluppava l'intelligenza teorica del sacramento a partire dalla forma pratica della sua celebrazione, ma interpretava il proprio compito come approfondimento e difesa delle "verità rivelate" insegnate autorevolmente dal Magistero.

Il rinnovamento del Novecento ha recuperato indubbiamente l'ispirazione cristocentrica della teologia e il riferimento all'agire - *et quidem* all'agire liturgico - come luogo originario di un sapere a proposito del Mistero. Esso ha così riaperto la possibilità di interrogarsi sul nesso tra l'azione liturgica e le forme ordinarie della prassi umana, schiudendo lo spazio per riflettere anche sul rapporto del sacramento con il lavoro. La tendenza prevalente nella letteratura degli ultimi anni, però, è stata quella di collocare queste sfere dell'esperienza in due ambiti sostanzialmente giustapposti. Il carattere peculiare dell'agire liturgico-sacramentale è infatti per lo più evidenziato rimarcando la sua *distanza* nei confronti dell'agire produttivo e delle forme di efficacia che sono operanti in esso.

Rappresentativo di questo indirizzo può essere considerato il pensiero del teologo francese Louis-Marie Chauvet. Volendo far emergere la peculiarità dell'ordine simbolico del senso, entro cui si colloca anche l'esperienza sacramentale, Chauvet enfatizza fino alla contrapposizione la differenza tra la logica *gratuita* della grazia e quella *mercantile* dell'agire produttivo<sup>8</sup>. Scambio commerciale e scambio simbolico vengono così intesi come due poli che si collocano a estremi opposti: il primo si realizza nell'ordine della produzione, in cui conta la presa dell'uomo sul reale e la logica economica del valore quantificabile, mentre il secondo si attua nell'orizzonte linguistico della mediazione, che riconosce la struttura

---

<sup>8</sup> L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento. Una rilettura sacramentale dell'esistenza cristiana*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1990.

ermeneutica del rapporto con il mondo e consente la circolazione gratuita del dono. Mentre il lavoro mira al “prodotto finito”, il sacramento consente il processo mai terminato dell’ad-vento del soggetto (credente). Agire produttivo e agire sacramentale appartengono quindi a due logiche diverse, a due modi di abitare il corpo e di intendere la sua presenza del mondo.

## 2. L’opportunità di un ripensamento

In questa netta giustapposizione, però, non tutto convince. L’esaltazione della logica sacramentale a scapito di quella “produttiva”, lascia l’impressione che il mondo del lavoro e del mercato non abbia nulla a che vedere con la grazia. Risolvere il rapporto tra azione sacramentale e azione tecnica semplicemente ponendoli su due piani diversi rischia di mantenere un estrinsecismo che non aiuta a discernere nelle forme della vita quotidiana la presenza di quella grazia di cui il sacramento è mediazione efficace. Produzione, tecnica, mercato non possono essere semplicemente abbandonati a una rappresentazione pregiudizialmente negativa, per affermare la positività gratuita del fenomeno liturgico-rituale.

Ciò non corrisponde anzitutto all’idea di “gratuità” attestata nell’evento cristologico, in cui il dispiegarsi del dono divino rimanda necessariamente a un impegno della libertà che viene chiamato, non a caso, “lavoro” della fede (cf. Gv 6,29). Non corrisponde poi alla stessa dinamica del sacramento, di cui l’Eucaristia è la massima attuazione. Proprio il pane e il vino che sono essenziali all’ontologia del sacramento sono materia “lavorata”: «frutti della terra e del lavoro dell’uomo». Attraverso le oblate, dunque, il lavoro - inteso concretamente nella sua dinamica produttiva - arriva sull’altare a costituire *condizione essenziale del sacramento*, quasi a ricordare che il dono gratuito della grazia divina non può fare a meno del prodotto della fatica umana. Benché tutta la creazione sia orientata fin dall’inizio al settimo giorno, che ne rivela il senso compiuto e ne indica il destino escatologico, il giorno della festa suppone pur sempre gli altri sei: non solo come condizione provvisoria di cui sopportare il peso, ma come luogo in cui la pienezza del festivo è positivamente chiamata a maturare. Per quanto, dunque, si voglia esaltare il valore dell’*otium* contemplativo, nel riposo di Dio non si entra certo restando inoperosi.

È importante dunque riscoprire come l’esperienza del lavoro umano *concorra a dischiudere l’universo ontologico del senso* di cui la fede

cristologica custodisce l'origine e il fondamento. Un primo elemento in questa direzione è offerto dalle parabole di Gesù che attingono ripetutamente dall'ambito lavorativo immagini per esprimere il mistero del Regno che viene. La fedeltà del servo, la dedizione del pastore, la pazienza del contadino, perfino il senso degli affari del mercante di perle sono indicati come atteggiamenti che contribuiscono a raffigurare l'agire di Dio nella storia e la risposta del credente<sup>9</sup>.

Si comprende in questo senso che Antico e Nuovo Testamento non abbiano remore ad attribuire a Jahvè il lessico del lavoro. Benché le opinioni degli esegeti divergano nella rilevanza da attribuire a questo tratto e qualche autore lo consideri nient'altro che «un'ingenuità stilistica»<sup>10</sup>, non si può fare a meno di rilevare l'accento peculiare che la Scrittura pone sulla “*manualità*” di Dio. «Le sue mani hanno plasmato la terra» (*Sal* 95,5); «egli regge il mondo con il palmo della mano» (*Sir* 8,3); «apre la sua mano e sazia la fame di ogni vivente» (*Sal* 139,5) e la sua «destra annienta il nemico» (*Es* 15,6). Le citazioni si potrebbero moltiplicare senza fatica, ma si riassumono tutte nell'idea che noi siamo opera delle sue mani. Proprio tale tratto “artigianale” attesta lo speciale legame che ha Dio con le sue creature: proprio perché “fatte a mano” da Lui, sono preziose ai suoi occhi<sup>11</sup>.

Non è forse un caso dunque che tra la prima lettera del tetragramma divino, *yod*, e il vocabolo che designa la mano, ossia *yad*, esista una parentela non soltanto sonora<sup>12</sup>. Sta di fatto che una delle forme più esplicite attraverso cui Gesù rivendica la sua uguaglianza con Dio consiste

<sup>9</sup> «Per Gesù l'esperienza del lavoro [...] è una di quelle essenziali esperienze che permettono all'uomo, se sa leggerle, di aprirsi alla comprensione del Regno di Dio» (B. MAGGIONI, *Il seme e la terra. Note bibliche per un cristianesimo nel mondo*, Vita e pensiero, Milano 2003, p. 163).

<sup>10</sup> J.-Y. LACOSTE, *Lavoro*, cit., p. 738. Per la letteratura sul tema cf. la voce *Arbeit* in TRE, III, pp. 613-618 (AT) e pp. 622-624 (NT). In italiano si veda: G. BERTRAM, *érgon, ergázomai*, in GLNT III, pp. 864-870; A. BONORA, *Lavoro*, in NDTB, 1988, pp. 784-788; ID., *Il lavoro nell'Antico Testamento*, in A. CAPRIOLI - L. VACCARO (edd.), *Il lavoro. I. Filosofia, Bibbia e teologia*, Morcelliana, Brescia 1983, pp. 61-80; R. FABRIS, *Il lavoro nei testi del NT*, in *ibid.*, pp. 81-99; F. RIVA, *La Bibbia e il lavoro. Prospettive etiche e culturali*, Edizioni Lavoro, Roma 1997; ID., *Lavoro, progresso, ricerca nella Bibbia*, Borla, Roma 2003.

<sup>11</sup> Merita di essere segnalato lo sviluppo che il tema assume nel bel volume di C. PAGAZZI, *Fatte a mano. L'affetto di Cristo per le cose*, EDB, Bologna 2013.

<sup>12</sup> «In effetti, prima di limitarsi a indicare il suono “i” - nel protosinaitico da cui deriva l'ebraico - un disegno poi evolutosi in ’ [yod] serviva per scrivere *mano*» (C. PAGAZZI, *Fatte a mano*, cit., p. 14).

nell'assimilare la propria opera a quella del Padre: «Il Padre mio agisce (*ergázetai*, lett.: lavora) anche ora e anch'io agisco (*ergázomai*, lett.: lavoro)» (Gv 5,17). Collocata all'interno della disputa sul sabato, questa affermazione, su cui Paul Beauchamp ha attirato l'attenzione<sup>13</sup>, costituisce una cifra sintetica per interpretare l'agire di Dio. Il "lavoro" del Padre, infatti, è dare la vita (Gv 5,21: «il Padre risuscita i morti») e culminerà nella risurrezione del Figlio. Anche sotto quest'aspetto la fatica degli uomini, che guadagnano il pane per i figli, costituisce uno squarcio per contemplare il mistero del Padre.

Venendo più direttamente alle questioni sacramentali, non si può dimenticare che quando la teologia medievale ha voluto determinare in modo più preciso la nozione di sacramento, ha elaborato la nozione di *causalità strumentale* attingendone l'esempio proprio dall'esperienza lavorativa. Sono note le affermazioni con cui Tommaso si esprime sull'argomento, assumendo all'interno della speculazione teologica sulla comunicazione della grazia l'esempio di un umile attrezzo di lavoro come la scure:

Lo strumento ha due funzioni: la prima strumentale, in cui agisce non per virtù propria, ma per la virtù comunicatagli dall'agente principale; l'altra propria, e gli compete per natura: incidere, per esempio, compete alla scure per l'acutezza del taglio, ma fare un letto le compete in quanto strumento del mestiere. Però la scure non compie l'azione strumentale, se non esercitando l'azione propria: infatti è col tagliare che produce il letto. Così avviene nei sacramenti sensibili, i quali esercitando l'azione propria sul corpo del quale vengono a contatto, compiono sull'anima per virtù divina la loro azione strumentale: l'acqua del battesimo, per esempio, mentre per virtù propria lava il corpo, in quanto è strumento della virtù divina purifica l'anima, essendo anima e corpo un unico composto. Ecco perché S. Agostino dice: "Tocca il corpo e purifica l'anima"<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro testamento. 2. Compiere le Scritture*, Glossa, Milano 2001, pp. 318-321.

<sup>14</sup> «*Ad secundum dicendum quod instrumentum habet duas actiones, unam instrumentalem, secundum quam operatur non in virtute propria, sed in virtute principalis agentis; aliam autem habet actionem propriam, quae competit sibi secundum propriam formam; sicut securi competit scindere ratione suae acuitatis, facere autem lectum inquantum est instrumentum artis. Non autem perficit actionem instrumentalem nisi exercendo actionem propriam; scindendo enim facit lectum. Et similiter sacramenta corporalia per propriam operationem quam exercent circa corpus, quod tangunt, efficiunt operationem instrumentalem ex virtute divina circa animam, sicut aqua Baptismi, ablundo corpus secundum propriam virtutem, abluunt animam inquantum est*

La nozione di causalità strumentale può (e anche deve) essere messa in discussione come categoria idonea ad esprimere in modo ottimale la natura dell'avvenimento sacramentale. Di fatto, a partire dal Movimento liturgico, la teologia ha iniziato a distanziarsene, cercando modelli teorici più adeguati al contenuto relazionale del sacramento. L'aspetto problematico del dibattito, però, si intravede nel fatto che la correzione ha rischiato di capovolgere i termini della questione piuttosto che rielaborarli. Pensare la logica del dono (sacramentale) in modo semplicemente alternativo rispetto alla dinamica dell'azione produttiva costituisce una semplificazione eccessiva del problema teorico e può rivelarsi una soluzione più fragile di quanto a prima vista potrebbe apparire. Il dono, infatti, non è mai pura e semplice elargizione indifferente alla sua efficacia, né il lavoro si riduce ad agire funzionale, privo d'intenzionalità spirituale e di connotazioni affettive. Proprio per questo l'ambito lavorativo nel quale l'uomo sperimenta nel modo più radicale l'impatto del suo corpo con il mondo, la potenza trasformatrice del suo agire e la fatica della persecuzione dei risultati, può contribuire all'intelligenza dell'azione sacramentale in una forma più ricca di quanto le posizioni diffuse nel dibattito liturgico lascino intendere.

### 3. I modelli teologici

Prima di tentare un contributo positivo al ripensamento, è opportuno prendere in considerazione le proposte recenti di teologia sacramentaria che si sono interrogate, in modo più o meno esplicito, sul nesso tra culto e attività lavorativa. Di là delle singole soluzioni, interessa qui recepire i grandi quadri teorici entro cui il tema è stato elaborato e rispetto a cui può essere suggerito un avanzamento.

#### 3.1. *Trascendentale*

Su un primo versante non si può far a meno di recensire la proposta rahneriana, che va nella linea di affermare una sostanziale continuità tra

---

*instrumentum virtutis divinae; nam ex anima et corpore unum fit. Et hoc est quod Augustinus dicit, quod corpus tangit et cor abluit»* (TOMMASO, *Summa Theologiae*, p. III, q. 62, a. 1, ad 2).

l'esperienza profana, al cui interno si colloca l'attività lavorativa, e l'accadimento liturgico. Senza entrare nei dettagli, è noto che Rahner vuole superare una concezione dei sacramenti che li intende come momenti puntuali di comunicazione della grazia all'interno di un mondo che ne sarebbe privo, a motivo della sua condizione profana e segnata dal peccato. La causalità sacramentale, in questa visione, consiste nella produzione di un dono divino altrimenti inesistente. A questo schema, Rahner ritiene necessario sostituire un modello che riconosce la presenza trascendentale della grazia all'interno della storia, come dono che motiva e fonda l'esserci stesso della creazione. Non esiste dunque realtà o attività umana che sussista in uno spazio estraneo alla *gratia Christi*, poiché ogni scelta libera è un atto che - in modo implicito o esplicito - la accoglie o la rifiuta. In ogni gesto della vita quotidiana in cui l'uomo s'impegna per la giustizia e per la verità, egli attua una reale partecipazione alla grazia di Dio.

In questa prospettiva il senso dei sacramenti

non equivale alla costituzione di una prima sfera sacrale in un mondo profano e secolare, non è un evento che altrimenti non esisterebbe nel suo nucleo essenziale, bensì è la rappresentazione simbolica esplicita e riflessa dell'evento della salvezza che si verifica sempre e dappertutto nel mondo; la liturgia della Chiesa è la rappresentazione simbolica della liturgia del mondo<sup>15</sup>.

Con ciò Rahner non vuole diminuire l'importanza dei sacramenti della Chiesa, ma piuttosto fondarla su altre basi. Il valore vincolante dell'azione liturgica va ritrovato, infatti, nel fatto che essa dà rappresentazione spazio-temporale e attuazione socialmente condivisibile a quel dono della grazia, che, pur essendo intrinseco alla storia, rimane facilmente velato e coperto dall'ottusità dell'uomo e dalla banalità del quotidiano. L'autocomunicazione di Dio, che di fatto è costitutiva della natura umana e conseguentemente qualifica tutta la storia come liturgia, deve necessariamente esprimersi per attuarsi e, dopo che la storia ha raggiunto la propria pienezza irreversibile nella morte e risurrezione di Gesù, *la rappresentazione oggettivamente adeguata al dono divino è*

---

<sup>15</sup> K. RAHNER, *Sulla teologia del culto divino*, in ID., *Sollecitudine per la Chiesa*, Paoline, Roma 1982, pp. 271-283, 278. Più ampiamente Rahner sviluppa queste tesi in *Riflessioni sopra la celebrazione personale dell'evento sacramentale*, in ID., *Nuovi saggi*, V, Paoline, Roma 1975, pp. 509-542.

*quella che trova esplicitazione nel culto della Chiesa.*

Il culto divino ecclesiale non è perciò importante e significativo perché in esso avviene ciò che altrimenti non si verificherebbe, bensì perché in esso è presente e dato in maniera esplicita quanto rende importante il mondo, dal momento che esso è benedetto dappertutto dalla grazia, dalla fede, speranza e carità e in esso si è verificata la croce di Cristo, che è il vertice della sua storia soprannaturale e il vertice dell'esplicitazione storica di tale storia<sup>16</sup>.

Non meno delle motivazioni teologiche che sostengono la tesi, valgono agli occhi di Rahner quelle pastorali. Di fronte ad una cultura che nella liturgia della Chiesa vede soltanto un ritualismo magico e antiquato, l'unica via per un recupero della prassi sacramentale è mostrare che il culto liturgico altro non è se non la celebrazione della profondità divina della vita quotidiana. In questo senso tra l'esperienza lavorativa - assunta in modo almeno implicito nel suo orientamento alla vicinanza di Dio - e il sacramento, ci sarebbe una correlazione ontologica originaria. Il sacramento darebbe piena espressione e attuazione a quella vicinanza di Dio che il lavoratore incontra negli spazi quotidiani della sua attività. Egli infatti, senza saperlo, lavorando con onestà e giustizia pone già in atto una "liturgia".

### 3.2. *Politico*

Nel solco aperto da Rahner, ma con le correzioni derivanti dall'assunzione programmatica della teoria critica della società elaborata dalla Scuola di Francoforte, si è mosso negli anni Settanta l'autore che più da vicino ha trattato del nesso tra lavoro e sacramenti, ossia Franz Schupp<sup>17</sup>. La sua proposta teorica, che per il consistente debito nei confronti della visione marxista ci pare oggi "datata", si colloca nell'orizzonte della teologia politica e più precisamente nell'alveo di una teologia della prassi emancipatrice<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 279s.

<sup>17</sup> F. SCHUPP, *Glaube - Kultur - Symbol. Versuch einer kritischen Theorie sakramentaler Praxis*, Patmos, Dusseldorf 1974.

<sup>18</sup> In questo senso la sua proposta potrebbe essere opportunamente confrontata con la riflessione di F. TABORDA, *Sacramenti, prassi e festa. Per una teologia latinoamericana dei sacramenti*, Cittadella, Assisi 1989, e di L. BOFF, *Minima sacramentalia. Os sacramentos de Vida e a Vida dos sacramentos. Ensaio de teologia narrativa*, Vozes,

L'intento di Schupp è quello di salvare i simboli cristiani dall'insignificanza e dal tramonto cui sono condannati dalle profonde trasformazioni in atto nella società. Questo è possibile solo se i simboli cristiani assecondano l'evoluzione culturale dell'uomo moderno, non per appiattirsi sulla prassi sociale dominante, ma per poter continuare ad esercitare, anche nella società della tecnica, il loro ruolo critico nei confronti di ogni forma di sfruttamento e di oppressione. La valenza emancipatrice dei sacramenti consiste nella risorsa critica che essi contengono in forza della loro natura di prassi, *et quidem* di prassi "materiale". La materia fisica è infatti componente essenziale del sacramento, grazie a cui esso mostra il suo riferimento privilegiato all'immanenza mondana. Il posto centrale della materia nella prassi sacramentale corrisponde, d'altra parte, al ruolo insostituibile che essa occupa all'interno del processo di sviluppo del singolo e della società. La materia, infatti, deve essere concepita, contro tutte le forme di spiritualismo della tradizione, non negativamente, come elemento contingente, ma positivamente, come luogo della trasformazione sociale, soprattutto attraverso il lavoro.

Per questo «la primaria autodeterminazione dell'uomo nel suo sforzo emancipativo deve essere guadagnata *nell'idea* del lavoro, e non nell'ambito della liberazione *dal* lavoro»<sup>19</sup>. Lo scopo da perseguire non è l'abolizione del lavoro in quanto tale, ma la liberazione dal lavoro come oggettivazione della violenza e della costrizione sociale. Qui i sacramenti, proprio in forza del loro carattere di rappresentazione di un certo comportamento materiale e comunitario, possono dispiegare la loro efficacia. L'attivazione del loro potenziale, però, richiede una svolta decisiva nei confronti della tradizione. Finora, infatti, i sacramenti sono stati più separati che congiunti con il mondo del lavoro, a motivo di un radicale fraintendimento del messaggio cristiano<sup>20</sup>. A partire soprattutto dall'epoca costantiniana i simboli cristiani sono stati isolati in un ambito ritenuto "alto" e "nobile", quello del culto, ispirato alla concezione tipica del mondo greco-romano della superiorità dell'*otium* sul *negotium*. In questa posizione, però, i sacramenti non possono interagire dialetticamente con la prassi emancipatrice, perché risultano semplicemente estranianti dal

---

Petrópolis 1975.

<sup>19</sup> F. SCHUPP, *Glaube - Kultur - Symbol*, cit., p. 209.

<sup>20</sup> Per Schupp «nell'annuncio di Gesù non è stato proclamato un nuovo culto» (*ibid.*, p. 252); anzi, l'evento della croce si oppone alla subordinazione della prassi etica e sociale al mondo culturale (*ibid.*, p. 243).

mondo e immunizzati nel loro potenziale critico. La fissità della liturgia diventa così strumento del mantenimento dello *statu quo* di un sistema sociale.

Recuperando invece i simboli cristiani alla prassi materialistica, essi possono svolgere la loro funzione, che è allo stesso tempo rappresentativa e provocatrice. Così riassume Schupp la sua concezione sacramentale:

I simboli e le azioni simboliche centrali cristiane sono mediazioni e segni anticipatori di vita “vera” e “santa”, che così allo stesso tempo hanno la funzione critica di mostrare nella vita storica concreta ciò che è non vero e non santo. Essi operano provocando nell’uomo, grazie alla loro azione raffigurativa, una conversione e una trasformazione. Essi stessi sono così segni pratici come segni di una prassi esigita, di cui mediano la condizione<sup>21</sup>.

Se il testo forse non raggiunge, come spesso capita nell’opera di Schupp, la necessaria chiarezza, si può comunque intendere che il sacramento, propriamente, opera non comunicando la salvezza, ma offrendo un’anticipazione simbolica di una prassi materialistica emancipatrice. La verità del sacramento, perciò, non è nel presente della sua realizzazione, ma nel futuro della prassi a cui chiama e che può venire solo dalla decisione di chi, sotto la provocazione del simbolo cristiano, si apre prassicamente alla speranza di un mondo emancipato e si oppone a ogni forma di oppressione sociale<sup>22</sup>.

### 3.3. *Dialettico*

All’estremo opposto della posizione di Rahner - e ancor più di Schupp - si trova la correlazione tra sacramento e lavoro proposta dal teologo riformato Eberhard Jüngel<sup>23</sup>. Mentre infatti Rahner intende dare il

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 7s.

<sup>22</sup> Nei sacramenti «il materialismo e la prassi sono mediati non come fatto, ma nel postulato di una prassi materialistica trasformatrice come non priva di senso e di speranza» (*ibid.*, p. 217).

<sup>23</sup> I testi più importanti dell’autore sul tema del sacramento si trovano raccolti in E. JÜNGEL, *Segni della parola. Sulla teologia del sacramento*, Cittadella, Assisi 2002, cui bisogna aggiungere, ID., *Sacramento e rappresentazione. Essenza e funzione dell’azione sacramentale*. in N. REALI (ed.), *Il mondo del sacramento. Teologia e filosofia a confronto*, Paoline, Milano 2001, pp. 223-238; ID., *Esultanza eucaristica. In cammino verso la comunione nella Cena del Signore*, in «Protestantesimo» 59 (2004), pp. 3-16;

massimo risalto alla mediazione antropologica della rivelazione, in nome della comunicazione trascendentale della grazia, Jüngel, recependo la lezione barthiana, radica il proprio pensiero nell'assoluta inattendibilità del dono divino, che non ha né può avere alcun tipo di premonizione sul piano dell'esperienza mondana. Men che meno in quella del lavoro.

La categoria che Jüngel ritiene più adeguata per descrivere il ruolo del sacramento è quella di "interruzione" (*Unterbrechung*), che egli deriva dalla descrizione che Schleiermacher fa dell'atto cultuale: «queste riunioni con un fine puramente religioso, che si ripetono in tempi determinati, sono interruzioni del resto della vita... L'agire civile e sociale viene in questo tempo fermato»<sup>24</sup>. Il sacramento si prospetta dunque come l'intervento con cui Dio interrompe *l'homo peccator*, instancabilmente occupato di se stesso, per renderlo partecipe della grazia. Ciò che merita di essere denominato sacramentale è sempre un'interruzione elementare del contesto vitale mondano, che introduce per l'uomo una *controesperienza* e mette in discussione tutto ciò che fino a quel momento egli ha considerato ovvio.

Il fatto che questa *controesperienza* implichi in ogni caso il riferimento alla materia che l'uomo incontra nella sua attività quotidiana non deve trarre in inganno. Nel gesto sacramentale la materia non ha il senso di esprimere una sorta di analogia tra il mondo e Dio resa possibile dalla creazione, ma si pone totalmente a servizio dell'inattendibile Parola del Vangelo. Il Figlio di Dio, venendo nel mondo, sceglie un elemento determinato (acqua, pane e vino) per rendere comunicabile la sua grazia e con la sua parola ne rende univoco il significato, in modo che esso rappresenti ciò che la Parola compie nel sacramento. L'elemento mondano, dunque, «*rappresenta* ciò che avviene nell'evento sacramentale, ma non *offre nulla*»<sup>25</sup>. Esso è totalmente a servizio del *verbum Dei*, poiché è la parola di Dio che agisce sacramentalmente: non in quanto pronunciata, ma in quanto creduta (*Faciente verbo: non quia dicitur, sed quia creditur*).

La parola che sopraggiunge all'elemento mondano, tuttavia, attua la sua funzione di trasmettere sacramentalmente la salvezza soltanto perché

---

ID., *Essere sacramentale in prospettiva evangelica*, Cittadella - Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Assisi - Roma, 2006.

<sup>24</sup> F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt*, in *Sämtliche Werke*, Abt. I, Bd 13, hrg. von J. Frerichs, G. Reimer, Berlin 1850, pp. 69-70, cit. in E. JÜNGEL, *Segni della parola*, cit., p. 216.

<sup>25</sup> E. JÜNGEL, *Sacramento e rappresentazione*, p. 229.

essa non è una parola che ordina, non è un imperativo, ma è la parola del vangelo, *parola che dona* la presenza del Dio misericordioso: essa è «l'indicativo sovrano della grazia»<sup>26</sup>. Se la vita mondana fosse abbandonata a se stessa, l'uomo sarebbe prigioniero degli imperativi che egli stesso si dà nella vana pretesa di autorealizzarsi. Ma il venire di Dio all'uomo lo libera dalla tirannia del suo agire produttivo, giustificandolo e santificandolo. Nell'evento sacramentale, dunque, avviene la liberazione dell'uomo alla totalità, che si manifesta come «sentimento della presenza di Dio e di tutto l'esistente indiviso»<sup>27</sup>.

In forza di questo dono l'uomo fa esperienza di essere totalmente recettivo nei confronti della grazia. Nell'agire culturale l'uomo, rinunciando a far consistere la propria grandezza in ciò che egli compie, la trova nel lasciar operare l'opera di Dio. L'uomo, in altre parole, diviene libero quando si riconosce anticipato dall'iniziativa con cui Dio ha deciso in modo invincibile e irrevocabile della sua riuscita e, rappresentandola nel rito, la attesta come unisca sorgente di salvezza. L'“agire rappresentativo” (*das darstellende Handeln*) totalmente privo di scopo che si attua nel sacramento (ma anche nell'arte o nel gioco) si oppone dunque all'“agire efficace” (*das wirksame Handeln*) che si compie nella vita lavorativa quotidiana. Il sacramento è quanto c'è di più diverso dal lavoro, poiché interrompendo l'attività dell'uomo gli offre per pura grazia quella libertà che egli in nessun modo può procurarsi da sé.

#### 4. Il profilo simbolico del lavoro

I modelli prospettati presentano tutti elementi pertinenti all'elaborazione del tema, insieme ad alcune criticità, più o meno evidenti. Rahner ha certamente buone ragioni per correggere una concezione puntiforme dell'efficacia sacramentale e superare la conseguente giustapposizione tra azione mondana e atto culturale, ma la sua tesi circa la

---

<sup>26</sup> E. JÜNGEL, *Sacramento e rappresentazione*, p. 230.

<sup>27</sup> È questa una formula ricorrente negli scritti di Jüngel sul sacramento. Il termine “sentimento” va qui inteso nel senso che ha presso Schleiermacher, ossia come autocoscienza immediata, grazie a cui l'uomo, superando un rapporto di opposizione con il reale basato sulla rappresentazione oggettivante, fa esperienza di essere uno con il mondo, cioè fa esperienza di sé come luogo della presenza dell'intero esistente. Cf. su questo tema E. JÜNGEL, *Il culto come festa della libertà. Il luogo teologico del culto secondo Schleiermacher*, in ID., *Segni della Parola*, cit., pp. 195-219.

liturgia della Chiesa come rappresentazione della grande liturgia del mondo non preserva in modo adeguato l'originalità del sacramento. Viceversa la totale separazione che Jünger pone tra l'agire rappresentativo proprio del culto e l'agire efficace tipico del lavoro mostra con chiarezza il rischio idolatrico sotteso all'attivismo umano, ma conduce a indebolire il significato positivo che la materia cosmica e l'azione dell'uomo hanno nella liturgia. Schupp al contrario enfatizza il ruolo della materia e della prassi, opponendosi opportunamente a ogni deriva spiritualistica della liturgia, ma lo fa al prezzo di ridurre il contenuto del sacramento a un appello per l'emancipazione della società.

L'analisi di questi percorsi mostra l'esigenza di tenere nella giusta considerazione diversi fattori, perché l'interpretazione del tema non risulti sbilanciata. La centralità dell'esperienza lavorativa fa sì, infatti, che la sua rappresentazione teorica sia particolarmente influenzata dal contesto sociale, economico e culturale in cui si attua e che risenta delle sue contraddizioni. Per questo, mentre alla teologia del passato si rimproverava un eccessivo pessimismo nei confronti del lavoro, inteso principalmente come *poena peccati*, la *théologie du travail* degli anni Cinquanta, che presenta l'uomo «demiurgo della propria evoluzione nello scoprire, nello sfruttare, nello spiritualizzare la natura»<sup>28</sup>, pare a noi segnata da una certa idealizzazione. Occorre dunque prestare attenzione in ogni epoca alle condizioni effettive in cui il lavoro si dà, senza peraltro rinunciare a individuarne un senso in qualche modo universalizzabile.

Il punto di partenza di una riflessione sistematica dovrebbe essere il riconoscimento che *nell'esperienza del lavoro si riscontra una duplice dimensione*. Per un verso il lavoro, nelle sue diverse declinazioni, è *trasformazione del mondo*, attività produttiva, “dominio” della natura; per l'altro esso è luogo originale di *manifestazione di un senso* che autorizzi l'impresa della libertà e il cimento della vita. La prima dimensione rimanda alla concretezza dell'ordine economico entro cui il lavoro si colloca, alle forme della sua organizzazione sociale e giuridica, al suo rilievo politico, al suo rapporto con la natura, con il corpo, con il bisogno che l'uomo ha di procurarsi da vivere e così via. La seconda esprime la dimensione di trascendimento che rende l'uomo irriducibile a un animale ingegnoso e lo conduce a mettere in rapporto ciò che fa con la sua identità, i suoi desideri e progetti, la sua ricerca di un fondamento stabile e definitivo che conferisca unità e valore all'agire quotidiano.

---

<sup>28</sup> M.-D. CHENU, *Per una teologia del lavoro*, Borla, Torino 1964, p. 45.

Benché i due aspetti possano e debbano essere distinti, essi *non vanno pensati come elementi separati e disgiunti*, quasi che il primo fosse il dato reale, universalmente riconoscibile, mentre il secondo appartenesse ad un livello ulteriore e aggiuntivo, confinato nel registro delle interpretazioni soggettive non condivisibili. Il rapporto tra il dato e il senso va invece custodito come figura originaria dell'umano, che si dà all'incrocio di *bios* e di *logos*. La stessa azione, dunque, mentre radica l'uomo nel mondo, assoggettandolo alle condizioni storiche entro cui la sua attività si realizza, si pone come momento di quel movimento di autotrascendimento con cui l'uomo si apre a riconoscere il carattere promettente della vita.

Ciò dà origine a una *correlazione che definisce la forma paradossale con cui l'uomo accede al senso*. Per un verso, non è possibile affrontare l'impegno del lavoro quotidiano se non in nome di un orizzonte di significato che sostiene la fatica, alimentando la speranza di una vita piena. Per l'altro, tale senso eccedente non è mai oggetto di esperienza diretta o di conoscenza teorica adeguata, ma può essere solo attinto all'interno di esperienze pratiche che ne sono l'anticipazione simbolica: il riconoscimento dell'impegno profuso, la comunione sperimentata in un'impresa di gruppo, la gratitudine ricevuta per l'investimento personale nel lavoro, la gioia di sentirsi utili. Se si considera solo la prima dimensione del lavoro, si cade in un prassismo incapace di cogliere il rapporto che l'agire umano ha con il manifestarsi della verità nella storia; viceversa se si isola la seconda dimensione, si sviluppa una visione del lavoro disincarnata e puramente ideale. Occorre dunque vigilare perché il rapporto tra i due poli sia inteso nella giusta reciprocità e rispettato nella sua valenza radicale.

Affermare la *circolarità originaria tra aspetto funzionale e apertura al senso*, tra ricerca di sostentamento e affermazione di dignità, non comporta in alcun modo l'assunzione di una lettura ingenuamente ottimistica del lavoro. Tale dinamismo, infatti, può operare tanto in senso umanizzante quanto nella direzione opposta. In forza di esso l'uomo può arrivare fino alle vette della santificazione del lavoro, esprimendo nella sua attività la donazione di sé e il servizio del Regno, come pure sperimentare le forme più degradanti di alienazione e di sfruttamento. Si pensi ad esempio alla frustrazione che sperimenta il lavoratore quando è considerato come mera "forza lavoro" e dunque ridotto a merce interscambiabile, misconoscendo il carattere personale del suo agire, le attese e speranze che v'investe. Si pensi, ancor più, all'uso distorto che le

imprese possono fare della dimensione simbolica del lavoro, generando miti e riti che anziché favorire lo sviluppo della persona, alimentano una concezione distorta dell'economia e assolutizzano i valori del rendimento<sup>29</sup>.

Per questo è importante tenere presente che *il senso che si manifesta nell'agire non può essere identificato con la materialità dell'opera*. Tale confusione, propiziata dalla cultura consumistica, conduce infatti sul piano pratico all'idolatria dell'efficienza e su quello teorico all'utopia messianica di un mondo redento dal progresso. Non è un rischio puramente teorico; molti autori denunciano la presenza invasiva di tale mentalità nella cultura dell'Occidente postmoderno, in cui la tecnologia pretende di proporsi come artefice di una nuova plasmazione del mondo, facendo del *logos* della *techne* il principio di una "nuova creazione". Quando la dimensione tecnico-funzionale assorbe in sé la misura dell'umano (il *logos*), la circolarità tra produzione e manifestazione del senso va persa e s'impone l'ideologia.

La Scrittura conosce bene e denuncia con chiarezza la *deriva idolatrica* cui il lavoro è esposto. Come ha osservato P. Beauchamp<sup>30</sup>, le rare volte in cui essa descrive un'officina antica, è per parlare della produzione di un idolo:

Si aiutano l'un l'altro; uno dice al compagno: "Coraggio!". Il fabbro incoraggia l'orafo; chi leviga con il martello incoraggia chi batte l'incudine, dicendo della saldatura: "Va bene", e fissa l'idolo con chiodi perché non si muova (Is 41,6-7).

Non sfuggirà il legame sottile di questo testo con la pagina della creazione. Dio ha creato il mondo e ha visto che era cosa buona; l'operaio produce l'idolo e dice: «Va bene». Ma qui l'uomo non sta agendo a immagine di Dio; egli opera piuttosto una contraffazione narcisistica dell'agire divino.

---

<sup>29</sup> Molte imprese, infatti, hanno ormai imparato che «quando l'enfasi sul risultato è sopra di tutto, i dipendenti gradualmente perdono il significato del loro lavoro». Per questo «cercano di trasformare i dipendenti in una famiglia felice, di convincerli ad investire sempre di più se stessi nel lavoro, a concepire il lavoro come sorgente di identità e di felicità, e come base del valore individuale, quando si sa che non è una cosa seria in un'epoca di *takeovers*» (G. MANZONE, *Il lavoro tra riconoscimento e mercato. Per una logica del dono*, Queriniana, Brescia 2006, pp. 38-39).

<sup>30</sup> P. BEAUCHAMP, *Travail et non-travail dans la Bible*, in «Lumière et vie» 25 (1975), pp. 59-70.

La severa denuncia dei rischi idolatrici del lavoro non conduce però nella Bibbia a una condanna radicale dell'attività produttiva, ma mette in guardia rispetto al pericolo di viverla come una vuota affermazione di sé. Il lavoro diventa idolatrico quando gli si attribuisce il potere di far vivere l'uomo, di essere il criterio della sua riuscita e il principio della sua speranza. Il *Salmo 127* dà voce a questa convinzione, quando afferma che gli uomini che costruiscono la propria esistenza dimenticando l'opera di Dio che li precede, lavorano invano: «Invano vi alzate di buon mattino e tardi andate a riposare, voi che mangiate un pane di fatica: al suo prediletto egli lo darà nel sonno» (*Sal 127,2*).

La vanità della fatica umana, tema costante della sapienza dei popoli, ha la sua radice nella pretesa dell'uomo di porsi come principio di ogni cosa, come protagonista assoluto della sua vicenda, come padrone del mondo. Se l'uomo vive e lavora così, tutto gli sfugge; gli resta un "pane di fatica" che non sazia. Il salmo però annuncia un altro pane, di cui solo il Nuovo Testamento svelerà l'identità. Si tratta di un pane che Dio dà ai suoi amici nel sonno, cioè quando il lavoro finisce e l'uomo scopre un altro volto della vita. Quando l'uomo riconosce che il suo tempo non può essere tutto riempito da ciò che egli fa, *quando nel suo lavoro fa spazio alla manifestazione del Mistero che lo trascende, lì il suo agire viene rigenerato*. Egli allora non è più condannato a oscillare tra l'euforia idolatrica per le imprese di cui è capace e la vanità inconcludente della sua fatica, ma può trovare nell'azione culturale il punto di equilibrio in cui la sua attività può essere saldamente radicata. Il lavoro dell'uomo non è in concorrenza (prometeica) con l'agire di Dio, né è una condanna (servile); esso può essere ricordato all'opera divina, inserito nel movimento che conduce la storia alla pienezza escatologica, momento della venuta del Regno. È in questa logica che va pensata la correlazione del lavoro con il sacramento. Non si tratta di giustapporre agire tecnico e agire simbolico, produzione e dono, ma piuttosto di *articolare l'orizzonte simbolico del lavoro* (la circolarità originaria tra atto della libertà e manifestazione della verità) *con la mediazione liturgica in cui l'uomo ha accesso all'Origine del senso*, una mediazione che eccede ciò che l'uomo può da sé definire.

## 5. Il mistero dell'Origine e l'efficacia del sacramento

Il sacramento è la massima testimonianza che la Chiesa dà a Colui che è origine e compimento della vita. È rilevante che tale testimonianza

non abbia un carattere puramente dottrinale o etico. Al centro della fede cristiana non vi è un insegnamento e neppure un precetto; c'è invece un evento, di cui il sacramento prolunga la donazione. Poiché l'evento cristologico ha valenza universale ed inclusiva di tutta la storia, ha esso stesso disposto la forma ecclesiale della sua ripresa memoriale, attraverso cui prolunga la propria efficacia.

Abbiamo affermato che è rilevante che il sacramento si configuri come *azione*, perché tale elemento attesta che il dono della grazia non viene elargito mantenendo l'uomo semplicemente nella condizione di destinatario passivo o recettore inerte. L'elargizione della grazia non ha puramente la forma verticale di una comunicazione dall'alto, che scavalca la condizione mondana e l'agire degli uomini. Ha invece la forma di un dono in cui grazia e libertà s'intrecciano, in una reciprocità che, pur essendo radicalmente asimmetrica, è tuttavia realmente intrinseca. Nel sacramento Dio assegna dunque all'uomo lo statuto reale di proprio interlocutore, assegna cioè la forma più alta di riconoscimento della sua dignità. Per la fede in Cristo e il dono dello Spirito il credente è reso veramente figlio di Dio; per questo il ruolo della sua azione nel sacramento non è puramente funzionale e servile, ma esprime *il pieno coinvolgimento della sua persona nel dono immeritato della grazia*.

D'altra parte il pieno coinvolgimento dell'azione umana nell'accadimento sacramentale non ha in alcun modo il significato di affermare quello che Paolo chiamerebbe «primato delle opere». Nel sacramento, infatti, la Chiesa agisce non per porre in risalto se stessa, ma al contrario per affermare la propria radicale dipendenza. Agisce dunque decentrandosi e relativizzandosi, poiché «facendo» l'eucaristia e gli altri sacramenti, ossia celebrandoli, essa si scopre più profondamente «fatta», cioè costituita, da essi. Proprio per questo il sacramento ha la forma di un agire «istituito», che non nasce da improvvisazioni spontanee, ma si radica in un «principio» non disponibile. La configurazione *rituale* dell'azione sacramentale mette in risalto che il gesto nel quale l'uomo attua pienamente se stesso è un gesto *responsoriale*, ossia un gesto di *corrispondenza*. Ciò è molto di più della mera osservanza esteriore della regola liturgica, che pure è necessaria. L'ingiunzione che opera nel sacramento non proviene semplicemente dalla norma ecclesiale, ma ha origine dallo stesso evento pasquale, che indirizza all'uomo di ogni tempo il suo appello perché questi lo accolga come forma della propria libertà. *Nel sacramento dunque avviene l'accordatura dell'agire umano al dono divino*, che consente alla verità cristologica di permeare in modo effettivo

la storia degli uomini. È un'evidenza pratica, cioè attinta attraverso l'azione, che si pone al cuore della fede.

Intorno a questo centro, i sacramenti strutturano tutto l'ordine simbolico cristiano, plasmando il modo di intendere i diversi aspetti della vita - e tra questi anche il lavoro - a partire dal gesto che li riconduce al mistero pasquale. Si può dunque affermare che il sacramento esercita la sua azione sul lavoro *riportandone l'orizzonte simbolico sul suo asse verticale*, ossia conducendo il singolo e la comunità ad "accordare" il proprio agire a ciò che lo fonda e lo precede. In questo modo, grazie al sacramento, il lavoro è sottratto sia alla deriva idolatrica che lo assolutizza sia alla deriva alienante che lo considera una fatica inutile e una pesante condanna.

Quando il credente porta all'altare il frutto della terra e del proprio lavoro perché diventi sacramento del Corpo e del Sangue del Signore, egli si vede riconosciuto nella sua dignità più profonda. *La sua fatica non è estranea al movimento con cui Dio guida la storia*, la sua attività concorre alla venuta del Regno, entra addirittura a costituire il sacramento in cui si dà la Presenza del Signore tra noi. Tutto ciò esalta il valore del lavoro umano, senza dare spazio ad alcuna idolatria, perché mentre include il frutto del lavoro nel sacramento manifesta che ciò di cui l'uomo ha ultimamente bisogno per vivere - la verità di Dio - gli è donato per pura grazia. Tale grazia, però, non è data ai pigri e agli sfaccendati, ma a coloro che compiono il lavoro della fede, senza cui il dono divino resterebbe un beneficio esteriore, un dono inefficace. *Il sacramento dunque non scavalca il lavoro: lo integra e lo deborda, e proprio così lo salva*. Esso non appartiene a una logica *alternativa* a quella dello scambio sociale, economico, culturale, ma ne è il segreto profondo, senza cui essa degenera e si corrompe. Il motto "*ora et labora*" designa con precisione due poli che vanno giustamente associati: non sono movimenti alternativi dello spirito, ma poli di un'unica attuazione.

È significativo, perciò, che l'azione liturgica cristiana non si dispieghi come mera *sospensione* del lavoro, come una *pausa*, che potrebbe anche divenire una fuga. Nella liturgia non si esce dal mondo ordinario per entrare in un altro mondo, ma si è introdotti nel nucleo profondo che abita l'esistenza, per essere abilitati ad assumerla nella sua verità. È il senso della nota affermazione paolina secondo cui il «culto spirituale» dei cristiani consiste nell'offrire i propri corpi come «sacrificio santo, vivente e gradito a Dio» (*Rm 12,1*), ossia nel consentire all'azione liturgica di trasfigurare tutta l'esistenza.

Guadagnata la tesi per cui il lavoro trova nel sacramento il giusto indirizzo, prolungando negli ambiti della produzione e dell'impresa la circolarità tra impegno antropologico e manifestazione dell'Origine di cui esso è paradigma, proviamo ora a declinarne brevemente qualche aspetto. Prenderemo in considerazione tre dimensioni del lavoro che sono in pari tempo essenziali al sacramento: il rapporto con la materia, con il sacrificio e con la comunità.

## 6. Lavoro e sacramento

### 6.1. *La materia*

In un celebre testo degli anni Settanta sulla fondazione sacramentale dell'esistenza cristiana, Joseph Ratzinger scriveva che la difficoltà dell'uomo moderno a comprendere l'economia sacramentale deriva dal fatto che

in un'epoca nella quale ci si è abituati a vedere nella sostanza delle cose ormai soltanto il materiale del lavoro umano, un'epoca nella quale - per dirla in breve - il mondo è considerato come materia e la materia come materiale, per ora non rimane più alcuno spazio libero per quella trasparenza simbolistica della realtà verso l'eterno sulla quale si basa il principio sacramentale<sup>31</sup>.

Con queste parole egli poneva in rapporto la crisi della pratica sacramentale con la mentalità derivante da un approccio funzionalistico nei confronti della materia, ridotta a strumento dei calcoli umani. A cinquant'anni di distanza da quando queste righe sono state scritte, diviene sempre più chiaro che lo smarrimento della dimensione simbolica del cosmo non produce solo la crisi del sacramento, ma ormai anche quella del lavoro.

La dissacrazione della natura, l'incapacità di ascoltare attraverso di essa una parola che ci precede, si traduce ormai su scala mondiale nell'edificazione di una civiltà che compromette, come ha denunciato con forza l'enciclica *Laudato si'*, l'ecologia dell'ambiente e dell'uomo.

---

<sup>31</sup> J. RATZINGER, *La fondazione sacramentale dell'esistenza credente*, in ID., *Opera Omnia*. XI. *Teologia della liturgia*, Libreria Editrice Vaticana. Città del Vaticano 2010, pp. 221-222.

Se l'insegnamento biblico si distingue dalle mitologie antiche per la sua demitizzazione del cosmo, cui non attribuisce in alcun modo caratteri divini, esso insiste però nel mostrare come la creazione non sia puramente un "prodotto" di Dio, ma un "dono" in vista dell'incontro e della comunione. Creando dal nulla l'universo, Dio non esibisce solo la sua forza, ma rivela il proprio volto. Per questo la materia è fin dall'inizio più che materia: in essa troviamo la misteriosa firma della saggezza e della bellezza di Dio, un anticipo di quella presenza che un giorno sarà il sacramento cristiano.

Merita a questo riguardo di essere richiamata una mirabile pagina di Romano Guardini sul "mistero" della materia. Egli afferma che se si chiede allo scienziato che cosa sia la materia, questi ultimamente risponde che non lo sa: può dire come è costituita e secondo quali leggi si modifica, ma che cosa sia in se stessa, gli rimane oscuro. Anche il filosofo arriva sostanzialmente allo stesso risultato. Il cristiano, sotto questi profili, non ne sa di più, ma sa che essa

è l'elemento che fa spazio a Dio nel suo farsi uomo; un elemento tale da potere, con la resurrezione, essere elevato all'amore e alla beatitudine di Gesù Cristo. Per quanto appaia azzardato, si potrebbe osare un'affermazione: non è con lo spirito, bensì con la materia, che l'amore di Dio si rivela in maniera netta e definitiva<sup>32</sup>.

Per questo, prosegue Guardini, «non appena il pensiero si allontana da Dio e, come accade a partire dal rinascimento, lo perde di vista per concentrarsi su se stesso, allora esso perde anche il rapporto vivente con la materia. La materia diventa nuda materia. Essa viene affidata alla mera scienza, alla mera prassi tecnica, viene violata e disonorata»<sup>33</sup>.

A tale deriva, appunto, si oppone il sacramento, nel quale la vita divina ci viene trasmessa attraverso il segno dell'acqua, dell'olio, del pane e del vino. In tal modo il credente è ricondotto a non separare ciò che Dio ha unito - il materiale e lo spirituale, il *bios* e il *logos* - e ad avere nei confronti della creazione l'atteggiamento responsoriale richiesto dalla Scrittura. Quando il credente porta all'altare il pane, frutto della terra e del proprio lavoro, perché sia trasformato nel sacramento del Corpo e del Sangue del Signore, egli riconosce come la materia che gli è stata affidata sia destinata attraverso il suo lavoro a entrare nell'economia pasquale della

---

<sup>32</sup> R. GUARDINI, *Antropologia cristiana*, Morcelliana, Brescia 2013, p. 33.

<sup>33</sup> *Ivi*.

salvezza e a divenire caparra dei cieli e nuovi e della terra nuova che saranno il grande sabato della storia.

Il sacramento genera dunque una visione del rapporto dell'uomo con la materia che si oppone a ogni forma di sfruttamento disumano del creato, di devastazione dell'ambiente, di utilizzo indiscriminato delle risorse, in nome del puro tornaconto economico. Quando infatti Dio ha comandato all'uomo di soggiogare la terra (*Gen* 1,28) non gli ha affatto consegnato una proprietà da sfruttare a piacimento, ma gli ha affidato un dono da coltivare e custodire (*Gen* 2,15) con rispetto e responsabilità. L'ecologia integrale di cui parla l'enciclica *Laudato si'*, promuovendo stili di vita rispettosi dell'ambiente, nasce dalla consapevolezza che ogni creatura è portatrice di un messaggio nell'armonia di tutto il creato e che esiste un nesso profondo tra il degrado dell'ambiente e il degrado dell'uomo e della sua vita sociale. Celebrando la liturgia, di cui la materia cosmica è componente essenziale, i cristiani trovano l'ispirazione per non cedere al paradigma tecnocratico e alla soggiacente idea di una crescita illimitata, fondata sulla manipolazione della natura. Come riconosce l'enciclica:

L'intervento dell'essere umano sulla natura si è sempre verificato, ma per molto tempo ha avuto la caratteristica di accompagnare, di assecondare le possibilità offerte dalle cose stesse. Si trattava di ricevere quello che la realtà naturale da sé permette, come tendendo la mano. Viceversa, ora ciò che interessa è estrarre tutto quanto è possibile dalle cose attraverso l'imposizione della mano umana, che tende ad ignorare o a dimenticare la realtà stessa di ciò che ha dinanzi. Per questo l'essere umano e le cose hanno cessato di darsi amichevolmente la mano, diventando invece dei contendenti<sup>34</sup>.

Sperimentando nell'azione liturgica che la materia è parte dell'epifania di Dio nel mondo e veicolo del dono della grazia, i cristiani sono dunque chiamati a elaborare una cultura del lavoro che non sia basata sullo sfruttamento indiscriminato delle risorse del pianeta e sulla manipolazione della natura, ma su nuovi paradigmi di sviluppo integrale e inclusivo. In questo senso il culto genera realmente cultura, la liturgia porta in sé semi di civiltà che ogni generazione deve far fiorire e fruttificare in una visione del mondo, della società, dell'impresa che sia all'altezza della vocazione dell'uomo.

---

<sup>34</sup> FRANCESCO, lettera enciclica *Laudato si'* (24 maggio 2015), n. 106.

## 6.2. *Il sacrificio*

Il riferimento alle pagine di Genesi, in cui si trovano gli elementi più rilevanti per una teologia biblica del lavoro, implica anche di prendere in considerazione la ferita che esso porta in sé a seguito del peccato. Se non si può affermare che senza peccato il lavoro non avrebbe comportato l'esperienza della fatica, la Scrittura mette in risalto come l'alienazione da Dio renda la fatica umana avvilita e non di rado degradante. Sfruttamento del lavoratore, competizione spietata, carrierismo senza scrupoli, attivismo insaziabile: l'elenco delle malattie del mondo del lavoro si potrebbe facilmente allungare. La prima e più grave, probabilmente, è quella posta in primo piano dal testo biblico, ossia l'esperienza del non senso della propria fatica. «Polvere sei e in polvere ritornerai» (*Gen 3,19*): la materia non parla più del dono ma della condanna alla morte.

Ugo di san Vittore, autore della prima sintesi medievale sui sacramenti, afferma che Dio ha voluto curare la superbia dell'uomo, che ha preteso di innalzarsi con le proprie forze, facendogli incontrare il dono divino della grazia in un luogo che gli chiede di chinarsi verso la materia.<sup>35</sup> La mediazione materiale dei sacramenti era da lui intesa essenzialmente in termini medicinali. Vi è in questa visione qualche cosa di eccessivo, ma essa mantiene il valore di ricordare che, in un'economia di redenzione, il rapporto dell'uomo con la materia non è limpido e trasparente come in principio. È fatto di una fatica non sempre benedetta, di sacrifici che non di rado portano il segno di imposizioni ingiuste, di prestazioni mal retribuite, di impegni di cui non sempre si comprende il senso, della fiacchezza della volontà e della pigrizia nel fare il proprio dovere.

In questa logica il sacramento nel quale il Signore ci dona il suo Corpo, che per i nostri peccati è passato sotto il torchio della Passione, illumina in modo nuovo il senso dei numerosi sacrifici che ogni tipo di lavoro porta con sé. La fatica imposta può sempre essere trasfigurata in un'offerta spirituale, il peso subito può divenire dono offerto. È questa la

---

<sup>35</sup> In questo senso Ugo può affermare che la grazia è comunicata attraverso i sacramenti è «*ad humiliationem, ad eruditionem, ad exercitationem hominis*» (UGO DI SAN VITTORE, *De sacramentis christianae fidei*, 9,3). Così commenta Rocchetta: «L'uomo che aveva pensato di potersi costruire il proprio futuro a prescindere da Dio, ritrova nei sacramenti il senso vero della sua esistenza come essere creaturale e peccatore bisognoso di salvezza e viene così educato ad un uso corretto delle realtà create nell'accoglienza della grazia divina» (C. ROCCHETTA, *Sacramentaria fondamentale. Dal "mysterion" al "sacramentum"*, EDB, Bologna 1989, p. 288).

trasformazione per la quale l'Eucaristia esiste. La mutazione della sostanza del pane e del vino è il principio di una dinamica di trasformazioni che può e deve toccare i diversi nodi dell'esistenza umana. Consegnandoci il sacramento della sua Passione, Cristo ci ha donato la potenza di amore che può capovolgere dal di dentro ogni abisso della storia. Permettere alla grazia del sacramento di irradiarsi sul lavoro significa consentire all'opprimente fatica quotidiana di ritrovare la strada verso il cielo, che il Figlio con il suo Corpo ha aperto per noi.

Simone Weil ha scritto pagine interessanti su una *mistica del lavoro* che affronti senza fughe spiritualistiche quello che lei chiama *le dégoût du travail* (il disgusto del lavoro) e la possibilità di trasfigurarlo in una «scala per salire»<sup>36</sup>. Ella parla della monotonia che accompagna l'operare umano: «La monotonia è la cosa più bella o più orribile. Più bella se è un riflesso dell'eternità. Più orribile se è l'indice di una perpetuità senza mutazione»<sup>37</sup>. In assenza di un senso trascendente, l'uomo oscilla tra lavorare e mangiare: una cosa rimanda all'altra in un atroce movimento pendolare. Ma questo buio può essere trapassato dal mistero dell'Eucaristia: «Mediante il lavoro l'uomo si fa materia come il Cristo nell'Eucarestia. Il lavoro è come una morte. Bisogna essere uccisi, subire la pesantezza del mondo»<sup>38</sup>. La dimensione crocifiggente che il lavoro porta in sé, può però essere accolta e divenire benedizione: «Lavoro: movimento discendente. L'uomo deve farsi cosa affinché la cosa si faccia energia umana (allo stesso modo Dio che si fa uomo affinché l'uomo si faccia Dio...)»<sup>39</sup>.

Trasfigurare la fatica del lavoro in una scala per salire è una grazia che l'Eucaristia offre a chi riconosce la fecondità del sacrificio del Figlio, che continuamente ci alimenta, perché la vita non sia portata come un peso che ci schiaccia, ma assunta come luogo in cui consumarci - anche fisicamente - nel dono.

### 6.3. *La comunità*

Non va infine trascurata la dimensione comunitaria che il sacramento e il lavoro portano inscritta in sé: un tema di grande

---

<sup>36</sup> S. WEIL, *L'ombra e la grazia*, Bompiani, Firenze 2011, p. 319.

<sup>37</sup> Ivi.

<sup>38</sup> Ivi, p. 321.

<sup>39</sup> S. WEIL, *Cahiers II*, Plon, Paris 1953, p. 190.

complessità e rilevanza che qui può appena essere accennato. Poiché nessun uomo basta a se stesso, lavorare è di fatto sempre - anche se a livelli diversi - collaborare, ossia intrecciare la propria attività a quella degli altri. Il lavoro, in questo senso, è sempre rapporto con l'originalità dell'altro, con il suo agire, con i suoi progetti, con il suo *modus operandi*, in una forma che non è mai semplicemente lineare, priva di sorprese e scevra di difficoltà.

Una delle prime evidenze pratiche che si dischiudono in questa esperienza è che per lavorare efficacemente insieme è necessaria un'intesa reciproca, un'unità di intenti, una comunanza di stile che nessuna regola può produrre e nessun contratto basta a procurare. Quando tale intesa accade, essa è percepita come una "grazia", una sorta di alleanza felice e sorprendente, che attraverso il lavoro unisce le persone, crea legame, introduce e fa circolare solidarietà. Essa dà origine a un'esperienza di *communitas* che eccede la semplice somma di individui impegnati nella stessa attività e costituisce come un'apertura sul fondamento misterioso del legame sociale, rivelando che esso non ha tratti meramente contrattuali e utilitaristici. Eppure si tratta pur sempre di lavoro e di impresa, mirati non semplicemente all'instaurazione di legami di amicizia e di riconoscimento reciproco, bensì di sviluppo dell'azienda, di incremento degli utili, di produzione di ricchezza. In questo senso l'esperienza comunitaria del lavoro porta all'attenzione del pensiero il fatto che la logica del dono relazionale e quella dello scambio produttivo e commerciale abbiano dei nessi molti più profondi di quanto abitualmente si ritiene.

Se difatti la comunità di impresa non può vivere senza la logica gratuita del dono, d'altro canto la comunione ecclesiale non può fare a meno della giustizia nello scambio economico. Nessun legame sociale sarebbe possibile senza che la donazione iscrivesse quotidianamente un di più di benevolenza reciproca nella vita sociale; ma «ci sono parti della libertà e dell'uguaglianza, del riconoscimento e della relazione, che hanno bisogno di esprimersi con altre modalità del vincolo inter-umano»<sup>40</sup> e non possono essere semplicemente risolti nell'idea di gratuità. Di fatto, l'intreccio di amore e di giustizia e l'irriducibilità di un polo nell'altro, costituisce un elemento teorico di grande importanza che sarebbe necessario sviluppare per mostrare come la logica agapica del sacramento

---

<sup>40</sup> P. SEQUERI, *La cruna dell'ego. Uscire dal monoteismo del sé*, Vita e pensiero, Milano 2017, p. 90.

possa fecondare le strutture dell'economia, senza spiritualizzazioni indebite e proposte meramente utopiche<sup>41</sup>.

Il sacramento d'altra parte esiste per suscitare un'umanità che assuma il dono del Signore come principio della propria esistenza e si costituisca dunque nel mondo come memoria esistenziale della sua presenza tra noi. Nutrendosi di un unico pane, i credenti si trovano compaginati per la carità di Cristo in un solo corpo.

Questo mistero non può restare intimisticamente rinchiuso nella sfera delle convinzioni personali, ma può e deve orientare stili e comportamenti che plasmino l'economia e l'impresa. È ciò, ad esempio, che intende fare la "economia di comunione", proposta da Chiara Lubich, in cui i soggetti operanti nel mondo dell'impresa e del mercato scommettono sul valore della relazione autentica, della condivisione, e della gratuità, per elaborare un modello di sviluppo alternativo a quello dominante nel capitalismo.

Sulla stessa linea, la XV Assemblea Generale del Sinodo dei Vescovi, riflettendo sugli effetti devastanti della disoccupazione sui giovani, ha proposto alla Chiese locali di favorire e accompagnare il loro inserimento nel mondo del lavoro, anche attraverso il sostegno concreto a iniziative di imprenditoria giovanile<sup>42</sup>.

Esperienze in questo senso sono già diffuse in molte Chiese locali e vanno sostenute e potenziate. Esse si fondano sulla convinzione che «il lavoro ha come sua caratteristica che, prima di tutto, esso unisce gli uomini, ed in ciò consiste la sua forza sociale: la forza di costruire una comunità»<sup>43</sup>.

Di qui deriva una visione della società e della politica, in cui la lotta per la giustizia sociale non viene intesa come contrapposizione di classi e in cui la promozione del bene comune trova nelle politiche per il lavoro uno degli snodi fondamentali.

---

<sup>41</sup> «L'approfondimento richiesto comporta che si arrivi a mostrare addirittura che nello scambio anonimo e contrattuale si realizza un prezioso antidoto etico alle potenzialità socialmente prevaricatrici del sistema affettivo e oblativo della donazione. Sicché l'adozione del regime dello scambio, in molte figure sociali della relazione, *si raccomanda* proprio per la necessità di porre un limite alla deriva distruttiva e vischiosa donazione» (P. SEQUERI, *Dono verticale e orizzontale: tra teologia, filosofia e antropologia*, in G. GASPARINI (ed.), *Il dono. Tra etica e scienze sociali*, Edizioni Lavoro, Roma 1999, pp. 107-155, 137-138).

<sup>42</sup> XV ASSEMBLEA GENERALE DEL SINODO DEI VESCOVI, *Documento finale*, n. 152.

<sup>43</sup> GIOVANNI PAOLO II, lettera enciclica *Laborem exercens* (14 settembre 1981), n. 20, in *AAS* 73 (1981), p. 629.

## Conclusione

Al termine di una splendida meditazione sulla precarietà della vita umana, il Salmo 90, autentico gioiello del salterio, si indirizza a Dio con questa supplica:

Si manifesti ai tuoi servi la tua opera  
e il tuo splendore ai loro figli.  
Sia su di noi la dolcezza del Signore, nostro Dio:  
rendi salda per noi l'opera delle nostre mani,  
l'opera delle nostre mani rendi salda (*Sal* 90,16-17).

L'orante ha coscienza che la vita dell'uomo è come l'erba del campo: «al mattino fiorisce e germoglia, alla sera è falciata e dissecca».

Mille anni sono come un turno di veglia nella notte, come un sogno al mattino. L'uomo torna in polvere, i suoi giorni svaniscono in un momento.

La precarietà dell'esistenza, tuttavia, non è invincibile. Se l'uomo lascia scendere sul suo agire la dolcezza di Dio, l'opera delle sue mani diviene salda: stabile nei suoi effetti e solida nel suo significato. Essa allora porta in sé traccia dell'agire di Dio, che la fonda e la fortifica.

Nella liturgia della Chiesa, Dio manifesta agli uomini di ogni tempo l'opera che Egli ha compiuto nella Pasqua del suo Figlio e la ripresenta nella forza dello Spirito.

Celebrando i sacramenti, il credente trova così lo spazio in cui il suo lavoro è destinato a incastonarsi: entro l'opera di Dio. Così alla fine «l'uomo sarà ciò che avrà fatto: lui e Dio in lui»<sup>44</sup>.

Andrea Bozzolo, sdb  
Università Pontificia Salesiana  
Facoltà di Teologia - Sezione di Torino  
Via Caboto, 27  
10129 - Torino (TO)  
andrea.bozzolo@31gennaio.net

---

<sup>44</sup> L. ALONSO SCHÖKEL - C. CARNITI, *I Salmi*, II, Borla, Roma 1993, p. 269.

## **Abstract**

Il rapporto tra l'esperienza del lavoro e la celebrazione del sacramento costituisce un tema piuttosto inconsueto per la teologia. Le radici della debole attenzione a questo nesso vanno cercate nello scarso interesse che in passato la teologia ha dedicato al lavoro e nella tendenza della riflessione liturgica a contrapporre la logica del dono, propria del sacramento, alla logica funzionale e mercantile tipica del lavoro. L'articolo mostra come anche il lavoro abbia una radicale dimensione simbolica: esso non è solo trasformazione del mondo, ma anche luogo di manifestazione del senso. Su questa base esso viene posto in rapporto con il sacramento, in cui avviene l'accordatura dell'agire umano al dono divino. Celebrando i sacramenti, il credente trova lo spazio in cui il suo lavoro è destinato a incastonarsi: entro l'opera di Dio.

\*\*\*

The relationship between work experience and the celebration of the sacrament is not a recurring theme in theology. The roots of such weak attention must be sought in the lacking interest that theology has so far devoted to work and in the tendency of the liturgical reflection to contrast the sacramental logic of the gift with the utilitarian logic of work. The article shows how work has a radical symbolic dimension, too. It is not just the place where matter is processed, but it is also the place where the meaning of life gets manifested. Work finds therefore a connection with the sacrament, where human action tunes with the divine gift. By celebrating the sacraments, the believers find the place in which their work is devised to be embedded, i.e. within the work of God.

## **Parole chiave**

Sacramento, Eucaristia, lavoro, modelli teologici, dono divino, azione umana.

## **Keywords**

Sacrament, Eucharist, work, theological models, divine gift, human action.



# IL LAVORO PARTECIPATIVO E SOLIDALE ALLA LUCE DELL'EUCARISTIA

Monica Vallorani\*

Il lavoro è presente tutti i giorni nell'Eucaristia,  
i cui doni sono frutto della terra e del lavoro dell'uomo.  
Un mondo che non conosce più i valori, e il valore del lavoro,  
non capisce più neanche l'Eucaristia.  
(Papa Francesco).

## **Introduzione: il lavoro, questione aperta.**

Papa Francesco ha definito, nell'*Evangelii gaudium*, il lavoro come libero, creativo, partecipativo e solidale: quattro aggettivi che sintetizzano il senso del lavoro dignitoso così come inteso dalla Dottrina Sociale della Chiesa, e che tracciano le linee, d'impegno e di contenuto, del "lavoro che vogliamo"<sup>1</sup>.

Il lavoro occupa da sempre una posizione centrale nella vita delle persone, ma oggi più che mai la questione è una problematica aperta che pone nuovi interrogativi. C'è la necessità di una nuova semantica del lavoro, visti i cambiamenti intercorsi nei sistemi lavorativi, nella visione stessa del senso del lavoro e soprattutto del lavoratore. Intorno al lavoro si raccoglie tutta una questione antropologica che mette in discussione il cambiamento della condizione dell'uomo e delle relazioni di convivenza. È intorno a una nuova e corretta definizione di esso che si possono costruire pertanto forme autenticamente umane del convivere sociale: il lavoro va inteso dunque non solo come necessità ma anche come luogo in cui l'uomo può essere toccato dalla grazia, in cui può costruire la comunità - il "noi" comunitario -, in cui dipanare la verità del suo essere più profondo, quello trinitario; un lavoro che coinvolge il senso di una comunità cristiana che si esprime e si costruisce nel "condividere

---

\* Collaboratrice presso l'Istituto Teologico Marchigiano.

<sup>1</sup> Cf. FRANCESCO, Esortazione apostolica sull'annuncio del Vangelo, *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), in *AAS* 105 (2013), pp. 1-119, n. 192; d'ora in poi citata con la sigla EG. Vedi anche il titolo della "Settimana sociale" dei cattolici italiani tenutosi a Cagliari nel 2018. La citazione a capo dell'articolo è di FRANCESCO, *Discorso in occasione della visita pastorale*, Stabilimento Ilva, Genova (27 maggio 2017).

eucaristico” posto come fondamento etico dell’impegno sociale e quindi anche del lavoro. È in particolare sugli aggettivi *partecipativo* e *solidale* che vorremo focalizzare la nostra attenzione così da far notare come l’emergere della dimensione di partecipazione e solidarietà del lavoro (cristianamente fondata nella visione relazionale e comunitaria dell’essere umano che trae origini e impegno nell’esperienza sacramentale eucaristica), sia fondamento per una corretta concezione dello stesso.

Il lavoro, fonte di solidarietà che si nutre di solidarietà, genera partecipazione ed è partecipativo, ma forse tutto ciò è l’aspetto più in crisi oggi, a seguito di una cultura individualista e “dello scarto”, di fronte alla quale la questione della necessità di un nuovo umanesimo è una priorità. Un “buon” lavoro è tale se è un bene *di* tutti e un bene *per* tutti, espressione cioè dell’essere comunità perché prima di tutto espressione della persona, luogo dove si veicolano processi che generano e rigenerano l’identità di ognuno nonché delle relazioni sociali. Quando il lavoro non è decente o ha di mira solo l’economia, crea ingiustizie e diseguaglianze. Non a caso le difficoltà lavorative che nascono dalla congiuntura economica di questo momento storico sono elementi divisivi che generano inequità<sup>2</sup>; è quindi importante promuovere un lavoro che torni ad essere fonte di un’unità solidaristica, possibile attraverso un impegno di evangelizzazione che ne ricollegli il senso al suo valore comunitario e relazionale, in quanto opera dell’uomo a immagine e somiglianza di Dio, collaboratore della creazione. Il lavoro, oggi più che mai, deve ritornare ad essere generativo di fraternità e di giustizia.

Va però detto che l’impegno alla solidarietà e partecipazione in un lavoro dignitoso non è un semplice appello solidaristico o di sviluppo sociale, ma è un appello al vivere comunitariamente secondo il progetto di Dio nonché nell’ordine di un impegno etico che, da un punto di vista della fede, si fonda sui sacramenti. La dignità dell’uomo che vive il lavoro in un’etica sacramentale è un richiamo forte e attuale per i cristiani, resi consapevoli che l’esperienza del lavoro è trasformata dalla stessa “fonte eucaristica”. Il tema del lavoro è diventato indubbiamente prioritario, soprattutto a fronte del fatto che, come già osservato, la realtà odierna vede molti cambiamenti sia del lavoro, che del lavoratore. La tradizionale figura dell’operaio e di tutta la classe operaia che si presentava per lo più

---

<sup>2</sup> Papa Francesco utilizza infatti più volte il termine “inequità” in EG e con ciò trasforma il consueto “iniquità” da un’accezione giuridica a una sfumatura maggiormente attenta alla dimensione economica e sociale.

omogenea e caratterizzata anche da esperienze di forte solidarietà è mutata, oggi è sostituita dalla “biodiversità” del lavoro che indubbiamente è una realtà da salvaguardare e gestire, tenendo conto che la rivoluzione tecnologica dell’industria 4.0, le innovazioni, i modelli di organizzazione diversificati, insieme ai cambiamenti culturali della società, hanno in parte logorato il senso stesso del lavoro sia sul piano individuale che sociale. Il lavoro è diventato sempre più “merce” e sempre più si è disancorato dalla persona comunitariamente intesa, poiché visto più che altro come necessità per soddisfare dei meri bisogni soggettivi relegati nello spazio dell’individualità o al massimo del circuito familiare.

Fondamentale è allora affermare che il lavoro è legato fortemente alla persona, al suo riconoscimento non solo individuale ma sociale, alla sua crescita autenticamente personale e dunque comunitaria. Il lavoro è, infatti, un forte fattore di solidarietà, attraverso cui si contribuisce ad accrescere l’umanizzazione del mondo. Si lavora per fare cose utili a se stessi ma anche agli altri e a chi le “adopererà”.

Elemento centrale nella questione del lavoro e nella costituzione stessa della società, come lo stesso Magistero sociale della Chiesa ha sempre insegnato, è l’uomo. La grande sfida di questi anni è allora riscoprire la centralità della persona e il lavoro come partecipazione alla produzione di valori che generano ben-essere, cioè una qualità della vita della persona/comunità e, insieme a ciò, beni collettivi disponibili per tutti.

Si tratta certo di un cambio di visione sul lavoro che è fondamentale riscoprire oltre che libero e creativo anche partecipativo e solidale, così da superare la sola ottica economicistica e produttiva, per accedere ad una visione “eucaristica” della vita lavorativa.

Il valore della persona umana e la dignità dell’uomo che è “l’autore, il centro e il fine di tutta la vita economico-sociale” sono quindi centrali in una riflessione sul lavoro. È l’uomo che è lavoratore, per cui solo un’adeguata antropologia risulta essere la chiave per un rinnovato impegno verso la riconfigurazione di un lavoro solidale e partecipativo, che diventi anche un impegno etico. La questione antropologica sta sullo sfondo di tutta la questione ed è proprio per questo che papa Francesco afferma che non può esserci lavoro onesto senza un’adeguata ecologia umana<sup>3</sup>, compresa secondo il modello dell’ecologia integrale condensata

---

<sup>3</sup> Cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965), in *AAS* 58 (1966) pp. 1025-1120, n. 63; d’ora in poi citata con la sigla GS. Cf. anche EG, cit., n. 118.

nella figura del poliedro. Il lavoro umano è dentro l'antropologia cristiana, cioè dentro la visione rivelata dell'uomo. Il cristiano vive l'esperienza di vita come discepolo di Gesù Cristo nello Spirito, nel contesto di modi di vivere in cui è immerso nel tempo:

le forme dell'esistenza, del nascere e del morire, del crescere e del servire, dell'amare e dello sperare, sono fin dall'inizio colorate da una dimensione culturale e religiosa, a cui la fede cristiana domanda di dare una figura che ha i contorni dell'obbedienza di Gesù<sup>4</sup>.

La definizione dell'uomo si muove allora all'interno di un orizzonte cristologico: chiunque segue Cristo, l'uomo perfetto, poiché Figlio di Dio incarnato, diventa anch'egli più uomo<sup>5</sup>.

## 1. Uomo come immagine di Dio: la creazione e il compito di lavorare

L'uomo e la donna sono collaboratori, attraverso il lavoro, dell'opera creatrice e redentrice di Dio<sup>6</sup>, il lavoro è partecipazione a quest'opera di Dio. L'uomo è *imago Dei*, frutto del dono e chiamato alla donazione.

Nella benedizione e nel compito affidatogli da Dio (Gen 1,26-29), l'uomo è orientato verso il mondo<sup>7</sup> sebbene si distingua dal mondo, e la sua azione è quella di conservare ciò che gli è stato affidato, di custodirlo, di mediare la benedizione divina.

La benedizione è intesa come la forza procreatrice che si esprime non solo nella capacità di generare, ma in tutto il processo che va dalla nascita alla crescita. La benedizione è il motore degli inizi e la fecondità è la forza creativa presente nel mondo<sup>8</sup>.

Il lavoro è quindi fondato su questa forza creativa della benedizione.

---

<sup>4</sup> F. G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, Queriniana, Brescia 2014<sup>4</sup>, p. 15.

<sup>5</sup> GS, n. 41.

<sup>6</sup> Cf. PONTIFICIO CONSIGLIO GIUSTIZIA E PACE, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, LEV, Città del Vaticano 2004, n. 263.

<sup>7</sup> Cf. *ibid.*, n. 255. «Che cosa è mai l'uomo perché di lui ti ricordi, il figlio dell'uomo, perché te ne curi? Davvero l'hai fatto poco meno di un dio, di gloria e di onore lo hai coronato. Gli hai dato potere sulle opere delle tue mani, tutto hai posto sotto i suoi piedi» (Sal 8,5-7).

<sup>8</sup> BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, cit., p. 315.

Il comando di civilizzazione della terra (da assoggettare), e di trasformazione e cura (da coltivare e custodire), è il compito insostituibile dell'uomo originario<sup>9</sup>. Il lavoro che si fonda su quest'uomo, immagine di Dio, ne indica la dignità che non si cancella neanche con il peccato, sebbene dopo il peccato la fatica e la sofferenza entrino nell'attività dell'uomo conseguentemente alla rottura dell'alleanza con il Dio creatore e alla incrinatura della relazione con i suoi simili.

Il racconto biblico della creazione si ritma sulla scansione temporale dei giorni e il settimo giorno è quello del riposo, il giorno di Dio che è anche il fine verso cui tende l'agire dell'uomo. Il riposo non è propriamente assenza di lavoro, ma piuttosto immersione nella "presenza" di Dio che dona la sua benedizione feconda perché l'uomo possa agire adeguatamente nello spazio del mondo e nel tempo della storia; una benedizione che libera il lavoro e l'uomo da un errato legame con un agire assolutizzato che ha come metro di misura il suo mero successo pratico. La liturgia che accompagna il settimo giorno, e che condensa in sé la benedizione di Dio, è il momento di distensione dell'attività quotidiana che come tale viene riconfigurata in termini teologici; ciò che permette di ricalibrare il senso dell'agire dell'uomo, del suo impegno nel mondo, inserendolo in uno spazio/tempo orante e comunitario.

Il compito di coniugare agire nel mondo e agire liturgico è affidato all'uomo, maschio e femmina, quale unità di distinti che si esprime e si realizza nel reciproco amore, nella relazionalità che non si sottrae dallo sguardo di Dio. Lo stesso lavoro, consegnato ai due, attesta quindi la caratteristica relazionale e teologica della vita. Così il lavoro umano dà dignità all'uomo quando realizza ciò che è chiamato ad essere: comunione. Il lavoro è umano proprio perché è fatto "in" comunione ma anche "per" la comunione; tale comunione è il come e il senso del lavoro solidale e partecipativo.

## **2. La persona nell'ontologia trinitaria: la relazionalità**

L'uomo è essere relazionale, e poiché è Cristo che fa conoscere

---

<sup>9</sup> I miti e i racconti di creazione mesopotamici, ad esempio, vedono la creazione dell'uomo in funzione del servizio agli dei. È infatti l'uomo che svolge il lavoro faticoso al posto degli dei stanchi. Una visione quindi diversa rispetto alla creazione biblica che dà dignità all'uomo e al suo lavoro.

l'identità della persona umana, in Lui ogni uomo è chiamato a realizzare se stesso nell'amore filiale al Padre. L'essere persona si comprende nell'essere "per-dono", in un rapporto d'amore con il Padre, nello Spirito Santo, che fa partecipare alla vicenda filiale di Gesù, sia per configurazione filiale che per trasformazione spirituale.

La rivelazione indica l'Essere come *agape*, l'Essere che è Dio nel dono reciproco di Sé nelle tre divine Persone. In Cristo, Persona divina, la creatura, può partecipare dell'agape trinitaria, maturando un rapporto vicendevole con Dio e con i suoi simili ad immagine dello stesso rapporto che Gesù vive con il Padre nello Spirito Santo.

È questa inderogabile centratura cristologica che unisce e distingue, l'ontologia del Divino con l'ontologia del creaturale nella pericorese teandrica dell'esser uno in Cristo Gesù (Gal 3,28) in virtù dello Spirito<sup>10</sup>.

Nell'ottica dell'ontologia trinitaria la persona umana può essere perciò compresa nel suo rapporto intersoggettivo, condiviso con tutte le persone create, in una reciprocità gratuita e accogliente. Le attività dell'uomo, creato a immagine e somiglianza di Dio, e alla luce del Vangelo in Cristo reso partecipe della vita trinitaria di Dio, sono attività che devono rendere visibile l'identità più profonda dell'uomo, cioè il suo essere relazionale e agapico. Un uomo che vive ogni opera in uno stile relazionale e perciò trinitario<sup>11</sup>. Il lavoro dell'uomo è espressione di una comunionalità della vita che esso contribuisce a rendere visibile, una comunionalità che palesa la vita trinitaria del Dio creatore che il lavoro fa trasparire. Esso è perciò, per sua natura, comunionale fin dall'inizio, e se lavoro è ogni attività che trasforma la realtà, la trasforma in questa direzione: «tutto è collegato, e questo ci invita a maturare una spiritualità della solidarietà globale che sgorga dal mistero della Trinità»<sup>12</sup>.

### 3. Eucaristia e lavoro: la dimensione relazionale

La persona/creatura può vivere la realtà dell'agape filiale nella

<sup>10</sup> P. CODA, *Dalla Trinità*, Città Nuova, Roma 2012, p. 560.

<sup>11</sup> Cf. D. DEL GAUDIO, *A immagine della Trinità. L'antropologia trinitaria e cristologica di Edith Stein*, in «Teresianum» 56 (2005), pp. 83-115.

<sup>12</sup> FRANCESCO, Lettera enciclica sulla cura della casa comune *Laudato si'* (24 maggio 2015), in *AAS* 107 (2015), pp. 848-945, qui n. 240. D'ora in poi citata con la sigla LS.

partecipazione sacramentale, in Cristo. In particolare, vivere in Cristo, nel dono del Battesimo, fino alla piena unità con Lui nell'Eucaristia, rende partecipi della vita trinitaria, non solo come singoli, ma nelle relazioni reciproche. Noi siamo trasformati in corpo di Cristo e possiamo dire con san Paolo che "Cristo che vive in me" (Gal 2,20).

L'Eucaristia realizza la Chiesa, celebra l'alleanza definitiva stabilita dal Padre, nel dono del Figlio e del suo Spirito.

Nell'Eucaristia è racchiuso tutto il bene spirituale della Chiesa, cioè lo stesso Cristo; è lui il Pane vivo, che mediante la sua Carne vivificata dallo Spirito Santo, e vivificante, dà vita agli uomini i quali sono in tal modo invitati e indotti a offrire assieme a lui se stessi, il proprio lavoro e tutte le cose create<sup>13</sup>.

Come sottolinea papa Francesco, «il lavoro è presente tutti i giorni nell'Eucaristia»<sup>14</sup> la quale è fonte del suo significato poiché assume tutte le realtà umane. Nell'offerta eucaristica il lavoro umano si unisce all'offerta redentiva di Cristo per l'umanità; così, con il lavoro, l'uomo credente partecipa con il Figlio di Dio alla redenzione dell'umanità e della creazione. La vita quotidiana concorre così, in quanto vivificata dalla grazia, a rendere presente il piano salvifico di Dio a tutti. Nella liturgia tutto l'uomo e tutti gli uomini credenti possono sentirsi uniti e radunati nell'unità dentro il mistero pasquale di Cristo, divenendo parte attiva e fruttuosa di questo mistero<sup>15</sup>.

L'Eucaristia, che fonda la chiesa, genera la comunità fra gli uomini; tale unità generata dal Corpo di Cristo si riversa nella fraternità "di" e "per"

---

<sup>13</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto sul ministero e la vita dei presbiteri *Presbyterorum ordinis* (7 dicembre 1965), n. 5.

<sup>14</sup> FRANCESCO, *Discorso in occasione della visita pastorale*, cit.

<sup>15</sup> «L'attesa di una terra nuova non deve indebolire, bensì piuttosto stimolare la sollecitudine nel lavoro relativo alla terra presente, dove cresce quel corpo della umanità nuova che già riesce ad offrire una certa prefigurazione, che adombra il mondo nuovo. Pertanto, benché si debba accuratamente distinguere il progresso terreno dallo sviluppo del regno di Cristo, tuttavia, tale progresso, nella misura in cui può contribuire a meglio ordinare l'umana società, è di grande importanza per il regno di Dio. Ed infatti quei valori, quali la dignità dell'uomo, la comunione fraterna e la libertà, e cioè tutti i buoni frutti della natura e della nostra operosità, dopo che li avremo diffusi sulla terra nello Spirito del Signore e secondo il suo precetto, li ritroveremo poi di nuovo, ma purificati da ogni macchia, illuminati e trasfigurati, allorquando il Cristo rimetterà al Padre "il regno eterno ed universale: che è regno di verità e di vita, regno di santità e di grazia, regno di giustizia, di amore e di pace"» (GS, n. 39).

tutta l'umanità. Le liturgie comunitarie, nel momento eucaristico, esprimono, nutrendosi del Pane spezzato, un modello di convivenza e di impegno umano che è segno e profezia per l'umanità intera. La tavola eucaristica è luogo comunitario per eccellenza, tavola a cui il Signore invita, tavola della *koinonia*.

La liturgia infatti, mediante la quale, specialmente nel divino sacrificio dell'Eucaristia, "si attua l'opera della nostra redenzione", contribuisce in sommo grado a che i fedeli esprimano nella loro vita e manifestino agli altri il mistero di Cristo e la genuina natura della vera Chiesa [...]. In tal modo la liturgia, mentre ogni giorno edifica quelli che sono nella Chiesa per farne un tempio santo nel Signore, un'abitazione di Dio nello Spirito, fino a raggiungere la misura della pienezza di Cristo, nello stesso tempo e in modo mirabile fortifica le loro energie perché possano predicare il Cristo<sup>16</sup>.

La comunione con Cristo nell'Eucaristia è un cambiamento per l'uomo, così egli svolge la sua attività quotidiana in unione con Cristo. Perciò ogni lavoro dignitoso e umano è una continuazione del lavoro di Gesù e, in un certo qual modo, della sua opera di redenzione<sup>17</sup>.

#### 4. Lavoro: offerta a Dio; frutto della terra e del lavoro dell'uomo

Nell'Eucaristia, mentre vengono portati all'altare i doni, frutti della terra e delle mani operose dell'uomo, ogni lavoratore si unisce all'offerta con un atto di lode e partecipazione al sacrificio.

Nell'offertorio si rende presente la partecipazione dei fedeli<sup>18</sup>: nel

---

<sup>16</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione liturgica *Sacrosanctum concilium* (4 dicembre 1963), n. 2.

<sup>17</sup> «Sopportando la fatica del lavoro in unione con Cristo crocifisso per noi, l'uomo collabora in qualche modo col Figlio di Dio alla redenzione dell'umanità» Giovanni Paolo II, Lettera enciclica su lavoro *Laborem exercens* (14 settembre 1981), in *AAS* 73 (1981), pp. 577-647, n. 27.

<sup>18</sup> Le raccomandazioni dell'ORDINAMENTO GENERALE DEL MESSALE al n. 73 dicono: «Poi si portano le offerte: è bene che i fedeli presentino il pane e il vino; il sacerdote, o il diacono, li riceve in luogo opportuno e adatto e li depone sull'altare. Quantunque i fedeli non portino più, come un tempo, il loro proprio pane e vino destinati alla Liturgia, tuttavia il rito della presentazione di questi doni conserva il suo valore e il suo significato spirituale. Si possono anche fare offerte in denaro, o presentare altri doni per i poveri o per la Chiesa, portati dai fedeli o raccolti in chiesa». È bene perciò che il pane e il vino

pane e nel vino che vengono portati all'altare è così rappresentato tutto il lavoro dell'uomo e con esso la vita stessa dei lavoratori. Questi doni, presentati con fede, collegano l'intera celebrazione dell'Eucaristia con la creazione e con tutta la storia umana. Saranno il pane e il vino, segno della terra e del lavoro, a diventare presenza di Cristo reale «colui che si realizza pienamente in tutte le cose» (Ef 1,23).

Il pane, e così il vino, sono il frutto della terra e del lavoro dell'uomo, il frutto di una filiera in cui tutti partecipano con la propria opera, con le proprie fatiche, con le proprie difficoltà: dalla semina al raccolto, dalla farina all'impasto, dal cuocere al presentare il pane perché sia mangiato.

Il pane e il vino sono prima di tutto dono di Dio, in quanto frutti che provengono dalla creazione. C'è poi la creatività dell'attività dell'uomo che li trasforma, e nella celebrazione Eucaristica tornano al Creatore per la realizzazione dell'opera salvifica di Dio. Un processo ordinato e operoso, paziente e di attesa, in cui Dio

si manifesta in una rivelazione storica, nel tempo [...]. Noi dobbiamo avviare processi, più che occupare spazi. Dio si manifesta nel tempo ed è presente nei processi della storia. Questo fa privilegiare le azioni che generano dinamiche nuove. E richiede pazienza, attesa<sup>19</sup>.

È chiaro che «si tratta di privilegiare le azioni che generano nuovi dinamismi nella società e coinvolgono altre persone e gruppi che le porteranno avanti, finché fruttifichino in importanti avvenimenti storici»<sup>20</sup>. Tra queste azioni da avviare, il lavoro è un processo che deve generare nuovi dinamismi e “fruttificare”. Esso va compiuto in collaborazione all'opera creativa di Dio, poiché tutta la terra appartiene a Lui<sup>21</sup> che l'affida all'uomo perché ci sia “pane” da offrire al fratello e a Dio, nella lode e nel ringraziamento, perché questo diventi anche nutrimento dello spirito dell'uomo.

---

vengano presentati dai fedeli, sebbene non siano più preparati da loro a casa come un uso ricordato dall'Ordinamento, tuttavia si esprime la loro partecipazione.

<sup>19</sup> FRANCESCO, *Intervista*, a cura di A. Spadaro, reperibile al link: [https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/september/documents/papa-francesco\\_20130921\\_intervista-spadaro.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130921_intervista-spadaro.html) (consultato il 17 gennaio 2019).

<sup>20</sup> EG, n. 223.

<sup>21</sup> La preghiera dell'ora terza del lunedì della quarta settimana recita infatti: «O Dio nostro Padre, che al lavoro solidale di tutti gli uomini hai affidato il compito di promuovere sempre nuove conquiste, donaci di collaborare all'opera della creazione con adesione filiale al tuo volere in spirito di vera fraternità».

Il pane è nutrimento di vita necessario, pane quotidiano, ma anche segno della fatica del procurarlo ed esprime la dignità della persona umana. È comunemente il simbolo del lavoro dell'uomo, nel linguaggio comune *guadagnarsi il pane* è usato come sinonimo stesso di lavoro: «dove non c'è lavoro, manca la dignità, l'esperienza della dignità di portare a casa il pane»<sup>22</sup>.

Il vino è il segno della festa, anch'esso opera della trasformazione laboriosa del frutto dell'uva da parte dell'uomo, ed esprime la dignità della persona umana nella gioia festosa del condividere.

Il pane e il vino sono collegati in molteplici modi alla persona e all'opera di Gesù il cui Corpo e Sangue sono da Lui donati per essere mangiati e bevuti nel prodigio del Sacramento dell'altare.

Nel linguaggio biblico il Corpo indica la totalità della persona, l'unità delle molte membra; così è il pane, unico prodotto finale di un processo di lavoro plurale. Nel pane troviamo il senso del lavoro come processo di tanti elementi, dell'impegno di tante persone per una destinazione comune, ricondotta all'unità della persona e alla comunità. Parimenti il vino, in quanto destinato a transustanziarsi nel Sangue dell'alleanza nuova, richiama sia il sacrificio di Gesù (sangue versato) sia il frutto che ne scaturisce, cioè il nuovo popolo della nuova alleanza.

Nel celebrare l'Eucaristia perciò i credenti prendono quel Pane e quel Vino, mangiano e bevono, celebrano e incontrano Gesù, fanno memoria del fatto che si rende presente chiamando ogni battezzato e ogni comunità a vivere come Lui. Anche la fatica del lavoro umano viene pertanto valorizzata e ricompensata da Dio al punto che i frutti del lavoro diventano presenza sacramentale di Cristo Gesù.

Nell'Eucaristia “rendiamo grazie” per la creazione e per il lavoro dell'uomo: per il pane di cui abbiamo bisogno ma anche per la gratuità di cui è simbolo il vino, segno della gioia del Regno (Mt 26,29). Il nutrimento dell'uomo non è solo necessità, bisogno essenziale del mangiare, ma è anche relazione e gratuità, pane e vino, la quotidianità e la festa, la fatica e la gioia, la libertà e la condivisione. Il vino ci ricorda che l'uomo non vive “di solo pane”: ciò lo chiuderebbe in una visione materialistica della vita e di se stesso, senza alcuna apertura alla dimensione relazionale e spirituale.

---

<sup>22</sup> Cf. il messaggio di papa Francesco alla CEI, reperibile sul link [https://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2014/documents/papa-francesco\\_20141016\\_messaggio-convegno-cei.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2014/documents/papa-francesco_20141016_messaggio-convegno-cei.html) (consultato il 18 gennaio 2019).

Così il lavoro umano, se fosse finalizzato al solo guadagnarsi il pane del bisogno materiale, sarebbe esso stesso merce e oggetto di scambio, non espressione della dignità della persona. L'esperienza eucaristica libera il lavoro dalla logica consumistica, per illuminarlo con la logica del dono e della comunione. Se nei sacramenti s'interrompe la logica del consumo, per mettere invece in evidenza quella della contemplazione e adorazione delle cose in quanto manifestative di una presenza con cui si entra in "contatto"<sup>23</sup>, è perché le cose, frutto anche del lavoro umano semplice e quotidiano, siano rivalutate come luoghi della prossimità di Dio e d'incontro con Lui, nell'amore verso gli altri. «La persona - scrive Ratzinger- non vive solo del pane del fattibile. Il senso che sostiene me e il mondo è il pane di cui l'uomo vive nel più profondo del suo essere uomo»<sup>24</sup>.

Nell'Eucaristia il lavoro umano viene valorizzato al massimo, dato che esso non esiste senza la persona. Ogni fedele che partecipa all'Eucaristia presenta il suo lavoro, offerto nei doni al Padre per mezzo di Cristo, per il quale si compie il sacrificio eucaristico<sup>25</sup>. Il senso del lavoro acquista qui una prospettiva diversa, rispetto a ciò che si vive oggi, il lavoro non è merce e non ha come unico obiettivo la crescita produttiva continua. Al centro c'è la persona che non è fine a se stessa, se ciò fosse sarebbe unica autrice di un lavoro che non la farebbe mai sentire realizzata. Se il lavoro fosse solo opera dell'uomo e avesse come fine la produttività, all'uomo rimarrebbero solo la fatica del fare e la ricerca del successo, apparentemente sempre inconcludente. È la persona che, nella grazia donata della relazione con Cristo, vive la sua vocazione più profonda da cristiana, vive la vita come dono d'amore, vive la sua autentica dignità e la sua realizzazione.

È questa persona, rinnovata in Cristo, che vive la sua vocazione cristiana nel lavoro, nella semplicità del quotidiano, come collaborazione

---

<sup>23</sup> Cf. P. MARANESI, *Il contatto che salva. Introduzione alla teologia sacramentaria*, Cittadella, Assisi 2016, pp. 13-16.

<sup>24</sup> J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2012, p. 65.

<sup>25</sup> «Nel pane e nel vino che portiamo all'altare, tutta la creazione è assunta da Cristo Redentore per essere trasformata e presentata al Padre. In questa prospettiva portiamo all'altare anche tutta la sofferenza e il dolore del mondo, nella certezza che tutto è prezioso agli occhi di Dio [...]. Esso permette di valorizzare l'originaria partecipazione che Dio chiede all'uomo per portare a compimento l'opera divina in lui e dare in tal modo senso pieno al lavoro umano, che attraverso la Celebrazione eucaristica viene unito al sacrificio redentore di Cristo» n. 47. BENEDETTO XVI, *Esortazione Apostolica postsinodale Sacramentum Caritatis* (22 luglio 2007).

all'opera di Dio, creativa e redentiva, immersa nel dono dell'amore.

Senza il lavoro dell'uomo non ci sarebbero né pane né vino da offrire per l'Eucaristia. È anche il lavoro della persona che permette la partecipazione al sacrificio eucaristico. Non si può pensare la persona senza la possibilità di lavorare; anche per questo il lavoro va difeso e valorizzato.

## 5. Lavoro: offerta condivisa

I simboli eucaristici del pane e del vino sono quindi simboli dell'offerta e della condivisione di Cristo, che dona il suo Corpo e il suo Sangue facendosi "pane" di vita e "bevanda" di salvezza per tutta la comunità dei fedeli.

Pane presentato, spezzato e condiviso "per noi" è etica di comunione con Dio e condivisione con i fratelli e soprattutto con i più poveri; Pane riconsegnato, in quanto Corpo di Cristo, come impegno nelle mani dei fedeli. È l'unico stesso Pane che Dio ci dona; è lo stesso Cristo il dono a cui ci assimila: si tratta di un dono assolutamente gratuito. Questo pane è frutto di un partenariato lavorativo tra la materia prima della creazione di Dio e il *know how* dell'uomo; Dio per opera dello Spirito Santo lo "lavora" e lo ridona trasformato nel Corpo di Cristo. L'Eucaristia ci "conforma così a Cristo" e ci rende membri del medesimo suo Corpo e allo stesso tempo membri gli uni degli altri. Se sono unito a Cristo sono unito agli altri e quest'unione diventa vita. «L'Eucaristia non è solo espressione di comunione nella vita della Chiesa; essa è anche progetto di solidarietà per l'intera umanità»<sup>26</sup>. Nella comunità non devono esserci miseri, non deve esserci chi sia privato dei beni necessari per una vita dignitosa, e misero è anche colui che è privato del frutto del suo lavoro, cioè del pane, colui che è vittima di ingiustizie. Ma è misero anche chi cede "alle lusinghe di facili guadagni o di redditi disonesti: "questo è pane per oggi e fame per domani" dice papa Francesco<sup>27</sup>.

C'è un pane che è solo nutrimento, senza speranza, e c'è un pane della condivisione e della salvezza. Il pane donato nella gratitudine a Dio

---

<sup>26</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Mane nobiscum domine* (7 ottobre 2004), n. 27.

<sup>27</sup> FRANCESCO, *Omelia*, reperibile in [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2015/documents/papa-francesco\\_20150321\\_omelia-pompei-napoli.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2015/documents/papa-francesco_20150321_omelia-pompei-napoli.html) (consultato il 18 luglio 2018).

per l'azione dello Spirito Santo diventa poi Pane di vita eterna; esso non è solo bisogno o segno di una vita tranquilla (frutto del lavoro che ha come fine unico il guadagnare), ma è luogo di incontro e comunione con Dio e con gli altri nel reciproco dono di sé. Questo Pane condiviso indica lo scopo e il senso del lavoro dell'uomo che lo prepara, contribuendo così a un mondo più giusto e fraterno per tutti.

Facendo riferimento ad una logica eucaristica, il "pane" prodotto dal lavoro di qualcuno non va quindi usato come potere sulla fame degli altri, ma come servizio e offerta collettiva perché non ci sia chi rimane senza pane. Si comprende in tale logica la fonte del lavoro partecipativo e solidale e dell'impegno di giustizia; ciò è chiaro nel Prefazio Comune IX del Messale Romano, intitolato "La gloria di Dio è l'uomo vivente", che così recita:

Tu sei l'unico Dio vivo e vero: l'universo è pieno della tua presenza, ma soprattutto nell'uomo, creato a tua immagine, hai impresso il segno della tua gloria. Tu lo chiami a cooperare con il lavoro quotidiano al progetto della creazione e gli doni il tuo Spirito, perché in Cristo, uomo nuovo, diventi artefice di giustizia e di pace<sup>28</sup>.

Un richiamo alla responsabilità per cambiare le realtà dove il lavoro non è espressione della dimensione relazionale, di condivisione, di servizio svolto con lo stesso amore di Cristo.

Quale pane si potrebbe mai condividere se persistono forme di lavoro nero, sfruttamento e oppressione, dove il lavoratore è privato del "pane" che egli stesso ha fatto?

Non si può celebrare l'Eucaristia senza che avvenga un cambiamento, una conversione per questa rinnovata cultura del lavoro. «Quando vi radunate per la cena, aspettatevi gli uni gli altri» (1Cor 11,33) richiama san Paolo, contro un atteggiamento individualista che esclude e dimentica il povero. La comunità eucaristica è tale se vive la solidarietà e la condivisione nella vita.

L'Eucaristia è quindi modello per la comunità cristiana operosa e solidale, nella carità. I frutti della terra e del lavoro sono trasformati per tutti. I beni individuali, che possono essere il prodotto della propria opera, si aprono al Bene Comune. Nell'Eucaristia ognuno, sia lavoratore che disoccupato o inoccupato, può presentare la propria offerta, anzi chi riceve

---

<sup>28</sup> MESSALE ROMANO, *Prefazio comune IX*, LEV, Città del Vaticano,

ricompensa dal proprio lavoro, il ricco, è chiamato a condividere con i fratelli. Il frutto del lavoro non va tenuto per sé.

Il lavoro dell'uomo quindi, trasforma la natura, e mentre fa ciò forma e trasforma lo stesso uomo in una filiera di solidarietà con gli altri e con il creato. L'Eucaristia è di per sé un atto di "amore cosmico" dice Papa Francesco nella *Laudato si'*;

il mondo, che è uscito dalle mani di Dio, ritorna a Lui in gioiosa e piena adorazione: nel Pane eucaristico "la creazione è protesa verso la divinizzazione, verso le sante nozze, verso l'unificazione con il Creatore stesso". Perciò l'Eucaristia è anche fonte di luce e di motivazione per le nostre preoccupazioni per l'ambiente, e ci orienta ad essere custodi di tutto il creato<sup>29</sup>.

## 6. L'Eucaristia per il lavoro: impegno etico della comunità

Il "Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa" riporta le seguenti parole:

Con la predicazione del Vangelo, la grazia dei sacramenti e l'esperienza della comunione fraterna, la Chiesa risana ed eleva la dignità della persona umana, consolida la compagine della società umana e riveste di senso e di significato più profondo il lavoro quotidiano degli uomini<sup>30</sup>.

La grazia dei sacramenti e la partecipazione all'Eucaristia danno senso all'attività dell'uomo e nutrono l'impegno di trasformare la vita, perché essa diventi, in certo modo, tutta "eucaristica"<sup>31</sup>.

L'Eucaristia è l'origine etica, la fonte e la forma di ogni trasformazione sociale, perciò nella prassi eucaristica i cristiani riconoscono il più alto magistero sociale. L'Eucaristia, nell'obbedire alle parole di Gesù "fate questo in memoria di me", «accompagna e plasma l'essere e il dover essere del cristiano nel quotidiano vivere come Cristo, secondo l'*ethos* della carità di Cristo»<sup>32</sup>.

---

<sup>29</sup> LS, n. 236.

<sup>30</sup> PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, LEV, Città del Vaticano 2004, n. 51.

<sup>31</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Ecclesia de Eucharistia* (17 aprile 2003), n. 20.

<sup>32</sup> M. REGINI, *Viventi in Cristo Gesù*, Cittadella, Assisi 2008, p. 353.

I simboli eucaristici del pane e del vino sono simboli del dono e della condivisione, ma anche del contenuto etico normativo del vivere la carità come dono. Inoltre c'è una radice missionaria dell'Eucaristia che chiama a un agire conforme a Cristo, tanto che nel celebrare l'Eucaristia si vive questa dimensione del dono missionario e della comunione di tutta la comunità, così che tutte le dimensioni quotidiane si aprono al Regno di Dio. Quel comando di Gesù a “fare come ha fatto Lui”, come pure ad “amarci gli uni e gli altri” (cf. Gv 13, 34), espresso nel gesto della lavanda dei piedi, richiama ancora una volta anche la dimensione etica del lavoro, inteso come un servizio che Gesù compie e che consegna come esempio da seguire. Il servizio è lo stile di vita del cristiano, che condivide il dono ricevuto: tale dovrebbe essere lo stile del lavoro come opera della persona, con un carattere sociale di cui dovrebbero beneficiare il lavoratore e tutti gli altri, nell'ottica del servizio e di un amore reciproco.

Il popolo di Dio che celebra l'Eucaristia s'impegna a condividere i beni e a spezzare il Pane, facendo memoria di come Dio abbia agito nella storia. È un'azione che ha un carattere sociale, cioè riguarda la convivenza civile e l'impegno della giustizia e della pace. È un'azione che ha un carattere profetico che annuncia la realizzazione del Regno di Dio e il compimento escatologico.

La conversione sociale all'autentico senso del lavoro libero e creativo, partecipativo e solidale si fonda dunque sull'Eucaristia. Quindi se l'Eucaristia è la pienezza del dono di Dio e la realizzazione più alta della Chiesa, con la quale il Signore unisce a sé l'uomo e unisce tra di loro gli uomini nel vincolo dell'amore di Dio, allora essa indica la dimensione etica come stile di vita propriamente “eucaristico”. Come afferma Benedetto XVI, «la mistica del Sacramento ha un carattere sociale [...]. La comunione mi tira fuori da me stesso verso di Lui, e così anche verso l'unità con tutti i cristiani»<sup>33</sup>.

Nell'Eucaristia il cristiano si conforma a ciò che celebra. La comunione di vita con Cristo che trasfigura tutta l'esistenza umana chiama a vivere secondo la carità di Cristo, chiama all'impegno a crescere nella dimensione relazionale e comunionale, che è propria dell'esperienza di Cristo, con tutti i fratelli.

L'Eucaristia assunta come criterio dell'agire dell'uomo ha un valore etico che contrasta forme di esclusione, individualismo e ingiustizie, trasformando così la vita e tutti i luoghi dell'esistenza storica dell'uomo

---

<sup>33</sup> BENEDETTO XVI, Lettera Enciclica *Deus Caritas est* (25 dicembre 2015), n. 14.

compreso il lavoro; si tratta di una trasformazione secondo lo stile eucaristico cioè di unità e condivisione, che diventa prassi di vita.

Un'Eucaristia che non si traduca in amore concretamente praticato è in se stessa frammentata. Reciprocamente il "comandamento" dell'amore diventa possibile solo perché non è soltanto esigenza: l'amore può essere "comandato" perché prima è donato<sup>34</sup>.

Emerge allora che l'impegno del cristiano è l'impegno alla comunità, alla responsabilità della fraternità e alla vita d'amore. Il lavoro è partecipativo e solidale perché è prima "donato" come dono di creazione e poi come dono eucaristico, perciò diventa possibile un lavoro dignitoso e al servizio di tutti gli uomini.

Da esseri trasformati nell'Eucaristia, si è chiamati a rinnovare le realtà terrene perché il Vangelo vissuto trasformi ogni attività umana e il vivere sociale in comunità: l'uomo che lavora opera perché la trasformazione della realtà avvenga nella dinamica eucaristica.

Il lavoro dell'uomo si configura come partecipazione dell'opera creativa di Dio, dell'opera redentiva di Cristo e della vita intima della Trinità; in breve, come la condizione che coniuga il senso dell'affratellamento con il senso di figliolanza<sup>35</sup>.

È dunque un lavoro veramente partecipativo, che dà senso alla partecipazione anche attraverso nuove forme sociali e democratiche da costruire nell'oggi. L'etica cristiana è esigenza dell'essere in Cristo; centrale è la relazione con l'Altro, per cui il ben-essere della persona e della comunità dove vive, non è l'efficienza e la produttività, ma l'unità e l'amore, che descrivono perciò la dignità della persona.

«Se, infatti, l'attività lavorativa è attività umana e se l'umano è davvero tale quando è amore, quando si dona agli altri, allora lavoriamo davvero quando la nostra attività è espressione di amore»<sup>36</sup>, ciò contribuirebbe davvero a ritrovare quel corretto senso del lavoro e a ricostruire una nuova semantica del lavoro<sup>37</sup>. Riscoprire il lavoro che

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, n. 14.

<sup>35</sup> G. GALEAZZI, *Eucaristia nel tempo dell'uomo: il lavoro*, in «Sacramentaria & Scienze religiose» 36 (2011), p. 144.

<sup>36</sup> L. BRUNI, *Il lavoro come amore*, in «Sophia» 1 (2008), pp. 88.

<sup>37</sup> Papa Francesco descrive il lavoro anche come forma «di amore civile: non è un amore

unisce gli esseri umani e costruisce la comunità nella casa comune, radicata nell'Eucaristia, è il compito, quanto mai urgente, del cristiano che vuole davvero un lavoro libero, creativo e partecipativo e solidale.

## 7. Il lavoro umano: partecipativo e solidale nel Magistero

Il lavoro tratteggiato nei documenti del Magistero come attività umana, come opera propria dell'uomo nella creazione, riveste un ruolo centrale, ma anche si configura in un continuo approfondimento del suo valore che si compie nella continuità della vita della Chiesa<sup>38</sup>. Il fatto che il lavoro sia “per l'uomo”, è il principio intorno al quale si dipana la riflessione teologica sul lavoro.

Nei documenti del Magistero c'è un approfondimento che affronta le sfide che le problematiche e le trasformazioni del tempo pongono alla riflessione teologico pastorale. Gli interventi della dottrina sociale della chiesa mostrano che c'è un'evoluzione riguardo l'approccio al lavoro. Si supera la prospettiva individualista e spiritualista del lavoro, cioè l'idea del lavoro come risorsa per la sopravvivenza che realizza un'ideale cristiano, per arrivare a un riconoscimento del lavoro come opera collettiva che crea progresso, inserita dentro le condizioni sociali e culturali dalle quali non si può prescindere. Anche la dimensione solidale e partecipativa del lavoro, che come abbiamo visto si fonda sull'esperienza eucaristica, emerge all'interno di una riflessione che il Magistero articola attraverso testi che spiecano la dottrina sociale della Chiesa.

L'enciclica *Rerum novarum*<sup>39</sup> di Leone XIII è la prima enciclica sociale; in essa il lavoro è definito come l'attività umana personale, dal momento che provvede ai bisogni dell'uomo e al mantenimento della vita, ma il lavoro emerge anche come una dimensione sociale visto in relazione alla famiglia, al bene comune e alla ricchezza nazionale, manca però il legame del lavoro con la costruzione di un'opera collettiva di progresso. Si delinea altresì nel testo magisteriale una visione che evidenzia le politiche del lavoro volte a difendere la dignità dei lavoratori, tenendo

---

romantico né sempre intenzionale, ma è un amore vero, autentico, che ci fa vivere e porta avanti il mondo», *Discorso ai delegati della confederazione italiana sindacati lavoratori*, (28 giugno 2017).

<sup>38</sup> Cf. BENEDETTO XVI, Lettera Enciclica *Caritas in Veritate* (29 giugno 2009), n. 12.

<sup>39</sup> LEONE XIII, Lettera enciclica *Rerum novarum* (15 maggio 1891), in LEONIS XIII P. M., *Acta*, XI, Romae 1892, pp. 97-144.

conto soprattutto dei problemi concreti della condizione operaia, tuttavia non emerge una riflessione specifica sul “senso” del lavoro.

Anche nelle encicliche successive, che segnano spesso gli anniversari dalla *Rerum Novarum*, il lavoro è visto nel suo carattere individuale e sociale. Nella *Quadragesimo anno*<sup>40</sup>, di papa Pio XI, viene proposto un modello corporativista per la società e l'economia. In questo documento si sostiene l'associazionismo tra lavoratori come partecipazione e l'individuazione del giusto salario, perché il lavoro non è una merce prezziabile. Proposte concrete dunque per un cambio di modello di fronte alla crisi di quegli anni; un carattere sociale del lavoro che poi si allarga in prospettiva internazionale, sempre nel rispetto della centralità della persona, ribadendo come: «il lavoro deve essere valutato e trattato non già alla stregua di una merce, ma come espressione della persona umana»<sup>41</sup>. Se svolge le proprie attività umane «in unione con Gesù, divino redentore, ogni lavoro diviene come una continuazione del suo lavoro, penetrato di virtù redentiva: “Chi rimane in me e io in lui, fa molto frutto”. Diviene cioè un lavoro con il quale mentre si realizza il proprio perfezionamento soprannaturale, si contribuisce ad estendere e diffondere sugli altri il frutto della redenzione, e si lievita del fermento evangelico la civiltà in cui si vive e si opera»<sup>42</sup>. Per papa Paolo VI ogni lavoratore è un creatore, e si riconosce che il lavoro «vissuto in comune, condividendo speranze, sofferenze, ambizioni e gioie, unisce le volontà, ravvicina gli spiriti e fonde i cuori: nel compierlo, gli uomini si scoprono fratelli»<sup>43</sup>, in una prospettiva ormai universale di fraternità.

## 8. Lavoro come collaborazione all'opera di Dio

La costituzione pastorale *Gaudium et spes* tratteggia i rapporti tra la Chiesa e il mondo, una Chiesa che vive e condivide la vita e la storia dell'uomo in una ottica dialogica. Nel documento emerge come la dimensione della relazione sociale sia illuminata dalla Rivelazione, perché

---

<sup>40</sup> PIO XI, Lettera enciclica *Quadragesimo anno* (15 maggio 1931), in *AAS* 23 (1931), pp. 177-228.

<sup>41</sup> GIOVANNI XIII, Lettera Enciclica *Mater et Magistra* (15 maggio 1961), in *AAS* 53 (1961), pp. 401-464, qui n. 10.

<sup>42</sup> *Ibid.*, n. 237.

<sup>43</sup> PAOLO VI, Lettera Enciclica *Populorum progressio* (26 marzo 1967), in *AAS* 59 (1967), pp. 287- 289, qui n. 27.

«in realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo»<sup>44</sup> e la sua vocazione integrale, che porta a un impegno in ogni ambito della vita. Qui troviamo un approccio al lavoro dentro il dialogo con il mondo alla scoperta dei suoi aspetti positivi, un lavoro quindi, come ricollocato nel dialogo con il mondo come tema teologico, mediante l'approfondimento di nuclei biblici quali la collaborazione dell'uomo al progetto della creazione, l'associazione alla redenzione e la prospettiva escatologica. In questa visione collettiva del cammino dell'umanità in rapporto alla salvezza, l'attenzione al lavoro che incide sui rapporti sociali e sul progresso integrale dell'uomo, riconciliandolo con la storia, è una focalizzazione nuova del documento.

Il lavoro umano, «con cui si producono e si scambiano beni o si prestano servizi economici, è di valore superiore agli altri elementi della vita economica, poiché questi hanno solo valore di strumento»<sup>45</sup> mentre nel lavoro l'uomo perfeziona se stesso, realizza la giustizia impegnandosi per un ordine sociale più umano e fraterno, così che ogni uomo «come individuo o come membro della società, possa coltivare e attuare la sua integrale vocazione»<sup>46</sup>, il vero bene per sé e per ogni uomo.

L'uomo con la sua opera è chiamato ad essere responsabile della creazione e a impegnarsi per realizzare in essa la comunione fraterna<sup>47</sup>. Il lavoro se è umano e umanizzante è anche partecipazione, cioè concorre alla produzione di valore personale e collettivo, in quanto esso è sia per la formazione di colui che lo compie, che come servizio presso la comunità. Il lavoro dignitoso deve sempre favorire lo sviluppo completo della

---

<sup>44</sup> GS, n. 22.

<sup>45</sup> *Ibid.*, n. 67.

<sup>46</sup> *Ibid.*, n. 67.

<sup>47</sup> «Gli uomini e le donne, infatti, che per procurarsi il sostentamento per sé e per la famiglia esercitano il proprio lavoro in modo tale da prestare anche conveniente servizio alla società, possono a buon diritto ritenere che con il loro lavoro essi prolungano l'opera del Creatore, si rendono utili ai propri fratelli e donano un contributo personale alla realizzazione del piano provvidenziale di Dio nella storia. I cristiani, dunque, non si sognano nemmeno di contrapporre i prodotti dell'ingegno e del coraggio dell'uomo alla potenza di Dio, quasi che la creatura razionale sia rivale del Creatore; al contrario, sono persuasi piuttosto che le vittorie dell'umanità sono segno della grandezza di Dio e frutto del suo ineffabile disegno. Ma quanto più cresce la potenza degli uomini, tanto più si estende e si allarga la loro responsabilità, sia individuale che collettiva. Da ciò si vede come il messaggio cristiano, lungi dal distogliere gli uomini dal compito di edificare il mondo o dall'incitarli a disinteressarsi del bene dei propri simili, li impegna piuttosto a tutto ciò con un obbligo ancora più pressante» (*ibid.*, n. 34).

persona umana e della società.

L'ottica è sempre comunionale, soprattutto se si tiene conto che l'attività dell'uomo è elevata nel Sacramento della fede, l'Eucaristia, dove gli elementi della creazione «coltivati dall'uomo vengono trasmutati nel Corpo e nel Sangue glorioso di lui, in un banchetto di comunione fraterna che è pregustazione del convito del cielo» (n. 39), ma anche svelamento del senso profondo del lavoro nell'orizzonte della più alta dignità umana e della più compiuta società umana<sup>48</sup>. Proprio nell'Eucaristia si radica l'impegno dei cristiani, mediato dal proprio lavoro, alla costruzione di un mondo più umano e dignitoso per ogni uomo e donna; impegno inteso come servizio a tutti gli uomini in quanto fratelli supportato dall'attenzione a porre sempre al centro la persona umana nella vita economica, nella quale l'elemento di valore superiore rimane sempre e comunque il lavoro in quanto "umano".

Tale superiorità del lavoro umano nell'ambito dell'economia deriva dalla centralità della persona che è chiamata nel lavoro a collaborare al compimento della creazione, legandosi all'opera redentiva di Cristo che comprende il suo stesso lavoro. È quindi chiaro che la vita economica e il lavoro sono al servizio dell'uomo e non viceversa<sup>49</sup>.

---

<sup>48</sup> «Ma la Chiesa, perseguendo il suo proprio fine di salvezza, non solo comunica all'uomo la vita divina; essa diffonde anche in qualche modo sopra tutto il mondo la luce che questa vita divina irradia, e lo fa specialmente per il fatto che risana ed eleva la dignità della persona umana, consolida la compagine della umana società e conferisce al lavoro quotidiano degli uomini un più profondo senso e significato. Così la Chiesa, con i singoli suoi membri e con tutta intera la sua comunità, crede di poter contribuire molto a umanizzare di più la famiglia degli uomini e la sua storia» (*ibid.*, n. 40).

<sup>49</sup> «Poiché l'attività economica è per lo più realizzata in gruppi produttivi in cui si uniscono molti uomini, è ingiusto ed inumano organizzarla con strutture ed ordinamenti che siano a danno di chi vi opera. Troppo spesso avviene invece, anche ai nostri giorni, che i lavoratori siano in un certo senso asserviti alle proprie opere. Ciò non trova assolutamente giustificazione nelle cosiddette leggi economiche. Occorre dunque adattare tutto il processo produttivo alle esigenze della persona e alle sue forme di vita, innanzitutto della sua vita domestica, particolarmente in relazione alle madri di famiglia, sempre tenendo conto del sesso e dell'età di ciascuno. Ai lavoratori va assicurata inoltre la possibilità di sviluppare le loro qualità e di esprimere la loro personalità nell'esercizio stesso del lavoro. Pur applicando a tale attività lavorativa, con doverosa responsabilità, tempo ed energie, tutti i lavoratori debbono però godere di sufficiente riposo e tempo libero, che permetta loro di curare la vita familiare, culturale, sociale e religiosa. Anzi, debbono avere la possibilità di dedicarsi ad attività libere che sviluppino quelle energie e capacità, che non hanno forse modo di coltivare nel loro lavoro professionale» (*ibid.*, n. 67).

## 9. Il lavoro umano, decente, partecipativo e solidale

L'enciclica che più di tutte ha come tema centrale il lavoro umano è la *Laborem exercens* di Giovanni Paolo II. Al centro del suo discorso c'è l'uomo lavoratore e il lavoro appare come una dimensione costitutiva della vita. Nell'enciclica si chiarifica il significato e il senso del lavoro in una prospettiva personalistica, antropologica e teologica. L'uomo, a cui è affidato il compito del lavoro perché in esso rifletta l'azione stessa del Creatore e ne partecipi, non compie un'attività puramente individuale ma prende parte ad un gigantesco processo, mediante il quale "soggioga la terra". La dinamica del lavoro si esplica su due dimensioni: personale e comunitaria, e «porta su di sé un particolare segno dell'uomo e dell'umanità, il segno di una persona operante in una comunità di persone, e questo segno determina la sua qualifica interiore e costituisce, in un certo senso, la stessa sua natura»<sup>50</sup>.

In tale dinamica il lavoro mette al centro l'uomo nella sua consapevolezza partecipativa, dandogli la possibilità di comprendere che «nel processo stesso di produzione egli, lavorando anche in una proprietà comune, al tempo stesso [può] lavorare "in proprio"»<sup>51</sup>, così che con il suo lavoro possa considerarsi «il "com-proprietario" del grande banco di lavoro, al quale s'impegna insieme con tutti»<sup>52</sup>. L'impegno comune nella solidarietà che manifesta la dignità dei lavoratori è garanzia di sviluppo per la persona e l'intera società, perché complemento della giustizia. È dovere della Chiesa, secondo Giovanni Paolo II, richiamare queste condizioni, perché «solo a partire da una giusta concezione del lavoro sarà possibile definire gli obiettivi che la solidarietà deve perseguire e le diverse forme che dovrà assumere»<sup>53</sup>.

L'impegno per rendere più umana e giusta la vita degli uomini non è mai vano, ricorda ancora Giovanni Paolo II nell'enciclica *Sollicitudo rei socialis*<sup>54</sup>, dato che il regno di Dio si fa presente già da ora soprattutto con

---

<sup>50</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Laborem exercens* (14 settembre 1981), in *AAS* 73 (1981), pp. 577-647, qui n. 4.

<sup>51</sup> *Ibid.*, n. 15.

<sup>52</sup> *Ibid.*, n. 14.

<sup>53</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti alla 68° sessione della conferenza internazionale del lavoro*, (15 giugno 1982).

<sup>54</sup> ID., Lettera enciclica *Sollicitudo rei socialis* (30 dicembre 1987), in *AAS* 80 (1988), pp.

la celebrazione del sacramento dell'Eucaristia, dove il Signore trasforma i frutti della terra e del lavoro dell'uomo, nel Corpo di Cristo, quindi la partecipazione all'Eucaristia dà le energie per impegnarci nel mondo e realizzare questo compito.

L'attenzione alla dimensione partecipativa e solidale per un corretto senso del lavoro riveste un importante interesse, perché «oggi, più che mai, lavorare è un lavorare con gli altri e un lavorare per gli altri: è un fare qualcosa per qualcuno»<sup>55</sup>. Proprio per questo il lavoro umano, come fattore produttivo delle ricchezze immateriali e materiali, può assumere la dicitura di “capitale sociale”, inteso come quell'insieme di relazioni di fiducia, di affidabilità, di rispetto delle regole... dimensioni indispensabili ad ogni convivenza civile, come ben chiarisce Benedetto XVI nella *Caritas in Veritate*<sup>56</sup>. Il lavoro può essere il luogo dove vivere la dimensione della relazione e sperimentare verità e giustizia ma anche luogo di profonde ingiustizie e chiusure. Centrale quindi alla corretta concezione della visione socio-economica e anche del lavoro è la carità. Se Dio è amore ecco la carità sarà la «via maestra della dottrina sociale della Chiesa»<sup>57</sup> che sostanzia ogni relazione della persona con Dio e con il prossimo, nell'inscindibile legame di carità e verità.

La categoria della relazione è l'impegno nel “di più” della rivelazione cristiana che realizza pienamente la creatura umana<sup>58</sup>. Benché possa esserci l'impegno degli uomini a diventare una comunità solidale e universale, con le proprie sole forze nessuno può pienamente riuscirci: «l'unità del genere umano, una comunione fraterna oltre ogni divisione, nasce dalla con-vocazione della parola di Dio-Amore»<sup>59</sup>.

È l'adesione alla Parola che fonda le relazioni tra gli uomini nel segno del dono, della gratuità, della giustizia alla luce della carità e verità, tutti aspetti che dovrebbero orientare la globalizzazione con responsabilità, per lo sviluppo dei popoli. In questa visione emerge più che mai il lavoro “decente”, da sostenere, espressione di dignità della persona, uomo e donna, visione non solo liberante, ma che anche associa i lavoratori e li

---

513-586, qui n. 48.

<sup>55</sup> ID., Lettera Enciclica *Centesimus annus* (1 maggio 1991), in *AAS* 83 (1991), pp. 793-867, qui n. 31.

<sup>56</sup> Cf. BENEDETTO XVI, Lettera Enciclica *Caritas in Veritate* (29 giugno 2009), in *AAS* 101 (2009), 641-709, qui n. 32.

<sup>57</sup> *Ibid.*, n. 2.

<sup>58</sup> *Ibid.*, n. 53.

<sup>59</sup> *Ibid.*, n. 34.

rende partecipi dello sviluppo della comunità nella solidarietà e nella partecipazione, allargando il senso di responsabilità sociale a tutti, lavoratori e consumatori, imprenditori e risparmiatori<sup>60</sup>.

Qui si tocca l'urgenza e la rimessa al centro del lavoro nelle attuali questioni sociali, anzi socio-ambientali, che Papa Francesco manifesta con riflessioni e appelli continui, nel solco di una tradizione magisteriale che si declina dentro le odierne situazioni, con originalità e immediatezza di stile.

Il lavoro è quindi dentro un approccio attento alle connessioni e alle relazioni secondo un'ecologia integrale come espresso nella *Laudato si*: se tutto è interconnesso la risposta non può che essere integrale. La risposta alla cultura dello scarto è la globalizzazione della solidarietà contro mentalità individualiste, per promuovere il bene comune e la pace; perciò occorre un popolo capace di futuro e in grado di saper scegliere quale progetto di bene comune perseguire (di questo progetto il lavoro è elemento rilevante).

Il lavoro libero e creativo, partecipativo e solidale<sup>61</sup>, costruttore di legami sociali, promuove il bene comune. È quanto mai necessario ripartire da questa corretta concezione del lavoro in continuità con il Concilio Vaticano II, che riconosce quest'ambito come luogo del multiforme sviluppo personale «dove si mettono in gioco le dimensioni della vita: la creatività, la proiezione del futuro, lo sviluppo delle capacità, l'esercizio dei valori, la comunicazione con gli altri, un atteggiamento di adorazione»<sup>62</sup>. È lavoro ogni

attività che implichi qualche trasformazione dell'esistente, dall'elaborazione di uno studio sociale fino al progetto di uno sviluppo tecnologico. Qualsiasi forma di lavoro presuppone un'idea sulla relazione che l'essere umano può o deve stabilire con l'altro da sé<sup>63</sup>.

Il lavoro come partecipazione assume un colore molto più ampio dentro queste relazioni, quindi non solo tra lavoratori "al grande banco di lavoro"; e se tutto è in relazione, c'è una chiamata alla solidarietà «disinteressata e ad un ritorno dell'economia e della finanza ad un'etica in

---

<sup>60</sup> Cf. *ibid.*, n.63.

<sup>61</sup> «Nel lavoro libero, creativo, partecipativo e solidale, l'essere umano esprime e accresce la dignità della propria vita» (EG, n. 192).

<sup>62</sup> LS, n. 127.

<sup>63</sup> *Ibid.*, n. 125.

favore dell'essere umano»<sup>64</sup>. Per comprendere il lavoro solidale occorre comprendere la parola solidarietà che per Papa Francesco

si è un po' logorata e a volte la si interpreta male, ma indica molto di più di qualche atto sporadico di generosità. Richiede di creare una nuova mentalità che pensi in termini di comunità, di priorità della vita di tutti rispetto all'appropriazione dei beni da parte di alcuni<sup>65</sup>.

L'attenzione al lavoro è una costante per Papa Francesco<sup>66</sup>. Egli intende il lavoro come un luogo di santità: «Sei un lavoratore? Sii santo compiendo con onestà e competenza il tuo lavoro al servizio dei fratelli»<sup>67</sup>. Per lui il è «lavoro che rende possibile lo sviluppo della società, il sostentamento della famiglia e anche la sua stabilità e fecondità»<sup>68</sup>. C'è la necessità di difendere il lavoro in un'ottica del prendersi cura come stile improcrastinabile:

In qualunque impostazione di ecologia integrale, che non escluda l'essere umano, è indispensabile integrare il valore del lavoro, tanto sapientemente sviluppato da san Giovanni Paolo II nella sua Enciclica *Laborem exercens*. Ricordiamo che, secondo il racconto biblico della creazione, Dio pose l'essere umano nel giardino appena creato (cf. Gen 2,15) non solo per prendersi cura dell'esistente (custodire), ma per lavorarvi affinché producesse frutti (coltivare). Così gli operai e gli artigiani “assicurano la creazione eterna” (Sir 38,34). In realtà, l'intervento umano che favorisce il prudente sviluppo del creato è il modo più adeguato di prendersene cura, perché implica il porsi come strumento di Dio per aiutare a far emergere le potenzialità che Egli stesso ha inscritto nelle cose: “Il Signore ha creato medicamenti dalla terra, l'uomo assennato non li disprezza” (Sir 38,4)<sup>69</sup>.

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, n. 58.

<sup>65</sup> *Ibid.*, n. 188.

<sup>66</sup> «Lavorando noi diventiamo più persona, la nostra umanità fiorisce, i giovani diventano adulti soltanto lavorando. La Dottrina sociale della Chiesa ha sempre visto il lavoro umano come partecipazione alla creazione che continua ogni giorno, anche grazie alle mani, alla mente e al cuore dei lavoratori [...]. Gli uomini e le donne si nutrono del lavoro: con il lavoro sono “unti di dignità”. Per questa ragione, attorno al lavoro si edifica l'intero patto sociale» FRANCESCO, *Discorso incontro con il mondo del lavoro* (17 maggio 2017).

<sup>67</sup> ID., Esortazione apostolica *Gaudete ed exultate* (19 marzo 2018), n. 14.

<sup>68</sup> ID., Esortazione apostolica *Amoris laetitia* (19 marzo 2016), in *AAS* 108 (2016), pp. 311-446, qui n. 24.

<sup>69</sup> LS, n. 124.

Monica Vallorani  
L.go Esperanto, 8  
63074 - San Benedetto del Tronto (AP)  
v.monica2906@gmail.com

## **Abstract**

L'articolo si occupa del rapporto tra lavoro e Eucaristia mettendo in evidenza la dimensione di partecipazione e solidarietà. Nell'Eucaristia si fonda il senso del lavoro, nella visione relazionale comunitaria dell'essere umano che trae origine e impegno proprio nell'esperienza sacramentale eucaristica. I frutti della terra, trasformati dal lavoro dell'uomo, pane e vino, sono trasformati per tutti in Cristo, per cui l'impegno alla solidarietà e partecipazione in un lavoro dignitoso non è un semplice appello solidaristico, ma è un appello al vivere comunitariamente secondo il progetto d'amore di Dio.

\*\*\*

The article deals with the relationship between work and Eucharist by focusing on the dimension of participation and solidarity. The sense of work is founded in the Eucharist, in the community-based relational vision of the human being originating from the Eucharistic sacramental experience.

The fruits of the earth, transformed by man's work into bread and wine, are transformed for everyone into Christ. Therefore, committing to solidarity and participation for a decent work is not only a solidaristic call, but also an invitation to live in community according to God's plan of love.

## **Parole chiave**

Lavoro, Eucaristia, solidarietà, partecipazione, dono, comunità, sacramento, lavoro dignitoso, pane e vino.

## **Keywords**

Work, Eucharist, solidarity, participation, gift, community, sacrament, decent work, bread and wine.



SEZIONE “SCIENZE RELIGIOSE”

ARTICOLI



## PER UN'ETICA DEL LAVORO, OGGI

Luigi Alici \*

Sul rapporto tra etica e lavoro nel contesto culturale odierno pesa un sospetto ricorrente di strumentalismo, con il quale occorre misurarsi. In fondo, si può dire anche di questo nesso, complesso e inscindibile, quanto solitamente si dice dell'etica in generale, e cioè che essa è come la salute: spesso la si evoca troppo tardi, finendo per rimpiangerla dopo che l'abbiamo perduta. In realtà, l'etica incrocia il lavoro alla sua radice, quale forma pratica dell'agire umano connotata, oltre alla sua evidente strumentalità, come «attività antropologicamente significativa, quindi degna di essere svolta e positiva per sé e per gli altri»<sup>1</sup>. Grazie a tale incrocio il rapporto assume un carattere strutturale, non accessorio o estrinseco, e di conseguenza può essere ricondotto nell'orbita di una questione di senso e di valore che intercetta il movimento di promozione dell'umano in altezza e profondità.

Vorrei articolare la mia riflessione proprio attorno a questo rapporto fondamentale, senza entrare in tecnicità troppo sofisticate, che a volte rischiano di farci perdere di vista l'essenziale. Interrogare il rapporto tra etica e lavoro oggi significa fondamentalmente riconoscere e tenere insieme una pluralità di piani, di temi e di approcci, che attraversano la problematica situandola entro un unico orizzonte; oggi più che mai, in un'epoca che sembra separare troppo per non aver distinto abbastanza, abbiamo bisogno di distinguere senza separare.

Assumo il lavoro come attività propriamente umana che “addomestica” il mondo. Grazie all'energia fisica e intellettuale di ogni essere umano, il lavoro si attua come

un insieme di operazioni metodiche, articolate in senso strumentale e in una tecnica, che si esercitano sui materiali forniti dalla natura o sulle

---

\* Professore ordinario di Filosofia morale all'Università degli studi di Macerata; Direttore Scuola di Studi Superiori “Giacomo Leopardi” Università di Macerata.

<sup>1</sup> F. TOTARO, *Non di solo lavoro. Ontologia della persona ed etica del lavoro nel passaggio di civiltà*, Vita e Pensiero, Milano 1998, p. 159. Oltre a questo livello antropologico di etica *del* lavoro, Totaro distingue anche altri due piani di tale rapporto: etica *nel* lavoro, cui corrisponde la propensione a sviluppare le virtù e le abilità richieste; etica *per* il lavoro, che domanda di estendere condizioni e opportunità lavorative come irrinunciabile diritto di cittadinanza.

creazioni dell'artificio umano e che hanno come scopo quello di porre capo [...] a oggettivazioni [...] in grado di soddisfare bisogni o desideri»<sup>2</sup>;

si producono in questo modo beni d'uso trasferibili in un contesto relazionale, economicamente socialmente e istituzionalmente strutturato, in una costante convergenza di competizione e cooperazione.

In tale prospettiva etico-antropologica, vorrei limitarmi a istruire la questione abbozzando una cornice generale della problematica e segnalandone cinque snodi cruciali, attorno ai quali prende corpo il tema più ampio del rapporto tra persona e lavoro.

## 1. Oltre l'emergenza: la pertinenza etica del lavoro

Il primo aspetto riguarda il carattere emergenziale del rapporto tra etica e lavoro, acuitosi in modo particolare dopo la grave crisi finanziaria, economica, industriale e alla fine culturale del 2007/2008. Lo hanno ben compreso gli autori del libro *L'epoca delle passioni tristi*, che si apre appunto con un capitolo intitolato "La crisi nella crisi", dove viene segnalato un radicale cambiamento di segno nel nostro tempo, di cui siamo testimoni spaesati e inermi: «La nostra epoca sarebbe passata dall'onnipotenza dell'uomo costruttore della storia a un altro mito simmetrico e speculare, quello della sua totale impotenza di fronte alla complessità del mondo»<sup>3</sup>. Questo mix letale di complessità e impotenza ci sta paralizzando: è come se, paragonando la nostra vita a una barca sbalottata dai marosi, stia venendo meno la fiducia nell'esistenza di un porto dove dirigersi. Ecco la crisi nella crisi: non la minaccia di uno sbandamento provvisorio, ma una vita in stato di emergenza permanente, in cui non serve nemmeno gridare "Si salvi chi può!", perché non c'è un posto dove scappare. Mentre il progresso delle tecnoscienze continua a promettere una libertà fondata sul dominio, noi ci riconosciamo sempre più «incapaci di far fronte alle nostre infelicità e ai problemi che ci minacciano»<sup>4</sup>.

In un certo senso, potremmo dire che in quegli anni cade un altro

---

<sup>2</sup> F. TOTARO, *Lavoro*, in AA.VV., *Vademecum della democrazia. Un dizionario per tutti*, a cura di R. Gatti, L. Alici, I. Vellani, Ave, Roma 2013, p. 303.

<sup>3</sup> M. BENASAYAG - G. SCHMIT, *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano 2008<sup>5</sup>, p. 22.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 20.

muro che segna la fine di un'epoca: il muro di Wall Street, che separava simbolicamente il mondo della finanza da qualsiasi interferenza esterna, soprattutto dell'etica e della politica, mal tollerata come insopportabilmente moralistica. In un certo senso, questo crollo potrebbe essere collocato in una sorta di "sciame sismico" che ha segnato metaforicamente l'ultimo mezzo secolo, provocando la caduta - quasi sempre dall'interno - di roccaforti che sembravano inespugnabili: andando a ritroso, si potrebbero ricordare prima gli attentati dell'11 settembre 2001, con l'attacco alle Twin Towers e al Pentagono, che hanno segnato il crollo del mito della sicurezza dell'Occidente, quasi un ennesimo "sacco di Roma" percepito come foriero di nuove invasioni barbariche; prima ancora il crollo del muro di Berlino (1989), che ha segnato la fine di una ideologia apparentemente intramontabile, quella del comunismo di Stato.

Risalendo ancora più indietro, potremmo addirittura collocare in questa successione anche il fenomeno della contestazione globale del '68, che ha demolito vistosamente il muro che separava il desiderio dalla politica, portando al centro della scena pubblica la rivalsa impetuosa della soggettività, nella condanna inesorabile dell'*Uomo a una dimensione*, per ricordare un titolo fortunato di Herbert Marcuse. In questa sede, infine, credo sia legittimo ricordare - su un piano molto diverso - la celebrazione, pochi anni prima, del Concilio Ecumenico Vaticano II, che pure ha segnato l'abbattimento dei bastioni entro i quali ci si illudeva di proteggere una Chiesa ancora percepita come cittadella assediata dinanzi all'avanzare della modernità.

In tutti questi casi, ma in particolare dopo la crisi del 2007, l'etica è stata invocata quasi sempre troppo tardi. Non lo si è fatto quando la finanza prometteva la luna, lo si è fatto male e tardi quando la finanza ci ha regalato un orrendo buco nero. La deviazione della finanza (che in realtà, come ci ricorda Stefano Zamagni, dovrebbe avere a che fare con tutto ciò che ha un fine) è stato come il deragliamento di un treno; un processo di "finanziarizzazione" della società culminato in un "pezzo di bravura", come lo chiama ironicamente Zamagni, che è consistito nel trasformare le passività in attività, attribuendo ai clienti la facoltà di rivendere sul mercato finanziario i propri debiti come veri e propri titoli di credito<sup>5</sup>. Il risultato è stato un incredibile feudalesimo di ritorno, prodotto proprio da quella finanza speculativa che si era accreditata come il motore dell'innovazione:

---

<sup>5</sup> Cf. S. ZAMAGNI, *La lezione e il monito di una crisi annunciata*, in «Dialoghi» VIII/4 (2008), pp. 71-79.

si sono rialzati antichi steccati sociali ed è aumentata in modo impressionante la distanza fra i più ricchi e i più poveri<sup>6</sup>.

Un discorso analogo deve farsi anche per il lavoro, che è stato gestito dalla politica, in epoca di economia florida, *iuxta propria principia*, cioè senza interferenze etiche (nel migliore dei casi solo con un minimo di concertazione sindacale), fino a quando, passata la sbornia del *boom* economico e dinanzi alla pressione congiunta di multiculturalismo e complessità, il potere politico ha cominciato a fare passi indietro accusando il mondo intero tranne che se stesso, prima che le sirene del populismo cominciassero a far sentire il loro richiamo.

Non è possibile istruire la questione del rapporto tra etica e lavoro senza riconoscere a questo rapporto un valore intrinseco: non occasionale né - meno ancora - strumentale. Solo se siamo disposti a riconoscere un'etica interna al lavoro, diventa credibile appellarsi a un'etica esterna, capace cioè di demistificare la trama dei poteri invisibili che stanno uccidendo il lavoro. Se, al contrario, riteniamo che il senso del lavorare si collochi in origine in una dimensione eticamente neutra, nella quale conterebbe solo la logica della convenienza o quella dell'efficienza, ogni appello alla scala del bene e del male sarebbe tardivo, con uno sgradevole retrogusto moralistico. Ed è singolare che, dopo aver espulso l'etica dai "fondamentali" della vita umana in quanto sovrastruttura alienante, alla fine la si invochi proprio in una forma estrinseca e impropria.

Potremmo quindi riassumere e volgere in positivo questo punto, rivendicando l'originaria pertinenza etica del lavoro: essa può essere accreditata riconoscendo simultaneamente la coestensione dell'etica e del lavoro - nello stesso tempo, ma non nello stesso senso - all'intero della vita umana. L'essere personale, infatti, non è soltanto capace di adattarsi all'ambiente, interagire con esso e trasformarlo, ma ha un potere d'iniziativa - nel bene e nel male - capace di creare un nuovo ambiente, che non è semplicemente un'estensione di quello naturale.

Il lavoro contribuisce in modo diretto e vitale a quest'opera di trasformazione creativa e cooperativa del mondo, grazie alla quale la persona può restituire più di quanto riceve, di cui il mondo stesso sarebbe altrimenti privo. Se si potesse separare quanto l'essere umano riceve dall'esterno e quanto attivamente restituisce (o non restituisce) sotto forma di comportamenti responsabili (o irresponsabilmente omissivi),

---

<sup>6</sup> Cf. L. ALICI, *I cattolici e il paese, provocazioni per la politica*, La Scuola, Brescia 2013, pp. 89-102.

quantificando quindi lo scarto di dare ed avere, questa sorta di “plusvalore pratico” potrebbe aiutarci a riconoscere la sporgenza del lavoro sulla natura e, su un altro piano, della vita morale su una vita concepita in termini puramente naturalistici.

## 2. Oltre l'attualità: il futuro nel passato

Il secondo snodo - in un certo senso un corollario del primo - riguarda la necessità di bilanciare la giusta attenzione all'oggi, presente anche nel titolo di questo intervento, con un recupero di profondità storica, che può aiutare a distinguere gli aspetti congiunturali del momento rispetto a quelli strutturali e costitutivi della problematica. Le trasformazioni profonde del nostro tempo, connesse ai fenomeni della globalizzazione, della rete, della smaterializzazione dei processi lavorativi incidono in profondità sulla vita delle persone e delle comunità, modificandone abitudini e stili; in chiaroscuro: per un verso, i processi sempre più avanzati di automazione riducono la fatica fisica, le distanze, gli spostamenti, l'anonimato passivo della catena di montaggio, contribuendo alla nascita di una società immateriale della conoscenza; per altro verso, questi stessi processi trasformano astutamente la flessibilità in precarietà, la meritocrazia in una nobilitazione discriminante dell'esclusione sociale, la partecipazione all'avventura della *Total Quality* in una cattura totalizzante che requisisce e schiavizza, l'eccesso di informazione in una «“naturalizzazione” della miseria», come afferma papa Francesco<sup>7</sup>.

Non possiamo nasconderci che il potenziamento tecnologico dell'agire umano oggi è di ordine non solo quantitativo ma anche qualitativo. La tecnoscienza non è semplicemente una “protesi strumentale” della mano dell'uomo, che consente di “fare più cose” e arrivare rapidamente più lontano, a partire da un mondo naturale dato; essa è ormai capace di interferire nelle dinamiche elementari di questo mondo naturale, quindi di generare “nuovi mondi”, entro i quali nemmeno l'essere umano sarà più lo stesso. Il dibattito sul postumano nasce da qui<sup>8</sup>.

Tuttavia, il primo piano sull'attualità non può farci dimenticare i

---

<sup>7</sup> FRANCESCO, *Discorso* alla Sessione annuale della Giunta Esecutiva del Programma Alimentare Mondiale (PAM), Roma, 13 giugno 2016.

<sup>8</sup> Cf., tra l'altro, AA.VV., *Umano disumano postumano*, a cura di D. Pagliacci, Aracne, Roma 2017.

“fondamentali di senso”, che solo uno sguardo allargato ci aiuta a riconoscere. Il confronto fra mondo classico e mondo moderno, da questo punto di vista, è certamente istruttivo. Per un verso, infatti, in conseguenza della rivoluzione industriale e del formarsi di un’economia capitalistica, si oltrepassa la concezione antica, che circoscriveva il lavoro nella sfera della *poiesis*, priva di una finalità intrinseca e subordinata alla *praxis* come ambito di libera autorealizzazione, e si comincia a riconoscere l’attività lavorativa come modalità fondamentale di realizzazione dell’essere umano nel mondo: in particolare, Locke vi vede l’origine della proprietà, Smith l’origine della ricchezza grazie al valore di scambio, Marx la natura stessa dell’uomo che dev’essere riscattata dall’alienazione in cui storicamente è costretta. In questo senso Marx riporta il senso dell’uomo nel cuore del lavoro, più che il senso del lavoro nel cuore dell’uomo.

Per altro verso, tuttavia, quella stessa distinzione antica tra attività produttiva, attività pratica e vita contemplativa può essere riletta, come ha fatto Hannah Arendt, individuando una gerarchia di piani tra lavoro, opera e azione: il lavoro è inteso come scambio organico dell’*animal laborans* con la natura, necessario alla vita biologica, fundamentalmente antipolitico; l’opera è fabbricazione di artefatti e beni durevoli, in un mondo abitato dall’*homo faber*, secondo un principio impolitico di utilità; l’azione è invece la massima espressione della dignità e unicità dell’essere, vera e propria *energeia* che edifica la *polis* e quindi lo spazio pubblico, diventando principio dell’agire politico quando si coniuga con pluralità e discorso.

Tale gerarchia sarebbe stata stravolta in epoca moderna, secondo la Arendt, quando si perde la distinzione tra *animal laborans* e *homo faber*, finendo per equiparare lavoro e opera, mentre emergono altre distinzioni (come quelle tra lavoro produttivo e improduttivo, specializzato e non specializzato, intellettuale e manuale); essendo ormai il lavoro celebrato per la sua produttività, lavoro e consumo diventano un solo movimento: «L’età moderna ha comportato anche una glorificazione teoretica del lavoro, e di fatto è sfociata in una trasformazione dell’intera società umana in una società di lavoro»<sup>9</sup>. Quando il tempo libero dell’*animal laborans* è divorato dal consumo del superfluo, il rischio è ritornare sotto il giogo della necessità: «Il pericolo - commenta la Arendt - è che una società del genere, abbagliata dall’abbondanza della sua crescente fecondità e assorbita nel pieno funzionamento di un processo interminabile, non riesca

---

<sup>9</sup> H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2003, p. 4.

più a riconoscere la propria futilità»<sup>10</sup>.

Anche Sandel, da una prospettiva diversa, mette in guardia contro l'alterazione profonda del senso del lavoro nella nostra società: «senza rendercene conto, senza aver mai deciso di farlo, siamo passati dall'*avere* un'economia di mercato all'*essere* una società di mercato»<sup>11</sup>.

La denuncia nei confronti di una regressione del lavoro a livello meramente biologico e la sua restituzione all'essenza stessa dell'umano attraversa molti filosofi del Novecento. Max Scheler, ad esempio, in *Lavoro ed etica* (1899) definisce il lavoro come azione umana, come il prodotto reale di un'azione e come un compito: non solo una processualità esecutiva attraverso la quale l'agire pratico può trasformare la realtà effettiva, umana e naturale, ma anche un "fare mediato" che deve mantenere sempre un rapporto di fondo con lo scopo finale dell'esistenza, entro un sistema di fini oggettivi che salgono «dalla famiglia, attraverso l'organizzazione, la comunità, lo stato, fino all'idea del diritto stesso», in cui «sono però inclusi tutti gli uomini»<sup>12</sup>. In questo modo anche l'etica del lavoro viene sospinta «verso una grandezza trascendente, che porta in sé una legge valida per tutti gli uomini e a cui tutti i soggetti debbono avere parte, nell'attuazione dei loro particolari doveri, e in primo luogo nella loro cooperazione alla formazione dei sistemi di fini oggettivi»<sup>13</sup>.

Il tema del lavoro, com'è noto, occupa un posto centrale nella riflessione di Simone Weil e prima ancora nella sua esperienza autobiografica, segnata dall'aver sperimentato la condizione operaia e dalla partecipazione attiva alle lotte sindacali:

Per me, personalmente, ecco cosa ha voluto dire lavorare in fabbrica: [...] Mettendosi dinanzi alla macchina, bisogna uccidere la propria anima per otto ore al giorno, i propri pensieri, i sentimenti, tutto [...]. Questa situazione fa sì che il pensiero si accartocci, si ritragga, come la carne si contrae davanti a un bisturi. Non si può essere coscienti<sup>14</sup>.

D'altro canto, oltre le pagine intense dedicate al tema della malattia

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 96

<sup>11</sup> M. J. SANDEL, *Quello che i soldi non possono comprare. I limiti morali del mercato*, Feltrinelli, Milano 2013, p. 18.

<sup>12</sup> M. SCHELER, *Lavoro ed etica. Saggio di filosofia pratica*, a cura di D. Verducci, Città Nuova, Roma 1997, p. 101.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>14</sup> S. WEIL, *La condizione operaia*, Edizioni di Comunità, Milano 1980, p. 21.

dello sradicamento, che raggiunge il punto massimo di gravità nell'operaio, costringendolo ad essere sempre mentalmente teso al salario<sup>15</sup>, la Weil vede nel lavoro considerato come valore umano la vera conquista spirituale dopo il pensiero greco.

Il lavoro conferisce dignità e grandezza alla persona umana, in quanto *trait-d'union* fra il pensiero e l'azione, fra la parte passiva dell'essere umano, che vede il mondo ma non è in grado di afferrarlo con la sola immaginazione, e la sua parte attiva. Ed anche se «il lavoro fisico è una morte quotidiana», tale morte sulla terra è sempre «la trasformazione di un essere fatto di carne fremente e di pensiero» e «il consenso a questa trasformazione è per l'uomo l'atto supremo di obbedienza totale»<sup>16</sup>; in tal senso,

immediatamente dopo l'accettazione della morte, l'accettazione della legge che rende il lavoro indispensabile alla conservazione della vita è l'atto più perfetto di obbedienza che sia dato all'uomo di compiere. [Per questo] è facile definire il posto che deve occupare il lavoro fisico in una vita sociale bene ordinata. Deve esserne il centro spirituale<sup>17</sup>.

Una denuncia analoga e insieme una convinta valorizzazione del lavoro sono anche al centro del personalismo cristiano. Nel libro *Manifesto al servizio del personalismo comunitario*, del 1936, in un capitolo intitolato “Una economia per la persona”<sup>18</sup>, Mounier invita ad anteporre un'etica dei bisogni a un'economia dei consumi, invitando a proteggere quel confine naturale fra il necessario e il superfluo che l'ideologia consumistica avrebbe preso di mira, cercando di azzerarlo.

A questo proposito, in particolare, Mounier enuncia quattro principi fondamentali, che meritano di essere ricordati: anzitutto il primato del lavoro, unico agente propriamente personale e fecondo dell'attività economica, rispetto all'impersonalità improduttiva del capitale-danaro. Il lavoro infatti non è una merce perché è molto più che una merce: un diritto inalienabile della persona<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> Cf. S. WEIL, *La prima radice*, SE, Milano 1990, pp. 50-78.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 267.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 268.

<sup>18</sup> Cf. E. MOUNIER, *Manifesto al servizio del personalismo comunitario*, Ecumenica Editrice, Cassano 1975, pp. 151-201.

<sup>19</sup> Lo aveva visto bene anche san Bernardino da Siena: «Si die considerare la persona che fa la mercanzia [...] dico che la mercanzia diventa illecita, considerando la persona» (*Antologia delle prediche volgari*, a cura di F. Felice e M. Fochesato, Cantagalli, Siena

In secondo luogo Mounier rivendica il primato della responsabilità personale sull'apparato anonimo, quindi il primato del servizio sociale sul profitto<sup>20</sup>, infine il primato degli organismi sui meccanismi, in nome di un'economia pluralista e decentrata fino alla persona.

Al di fuori di questa prospettiva, secondo Mounier, «l'uomo preoccupato del suo benessere diventa l'animale domestico delle cose che glielo procurano»<sup>21</sup>.

È noto altresì il contributo offerto da Jacques Maritain, peraltro sulla base di riferimenti storiografici abbastanza diversi. Qui basterà ricordare quanto egli scrive nelle *Riflessioni sull'America* (1958), dove ricorda che il lavoro

è una necessità fondamentale della nostra esistenza, [ma] non è fine a sé stesso. Noi operiamo in vista di render migliore la vita umana. Ma questo stesso miglioramento, in noi e negli altri, consisterà soltanto nel lavorare ancora e sempre, nel lavorare di più? O non consisterà piuttosto anche nel conseguimento di qualche possesso superiore, nel quale sostare?<sup>22</sup>.

È questo un *background* fondamentale sia per il magistero di san Paolo VI, sia per cogliere un aspetto centrale della dottrina sociale della Chiesa; nell'orizzonte di una valorizzazione del lavoro come forma di coinvolgimento responsabile e vera e propria partecipazione alla creazione divina, in particolare, sarà soprattutto l'enciclica *Laborem exercens* (1981) di san Giovanni Paolo II a riassumere tali capisaldi proprio nel primato dell'uomo sul lavoro, del lavoro sul capitale, dell'utilità comune sulla proprietà privata<sup>23</sup>.

---

2010, pp. 151-152).

<sup>20</sup> Mounier è consapevole che il profitto non potrà sparire, per questo chiede di ristabilire una gerarchia di valori, ridimensionando «il primato del profitto nell'apparato economico e nei moventi economici [...] a vantaggio di quel senso del servizio sociale che un'economia libera può dare al più piccolo lavoratore» (MOUNIER, *Manifesto al servizio del personalismo comunitario*, cit., p. 190). Lo possiamo dire con le parole di Benedetto XVI: «Il profitto è utile se, in quanto mezzo, è orientato ad un fine che gli fornisca un senso tanto sul come produrlo quanto sul come utilizzarlo» (*Caritas in veritate*, 21).

<sup>21</sup> E. MOUNIER, *Il personalismo*, Ave, Roma 2004, p. 52

<sup>22</sup> J. MARITAIN, *Riflessioni sull'America*, Morcelliana, Brescia 1974, p. 122.

<sup>23</sup> Cf. G. COSTA - P. FOGLIZZO, *Il lavoro è dignità. Le parole di papa Francesco*, Libreria Editrice Vaticana / Ediesse, Roma 2018, p. 22.

### 3. La giustizia e il bene

Il terzo snodo riguarda il tema dell'ingiustizia sociale, una forma circoscritta e di segno negativo dell'incontro tra etica e lavoro. Un doppio compito aspetta chiunque voglia combattere in modo credibile ed efficace l'ingiustizia: da un lato, accreditare un'idea di giustizia; da un altro lato, riconciliare la giustizia e il bene, evitando antinomie irriducibili o giustapposizioni superficiali.

È possibile entrare nell'etica anche attraverso la porta negativa che riconosce e denuncia lo scandalo del male ma è certamente impossibile articolare in modo argomentato e convincente la denuncia del male senza impegnarsi intorno all'identità e al primato del bene.

Si dà infatti una fondamentale asimmetria fra bene e male, ben rappresentata dall'adagio medievale, ricordato da Tommaso: *bonum ex integra causa, malum autem ex singularibus defectibus*<sup>24</sup>: mentre il bene è identificabile in pienezza solo in base a se stesso, il male si manifesta come reazione al bene in forma deficitaria e parassitaria, compromettendone - anche parzialmente - l'integrità. In questo senso, viene meno ogni rinvio reciproco tra bene e male, che equivarrebbe a un evidente circolo vizioso. A differenza del male, infatti, il bene è sempre la prima parola; per questo può essere «giustamente definito come ciò a cui tutto tende»<sup>25</sup>, secondo la nota definizione di Aristotele, che non a caso collega in modo esplicito il bene e il giusto.

In tale prospettiva si crea una tensione ineliminabile fra l'idea politica di giustizia, secondo la quale si deve perseguire il bene possibile, e l'idea etica, che il pensiero classico ci consegna in forma alta ed esigente: perché una pratica giusta sia buona, debbono esserlo tutti i fattori che la costituiscono, mentre per essere ingiusta basta che essa contenga anche una minima parte di deviazione dal bene. Secondo questa impostazione, diventa impossibile combattere l'ingiustizia che mortifica e offende il lavoro umano senza perseguire sul piano politico la ricerca del bene possibile e senza, conseguentemente, pronunciarsi sulla forma umana della vita buona, in nome di un agnosticismo morale intorno all'idea di giustizia. Non si può riconoscere e curare una patologia, dimenticando le leggi della

---

<sup>24</sup> Cf. ad es. TOMMASO, *S. Theol.*, I-II, q. 19 a. 6 ad 1, che rinvia al *De divinis nominibus* dello Pseudo-Dionigi.

<sup>25</sup> ARISTOTELE, *Eth. Nic.*, I 1,1094 a, in ID., *Le tre etiche*, tr. it. di A. Fermani, Bompiani, Milano 2008, p. 433.

fisiologia, e prima ancora quelle dell'anatomia.

Per altro verso, l'altro compito - ancora più impegnativo - con il quale oggi dobbiamo confrontarci consiste nel rimediare a uno strappo tipicamente moderno tra bene e giustizia. La triade di *Liberté, Égalité, Fraternité*, vessillo della Rivoluzione francese, ha conosciuto progressivamente nello scenario politico una divaricazione lacerante fra libertà e uguaglianza, che si è manifestata nell'antitesi storica fra liberalismo e socialismo. Nel primo caso, la libertà è un diritto originario che nessuna autorità superiore potrà mai strappare dalle mani dell'individuo, mentre nel secondo solo una reale uguaglianza, garantita da una giustizia sociale che non guarda in faccia a nessuno, può rimediare alla consacrazione ideologica delle differenze. Rispetto a quest'ultima rivendicazione, le disuguaglianze sociali che si generano nel cuore stesso della divisione del lavoro, come Marx ha insegnato, assumono il carattere di intollerabile distorsione storica, che il mondo antico non solo non aveva contrastato, ma in larga misura aveva addirittura consacrato, invocando una differenza di natura.

Un riflesso odierno, anche se in forme più sfumate, di quest'antinomia è testimoniato dal lungo dibattito fra liberali e comunitari, che occupa uno spazio centrale dell'etica pubblica, dividendosi il campo con la tradizione utilitarista, contro la quale si fa fronte comune: da un lato, i *communitarians* americani (da MacIntyre a Taylor e Sandel) si riconoscono in un primato della virtù e del bene, sulla base di un approccio teleologico di stampo classico, declinato però secondo un'accezione "contestualista" di bene comune, come il contesto concreto in cui le persone, entro un fine condiviso, praticano l'alfabeto narrativo dello stare insieme, realizzando la propria identità relazionale; da un altro lato, i difensori del primato della giustizia in nome di un universalismo deontologico di stampo kantiano, declinato in una versione procedurale, contrattualista e comunicativa (da Rawls a Habermas), prendono le distanze da una visione troppo "sostantiva" di bene, lasciato alle scelte dei singoli, chiedendo alla politica di rinunciare a farsene carico e accontentandosi di una generalissima teoria della giustizia, che vede nel principio di universalizzazione l'unica via praticabile per l'etica nella sfera pubblica.

Stretta in questo dilemma, l'etica del lavoro appare piuttosto sbilanciata soprattutto nella *pars destruens* della denuncia - necessaria ma insufficiente - di ogni ingiustizia e alienazione; una denuncia che potrebbe accrescere la propria forza se riuscisse a interpretare la radice del

problema, oltre ogni semplice questione redistributiva, in una alterazione del rapporto tra persona e lavoro.

Anche in questo caso, si può riprendere in positivo il tema della giustizia nel lavoro, correlandolo con quello, ancora più radicale, del bene della persona: è nella persona, infatti, che bene e giustizia s'incontrano. In questo senso è indicativo il titolo di un fortunato libro di Sandel, esponente di spicco del comunitarismo: *Giustizia. Il nostro bene comune* (2010). Secondo Sandel, «la riflessione su temi etici non è un'impresa a cui dedicarsi in solitudine bensì un'impresa collettiva, che richiede amici o vicini, compagni o concittadini: qualcuno che possa servire da interlocutore»<sup>26</sup>. Sandel non crede «che la libertà di scelta - neppure la libertà di scelta in condizione di equità - offra una base adeguata per una società giusta»<sup>27</sup>. Quando si devono decidere diritti e doveri dei cittadini, non è possibile neutralizzare nel dibattito pubblico l'idea di vita buona, e non è vero che lasciarsi alle spalle le convinzioni etiche e religiose assicuri la tolleranza; al contrario: «Là dove i liberali hanno timore di posare il piede, si affolleranno i fondamentalisti»<sup>28</sup>.

D'altro canto, un indizio importante di apertura proviene anche dal fronte opposto: è lo stesso Habermas, ad esempio, a manifestare nella sua ricerca più recente l'esigenza di non distanziare troppo giustizia e solidarietà. Dopo aver individuato il punto in cui liberali e comunitari si dividono («Le etiche del dovere si sono specializzate nel trattare il principio della giustizia, le etiche dei beni nell'occuparsi del bene comune»), egli chiede alla propria etica del discorso di spiegare «perché entrambi i principi risalgano ad una medesima radice della morale - appunto alla vulnerabilità, bisognosa di compensazione, di esseri viventi che si singolarizzano quali individui soltanto mediante la socializzazione»<sup>29</sup>. Dunque «la giustizia deontologicamente concepita richiede la solidarietà come suo altro. Qui non si tratta tanto di due momenti integrantisi quanto piuttosto di due aspetti della medesima cosa»<sup>30</sup>.

Tali considerazioni trovano un riscontro ulteriore ne *L'inclusione dell'altro*, dove si parla esplicitamente di «presenza residuale del "bene" nel cuore del "giusto"», che attesta il nesso fra coscienza morale e

<sup>26</sup> M. SANDEL, *Giustizia. Il nostro bene comune*, Feltrinelli, Milano 2010, p. 38.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 247.

<sup>28</sup> *Ivi.*

<sup>29</sup> J. HABERMAS, *Teoria della morale*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 13.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 71.

autocomprensione delle persone morali. Nei rapporti di riconoscimento reciproco è infatti in qualche modo contenuta l'idea di una integrità vulnerabile che postula una tutela; per questo bisogna appellarsi a un'istanza posta al di là della propria comunità. «Detto in termini aristotelici: a ogni comunità concreta - ribadisce Habermas - è immanente la comunità morale come una sorta di suo "sé migliore"». Siamo ormai in una prospettiva in cui «giustizia *significa* anche solidarietà»<sup>31</sup>.

In questa prospettiva, in fondo, lasciandoci alle spalle la dicotomia classica di *otium* e *negotium*, collegata a una inaccettabile separazione sociale fra schiavi e liberi, diventa possibile amare il proprio lavoro, arrivando a far proprie le parole di Primo Levi: «Se si escludono istanti prodigiosi e singoli che il destino ci può donare, l'amare il proprio lavoro (che purtroppo è privilegio di pochi) costituisce la migliore approssimazione concreta alla felicità sulla terra»<sup>32</sup>.

#### 4. Pubblico e privato

Un quarto snodo situa l'etica del lavoro lungo il crinale in cui s'incontrano (e si scontrano) etica privata ed etica pubblica. Il problema, com'è noto, assume una forma radicalmente conflittuale soprattutto nella modernità. Il mondo classico riconosce un nesso tra felicità e amicizia, che trova nei libri ottavo e nono dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele una trattazione organica: rispetto alle forme di amicizia fondate sul piacere o sull'utilità, la *philia* fondata sulla virtù è una benevolenza attiva che comporta un'autentica sollecitudine per il bene dell'altro e si esprime in una scelta di vita in comune, frutto di una deliberazione razionale: «se l'individuo moralmente retto è disposto verso gli amici come si comporta verso se stesso (infatti l'amico costituisce un *alter ego*), allora, come per ciascuno è desiderabile il fatto di esistere, allo stesso modo, o quasi, è desiderabile l'esistenza dell'amico»<sup>33</sup>. Un'idea simile è in qualche modo sullo sfondo della recente esperienza nata nell'ambito dell'Arsenale della Pace a Torino e denominata, con un felice neologismo "Felicitizia": una città immaginaria e insieme reale, abitata da duecento bambini di diverse

---

<sup>31</sup> J. HABERMAS, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica politica*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 43.

<sup>32</sup> P. LEVI, *La chiave a stella*, Einaudi, Torino 1978, p. 181.

<sup>33</sup> ARISTOTELE, *Eth. Nic.*, IX 9,1170 b 5-8 (trad. cit., p. 877).

nazionalità, che il 26 novembre 2018 ha conferito la cittadinanza onoraria al Presidente della Repubblica Italiana.

Si potrebbe altresì evocare, lungo questo crinale in cui s'incontrano pubblico e privato, la nozione latina di *populus*. Identificando lo spazio pubblico (*res publica*) come lo spazio del popolo (*res populi*), Cicerone, ad esempio, definisce quest'ultimo come «unione di una moltitudine che si associa sulla base di un accordo giuridico e di una comunione di interessi»<sup>34</sup>. Una linea di pensiero intercettata puntualmente da Agostino nel libro XIX del *De civitate Dei*, che vi apporta una correzione decisiva, individuando nell'amore, in un certo senso, un livello più profondo della giustizia, il vero legame che può trasformare un'accozzaglia di individui in un popolo: «Il popolo - secondo la sua definizione alternativa - è l'unione di una moltitudine razionale che si associa nella concorde comunione delle cose che ama»<sup>35</sup>.

Se c'è un'anima del popolo, questa può essere costituita solo da un amore comune. La *concorrens communio* è il nome della pace sociale, cui anche il cristiano è chiamato a collaborare attivamente, senza mai confondere il piano universale del Vangelo e quello plurale delle diverse culture:

Questa città celeste, quindi, finché è in cammino sulla terra -scrive Agostino -, convoca cittadini da tutte le nazioni e raduna una società in cammino fra tutte le lingue, senza badare a differenze di costumi, leggi e istituzioni, con le quali si ottiene o si mantiene la pace terrena, senza invalidare o distruggerne alcuna, ma anzi conservando e assecondando tutto ciò che tende a un unico e medesimo fine, nonostante le differenze relative alle differenti nazioni, purché non ostacoli la religione che insegna a venerare l'unico, vero e sommo Dio<sup>36</sup>.

La svolta della modernità si consumerà anche su questo punto, quando cioè non si riconoscerà più nel popolo una dimensione originaria dell'umano e si avrà bisogno di inventare dei meccanismi politici per spiegarne l'origine: il popolo non è connaturato alla persona umana, ma è

---

<sup>34</sup> CICERONE, *De rep.*, 1,25,39.

<sup>35</sup> AGOSTINO, *De civ. Dei*, 19,24.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 19,17. Cf. in proposito L. ALICI, *Quando la pace si dice in molti sensi*, in AGOSTINO, *Il libro della pace. La città di Dio, XIX*, a cura di L. Alici, ELS La Scuola, Brescia 2018, pp. 78-99.

il prodotto di un artificio razionale, in nome del quale gli individui cercano di mettere un argine alla guerra di tutti contro tutti, cedendo piccole quote di libertà in cambio di sicurezza.

Potremmo leggere in questa prospettiva lo scontro di narrazioni che opporrà il paradigma illuminista a quello romantico: l'illuminismo cerca di scardinare gerarchie consolidate e disinnescare guerre e conflitti invitando uomini di culture, lingue, religioni, razze diverse a innalzare lo sguardo verso un cielo di diritti universali. Rispetto al primato illuminista dei diritti garantiti dall'universalismo della ragione, la via romantica predilige invece le identità concrete, le appartenenze storiche, alla ricerca di quell'autenticità espressiva che predilige piuttosto le intuizioni empatiche e i lampeggiamenti improvvisi di un sentire immediato e gratificante. Qui all'universalità del popolo viene anteposta la pluralità dei popoli.

In tempi ormai vicini a noi possiamo ritrovare, sulla soglia fra vecchio e nuovo millennio, la traccia di questo duello irrisolto soprattutto sul piano del costume, dove la difficoltà ad arbitrare il conflitto alimenta un sincretismo tipicamente postmoderno, che oppone a una razionalità ormai ridotta ad apparato strumentale nelle mani della tecnoscienza, una deriva viscerale dei sentimenti e delle emozioni private. La tendenza strisciante a separare individuo e società, la logica soggettiva della insaziabilità del desiderio contrapposta alla logica spietata dell'efficacia dei risultati, provoca quindi una cesura profonda tra sfera privata e sfera pubblica, che altera e destabilizza in modo schizofrenico le nostre relazioni interpersonali, ponendo problemi formidabili sul piano della tenuta sociale di una comunità: nell'orizzonte "corto" della propria vita ci si lascia guidare da un opportunismo viscerale, tutto giocato all'insegna della gratificazione immediata e a ogni costo, indifferente a qualsiasi scrupolo morale; nell'orizzonte dei "rapporti lunghi", che disegna lo spazio della vita sociale unicamente secondo la logica strumentale del profitto, diventiamo improvvisamente fustigatori dei costumi, nemici acerrimi di ogni compromesso, al limite del fondamentalismo. Gelosamente individualisti in una sfera privata dominata da torbide voglie emozionali, accanitamente moralisti in una sfera pubblica impersonale e neutra.

Non è difficile cercare un riscontro di questa oscillazione incoerente sul piano del nostro tema. In una società complessa e policentrica, frammentata in una molteplicità di modelli culturali e di mondi vitali, anche il tempo si disarticola in frammenti autonomi, strutturati secondo funzioni, ritmi, scopi diversi. In tale contesto lavoro e tempo libero

tendono ad occupare sfere separate e impermeabili; il lavoro si contrae, diventa flessibile, potrebbe liberare segmenti sempre più estesi di tempo libero ma anche lasciarsi divorare da un'idea d'impresa che requisisce per intero il tempo della vita, lasciando briciole di tempo residuale ridotto a una parentesi vuota e spensierata.

Il risultato appare esistenzialmente destabilizzante. Per un verso, produzione ed evasione diventano due poli estremi, che alimentano universi autoreferenziali e incommensurabili: l'uno dominato dalla logica della produzione, l'altro dall'estetica della gratificazione<sup>37</sup>. Per altro verso, tuttavia, ciò non accade più in un universo sociale identificato da perimetri certi e sicuri:

la progressiva “intellettualizzazione” dei processi e dei contenuti del lavoro [...] sta offuscando questa tradizionale separazione; sta “confondendo” i luoghi di lavoro e quelli di “non lavoro”; sta occupando più spesso i nostri pensieri<sup>38</sup>.

In un certo senso, quando la divaricazione schizofrenica perde i suoi referenti esterni e viene interiorizzata, diventiamo vittime inconsapevoli di una commistione sincretistica: il privato tende a cannibalizzare la sfera pubblica, mentre il lavoro erode progressivamente il perimetro della vita privata. Si perde in questo modo il senso di una corretta gerarchia di valori, che finisce per penalizzare prima di tutto la famiglia e il senso spirituale della vita. Il problema fondamentale del lavoro diventa a questo punto un deficit di senso, collegato da Gabrielli a un individualismo esasperato, che «costringe tutti, con maggiore o minore consapevolezza, a concentrarci sulla nostra vita mettendo al centro i nostri interessi. In questo modo però ci priviamo di un ancoraggio e di una prospettiva più elevati, come quello che fornirebbe l'idea di esser parte di una società di eguali»<sup>39</sup>.

La logica dello scarto comincia da qui: nel declino dello spazio pubblico<sup>40</sup>, che alimenta forme esasperate di tribalismo<sup>41</sup> e di populismo.

<sup>37</sup> Cf. in proposito F. ALACEVICH - S. ZAMAGNI - A. GRILLO, *Tempo del lavoro e senso della festa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999.

<sup>38</sup> G. GABRIELLI, *Il lavoro a più dimensioni. Frammenti di quotidianità*, Luiss University Press, Roma 2008, p. 43.

<sup>39</sup> ID., *Leadership sottosopra. Come orientarsi quando tutto si muove?*, FrancoAngeli, Milano 2016, p. 12.

<sup>40</sup> Profetico, in tal senso, il libro di R. SENNETT, *Il declino dell'uomo pubblico*, Bruno Mondadori, Milano 2006.

<sup>41</sup> Cf. ID., *Insieme. Rituali, piaceri, politiche della collaborazione*, Feltrinelli, Milano

Bauman ci ricorda a questo proposito che siamo «come mai prima d'ora, in una situazione di *aut aut*: possiamo scegliere se prenderci per mano o finire in una fossa comune»<sup>42</sup>. È singolare che lo stesso Bauman chiuda il suo ultimo libro, apparso postumo, dichiarando di aver trovato la «risposta più convincente» nell'appello al dialogo di papa Francesco, le cui condizioni «dipendono dal rispetto reciproco e dal presupposto, dalla garanzia e dal mutuo riconoscimento dell'eguaglianza di status»<sup>43</sup>. Un messaggio finale che potrebbe essere rivolto a tanti cristiani, vittime e complici anch'essi - a volte senza accorgersene - di questa voglia irresponsabile di retrotopia.

Si potrebbe ricavare anche da questo punto una indicazione in positivo: proprio in quanto snodo irrinunciabile tra privato e pubblico, il lavoro chiede all'etica di far dialogare bene personale e bene comune. In quanto attività umana che produce risultati utili e si sviluppa attraversando la linea di frontiera della mera necessità naturale, il lavoro tocca in profondità il senso della vita personale nel punto d'intersezione con dinamiche complesse - economiche, politiche, culturali - della vita sociale. Non è un caso, del resto, che il riduzionismo individualistico, opponendosi all'idea relazionale di persona umana, vada di pari passo con lo svuotamento formalistico del bene comune, ridotto nel migliore dei casi a un mero elenco di beni collettivi.

Il lavoro come bene comune, punto di snodo tra pubblico e privato, domanda all'etica di articolare il lessico del bene oltre la logica dello scarto, collegando, come non si fa troppo spesso, il peccato individuale a vere e proprie «strutture di peccato», evocate da san Giovanni Paolo II come tipiche di un mondo «dove, invece dell'interdipendenza e della solidarietà, dominano differenti forme di imperialismo» (*Sollicitudo Rei Socialis*, 36). Lo stesso Papa Francesco ha parlato a questo proposito di «pane sporco della corruzione» (8 novembre 2013), di cui «sono sempre i poveri a pagare il prezzo» (16 giugno 2014).

Al contrario, solo recuperando il senso della partecipazione condivisa a un'avventura collettiva, il lavoro può ritrovare la sua originaria dignità antropologica. A tale scopo si deve tornare a percorrere la via del bene che accomuna, a partire da una semplice domanda: che cosa c'è tra noi?

---

2012.

<sup>42</sup> Z. BAUMAN, *Retrotopia*, Laterza, Roma - Bari 2017, p. 169.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 168.

La possibilità di raddrizzare la piramide rovesciata di contatti, relazioni, legami dipende dalle risposte che sapremo dare a questo interrogativo, che ci pone dinanzi a un bivio: tra noi ci sono soltanto contatti occasionali ed effimeri, oppure relazioni appese alla spada di Damocle della reciproca convenienza, che è il volto perbenistico dell'individualismo, oppure i legami della terra e del sangue, che ne sono il volto ancora più torbido e istintivo? Ci sono solo i "solventi" del sospetto, dell'avidità, del risentimento o i "collanti" della fiducia, del dono e del perdono? Bene comune, cioè *munus* condiviso: dono che ci precede e compito che ci interpella. Il filo sottile che collega bene e giustizia non può spezzarsi proprio perché non si può azzerare, a monte e al di là di ogni proceduralismo, il legame originario tra il sé e il noi, in cui appare la forma propriamente umana di una vita buona, che per questo deve essere rigorosamente giusta e profondamente solidale.

## 5. Il fine e i mezzi

L'ultimo snodo di questo percorso riguarda un'estensione del problema precedente sul versante del rapporto tra etica fondamentale ed etica applicata. La difficoltà a tenere insieme il piano fondativo e quello applicativo viene da lontano ed è un altro aspetto della difficoltà di riconoscere e articolare la differenza fra la parte e l'intero<sup>44</sup>.

Da un certo punto di vista, l'etica è sempre "applicata": lo è in senso specifico, in quanto "applica" alla condotta umana, individuale e collettiva, un ordine di valori e di norme raggiunto per via conoscitiva; lo è anche in un senso più generale e ancor più importante, in quanto essa stessa "si applica" alla vita, cioè tende a costruire un percorso - sempre perfettibile - di promozione dell'umano attraverso un dialogo ininterrotto fra pensiero ed esperienza. Eppure dobbiamo prendere atto che le etiche applicate (che oggi coprono il campo delle cosiddette "etiche al genitivo": etica del lavoro, degli affari, della comunicazione, dell'ambiente ecc.) tendono a separarsi dall'etica generale e a rendersi sempre più autonome. In quest'ultimo caso le questioni di applicazione rischiano di assumere un profilo autoreferenziale (secondo una dinamica di scivolamento dal riduzionismo metodologico al riduzionismo assoluto), trasformandosi in

---

<sup>44</sup> Rimando al riguardo al mio testo *Etica oggi: voce del verbo "applicarsi"*, in «Etica per le professioni», 1 (2018), pp. 35-42, qui tenuto presente in alcuni punti.

modo surrettizio in etiche normative vere e proprie, mentre le questioni di fondazione tendono a sfumare in un moralismo astratto e ultimamente “inapplicabile”, riserva di tutti i nostri malumori e risentimenti contro una società che non ci piace.

Un aspetto normativo delle etiche applicate riguarda i codici deontologici, vale a dire i “cataloghi normativi” che aiutano a identificare obblighi e responsabilità attinenti a specifici ambiti professionali, avendo quindi ricadute immediate e importanti anche nel disciplinare alcune questioni ricorrenti nei diversi ambiti di lavoro, soprattutto professionali. In un certo senso, la procedura seguita in questi casi può essere assimilata a una forma di riduzionismo metodologico: la convenzione che rende possibile scrivere una serie di norme (in gran parte rivedibili proprio perché convenzionali) si basa su una sorta di messa tra parentesi metodica di principi etici di carattere generale, in qualche modo contenuti nell’ethos dominante e come tali mantenuti sullo sfondo come *background* valoriale.

È tuttavia paradossale che la semantica “deontologica”, solitamente evocata per contraddistinguere le etiche centrate sulla universalizzabilità del dovere (a cominciare dall’etica kantiana), sia ormai usata nell’ambito delle etiche applicate per indicare una “normativa regionale” estremamente provvisoria e circoscritta: un giornalista non è vincolato dal codice deontologico degli avvocati, né un medico da quello degli ingegneri. È però innegabile che sui codici deontologici pesa pur sempre un’insuperabile ipoteca di ordine etico più generale, che aiuta a oltrepassare chiusure corporative e atteggiamenti di agnosticismo nei confronti di istanze morali più ampie, favorendo la crescita di virtù comuni, accanto a quelle più specifiche, come la competenza, la responsabilità, la saggezza pratica<sup>45</sup>.

In questi casi, la possibilità di dettagliare analiticamente la casistica è il rovescio della medaglia di una sorta di disimpegno (talvolta al limite dell’indifferenza) nei confronti di qualsiasi abito virtuoso che il soggetto deve interiorizzare, secondo l’*imprinting* proprio di un’etica teleologica. A questo punto i pericoli di una “doppia etica” sono in agguato: quanto più l’ethos condiviso si appanna e si dissolve, tanto più la fedeltà formale a un codice deontologico può alimentare atteggiamenti di vero e proprio fariseismo morale. Io posso rispettare le regole e disprezzare le persone, o addirittura servirmi del rispetto delle regole per lavarmi le mani di fronte

---

<sup>45</sup> Cf. A. DA RE, *Le professioni tra deontologia ed etica*, in AA.VV., *Il lavoro come questione di senso*, a cura di F. Totaro, EUM, Macerata 2009, pp. 413-431.

a ogni responsabilità pubblica, secondo la massima latina *summum ius summa iniuria*.

Fino a che punto, ad esempio, un giornalista senza scrupoli può cavalcare uno scandalismo distruttivo (magari sull'organizzazione interna di un sindacato dei lavoratori), adducendo come unica motivazione il fatto che nessuno può eccepire sulla attendibilità delle sue fonti? È anche possibile vivere di cronaca nera evitando di volta in volta *fake news*: condizione di per sé assolutamente necessaria per un giornalista corretto, ma forse non sufficiente per un buon giornalista, perché una rappresentazione complessiva della società sempre interamente giocata in questa chiave, con l'unico scopo di aumentare l'*audience*, non è forse di per sé una rappresentazione falsa della società, diventando così la notizia più *fake* di tutte?

Come ricucire anche questo strappo? Paul Ricoeur, in *Sé come un altro* ci offre un insegnamento prezioso. Egli anzitutto invita ad articolare e tenere insieme tre piani diversi: la "prospettiva etica" attesta il primato del bene come fine assoluto, che non può essere strumentalizzato né subordinato ad alcun altro fine; la "norma morale" elabora, in nome dell'universalità del dovere, una coerente codificazione deontologica entro un quadro articolato di valori e di comportamenti; infine è la "saggezza pratica" che deve trovare i comportamenti appropriati ai singoli casi, senza mai trasformare in regola l'eccezione alla regola<sup>46</sup>.

Potremmo rileggere così anche il rapporto tra etica fondamentale, alla quale riconoscere una priorità fondativa e insieme euristica, ed etica applicata, con il suo bagaglio di concrete mediazioni normative, accreditabili in nome della giustizia: una circolarità virtuosa tra il primato del buono e quello del giusto, che tuttavia in ogni momento può trovarsi a fronteggiare situazioni nuove e inattese, alle quali si debbono dare risposte che tengano conto di dati complessi, di principi irrinunciabili e di conseguenze non solo immediate.

In questi casi, quando una risposta deontologica non è ancora disponibile e il rischio è di coprire con un eccesso d'improvvisazione un deficit di approfondimento, abbiamo bisogno della virtù (sempre più rara) della saggezza pratica, che coniuga la ricerca di risposte concrete, entro perimetri sempre più ristretti e specialistici, con un richiamo costante all'altezza del fine che ci oltrepassa e ci accomuna. Quando non sappiamo bene cosa fare, la nostra responsabilità morale ci vincola a pronunciare

---

<sup>46</sup> Cf. P. RICOEUR, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, capp. VII, VIII, IX.

sempre di nuovo le parole - semplici e antiche - del bene comune e della dignità della persona. In questi casi l'etica che "si applica" a situazioni inedite deve sempre lasciarsi guidare da un rimando all'etica che "si applica" ai fondamentali della nostra umanità: non dimenticarti della persona, del bene e della dignità di tutta la persona e di tutte le persone! Potremmo riassumere e volgere in positivo questo discorso, affermando che l'etica deve insegnare a anzitutto "entrare" nel mondo del lavoro: non può cioè accontentarsi di offrirgli una tutela esterna, ma deve mettersi in ascolto delle sue dinamiche più profonde, cercando di non separare mai il lessico dell'efficienza e della convenienza da quello del bene che accomuna, della giustizia sociale e della solidarietà operosa. In secondo luogo, però, l'etica deve insegnare anche a "uscire" dal mondo del lavoro: deve sfuggire cioè a ogni cattura efficientistica e utilitaristica, denunciandone i tradimenti e le involuzioni. È questo un modo, direbbe ancora Ricoeur, di mettere in circolo la "poesia dell'amore" e la "prosa della giustizia"; la "logica della sovrabbondanza", che parla il linguaggio della gratuità e del dono, e la "logica dell'equivalenza", che invece parla il linguaggio dei diritti.

In questo senso, ribadisce Ricoeur, si può fare «della giustizia il medio necessario dell'amore»<sup>47</sup>; se infatti il senso della giustizia «non è toccato e segretamente sorvegliato, fin nella sua più astratta formulazione, dalla poetica dell'amore, può diventare una variante sottilmente sublimata dell'utilitarismo»<sup>48</sup>. Ricordando sempre che non si può restituire come un dono, in nome di una generosità residuale e facoltativa, una piccola parte di quanto in realtà spettava agli altri per dovere di giustizia. Lo aveva ben capito anche Agostino: «Non dobbiamo desiderare che esistano infelici per esercitare opere di misericordia. Tu dai il pane all'affamato, ma sarebbe meglio che nessuno avesse fame»<sup>49</sup>.

Appartiene quindi all'amore anche il compito di proteggere la giustizia dalle sue involuzioni, richiamandola - soprattutto per quanto riguarda l'etica del lavoro - a farsi paladina di un primato del fine sui mezzi e denunciando senza mezzi termini il paradosso di una cultura che sperimenta fino in fondo quel capovolgimento della dialettica servopadrone illustrato da Hegel in alcune pagine celebri della *Fenomenologia dello spirito*. Una denuncia ripresa con forza dagli autori della Scuola di

---

<sup>47</sup> P. RICOEUR, *Amore e giustizia*, a cura di I. Bertolotti, Morcelliana, Brescia 2003, p. 43.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>49</sup> AGOSTINO, *In Jo. ep.*, 8,5.

Francoforte. Horkheimer e Adorno, in particolare, hanno parlato esplicitamente di “autodistruzione dell’illuminismo”, mostrando «come l’assoggettamento di tutto ciò che è naturale al soggetto padrone di sé si concluda proprio nel dominio dell’oggettività e naturalità più cieca»<sup>50</sup>. Altrove Horkheimer è ancora più esplicito: «Un tempo l’individuo vedeva nella ragione solo uno strumento dell’io; ora si trova davanti al rovesciamento di questa deificazione dell’io. La macchina ha gettato a terra il conducente, e corre cieca nello spazio»<sup>51</sup>.

Rimettere in piedi questa gerarchia capovolta di mezzi e fini non è solo un obiettivo culturalmente strategico per il nostro assetto sociale, ma può incidere direttamente anche su un processo di radicale espropriazione del lavoro, sottratto alla sua originaria matrice personale e asservito alla macchina impersonale del capitale, che lo immette e lo stritola nel circolo infernale di produzione e consumo. L’esito estremo e paradossale di questa inversione è ben descritto dalle parole di Tim Jackson, citate da Bauman nel suo ultimo libro: «Ci convincono a spendere soldi che non abbiamo per procurarci cose che non ci servono per fare un’impressione che non durerà su gente di cui non c’importa nulla»<sup>52</sup>.

Il senso originario del rapporto tra lavoro e persona è ben riassunto dal manifesto di una Fondazione di recente istituzione, che ha scelto di denominarsi “Lavoroperlapersona”:

Il lavoro è un bene irrinunciabile, per questo oggetto di attenzione e tutela, fondamento di democrazia e civiltà, mezzo per ricercare benessere materiale e spirituale, fonte di realizzazione personale. Grazie al lavoro, impreziosiamo la nostra identità, costruiamo legami con gli altri e con il mondo che ci ospita, prepariamo un futuro migliore e più accogliente per le generazioni che verranno dopo di noi. La verità sulla persona, però, va oltre il lavoro; per questo, esso deve porsi a suo servizio per dare voce ai progetti di ciascuno, assecondando vocazioni e talenti personali, iscrivendoli in un orizzonte condiviso<sup>53</sup>.

---

<sup>50</sup> M. HORKHEIMER - TH.W. ADORNO, *Dialettica dell’illuminismo*, Einaudi, Torino 1997, p. 8.

<sup>51</sup> M. HORKHEIMER, *Eclisse della ragione*, Einaudi, Torino 1969, p. 113.

<sup>52</sup> Citato da BAUMAN, *Retrotopia*, cit., p. 120.

<sup>53</sup> <https://www.lavoroperlapersona.it/chi-siamo>.

## 6. Lavoro e persona

Questi snodi, sommariamente evocati, possono offrire alcune coordinate fondamentali entro le quali la questione del rapporto tra lavoro ed etica chiama in causa direttamente la questione, ancora più ampia, del rapporto tra lavoro e persona. Potremmo riassumere il senso complessivo di questo percorso affermando che non è possibile rivendicare correttamente la pertinenza etica del lavoro senza rivendicarne contestualmente anche la pertinenza antropologica, unica via per nobilitare la fatica umana e trasfigurarne il senso ultimo. In tale prospettiva il valore del lavoro può essere colto appieno solo riconoscendolo come strumento direttamente al servizio di un fine (la persona), al punto da diventare addirittura un fine connaturato ad essa, di cui condivide la vocazione più profonda e persino l'apertura al mistero della trascendenza, anziché ridurlo a strumento al servizio di un altro strumento (il capitale), soprattutto quando quest'ultimo tende addirittura a diventare fine a se stesso.

Alla neutralizzazione di questo rapporto tra lavoro e persona non corrisponde soltanto un atteggiamento di disimpegno morale, che considera il lavoro come una variabile economica del ciclo produttivo, facendone l'oggetto solo di raccomandazioni estrinseche e occasionali, ma anche una postura pastorale distratta ed evasiva, paga di un annuncio cristiano che guarda il mondo del lavoro dall'alto e dall'esterno, offrendogli strumentalmente solo le risposte deboli di una fede consolatoria e indolore.

Si tratta invece di intercettare la linea verso l'alto che l'etica tende a valorizzare e disegnare, arruolando anche il lavoro nel percorso umano verso l'eccellenza del bene, sempre nel rispetto della «legittima autonomia delle realtà terrene» (*Gaudium et Spes*, 36), secondo l'invito autorevole del Concilio Vaticano II e che corrisponde alla migliore tradizione cristiana. Lo ricorda anche Paolo nelle direttive morali poste al termine della seconda lettera ai Tessalonicesi, dove la riaffermazione di un principio costantemente ribadito dall'Apostolo («chi non vuole lavorare, neppure mangi»: 1Ts 3,10) si traduce in una dura messa in guardia nei confronti di quanti usano l'annuncio del Vangelo e il messaggio escatologico che contiene come pretesto per rivendicare un privilegio esonerante nei confronti della fatica del lavoro. A quanti si trascinano in una vita disordinata e inoperosa l'esortazione «nel Signore Gesù Cristo» si traduce nell'ordine esplicito «di guadagnarsi il pane lavorando con tranquillità» (1Ts 3,12).

Il Vangelo non promette vantaggi di ordine economico né offre all'uomo nuovo, incorporato a Cristo attraverso il battesimo, esenzioni privilegiate o scorciatoie protette nei confronti del peso del lavoro che grava sulle spalle dell'uomo vecchio. La differenza cristiana deve manifestarsi piuttosto in un processo responsabile e ininterrotto di incarnazione, da proteggere e rigenerare contro rallentamenti e regressioni, secondo una dialettica che l'anonimo scritto greco *A Diogneto* paragona al rapporto tra corpo e anima: «Ciò che l'anima è nel corpo, i cristiani lo sono nel mondo»<sup>54</sup>.

Essi infatti «sono sparpagliati nelle città greche e barbare, secondo che a ciascuno è toccato in sorte. Si conformano alle usanze locali nel vestire, nel cibo, nel modo di comportarsi; e tuttavia, nella loro maniera di vivere, manifestano il loro paradosso, riconosciuto da tutti, della loro società spirituale»<sup>55</sup>.

Una linea che oltrepassa il cristianesimo post-costantiniano, se è vero che più di due secoli dopo anche il vescovo Agostino, nel respingere con forza un'accusa dei manichei, ricorrente in tutte le forme di integralismo identitario, ricorda con accenti straordinariamente simili in un lungo testo, poco conosciuto, che la vita e il lavoro dei cristiani non si consumano in uno spazio e in un tempo privilegiati e separati rispetto ai pagani.

La novità cristiana va cercata non in una compattezza presuntuosa, ma nella diversa finalizzazione di comportamenti esteriormente comuni: alla fine

rimangono per formare la vita dei fedeli queste tre cose: fede, speranza e carità, come può essere che abbia usanze uguali ad un altro chi non ha uguali con lui queste tre cose? Infatti chi crede diversamente, spera diversamente, ama diversamente, deve per forza vivere diversamente. E se l'uso di alcune cose sembra simile fra noi e i pagani, come quello del cibo, delle bevande, delle case, dei vestiti, dei bagni; e, per chi dei nostri conduce una vita da sposato, se sembra simile l'esperienza di prendere moglie e di tenerla, mettere al mondo i figli, nutrirli, nominarli eredi, molto diversamente, però, usa di queste cose chi ne rapporta l'impiego ad un altro fine; e diversamente chi per queste rende grazie a Dio, verso il quale non ha una fede distorta e falsa<sup>56</sup>.

---

<sup>54</sup> *A Diogneto*, VI, 1, ed. it. a cura di M. Perrini, La Scuola, Brescia 1986, p. 51.

<sup>55</sup> *Ibid*, V, 4, p. 49.

<sup>56</sup> Agostino, c. *Faust*. 20,23.

Leggendo la splendida raccolta del magistero di papa Francesco intorno al lavoro, curata da padre Costa e Paolo Foglizzo, si respira la stessa aria: l'invito a incontrare e riconoscere il lavoro si collega all'impegno a interpretarlo in una prospettiva integrale, nelle strutture sociali e politiche, per uno sviluppo dal volto umano.

Se cerchiamo di pensare quali siano le relazioni adeguate dell'essere umano con il mondo che lo circonda - si legge in *Laudato si'* -, emerge la necessità di una corretta concezione del lavoro, perché, se parliamo della relazione dell'essere umano con le cose, si pone l'interrogativo circa il senso e la finalità dell'azione umana sulla terra». Questo perché «qualsiasi forma di lavoro presuppone un'idea della relazione che l'essere umano può e deve stabilire con l'altro da sé» (*Laudato si'*, 125).

In quest'attenzione papa Francesco non esita a mettersi coraggiosamente in ascolto dei migliori risultati della ricerca umana: «Su molte questioni concrete la Chiesa non ha motivo di proporre una parola definitiva e capisce che deve ascoltare e promuovere il dibattito onesto fra gli scienziati, rispettando le diversità di opinione» (*Laudato si'*, 61). Senza mai rinunciare, però, ad alzare lo sguardo verso orizzonti che trascendono l'ambito strettamente scientifico, dall'alto dei quali la denuncia dello sfruttamento dei lavoratori diventa libera e profeticamente intransigente,

il futuro dell'umanità - ha affermato Francesco in Bolivia nel 2015 - non è solo nelle mani dei grandi leader, delle grandi potenze e delle élite. È soprattutto nelle mani dei popoli; nella loro capacità di organizzarsi e anche nelle loro mani che irrigano, con umiltà e convinzione, questo processo di cambiamento. Io vi acompagno. E ciascuno, ripetiamo insieme dal cuore: nessuna famiglia senza casa, nessun contadino senza terra, nessun lavoratore senza diritti, nessun popolo senza sovranità, nessuna persona senza dignità, nessun bambino senza infanzia, nessun giovane senza opportunità, nessun anziano senza una venerabile vecchiaia<sup>57</sup>.

Luigi Alici  
Piazza Cesare Battisti, 9  
62100 - Macerata (MC)  
luigi.alici@unimc.it

---

<sup>57</sup> FRANCESCO, *Discorso al II° Incontro mondiale dei Movimenti popolari*, Santa Cruz de la Sierra, 9 luglio 2015, in COSTA - FOGLIZZO, *Il lavoro è dignità*, cit., p. 242.

## **Abstract**

Assumendo il lavoro come attività umana che concorre a una trasformazione creativa e cooperativa del mondo, è possibile riconoscerne l'originaria pertinenza etico-antropologica, difendendo il primato della persona, e di conseguenza collegando il tema della giustizia nel lavoro al principio del bene comune, in nome di una corretta gerarchia di mezzi e fini. Inquadrando il rapporto tra etica e lavoro nell'orizzonte generale del rapporto tra lavoro e persona, si può aprire un dialogo fecondo con l'insegnamento sociale della Chiesa, nel rispetto della legittima autonomia delle realtà terrene.

\*\*\*

Assuming work as a human activity that contributes to a creative and cooperative transformation of the world, it is possible to recognise its original ethical-anthropological relevance. This implies defending the primacy of the person and consequently linking the theme of justice within work to the principle of common good, in the name of a proper hierarchy of means and goals. By framing the relationship between ethics and work in the general horizon of the relationship between work and the person, a fruitful dialogue can be initiated with the social teaching of the Church, respecting the legitimate autonomy of earthly realities.

## **Parole chiave**

Lavoro, etica, antropologia, giustizia, persona, bene comune

## **Keywords**

Work, ethics, anthropology, justice, person, common good

## ETICA DELLA PROFESSIONE DOCENTE

Gaetano Tortorella\*

Una sola certezza, la presenza dei miei allievi  
dipende strettamente dalla mia:  
dal mio essere presente all'intera classe  
e a ogni individuo in particolare,  
dalla mia presenza alla mia materia,  
dalla mia presenza fisica, intellettuale e mentale,  
per i cinquantacinque minuti in cui durerà la mia lezione<sup>1</sup>.

### 1. "A scuola ho imparato ad annoiarmi"

Nel mese di maggio di qualche anno fa, al termine di un'intensa e piacevole lezione di un quinto superiore in cui insieme si faceva sintesi di un anno e valutazione di un intero percorso di studi, un'alunna, una di quelle che partecipa sempre sorniona per non dar troppo a vedere che le interessa e che solo talvolta dice la sua con arguzia e intelligenza, tra le altre cose mi dice: "in quattordici anni di scuola ho imparato ad annoiarmi". Gli anni erano quattordici perché per strada ne aveva perso uno, non perché andasse male ma perché aveva troppo tardi capito di aver sbagliato scuola e ne aveva scelta un'altra in corsa, perdendo così un anno.

Da questa noia imparata a scuola ne ho tratto una grande lezione, perché compito di chi insegna - credo - sia primariamente quello di non far annoiare chi partecipa alle nostre lezioni. Compito della scuola e di ogni docente è interessare, dove creare *inter-esse* è aiutare le persone con cui lavoriamo ad essere dentro se stesse, ed essere dentro le cose. La noia invece è la negazione di se stessi, è perdere la passione per il tempo che si passa tra i banchi, è declinare il desiderio, è perdere passione per il futuro; l'interesse è essere presenti a se stessi ed in relazione con il mondo, aperti al futuro.

---

\* Dottorando in teologia presso il Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II per le scienze del matrimonio e della famiglia - Pontificia Università Lateranense; docente di metodologia teologica all'ISSR regionale "Redemptoris mater" di Ancona e collaboratore presso l'Istituto Teologico Marchigiano.

<sup>1</sup> D. PENNAC, *Diario di scuola*, Feltrinelli, Milano 2013, p. 103.

Su questa sollecitazione ho strutturato questo breve scritto dove provo a descrivere alcune linee fondamentali per un'etica della professione docente. Ritengo opportuno, prima di entrare nella dimensione etica e senza pretesa di analisi approfondite, premettere alcune chiavi di lettura riguardo le persone con cui ogni docente quotidianamente si confronta: gli alunni.

## 2. La mutazione antropologica

Un famoso testo di Pasolini colloca con lucidità profetica il tema della cultura giovanile nel contesto culturale del tempo presente:

Questo nuovo fascismo, questa società dei consumi, invece, ha profondamente trasformato i giovani, li ha toccati nell'intimo, ha dato loro altri sentimenti, altri modi di pensare, di vivere, altri modelli culturali. Non si tratta più, come all'epoca mussoliniana, di una irreggimentazione superficiale, scenografica, ma di una irreggimentazione reale che ha rubato e cambiato loro l'anima. Il che significa, in definitiva, che questa "civiltà dei consumi" è una civiltà dittatoriale. Insomma se la parola fascismo significa la prepotenza del potere, la "società dei consumi" ha ben realizzato il fascismo<sup>2</sup>.

Come un'onda inarrestabile, il cambiamento dell'anima dei giovani in disperati consumatori ha progressivamente allagato le aule di scuola, modificando la loro presenza a se stessi ed in classe, le relazioni tra loro e con gli adulti, con la scuola, con il sapere.

Aver trasformato il mondo in oggetti di consumo, l'aver reso il sapere, le relazioni, le informazioni e il corpo stesso un oggetto, è la condizione con cui ogni insegnante deve confrontarsi quotidianamente. Così l'etica del docente si trova a sfidare quell'automatismo del consumo che continuamente rincorre cose nuove.

Nel suo saggio *Regimi di storicità*<sup>3</sup> F. Hartog inaugura la categoria del *presentismo* come forma contemporanea del tempo:

---

<sup>2</sup> P. PASOLINI, *Scritti corsari*, Garzanti, Milano 1977, p. 286. A questo proposito cf. anche Z. BAUMANN, *Consumo, dunque sono*, Laterza, Roma-Bari 2008; M. AUGÉ, *Il dio oggetto*, Meltemi, Roma 2002.

<sup>3</sup> Cf. F. HARTOG, *Regimi di storicità. Presentismo e esperienza del tempo*, Sellerio, Palermo 2007.

questa esperienza contemporanea di un presente perpetuo, impercettibile e quasi immobile che cerca, nonostante tutto, di produrre per se stesso il proprio tempo storico. Tutto avviene come se non vi fosse che il presente, sorta di vasta estensione di acqua che agita un incessante sciabordio. È più opportuno allora parlare di fine o di uscita dai tempi moderni, vale a dire di questa struttura temporale particolare, o del regime moderno di storicità? Non ne sappiamo ancora nulla; di sicuro si può parlare di crisi. Sono appunto questo momento e questa esperienza contemporanea del tempo che designo come presentismo<sup>4</sup>.

E ancora:

Oggi, la luce è prodotta dal presente stesso, e solo da esso. In questo senso (soltanto), non c'è più passato né futuro, né tempo storico, se è vero che il tempo storico moderno si è trovato messo in movimento dalla tensione creata tra l'ambito di esperienza e l'orizzonte di attesa<sup>5</sup>.

Provando a rileggere il *presentismo* anche come forma del tempo della formazione notiamo una frammentazione del tempo-scuola in cui noia e gioia si alternano, spesso slegate tra loro, talvolta in contrapposizione, frequentemente senza una direzione. L'incontro tra consumo e concezione del tempo diviene così una particolare condizione che caratterizza l'orizzonte antropologico che si osserva dalla cattedra. La percezione del proprio tempo come puro presente fa sì che il passato ed il futuro - pur introiettati nel vissuto - non vengano adeguatamente elaborati e resi esperienza e progetto.

Una terza prospettiva la offre U. Galimberti che giustamente osserva come nella condizione giovanile si sia passati da una nevrosi di opposizione alla società rigida e normativa ad una depressione derivata dal senso di inadeguatezza e insufficienza rispetto alle continue pressioni ed aspettative circa le attese del mondo degli adulti:

nel rapporto fra individuo e società la misura dell'individuo ideale non è più data dalla docilità e dall'obbedienza disciplinare, ma dall'iniziativa, dal progetto, dalla motivazione, dai risultati che si è in grado di ottenere nella massima espressione di sé [...]. In questo modo, dagli anni settanta in poi, la depressione ha cambiato radicalmente forma: non più il *conflitto nevrotico tra norma e trasgressione*, con conseguente senso di colpa, ma

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 240.

in uno scenario sociale dove non c'è più norma perché tutto è possibile, il nucleo depressivo origina da un *sensu di insufficienza* per ciò che si potrebbe fare e non si è in grado di fare, o non si riesce a fare secondo le attese altrui, a partire dalle quali ciascuno misura il valore di se stesso<sup>6</sup>.

Con questo senso d'insufficienza degli studenti, con il loro continuo frustrante confronto con le aspettative familiari e della società, con gli standard da raggiungere, con le pressanti richieste del mondo del lavoro, chi insegna è quotidianamente chiamato a fare i conti.

### 3. Alcune linee per un'etica della professione docente

È sufficiente un professore - uno solo! - per salvarci da noi stessi e farci dimenticare tutti gli altri<sup>7</sup>.

Senza la pretesa di una trattazione esaustiva e seguendo più che altro il filo di alcune suggestioni personali, alla luce della mutazione antropologica in cui la scuola è pienamente coinvolta, provo di seguito a prospettare alcune linee per un'etica della professione docente. Non mi addentro nella complessa questione della determinazione e valutazione della qualità dell'insegnante che da tempo è al centro di numerosi studi e dibattiti<sup>8</sup>, ma mi limito qui ad evidenziare alcune questioni di taglio etico.

#### 3.1. Un'ora di lezione può cambiare la vita

Quello che accade quando, chiusa la porta, inizi a fare l'appello e crei un legame con le persone che hai di fronte, è un'esperienza unica, spesso irripetibile nella vita. Lo sintetizza bene Philip Roth nel romanzo *Il professore di desiderio*, quando descrive questa magia:

Adoro insegnare [...]. Di rado mi sento così bene come quando sono qui con le mie pagine di appunti, i miei testi sottolineati e persone come voi.

<sup>6</sup> U. GALIMBERTI, *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Feltrinelli, Milano 2013, pp. 80-81.

<sup>7</sup> D. PENNAC, *Diario di scuola*, Feltrinelli, Milano 2013, p. 209.

<sup>8</sup> A tale proposito e solo a titolo esemplificativo cf. P. SANTIAGO, *Teacher Demand and Supply. Improving Teaching Quality and Addressing Teacher Shortages*, OECD Education Working Papers, No. 1, OECD Publishing, Paris 2002 [<http://dx.doi.org/10.1787/232506301033>].

Per me non c'è altro nella vita che valga un'ora di lezione. A volte, quando siamo nel mezzo di una discussione - quando ad esempio uno di voi con una sola frase è arrivato al cuore del libro di cui si parla - vorrei urlare: amici miei, tenetevi cari questi momenti! Perché? Perché una volta usciti di qui accadrà di rado, se non mai, che qualcuno vi parli o vi ascolti nel modo in cui vi parlate e ascoltate fra voi e con me in questa stanzetta spoglia e luminosa<sup>9</sup>.

E di questa straordinaria potenzialità ogni docente è direttamente responsabile. Perché - come dice Recalcati - un'ora di lezione può cambiare una vita.

Lo sappiamo tutti: un'ora di lezione può cambiare una vita, imprimere al destino un'altra direzione, sancire per sempre quella che si era solo debolmente già abbozzata. Tutti abbiamo fatto esperienza di cosa può essere un'ora di lezione: visitare un altro luogo, un altro mondo, essere trasportati, catapultati altrove, incontrare l'inatteso, la meraviglia, l'inedito<sup>10</sup>.

Credo che la consapevolezza del valore e dell'importanza del proprio lavoro sia la prima responsabilità etica del docente.

### 3.2. *A scuola di felicità*

La scuola non è un'azienda. Non può esserlo perché non produce il profitto a cui ogni azienda aspira. La scuola, se così si può dire, è una parte di quell'azienda più grande che è la nostra società. È l'investimento in formazione che ogni azienda illuminata promuove. La scuola è un investimento per il futuro. È prendersi cura delle persone perché oggi e domani possano produrre felicità per sé e per gli altri.

La scuola non è un produttore di noia<sup>11</sup>. Non può esserlo, visto il materiale che ha tra le mani. E quando lo diviene sta tradendo la sua principale missione: destare l'interesse che porta ad incontrare sé stessi ed il proprio desiderio. La noia, d'altro canto, non è il contrario del divertimento e per questo la scuola non deve (solo) divertire. La noia è il disagio che proviamo quando siamo separati dal mondo e ne perdiamo il

---

<sup>9</sup> PH. ROTH, *Il professore di desiderio*, Einaudi, Torino 2010, p. 165.

<sup>10</sup> M. RECALCATI, *L'ora di lezione. Per un'erotica dell'insegnamento*, Einaudi, Torino 2014, p. 98.

<sup>11</sup> Cf. L. F. H. SVENDSEN, *Filosofia della noia*, Guanda, Parma 2004.

significato, è il disagio verso l'indifferenza che proviamo ed è il segno che abbiamo bisogno di interessarci a qualcosa, a legami e significati. Dal punto di vista positivo il disagio della noia è il continuo richiamo al bisogno di essere nelle cose, essere interessati, come già detto. Per questo primo compito del docente è essere interessante.

Ma la scuola - e non può essere altrimenti - è anche scuola di felicità, luogo dove si impara ad essere felici e si decide di esserlo. Pensando al mito frammentato e dispotico del divertimento giovanile, al mito totalizzante del consumo, pensando ai luoghi esistenziali dove si cresce, la scuola rimane uno dei pochi spazi di maturazione integrale della persona. Tempo e spazio, emozioni e intelligenze multiple, creatività e progetti, senso e desiderio, fragilità e crescita, sono temi che in ogni ora di lezione emergono potentemente e potenzialmente. E tutto questo ha a che fare con la felicità, ricercata e sperimentata.

Ancora Recalcati ben sottolinea come compito della scuola e del docente sia restituire valore alla differenza generazionale e alla funzione dell'insegnante come figura centrale del processo di umanizzazione. Mettere in primo piano il desiderio come ricerca della propria identità, attua un vero e proprio incontro tra sapere e amore del sapere<sup>12</sup>. Quello che emerge è un insegnante non padrone, non amico, ma testimone autorevole.

L'insegnante della testimonianza è colui che sa mantenere una promessa. Quale? La promessa della sublimazione: abbandonare il godimento mortale, il godimento chiuso su sé stesso, il godimento immediato e la sua allucinazione, per trovare un altro godimento, capace di rendere la vita più ricca, beata, capace di amare e desiderare. La promessa che la Scuola-Telemaco sostiene controvento è che l'accesso alla cultura, obbligandoci a rinunciare al godimento incestuoso, apre a una vita più soddisfatta, in grado di allargare il proprio orizzonte<sup>13</sup>.

Il tema dell'educazione del desiderio<sup>14</sup> credo sia centrale in ogni processo educativo e a maggior ragione a scuola. L'incognita del futuro rischia sempre più di inibire il desiderio che si perde nella nebbia dell'indeterminatezza ed è stordito dalla potenza del presente, ma è proprio

---

<sup>12</sup> Cf. M. RECALCATI, *L'ora di lezione. Per un'erotica dell'insegnamento*, Einaudi, Torino 2014, pp. 34-35.

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 35-36.

<sup>14</sup> A tale proposito cf. ancora M. RECALCATI, *La forza del desiderio*, Qiqajon, Magnano (Bi) 2014.

in questo contesto che l'etica della professione docente acquista la sua efficacia. Accogliere la fragilità come un valore prezioso<sup>15</sup>, spingere verso orizzonti di senso, spinge ogni docente ad ascoltare se stesso mentre fa lezione e continuamente decidere di voler essere lì, in quella stanza, con quelle persone, instaurando un profondo dialogo interiore che rilegge contenuti, relazioni, sogni e frustrazioni, proprie e degli alunni. L'etica del docente è quindi costruita sul dialogo interiore del docente dove chi insegna è continuamente chiamato ad ascoltare il mondo esterno (la classe, l'alunno) ed ascoltare contemporaneamente se stesso, le proprie emozioni, il modo adeguato di tradurle in gesti di presenza educativa. È un lavoro estenuante, ma tra i più belli del mondo. Oltre che con le parole occorre dire col corpo, il proprio corpo docente, che insegna prima ancora di parlare. Il *corpo docente* annuncia di essere lì e non voler essere in nessun altro posto al mondo, attraverso sguardi, silenzi, parole, sorrisi, attraverso la propria postura, il tono della voce, per essere il meglio di noi stessi. Questo senza mai rinunciare ad essere se stessi, perché il corpo non mente e non vi può essere efficace relazione educativa e apprendimento profondo al di fuori di una relazione autentica. È necessario poi riconoscere il corpo dell'altro come un valore, chiamandolo per nome.

Non posso decidermi a trascurare l'appello, soprattutto quello della prima ora [...] anche se sono di fretta. Recitare una lista di nomi come se si contassero le pecore è inammissibile. Io chiamo i miei ragazzi guardandoli, li accolgo, li *nomino* uno per uno, e ascolto la loro risposta. In fondo l'appello è l'unico momento della giornata in cui il professore ha l'occasione di rivolgersi a ciascuno dei suoi studenti, anche solamente pronunciando il suo nome. Un breve istante in cui lo studente deve sentirsi esistere ai miei occhi, lui e non un altro. Dal canto mio, cerco per quanto è possibile di cogliere il suo umore dal suono che fa il suo "presente". Se la voce è incrinata, bisognerà eventualmente tenerne conto<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Come osserva Carla Canullo «Fragile riceve senso quando indica e segnala ciò che può essere infranto, così come lo si dice di qualcosa di pregiato. L'informazione che qualcosa è fragile, infatti, viene data quando si vuol richiamare l'attenzione su qualcosa che può essere frantumato e al quale si tiene particolarmente, che va protetto e curato. Con ciò l'aggettivo segnala che qualcosa può essere perduto, che è appeso al filo (più o meno sottile) dell'attenzione che gli sarà prestata (C. CANULLO, *Fragilità e vulnerabilità dell'umano*, in L. SANDONÀ (a cura di), *La struttura dei legami. Forme e luoghi della relazione*, in «Anthropologica» - Annuario di studi filosofici, La Scuola, Brescia 2010, p. 49).

<sup>16</sup> D. PENNAC, *Diario di scuola*, Feltrinelli, Milano 2013, p. 109.

L'etica del docente implica una profonda creatività che spinge a non ripetere la stessa lezione, a non leggere monotonamente pagine su pagine, ma ha sempre come presupposto che l'interesse di chi partecipa deriva prevalentemente dalla propria capacità di interessare e creare mondi e scenari affascinanti. È un'etica della creatività.

L'etica del docente spinge ad accogliere le fragilità<sup>17</sup> delle persone con cui lavoriamo e utilizzarle come punti di forza su cui far crescere il desiderio, come dice Recalcati<sup>18</sup>, trasformando gli oggetti del sapere in oggetti del desiderio<sup>19</sup>.

Lavorare con tante persone, diverse tra loro e in fase di formazione, rimanda continuamente al tema del necessario rispetto che la loro dignità richiede, una dignità fragile. Fragile perché preziosa. Ed il rispetto dovuto è fatto di linguaggi che sappiano tener conto delle intelligenze multiple<sup>20</sup>, di procedure diversificate, di dedizione, presenza, preparazione, equilibrio, capacità di ascolto, dialogo... ma anche un rigore metodologico e valutativo che porta a richieste esigenti, impegnative, ma mai svalutanti.

Nel faticoso, impegnativo, ma esaltante lavoro del docente si ha la netta sensazione di trattare continuamente un materiale di altissimo valore con il continuo rischio di trasformare il tempo della scuola in un fallimento che conduce al non senso. Far sperimentare noia e fallimenti contribuisce a creare negli alunni un'immagine di sé distorta e distruttiva in cui, se questo è il tempo del fallimento, la vita stessa lo sarà, se questo tempo non ha senso, nulla ha senso. Far sperimentare il fallimento uccide il desiderio e la sua possibilità di esistere. Dare invece la concreta possibilità di vivere interesse e successi, desideri e progetti, aiuta quotidianamente alla personale costruzione del senso, dell'orizzonte di significato in cui collocare il proprio futuro. E questo mi pare il compito più grande della scuola. Ecco allora il cuore della portata etica della professione docente:

---

<sup>17</sup> C'è una fragilità negativa che coincide con la debolezza ma c'è anche una fragilità positiva che coincide con la sensibilità, la capacità di sentire e comprendere in profondità. Sul tema della fragilità rimando a E. BORGNA, *La fragilità che è in noi*, Einaudi, Torino 2014.

<sup>18</sup> Cf. M. RECALCATI, *L'ora di lezione. Per un'erotica dell'insegnamento*, Einaudi, Torino 2014.

<sup>19</sup> Il valore della fragilità viene ben espresso da Leonard Cohen nella sua canzone *Anthem*, in cui dice "There is a crack, a crack in everything / That's how the light gets in".

<sup>20</sup> Cf. H. GARDNER, *Educazione e sviluppo della mente. Intelligenze multiple e apprendimento*, Erickson, Trento 2005.

offrire la possibilità di individuare un senso. Sfuggendo alla tentazione più o meno consapevole di essere noi gli unici portatori di un senso autentico, il docente è chiamato a porre le condizioni secondo cui ogni studente, ogni studentessa, possa trovare nell'esperienza dello studio, nell'ascolto delle lezioni, nel confronto con i compagni, nella prova, nei successi e nei fallimenti, la traccia nascosta del senso

### 3.3. *Timeline dello studente e senso della vita*

La costruzione della *timeline*<sup>21</sup> dello studente porta con sé la possibilità di trarre alcune considerazioni di rilevante interesse nei confronti dell'etica della professione docente. Per *timeline* dello studente si intende la rappresentazione visuale della storia personale tenendo conto del divenire nel tempo; il passato, il presente e il futuro che apparentemente appaiono come slegati ma sono invece tra loro profondamente in continuità dinamica. Il passato non esiste, è esistito; il futuro non esiste, esisterà; ciò che abbiamo è il presente in continuo movimento che però è profondamente connesso al passato, attraverso la memoria e al futuro, mediante il desiderio, il progetto, il senso. La ricerca dell'equilibrio di queste coordinate esistenziali diviene il luogo della maturazione personale, della crescita, talvolta della crisi. L'attuale condizione porta con sé diverse patologie del tempo che vanno dal presentismo, al vivere nel passato o nel futuro, smarrendo la sapienza di saper conciliare la memoria del passato e il desiderio del futuro con il presente<sup>22</sup>.

Punto di partenza inevitabile per delineare un'adeguata *timeline* è inserirla nel *contesto culturale* ampio in cui ogni biografia si colloca ed ogni studente vive la propria situazione personale. Offro qui solo alcune parole-chiave per inserire le biografie personali nel vissuto degli studenti.

Anzitutto il contesto segnato dall'*edonismo*, sia nella sua versione fisica che emotiva, che spinge verso una logica del piacere e la continua

---

<sup>21</sup> Cf. T. JAMES - W. WOODSMALL, *Time line. La ristrutturazione dell'esperienza temporale con la programmazione neurolinguistica*, Astrolabio, Roma 2001.

<sup>22</sup> La tradizione ebraico-cristiana introducendo la concezione di tempo lineare e superando la concezione di tempo ciclico tipo delle culture arcaiche ha offerto una visione *moderna* di tempo, connotata dalla categoria del *kairòs*, tempo opportuno di salvezza e di proiezione di sé verso il senso ultimo della storia. A tale proposito cf. O. CULLMANN, *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel cristianesimo antico*, EDB, Bologna 2005.

fuga dal sacrificio e dall'impegno personale. Ciò che implica sacrificio viene riletto "necessariamente" come un danno e va evitato. È possibile oggi pensare l'edonismo non solo in senso fisico ma anche emotivo perché il culto dell'emozione<sup>23</sup> innesca una caccia del piacevole che tocca più dimensioni. Il *pragmatismo* che spinge a considerare valore solo ciò che offra un tornaconto pratico, immediatamente misurabile e fruibile. Nella prospettiva dello studente questo spinge ad un rapporto con la scuola e col sapere prevalentemente funzionale al risultato (al voto, al credito...). Infine il *nichilismo* che esclude ogni possibilità di ricerca di significato all'impegno. Se nulla ha senso a che vale l'impegno?

Questo contesto diviene, per così dire, il contenitore culturale in cui la *situazione* personale dello studente si viene a collocare. Occorre tener conto che questa situazione porta con sé i variegati mondi della crescita e dello sviluppo affettivo, fisico, relazionale, intellettuale della persona che portano immancabilmente crisi, tensioni, contrapposizioni, per non parlare poi dell'ampio campo dei bisogni educativi speciali che toccano una buona fetta della popolazione studentesca: il disagio personale, familiare o sociale, i disturbi specifici di apprendimento, il disagio linguistico, i disturbi di attenzione, l'iperattività, l'uso di sostanze...

Queste variabili personali si collocano in un preciso momento della storia dell'alunno che porta con sé il riferimento al passato, le esperienze fatte, e il futuro, i sogni, le aspettative.

Centro nevralgico della *timeline* dello studente è il presente che è chiamato a gestire l'istante, orientarlo verso il futuro, facendo tesoro del passato. Il presente, inutile dirlo, si rende operativo attraverso le facoltà razionali, la libertà, la volontà, la coscienza, le emozioni e le altre componenti che presiedono l'agire consapevole. Mi concentro qui unicamente nel tema del *desiderio* che orienta l'agire e in qualche modo offre un'intenzione, una direzione, una motivazione profonda.

Il desiderio dello studente è chiamato a fare i conti con il passato e le sue esperienze interiorizzate che vengono vissute come successi, soddisfazioni e realizzazioni nel caso siano esperienze positive o come fallimento, fatica e frustrazione in caso di esperienza negativa. Il desiderio segnato dall'esperienza positiva ha il permesso di diventare un progetto; il desiderio segnato dall'esperienza negativa può invece diventare la fatalistica previsione del fallimento che porta con sé l'impossibilità di scorgere significato e senso nella propria vita.

---

<sup>23</sup> Cf. M. LACROIX, *Il culto dell'emozione*, Vita e Pensiero, Milano 2002.

L'esperienza scolastica è davvero un'eccellente palestra in cui si impara a trasformare i propri desideri in progetti realizzabili. Il progetto, la cui etimologia del termine rimanda decisamente a questo significato, implica immancabilmente una direzione verso cui andare, un senso, e quindi anche un significato. L'esperienza del fallimento scolastico porta ad osservare il proprio vissuto secondo cui, se non si hanno obiettivi e progetti, si fatica anche a trovare una direzione e quindi un senso.

Da qui la potente dimensione etica della professione docente. Chi insegna non è colui che evita i problemi allo studente. Così facendo andrebbe ad incentivare solo la sensazione di frustrazione e inadeguatezza. Il docente però non è neanche il problema dello studente ponendo ostacoli e resistenze alla sua maturazione.

Il docente è colui che aiuta a realizzare obiettivi, a crescere nell'autostima, a vedere il futuro più chiaro, definire i progetti. In definitiva il docente è colui che offre allo studente le condizioni per ascoltare il proprio desiderio e trovare il proprio senso.

## Conclusioni

A conclusione di questo breve scritto che, come annunciato negli intenti, non aveva la pretesa di essere esaustivo, ma semplicemente delineare alcune tracce di una fenomenologia etica della professione docente, mi soffermo semplicemente ad indicare come la professione del docente sia una professione di fede: fede nelle persone che hai di fronte, fede nell'uomo, fede nella vita e nella sua capacità di intercettare significati capaci di dare senso. È questa l'autentica vocazione di questa professione che più che travasare contenuti *in-segna* una direzione plausibile, rende possibile una *forma-azione*, vale a dire un agire che abbia forma e contenuto. Privare l'insegnamento della sua dimensione etica significherebbe allora privare questa professione della sua autentica e originaria natura profondamente umana, culturale ed educativa.

Gaetano Tortorella  
Via Cingoli, 7  
60128 - Ancona (AN)  
gae.tortorella@gmail.com

## **Abstract**

Il presente contributo offre alcune prospettive per un'etica della professione docente. Il contesto attuale e le sfide culturali ed educative che chi insegna quotidianamente affronta spingono a vivere la professione docente con un bagaglio etico nella prospettiva dell'educazione integrale della persona. Vengono qui delineate alcune caratteristiche culturali che rappresentano il contesto in cui il docente quotidianamente lavora e che rappresentano una vera e propria "mutazione antropologica" di cui gli studenti sono protagonisti. Inoltre si offrono le direttrici per la definizione di un'etica professionale in campo scolastico ed educativo che sappiano porre al centro la persona dello studente.

\*\*\*

This contribution offers some perspectives on the ethics of the teaching profession. The current context and the cultural and educational challenges faced everyday by those who teach push to live the profession with the ethical aim to reach an integral education of the person. Here are outlined some characteristics that represent the daily working context of teachers as well as a real "anthropological mutation" whose protagonists are the students. This paper also provides the guidelines to define student-centred professional ethics in school and education.

## **Parole chiave**

Docente, insegnamento, scuola, educazione, etica, professione, cultura, deontologia professionale.

## **Keywords**

Teacher, teaching, school, education, ethics, profession, culture, professional ethics.

# VERSO UNA NUOVA CULTURA PER L'ECONOMIA E PER L'IMPRESA: PRASSI E TEORIA A CONFRONTO A PARTIRE DALL'ECONOMIA DI COMUNIONE

Maria Gabriella Baldarelli\*

## Introduzione

Dal punto di vista teorico sono presenti in prevalenza due modalità per leggere i fenomeni economici e aziendali, in quanto la loro lettura non è avulsa dalle circostanze di apprendimento e neanche neutrale.

La prima si riconduce alla teoria neoclassica che affonda le sue radici nella *Ricchezza delle Nazioni* di Adam Smith<sup>1</sup> e che considera al centro del buon funzionamento dell'economia e dell'azienda il comportamento egoistico e razionale dei soggetti, in cui il mercato diventa "la mano invisibile" che risolve tutti i problemi attraverso la dinamica della domanda e dell'offerta che determinano i prezzi. In questa logica l'uomo è uno strumento al servizio dei meccanismi e dalla logica dell'economia.

La seconda modalità si basa su una logica opposta che in nuce deriva dalla *Teoria dei sentimenti morali* sempre dello stesso Adam Smith<sup>2</sup> e che trova in Italia, a Napoli, un prosecutore ignaro, Antonio Genovesi<sup>3</sup>, che ha insegnato l'Economia Civile ed è stato uno dei precursori di un nuovo modo di vedere l'Economia dove al centro del mercato non sono soltanto i contratti ma le persone e le relazioni tra le stesse<sup>4</sup>.

Queste due diverse modalità, che sono alla base dell'analisi degli aspetti economici e aziendali, portano a due diversi modi di descrivere i principali aspetti che caratterizzano il sistema mondiale. In questo lavoro, nella prima parte si prende come base la seconda modalità di analizzare gli aspetti economici e aziendali presentando alcuni dati, che sono tratti dall'Istituto Italiano di Statistica ([www.ISTAT.it](http://www.ISTAT.it)) e cercando di mostrare

---

\* Docente presso l'Università di Bologna, Dipartimento di Scienze aziendali.

<sup>1</sup> A. SMITH, *The Wealth of Nations*, W. Strahan and T. Cadell, London 1776.

<sup>2</sup> ID., *The Theory of Moral Sentiments*, Millar, London 1759.

<sup>3</sup> A. GENOVESI, *Lezioni di Commercio o sia d'Economia civile*, Fratelli Simone, Napoli 1765.

<sup>4</sup> Su questo tema si vedano anche: L. BRUNI - S. ZAMAGNI, *Economia Civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*, Il Mulino, Bologna 2004; M. G. BALDARELLI, (a cura di), *Verso l'Economia civile: una prospettiva economico-aziendale*, Maggioli, Rimini 2005.

quali sono le principali direttrici che si riscontrano a livello mondiale, dal punto di vista economico e aziendale. Nella seconda parte del lavoro invece si analizzano alcune proposte per poter ripensare a queste direttrici partendo dalla teoria e dalla prassi dell'Economia di Comunione per poi trarne le conclusioni finali.

## 1. L'economia e l'impresa moderna: lo stato dell'arte e le sfide future

### 1.1. La situazione del lavoro in Italia

L'articolo 1 della Costituzione italiana recita: "L'Italia è una repubblica democratica, fondata sul lavoro". Il lavoro quindi assume un'importanza fondamentale per il nostro Paese e con esso anche il rapporto tra il lavoro e lo "svago" o la vacanza. Il lavoro, secondo il nostro punto di vista, è attuato per riuscire a mantenere se stessi ed i soggetti che ci sono affidati, tra cui la famiglia. Da più parti però il lavoro è inteso in un senso più profondo, oltre a quello di ottenere denaro per la propria prestazione. È inteso come strumento di realizzazione personale e anche come partecipazione attiva alla costruzione di un mondo migliore. L'affinamento che Vittorio Coda<sup>5</sup> offre su questo aspetto è molto interessante, perché lo Studioso inserisce il concetto del lavoro come "dono" di sé per tessere e consolidare relazioni personali valide e importanti anche per il sistema economico, in una "tensione" etica a fare, attraverso il lavoro, il bene dell'altro, che può essere un "altro" che lavora insieme a me, oppure un Altro che secondo le diverse religioni e credenze indirizza le sorti del mondo. A questo proposito si può sottolineare come il lavoro abbia un valore altissimo, come si può leggere: «Il lavoro dell'uomo è quel *fare* che pone l'uomo in reale armonia con il fare di Dio»<sup>6</sup>. Il lavoro, in alcuni casi, viene "insultato" come nel caso del gioco d'azzardo<sup>7</sup>. Infatti il lavoro riguarda l'utilizzo del tempo e lo svolgimento di un'attività produttiva al fine di creare e distribuire ricchezze in modo equo. In realtà questo, nel settore del gioco d'azzardo non accade, perché

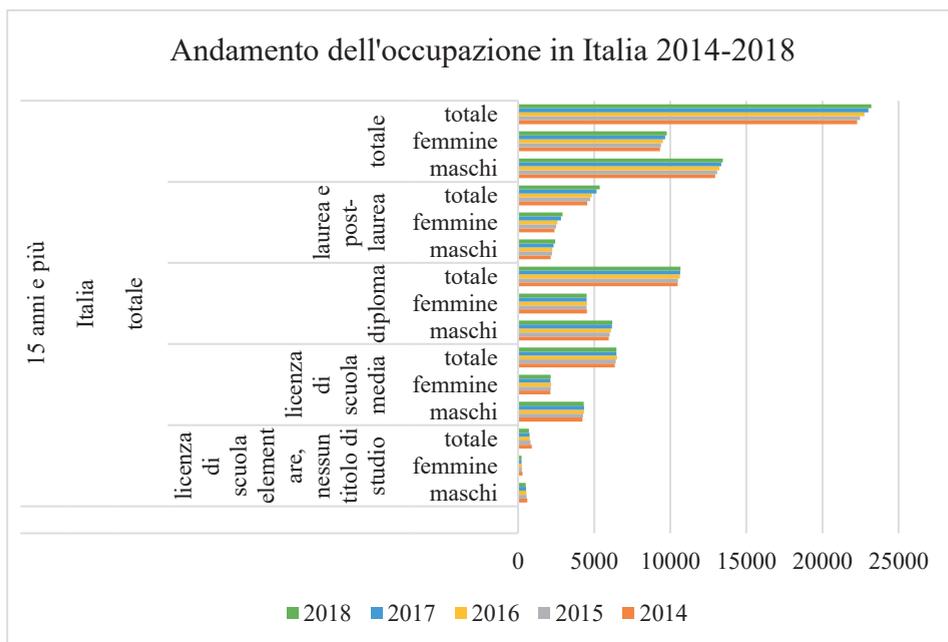
---

<sup>5</sup> V. CODA, *Il lavoro come dono*, relazione presentata all'incontro UCID (Sezione di Busto Arsizio) su "Promozione umana e sviluppo: strategie e strumenti di gestione delle attività lavorative", 24 maggio 2003.

<sup>6</sup> A. LO PRESTI, *Igino Giordani. Chi ama, fa*, in «Economia di Comunione» 27 (2007), p. 8.

<sup>7</sup> G. REITH, *Gambling and the Contradictions of Consumption. A Genealogy of the "Pathological" subject*, in «American Behavioral Scientist» 51/1 (2007), p. 34.

si persegue la “fortuna” e questo stravolge le classi sociali coinvolgendo i più poveri nella chimera di una molto remota ed eventuale vincita. Ecco perché per molto tempo gli stati hanno impedito il gioco d’azzardo. In alcuni casi, come nel gioco d’azzardo, si rompe il legame tra l’attività svolta (lavoro/svago) e la potenziale partecipazione alla creazione di Dio e si innestano circuiti viziosi che producono il “nulla”<sup>8</sup>. Prima di continuare le nostre considerazioni, forniamo qualche dato sulla situazione italiana in merito al lavoro. Le informazioni sono tratte dal sito ISTAT. Il PIL pro-capite nell’anno 2018 era di € 26.703,00; la popolazione residente in Italia, al primo gennaio dello stesso anno, era di 60,5 milioni, invece il tasso di disoccupazione per l’anno 2017 era del 58,0%<sup>9</sup>. L’ultimo dato va mitigato con le situazioni non regolari di lavoro ed anche con coloro che, alla rilevazione, stavano comunque frequentando corsi post-diploma, che erano finalizzati ad uno sbocco lavorativo. Passando in rassegna una serie di grafici per avere una panoramica del lavoro in Italia, presentiamo nella Tabella 1 l’andamento dell’occupazione.



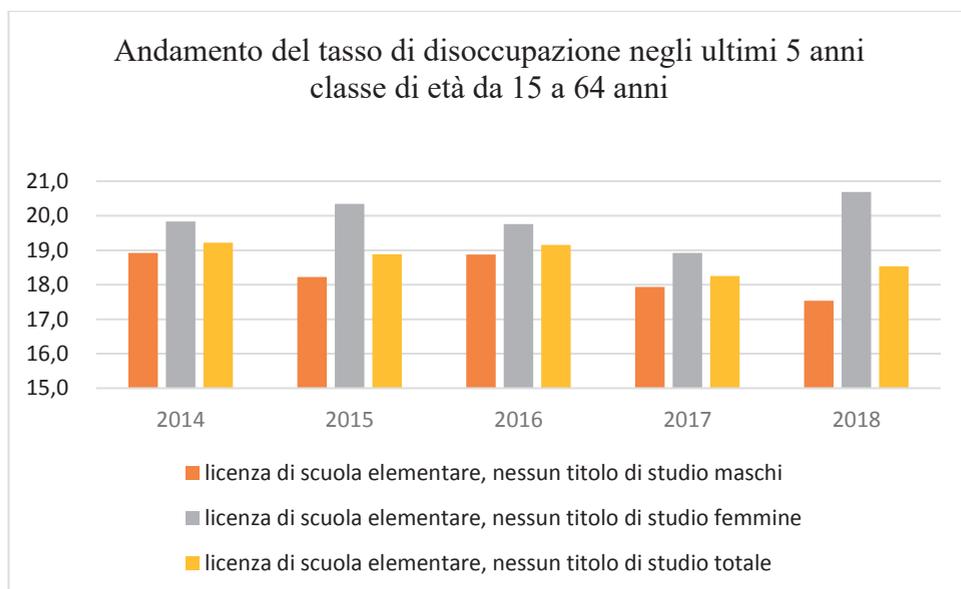
<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 34

<sup>9</sup> Il tasso di disoccupazione è il rapporto tra il numero di coloro che cercano lavoro e il totale della forza lavoro. Attenzione però che la forza lavoro non è il totale della popolazione, ma è data dalla somma degli occupati e delle persone in cerca di lavoro.

Dalla tabella 1 emerge un leggero incremento soprattutto nelle classi che hanno un titolo di studio uguale o superiore al diploma.

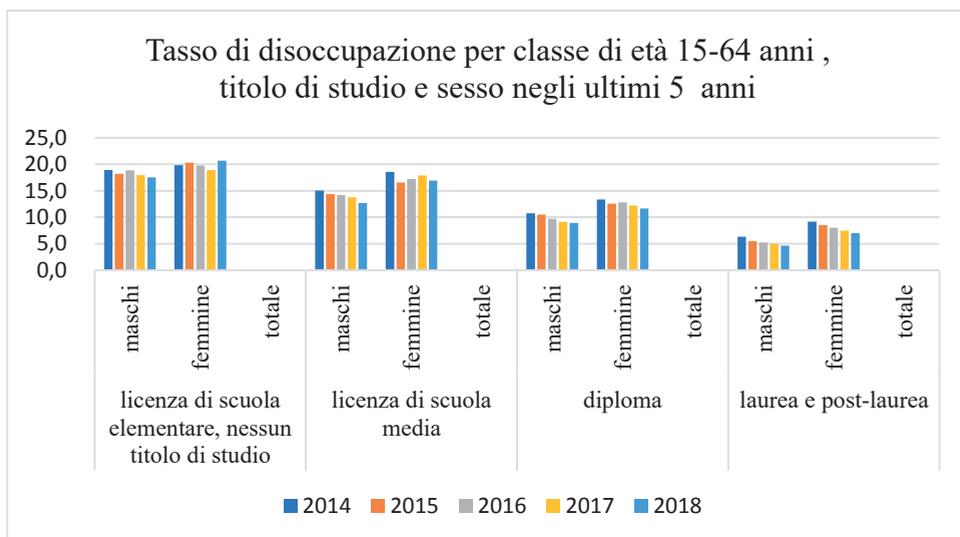
Nella Tabella 2 si evidenzia l'andamento della disoccupazione partendo dall'anno 2014 sino ad arrivare al 2018. Dal grafico emerge un decremento della disoccupazione nel tempo.

Tale decremento è più evidente nella fascia dai 15 ai 34 anni ed in misura minore nella fascia dai 35 ai 64 anni. Nella Tabella 2 si evidenzia, in percentuale, il tasso di disoccupazione dei soggetti sempre di età superiore ai 15 anni, che hanno come titolo di studio quello delle scuole medie inferiori.



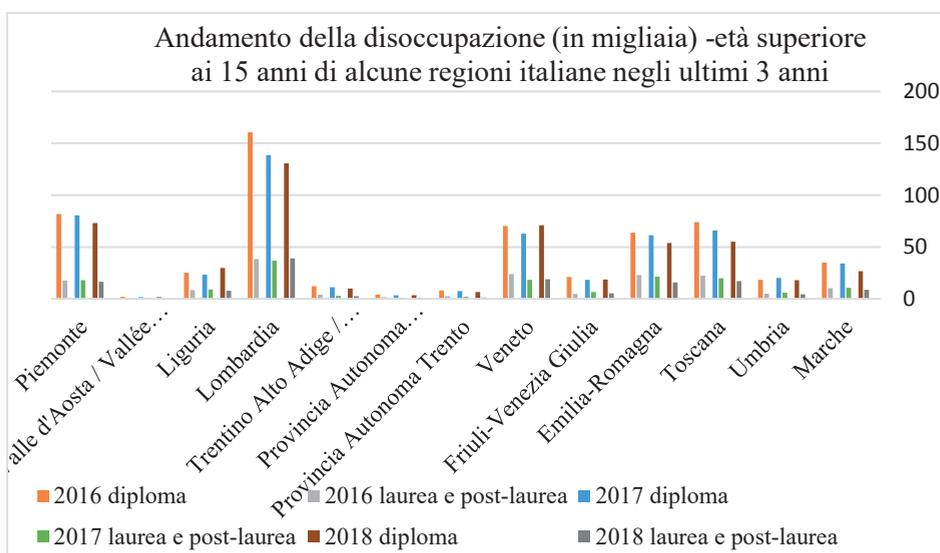
Si nota che in questo caso il tasso di disoccupazione aumenta per le donne mentre si coglie una riduzione per gli uomini. Complessivamente il tasso di disoccupazione tende a crescere.

Nella Tabella 3 si suddivide il tasso di disoccupazione per classe di età, titolo di studio e sesso negli ultimi 5 anni.



Si può evidenziare, soprattutto, che la disoccupazione tende a ridursi, durante il periodo considerato, nelle categorie che hanno un diploma o un titolo superiore. In particolare per il 2018 occorre sottolineare che la disoccupazione femminile tende ad essere maggiore rispetto a quella maschile per tutte le categorie considerate.

Dalla Tabella 4 emerge invece l'andamento della disoccupazione negli ultimi 3 anni in alcune regioni italiane, tra cui le Marche.



Dalla tabella 4 emerge che le Marche si trovano in una situazione intermedia rispetto alle altre regioni evidenziate e si hanno nel 2018 più disoccupati con il diploma rispetto alle qualifiche superiori.

Dopo aver analizzato brevemente lo stato dell'arte dal punto di vista delle statistiche, nel prossimo paragrafo si evidenziano alcune riflessioni per il futuro.

### 1.2. *Le sfide future: lavoro, reti e co-produzione*

Tra gli aspetti principali che caratterizzano lo stato dell'arte del sistema economico possiamo citarne alcuni.

Il primo riguarda la presenza di “nuove” o comunque più incisive forme di “schiavitù” e/o dipendenza, tra cui quelle provocate dalle “aziende controverse”<sup>10</sup>, cioè aziende, come quelle del gioco d'azzardo e della produzione di armi, che ingenerano, in coloro che ne vengono a contatto, reazioni contrastanti di consenso e/o di dissenso.

Il secondo aspetto consiste nella progressiva tendenza alla sub-fornitura delle attività di produzione dei beni e di servizi presso paesi in cui il costo del lavoro è molto contenuto, generando una disparità di trattamento dei lavoratori tra le nazioni.

Quest'ultimo aspetto trova origine in un “relativismo” culturale che è alla base della prassi dilagante del non completo rispetto dei diritti dei lavoratori, come si può leggere: «It is estimated that over 90% of the Fortune 500 enterprises adhere to some code of conduct with regard to employees. Approximately 70% have formulated their own vision and a set of corporate values (Donaldson 2003)»<sup>11</sup>.

La valutazione delle prestazioni lavorative, soprattutto se si tratta di attività intellettuali, tendono ad utilizzare parametri oggettivi, che separano la persona dal prodotto/servizio. Questi, in quanto parametri oggettivi, si basano sulla standardizzazione, che disancora il produttore dal

---

<sup>10</sup> T. CHEN HANG LEUNG - R. S. SNELL, *Attraction or Distraction? Corporate Social Responsibility in Macao's gambling industry*, in «Journal of Business Ethics» 2015.

<sup>11</sup> M. S. FIFKA - A. FRANGEN-ZEITINGER, *Multinational Corporations in Developing Countries - Bringers of Working Standards or Modern Slaveholders?*, in S. O. IDOWU - C. S. FREDERIKSEN - A. YU'KSEL MERMOD - M. E. J. NIELSEN, (eds), *Corporate Social Responsibility and Standards. Practice and Theory*, Heidelberg/New York: Springer 2015, pp. 143-158; SAMUEL O. IDOWU - RENE' SCHMIDPETER, *CSR, Sustainability, Ethics & Governance* (book series eds), Springer International Publishing, Switzerland 2015, p. 152.

risultato ottenuto e quindi “porta” ad una valutazione scadente che genera un circuito vizioso che alimenta una competizione “sterile” di relazioni che non ammette “appello”.

Un altro aspetto riguarda l’urgente esigenza di invertire le modalità di produzione per rispettare maggiormente l’ambiente, in cui i beni cosiddetti rinnovabili non esistono più, in quanto l’aria, l’acqua, il suolo, la cultura, la fauna e la flora, chiedono che l’uomo ripensi alle modalità di produzione per frenare processi di degrado e distruzione, che sono stati messi in atto e che porteranno alla progressiva distruzione del pianeta<sup>12</sup>.

Dal punto di vista umano si nota una perdita degli orizzonti di senso, in quanto allontanandosi da Dio l’uomo si allontana da se stesso. Questo comporta una progressiva chiusura verso la relazione con l’altro. L’altro è un “mistero” che fa paura, perché ci interroga e può mettere in evidenza i nostri limiti. L’altro non è considerato come un “fratello” ma come un “nemico” da combattere.

Progressivamente si è persa la logica del “dono” che ha lasciato lo spazio all’arrivismo e all’egoismo, ma qualcosa si sta muovendo a livello mondiale, lo analizzeremo nel prossimo paragrafo.

## **2. Semi di una nuova cultura per l’economia e per l’impresa a partire dall’Economia di Comunione**

Ci piace iniziare il paragrafo con quanto Livio Bertola, imprenditore di EdC e proprietario dell’omonima azienda di Torino, afferma a proposito di chi è l’imprenditore. Egli fermamente dichiara che è un imprenditore ma vuole essere molto “di più”. In che cosa consiste questo “di più”?

Per capire il progetto dell’Economia di Comunione facciamo qualche passo verso le origini del fenomeno.

Il carisma<sup>13</sup> di cui andiamo a trattare nasce per rispondere ad un’esigenza ben definita: quella di far sorgere imprese per risolvere i

---

<sup>12</sup> Cf. FRANCESCO, Lettera enciclica sulla cura della casa comune *Laudato si’* (24 maggio 2015), in *AAS* 107 (2015), pp. 848-945; M. G. BALDARELLI - M. DEL BALDO - N. NESHEVA KIOSSEVA, *Environmental Accounting and Reporting. Theory and Practice* (book series eds.); S. O. IDOWU - R. SCHMIDPETER, *CSR, Sustainability, Ethics & Governance*, Springer International Publishing, Switzerland 2017.

<sup>13</sup> L. BRUNI - A. SMERILLI, *Benedetta Economia. Benedetto da Norcia e Francesco d’Assisi nella storia economica europea*, Città Nuova, Roma 2008; L. BRUNI - B. SENA (eds), *The charismatic principle in social life*, Routledge, London 2013.

problemi della povertà materiale che la Lubich<sup>14</sup> vide nel suo viaggio in Brasile il 29 maggio 1991. Le imprese dovevano essere competenti, produrre utili e questi dovevano essere messi in comune per sollevare le situazioni di povertà. Dal “dolore” di vedere così vasta povertà la Lubich passa alla risposta concreta ed immediata al fine di poter risolvere questa situazione. Ciò ha portato sia alla costituzione di nuove aziende, sia alla presenza di aziende che erano pre-esistenti ed hanno aderito a questo progetto successivamente. In seguito si è sprigionato un movimento di pensiero teorico economico, aziendale, manageriale, che sta proponendo un nuovo paradigma per dare un contributo alla soluzione dei problemi attuali<sup>15</sup>.

Il paradigma menzionato sopra è declinato nella specifica base culturale e di ricerca dell'azienda e del “rendere conto” all'interno della stessa<sup>16</sup>. In questo modo si creano “cellule” che riattivano le relazioni, mettono al centro la persona e rendono possibili nuovi rapporti e/o rapporti rinnovati<sup>17</sup>.

L'Economia di Comunione è l'espressione economica di una dinamica che possiamo leggere all'interno della “Carta d'identità

---

<sup>14</sup> CH. LUBICH, *L'Economia di comunione. Storia e Profezia*, Città Nuova, Roma 2001.

<sup>15</sup> In termini antropologici, l'idea di fondo che sta alla base del progetto EdC poggia sulle diverse “espressioni” dello Spirito Santo all'interno della Chiesa. L'Opera di Maria, da cui emerge l'EdC, è una espressione dello stesso Spirito e questa espressione si cala anche all'interno dell'economia e dell'azienda con l'obiettivo di contribuire fattivamente allo sviluppo della Chiesa e del Mondo intero con uno specifico messaggio: il raggiungimento della fraternità universale (cf. *ibid.*)

<sup>16</sup> In merito al rendere conto, si vedano, tra i molti altri, F. BESTA, *La Ragioneria, Tomi I, II, III*, Villardi, Milano 1916; S. CARMONA - M. EZZAMEL, *On the Relationship between Accounting and Social Space*, in C. S. CHAPMAN - D. J. COOPER - P. B. MILLER. (eds), *Accounting, Organizations, & Institutions. Essays in Honour of Anthony Hopwood*, Oxford University Press, Oxford 2009, pp. 137-156.

<sup>17</sup> G. ARGIOLOS, *Il Valore dei Valori. Management e orientamento sociale dell'impresa*, Città Nuova, Roma 2014; L. BRUNI, *Reciprocità*, Mondadori, Milano 2006; L. BRUNI - S. ZAMAGNI, *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*, Il Mulino, Bologna 2004; M. G., BALDARELLI, 2011, *Le aziende dell' Economia di Comunione: mission, governance e accountability*, Città Nuova, Roma; M. G. BALDARELLI - M. DEL BALDO, *The question of pendulum between entrepreneurship and managerialism: new challenges in theory and practice*, in «Ideas and Ideals», 4/18, 2013, pp. 63-74; M. G. BALDARELLI - M. DEL BALDO - C. FERRONE, *The Relationships Between CSR, Good Governance and Accountability in the Economy of Communion (EoC) Enterprises*, in S. O. IDOWU - C. S. FREDERIKSEN - A. Y. MERMOD - M. E. J. NIELSEN (eds.), *Corporate Social Responsibility and Governance: Practice and Theory*, Springer International Publishing AG, Cham, Switzerland 2015, pp. 3-38.

dell'Economia di Comunione”:

L'Economia di Comunione (EdC) è un movimento che coinvolge imprenditori, imprese, associazioni, istituzioni economiche, ma anche lavoratori, dirigenti, consumatori, risparmiatori, studiosi, operatori economici, poveri, cittadini, famiglie. È nata da Chiara Lubich nel Maggio del 1991 a San Paolo in Brasile<sup>18</sup>.

Per capire meglio la declinazione aziendale del progetto EdC, proponiamo di soffermare l'attenzione su alcuni pilastri che abbiamo riscontrato particolarmente evidenti nel progetto in parola e che stanno assumendo notevole rilevanza anche dal punto di vista teorico. Tali dimensioni riguardano: il dialogo, la fiducia e la reciprocità<sup>19</sup>.

Il dialogo è inteso come dialogo vero, che genera in sé la fiducia, è frutto di un'attenzione e di una relazione positiva e sincera. Dialogo che non si costruisce senza l'ascolto e la condivisione con il soggetto con cui stiamo parlando, per cui non si tratta di una relazione soltanto contrattuale ma cerca di andare oltre e sviluppare un rapporto che coinvolge tutta la persona<sup>20</sup>.

Il significato del dialogo si comprende meglio se facciamo riferimento all'importanza dei beni relazionali, che possono essere spiegati in questo modo:

---

<sup>18</sup> Lubich nel 1991 afferma: «ho pensato che si potevano far nascere fra i nostri membri delle aziende, in modo da impegnare le capacità e le risorse di tutti per produrre insieme ricchezza a favore di chi si trovava nella necessità. La loro gestione doveva essere affidata a persone competenti, in grado di farle funzionare efficacemente e ricavarne degli utili. Questi dovevano liberamente essere messi in comune. E cioè, in parte essere usati per gli scopi stessi della prima comunità cristiana: aiutare i poveri e dar loro da vivere finché non avessero un posto di lavoro; un'altra parte per sviluppare strutture di formazione per “Uomini Nuovi” cioè persone formate ed animate dall'amore, atte a quella che chiamiamo la “Cultura del Dare”. Un'ultima parte, certo, per incrementare l'Azienda» (LUBICH, *L'economia di comunione*, cit.).

<sup>19</sup> G. ARGOLAS, *The Good Management. Drivers of corporate social orientation towards a multidimensional success*, Paper presentato al convegno: “The Good Company. Corporate Social Responsibility and Catholic Social Thought in Dialogue”, 5-7 ottobre, Roma, 2006; G. ARGOLAS - M. G. BALDARELLI - C. FERRONE - G. PAROLIN, *Spirituality and economic democracy: the case of Loppiano Prima*, in L. BOUCKAERT - P. ARENA (eds), *Respect and Economic Democracy*, European SPES Cahiers 6, Garant, Belgium-Antwerp 2010, p. 160.

<sup>20</sup> *Ibid.*

il bene relazionale è un bene dove la relazione è il bene ma la relazione che non è un incontro di interessi, ma un incontro di gratuità. Il bene relazionale richiede motivazioni intrinseche nei confronti di quel particolare rapporto<sup>21</sup>.

In questo senso alcuni studiosi mettono in rilievo l'importanza delle relazioni interpersonali, sino a fornirne una vera e propria tassonomia evolutiva sottolineando le diverse implicazioni positive, anche dal punto di vista economico, che queste comportano<sup>22</sup>.

A tal proposito non si deve dimenticare una tendenza importante, rappresentata dalla progressiva diminuzione di beni relazionali, che ha portato alla presenza dei nuovi "poveri", che hanno molti beni posizionali, ma sono scarsi di relazioni vere e per questo infelici<sup>23</sup>. Da ciò deriva che la presenza di "nuove povertà" relazionali tende a peggiorare e ad appiattire il sistema economico nel suo complesso e di conseguenza anche le aziende.

Occorre immedesimarsi nei problemi dell'altra parte, persona o azienda, comprendendoli fino in fondo; la relazione deve spingersi oltre il contratto e includere la gratuità in almeno una delle due parti<sup>24</sup>. Il dialogo sincero e continuo, portato avanti con impegno, con cura e perseveranza, costituisce inoltre un significativo antidoto contro la tentazione di tradire la fiducia. Non è semplice appartenenza ad un gruppo ma, molto di più, è partecipazione degli uni agli altri e di ciascuno al tutto<sup>25</sup>. Il secondo aspetto, che analizziamo, riguarda la fiducia<sup>26</sup>, la quale si genera attraverso la tipologia di relazioni appena evidenziata ed in particolare quando le parti si pongono sullo stesso livello senza il fine utilitaristico della prevaricazione di una sull'altra.

In secondo luogo, per ingenerare fiducia occorre riuscire ad immedesimarsi nei problemi dell'altra parte e riuscire a comprenderli sino in fondo.

---

<sup>21</sup> L. BRUNI, *Il prezzo della gratuità*, Città Nuova, Roma 2006, p. 87.

<sup>22</sup> Cf. M. RUISI, *Prospettive relazionali intra e inter-aziendali nelle nuove tendenze della ricettività turistica*, Aracne, Roma 2011.

<sup>23</sup> Cf. L. BRUNI - P. L. PORTA (a cura di), *Felicità e libertà. Economia e benessere in prospettiva relazionale*, Guerini, Milano 2006.

<sup>24</sup> Cf. M. G. BALDARELLI (a cura di), *Le aziende dell'economia di comunione. Mission, governance e accountability*, Collana IdeEconomia, diretta da L. Bruni, vol. 6, prefazione prof. Vittorio Coda, Città Nuova, Roma 2011, p. 67.

<sup>25</sup> Cf. G. ARGOLAS, *Il valore dei valori*, Città Nuova, Roma 2014.

<sup>26</sup> Cf. V. PELLIGRA, *I paradossi della fiducia*, Il Mulino, Bologna 2007.

La reciprocità, secondo il modello utilizzato, individua diverse modalità di relazione, che spieghiamo con una citazione:

ha inteso la reciprocità come il legame sociale, come i rapporti che tengono assieme le città. Questo legame è plurale, ma le sue varie espressioni hanno nell'andare-e-tornare nel dare-e-ricevere, nel donare-e-restituire, nel reci-pro-cum quindi, il loro comune denominatore<sup>27</sup>.

Lo stesso Autore suddivide la reciprocità in tre categorie: quella "cauta", quella di "philia" e quella "coraggiosa". La prima viene definita in questo modo: «i cooperatori "cauti", perché possano cooperare, hanno bisogno di "attivatori" mossi da logiche di reciprocità diverse»<sup>28</sup>; la seconda tipologia di reciprocità, quella di "philia", coopera se sono presenti le seguenti condizioni: equivalenza, cioè adeguatezza della risposta, uguaglianza, libertà, non-transitività e condizionalità, ovvero un punto in comune. La reciprocità "coraggiosa" invece coopera sempre.

L'elemento chiave di questa forma di reciprocità, perché ne spiega la non condizionalità, è la presenza di una ricompensa intrinseca che l'attore ottiene dall'azione stessa, prima e indipendentemente dal risultato<sup>29</sup>.

Teodoro D'Ippolito, nei suoi scritti di Economia aziendale, tratta delle modalità di regolamento dei rapporti di interessi che sorgono tra coloro che intervengono nelle aziende e anche del principio di reciprocità in occasione della trattazione sull'azienda familiare, che assume i salariati che vengono remunerati in base a tale principio<sup>30</sup>. Tale forma di interazione è bene espressa dalla relazione di reciprocità in cui si sperimenta il dare ed il ricevere.

Tale forma di reciprocità è la presenza di una ricompensa intrinseca che l'attore ottiene dall'azione stessa, prima e indipendentemente dal risultato<sup>31</sup>. Nell'azienda EdC una parte del tempo operativo è speso per un continuo costruire e tessere relazioni.

---

<sup>27</sup> L. BRUNI, *Reciprocità*, Mondadori, Milano 2006, p. X. Per ulteriori riflessioni in merito, si può anche vedere: L. BRUNI, *Quale economia nell'era dei beni comuni?*, in «Nuova Umanità» XXXV/6 (2013), n. 210, pp. 591-606.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>30</sup> T. D'IPPOLITO, *L'azienda. Prime nozioni di Economia aziendale e di ragioneria*, II ed, Abbaco, Palermo 1953, p.75.

<sup>31</sup> Cf. BRUNI, *Reciprocità*, cit.

La comunione deve essere continuamente ricercata. Per questo è importante dotarsi di strumenti che possano favorire processi facilitatori per incrementarla o per ricostruirla<sup>32</sup>.

Il Primo strumento è siglare un “patto” sulla missione, dal momento che significa definirla chiaramente, sebbene sempre dinamicamente, indicando a quali valori di fondo l’impresa dovrà ispirarsi nelle relazioni che essa instaurerà con tutti gli *stakeholder*, siano essi interni ed esterni, vicini e lontani.

Il secondo strumento è la condivisione di sé: è l’essere *in dono*, non donare qualcosa, ma donare se stessi, condividendo con gli altri ciò che si è con le proprie caratteristiche e capacità, successi o insuccessi, preoccupazioni o speranze correlate<sup>33</sup>. Questo implica che si sviluppi una logica del donarsi nella condizione di parità, in quanto da un lato i soggetti indigenti donano le loro esigenze e dall’altro i soggetti donano le loro risorse.

Il terzo è la condivisione delle esperienze. Talune conoscenze, esperienze, rischiano di “spegnersi” in chi le possiede se non vengono condivise. Una via non soltanto per condividere le conoscenze di cui si dispone consapevolmente, ma acquisirne di nuove ed anche per scoprire quelle di cui si dispone in modo inconsapevole e che la relazione con gli altri, ma non qualunque tipo di relazione, fa emergere.

Il quarto strumento è la verifica, detta anche “l’ora della verità”, che consiste in un percorso che permette sia al dipendente sia al collaboratore interno e/o esterno, di migliorare in termini qualitativi il suo rapporto di lavoro<sup>34</sup>. Esso si realizza attraverso incontri periodici in piccoli gruppi coordinati da un moderatore avente il compito di assicurare che ciò che viene detto vada a reale beneficio delle singole persone e dell’impresa: è un’occasione per rimuovere insieme ciò che è di ostacolo, o puntare decisamente su ciò che favorisce, anche nell’azienda, nuova “vita”, nuove “idee”, perché non ci si ferma alla correzione dell’errore ma una crescita reciproca. L’ora della verità va costruita, occorre prepararsi ad essa ed una

---

<sup>32</sup> Cf. ARGIOLAS, *Il valore dei valori*, cit.

<sup>33</sup> Cf. *ibid.* Per ulteriori approfondimenti si rinvia a: C. J. BARNARD, *The functions of the executive*, Harvard College Ma, 1938.

<sup>34</sup> Cf. M. G. BALDARELLI - M. DEL BALDO, *Il bilanciamento tra imprenditorialità, managerialità e comunione: nuovi paradigmi nella teoria e nella prassi aziendale*, Pubblicazione su CD, Atti del XXXV Convegno annuale AIDEA, *Management senza confini. Gli studi di management, tradizione e paradigmi emergenti*, 4 e 5 ottobre, Salerno 2012.

volta effettuata tutto si vede più chiaramente, il processo decisionale si snellisce, se invece si evita, si accrescono le incrostazioni, manca il coraggio e la confidenza.

Nel colloquio che è l'ultimo strumento, ma non per importanza, si considerano, di volta in volta a seconda dei soggetti coinvolti, sia le questioni relative all'andamento della vita dell'impresa, sia le relazioni di comunione tra i suoi protagonisti, ma anche la posizione del singolo con le sue esigenze di vario genere. Nel colloquio occorre la calma e la tranquillità a tu per tu con chi è più "avanti" di noi per vedere di risolvere dubbi, per ripartire con più tenacia, come un'auto che periodicamente deve fare la revisione.

Perché il colloquio espleti i suoi effetti è necessario l'ascolto completo, lo spostamento della nostra cultura e dei nostri sentimenti, lo spostamento del nostro modo di essere per accogliere l'altro. Questo permette all'altro di aprirsi e di raccontare bene e tutto sino in fondo. Ciò permette di costruire la relazione anche "non condividendo" le idee dell'altro, ma significa anche proporre la propria opinione ed allo stesso tempo accogliere l'idea dell'altro. La nostra opinione contraria ha il suo effetto se il baricentro si sposta dall'io al noi.

Il colloquio non deve essere necessariamente fatto con l'imprenditore o con chi occupa una posizione gerarchica superiore<sup>35</sup>. La novità sta nel non perseguire mai decisioni singole, ma decisioni prese insieme per il bene del "terzo" che deve riceverle, questo fa superare il limite dell'io che, entrando in dialogo nella fiducia, genera la reciprocità.

Gli strumenti analizzati si snodano nella definizione degli obiettivi, nelle modalità di governo e nella comunicazione dell'azienda. Permettono al processo decisionale di modificarsi progressivamente sino ad includere quelle caratteristiche della sostenibilità forte, di cui stiamo parlando.

Un ulteriore aspetto consiste infine nella diffusione e comunicazione delle informazioni<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> G. ARGJOLAS, *Economia di Comunione*, in L. BRUNI - S. ZAMAGNI (eds.), *Dizionario di Economia Civile*, Città Nuova, Roma 2009, pp. 332-345.

<sup>36</sup> M. G. BALDARELLI - M. DEL BALDO, *New categories for responsible corporate governance starting from the "unity in multiplicity"*, in M. ALUCHNA - S. IDOWU (eds.), *Responsible Corporate Governance. Towards Sustainable and Effective Governance Structures*, Book series: CSR, Sustainability, Ethics & Governance, Springer International Publishing, Switzerland 2017, p. 57.

### 3. Verso una nuova cultura per l'economia e per l'impresa nella creazione di reti EdC

Dal punto di vista teorico all'attuale stato dell'arte le aziende, in particolare *for profit*, sono orientate ad impostare sempre più numerosi ed intensi accordi diretti ad una maggiore collaborazione tra loro<sup>37</sup>.

Da ciò consegue in primo luogo anche il progressivo superamento della dicotomia tra relazioni competitive e relazioni cooperative<sup>38</sup>, lasciando spazio ad un approccio che include anche quelle che non rientrano nel mercato competitivo<sup>39</sup>, come i circuiti della famiglia, del volontariato e delle relazioni personali.

In secondo luogo, le relazioni aziendali diventano sempre più necessarie non soltanto per motivi economici, ma perché rispondono progressivamente a quell'esigenza dell'azienda di incrementare anche il benessere della collettività e migliorare la qualità della vita nell'ottica della sostenibilità, dove anche il metro di valutazione tende a cambiare con le "nuove" teorie economiche ed aziendali, per cui il grado di coesione non può essere valutato soltanto sulla base della competitività<sup>40</sup>.

Non è una critica ai modelli ed alle realtà empiriche presenti oggi ma si riscontra una tendenza verso la ricerca di fonti di "felicità"<sup>41</sup> planetaria, che richiede nell'ambito delle tipologie di aggregazioni intra-aziendali

<sup>37</sup> In merito a questi aspetti è interessante quanto segue: «L'azienda non è più in grado di controllare tutte le risorse necessarie per svolgere l'attività produttiva e vincere il confronto competitivo, cioè essa non possiede e non controlla direttamente l'insieme delle risorse strategiche e dei fattori produttivi necessari alla valorizzazione delle proprie capacità» (D. MANCINI, *L'azienda nella "rete di imprese". La prospettiva del controllo relazionale*, Giuffrè, Milano 1999, p. 27).

<sup>38</sup> «L'azienda vuole migliori condizioni operative per promuovere fattori di sviluppo ed arrestare forze negative, per favorire il proprio equilibrio economico non contingente» (B. PASSAPORTI, *Le aggregazioni tra aziende*, SEUP, Pisa 1986, p. 43).

<sup>39</sup> Zappa afferma infatti che i fenomeni economici sono strettamente connessi con altri fenomeni sociali: «forse non mai come nei nostri giorni i fattori sociali e politici condizionano l'azione delle forze economiche e ne risentono la vigorosa reazione» (G. ZAPPA, *Le Produzioni*, Tomo I, Giuffrè, Milano 1956, p. 326).

<sup>40</sup> La riflessione emerge dalla seguente citazione: «Ai successivi livelli di coesione evidenziati, le imprese considerate passano da un'area di "indipendenza competitiva", ad una caratterizzata da forti "condizionamenti competitivi"» (A. LAI, *Le Aggregazioni di imprese. Caratteri istituzionali e strumenti per l'analisi economico-aziendale*, Angeli, Milano 1991, p. 67).

<sup>41</sup> Tra gli altri, si veda L. BRUNI - P. L. PORTA (a cura di), *Felicità e libertà. Economia e benessere in prospettiva relazionale*, Guerini, Milano 2006.

tradizionali, caratteristiche ed intensità di legami diretti al raggiungimento di un vettore di obiettivi economici, sociali ed etici.

Come ulteriore aspetto, emerge una stretta relazione tra mondo *for profit* e mondo *non profit*<sup>42</sup>, perché la solidarietà e la cooperazione internazionale richiedono forme di gestione a cui le aziende *for profit* non sempre sono in grado da sole di rispondere in modo appropriato<sup>43</sup>. Infatti la parola, che ritorna spesso in alcuni scritti più illuminanti in tema di aggregazioni aziendali, è quella di “correlazione” ed interdipendenza, in particolare quest’ultima sembra caratterizzare il nostro tempo e ci prepara al periodo futuro.

Uno dei più recenti orientamenti nella creazione di reti riguarda la co-creazione di valore e la co-produzione che sta a significare che nella produzione si coinvolgono i diversi soggetti agenti, siano essi fornitori, trasformatori e consumatori.

Dal punto di vista delle reti le principali concretizzazioni EdC, all’attuale stato dell’arte, sono rappresentate: dall’Associazione Italiana per un’Economia di Comunione (AIPEC) di cui rinviemo la trattazione; dalla rete internazionale degli incubatori (EoC-IIN) e dall’osservatorio sulle povertà (OPLA).

In questo contesto ci soffermiamo a descrivere la rete internazionale degli incubatori EdC che rappresentano di più un esempio concreto per risolvere i problemi della mancanza di opportunità di lavoro.

Dopo la crisi finanziaria iniziata nel 2011, molte imprese e imprese EdC sono state chiuse o hanno avuto molti problemi economici e finanziari e naturalmente molte persone sono rimaste senza lavoro.

Dal 1991, dopo 25 anni, nel 2016, dopo un censimento, sono presenti 811 imprese che apprezzano e vivono lo spirito di EdC: 263 di queste sono attive in Italia, 200 nel resto d’Europa, 220 in America Latina, 84 in Africa (queste sono raddoppiate dall’ultimo conteggio), 26 in Nord America e 18 in Asia<sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> La relazione in azienda è fondamentale, in questo senso: «La vita delle aziende è essenzialmente vita di “relazione”. Se la vita delle aziende è essenzialmente una vita di relazione, non vi è chi non veda l’alta utilità scientifica e pratica delle indagini intorno alle relazioni che si istituiscono fra le aziende tra loro e fra le aziende e l’ambiente economico esterno nel quale esse funzionano» (A. RIPARBELLI, *Correlazioni e interdipendenze fra organismi aziendali*, Curzi, Pisa 1962, p. 5).

<sup>43</sup> L’idea che esprimiamo deriva da quanto segue: «I rapporti di interdipendenza, che si istituiscono fra le [aziende di erogazione] e fra esse e le imprese, tendono a porre le più convenienti combinazioni tra ricchezza da erogare e bisogni da soddisfare» (*ibid.*, p. 26).

<sup>44</sup> Rapporto EoC 2014-2015, reperibile in «Economia di Comunione - Una nuova cultura»

Nella stessa relazione (2014-2015) si sottolinea che nonostante la crisi la percentuale di utili condivisi dalle aziende nel 2015, pari a € 1.613.345, è aumentata del 28% rispetto all'anno precedente. Inoltre il 50% dei profitti delle aziende è stato dedicato ai poveri e tutto il contributo di coloro che partecipano al progetto, ma non sono imprenditori, è pari a € 404.943.

Per risolvere questi problemi le imprese EdC si sono chieste cosa sarebbe stato utile per colmare la perdita di lavoro e cercare di aiutare le aziende ad affrontare la crisi<sup>45</sup>.

In alcuni paesi, ad esempio l'Italia, le imprese EdC, insieme ad altri partner, hanno iniziato a pensare di avviare gli incubatori di start-up. Questa idea è stata condivisa con altre aziende EdC e nel 2015 è nata EoC-IIN.

EoC-IIN è l'International Incubating Network, con hub internazionali, che rimangono all'interno dei poli EdC, in cui «imprenditori e professionisti condividono i loro talenti, esperienza e tempo per aiutare la crescita di una nuova generazione di persone e aziende»<sup>46</sup>.

Il primo obiettivo è l'incubazione di imprese e vocazioni imprenditoriali utilizzando i principali driver nonché i principi delle aziende EdC. Il secondo obiettivo è diffondere un nuovo modo di fare impresa, che generi relazioni di comunione e impatto positivo sui diversi paesi che ne fanno parte.

EoC-IIN è strutturato secondo tre aree principali e la prima è costituita da *hub* in 14 paesi. Gli *hub* sono i coordinatori di comunità locali auto-organizzate che offrono servizi, corsi di formazione e *follow-up* di nuovi imprenditori. Sono il punto di accesso a una rete più ampia di tutor e aziende come indicato nella Tabella 5, la quale evidenzia i membri internazionali della rete EoC-IIN.

---

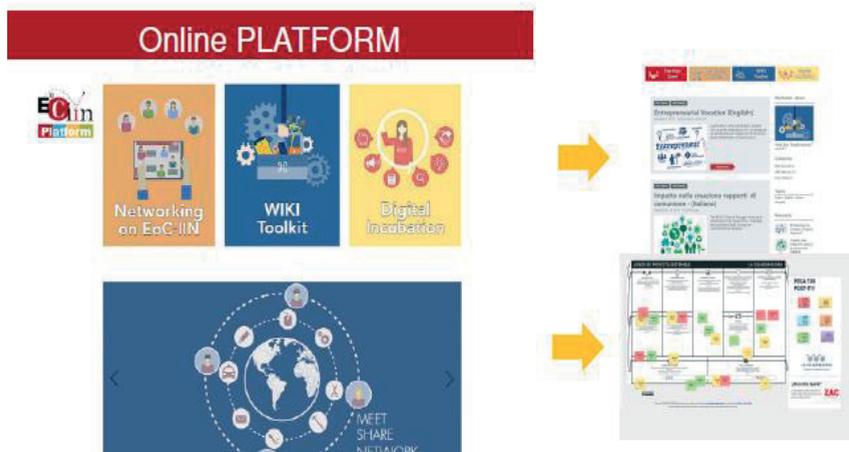
n. 4, supplemento a «Città Nuova» 2 (2016); cf. anche il sito: [www.eoc-companies.org](http://www.eoc-companies.org).

<sup>45</sup> Cf. [www.eoc-online.org](http://www.eoc-online.org), per quanto concerne i dati inerenti questo paragrafo.

<sup>46</sup> Ivi.

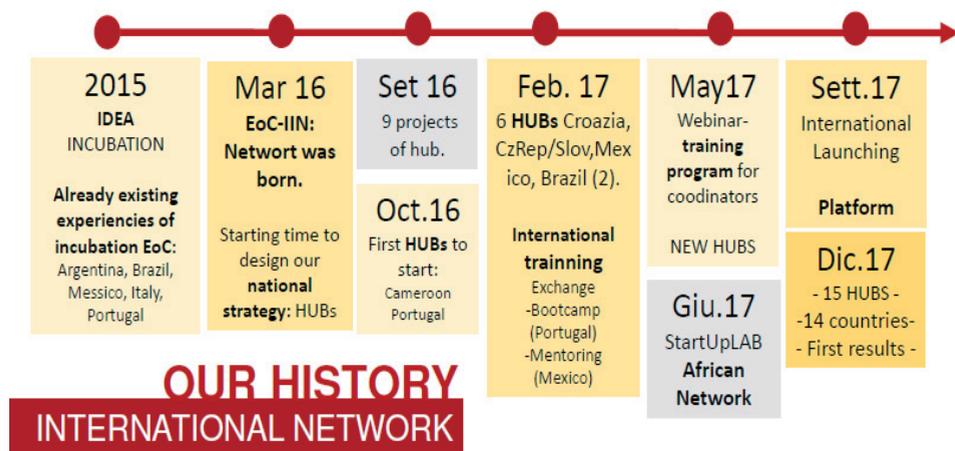


La seconda area è la piattaforma online, che offre l'opportunità di condividere le risorse professionali e materiali e l'incubazione digitale. La piattaforma online è promotrice di programmi di formazione con esperti di diversi paesi, che prendono parte al progetto EoC-IIN. I tutor EOC-IIN sono imprenditori e professionisti che condividono il loro tempo e i loro talenti per aiutare la selezione e lo sviluppo delle potenziali nuove imprese EdC come indicato nella Tabella 6 che segue.



La terza iniziativa riguarda gli acceleratori internazionali, che consistono in un programma di una settimana per le nuove imprese selezionate, che vogliono generare un impatto positivo e dinamiche di comunione all'interno e all'esterno dell'azienda.

Dal 2015 l'EoCIIN ha iniziato a creare opportunità per sviluppare idee e start-up. Presentiamo nella prossima Tabella 7 una breve cronologia.



I primi risultati riguardano l'hub Brasile - Anpecom, che è stato sviluppato insieme a "Aleanza Emprendedores" con 200 partecipanti e

“PROFOR Project” in collaborazione con l’ONU -AMU. Dal 2015 sono state incubate 6 imprese e sono stati creati 50 posti di lavoro.

Altre *start-up* sono in corso di avvio in tutto il mondo.

Possiamo leggere questo caso seguendo la griglia degli aspetti che sono stati evidenziati in precedenza anche se sembrerebbe che il primo aspetto sia il più importante e cioè la creazione di posti di lavoro attraverso un processo assistito di creazione e sviluppo di nuove imprese che condividono i pilastri di base dell’EdC. Questo permette di sviluppare la capacità futura di sostenere i progetti di sviluppo che sono alla base dell’EdC.

In merito al secondo aspetto, che riguarda il dialogo con gli *stakeholders*, in questo caso si estende alle varie nazioni e questo permette di aprire il dialogo tra gli appartenenti al progetto e coloro che sono interessati ad esso e quindi possono dare un ulteriore contributo diffondendo l’iniziativa di EoC-IIN.

Il terzo aspetto è relativo al comportamento etico, che sin dalle prime fasi di *start-up* viene considerato basilare e che poi si sviluppa sia nell’idea d’impresa, sia nella sua realizzazione. Questo permette di far crescere “strutture di grazia” e di far crescere imprese “profetiche” che possono rappresentare un “lievito” benefico per una economia nuova.

La presenza di questi aspetti non è soltanto positiva, ma si possono individuare alcune caratteristiche che potrebbero deviare dagli originari obiettivi e valori trasformando gli aspetti in paradossi per la realizzazione di alcune aziende anziché altre. Per evitare queste “derive” personalistiche ed opportunistiche è importante non soltanto considerare i risultati raggiunti in termini quantitativi ma prestare particolare attenzione alla qualità delle relazioni che emergono e la loro aderenza all’idea originaria dando ampio spazio contemporaneamente alla creatività. Questo ci porta a trattare del quarto aspetto delineato che riguarda la salute fisica e la qualità della vita.

Questo aspetto consiste nel rendere sincere e profonde le relazioni che si instaurano tra i diversi *hub* mondiali ed al loro interno attraverso riunioni e meccanismi di incentivazione alla compartecipazione.

Il quinto aspetto è relativo all’armonia nell’ambiente e alla sicurezza che, in questo caso, devono essere predisposte soprattutto quando la *start-up* inizia ad implementare la propria attività contando sul sostegno professionale e materiale della rete internazionale.

Il sesto aspetto riguarda l’attenzione alla formazione e alla diffusione della cultura che si sperimenta nella selezione delle idee e nello sviluppo

delle *start-up*. Questo processo è importante soprattutto per i giovani a cui EoC-IIN si rivolge attraverso un percorso di coinvolgimento mediato dal collegamento con le Summer School.

Dopo aver descritto uno dei progetti in corso, possiamo evidenziare alcuni dati relativi al fenomeno nel mondo.

Il ruolo dell'EdC, all'attuale stato dell'arte, è di contribuire a far emergere le iniziative profetiche per una nuova Economia ed una nuova azienda e lavorare insieme ad esse per un mondo più unito e più fraterno. Ne è stato un esempio il convegno organizzato a Roma (Castelgandolfo) avente per titolo: *Prophetic Economy*, in cui si sono presentate le migliori prassi mondiali per sollevare le situazioni di povertà intese in senso lato: dalla creazione di posti di lavoro, alla cura del clima, ecc..

Nella figura che segue<sup>47</sup> è rappresentato il simbolo di questa iniziativa



Ad essa ha partecipato, tra gli altri, Felix Finkbeiner che, dall'età di nove anni, ha iniziato a piantare alberi. L'associazione che ha promosso: "Plant for the Planet", è ormai diffusa in tutto il mondo grazie all'aiuto di molti altri ragazzi. Il primo premio per l'iniziativa più interessante è stato assegnato a Germán Graciano Posso, il rappresentante legale della Comunidad de Paz di San José de Apartadó: "Prophetic Economy Award 2018", è il premio che la Comunità di Pace ottiene per essere riuscita, in mezzo al devastante conflitto armato colombiano, a costruire "un'economia alternativa, una resistenza e un modello esemplare di costruzione della pace". Questo è costato a lui e agli altri partecipanti molte minacce e perdita della vita di familiari.

Dopo aver evidenziato alcuni progetti in corso per l'EdC, citiamo un

---

<sup>47</sup> Fonte: [www.edc-online.org](http://www.edc-online.org).

altro stralcio della Carta di Identità dell'EdC:

8. L'EdC dà anche vita ad un movimento di pensiero e di idee, in un autentico dialogo con la cultura contemporanea e con l'economia civile, solidale e sociale a livello locale e internazionale. 9. L'EdC coopera con le varie iniziative delle Chiese, delle varie religioni e della società civile e politica, di cui si sente espressione vitale e strumento di unità. 10. L'EdC contribuisce a che “tutti siano uno” (Gv, 17,21)<sup>48</sup>.

Da questo ci chiediamo: “Che cosa troviamo in Economia aziendale e Ragioneria a sostegno di questa dinamica?”.

#### **4. Disseppellire le tracce di una nuova cultura per l'economia e per l'impresa: riflessioni teoriche**

In questo paragrafo si presentano alcuni autori, anche accostando tra loro diverse epoche storiche, di cui alcuni meno conosciuti, che dimostrano di essere in linea con quanto abbiamo evidenziato nel paragrafo precedente. Una prima frase arriva da lontano e ci sembra particolarmente adeguata:

“Messer Domenedio ci scamperà da guerra, pistolenza, fame, da' lupi rapaci, cioè dalle mani de' tiranni e signori del mondo, e d'ogni male” insegnava Bernardino; è con l'esercizio dell'attività economica orientata alla collettività e non all'interesse individuale che si assicura la pace fra i popoli, cosicché, “per lo ben comune si die esercitare la mercantia” continua il Santo senese<sup>49</sup>.

Si tende a considerare la Ragioneria e l'Economia aziendale come una materia troppo tecnica ed alcuni autori, sin dal passato e anche all'attuale stato dell'arte, si scagliano con forza contro questa tendenza ed

---

<sup>48</sup> Ivi.

<sup>49</sup> G. CATTURI, *Alla ricerca del “codice etico genetico” dell'attività economico-aziendale insieme a Bernardino da Siena ed a Luca da Borgo San Sepolcro*, relazione presentata al convegno internazionale straordinario per celebrare fra' Luca Pacioli, Venezia 9-12 aprile 1994, p. 51. Si rammenta che Bernardino da Siena era uno dei più famosi predicatori dell'epoca e le sue prediche erano ascoltate nei luoghi più disparati, perciò quello che raccontava diventava per tutti una linea di comportamento fondamentale a cui conformarsi.

affermano il contrario. Il Masi afferma che la Ragioneria come scienza del patrimonio riporta al suo splendore gli studi della stessa dal passato e proietta verso il futuro:

La Ragioneria. Un nome luminoso la cui radice è quella medesima della più alta delle facoltà spirituali: la ragione. Eppure un nome spesso dileggiato dagli ignari; una scienza dagli stessi suoi cultori spesso disconosciuta, spesso abbassata<sup>50</sup>.

Ancora:

L'aridità della materia contabile, costretta per entro a confini angusti, condannata alla sterilità con la esposizione dei processi scritturali o del controllo economico, dava veramente un senso di disorientamento a chi avesse coscientemente voluto condurre una ricerca che avesse avuto, se non la bellezza di una iniziazione, almeno la certezza di un'indubbia fecondità<sup>51</sup>.

Nella stessa pagina l'Autore lamenta l'isolamento in cui è caduta la Ragioneria come scienza che prima della teoria zappiana si era isolata dalle scienze sorelle cadendo in una freddezza e in una infertilità senza pari. Inoltre:

Tendenze recenti che vorrebbero ridurre la ragioneria a una rilevazione contabile, a una metodologia pura e semplice, anzi sempre più semplice, idealmente numeraria, in realtà non esprimono che ultime deviazioni di una ricerca maestra<sup>52</sup>.

Questo orientamento apre le porte dell'azienda alle molteplici esigenze, in cui i problemi dell'umanità diventano parte integrante della stessa e il mondo rappresenta

il Corpo Mistico di Cristo sulla terra e non. Troviamo tracce anche di questo nell'Economia aziendale dove si sottolinea che lo sviluppo imprenditoriale attiene all'essere<sup>53</sup>.

---

<sup>50</sup> V. MASI, *La ragioneria come scienza del patrimonio. I vari indirizzi delle ricerche. La definizione di ragioneria. Annotazioni storiche*, II ed. CEDAM, Padova 1943, p. 3.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 276.

<sup>53</sup> M. RUISI, *Antropologia ed etica aziendale. Note in tema di trascendentali e virtù imprenditoriali*, Giuffrè, Milano 2009, p. 14.

Per percorrere questa direzione si sottolinea anche l'importanza della vita buona, cioè quella che «implica un darsi o un donarsi ma senza “scompare”, bensì per comparire, per vivere in comunione»<sup>54</sup> cercando la verità, il buono ed il bello nel processo decisionale aziendale. Inoltre lo stesso autore ravvisa nell' “*unità nella molteplicità*” il carattere qualificante dell'azienda, a differenza di tanta letteratura che cerca di parcellizzare la stessa<sup>55</sup>.

Un altro interessante contributo è fornito dalla Nelson, che si pone le stesse problematiche, con dei passaggi molto importanti di critica costruttiva alla disciplina economica, come nel nostro caso lo è nell'ambito della disciplina aziendale. Inoltre considera questo movimento interdisciplinare in dialogo per una maggiore unitarietà tra le discipline, come si può leggere:

To present a brief genealogy of the metaphor of the economy as machine as it has developed within the social sciences, in the hope that this will help scholars understand one another across disciplinary divides<sup>56</sup>.

Ci sembra che attraverso la comprensione ed il dialogo reciproco ci si avvii verso l'unità nella molteplicità di idee e di riflessioni.

Si nota inoltre la tendenza progressiva verso l'interdisciplinarietà e l'esigenza di vedere lo stesso aspetto attraverso più discipline.

Anche il Masi delinea le relazioni tra la ragioneria e le altre scienze: filosofia, diritto, matematica... e conclude il capitolo così affermando: «I legami della ragioneria con le altre scienze, palesano la necessità che esse hanno, pur operando ciascuna nella sua cerchia, dello scambievole aiuto, e l'inscindibilità dello spirito»<sup>57</sup>.

Un altro interessante contributo è quello di autori che sottolineano la prevalenza di una corrente anglosassone soprattutto in relazione alle attività di ricerca, come si può leggere:

Translation is said to signify the process “in which different claims,

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>56</sup> J. NELSON, *Can We Talk? Feminist Economists in Dialogue with Social Theorists*, in «*Journal of Women in Culture and Society*», 31/4 (2006), p. 3.

<sup>57</sup> MASI, *La ragioneria come scienza del patrimonio*, cit., pp. 153 e 160.

substances or processes are equated with one another” (Callon and Low, 1982, p. 619) and has been used to conceptualize the process of innovation in accounting research and/or accounting’s relation with the pursuit of social change (Robson, 1991, 1992). Robertson argues that globalization is a alelectical process (of translation) in which “contradictory elements are conceived and deciphered in their unity”<sup>58</sup>.

La Ragioneria è una disciplina sociale, che sfociando nel tecnicismo o nell’essere troppo sottovalutata crea situazioni di disagio collettivo e situazioni di “assuefazione” collettiva.

Occorre riprendere coscienza del suo valore e del fatto che «sempre appresso all’onore ne conseguirà l’utile»<sup>59</sup>. Un’altra Autrice afferma:

Accounting scholarship has much to offer other disciplines such as the critical examination of calculative practices that are being designed and utilised in regimes of environmental governance [...]. In doing so, I hope to contribute to the ethos that sits at the heart of much critical and SEA scholarship and to retain the emancipatory intention that Burawoy (2007) observes can be dampened as academics progress through their career<sup>60</sup>.

Ancora un’altra citazione:

Knowing and doing are an intertwined and iterative process; and a belief that co-creation of knowledge is essential. Taken together, the ontology that underlies this positioning is neither objective nor subjective. Rather, the world is seen to exist between objective and subjective moments and it is in this area of flux where change might emerge<sup>61</sup>.

La Ragioneria, intesa in particolare come rendicontazione della responsabilità (*accountability*), si è soffermata sulla rilevazione delle pratiche al servizio del potere. La stessa non è stata utilizzata per esprimere a pieno le potenzialità trasformative ed emancipatorie<sup>62</sup>, in quanto anche

---

<sup>58</sup> N. KOMORI, *Beneath the globalization paradox: towards the sustainability of cultural diversity in accounting research*, in «Critical perspective of accounting» 26 (2015), p. 142.

<sup>59</sup> L. PACIOLO, *Trattato de Computi e delle scritture*, Cacucci, Bari 1987 (I ed. Venezia, 1494).

<sup>60</sup> J. BEBBINGTON - SH. RUSSEL - I. THOMSON, *Accounting and sustainable development: reflections and propositions*, in «Critical Perspectives on Accounting» 28 (2017), p. 5.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 9.

la stessa è stata interpretata in modo restrittivo per rispondere ad un comportamento concorrenziale.

Si può individuare una importante tendenza verso l'avvicinamento anche degli strumenti di misurazione che sono considerati importanti quali quelli che si orientano alla misurazione e comunicazione degli strumenti economico-finanziari e quelli che si orientano alla misurazione degli aspetti sociali, etici e ambientali.

Dopo una prima contrapposizione tra tali strumenti, si sta sempre più constatando un progressivo avvicinamento, o comunque la costatazione di una necessità affinché gli strumenti collochino tra di loro. L'orientamento all' "one report"<sup>63</sup>, per quanto "comodo" strumento, soprattutto per coloro che effettuano l'attività di revisione, e quindi considerato dai professionisti di questo lavoro come uno strumento essenziale, ci fa capire come possa essere considerato indispensabile il colloquio sempre più stretto tra i vari strumenti, che in questo modo, possono essere interpretati in senso economico-aziendale, come in cammino verso la fraternità, tradotta in termini economico-aziendali. Infatti l'azienda non si esime da questo processo essendo essa stessa interprete economica e commerciale della cultura antropologica in cui sorge e viene gestita<sup>64</sup>.

## Conclusioni

Nei precedenti paragrafi abbiamo presentato alcune riflessioni sul progetto di Economia di Comunione. Dalle considerazioni emerse possiamo affermare che le aziende che lavorano secondo questo progetto rispondono alle esigenze poc' anzi evidenziate, in quanto innestano circuiti virtuosi, che possono contribuire a riportare la relazione di reciprocità al centro della produzione economica e di quella aziendale, nel senso di chiarire le dinamiche positive togliendo il dubbio sulla direzione che l'economia e l'azienda dovrebbero prendere per dare un contributo a risolvere i problemi delle nuove forme di "dipendenza".

La presenza di una base etica comune e la costruzione di reti relazionali positive permette di alleviare e di avviare a soluzione anche i

---

<sup>63</sup> R. G. ECCLES - M. P. KRZUS, *One Report. Integrated Reporting for a sustainable Strategy*, Wiley, New Jersey / Canada, 2010.

<sup>64</sup> G. CATTURI, *La determinazione del "valore creato"*, Vol II, CEDAM, Padova 2004.

problemi relativi alla sub-fornitura e alla disparità di trattamento dei lavoratori nelle diverse nazioni.

Danno anche un contributo positivo a ridurre il “relativismo” culturale gettando le basi per il rispetto dei diritti dell’uomo e aprendo nuove piste di ricerca per la modalità di valutazione di prestazioni lavorative che riportino l’attenzione al lavoratore più che al prodotto o al servizio risultato dell’attività lavorativa.

Infine permettono di invertire le modalità di produzione in quelle maggiormente rispettose dell’ambiente naturale per evitare la progressiva distruzione del pianeta riportando il giusto equilibrio tra gli esseri umani e tra questi e l’ambiente in cui vivono sia come singoli, sia come imprese e sistema economico.

Progressivamente si recupera la logica del “dono” diventando lievito per un’economia ed un’azienda al servizio dell’uomo.

Maria-Gabriella Baldarelli  
Via Angherà, 22  
46900 - Rimini (RN)  
maria.baldarelli@unibo.it

## **Abstract**

In questo scritto si propone una riflessione su alcuni aspetti che potrebbero orientare verso una nuova cultura economica e aziendale. L’analisi delle diverse tematiche di ricerca, si suddivide in due parti, di cui la prima analizza gli aspetti economici e aziendali presentando alcuni dati sull’andamento del lavoro in Italia. Tali dati sono tratti dall’Istituto Italiano di Statistica e attraverso di essi, si sottolineano le principali direttrici, che si riscontrano a livello mondiale, sia dal punto di vista economico, sia da quello aziendale. Nella seconda parte del lavoro invece si analizzano alcune proposte per poter rispondere a queste esigenze partendo dalla teoria e dalla prassi dell’Economia di Comunione per poi trarne le conclusioni finali.

\*\*\*

This paper proposes a reflection on some aspects that could lead towards a new economic and business culture. The analysis of the various research themes is divided into two parts: the first analyses the economic and business aspects by presenting some data on the progress of work in

Italy. These data are taken from the Italian Institute of Statistics and are used to highlight worldwide standards from both an economic and a business point of view. The second part of the work tries to respond to these needs by analysing different proposals that originate from the theory and practice of the Economy of Communion and eventually drawing the related conclusions.

### **Parole chiave**

Andamento del lavoro, economia civile, azienda, ragioneria, economia di comunione, reti, incubatore.

### **Keywords**

Work trend, civil economy, company, accounting, economy of communion, networks, incubator.



# LA PIÙ ELEVATA VIRTÙ: LA MISERICORDIA

Loredano Matteo Lorenzetti\*

«Beati i misericordiosi perché  
troveranno misericordia»  
(Mt 5,7).

## 1. La misericordia contro il male

Nella *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino<sup>1</sup> la misericordia umana è considerata la più elevata carità spirituale ma anche la più elevata di tutte le virtù. Essa è pure indice dell'amore magnanimo di Dio, perché appartiene a Dio usare abbondantemente misericordia.

Il *Doctor Communis*, cioè dottore universale della Chiesa, nella sua imponente opera afferma che è dimensione propria e specifica di Dio agire misericordiosamente<sup>2</sup>, e aggiunge che in questo suo essere amorevolmente misericordioso si manifesta la sua onnipotenza<sup>3</sup>.

---

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

<sup>1</sup> I riferimenti sono al testo: TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999. Il testo è anche consultabile on-line nelle Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2014, in <https://www.edizionistudiodomenicano.it/on-line.php>.

<sup>2</sup> Sul tema della misericordia divina, del rapporto con la salvezza e come sintesi della "Buona Novella", si veda *Beati i misericordiosi perché troveranno misericordia*, in [http://www.laparola.it/paroledivita/beati\\_i\\_misericordiosi](http://www.laparola.it/paroledivita/beati_i_misericordiosi).

<sup>3</sup> Benedetto XVI ha detto che «l'onnipotenza di Dio non è un potere arbitrario, perché Dio è il Bene, è la Verità, e perciò Dio può tutto, ma non può agire contro il bene, non può agire contro la verità, non può agire contro l'amore e contro la libertà, perché Egli stesso è il bene, è l'amore, e la vera libertà». Tutto quel che fa «non può mai essere in contrasto con verità, amore e libertà. È vero il contrario. Egli, Dio, è il custode della nostra libertà, dell'amore, della verità [...]. Il vertice della potenza di Dio è la misericordia, è il perdono», comprensione ben diversa dunque dal concetto umano di potere. Infatti la domanda di Stalin: «Quante divisioni ha il Papa?» ancora caratterizza l'idea media del potere. Ha potere chi può essere pericoloso, chi può minacciare, chi può distruggere, chi ha in mano tante cose del mondo. Ma la Rivelazione ci dice che non è così per Dio; «il vero potere è il potere di grazia, e di misericordia. Nella misericordia, Dio dimostra il vero potere»; cit. in BENEDETTO XVI, *Omelia alla celebrazione dei Vespri*, Cattedrale di Aosta (24 luglio 2009), in [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/homilies/2009/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20090724\\_vespri-aosta](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/homilies/2009/documents/hf_ben-xvi_hom_20090724_vespri-aosta) (consultato il 22/10/2018).

Papa Francesco, in *Misericordiae vultus*, si sofferma sul concetto dell'Aquiniano, sottolineando che la misericordia divina non va reputata affatto un segno di debolezza, bensì la qualità dell'onnipotenza di Dio<sup>4</sup>. Ma sarebbe un errore paragonare, con una correlazione arbitraria, la misericordia umana con quella divina<sup>5</sup>. Distinguere l'una dall'altra, secondo il *Doctor Communis*, è indispensabile. Mentre la misericordia umana - per esempio nei confronti di una persona povera - è mossa da immedesimazione commiserante e sentimento compassionevole, quella divina non sottostà a cambiamenti d'ordine passionale, emotivo o d'altro genere. Dio rimane sempre se stesso in uno stato d'immutabilità.

Inoltre la reazione immediata della persona nel voler alleviare la condizione di miseria dell'altro, in realtà, non è da considerare una vera e propria virtù. Bensì si tratterebbe d'una sorta d'impulso reagente al disagio e al male che viene letto nella povertà altrui. Esso va annoverato fra quell'insieme di stati d'animo, di sentimenti immedesimanti, che Dio stesso, nella sua sapienza, ha voluto donare all'umanità. Ciò al fine di rendere la propria creatura capace di partecipare empaticamente alle situazioni altrui. Si tratterebbe di una provvida qualità innata del sentire in maniera sensibile l'altrui disagio, sofferenza, difficoltà di qualsiasi tipo, utile per attivare comportamenti solidali con gli altri.

Tale particolare sensibilità, tuttavia, abbisogna dell'intervento della ragione; abbisogna di quella sapiente *intelligenza del cuore* ascoltata, accolta, governata da ponderato raziocinio, il quale favorisce il discernimento necessario per illuminare ragionevolmente e coscienziosamente lo *spazio di condivisione* con l'altro nell'aiuto. Tale condivisione matura dalla e nella *intersoggettività*, come "luogo" - laico e cristiano - di riconoscimento del valore del *tu* amorosamente coinvolgente e del *noi* fraterno e solidale. In tale acquisita coscienza occorre maturare il superamento di un *io* accentratore, egoista, autoreferenziale, relativizzante, diffidente, per sviluppare un'intelligenza che è propulsiva di quella *tensione amante* che diviene matrice generativa della *ragione amorosa*<sup>6</sup>. Quest'importante passaggio dall'ordine dell'immediato passionale a quello del pensiero posto sotto il dominio del raziocinio e della riflessione

---

<sup>4</sup> Cf. FRANCESCO, bolla di indizione del Giubileo straordinario della misericordia *Misericordiae vultus* (15 aprile 2011), in *AAS* 17 (2015), n. 6.

<sup>5</sup> Sulla percezione contemporanea della misericordia, equivocata e ridotta, non di rado, a pietismo, si veda D. DEMETRIO - P. SEQUERI, *Beati i misericordiosi perché troveranno misericordia*, Lindau, Torino 2016.

<sup>6</sup> Cf. L. M. LORENZETTI, *Persona amore bellezza*, Franco Angeli, Milano 2001.

accorta e sava, è spiegato dall'Aquinate come modo consapevole, assennato, di conformarsi al giusto ordine voluto da Dio. Tale aspetto porta con sé il *rapporto fra misericordia e giustizia*, poiché l'azione divina misericordiosa non è mai disgiunta da quella della giustizia. Giustizia e misericordia, in Dio, sono la stessa cosa. Sicché Dio non vive ciò che riguarda il possibile immediato e disordinato moto passionale verso la sofferenza, come invece accade nell'uomo. Nell'ordine delle sue leggi Dio, giusto misericordioso, vuole il bene di tutti. Quindi, amandoli, cerca il loro bene con una giustizia misericordiosa. Di conseguenza il suo possibile intervento riguarda il provvedere al bene dei singoli, affinché si mantenga l'ordine del creato, oltre che quello soprannaturale della salvezza<sup>7</sup>.

L'amore generoso di Dio riguarda sempre una giustizia misericordiosa e una misericordia giusta, orientata a sopperire al male che potrebbe diventare dannoso per la persona e la sua salvezza, conducendo l'uomo alla perdizione. Ma è anche un amore misericordioso che *partecipa del destino di felicità riservata all'uomo* che corrisponde al suo amore<sup>8</sup>. Ecco che l'esercizio della misericordia divina si esplica nella *grazia indispensabile*, affinché s'instauri in ciascuna persona un ordine morale di vita che conduca alla salvezza, là dove quest'ordine venga a rompersi e comprometersi, magari in seguito a eventi che conducono a una vita di miseria. Questa lettura interpretativa dell'amore misericordiosamente giusto di Dio è davvero stupenda, tanto da apparire ben più grande e ammirevole della creazione del cielo e della terra<sup>9</sup>.

Papa Francesco, nel messaggio per la XXXI "Giornata mondiale della Gioventù", afferma che «l'unica via per vincere il male è la

---

<sup>7</sup> GIOVANNI PAOLO II nell'omelia di domenica 22 aprile 2001 ricorda l'amore misericordioso e salvifico di Dio, attraverso Gesù: «La Croce, anche dopo la risurrezione del Figlio di Dio, “parla e non cessa mai di parlare di Dio-Padre, che è assolutamente fedele al suo eterno amore verso l'uomo [...]. Credere in tale amore significa credere nella misericordia” (*Dives in misericordia*, 7)», in [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/2001/documents/hf\\_jp-iihom-20010422](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/2001/documents/hf_jp-iihom-20010422) (consultato il 20/10/2018).

<sup>8</sup> Sul legame fra amore, misericordia, libertà cf. P. D. GUENZI, *Francesco, san Tommaso, il card. Martini: la misericordia esalta il giudizio*, in <http://www.ilregno.it/moralia/blog/francesco-san-tommaso-il-card-martini-la-misericordia-esalta-il-giudizio> (consultato il 20/10/2018).

<sup>9</sup> Cf. ASSOCIAZIONE CHERICI “SAN GREGORIO MAGNO”, *Misericordia, virtù ordinata o passione sregolata? L'insegnamento di San Tommaso d'Aquino*, in <http://disputationes-theologicae.blogspot.it/2015/12/misericordia-virtu-ordinata-o-passione.html> (consultato il 25/10/2018).

misericordia. La giustizia è necessaria, ma da sola non basta. Giustizia e misericordia devono camminare insieme»<sup>10</sup>.

## 2. Giustizia, misericordia, carità, cardini della dottrina sociale della Chiesa

Il Santo Padre Benedetto XVI ha affermato che «Giustizia e misericordia, giustizia e carità, cardini della dottrina sociale della Chiesa, sono due realtà differenti soltanto per noi uomini»<sup>11</sup>. Difatti, per noi, giusto «è “ciò che è all’altro dovuto”, mentre misericordioso è ciò che è donato per bontà. [In questa nostra logica] una cosa sembra escludere l’altra. Ma per Dio non è così: in Lui giustizia e carità coincidono. [Ciò vuol dire che in Dio] non c’è un’azione giusta che non sia anche atto di misericordia e di perdono e, nello stesso tempo, non c’è un’azione misericordiosa che non sia perfettamente giusta. [Notiamo] come è lontana la logica di Dio dalla nostra! E come è diverso dal nostro il suo modo di agire!»<sup>12</sup>. La logica e l’azione del Signore sono un invito a cogliere e osservare il vero spirito della legge, con il fine di darle pieno compimento. La pienezza consiste nell’amore da riversare in chi è nel bisogno. «“Pieno compimento della legge è l’amore”, scrive san Paolo (*Rm* 13,10): la nostra giustizia sarà tanto più perfetta quanto più sarà animata dall’amore per Dio e per i fratelli»<sup>13</sup>.

L’amore è sempre innovante lo spirito, il cuore e la mente delle persone, perché è carico di bene, bontà, verità e soprattutto di *bellezza* che spinge l’intelligenza verso la ricerca di *significati ulteriori* dell’essere e del relazionarsi<sup>14</sup>. Relazionarsi con Dio, con il prossimo, con se stessi

---

<sup>10</sup> FRANCESCO, *Messaggio per la XXXI Giornata Mondiale della Gioventù* (15 agosto 2015), n. 3.

<sup>11</sup> BENEDETTO XVI, *discorso per la visita pastorale alla casa circondariale del nuovo complesso di Rebibbia*, (18 dicembre 2011), in [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2011/december/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20111218\\_rebibbia.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2011/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20111218_rebibbia.html) (consultato il 25/10/2018).

<sup>12</sup> Ivi.

<sup>13</sup> Ivi.

<sup>14</sup> BENEDETTO XVI, nello stesso discorso, sottolinea l’importanza del rinnovamento del cuore: «La nascita del Signore Gesù, di cui faremo memoria tra pochi giorni, ci ricorda la sua missione di portare la salvezza a tutti gli uomini, nessuno escluso. La sua salvezza non si impone, ma ci raggiunge attraverso gli atti d’amore, di misericordia e di perdono che noi stessi sappiamo realizzare. Il Bambino di Betlemme sarà felice quando tutti gli uomini torneranno a Dio con cuore rinnovato. Chiediamogli nel silenzio e nella preghiera

nell'intimità profonda e attraverso la preghiera è cosa buona, ma nessun altro modo di relazionarsi è tanto gradito a Dio se non quello accompagnato dagli atti di misericordia. In occasione del "Giubileo dei Sacerdoti", Papa Francesco sottolineava che

niente unisce maggiormente con Dio che un atto di misericordia - e questa non è una esagerazione: niente unisce maggiormente a Dio che un atto di misericordia - sia che si tratti della misericordia con la quale il Signore ci perdona i nostri peccati, sia che si tratti della grazia che ci dà per praticare le opere di misericordia in suo nome<sup>15</sup>.

Non va dimenticato quindi che la grazia della misericordia è pure un tramite divino, oltre che un mezzo educante l'animo ad agire liberamente e con premurosa carità, dal momento che nell'essere misericordiosi vi è l'espansione verso il prossimo del dono della misericordia di Dio che si è ricevuta in se stessi. Tale espansione della misericordia avviene come atto spontaneo e libero e non come una costrizione. Ma bisogna anche dire che esso non è schiavo dello spontaneismo. Per il credente, l'essere misericordioso esprime la partecipazione alla misericordia di Dio:

Siate perfetti *come* è perfetto il Padre vostro celeste (Mt 5,48);  
 Siate misericordiosi *come* è misericordioso il Padre vostro (Lc 6,36);  
 Vi dò un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri; *come* io vi ho amati, così amatevi anche voi (Gv 13,34).

Se si segue il pensiero di San Tommaso si perviene all'idea che il vero modello di misericordia è quella divina trinitaria, che è costante e resa operante nell'incarnazione e nella passione del Figlio eterno del Padre, corroborato nella sua missione dallo Spirito Santo. L'essere davvero misericordiosi non può dunque concepirsi nell'occasionalità, nel "di tanto in tanto" determinato da un'eventuale disponibilità mossa dalle circostanze che possono indurre alla compassione. È invece una virtù qualificante il *proprio essere donativo*, la propria volontà d'essere

---

di essere tutti liberati dalla prigionia del peccato, della superbia e dell'orgoglio: ciascuno infatti ha bisogno di uscire da questo carcere interiore per essere veramente libero dal male, dalle angosce e dalla morte. Solo quel Bambino adagiato nella mangiatoia è in grado di donare a tutti questa liberazione piena!» (ivi).

<sup>15</sup> FRANCESCO, *Ritiro spirituale in occasione del giubileo dei sacerdoti* (2-3 giugno 2016), Breviario digitale 2016 in [http://www.breviariodigitale.com/ebookfree/e-book-omaggio\\_Ritiro\\_Spirituale.pdf](http://www.breviariodigitale.com/ebookfree/e-book-omaggio_Ritiro_Spirituale.pdf) (consultato il 26/10/2018).

compassionevole e partecipante ai bisogni dell'altro. Una *qualità* impressa nella persona che attiva l'attitudine ad una *sensibilità* misericordiosamente amante l'altro. Perciò, secondo l'Aquinate, non una misericordia ad "accensione intermittente", o casuale, o secondo la disposizione della persona di giorno in giorno, bensì *costante*.

Benché l'esercizio della misericordia venga fortificato nel credente battezzato esso può inoltre essere presente anche nel non credente, dato che l'umanità tutta - espressione della creazione amante e benigna di Dio - consapevolmente o inconsapevolmente, quando usa misericordia, si sta in qualche modo rapportando a Dio quale inesaurita e infinita sorgente di misericordia<sup>16</sup>.

Il fondamento di questa visione interpretativa dell'Aquinate circa la carità divina poggia sull'opera della creazione in quanto *espressione e riverbero permanente* di misericordia, attributo massimo e fondamentale di Dio. È evidente che tale visione implica la chiara considerazione dell'azione divina a favore della redenzione, tramite il sacrificio del Figlio, che esprime il rapporto amoroso, premuroso, salvifico di Dio verso la sua creatura.

Nella Lettera enciclica *Dives in misericordia* del sommo Pontefice Giovanni Paolo II è scritto:

Conosciamo Dio innanzitutto nel suo rapporto di amore verso l'uomo: nella sua "filantropia" (Tit 3,4). È proprio qui che "le sue perfezioni invisibili" diventano in modo particolare "visibili", incomparabilmente più visibili che attraverso tutte le altre "opere da lui compiute": esse diventano visibili in Cristo e per mezzo di Cristo, per il tramite delle sue azioni e parole e, infine, mediante la sua morte in croce e la sua risurrezione. In tal modo, in Cristo e mediante Cristo, diventa anche particolarmente visibile Dio nella sua misericordia, cioè si mette in risalto quell'attributo della divinità che già l'Antico Testamento, valendosi di diversi concetti e termini, ha definito "*misericordia*". Cristo conferisce a tutta la tradizione vetero-testamentaria della misericordia divina un significato definitivo. Non soltanto parla di essa e la spiega con l'uso di similitudini e di parabole, ma soprattutto *egli stesso la incarna e la personifica. Egli stesso è, in un*

---

<sup>16</sup> Sulla misericordia creatrice e redentrice secondo san Tommaso d'Aquino si veda A. M. CIAPPI, *De divina misericordia ut prima causa operum Dei*, Angelicum, Roma, 1934. Mentre per le numerose questioni che l'argomento sollecita, si veda A. OLIVA, *La Misericordia creatrice e redentrice secondo san Tommaso d'Aquino*, in <https://www.dominicanes.it/predicazione/meditazioni/767-la-misericordia-creatrice-e-redentrice-secondo-san-tommaso-d-aquino.html> (consultato il 22/10/2018).

*certo senso, la misericordia.* Per chi la vede in lui - e in lui la trova - Dio diventa particolarmente “visibile” quale Padre “ricco di misericordia” (Ef 2,4)<sup>17</sup>.

Un Padre misericordioso che non ha esitato a donarci il Figlio suo, affinché chi è in peccato (in una sorta di *non-essere*) venga perdonato e torni a vivere in grazia di Dio (ritorni a *essere*). La misericordia divina è rigeneratrice, indispensabile per passare dalla “morte” indotta dal peccato, alla “vita” generata dall’amore perdonante di Dio.

Misericordia, amore, giustizia, liberalità, vanno reputate quali espressioni molteplici della bontà divina, ma anche modalità non disgiungibili dell’agire di Dio. Se, difatti, come sostiene san Tommaso, nella creazione stessa interviene la misericordia divina, la quale dal *non essere* conduce *all’essere* tutte le creature, essa non può diversamente concepirsi che come la *causa prima*, originaria<sup>18</sup>: causa di maggiore influsso rispetto a tutte le opere divine e di maggior potenza rispetto alle altre cause. Ma pure intrisa di giustizia, poiché secondo la sapienza e la magnanimità di Dio, essa ordina il creato e le relazioni al suo interno, ordinando con sapienza ogni realtà al suo fine. Dunque, la giustizia divina si fonda sulla misericordia, che la conduce alla perfezione.

### 3. Esercitare la misericordia

L’esercizio della misericordia equivarrebbe, allora, a “imitare” Dio, entrando in *sintonia* con Lui e partecipando del suo amore e della sua bontà impressa nel creato.

Prerogativa del bene di Dio nei nostri confronti è l’essere sempre disponibile e pronto a soccorrci: nei bisogni, nelle difficoltà, nelle debolezze, nelle sofferenze, nello stato di peccato; e poiché Dio offre il proprio Figlio, in tale dono la sua misericordia ci rivela chiaramente, pienamente, inequivocabilmente, proprio nel Figlio, l’autentico significato del sacrificio gratuito di sé: «Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici» (Gv 15,13).

La misericordia appartiene propriamente a Dio, al suo amore per

---

<sup>17</sup> GIOVANNI PAOLO II, lettera enciclica *Dives in Misericordia* (30 novembre 1980), in *AAS* 72 (1980) nn. 1177-1232, qui 1178.

<sup>18</sup> Cf. V. BRUGIATELLI, *Il concetto di creazione in Tommaso d’Aquino*, in «Filosofia oggi» 28 (2005), pp. 109-116.

tutto l'esistente e per l'uomo. La sua misericordia è fatta d'amore. Così il suo relazionarsi a noi è carico d'amore perché Egli ama il creato e desidera il bene di tutto quello che ha *posto in essere*<sup>19</sup>.

Perciò, da parte della creatura, l'essere misericordiosa è essere amante, *corrispondendo* all'amore di Dio verso tutto e tutti. Se infatti noi siamo creati a sua immagine e somiglianza siamo sollecitati, nel nostro stesso "profondo", a essere simili a lui: amorosi, teneri, premurosi... attraverso la pratica delle opere di misericordia spirituale e corporale.

Tale attitudine impressa da Dio nella persona può esprimersi attuando qualsiasi genere di bene rivolto al prossimo a mezzo di qualsiasi azione umanitaria che può sollevare la sofferenza presente nel mondo; può esprimersi in ogni battaglia civile, culturale ed etica per il bene comune, il rispetto di tutti, la giustizia che mai discrimina. Inoltre, questa attitudine è sia *manifestazione* della misericordia divina in noi impressa, sia *testimonianza* dell'amore che Dio ci riserva, ma anche una sua continua *carezza* confortante per spronarci a operare per il bene<sup>20</sup>.

Si tratta, però, di un agire libero, cosciente, orientato dalla volontà d'essere *con l'altro*, in qualsiasi circostanza questi si trovi per tendere con lui alla *pienezza* attraverso la gioia, la felicità che infonde l'amore nella sua declinazione fraterna<sup>21</sup>. Papa Francesco nella "Prefazione" al suo libro intitolato *La felicità in questa vita*, scrive:

Se fate emergere le aspirazioni più profonde del vostro cuore, vi renderete conto che in voi c'è un desiderio inestinguibile di felicità, e questo vi permetterà di smascherare e respingere le tante offerte "a basso prezzo". La ricerca della felicità è comune a tutte le persone, di tutti i tempi e di tutte le latitudini. Dio ha deposto nel cuore di ogni uomo e di ogni donna un'aspirazione alla pienezza<sup>22</sup>.

Nei cuori di tutti Dio ha deposto l'amore fraterno e misericordioso, affinché attraverso la sua espressione possiamo sperimentare comunione con il creato e il Creatore.

Possiamo sperimentare carità, generosità d'animo, vicinanza al

---

<sup>19</sup> Cf. P. G. EYMARD, *La misericordia di Dio. Un oceano d'amore*, Edizioni Centro Eucaristico, Ponteranica 2016.

<sup>20</sup> Cf. E. PICUCCI, *Misericordia: carezza di Dio*, Tau Editrice, Todi 2015.

<sup>21</sup> Cf. J. M. BERGOGLIO, *La felicità si impara ogni giorno. Omelie da Santa Marta; marzo 2014-giugno 2015*, Rizzoli, Milano 2015.

<sup>22</sup> FRANCESCO, *La felicità in questa vita*, Piemme, Segrate 2017.

nostro prossimo con quella solidarietà che allevia le sofferenze.

Il Pontefice, nell'omelia del 13 marzo 2015, in occasione dell'annuncio del Giubileo straordinario incentrato sulla misericordia, fa presente che «Gesù spinge ognuno di noi a non fermarsi mai alla superficie delle cose, soprattutto quando siamo dinanzi a una persona»<sup>23</sup>. Siamo infatti chiamati a guardare *oltre*, al di là del superficiale, delle apparenze, dei possibili equivoci e inganni: «a puntare sul cuore per vedere di quanta generosità ognuno è capace. Nessuno può essere escluso dalla misericordia di Dio»<sup>24</sup> e non dobbiamo mai dimenticare che «Dio *perdona tutto e perdona sempre*»<sup>25</sup>. Guardare *oltre* è la *prospettiva* della misericordia, la quale non solo non giudica l'altro, ma si prende cura di chiunque soffre. Soprattutto cerca d'operare in ogni modo per il bene altrui, senza fermarsi al solo soccorrerlo nel bisogno<sup>26</sup>. L'azione misericordiosa di Dio non è solo amante, pietosa, giusta, provvida, ma è volta ad aiutarci a vivere nel bene<sup>27</sup>.

#### 4. Carità, misericordia, pace

Nel Salmo 103,6 è detto: «Il Signore agisce con giustizia e con diritto verso tutti gli oppressi»; al versetto 8: «Buono e pietoso è il Signore, lento all'ira e grande nell'amore»; e al versetto 11: «Come il cielo è alto sulla terra, così è grande la sua misericordia su quanti lo temono». Dio è grande nell'amore, nella misericordia, nella giustizia e «Come un padre ha pietà

---

<sup>23</sup> FRANCESCO, *Omelia per la celebrazione penitenziale*, Basilica Vaticana (13 marzo 2015), in [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2015/documents/papa-francesco\\_20150313\\_omelia-liturgia-penitenziale.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2015/documents/papa-francesco_20150313_omelia-liturgia-penitenziale.html) (consultato il 22/10/2018).

<sup>24</sup> Ivi.

<sup>25</sup> Ivi.

<sup>26</sup> Occorre guardare verso ogni *oltre*, compreso quello sguardo che incontra la morte. Nell'udienza generale del 27 novembre 2013, papa Francesco ha detto che «chi pratica la misericordia non teme la morte», in [https://w2.vatican.va/papa-francesco/2013/11/27\\_udienza-generale.html](https://w2.vatican.va/papa-francesco/2013/11/27_udienza-generale.html) (consultato il 20/10/2018). Sulla questione dell'*oltre* come ricerca di significati *ulteriori* dell'essere, dell'ascoltare poeticamente l'esistenza e del *poetare* ogni genere di "al di là" del senso dell'essere e del perire, si veda L. M. LORENZETTI, *Versi all'al di là*, Ripostes, Salerno 2014.

<sup>27</sup> Sul tema della misericordia nella Bibbia si veda F. ROSINI, *Dio di misericordia, catechesi per il Sussidio sul Giubileo della Misericordia realizzato dalla diocesi di Roma*, in <https://www.psicologiaevitaconsacrata.com/blog/dio-di-misericordia-di-don-fabio-rosini> (consultato il 20/10/2018).

dei suoi figli, così il Signore ha pietà di quanti lo temono» (v. 13)<sup>28</sup>. Esercitare la misericordia ha dunque anche il senso del magnificare il Signore<sup>29</sup> perché il suo amore è per sempre ed eterna è la sua misericordia<sup>30</sup>.

Tutto ciò ci riguarda talmente tanto che Gesù non solo ci chiede di essere misericordiosi come è misericordioso il Padre (cf. Lc 6,36), ma anche ci invita a non giudicare, a non condannare, a perdonare, a dare generosamente, facendo sempre memoria che con la misura con cui misuriamo gli altri e le loro condotte “sarà misurato a noi in cambio” (cf. Lc 6,38).

Operare per e nella misericordia è certamente impegnativo. Necessita di molte qualità, ma fondamentalmente e primariamente di semplicità, sensibilità, *apertura della mente e del cuore*. Papa Francesco ha detto che necessitano e bastano solo due atteggiamenti: «il primo è la conoscenza di sé stessi. Il secondo è allargare il cuore, perché un cuore

---

<sup>28</sup> Papa Francesco ha affermato che «i sacramenti sono il luogo della prossimità e della tenerezza di Dio per gli uomini; essi sono il modo concreto che Dio ha pensato per venirci incontro, per abbracciarci, senza vergognarsi di noi e del nostro limite. Tra i sacramenti, certamente quello della Riconciliazione rende presente con speciale efficacia il volto misericordioso di Dio: lo concretizza e lo manifesta continuamente», [https://w2.vatican.va/papa-francesco\\_20150312\\_tribunale-penitenzieria-apostolica.pdf](https://w2.vatican.va/papa-francesco_20150312_tribunale-penitenzieria-apostolica.pdf). (consultato il 20/10/2018). Si veda anche AA.VV., *Celebrare la misericordia di Dio. Contributi per una mistagogia del sacramento del perdono*, a cura di J. Rego, Edizioni Santa Croce, Roma 2016. Inoltre: G. AUGUSTIN, *La forza della misericordia. A scuola di umanità alle sorgenti della fede*, Edizioni Paoline, Milano 2017; S. QUINZIO, *La tenerezza di Dio*, Castelvechi, Roma 2013.

<sup>29</sup> La preghiera è un modo di riconoscere la misericordia divina e di affidarsi a essa. La santa Madre di Dio lo ha fatto con il *Magnificat*. In riferimento alla tenerezza di Dio nella Santa Vergine, cf. F. PEYRON, *Maria Tenerezza di Dio. La madre della preghiera*, Effatà, Cantalupa 2017.

<sup>30</sup> Nel Salmo 136 - quale grande litania di ringraziamento - il riferimento alla misericordia divina ricorre per ben ventisei volte. Il corrispettivo *hesed* è tradotto sia con la parola *amore*, sia con *amore fedele*. Al di là delle motivazioni riportate, per le differenti scelte interpretative, la misericordia di Dio appartiene alla sua stessa “natura” ed è certamente fedele perché ha agito nella creazione e in essa permane; è dimensione del Suo governo della storia dell’umanità; è presente nel dono del Figlio, che rimane con noi fino alla fine dei giorni; agisce nella redenzione. Inoltre è amore perché non solo Dio si relaziona con noi come se si relazionasse con se stesso, ma perché noi *siamo stati tratti a essere* “dal” e “per” il suo amore; Egli opera con paterno amore nei nostri confronti (e con viscere materne di misericordia) e con tenerezza, riconoscendo il nostro bisogno della giusta sua onnipotente misericordia.

piccolo ed egoista è incapace di misericordia»<sup>31</sup>. Aprire il cuore all'impegno misericordioso ovunque esso risulti utile: verso familiari o parenti in stato di bisogno, a favore dei vicini di casa, nella parrocchia, nel quartiere, negli ambienti di lavoro o di svago, nei confronti di amici in difficoltà. Aprire il cuore anche alla preghiera, per supplicare il Signore che illumini le menti affinché si faccia ricorso alla misericordia nei delicati piccoli e grandi problemi che devono affrontare i politici, i capi di Stato, chiunque sia chiamato a ricoprire cariche che possono incidere nell'ottenere la giustizia e il bene comune ovunque.

Papa Francesco, nella stessa meditazione citata, ritiene che l'agire misericordioso degli uomini è la via della pace. Perché? Perché la misericordia portando la pace nei cuori ci rende autori, fautori e testimoni di pace<sup>32</sup>. Ma soprattutto perché misericordia e carità inaugurano - e possono realizzare, se rese operanti in una dimensione comunitaria e sociale - la *civiltà dell'amore*, che è civiltà evangelica e insieme *cultura della pace*.

Quale azione misericordiosa, dunque, può incidere così tanto da prospettarsi ambasciatrice foriera di pace? Quella intrisa di *carità*, e assieme di pietà e perdono, di bontà e altruismo, di generosità e giustizia sociale, che sono tutti aspetti contenuti nella misericordia<sup>33</sup>.

L'invito di san Paolo nella "Prima lettera ai Corinzi" è quello di

---

<sup>31</sup> FRANCESCO, meditazione nella Cappella della *Domus Sanctae Marthae* (17 marzo 2014), in [https://w2.vatican.va/content/francesco/it/cotidie/2014/documents/papa-francesco-cotidie\\_20140317](https://w2.vatican.va/content/francesco/it/cotidie/2014/documents/papa-francesco-cotidie_20140317) (consultato il 20/10/2018).

<sup>32</sup> Nel viaggio apostolico in Polonia, Papa Giovanni Paolo II, nell'omelia del 17 agosto 2002, ha ricordato che nella misericordia di Dio «*il mondo troverà la pace, e l'uomo la felicità!*», affidando il compito a tutti di propagare il culto della divina misericordia e invitando ciascuno a essere testimone di misericordia, [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/2002/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_20020817\\_shrine-divine-mercy.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/2002/documents/hf_jp-ii_hom_20020817_shrine-divine-mercy.html) (consultato il 25/10/2018).

<sup>33</sup> Cf. F. TRUINI, *La pace in Tommaso d'Aquino*, Città Nuova, Roma 2008. Va ricordato che il concetto base di pace, trattato nella questione 29, viene articolato da Tommaso in quattro aspetti: «1. *Pace non è lo stesso che concordia*. La pace è anche concordia, ma la concordia non è anche pace; la concordia la possono avere anche i cattivi, ma *per i cattivi non si dà pace*. 2. *Ogni cosa tende alla pace*, perché ogni cosa tende al suo fine, per quietarsi superando gli ostacoli che impediscono l'ordine naturale e la pace è appunto: *quiete nell'ordine*. 3. *La pace con Dio e con gli uomini è effetto della carità*, la quale pure si estende a Dio e agli uomini. 4. *La pace è un atto, un effetto della carità, ma non è una virtù distinta dalla carità, soggetta a un precetto speciale*» (G. DAL SASSO, *Compendio della somma teologica di San Tommaso d'Aquino*, Ed. Studio Domenicano, Bologna 1991, p. 213).

ricercare la carità (v. 14,1). Perché, come è detto, essa è *paziente* e benigna, non prova invidia né s'adira, trascura il male ricevuto, rifiuta l'ingiustizia e si compiace della verità: "Tutto copre, tutto crede, tutto spera, tutto sopporta".

La carità, dunque, spalanca le porte alla pace, poiché non conosce il male, non lo sa agire e neppure ha intenzione di praticarlo. La carità è così fiduciosa e speranzosa da essere capace di cancellare quel che divide e far risaltare quello che unisce le persone, le idee, i propositi. Essa tutto pazientando e sopportando perdona. Perché tutto sa coprire, credendo nel bene e riponendo fiducia nella giustizia che riluce nel perdono per effetto della benevolenza generosa, pacifica, caritatevole<sup>34</sup>.

Giovanni Paolo II, in occasione del messaggio per la giornata mondiale della pace del 2002, ha affermato che «non c'è pace senza giustizia, non c'è giustizia senza perdono»<sup>35</sup>.

La millenaria storia umana ha sempre vissuto - sia a livello collettivo, sia individuale, sia nei conflitti e negli scontri bellicosi fra popoli - il problema della necessità di giustizia e, al contempo, di misericordia perdonante. Due istanze che, nella loro integrante complementarietà e interdipendenza, assumono la funzione di componenti decisive per strutturare e organizzare, attraverso un costante e mai concluso processo d'umanizzazione, il tessuto sociale<sup>36</sup>. Due dimensioni che sono la *sfida per un mondo nuovo* centrato sulla misericordia, la giustizia, la pace.

Ma il processo d'umanizzazione risente proprio della carità disponibile nei nostri cuori, nel nostro pensare e agire<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> Papa Francesco ha detto che non possiamo fabbricarci da soli la pace, ma che essa è dono dello Spirito Santo. Si veda il commento di A. GISOTTI, *La pace di Gesù è reale non quella anestetizzata del mondo*, in <https://www.avvenire.it/chiesa/pagine/santa-marta-del-16-maggio-2017> (consultato il 24/10/2018).

<sup>35</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la XXXV giornata della pace* (1 gennaio 2002), in [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/messages/peace/documents/hf\\_jp-ii\\_mes\\_20011211\\_xxxv-world-day-for-peace.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_20011211_xxxv-world-day-for-peace.html) (consultato il 26/10/2018).

<sup>36</sup> Cf. E. BIANCHI, *La vera giustizia è quella che scandalizza*, in «Famiglia Cristiana» 25 ottobre 2017, in <http://www.famigliacristiana.it/articolo/enzo-bianchi-la-vera-justizia-e-quella-che-scandalizza.aspx> (consultato il 26/10/2018).

<sup>37</sup> La scolastica concepisce carità e misericordia come qualità che da Dio vanno in dono verso la creatura e dalla quale ritornano a Dio nella libertà e disponibilità della stessa ad amare Dio e fare il bene al prossimo. In tale concezione-tensione dinamica, fra Dio e l'uomo, la pace è pure presente nella redenzione ed è effetto di quest'ultima, oltre che risposta all'amore e alla pace di Cristo.

## 5. Pedagogia dell'amore misericordioso

La contemporaneità - nei fatti quotidiani che la cronaca presenta - in modo crescente denuncia l'urgenza di una *pedagogia della misericordia e della carità*, del valore della vita, della sacralità della vita e del rispetto dovuto all'altro: tutti aspetti sempre più deficitari.

Una pedagogia che il Pontefice rileva presente nella Santa Vergine Maria e che propone come modello di riferimento d'ogni tempo e dei nostri giorni in particolare. Una *pedagogia della pazienza e della speranza*, che sono caratteristiche preziosissime del discernimento<sup>38</sup>.

Difatti il Santo Padre invita a chiedere alla Madonna «di aiutarci a crescere nella pazienza, nella speranza e nella misericordia con tutti i fratelli»<sup>39</sup>. Ella - afferma il Pontefice - ci accompagna sempre; ed è sempre pronta a sciogliere i nostri *nodi*, le difficoltà e qualsiasi ostacolo l'esistenza ci pone dinnanzi; è vigile nel soccorrerci e si mostra piena di dolcezza. Bisogna invocarla con fiducia, affidandosi alla sua azione. Così come bisogna supplicarla di prendersi cura della vita. Affinché la protegga con la stessa tenerezza «con la quale ne ebbe cura Lei: dal concepimento fino all'ultimo respiro»<sup>40</sup>. Il rispetto della vita - avverte il Papa - è assolutamente indispensabile, perché «un popolo che si prende cura della vita è un semiatore di speranza! Avere cura della vita dei bambini e degli anziani, le due punte estreme della vita», i due periodi di maggiore fragilità. Due fasi dove è necessaria attenzione e protezione, segni di civiltà e autentico progresso, perché «un popolo che non ha cura dei suoi bambini e dei suoi anziani è un popolo che va in decadenza»<sup>41</sup>.

Il Pontefice ripete il concetto del rapporto fra cura della vita e speranza, come se questa insistenza fosse da reputarsi un campanello d'allarme per il presente e il futuro dell'umanità. Ma la cura della vita e la

---

<sup>38</sup> Benedetto XVI, citando il 30 marzo 2008 la festa della Domenica della divina misericordia istituita da Giovanni Paolo II, ha ricordato le parole del suo predecessore: «al di fuori della misericordia di Dio non c'è nessun'altra fonte di speranza per gli esseri umani», in [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/angelus/2008/documents/hf\\_ben-xvi\\_reg\\_20080330.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/angelus/2008/documents/hf_ben-xvi_reg_20080330.html) (consultato il 26/10/2018).

<sup>39</sup> FRANCESCO, *Il vangelo di Maria. Nel tempo della misericordia*, a cura di E. Inversetti, Piemme, Casale Monferrato 2016, p. 14.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>41</sup> *Ivi.*

pace vanno di pari passo! L'una deve rispettare l'altra per affermarsi.

Ecco che giustizia e misericordia divengono i *pedi su cui cammina* la pace e con cui procede la vita nella fraternità; con cui si giunge al perdono e ci si avvia al bene comune; con cui tradurre il Vangelo testimoniandolo con amore.

Con la carità, le opere di misericordia e lo spirito d'amore andiamo via via, *tras-figurandoci* e *con-figurandoci* in Gesù e nella pietà che egli ha provato in tante situazioni della sua vita, *pre-figurando* quella pace che abbisogna di menti aperte e cuori generosi, coraggiosi, volenterosi. Cuori sensibili, magnanimi, pietosi, creativi, fecondi nell'ascolto altrui e capaci d'innovazione, perché l'amore ha in sé queste fondamentali caratteristiche. Così deve essere anche il *cuore materno* della Chiesa: comprensivo e accogliente, sensibile e rispondente alle esigenze della contemporaneità.

Papa Francesco ritiene che «se la Chiesa non è madre, è brutto dire che diventa una zitella, ma diventa una zitella! E così: non è feconda»<sup>42</sup>. Ritiene pure che sia venuto il tempo di svecchiarla per non rischiare di dover parlare «della “nonna” Chiesa»<sup>43</sup>. Essa ringiovanisce - secondo il Pontefice - nel farsi madre:

La Chiesa diventa più giovane quando è capace di generare più figli; diventa più giovane quanto più diventa madre. Questa è la nostra madre, la Chiesa; e il nostro amore di figli. Essere nella Chiesa è essere a casa, con mamma; a casa di mamma<sup>44</sup>.

Sicché questa, sostiene il Papa, «è la grandezza della rivelazione»<sup>45</sup>. È l'identità della Chiesa e la funzione che contraddistingue il suo operare nell'amore; un amore che attrae e genera altrettanto amore nei figli. Difatti il Pontefice è persuaso che non si tratti né sia questione di

andare a cercare proseliti, no, no! Andare a suonare al citofono: “Lei vuol venire a questa associazione che si chiama Chiesa cattolica?”. Bisogna fare la scheda, un socio di più... La Chiesa - ci ha detto Benedetto XVI - non cresce per proselitismo, cresce per attrazione, per attrazione materna, per questo offrire maternità; cresce per tenerezza, per la maternità, per la

---

<sup>42</sup> Discorso del Santo Padre Francesco del 16 giugno 2014, [https://w2.vatican.va/papa-francesco\\_20140616\\_apertura-convegno-diocesano.html](https://w2.vatican.va/papa-francesco_20140616_apertura-convegno-diocesano.html) (consultato il 27/10/2018).

<sup>43</sup> Ivi.

<sup>44</sup> Ivi.

<sup>45</sup> Ivi.

testimonianza che genera sempre più figli<sup>46</sup>.

Dunque, una pedagogia della tenerezza, materna, che infonde fiducia, che ha il cuore e lo sguardo pietoso di Gesù:

Dobbiamo avere il cuore di Gesù, il quale «vedendo le folle ne senti compassione, perché erano stanche e sfinite come pecore che non hanno pastore» (Mt 9,36). Vedendo le folle, ne senti compassione. A me piace sognare una Chiesa che viva la compassione di Gesù. Compassione è “patire con”, sentire quello che sentono gli altri, accompagnare nei sentimenti. È la Chiesa madre, come una madre che carezza i suoi figli con la compassione. Una Chiesa che abbia un cuore senza confini, ma non solo il cuore: anche lo sguardo, la dolcezza dello sguardo di Gesù, che spesso è molto più eloquente di tante parole. Le persone si aspettano di trovare in noi lo sguardo di Gesù, a volte senza nemmeno saperlo, quello sguardo sereno, felice, che entra nel cuore<sup>47</sup>.

## 6. Pastorale della misericordia

Nell'esempio del buon Samaritano (Lc 10,29-37) è racchiuso il senso della misericordia operante con amore e responsabilità, ma vi si riscontra anche un *di più di quello che sarebbe stato giusto fare*, per cui, in tale esempio emerge quanto la misericordia possa divenire un grande gesto che *oltrepassa*, di gran lunga, l'ordinaria giustizia.

Nel *dare del proprio* (il corpo a corpo del samaritano con il ferito; l'intervento immediato con i rimedi possibili; la premura nel toglierlo dal fango, dalle intemperie, da altri possibili pericoli e recarlo al riparo in una locanda; il preoccuparsi che venga alimentato e curato; il pagare, rimettendoci denaro, per un buon ospitare e un occuparsi adeguato alla situazione di quella persona) si palesa una misericordia disinteressata, che sa spendere tempo, che vuole mettere al primo posto la compassione; che non si preoccupa di differenze culturali, religiose o d'altro genere; che rinuncia ai propri interessi, li mette da parte per occuparsi di un malconcio che neppure conosce, ma che ha subito aggressione, percosse, perdita di beni e sta rischiando di morire; una misericordia che si occupa a *tutto tondo* di quell'evenienza, con un trasporto fraterno ammirabile. Si palesa una

---

<sup>46</sup> Ivi.

<sup>47</sup> Ivi.

misericordia che - per giunta - a distanza di tempo, torna a constatare lo stato della persona soccorsa, con ulteriore disponibilità a pagare un supplemento, un di più, di quello che è stato anticipato. Tutto ciò è certamente esempio di una virtù esigente, non esercitabile con superficialità<sup>48</sup>.

L'uomo della parabola, abbandonato in una tragedia a rischio di vita, interroga il Samaritano così profondamente, esistenzialmente, moralmente, da fargli percepire quella situazione umana - quel *prossimo* che *interpella la coscienza* e non soltanto un sentire immedesimante - più importante, di valore ben maggiore del suo viaggio, dei suoi affari, del suo olio e vino, dei denari, del tempo, e di ogni altro pensiero e preoccupazione<sup>49</sup>. L'immagine del Samaritano mostra come l'essere misericordiosi coincida con la *semantica* del *munus*, del dono di qualche cosa di sé come privazione, dono che però non bada a tornaconti: *semantica della relazione amante*, dove è il dono gratuito a costituire la relazione, perché la misericordia è essenzialmente autentica, profonda, incondizionata, messa contemporaneamente in relazione con l'altro e con Dio. Il *munus* si fa tramite per *com-prendere* l'altro nel bisogno; per prenderlo completamente su di sé facendosene carico senza riserve; per servire il fratello in difficoltà come se si servisse Cristo. È il tramite che attiva il *tu per tu* della confidenza: del *con-fidare* l'uno nell'altro. In tal modo esso esprime per un verso il "dovuto" all'altro, ma per altro verso la caritatevole - altruistica, fraterna, solidale - *con-divisione* e *com-partecipazione* che si *tras-forma* in rapporto comunitario, nel quale la forma della privazione *correla* all'altro nella dimensione dell'offerta di sé. Il tratto sfidante della misericordia consiste dunque nell'attivare quell'ermeneutica della reciprocità secondo la quale il dono di qualcosa di sé all'altro non rientra nella logica dell'appropriarsi o nel principio dell'avere, bensì in quella distribuzione accomunante che dà vita a un

<sup>48</sup> Cf. W. KASPER, *La misericordia virtù esigente*, a cura di Annachiara Valle, in <http://www.famigliacristiana.it/articolo/kasper.aspx>. Inoltre, l'intervento di D. CHIAPETTI, *La sfida della misericordia di W. Kasper*, citato in <http://www.ilmantellodellagiustizia.it/category/articoli-mese-giugno-2015> (consultato il 27/10/2018).

<sup>49</sup> La parabola vuole presentare e dare significato al comportamento di Gesù. Il suo venire tra noi per amarci e aiutarci, ricevendo compassione e perdono senza merito alcuno da parte nostra. Dio non è rimasto indifferente allo sprofondare dell'umanità nel disinteresse verso l'altro, nello sfruttamento dell'altro, nel favorire generi diversi di poteri e di soprusi come di economie dell'ingiustizia. È pertanto Dio a mettere in atto una benevolenza e una misericordia che rende capace l'uomo di una risposta misericordiosa verso il prossimo.

*essere-relazione* nella disponibilità solidale, realizzante una *koinonia* materiale e spirituale, compresa quella della vera devozione a Cristo.

Infatti il dare il dovuto a chi è in sofferenza, per qualsiasi motivo (familiare, sociale, lavorativo, economico, per la salute fisica, psichica, spirituale, o altro genere di motivo ancora), rientra nella logica della restituzione. Come se si trattasse d'una specie di debito con l'altro, d'obbligo del *ri-con-segnare* all'altro quel che gli manca. Cioè riconoscere - con un segno ristabilente armonia nella e della reciprocità - l'*in-giusto* presente in una condizione di patimento e provvedere a modificare tale stato con un atto di giustizia, nell'opportuna giusta misericordia<sup>50</sup>.

È il di più - l'oltre l'immediato occorrente - che esprime la generosità della misericordia abbondantemente caritatevole. Come se si trattasse di un'oltremisura, d'una sovrabbondanza, di un'eccedenza imprescindibile per oltrepassare la "soglia" della giustizia e giungere al dedicarsi all'altro con tutto se stesso. La più efficace relazione misericordiosa e caritatevole possibile è quella offerta con gioiosa modalità oblativa.

Tale sfida può inserirsi in una *pastorale della misericordia* che metta al centro della vita (individuale e collettiva) il principio della pienezza dell'esistenza nel praticare - nella fede, con bontà paziente e disponibilità - *oltremodo* il bene<sup>51</sup>, divenendo *pastorale della interpretazione* esistenziale della fraternità, interrogante l'essere *chiamato all'amore*, o meglio, richiamato dalla *bellezza dell'amare* che emana il sacrificio di Cristo. Amore che libera l'uomo dalla schiavitù dell'egoismo, dell'ipocrisia, dell'individualismo; dal declino di responsabilità e dell'abitudine a tutto, con degrado del pensiero critico; dalla pochezza e insensatezza dell'indifferenza; dal male della noncuranza dell'altro che

---

<sup>50</sup> San Gregorio Magno nella "Regola Pastorale", rispetto all'atto di misericordia, piuttosto che a quello della giustizia, formula la seguente considerazione: «quando si dà ai poveri ciò di cui essi hanno stretto bisogno, si compie un atto di restituzione più che un dono, si rende omaggio alla giustizia più che compiere un atto di generosità», in <http://www.sangregoriomagnopadova.it/sangreg8.php> (consultato il 28/10/2018).

<sup>51</sup> Nella "Lettera agli Efesini" di sant'Ignazio d'Antiochia, quando tratta il tema della "Fede e carità", al cap. XIV, è scritto: «il principio è la fede, il fine la carità. L'una e l'altra insieme riunite sono Dio, e tutto il resto segue la grande bontà», in <https://digilander.libero.it/domingo7/Ignazioefesini.htm> (consultato il 28/10/2018). Egli inoltre confida a Policarpo: «Il vostro battesimo rimanga come uno scudo, la fede come un elmo, la carità come una lancia, la pazienza come un'armatura», in <https://www.culturacattolica.it/attualit%C3%A0/chiesa-oggi/l-insegnamento-del-papa-oggi/2007/03/25/sintesi-tra-comunione-della-chiesa-all-8217-interno-e-missione-del-vangelo-per-gli-altri> (consultato il 28/10/2018).

anestetizza le coscienze dei nostri tempi. Dunque, *pastorale ermeneutica dell'essenza del mondo* intero che sussiste per l'eterna misericordia e soprattutto pastorale della Chiesa dei nostri giorni che si rende conto che l'unico autentico contenuto di vita, per far fronte urgentemente all'inquinamento etico a cui assistiamo, risiede nei valori della misericordia e della carità<sup>52</sup>. Infine una *pastorale visionaria* - ma realistica e pragmatica - che sa immaginare il Gesù del terzo millennio che parla ai cuori degli odierni nuovi pagani, farisei, nemici, con la logica dell'amore caritatevole, misericordioso, perdonante, accogliente; logica, orizzonte e prassi cristiana che è racchiusa in tre annotazioni evangeliche di Luca, per chi *sa ascoltare e intendere*: «amate i vostri nemici, fate del bene a coloro che vi odiano» (Lc 6,27); «benedite coloro che vi maledicono, pregate per coloro che vi maltrattano» (Lc 6,28); «fate del bene e prestate senza sperarne nulla» (Lc 6,35)<sup>53</sup>.

Amare attraverso il fare del bene non ha sempre come presupposto un modo di pensare ed essere immediato, facile, spontaneo. Richiede una progressiva asceti, tanto coraggio, discernimento, maturità e libertà interiore. Soprattutto una perseverante fiducia in Dio, che occorre supplicare affinché ci aiuti a costruire in noi un cuore magnanimo, altruista, generoso, capace di offrire se stesso senza contropartite. Papa Francesco ha chiaramente detto che soltanto con un cuore misericordioso è possibile seguire Gesù, perché la vita cristiana non è né egoista, né autoreferenziale, ma dono di sé<sup>54</sup>.

## 7. Il volto della misericordia

La misericordia è fatta della stessa sostanza e ha la stessa consistenza della carità. Il cardinale Francesco Montenegro ha affermato che «la carità è la carta costituzionale della Chiesa», precisando che la carità non è «un'appendice graziosa per abbellire l'abito della Chiesa, ma è l'abito

---

<sup>52</sup> Su tale sfida contemporanea cf. W. KASPER, *Misericordia. Concetto fondamentale del Vangelo - Chiave della vita cristiana*, Queriniana, Brescia 2013; inoltre, dello stesso autore, il volume *La sfida della misericordia*, Qiqajon, Magnano 2015.

<sup>53</sup> Cf. E. BIANCHI, *Le parole della spiritualità*, Rizzoli, Milano 2004.

<sup>54</sup> Si veda a riguardo il commento all'omelia del Pontefice del 14 settembre 2014 di A. GISOTTI, *Francesco: amare i nemici spaventa, ma ce lo chiede Gesù*, in <https://it.aleteia.org/2014/09/11/papa-francesco-amare-i-nemici-spaventa-ma-ce-lo-chiede-gesu/> (consultato il 29/10/2018).

stesso», e facendo presente che «l'Eucaristia è la carità di Cristo che ci plasma»<sup>55</sup>. Sant'Agostino s'interrogava su quale volto e fattezze avesse l'amore. Gesù ce le ha rivelate: quelle del Padre. Perché «chi vede me, vede colui che mi ha mandato» (Gv, 12,45).

Fare esperienza di misericordia e carità è *fare esperienza di Gesù*. Fare esperienza di Nostro Signore è seguire la sua parola e metterla in pratica. Fare esperienza della Parola è fare esperienza dell'amore di Cristo: «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» (Gv 14,23)<sup>56</sup>.

Il volto della misericordia è quello trinitario del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, di conseguenza è pure quello della Chiesa nel suo essere e farsi carità e amore, perché “dove c'è carità e amore qui c'è Dio”, come recita il testo di un canto liturgico. L'amore è il nutrimento essenziale del cuore e della mente<sup>57</sup>: ci fa crescere, aumenta la creatività e la disponibilità al cambiamento, ci matura e ci rinnova continuamente, ci mette in cammino fraterno e pacifico verso l'altro.

Papa Francesco, all'*Angelus* del 26 ottobre 2014, ha detto: «l'amore è la misura della fede, e la fede è l'anima dell'amore»<sup>58</sup>.

Gesù - ha continuato il Pontefice - «ci consegna due volti, anzi un solo volto, quello di Dio che si riflette in tanti volti, perché nel volto di ogni fratello, specialmente il più piccolo, fragile, indifeso e bisognoso, è presente l'immagine stessa di Dio»<sup>59</sup>. Ma chi è il povero, il *bisognoso*

<sup>55</sup> F. MONTENEGRO, *Pastorale della Carità*, relazione del 1-03-2017 presso la Diocesi di Città di Castello, in <http://www.cittadicastello.chiesacattolica.it/blog/2017/03/01/pastorale-della-carita-relazione-del-card-francesco-montenegro/> (consultato il 02/11/2018).

<sup>56</sup> Il cardinale Montenegro aggiunge che «la Parola e i sacramenti tendono, di natura loro, alla carità. Il prodotto finale dell'annuncio e della liturgia, infatti, è la trasformazione della comunità cristiana in una comunità di fratelli capaci di dare se stessi agli altri, come Gesù». E prosegue con un riferimento al rapporto tra fede e carità: «Se fede e carità restano separate, la comunità rischia la paralisi. Un corpo con una gamba più piccola dell'altra non cammina bene. La fede staccata dalla carità diventa dottrina astratta, preoccupata per di più di difendere la verità anche a scapito dell'attenzione alle persone» - avvertendo che il Papa ripete di non cadere in un simile errore - e giungendo alla conclusione che la Chiesa c'è con lo scopo dell'evangelizzare, e lo fa quando annuncia il regno di Dio e allo stesso tempo lo edifica, ma «c'è anche per amare. Anzi essa stessa è carità» (ivi).

<sup>57</sup> Cf. L. M. LORENZETTI, *La mente vive del cuore*, Franco Angeli, Milano 2007.

<sup>58</sup> In [https://w2.vatican.va/papa-francesco\\_angelus\\_20141026.html](https://w2.vatican.va/papa-francesco_angelus_20141026.html) (consultato il 02/11/2018).

<sup>59</sup> Ivi.

*contemporaneo*, colui che ai nostri giorni incarna la figura del prossimo di cui prendersi cura amorevolmente? Tutti coloro che nomina Gesù nel Vangelo di Matteo: «ho avuto fame e mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mi avete dato da bere; ero forestiero e mi avete ospitato, nudo e mi avete vestito, malato e mi avete visitato, carcerato e siete venuti a trovarmi» (Mt 25,35-36), e insieme a tutti questi quelli che oggi sperimentano la disoccupazione, la mancanza d'una casa, la scarsità d'igiene, la privazione della libertà, la guerra, la cancellazione della dignità umana, del sorriso, della gioia, della fiducia, della pace... L'elenco va parecchio allungato, con l'aggiunta degli orrori che subiscono bambini, adulti, anziani... orrori che vengono - purtroppo, di giorno in giorno - a riempire le pagine della cronaca dei mass media. L'elenco va pure esteso a tante e diverse situazioni che dimostrano quanto e come si sta disumanizzando, progressivamente, l'umanità.

Oggi c'è carenza d'amore. Allunghiamo, anziché accorciare, le distanze che ci separano dall'altro<sup>60</sup> e, ancor più, da chi soffre. Stiamo aumentando la distanza dal Signore nel perdere i significati e il valore dell'amore. Stiamo accrescendo l'infedeltà, i tradimenti, l'ingratitude verso gli altri e verso Dio, confermando il versetto del Salmo 12,2: «è scomparsa la fedeltà tra i figli dell'uomo».

In ogni caso, come sostiene Papa Francesco: «Dio si è legato a noi, ci ha scelti, e questo legame è per sempre, non tanto perché noi siamo fedeli, ma perché *il Signore è fedele* e sopporta le nostre infedeltà, le nostre lentezze, le nostre cadute»<sup>61</sup>. Va pure crescendo l'impazienza, l'intolleranza verso l'essere umili, il riconoscersi limitati e capaci d'ogni genere di sbagli. In tal modo stiamo andando nella direzione opposta a quanto ci propone Gesù.

Il Pontefice ci ricorda che «Gesù rimane fedele, non tradisce mai: anche quando abbiamo sbagliato; Egli ci aspetta sempre per perdonarci: è il volto del Padre misericordioso»<sup>62</sup>. Egli è capace di un amore straordinario, mite e generoso, umile e forte, che lo ha condotto fino alla croce:

---

<sup>60</sup> Cf. Meditazione mattutina del Pontefice del 26 giugno 2015, *Accorciamo le distanze*, in [https://w2.vatican.va/content/francesco/it/cotidie/2015/documents/papa-francesco-cotidie\\_20150626\\_accorciamo-le-distanze.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/it/cotidie/2015/documents/papa-francesco-cotidie_20150626_accorciamo-le-distanze.html) (consultato il 03/11/2018).

<sup>61</sup> Omelia del Santo Padre Francesco del 27 giugno 2014 letta dal card. A. Scola, in <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2014/06/27/0474/01073.html> (consultato il 03/11/2018).

<sup>62</sup> Ivi.

Questo amore, questa fedeltà del Signore manifesta *l'umiltà del suo cuore*: Gesù non è venuto a conquistare gli uomini come i re e i potenti di questo mondo, ma è venuto ad offrire amore con mitezza e umiltà. Così si è definito Lui stesso: “Imparate da me che sono mite e umile di cuore” (Mt 11,29)<sup>63</sup>.

Ecco il volto della misericordia che dovremmo stampare nel nostro cuore, somigliante a quello di Gesù: amore a dismisura! E in tale dismisura cercare quella “messa in forma” estetico-etica di sé, quella dimensione di bellezza, di bene, d'umanità gioiosa e creativa che tutti siamo chiamati a scoprire in noi stessi e a realizzare<sup>64</sup>. Attivando quell'*inquietudine creatrice* della bellezza presente nel Vangelo e nella Persona di Cristo che è *inquietudine d'amore* e che il Pontefice legge nel «cercare sempre, senza sosta, il bene dell'altro»<sup>65</sup>. Ricerca inesausta del bene che spinge ad «andare incontro all'altro, senza aspettare che sia l'altro a manifestare il suo bisogno»<sup>66</sup>.

Loredano Matteo Lorenzetti  
Via G. Tommasi, 23  
60124 - Ancona (AN)  
teolor@alice.it

## Abstract

L'intera “Buona Novella” si può sintetizzare in due concetti e altrettante pratiche: misericordia e amore. L'una contiene il perdono; l'altro la carità. Esse necessitano di discernimento e opera di giustizia. Tali azioni concorrono a prospettare una civiltà del bene, della fratellanza, della pace, che esprimono principi evangelici. Questo contributo, muovendo dal pensiero di Tommaso d'Aquino, affronta alcune problematiche d'attualità:

---

<sup>63</sup> Ivi.

<sup>64</sup> Cf. L. M. LORENZETTI, *L'anima della bellezza*, Franco Angeli, Milano 2008; ID., *La battaglia che l'anima combatte*, Ripostes, Salerno 2015.

<sup>65</sup> Parole del Santo Padre Francesco in occasione della Santa Messa celebrata il 28 agosto 2013, in [https://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2013/documents/papa-francesco\\_20130828\\_capitolo-sant-agostino.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130828_capitolo-sant-agostino.html) (consultato il 03/11/2018).

<sup>66</sup> Ivi.

la misericordia come barriera contro il dilagare del male; l'amore innovante la mente e lo spirito; il magnificare il Signore e il sintonizzarsi con il creato nell'agire il bene; l'odierna necessità di un'ermeneutica pastorale dell'offerta di sé e della solidarietà.

\*\*\*

The whole “Good News of the Gospel” can be summarised in two concepts and practices: mercy and love. One contains forgiveness, the other charity. They both require discernment and acts of justice. Such actions contribute to foreshadow a civilisation of good, brotherhood and peace, all expressing evangelical principles. Starting from the thought of Thomas Aquinas, this paper faces some current issues: mercy as a barrier against the spread of evil; love that innovates mind and spirit; praising the Lord and tuning into creation by acting for the good; today's need for a pastoral hermeneutics of self-offering and solidarity.

### **Parole chiave**

Tommaso d'Aquino, misericordia e giustizia, carità, discernimento, perdono, amore, pace, ermeneutica pastorale dell'offerta di sé.

### **Keywords**

Thomas Aquinas, mercy and justice, charity, discernment, forgiveness, love, peace, pastoral hermeneutics of self-offering.

## SEZIONE “EVENTI”



## **MINISTERO ORDINATO E MINISTERIALITÀ LAICALI: UNA NECESSARIA INTERAZIONE**

Prolusione inizio Anno Accademico Istituto Teologico Marchigiano e  
Istituto Superiore di Scienze Religiose “Redemptoris Mater”.  
Ancona, 7 novembre 2018 - Ore 16,00

Cardinale Beniamino Stella\*

Reverendi Professori,  
cari Sacerdoti e Studenti,

all’inizio di questo nuovo Anno Accademico, desidero anzitutto porgervi i miei auguri per le attività che andrete a svolgere, e che saranno utili alla vostra formazione. Vorrei altresì ringraziare l’intero corpo docente, nella persona del Preside, don Enrico Brancozzi, per l’invito rivoltomi a tenere questa prolusione.

Questo pomeriggio cercheremo di affrontare il tema della necessaria interazione tra ministero ordinato e ministerialità laicale. Per entrare nell’argomento, direi, abbiamo bisogno anzitutto di superare una lettura superficiale della relazione tra preti e laici, come se fosse un fatto puramente “politico”, cioè riguardante una strategia pastorale o una semplice modalità di convivenza umana. Si tratta, invece, di qualcosa di più importante, che si radica in una corretta visione ecclesiologicala.

Perciò, vorrei proporvi tre passaggi, nei quali svilupperò le seguenti tematiche:

1. il fondamento teologico ed ecclesiologicalo della collaborazione tra presbiteri e laici;
2. il contenuto della relazione tra ministero ordinato e ministerialità laicale;
3. la formazione sacerdotale in relazione al ministero dei laici.

### **1. La Chiesa come popolo sacerdotale e comunità ministeriale**

L’interazione tra ministero ordinato e ministeri laicali ha la sua radice in qualcosa che inerisce alla natura stessa della Chiesa e, perciò, ha

---

\* Prefetto per la congregazione per il clero.

il suo fondamento teologico nell'ecclesiologia; se volessimo esprimerci con un'affermazione breve e chiara potremmo dire così: *la Chiesa, in quanto mistero di comunione, è essenzialmente ministeriale*, in quanto ogni battezzato è unito a Cristo e partecipa del suo sacerdozio, diventando "pietra viva" dell'edificio spirituale che è la Chiesa e strumento per la costruzione del Regno di Dio, secondo la propria specifica vocazione.

Il Sinodo dei Giovani, che si è appena concluso, ha voluto proprio sottolineare l'orizzonte vocazionale in cui deve situarsi la vita di ogni singolo battezzato; infatti, se con il Battesimo si partecipa al sacerdozio di Cristo e si coopera alla Sua missione nelle attività spirituali e temporali, ciò significa che la vocazione battesimale è una chiamata alla santità rivolta a tutti, nessuno escluso e, in quanto tale, è un invito a partecipare alla missione della Chiesa attraverso la propria specifica scelta di vita. Per mezzo delle diverse vocazioni ecclesiali e delle varie forme di sequela di Cristo - afferma il Documento finale del Sinodo - si esprime e si porta avanti l'unica missione di Cristo e della Chiesa<sup>1</sup>.

A riguardo, Papa Francesco ci invita a

ricordare che tutti facciamo il nostro ingresso nella Chiesa come laici. Il primo sacramento, quello che sugella per sempre la nostra identità, e di cui dovremmo essere sempre orgogliosi, è il battesimo [...]. La nostra prima e fondamentale consacrazione affonda le sue radici nel nostro battesimo. Nessuno è stato battezzato prete né vescovo. Ci hanno battezzati laici ed è il segno indelebile che nessuno potrà mai cancellare. Ci fa bene ricordare che la Chiesa non è una élite dei sacerdoti, dei consacrati, dei vescovi, ma che tutti formano il Santo Popolo fedele di Dio<sup>2</sup>.

Possiamo riferirci, qui, alle parole dell'Apostolo Pietro:

Stringendovi a lui, pietra viva, rigettata dagli uomini, ma scelta e preziosa davanti a Dio, anche voi venite impiegati come pietre vive per la costruzione di un edificio spirituale, per un sacerdozio santo, per offrire sacrifici spirituali graditi a Dio, per mezzo di Gesù Cristo [...]; voi siete la stirpe eletta, il sacerdozio regale, la nazione santa, il popolo che Dio si è acquistato perché proclami le opere meravigliose di lui che vi ha chiamato dalle tenebre alla sua ammirabile luce (1Pt 2,4-6.9).

---

<sup>1</sup> Documento finale del Sinodo dei Giovani, n. 84.

<sup>2</sup> PAPA FRANCESCO, *Lettera al Card. Marc Ouellet*, Presidente della Commissione dell'America Latina, 19 marzo 2016.

L'appartenenza a Cristo e la chiamata a essere suoi figli e a far parte della Sua famiglia, dunque, fonda l'identità di ogni cristiano e precede ogni vocazione specifica, innestando ogni singolo battezzato in una relazione intima con Dio e con i fratelli, da cui non si può prescindere e senza la quale non ci sarebbe ciò che noi chiamiamo Chiesa. La vocazione personale - al sacerdozio ministeriale, al matrimonio, alla vita consacrata, ma anche alla semplice vita cristiana testimoniata nelle attività temporali e nella società - è il modo concreto attraverso cui vivere il Battesimo, a servizio della Chiesa e del Regno di Dio.

Esiste dunque un unico Popolo di Dio sacerdotale, nel quale possiamo distinguere il sacerdozio ordinato da quello ministeriale dei laici, entrambi rapportati l'uno all'altro, la cui interazione non può essere ridotta a una "relazione esterna", dettata da esigenze di tipo pratico, organizzativo o pastorale, bensì deriva dalla piena appartenenza di ciascun battezzato alla Comunità cristiana, e dalla sua identità di cristiano.

In una delle sue prime Udienze Generali, Papa Francesco, volendo trattare il tema del mistero della Chiesa, parlò della varietà dei carismi e delle vocazioni come frutto dello Spirito Santo ricevuto nel Battesimo:

È lo Spirito Santo, con i suoi doni, che disegna la varietà [...] così da costituire un tempio spirituale, in cui non offriamo sacrifici materiali, ma noi stessi, la nostra vita (cf. 1Pt 2,4-5) [...]. Questo ci dice che nessuno è inutile nella Chiesa. Nessuno è secondario. Nessuno è il più importante nella Chiesa, tutti siamo uguali agli occhi di Dio [...]. Questo ci invita anche a riflettere sul fatto che se manca il mattone della nostra vita cristiana, manca qualcosa alla bellezza della Chiesa. Alcuni dicono: "Io con la Chiesa non c'entro", ma così salta il mattone di una vita in questo bel Tempio. Nessuno può andarsene, tutti dobbiamo portare alla Chiesa la nostra vita, il nostro cuore, il nostro amore, il nostro pensiero, il nostro lavoro: tutti insieme<sup>3</sup>.

Nel capitolo dedicato al Popolo di Dio, la Costituzione Dogmatica del Concilio Vaticano II *Lumen gentium* ha chiarito che, in Cristo, i battezzati vengono consacrati per formare un tempio spirituale e per offrire, mediante tutte le attività umane, un sacrificio spirituale. E proprio sottolineando il valore del sacerdozio comune di tutto il Popolo di Dio e della ministerialità della Chiesa, lo stesso Documento esplicita il legame

---

<sup>3</sup> PAPA FRANCESCO, *Udienza Generale*, 26 giugno 2013.

intrinseco e necessario tra ministero ordinato e laici:

Il sacerdozio comune dei fedeli e il sacerdozio ministeriale o gerarchico, quantunque differiscano essenzialmente e non solo di grado, sono tuttavia ordinati l'uno all'altro, poiché l'uno e l'altro, ognuno a suo proprio modo, partecipano dell'unico sacerdozio di Cristo. Il sacerdote ministeriale, con la potestà sacra di cui è investito, forma e regge il popolo sacerdotale, compie il sacrificio eucaristico nel ruolo di Cristo e lo offre a Dio a nome di tutto il popolo; i fedeli, in virtù del loro regale sacerdozio, concorrono all'offerta dell'Eucaristia, ed esercitano il loro sacerdozio col ricevere i sacramenti, con la preghiera e il ringraziamento, con la testimonianza di una vita santa, con l'abnegazione e la carità operosa<sup>4</sup>.

## **2. La necessaria collaborazione tra ministero ordinato e ministero laicale**

Partendo da una simile visione della Chiesa come popolo sacerdotale, possiamo affermare che la collaborazione tra presbiteri e laici, comprendente l'interazione tra queste due diverse vocazioni, non è solo una realtà necessaria ai fini della gestione pastorale, ma, molto di più, è qualcosa che riguarda la natura stessa della Chiesa e della sequela cristiana.

Per comprendere il carattere peculiare di questo legame, occorre ribadire quanto è stato esplicitato dal Concilio Vaticano II e dal successivo Magistero, soprattutto al fine di superare alcune letture parziali o distorte, che alimentano visioni ecclesiali non sane, nel cattivo circuito del cosiddetto "clericalismo".

Esistono cioè - mi sembra - due modi per così dire alterati di intendere il ministero laicale e di conseguenza la relazione tra preti e laici, ed entrambi fanno riferimento al clericalismo, un tema su cui Papa Francesco ritorna spesso.

Un primo modo - che direi è un frutto diretto del clericalismo - nasce dall'intendere la Comunità cristiana come una realtà organizzata attorno alle decisioni esclusive e al dominio autoritario della gerarchia, e quindi dei Pastori; qui, invece che assumere la giusta e necessaria guida pastorale del Popolo di Dio, che compete certamente ai Sacerdoti e si esprime in un servizio generoso e nell'offerta totale della propria vita, succede che il Pastore "spadroneggia sul gregge", cioè interpreta il proprio ruolo alla pari

---

<sup>4</sup> CONCILIO VATICANO II, Cost. Dogm. *Lumen gentium*, n. 10.

di quello di un capo che, indisturbato e solitario, ha in mano la vita quotidiana della parrocchia e le sue attività. Egli agisce in modo autoreferenziale, senza ascoltare nessuno, senza valorizzare e promuovere la ricca varietà di carismi del Popolo di Dio e senza entrare in un dialogo autentico con singole persone e con i vari organismi pastorali.

Questo atteggiamento - afferma Papa Francesco - non solo annulla la personalità dei cristiani, ma tende anche a sminuire e a sottovalutare la grazia battesimale che lo Spirito Santo ha posto nel cuore della nostra gente. Il clericalismo porta a una omologazione del laicato; trattandolo come “mandatario” limita le diverse iniziative e sforzi e, oserei dire, le audacie necessarie per poter portare la Buona Novella del Vangelo a tutti gli ambiti dell’attività sociale e soprattutto politica. Il clericalismo, lungi dal dare impulso ai diversi contributi e proposte, va spegnendo poco a poco il fuoco profetico di cui l’intera Chiesa è chiamata a rendere testimonianza nel cuore dei suoi popoli<sup>5</sup>.

C’è anche una seconda modalità, che potremmo definire il “clericalismo dei laici”. In questa visione, contravvenendo all’impegno di perseguire la specifica vocazione laicale così come è indicata dai Documenti del Concilio Vaticano II, i fedeli battezzati immaginano il loro impegno cristiano esclusivamente all’interno del perimetro parrocchiale, molto spesso riducendolo a mansioni strettamente pastorali che, per quanto importanti e necessarie, non si integrano con la loro vita quotidiana e con la vocazione ricevuta “nel mondo”; quando ciò succede, il rischio è quello di generare una spiritualità sacrale e, non di rado, la tentazione di fare dello spazio parrocchiale un ambito in cui esercitare un potere.

Talvolta, infatti, si vedono sorgere nell’alveo ecclesiale e parrocchiale figure di singoli laici, piccoli gruppi di operatori pastorali o altre associazioni che, pur offrendo alla Comunità un contributo pastorale e spirituale, si trasformano - perdonatemi l’espressione - in “piccoli preti”, che si occupano di mansioni generalmente portate avanti dai Pastori e, spesso, diventano élite che escludono gli altri, pongono se stessi al centro dell’azione pastorale e talvolta al di sopra di tutti, e danno vita a vere e proprie lotte di potere all’interno della stessa “cerchia”.

Un tale *vulnus* può essere superato solo se si recupera la specifica vocazione del laico che, come già chiarito dal Concilio Vaticano II, è

---

<sup>5</sup> PAPA FRANCESCO, *Lettera al Card. Marc Ouellet*, Presidente della Commissione dell’America Latina, 19 marzo 2016.

caratterizzata dallo stare nel “secolo”, cioè nel mondo, diventando in esso lievito del Vangelo e fermento del Regno di Dio. Il carattere secolare, infatti, è peculiare dei laici, ed essi sono chiamati a

cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio. Vivono nel secolo, cioè implicati in tutti i diversi doveri e lavori del mondo e nelle ordinarie condizioni della vita familiare e sociale, di cui la loro esistenza è come intessuta [...]. A loro quindi particolarmente spetta di illuminare e ordinare tutte le cose temporali, alle quali sono strettamente legati, in modo che siano fatte e crescano costantemente secondo il Cristo e siano di lode al Creatore e Redentore<sup>6</sup>.

Il Documento finale del Sinodo dei Giovani, al riguardo, ci aiuta a cogliere diversi ambiti di vita in cui tale tratto specifico della missione laicale si esplica. Proverei a individuarne qualcuno, proprio per approfondire il senso profondo della ministerialità laicale.

Un primo spazio - certamente importante nella misura in cui assorbe buona parte del tempo personale e della propria realizzazione personale - è quello che riguarda *lo svolgimento della propria professione*. Il Documento finale del Sinodo sottolinea come

per molti giovani l'orientamento professionale è vissuto in un orizzonte vocazionale. Non di rado si rifiutano proposte di lavoro allettanti non in linea con i valori cristiani, e la scelta dei percorsi formativi viene fatta domandandosi come far fruttificare i talenti personali a servizio del Regno di Dio. Il lavoro è per molti occasione per riconoscere e valorizzare i doni ricevuti: in tal modo gli uomini e le donne partecipano attivamente al mistero trinitario della creazione, redenzione e santificazione<sup>7</sup>.

Si tratta di riconoscere che l'ambito lavorativo non è semplicemente strumentale al pur necessario sostentamento economico né, tantomeno, rappresenta una sorta di inesorabile fardello imposto dalle leggi della società; al contrario, esso costituisce una delle fondamentali dimensioni dell'essere umano in quanto via privilegiata per la promozione e lo sviluppo della propria personalità, delle inclinazioni e dei talenti personali, nonché di quelle attitudini attraverso le quali ogni persona offre un significativo contributo per la costruzione del Regno di Dio nella storia e nella società.

---

<sup>6</sup> CONCILIO VATICANO II, Cost. Dogm. *Lumen gentium*, n. 32.

<sup>7</sup> *Documento finale del Sinodo dei Giovani*, n. 86.

Sviluppare una professionalità specifica, viverla con retta coscienza e con zelo, metterla generosamente al servizio del prossimo e del bene comune significa abbracciare con consapevolezza e responsabilità la propria vocazione battesimale, seminando e testimoniando in ogni realtà e situazione quotidiana i valori del Regno di Dio. Ciò ha un’incidenza pratica sul territorio e sul tessuto sociale e - come asserisce il Documento sinodale - favorisce l’irradiarsi della

luce del Vangelo negli ambiti della vita sociale che oggi ci sfidano: la questione ecologica, il lavoro, il sostegno alla famiglia, l’emarginazione, il rinnovamento della politica, il pluralismo culturale e religioso, il cammino per la giustizia e per la pace, l’ambiente digitale<sup>8</sup>.

C’è un secondo ambito che vorrei brevemente richiamare circa la specifica ministerialità laicale, ed è la partecipazione attiva alla vita politica. In questo nostro tempo caratterizzato per lo più da una sorta di sfiducia nei confronti delle istituzioni, di disinteresse verso la cosa pubblica e, di conseguenza, di un progressivo ritirarsi nell’individualismo, non sembra esserci più spazio per quella necessaria passione del condividere e progettare insieme una visione di uomo e di società, che è ciò che propriamente chiamiamo politica. Un buon cattolico deve fare politica - ha affermato Papa Francesco in un’omelia mattutina a Santa Marta - per il semplice fatto che, con lo stesso amore di Dio Padre, egli deve interessarsi dei fratelli, immischiarsi nelle vicende e nelle situazioni sociali e culturali in cui è immerso, assumersi la responsabilità per la trasformazione del mondo senza lavarsi le mani dei problemi<sup>9</sup>.

In un’altra occasione, citando De Gasperi e Schumann, il Santo Padre ha ribadito con forza: “Il cattolico deve fare politica [...], è un martirio quotidiano: cercare il bene comune senza lasciarsi corrompere” e “lottare per una società più giusta e solidale”; infatti - questo l’interrogativo posto dal Santo Padre - dinanzi alle soluzioni offerte dal mondo globalizzato, che spesso mette al centro il denaro producendo ingiustizia sociale e cultura dello scarto,

io cattolico guardo dal balcone? Non si può guardare dal balcone! Immischiati lì! Dà il meglio: se il Signore ti chiama a quella vocazione, va lì, fai politica: ti farà soffrire, forse ti farà peccare, ma il Signore è con te.

---

<sup>8</sup> Ivi.

<sup>9</sup> Cf. PAPA FRANCESCO, *Omelia Santa Marta*, 16 settembre 2013.

Chiedi perdono e vai avanti. Ma non lasciamo che questa cultura dello scarto ci scarti tutti! Anche scarta il Creato, che il Creato ogni giorno viene distrutto di più. Non dimenticare quello del Beato Paolo VI: la politica è una delle forme più alte della carità<sup>10</sup>.

Impegnarsi nella politica significa avvertire il senso di responsabilità per quanto accade nella città e nella società, nell'atteggiamento di chi intende superare ogni forma di indifferentismo e di omertà, impegnandosi in prima persona perché il bene, in tutte le sue forme, possa crescere a beneficio di tutti.

Lo si può fare partecipando attivamente alla vita dei partiti politici attraverso un impegno diretto ed esplicito, ma, ancor più diffusamente, dobbiamo iniziare a concepire la chiamata a impegnarci nella società come qualcosa che interpella la coscienza di ciascun credente e dell'intera Comunità cristiana, richiedendo il contributo di ciascuno in termini di formazione, proposte, idee, e condivisione dei percorsi e dei progetti che nascono sul territorio per affrontare i problemi della vita sociale, in particolare dei poveri e degli emarginati.

Occorre riconsiderare la ricchezza della dottrina sociale della Chiesa, che esige dalla Comunità cristiana un contributo non solo individuale ma anche organico e strutturale nelle cose del mondo, e, al contempo - come ha ripetuto spesso il Presidente della Conferenza Episcopale Italiana, il Cardinale Bassetti - bisogna prendere nuovamente in esame il tema della partecipazione dei cattolici in politica, superando l'idea del voto come "delega" e l'illusione che un ipotetico leader possa da solo risolvere tutti i problemi, senza il coinvolgimento di tutti.

Anche il Sinodo appena conclusosi ha inteso sottolineare che "La Chiesa si impegna nella promozione di una vita sociale, economica e politica nel segno della giustizia, della solidarietà e della pace [...]; questo richiede il coraggio di farsi voce di chi non ha voce presso i leader mondiali, denunciando corruzione, guerre, commercio di armi, narcotraffico e sfruttamento delle risorse naturali e invitando alla conversione coloro che ne sono responsabili [...]. Numerosi interventi hanno sottolineato l'importanza di offrire ai giovani una formazione all'impegno sociopolitico e la risorsa che la dottrina sociale della Chiesa rappresenta a questo riguardo. I giovani impegnati in politica vanno sostenuti e

---

<sup>10</sup> PAPA FRANCESCO, *Incontro con le Comunità di vita cristiana e la Lega Missionaria Studenti d'Italia*, 30 aprile 2015.

incoraggiati a operare per un reale cambiamento delle strutture sociali ingiuste<sup>11</sup>.

La vita quotidiana in tutte le sue espressioni, la responsabilità nel campo della propria professione, la partecipazione attiva e responsabile nella politica sono, per così dire, il luogo in cui deve esprimersi e prendere forma il ministero laicale. Se è così, l'intimo legame tra ministero ordinato e ministerialità laicale va esplicitato in una duplice direzione: da una parte comprende quella collaborazione pastorale ed ecclesiale che consiste nella promozione e nello sviluppo dei vari carismi, al fine di suscitare una partecipazione attiva dei fedeli laici nella liturgia, nella catechesi, nelle opere di carità, in altri servizi e compiti inerenti la vita spirituale e cristiana, nonché il loro coinvolgimento negli organismi decisionali, il continuo ascolto della loro voce e il dialogo con le loro istanze; dall'altra parte, però - cosa da non sottovalutare - sostiene lo sviluppo del carisma specifico del laico, che consiste in una positiva integrazione tra la vita personale, familiare, sociale e professionale con la fede cristiana professata e celebrata, ai fini della testimonianza evangelica in tutte le realtà secolari.

Di conseguenza, per prima cosa bisognerà evitare il pericolo - sottolineato dall'Esortazione Apostolica di Giovanni Paolo II *Christifideles laici* - di legittimare un'indebita separazione tra fede e vita, cadendo nella

tentazione di riservare un interesse così forte ai servizi e ai compiti ecclesiali, da giungere spesso a un pratico disimpegno nelle loro specifiche responsabilità nel mondo professionale, sociale, economico, culturale e politico<sup>12</sup>.

Secondariamente, occorre puntare in modo sempre più chiaro, organico e strutturato alla formazione di un laicato adulto, consapevole della propria responsabilità del mondo, corroborato nella vita spirituale e nella dottrina della Chiesa e sostenuto con strumenti e mezzi idonei, affinché esso sia competente circa l'animazione della società e della storia.

Sul tema, trovo illuminanti le parole di Papa Francesco:

Molte volte siamo caduti nella tentazione di pensare che il laico impegnato sia colui che lavora nelle opere della Chiesa e/o nelle cose della parrocchia

---

<sup>11</sup> Documento finale del Sinodo dei Giovani, nn. 151-154.

<sup>12</sup> GIOVANNI PAOLO II, Esort. Ap. *Christifideles laici*, n. 3.

o della diocesi, e abbiamo riflettuto poco su come accompagnare un battezzato nella sua vita pubblica e quotidiana; su come, nella sua attività quotidiana, con le responsabilità che ha, s'impegna come cristiano nella vita pubblica. Senza rendercene conto, abbiamo generato una élite laicale credendo che sono laici impegnati solo quelli che lavorano in cose "dei preti", e abbiamo dimenticato, trascurandolo, il credente che molte volte brucia la sua speranza nella lotta quotidiana per vivere la fede. Sono queste le situazioni che il clericalismo non può vedere, perché è più preoccupato a dominare spazi che a generare processi<sup>13</sup>.

Preti e laici, dunque, sono reciprocamente ordinati gli uni agli altri e la loro intima collaborazione è necessaria per l'unità della Chiesa e perché, attraverso la sua missione, risplenda nel mondo l'unità del mistero di Cristo.

### 3. La formazione sacerdotale e il ministero dei laici

Tutto ciò - e vado all'ultimo punto - esige che i presbiteri siano preparati e formati secondo un preciso orientamento, che la *Ratio fundamentalis*<sup>14</sup> cerca di indicare. Si tratterà, anzitutto, di aiutare i candidati al ministero ordinato ad assumere e integrare nella propria vita una corretta visione ecclesiologicala, insieme ovviamente a quell'insieme di virtù umane, spirituali, intellettuali e pastorali che li renda persone affettivamente mature, equilibrate, serene nel tratto relazionale e configurate a Cristo in modo da essere Pastori al servizio del Popolo di Dio.

Per i futuri ministri sacri, insomma, il dialogo e la collaborazione con i laici dovrà rappresentare sempre di più un aspetto fondamentale dello stile pastorale, la cui maturazione dipenderà anzitutto dall'accompagnamento dei candidati e dagli strumenti che saranno loro forniti perché, vincendo ogni tentazione narcisistica, essi imparino a condividere il lavoro con i fratelli.

Per incoraggiare questo obiettivo, la *Ratio fundamentalis* tratteggia anzitutto la fisionomia dell'identità presbiterale all'interno del Popolo di Dio. La natura e la missione del presbitero, cioè, in sintonia con quanto

---

<sup>13</sup> PAPA FRANCESCO, *Lettera al Card. Marc Ouellet, Presidente della Commissione dell'America Latina*, 19 marzo 2016.

<sup>14</sup> D'ora in poi citata con RF.

affermato dal Concilio Vaticano II, «è da intendersi all'interno della Chiesa, Popolo di Dio, Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito Santo, al cui servizio essi consacrano la loro vita»<sup>15</sup>.

Essendo tutta la comunità credente unta dallo Spirito Santo e costituita sacramento visibile per la salvezza del mondo e popolo sacerdotale, la *Ratio* afferma che «l'unità e la dignità della vocazione battesimale precedono ogni differenza ministeriale»<sup>16</sup> e, pertanto, così come afferma anche il decreto *Presbyterorum ordinis*, il ministero presbiterale è da intendersi come servizio alla gloria di Dio e ai fratelli laici.

Allo stesso tempo, la *Ratio* raccomanda:

I futuri presbiteri, pertanto, siano educati in modo da non cadere nel “clericalismo”, né cedere alla tentazione di impostare la propria vita sulla ricerca del consenso popolare, che inevitabilmente li renderebbero inadeguati nell'esercizio del loro ministero di guida della comunità, portandoli a considerare la Chiesa alla stregua di una semplice istituzione umana<sup>17</sup>.

Permettetemi di fare un breve cenno a un'altra questione, che riguarda il discernimento su quello che potremmo definire “lo specifico del ministero presbiterale”. Sarà difficile promuovere questa necessaria interazione tra ministero presbiterale e ministerialità laicale fino a quando i preti - un po' per il senso di responsabilità che grava sulle loro spalle, ma talvolta anche per un eccesso di protagonismo, per la paura di delegare o per il desiderio di tenere tutto sotto controllo - continueranno a svolgere mansioni pratiche, a volte anche onerose in termini di dispendio di tempo ed energie, che competono invece al carisma dei laici e che i fedeli laici potrebbero svolgere con più competenza.

Non è un caso che, nel Questionario on line in preparazione al Sinodo, un giovane abbia affermato: «dove i Sacerdoti sono liberi dalle incombenze finanziarie e organizzative, possono concentrarsi nel lavoro pastorale e sacramentale che tocca la vita delle persone»; penso si tratti di un'interessante provocazione, che richiama la formazione sacerdotale ad accompagnare i presbiteri nel riconoscimento sempre più chiaro della specificità del loro ministero e delle priorità spirituali e pastorali cui

---

<sup>15</sup> RF, n. 30.

<sup>16</sup> RF, n. 31.

<sup>17</sup> RF, n. 33.

devono dedicarsi.

Infine, vorrei sottolineare che al fine di coltivare l'interazione tra ministero ordinato e ministerialità laicale, la *Ratio* prevede che in Seminario vi sia una presenza stabile e di qualità di figure laicali e di persone appartenenti alla vita consacrata; solo così, infatti, i seminaristi potranno essere «formati a un giusto apprezzamento dei diversi carismi presenti nella comunità diocesana; il presbitero, infatti, è chiamato a essere l'animatore della diversità dei carismi all'interno della Chiesa»<sup>18</sup>.

## Conclusioni

In definitiva, si tratta di formare dei futuri presbiteri che non perdano mai il senso di appartenenza alla Chiesa, alla comunità concreta che li ha generati alla fede e al ministero; configurato a Cristo, Buon Pastore, il prete è chiamato a immergersi nella vita concreta del popolo che gli è affidato, accompagnando i travagli dell'esistenza delle persone, ascoltandone con pazienza e amore le difficoltà, incoraggiandone i progetti e le speranze, sollevandole dalle cadute e dalle stanchezze, e offrendo loro la consolazione della Parola e dei Sacramenti in ogni circostanza della vita.

La necessaria interazione tra ministero ordinato e ministero laicale rappresenta un punto fondamentale e imprescindibile per le sfide dell'evangelizzazione, che attendono la Chiesa. Essa sarà tanto più possibile, quanto si punterà su una rinnovata formazione dei candidati al ministero ordinato e di un laicato consapevole e responsabile. Abbiamo bisogno sempre più, infatti, di un popolo cristiano educato alla scuola della Parola, radicato in una spiritualità viva e ardente nella operosa testimonianza del Vangelo e del Regno di Dio in tutti gli ambiti della vita pubblica e sociale; al contempo, dobbiamo formare preti che - mi piace dire - abbiano il passo del popolo, che camminino in mezzo ai fratelli e si facciano loro servitori nella carità.

Ai fratelli Sacerdoti, qui presenti, vorrei esprimere un ringraziamento speciale. Conosciamo bene il peso delle fatiche apostoliche, l'amarezza per certi insuccessi pastorali e la sofferenza dei momenti e delle situazioni in cui non siete compresi o venite ingiustamente criticati. Ma ritornando sempre al Signore e lasciandovi portare in braccio dal Suo amore, ritroverete sempre una sorgente capace di rinnovare la gioia

---

<sup>18</sup> RF, n. 150.

del vostro ministero e la forza di ritornare a coltivare il dialogo con il Popolo di Dio.

Papa Francesco li ha chiamati i due grandi amori, le due grandi vicinanze del Cuore di Cristo: il Padre e la gente. La vicinanza è la virtù più importante per l'evangelizzazione e - mi permetto di aggiungere - per la collaborazione tra preti e laici. E mi piace concludere proprio con queste parole del Santo Padre:

La vicinanza è più che il nome di una virtù particolare, è un atteggiamento che coinvolge tutta la persona, il suo modo di stabilire legami, di essere contemporaneamente in sé stessa e attenta all'altro [...]. Nella vicinanza con il popolo di Dio, la sua carne dolorosa diventerà parola nel tuo cuore e avrai di che parlare con Dio, diventerai un prete intercessore. Il sacerdote vicino, che cammina in mezzo alla sua gente con vicinanza e tenerezza di buon pastore (e, nella sua pastorale, a volte sta davanti, a volte in mezzo e a volte indietro), la gente non solo lo apprezza molto, va oltre: sente per lui qualcosa di speciale, qualcosa che sente soltanto alla presenza di Gesù<sup>19</sup>.

Ci dia il Signore di sperimentare questa reciproca vicinanza, e Maria Santissima Regina degli Apostoli, interceda per la Chiesa, perché in essa cresca sempre più lo spirito di ascolto, di dialogo e di servizio nella carità. Grazie.

---

<sup>19</sup> PAPA FRANCESCO, *Omelia*, Messa Crismale 2018.



## SEZIONE “RECENSIONI”



## RECENSIONI AREA LITURGICO SACRAMENTARIA

HAKIZIMANA I., *Teologia del battesimo e della cresima*, Edizioni OCD, Roma 2017, pp. 196, ISBN 9788872296653, € 12.

Il lavoro del professore Hakizimana può essere facilmente ascrivibile, per la sua struttura e il suo svolgimento, all'interno della manualistica sacramentaria in particolare nella trattazione del sacramento del battesimo e della cresima. Il volume è privo di prefazione e introduzione, segno probabilmente del fatto che il libro nasce come pubblicazione delle dispense del corso tenuto dal docente sul tema indicato; dunque l'autore inizia subito con la trattazione del sacramento del battesimo senza dichiarare finalità e obiettivi specifici dello studio presentato. L'opera nel complesso è composta in tre parti ben distinte: la prima dedicata appunto al battesimo, la seconda alla cresima e infine la terza parte dedicata al rinnovamento della teologia dei due sacramenti; alle conclusioni è dedicata soltanto una pagina dove si recuperano in maniera sintetica e telegrafica i dati suggeriti in precedenza. La bibliografia posta alla fine del manuale presenta in gran parte le opere citate nella trattazione con l'aggiunta di alcuni studi contemporanei oltre che in italiano anche in lingua inglese e tedesca.

La parte dedicata al battesimo, la più articolata ed estesa tra le tre parti, segue uno schema classico a partire dall'epoca giudaica, passando per il dato biblico, ripercorrendo poi in breve la storia del sacramento secondo le varie epoche fino alla teologia attuale. Ogni paragrafo fornisce i dati essenziali riguardanti l'argomento senza però approfondire lo studio e la ricerca in questione rimandando nelle note a studi specifici sul tema. Si parte dalla trattazione delle abluzioni giudaiche collegandosi poi al battesimo di Giovanni Battista e a quello di Gesù (cf. pp. 11-31). La parte neotestamentaria è estremamente sintetica e riporta in sequenza i vari brani degli evangelisti dove si parla del battesimo per poi lasciare il passo alla teologia del battesimo in San Paolo (cf. pp. 32-60). Segue il capitolo dedicato alla "centralità del Battesimo nella vita ecclesiale" (cf. pp. 61-82) presentando il particolare il dato liturgico e il suo sviluppo del corso della storia e le controversie legato ad esso. Il terzo capitolo della prima parte tratta della "teologia del Battesimo" (cf. pp. 83-108) fornendo anche qui l'essenzialità dei dati provenienti dal magistero e dalle maggiori scuole teologiche. L'ultimo paragrafo di questa parte dedicato ai "temi attuali sul

Battesimo" affronta in particolare il tema del battesimo dato ai bambini recuperando le posizioni della chiesa cattolica e di quella ortodossa e protestante proponendo come studio di riferimento quello di K. Rahner risalente alla fine degli anni '60.

La seconda parte, dedicata al sacramento della cresima, è ancora più sintetica e schematica e non fa che aggiungere i dati mancanti alla prima parte affermando all'inizio come questo secondo sacramento è strettamente legato al primo e non scindibile da esso. I tre capitoli che formano la seconda parte sono: "Il fondamento biblico della Cresima" (cf. pp. 113-118) sviluppato su una decina di pagine; "La Cresima nella storia della teologia" (cf. pp. 119-130) altrettanto breve e didascalico e "La liturgia della Cresima" (cf. pp. 131-141) con il recupero dei segni sacramentali quali l'unzione, la *signatio*, l'imposizione delle mani e la formula.

Passando alla terza parte del volume possiamo dire che risulta essere la più interessante e attuale nel tentativo di rispondere alle questioni teologiche e pastorali attuali legate al battesimo e alla cresima. L'autore nel presentare questa sezione individua due tendenze distinte «quella influenzata dalla mentalità dell'indifferenza verso la religione e quella in cui la religione è molto sentita nella cultura» (cf. p. 139). Per quanto riguarda la prima tendenza

si osserva la mancanza di interesse nella partecipazione alla liturgia e la liturgia concepita come pratica di tradizione familiare senza un coinvolgimento personale. Per quanto riguarda i sacramenti essi vengono ridotti alla celebrazione di un rito senza preoccuparsi di capire i loro significati profondi, la responsabilità personale e l'impegno per una vita di fede consapevole e autentica (p. 139).

Coscienti dunque di queste tendenze alle quali la nostra pastorale fa sempre più fatica a rispondere il volume ci propone un rinnovamento teologico citando alcuni studiosi che molto hanno scritto su questo tema. Un paragrafo è dedicato a W. Kasper (cf. p.145) e la sua "proposta della concretezza":

se la chiesa vuole compiere la sua missione nella celebrazione dei sacramenti deve avere due riferimenti fondamentali. Il primo è Gesù Cristo nella sua vita terrena, perché la missione della chiesa si realizza nella storia. Nella sua vita Gesù ha dimostrato quanto la Parola di Dio sia efficace e capace di raggiungere e trasformare masse di persone. Quanto ai

sacramenti la chiesa deve fare riferimento alle azioni salvifiche compiute da Gesù. Infatti le sue azioni erano non solo un dono di grazia per i beneficiari ma anche un'esperienza dell'amore di Dio nella loro vita che li avvicinava ancora di più a Dio (p. 146).

In sintesi la proposta di Kasper riguarda proprio la realtà dell'uomo che ha bisogno di essere guarito e si tratta quindi di cercare di capire come la Chiesa possa trasmettere la Parola di Dio che, al di là della mentalità e delle ideologie, ogni uomo vuole ascoltare e conoscere.

Un altro paragrafo Hakizimana lo dedica allo studio di L. M. Chauvet e al recupero del "linguaggio rituale". Il pensiero di questo teologo viene riassunto in questo passo riportato nel volume:

che bisogno abbiamo, per adorare il Padre, di tutti questi riti, con il loro ritmo più o meno obbligato, i loro gesti e le loro regole scontate [...]? Tutto questo non è in netta contrapposizione con lo spirito di cui parla Gesù, non vi rappresenta almeno un ostacolo? (p. 151).

A queste domande lo studioso francese risponde indicando una riconciliazione tra il rifiuto del ritualismo e l'affermazione dei riti: «ciò che è importante nella celebrazione è prima di tutto lo spirito di preghiera che accompagna il rito e non la pratica del rito in cui né il celebrante né i partecipanti si sentono coinvolti interiormente» (cf. p. 152).

Suggerite queste due prospettive di lettura per una rinnovata teologia sacramentale l'autore propone alcuni elementi basilari da cui ripartire per valorizzare con slancio il sacramento del battesimo secondo questo schema: 1. L'obbedienza al comando di Gesù; 2. La vita nuova in Cristo; 3. Figli della chiesa e membri responsabili; 4. Il rito del battesimo come catechesi; 5. L'educazione della fede (cf. pp. 157-177).

L'ultimo capitolo è dedicato alla cresima e ci vengono fornite alcune proposte di rinnovamento a partire dallo studio condotto da B. Sesboüe (cf. p. 180) il quale riscontra degli errori metodologici nella proposta della teologia crismale. Il primo riguarda la teologia nell'ambito cattolico in cui si sente la preoccupazione di cercare per forza proposte teologiche per risolvere il problema pastorale. Il secondo errore è ispirato dal principio guida della teologia protestante secondo cui l'affermazione di una verità esclude il legame con le altre verità di fede per cui se si afferma che c'è il dono dello Spirito Santo nel battesimo esso non può essere dato per la seconda volta nella cresima. Per superare questi errori, conclude l'autore, bisogna ripartire dal fondamento della fede cristiana: la teologia della

cresima di fatto è inserita nel contesto della missione ecclesiale fondata sul mistero pasquale e la fede ricevuta nel battesimo, che si vive nella comunione con Cristo nell'Eucarestia e che agisce sotto la guida dello Spirito ricevuto nel momento della cresima (cf. p. 181). È dunque ribadita con forza la necessaria integrazione del sacramento della cresima nel processo di iniziazione cristiana.

A conclusione possiamo dire che il volume qui presentato è certamente ben fatto e contiene in sé i contenuti e gli elementi basilari della teologia del battesimo e della cresima. La caratteristica principale dell'opera è la sua sinteticità che rappresenta un pregio e insieme un limite. Un pregio perché rimane un manuale accessibile a molti, proponibile a studenti come primo approccio alla realtà teologica del battesimo e della cresima. Un limite perché i tanti temi proposti soprattutto dal punto di vista pastorale vengono liquidati con sintetiche riflessioni e scarsi apporti bibliografici lasciando diversi punti di domanda e interrogativi. Si tenta di problematizzare lì dove si registrano prospettive di cambiamento e riforma ma poi si giunge presto alle conclusioni senza sviluppare in maniera articolata ciò che avrebbe avuto bisogno di più cura e spazio.

DAVIDE BARAZZONI

SALVATORE GIULIANO, *Alla sorgente della vita. Guida teologico-pastorale al Sacramento del Battesimo*, Prefazione del Card. Robert Sarah, LEV, Città del Vaticano 2018, pp. 203, ISBN 978-88-266-0118-2, € 14.

Il testo molto agile e scorrevole di Salvatore Giuliano - sacerdote dell'Arcidiocesi di Napoli e docente di teologia sacramentaria - è introdotto dalla *Prefazione* del card. Robert Sarah e dalla *Presentazione* di p. Edward McNamara, due voci autorevoli che ne valorizzano il contenuto, evidenziando entrambe come il battesimo sia il sacramento dell'inserimento del credente nella vita di Dio Uno e Trino e come tale abbia bisogno di riacquisire un posto di primordine nella riflessione e spiritualità ecclesiale, dal momento che la Chiesa, proprio in forza del battesimo è *Ecclesia de Trinitate; ecclesia imago Trinitatis; Ecclesia ad Trinitatem*. La scelta dell'Autore è quella di parlare un linguaggio accessibile a tutti, dai presbiteri, agli operatori pastorali, ai laici che vivono un'esperienza di fede ordinaria ma sostenuta dal desiderio di maggior conoscenza dei sacramenti. Senza venir meno al rigore teologico che si

richiede ad un testo di sacramentaria e anche, indubbiamente, di spiritualità battesimale, l'Autore predilige un percorso dallo stile didattico ed esperienziale. D'altra parte, come egli ammette:

l'approfondimento dello studio dei Sacramenti dovrebbe essere un costante bisogno innanzitutto per i pastori e per coloro che si preparano ad esserlo, ma anche per tutti i fedeli laici. Si tratta non solo di conoscere i contenuti teologici legati ai divini misteri affidati da Gesù alla Chiesa ma, attraverso quelli, di approdare all'esperienza viva dell'evento centrale della fede, il mistero pasquale che nella celebrazione dei Sacramenti raggiunge la sua pienezza (p. 23).

Tale approfondimento segue uno sviluppo lineare che partendo dai dati della rivelazione biblica antico e neo testamentaria (capitoli I-IV) e attraversando la ricca riflessione teologica patristica e medievale, giunge, passando attraverso il magistero (capitolo V), alle riflessioni e problematiche più recenti sul battesimo (capitolo VI), tenendo conto delle sfide culturali odierne in ambito europeo, che richiedono un ripensamento della catechesi e della prassi pastorale battesimale, da reindirizzarsi soprattutto in forma mistagogica (capitolo VII). In tal modo si cerca di improntare una risposta a un problema assai diffuso che non viene taciuto:

Nella maggior parte dei paesi europei il cristianesimo perde il suo vigore e per molti battezzati, ai quali la fede è stata trasmessa per tradizione e non per convinzione, la dignità di figli di Dio conseguita nel battesimo è completamente ignorata. La nostra prassi pastorale richiede di essere ripensata e rievangelizzata perché i Sacramenti siano per tutti dei veri e vivi "segni della fede" (p. 26).

Nell'insieme, la forma didattica del testo che desidera muoversi per lo più su dati acquisiti, non offre particolari approfondimenti di carattere teologico come pure non impegna l'Autore in ripensamenti pastorali significativi. Emergono tuttavia alcune lucide letture della realtà attuale:

La scristianizzazione del mondo ha portato Paesi, un tempo ferventi, a laicizzare non solo il pensiero ma l'intera prassi di vita; da questa presa di coscienza nella Chiesa dovrà partire, con slancio sempre nuovo, l'esigenza dell'annuncio missionario della fede (p. 68).

In tale annuncio l'Autore riconosce l'importanza di non ammorbidire la forza della verità cristiana e ribadisce quanto sia

importante accogliere con particolare tatto la richiesta dei Sacramenti fatta presso le parrocchie e le comunità, in modo che, già nel primo approccio, si dia un segno di delicata e gioiosa disponibilità. Questo non significa chiaramente fare sconti sulla preparazione o finire per essere superficiali nell'esame delle motivazioni che spingono alla richiesta [...]. Non possiamo mostrarci rigidi e inflessibili con il rischio di allontanare ancora di più dalla fede, ma neppure si dovrà svendere la grazia sacramentale dando "perle ai porci" (Mt 7,6). Coloro che per esempio perseverano nell'intenzione di non vivere l'amore, nella giustizia e nel rispetto dei fratelli, scivolando nel delinquere o nell'odio volontario, dovranno chiaramente essere estromessi dalla pratica sacramentale fino ad una reale conversione (p. 69).

Nonostante un'esposizione di dati abbastanza comuni, risalta stimolante qualche passaggio del capitolo VI, dove si prende in esame il tema scottante della controversa questione storica dell'età del battesimo, che oggi sembrerebbe riemergere nel dibattito teologico/pastorale. Fermo restando il fatto che, nella fedeltà al pensiero della Tradizione, la fede della Chiesa - che agisce come una madre che genera tutti alla vita nuova in Cristo - è garanzia della validità del sacramento, non si può non richiedere che la pratica del battesimo dei bambini sia accompagnata da una rinnovata prassi pastorale di sensibilizzazione dei genitori, dei padrini e dell'intera comunità celebrante (cf. pp. 148-151). In ciò occorre prendere atto che

Ancora troppo spesso la richiesta del battesimo è legata alla celebrazione del dono della vita o soltanto all'adempimento di una prassi familiare svuotata dal contenuto della fede [...]; perché il sacramento sia amministrato validamente e fruttuosamente (e non è poco!), bisogna aver donato un annuncio affascinante del messaggio evangelico [...]. Dopo una catechesi di base bisognerebbe fornire ai richiedenti anche un'esperienza di Chiesa-famiglia della quale sentirsi parte integrante [...]. È necessario rievangelizzare i nostri cristiani se vogliamo che il "lucignolo fumigante" non si spenga del tutto. Non possiamo affidare tutto all'azione ex opere operato letta a volte in chiave quasi magica, pensando che la sola formula sacramentale del rito possa risolvere tutti i nostri problemi pastorali non avvertendo poi la responsabilità di formare adeguatamente il popolo di Dio (p. 152).

Buona, nell'attenzione ai segni dei tempi, la sensibilità ecumenica

manifestata dall'Autore, che esprime da parte sua, attraverso un paragrafo apposito intitolato *Il battesimo nella tensione ecumenica della Chiesa* (pp. 159-166), un'acquisizione in merito ai recenti accordi circa il riconoscimento interconfessionale del battesimo nel nome della Trinità celebrato nel segno dell'acqua.

Peccato però che non vi sia cenno al *Diritto Canonico*, al *Direttorio ecumenico* (1993) - che in merito esprimono molto - e soprattutto al più recente *Vademecum per la pastorale delle parrocchie cattoliche verso gli orientali non cattolici* (2010).

Parimenti buona la presentazione, nell'ultimo capitolo, di una catechesi del battesimo a partire dal rito, nel recupero della forma rituale quale vero e proprio *locus theologicus* per comprendere la sostanza del sacramento.

Forse la predisposizione pastorale a ripercorrere passo passo tutta l'intelligenza del rito in «una spiegazione mistagogica del valore dei segni e dei testi previsti dal rito, aiuta a sviluppare uno sguardo di fede sul mistero pasquale di Cristo e sulla bellezza della vita cristiana stessa» (p. 170) oltre che sulla bellezza del battesimo che ne rappresenta la «porta di accesso».

DANIELE COGONI

P. DESTHIEUX, *Vivere il silenzio nella liturgia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2017, pp. 224, ISBN 9788892210844, € 16.

Pascal Desthieux, (1970) della diocesi di Ginevra, prete diocesano e parroco, con una ricca esperienza pastorale, presenta un adattamento di un lavoro di dottorato su come, quando e con quali frutti vivere il silenzio nella celebrazione dell'eucaristia, a partire da un'analisi dei documenti liturgici seguiti alla riforma liturgica voluta dal Concilio Vaticano II. Il testo, che si presenta agile nella lettura, semplice e chiaro nella presentazione dei numerosi testi presi in considerazione, parte da un approccio liturgico, con una particolare attenzione allo stile celebrativo, e ha il merito di richiamare l'attenzione sull'importanza e il significato del silenzio nelle celebrazioni dei sacramenti e nella preghiera della Chiesa.

La riflessione segue uno sviluppo storico del valore del silenzio a partire da uno sguardo biblico, fino a giungere ad analizzare, con una particolare attenzione, i contenuti offerti sul significato e la presenza del

silenzio nella riflessione del Vaticano II. L'analisi storica poi non trascura il pensiero del magistero successivo dei Papi, fino a presentare in modo più specifico la collocazione del silenzio nell'attuale Messale. A questa parte segue, poi, una esposizione dei vari modi e funzioni del silenzio nella celebrazione liturgica, nelle sue caratteristiche di silenzio di raccoglimento, di meditazione e di preghiera.

Il silenzio di raccoglimento è quel ricentramento, specie all'inizio della celebrazione, che supera la dispersione e il nervosismo, per essere pienamente presenti a se stessi. Il silenzio liturgico si comprende come una necessità per essere consapevoli e attenti a ciò che l'assemblea vive celebrando. Il Messale parla anche di un silenzio di meditazione, legato all'ascolto della Parola. Esso permette quell'atteggiamento che è fondamentale nell'azione liturgica ed è legato in particolare alla Liturgia della Parola. Il terzo tipo di silenzio, analizzato dal testo, riportato in *Principi e norme* per l'uso del Messale Romano, è il silenzio di lode e di preghiera. Il silenzio di lode è l'espressione personale della gioia e della riconoscenza per il dono ricevuto, in particolare dopo la comunione eucaristica. Il silenzio come preghiera si applica soprattutto alla richiesta di intercessione che si esprime nella preghiera liturgica. Il testo con un continuo riferimento al Messale mette in evidenza la ricchezza di significati che il silenzio liturgico porta in sé, anche a partire dalla collocazione che trova nella celebrazione liturgica, secondo i suggerimenti indicati da *Principi e norme*. Nel contesto liturgico, il silenzio è quel luogo dell'anima dove ognuno resta solo col suo Signore. Il silenzio liturgico rinvia immancabilmente all'interiorità, quindi a un tempo e un luogo spirituale indispensabili. A partire dalla riforma liturgica, voluta dal Concilio, si è cercato di dare un posto preciso e puntuale al silenzio, perché lo si considera una delle modalità di partecipazione attiva alla liturgia in quanto permette ai fedeli di associarsi intimamente al mistero celebrato.

Se l'intenzione dell'autore è quella di riproporre i tempi, i modi e le ragioni del silenzio liturgico, questo intento è certamente lodevole per aver riportato l'attenzione al respiro liturgico del silenzio che permette di vivere spiritualmente ogni celebrazione. Tuttavia l'attenzione dell'A. sembra rivolta prevalentemente ad uno sguardo descrittivo del silenzio, ricordandone storicamente la sua rivalutazione, richiamandone continuamente l'importanza, la sua necessaria o almeno possibile collocazione nella celebrazione, ma trascurando, almeno in parte, di sviluppare il significato teologico del silenzio e quindi anche quello liturgico legato all'ascolto della Parola. Forse l'adattamento divulgativo di

un lavoro, che nasce come ricerca teologica, ha perso alcune linee di profondità, che certamente non tolgono al testo il merito di aver ripresentato in chiave storica e celebrativa il valore del silenzio, ma forse non con la sufficiente attenzione ad approfondire il valore del silenzio stesso, che rischia di apparire più un metodo, uno stile, piuttosto che un valore attinto dal dialogo liturgico-sacramentale con Dio.

La lettura del testo comunque, per la sua chiarezza e semplicità, per i temi che affronta, nel continuo riferimento ai testi liturgici, rimane certamente un sicuro arricchimento per chi celebra, in particolare per chi presiede l'Eucaristia, ma anche per chi desidera vivere una partecipazione attiva e pregata, un dialogo con Dio che raggiunga il cuore. Imparare a fare silenzio, nelle sue forme e nei momenti previsti, è una condizione necessaria per celebrare bene, un respiro della preghiera, per una partecipazione attiva e fruttuosa di tutti i fedeli alla celebrazione liturgica. Concludendo il testo, l'A. ricorda che non tutto si dice con le parole, che il silenzio è pedagogico e missionario. Questi ultimi suggerimenti invitano e suggeriscono una lettura del testo presentato, con un'attenzione che non trascuri anche qualche spazio di silenzio, per sperimentare nella lettura stessa la verità del tema proposto.

MASSIMO REGIN

M. BALDACCI, *Una comunità che celebra. L'assemblea liturgica oggi*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2018, ISBN 9788892214668, € 8,15.

Il saggio di poco più di 100 pagine è suddiviso in 10 brevi capitoli. Esso parte dall'esperienza che l'A., teologa pescarese, vive non solo nella sua docenza ma anche nel suo impegno pastorale. Essa si interroga di fronte agli evidenti cambiamenti in corso nelle nostre assemblee domenicali: «le chiese sono sempre più vuote, e chi ancora le frequenta è per la maggior parte ormai avanti con l'età»; sono anche sempre di più «quelli che alla fedeltà preferiscono un rapporto "senza impegno"» (dalla seconda di copertina). La domanda che l'A. si pone è: come risponderanno le assemblee liturgiche a questi cambiamenti? Saremo adeguarci a queste nuove realtà senza tuttavia snaturare l'assemblea liturgica?

Partendo dalla certezza che l'assemblea è il primo segno della Chiesa (SC 41) l'A. ne mostra la capacità rigenerativa: in essa la Chiesa «ritrova se stessa, si riedifica e rinsalda nella fedeltà» (p. 9) e questo lo fa attraversare

gesti e parole che costituiscono l'atto liturgico; questa assemblea non è chiusa in se stessa, anzi è proiettata verso la vita fino a mostrarsi non solo come punto di arrivo ma come punto di partenza perché ognuno possa vivere la propria vita nella testimonianza del Vangelo.

Le trasformazioni in atto nelle nostre assemblee ci fanno vivere il concilio non come qualcosa di già dato, da applicare, ma come una luce potente che ci aiuta ad affrontare il nostro tempo, già diverso rispetto a quello di sessant'anni fa. Per questo occorre domandarsi come poter vivere l'assemblea domenicale in questo tempo di comunità disperse e frammentate (p. 15), un tempo in cui la conflittualità tra il "nuovo" e il "vecchio" esige da tutti la «fatica del dialogo, praticando instancabilmente un'opera di riconciliazione, senza temere conflitti e diversità di vedute» (p. 14). È proprio la natura comunitaria della liturgia una delle sfide più complesse: da una parte coloro che lamentano un certo senso di estraneità e anonimato, quasi un senso di tristezza, dall'altra quella di una partecipazione che talvolta diventa protagonismo di alcuni. La sfida è quella di un'assemblea «chiamata ad *accorciare le distanze* per farsi luogo di comunione e prossimità. Anzitutto la prossimità con Dio [...] Ma prossimità anche tra gli uomini e le donne» e questo «prendendo sul serio la vita dell'uomo della donna di oggi» (pp. 21-22).

L'A. nel secondo capitolo affronta quella che a mio parere è la questione essenziale: una ritualità liturgica che non sia posta *sull'assemblea* ma posta *dall'assemblea*. «Il dire, il fare, il cantare, il tacere dell'assemblea liturgica soffrono di uno scarto tra l'atto rituale previsto dal rito e la dimensione umana, concreta, mutevole delle attuali assemblee liturgiche» (p. 27). Questo non solo in relazione al momento stesso della celebrazione ma anche e soprattutto per quello che riguarda ciò che accade tra una celebrazione e l'altra: «solo se le comunità cristiane sapranno riattivare quella circolarità sapiente di *entrata e uscita*, accoglienza e invio, che caratterizza l'esperienza sacramentale, la liturgia ritroverà la sua autentica bellezza e un rinnovato impulso a donarsi» (p. 32). Perché la liturgia deve essere ospitale e accogliente, un luogo «in cui imparare a stare accanto all'altro, senza timore, *casa* in cui tornare per ritrovare se stessi e in cui celebrare l'avvento dell'Altro, che si fa nostro compagno di vita» (p. 33). Per questo la liturgia sarà *impregnata di Parola*, fino a *trasudare Vangelo*. Una preoccupazione che percorre un po' tutto il saggio è quella di mantenere saldamente unita, anche se radicalmente distinta, la celebrazione alla vita: «troppo spesso le nostre celebrazioni sembrano voler trattenere i fedeli dentro lo spazio chiuso del rito» (p. 36) oppure in

altri casi «la liturgia si appiattisce e banalizza a una dimensione puramente umana. Per questo occorre prendersi cura della *liminalità*» (ivi). Occorre cioè vivere la celebrazione come un tempo *altro*, che necessita di una porta d'ingresso, i riti di ingresso, un tempo di sosta per maturare una scelta, per prendere consapevolezza delle proprie decisioni. La stessa cosa la si può dire del congedo, i riti di conclusione, che introducono nella vita ordinaria.

L'A. passa poi ad analizzare il rapporto tra assemblea e Parola, un rapporto delicato perché troppo «spesso la liturgia è un luogo affollato di parole» ma non di Parola. L'A. dopo aver evidenziato la molteplicità dei linguaggi nei quali la Parola è presente all'interno della liturgia tenta di superare l'idea concettuale della Parola per parlare di rivelazione attraverso la quale essa «ci introduce nel mistero di sé e di noi stessi, attraverso le vie misteriose dello spirito» (p. 42). Si arriva così ad articolare in parole e silenzi, gesti e canti, oggetti e preghiere l'insieme della celebrazione sottolineandone la dimensione pratica che è propria anche del termine stesso di *liturgia*.

Il quinto capitolo affronta il tema del canto descrivendolo come «espressione della fede nel Signore Gesù ma, al tempo stesso, come luogo sorgivo della fede stessa» (p. 59). L'A. arriva ad affermare che il canto «provoca un turbamento della fede che accende e muove una particolare conoscenza del mistero di Dio, trasformando il credente in cantore» (p. 54). Il capitolo si conclude richiamando la forma *cantillante* della proclamazione della Parola di Dio e dei salmi come uno dei modi propri della tradizione cristiana. «Cantare nell'assemblea liturgica [...] non consiste in uno sforzo cerimoniale, ma nasce dal percepirsi parte di essa, dandogli voce e corpo» (p. 64). Il sesto capitolo parla delle ministerialità laicali nella Chiesa (responsabili di comunità, ministri della consolazione, guide alla preghiera comunitaria). Le pagine conclusive nei capitoli 7-8-9 accennano alle nuove situazioni come le assemblee liturgiche in assenza del presbitero e la liturgia delle ore, i gruppi di animazione liturgica, i lettori, la necessità della formazione ed infine, nel capitolo nono, le donne nella Chiesa e nella liturgia; esse, pur essendo oggi piuttosto marginali nella ministerialità, possono intuire con maggiore facilità il nuovo che attende di emergere «per gettare come seme fecondo nel vasto campo della Chiesa» (p. 98).

Il capitolo conclusivo, il decimo, indica alcuni passi che le nostre assemblee liturgiche sono chiamate ad intraprendere. Tra di esse mi piace ricordare l'animazione liturgica come opera collettiva, la continuità, la gradualità delle trasformazioni, la ritualità come *linguaggio madre* che

permette l'incontro tra tutti i cristiani, la capacità interpretativa del rito ed infine la bellezza della liturgia.

Il saggio per la sua brevità può solo accennare alla molteplicità di questioni che propone, tuttavia offre qualche interessante spunto che l'A. non sviluppa. L'esperienza pastorale da cui nasce lo fa percepire come un fresco quadro delle molteplici e non sempre limpide situazioni delle nostre comunità. Un testo certamente utile alla formazione delle nostre comunità cristiane, come il titolo stesso della collana (*Grammatica della liturgia*) sembra indicarci. L'A., parafrasando le parole di Papa Francesco vuole dirci: *non lasciamoci rubare la liturgia*.

GIOVANNI FRAUSINI

FRATEL MICHAEL DAVIDE, *Preti senza battesimo? Una provocazione, non un giudizio*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2018, ISBN 9788892214156, € 12.

L'A. del piccolo volume (appena 156 pagine in quattro capitoli) è un monaco benedettino e questo suscita, oltre la provocazione dichiarata esplicitamente nel titolo stesso, una buona dose di curiosità. Incuriosisce che l'A. abbia trascurato il proprio cognome (Semeraro) per definirsi "fratello" ed ancora di più incuriosisce il fatto che si ipotizzi, evidentemente in modo provocatorio, l'assenza del battesimo (cioè della vita cristiana) nei preti, visto che proprio l'essere cristiani, cioè battezzati, è la condizione essenziale del ministero anche presbiterale.

Tutto il primo capitolo, ben 40 pagine, ci propone il retroterra di queste riflessioni: l'indignazione che scuote la Chiesa per una serie di scandali legati alla vita affettiva dei presbiteri. Per l'A. quello che caratterizza il nostro tempo rispetto al passato non è tanto il dilatarsi dei problemi affettivo-sessuali del clero ma la necessità di riconoscere che «solo ai nostri giorni cominciamo a superare il velo dell'omertà che ha regnato per secoli attorno a tutto ciò che veniva circondato da un alone di rispetto reverenziale, in modo alquanto acritico» (p. 12). La proposta che l'A. fa è subito detta: «è necessario passare dall'indignazione alla conversione. Infatti non basta indignarsi, è necessario lasciarsi interrogare profondamente dagli scandali e dagli abusi» (p. 14) anche toccando l'impianto istituzionale e quindi anche dogmatico-rituale perché in gioco c'è la fedeltà al Vangelo (cf. p. 17). A questo va aggiunto che dopo la

rivoluzione francese è mutato profondamente il modo di percepire l'autorità, di riconoscerla anche nel mondo ecclesiale, per cui l'ordinazione presbiterale, ad esempio, «non è più sufficiente per un riconoscimento di autorità affidabile» perché tutti i processi relazionali «sono sottoposti ormai alla prova della credibilità che passa per la relazione tra persone» (p. 20). Persone che sono fragili e vulnerabili e che vanno accolte nella loro debolezza. L'A. fa proprio il pensiero di Enzo Bianchi che critica la "tolleranza zero": «non può essere un modo evangelico di reagire agli "scandali" inevitabili. Dietro e, più precisamente, dentro questi scandali ci sono sempre delle persone da accogliere e da circondare di misericordia» (p. 27). Talora proprio per questa "tolleranza zero" si preferisce evitare «come un lebbroso che ormai deve tenersi a distanza per non insudiciare il santuario della rispettabilità della Chiesa» (p. 28) chi ha commesso una colpa fino a considerarlo un «*desaparecido* di cui nessuno più sa o fa finta di non sapere nulla» (p. 36); peggio ancora è ridurre tutto a disagio psicologico senza saper riconoscere il peccato. Paradossalmente talora il peccato, anche per un prete, può essere occasione per prendere coscienza del proprio mondo interiore, delle proprie povertà, delle proprie carenze, dei propri sogni infranti e così «fare di un "poveretto" un "povero" secondo il Vangelo» e questo «è il lavoro di tutta una vita e di ogni vita!» (pp. 43-44).

Ecco allora la necessità di integrare la sessualità, come parte essenziale della corporeità, nella vita e nella spiritualità anche dei preti celibi senza negazioni o idealizzazione: «Si potrebbe dire che solo ripartendo dalla realtà - non raramente dura - possiamo ricominciare a coltivare il sogno di una vera conversione che sia capace di essere segno» (p. 51).

Arriviamo così al secondo capitolo con il quale l'A. si prefigge lo scopo di andare oltre l'indignazione e la sofferenza che tante situazioni di scandalo hanno creato e creano nella Chiesa per farle diventare occasione per incrementare la sapienza e l'autenticità:

“Dov'è finito il discepolo?”. Dinanzi a tutta una serie di abusi e di scandali la cosa più inquietante è rendersi conto che per alcuni chierici sembra più fondamentale e importante la propria identità "sacerdotale" che non la propria radicale identità battesimale (p. 54);

questo porta ad una sorta di atteggiamento disinvolto nei confronti delle promesse battesimali come se l'unica cosa che conti fosse essere

*chierici intoccabili*. La cosa è talmente radicata nel vissuto dei presbiteri da rendere centrale, se non esclusivo, l'interesse per il ministero anche nelle situazioni di disagio, dimenticando che prima di essere presbiteri si è cristiani:

A furia di formare dei ministri che guidano le comunità, è come se questi venissero separati dalla vita della comunità che è, invece, non solo il luogo del servizio pastorale ma l'origine del loro appello al ministero [per cui] l'ordine non viene percepito come la forma per vivere il proprio battesimo, ma viene percepito come il sacramento radicale (p. 57).

Si tratta di ripartire dal battesimo superando quel disordine nella relazione tra i sacramenti facendo dei preti dei super-consacrati, una casta a parte. L'A. qui ipotizza che «questa percezione di se stessi in un mondo a parte e in un modo superiore agli altri, può essere l'origine remota di abusi sessuali, spirituali, finanziari e forse, molto più spesso, di una superficialità tanto ingenua quanto dannosa» (p. 60). Considerando il legame tra ministero e comunità, presente in modo evidente nella *lex orandi* sia in Oriente che in Occidente, è possibile riscoprire il ruolo della comunità per affermare che non solo mancano preti per le comunità ma anche comunità capaci di generare ministri per la Chiesa. In questo capitolo l'A. passa quindi ad analizzare la figura di Melchisedek rifacendosi, come egli stesso dichiara, alla lettura che ne fa il teologo Raimon Panikkar.

Proprio in riferimento a Melchisedek l'A. richiama tutti i credenti a non «scadere in una pratica più religiosa che evangelica» (p. 66) e a «vivere "come" il Signore Gesù in un'attitudine non di separazione sacrale e giudicante, bensì in una compassione coinvolta e impastata con la storia di tutti» (p. 68). Discutibile è l'affermazione riportata da altro autore (X. Le Pichon) che «Gesù non ha lasciato alcuna norma per il culto organizzato, né una struttura gerarchica per una nuova comunità» (p. 71).

Di Melchisedek l'A. pone in evidenza non tanto il servizio cultuale quanto piuttosto il suo essere "in mezzo" agli uomini per realizzare una comunità che corrisponda al progetto di Dio, per riconciliare gli individui e i popoli, le culture e le religioni e l'uomo con Dio.

Come Melchisedek, i presbiteri del Nuovo Testamento sono chiamati a diventare sacerdoti delle umane battaglie, disposti ad andare incontro ai difficili cammini dei propri fratelli senza aspettarli al varco sulle soglie dei

templi - nuovi e antichi - che rischiano spesso di trasformarsi in mausolei di autoidolatria (pp. 75-76).

In questa logica «il sacerdozio comune di cui siamo resi partecipi nel battesimo sta a fondamento del ministero presbiterale e non viceversa» (p. 78).

E così si arriva al terzo capitolo: prospettive e orizzonti. È il capitolo più ampio di ben 58 pagine. Interessante il legame che l'A. pone tra teologia del sacramento dell'ordine ed il vissuto recente della Chiesa riguardo alla vita dei chierici per affermare: «Sarebbe importante poter riflettere in modo più ampio sul rapporto tra l'ideale sacramentale e il reale ministeriale» (p. 83). Subito dopo l'A. sembra cadere nell'equivoco di considerare il ministero ordinato uno "stato di vita" in parallelo con il matrimonio, scelta che farebbe coincidere il ministero con un cammino di perfezione e non con un servizio alla Chiesa; quando passa a parlare della vocazione chiarisce la sua posizione parlando di una elezione e appello della comunità ben distanti dall'"autopresentazione" del candidato: è qui che si rivela la chiamata divina alla quale il candidato deve dare il proprio libero assenso, dopo un onesto discernimento. A questo proposito,

se questo vale per l'episcopato che il Concilio ha chiarito essere il ministero ordinato fondamentale per la vita sacramentale della Chiesa, non si capisce perché questo non valga anche per gli altri due gradi dell'ordine: il presbiterato e diaconato (pp. 85-86).

L'A. legge il fenomeno della "chiamata interiore" al ministero come una forma di sacralizzazione che egli fa risalire, in modo storicamente discutibile, anche all'ingresso nella Chiesa dei sacerdoti del culto giudaico riferita da At 6. Rivedere la chiamata al ministero come una chiamata che nasce dalla Chiesa e per la Chiesa permetterebbe una maggiore attenzione al vissuto umano dei candidati e quindi farebbe emergere anche le sue capacità personali necessarie al ministero. Ciò darebbe, secondo l'A., al ministero una sorta di relatività nel suo esercizio, come ci ha mostrato Benedetto XVI con la scelta di dimettersi da vescovo di Roma. Da allora, proprio per il primato del battesimo, il ministero nella Chiesa, vissuti come una «scala, pensata finora sempre in salita, ha ritrovato la sua dimensione discendente» (p. 100). È così iniziato

un lungo processo di declericalizzazione delle strutture nello stile della vita della Chiesa, per un rinnovato e urgente sussulto di profezia.

Declericalizzare significa rinunciare continuamente alla mentalità di un potere ricevuto da esercitare sempre e comunque per riprendere, invece, ogni giorno a imitare e assumere i "sentimenti" e lo stile di Cristo Signore (p. 101).

L'A. poi amplia il suo sguardo, partendo dall'apostolo Paolo, al mondo affettivo e sessuale, quindi relazionale, dei ministri ordinati celibi, come è soprattutto nella Chiesa latina. Egli ne coglie il nesso con la mistica sia per quanto riguarda la vita e le relazioni sia per arrivare a dichiarare «insostenibile la presunta incompatibilità tra vocazione al ministero presbiterale e vocazione al matrimonio» (p. 116). «Per umanizzare il mondo attraverso il fuoco e il lievito del Vangelo è necessario che sia guarita per prima la vita degli annunciatori perché sia in grado di fare segno, per così dire, agli altri» (p. 120). Infine la questione dell'omosessualità: c'è un grido che va ascoltato e «questo grido sta al fondo di tante vite "consacrate"!» (p. 121).

La domanda più seria, e forse evangelicamente più qualificata e qualificante, non è di chiedersi se una persona omosessuale può essere ammesso agli ordini sacri, ma come l'omosessualità di una persona che si rende disponibili a servire la Chiesa anche nel ministero ordinato può investire l'intera personalità, non esclusa la propria dimensione affettiva nel ministero, [ perché la Chiesa] non dovrebbe rinunciare al contributo di santità e di servizio delle persone omosessuali che si mettono a disposizione per il ministero [quando] la condizione omosessuale non diviene un pretesto per sottrarsi alla fedeltà e agli impegni correlati all'assunzione del ministero (pp. 129 e 131-132).

La proposta che l'A. fa è quella di passare «dalla mortificazione all'arte del vivere» (p. 133) con la quale «la castità è un'avventura di libertà e di estrema compassione, prima di tutto verso se stessi, per poi riversarsi dolcemente sugli altri, specialmente i più poveri e i più piccoli» (p. 136).

Ed eccoci arrivati al quarto capitolo, breve e scritto più che per dare soluzioni per fare domande e far nascere riflessioni:

Forse, in realtà, non è mai esistito un mondo così "evangelico" come il nostro che pure ci fa tanta paura. Infatti, nonostante le ambiguità e le condizioni che sono presenti in ogni epoca, forse mai come nel nostro tempo così secolarizzato la libertà e la felicità di tutti e per tutti, almeno

come principi, sono state così a cuore a molti... anzi a moltissimi (pp. 146-147).

E siamo solo agli inizi.

È innegabile il valore delle riflessioni che l'A. fa sulla situazione nella quale nascono e vivono i ministri ordinati. Un testo utile perché tenta di superare i luoghi comuni, i giudizi affrettati, le posizioni unilaterali con le quali spesso vengono decifrati i problemi "umani" dei ministri ordinati. Aver semplicemente rimesso all'ordine del giorno l'umanità del prete costituisce un elemento positivo indiscutibile.

Due osservazioni: l'A. non ha fatto cenno alle relazioni all'interno del presbiterio (vescovo e presbiteri insieme) che pure costituisce un elemento estremamente significativo sul piano affettivo e relazionale. La seconda osservazione riguarda il non prendere in considerazione le conseguenze di quanto egli afferma all'inizio del terzo capitolo a proposito dell'origine dall'alto o dal basso della vocazione. Se si recupera la dimensione ecclesiale del ministero, senza confonderla con una delega dal basso, avremmo probabilmente ministri più capaci di relazioni significative in ordine al Vangelo, nel contesto ecclesiale al quale sono destinati.

GIOVANNI FRAUSINI

A. ZIEGENHAUS, *La presenza della salvezza nella Chiesa - Sacramentaria*, ed. italiana a cura di Manfred Hauke, Lateran University Press, Città del Vaticano 2018 (Dogmatica cattolica, vol. VII), pp. 588, ISBN 978-88-465-11-829, € 60.

L'edizione integrale in lingua italiana della *Dogmatica Cattolica*, opera in tedesco curata da Leo Scheffczyk e Anton Ziegenaus, si arricchisce del volume VII dal titolo: *La presenza della salvezza nella Chiesa. Sacramentaria*. Il testo, curato per l'edizione italiana da Manfred Hauke, si propone di presentare in forma sistematica la dottrina cattolica sulla Chiesa e sui sacramenti. Anton Ziegenaus, fino al 2004 Docente ordinario di Dogmatica all'Università di Augsburg, è già noto per le tante pubblicazioni nelle diverse aree della Dogmatica: cristologia, mariologia, sacramentaria, escatologia e storia del canone biblico. In italiano sono stati

tradotti alcuni suoi studi che trattano in chiave teologico pastorale i sacramenti della penitenza e della unzione degli infermi (cf. p. 5).

La struttura del testo in oggetto recepisce la nuova partizione del trattato di sacramentaria elaborata con diverse accentuazioni da grandi teologi nella seconda metà del secolo scorso (per es. K. Rahner, O. Semmelroth, E. Schillebeeckx): si parte da Cristo come sacramento fondamentale, si procede con la Chiesa come sacramento derivato e poi si passa alla dottrina del settenario sacramentale come attuazione della salvezza nella Chiesa e mediante la Chiesa. Il volume si apre pertanto con una breve sintesi cristologica nella prospettiva del *sacramento originario* (cf. pp. 9-25), segue un secondo capitolo sulla Chiesa come *sacramento totale* (cf. pp. 23-105) e poi si sviluppa nella *dottrina sacramentaria* distinta in *due parti*, la prima di carattere generale (il cap. terzo, cf. pp. 107-167) e la seconda sui singoli sacramenti (dal cap. quarto al decimo, cf. pp. 171-517). Il trattato si conclude con un capitolo dedicato a *I sacramentali della Chiesa* (cf. pp. 521-529). In ultimo troviamo un'ampia bibliografia (cf. pp. 531-552) e gli indici (dei testi biblici, onomastico, tematico e del volume).

I primi due capitoli costituiscono la premessa cristologica ed ecclesiologica del successivo sviluppo della sacramentaria. In realtà la premessa vale anche come indicazione metodologica: si dovrebbe accedere ad una dogmatica dei sacramenti mediante una previa rilettura del mistero di Cristo e della Chiesa in prospettiva sacramentale. L'A. si propone di onorare questo principio distinguendo il primo momento, quello cristologico, in due tempi: la dimensione *simbolica* del creato (cf. pp. 11-15) e la dimensione cristica come *immagine originaria* della realtà cosmica e antropologica (cf. pp. 17-22). Il testo in oggetto è, rispetto all'intero volume, strategico per la sua posizione iniziale e breve nel suo sviluppo. Un'indicazione è chiara: Gesù Cristo è il *Sacramento originario*. Il seguente sviluppo ecclesiologico, sul piano espositivo più ampio e articolato, propone il passaggio alla Chiesa come *Sacramento totale*. In questa luce vengono ricomprese le note costitutive della Chiesa, dopo avere messo in evidenza l'unità delle diverse immagini che ne descrivono il Mistero a partire dalla *Lumen gentium* e un previo affondo di carattere cristologico su *La fondazione della Chiesa mediante Gesù Cristo* (cf. pp. 25-30). Il secondo capitolo si chiude con una presentazione sistematica della strutturazione della Chiesa come comunione gerarchicamente ordinata, dando spazio anche alla realtà del ministero petrino, ivi compreso un *Excursus* sul recente dibattito ecumenico in materia (cf. pp. 86-89).

Occorre dire che questo secondo capitolo sembra risultare più un breve trattato di ecclesiologia che una rilettura dello stesso in chiave sacramentale. Degna di nota la riflessione critica sul rapporto fra Chiesa come Corpo di Cristo e come Popolo di Dio alla luce di *Mystici Corporis* e *Lumen Gentium*, con una risalita in quota del valore della prima prospettiva rispetto alla seconda e comunque mai in posizione oppositiva ma di continuità (cf. pp. 31-36 e 37-42). Da segnalare un piccolo refuso a p. 90 (riga 5: risultato va corretto al plurale, risultati). Ampia ed aggiornata la bibliografia in nota (prevalentemente in lingua tedesca) così come l'accurata rassegna dei testi magisteriali più rilevanti.

Il passaggio al terzo capitolo ci introduce nella parte dell'opera più specificamente dedicata alla trattazione della sacramentaria. Di rilievo la nota introduttiva al capitolo ove si accenna alla difficoltà di trattare del "sacramento" in generale, visto che in realtà si danno solo "i sacramenti" nella loro concretezza (cf. p. 107). Rimane comunque l'esigenza di una trattazione generale, sul modello della tradizione scolastica. Vengono prese in considerazione alcune questioni: l'evoluzione della coscienza sacramentale (concetto di sacramento, numero dei sacramenti, il cosmo sacramentale), la struttura fondamentale di un sacramento (segno, grazia sacramentale, carattere sacramentale, efficacia), l'incontro con Cristo nei sacramenti: le questioni concernenti il ministro (ministro principale, efficacia oggettiva, il ministro umano e l'intenzione, il destinatario, il *votum sacramenti*), Gesù Cristo istitutore dei sacramenti, la correlazione tra parola e sacramento. Nello svolgimento delle argomentazioni l'andamento è abbastanza tradizionale. Nel quadro sistematico si fa tesoro del contributo del diritto canonico e di altre discipline teologiche (per es. la teologia morale). Nella discussione delle singole questioni ampia e documentata rilevanza viene data al magistero del concilio tridentino. Modesto il riferimento alla liturgia, alla sua storia e alle sue fonti.

I capitoli che seguono trattano distintamente i singoli sacramenti, riprendendo nel lessico categorie note alla trattatistica scolastica (ad es. sacramenti "dei vivi" e sacramenti "dei morti"). Nell'insieme questa serie di capitoli (sette come i sacramenti) costituisce la *magna pars* del volume. Un marcato tratto apologetico distingue le varie parti espositive, specialmente dove si incontrano temi scottanti della storia del dibattito teologico tra mondo cattolico e mondo protestante. Si veda per es. la questione della istituzione per i sacramenti della Cresima, della Penitenza, dell'Unzione degli infermi, dell'Ordine e del Matrimonio. Per l'Eucaristia si devono aggiungere i temi della presenza reale, del sacrificio, della durata

della presenza reale e della adorazione eucaristica (per questi ultimi due punti, si veda: pp. 284-295). In genere la griglia espositiva segue la scansione: esistenza e natura del sacramento, effetti del sacramento e ministro/destinatario dello stesso. Non mancano opportuni richiami alla dottrina ufficiale della Chiesa Cattolica in materia ecumenica, specialmente in riferimento alla *communicatio in sacris* (cf. pp. 310-319). In questo ampio sviluppo della trattazione la liturgia occupa un ruolo sussidiario. Prevale l'approccio biblico, storico dottrinale, dogmatico e canonistico. Qualche nota a fondo pagina segnala la *vis polemica* dell'A. (cf. ad es. p. 308 nota 199 sulla comunione indegna e peccaminosa). Anche nell'interpretazione della *vexata quaestio* del *defectus Sacramenti Ordinis*, in riferimento al dibattito ecumenico con le Chiese sorte al tempo della Riforma, l'A. sceglie la linea più restrittiva: "mancanza" del sacramento dell'Ordine (cf. p. 312). La stessa sorte tocca anche alla questione della assoluzione generale prevista dalla normativa penitenziale vigente: l'A. sceglie una linea tuziorista (cf. pp. 361-365). Si sottolinea piuttosto il valore della confessione devozionale a cui è dedicato uno specifico paragrafo (cf. pp. 358-360). Il capitolo sul sacramento dell'Ordine propone una dottrina tradizionale con un ampio e documentato spazio riservato alla natura sacramentale del ministero episcopale, nella linea del magistero del Vaticano II. Le delicate tematiche del diaconato e sacerdozio femminile e del sacerdozio uxurato sono presentate all'interno di un'ermeneutica di grande cautela (cf. pp. 453-463). Intorno alla cosiddetta "clericalizzazione" del ministero dell'unzione degli infermi l'A. procede con argomentazioni storiche e dottrinali volte a rivedere questo giudizio a favore di una prassi antica già fondata sul sacramento dell'ordine (e non in mano ai laici o anche ai diaconi, cf. pp. 381-393). Si deve apprezzare l'impostazione della trattazione del sacramento del matrimonio aperta alle nuove linee della antropologia teologica (corporeità, sessualità, persona, cf. pp. 472-479). Nel repertorio del magistero sul matrimonio si arriva fino ad *Amoris Laetitia* (cf. p. 511) con una propensione ad una linea piuttosto restrittiva nei casi delle situazioni irregolari e dell'accesso ai sacramenti (cf. pp. 511-517).

Un capitolo conclusivo (cap. XI) è riservato ai Sacramentali della Chiesa. Non poteva qui mancare il riferimento al nuovo Benedizionale (cf. pp. 527-529).

Sarebbe stata opportuna dopo una così ampia e lunga trattazione una ricapitolazione in forma di conclusione generale. Il volume si presenta nel suo insieme come un manuale molto accurato nelle argomentazioni, chiaro

nell'esposizione ed esplicito nella linea ermeneutica seguita. Per il suo spiccato radicamento nel magistero e nella dottrina tradizionale il trattato si propone come guida sicura sia allo studente che al docente di teologia. Rimane aperta la domanda sul peso e la rilevanza ermeneutica della *lex orandi* nel procedimento e nel metodo della riflessione dogmatica *in re sacramentaria*: l'A. segue una strada che la manualistica ha già conosciuto e collaudato dai tempi della scolastica e della teologia controversista. Non sarebbe venuto il tempo di riconoscere pieno diritto alla *lex orandi* come principio unificante del trattato sui sacramenti? In questo caso sarebbe d'obbligo, almeno in bibliografia, prevedere un'apposita sezione dedicata ai nuovi libri liturgici relativi ai singoli sacramenti.

MARIO FLORIO

L. PELONARA, *Primato e collegialità. Ermeneutica dello sviluppo organico tra Vaticano I e Vaticano II*, GBP, Roma 2019, pp. 546, (Tesi Gregoriana, 240), ISBN 9-788878-39-3981, € 35.

Il volume di Leonardo Pelonara, presbitero della diocesi di Senigallia, consiste sostanzialmente nella pubblicazione della tesi di dottorato in teologia dogmatica difesa presso la Pontificia Università Gregoriana nel giugno del 2018. L'oggetto della ricerca è lo studio del rapporto tra il concilio Vaticano I e il Vaticano II a proposito di primato petrino e collegialità. Il percorso è articolato in otto capitoli. Nel primo l'A. sintetizza la questione ermeneutica del concilio Vaticano II richiamando le principali posizioni in campo negli ultimi quarant'anni. Data la vastità dell'argomento, nonché le molteplici direttrici di recezione ed interpretazione del dettato conciliare, vengono sottolineati quelli che per Pelonara sono essenzialmente i tre approcci maggioritari: l'ermeneutica progressista della discontinuità e della rottura; l'interpretazione conservatrice che vede nel Vaticano II un tradimento della tradizione precedente; la cosiddetta «ermeneutica della riforma» che trova nel discorso di Benedetto XVI alla curia romana del 22 dicembre del 2005 il suo riferimento programmatico più autorevole (cf. pp. 61-62). Nel secondo capitolo si precisa l'oggetto e il metodo della ricerca, per poi introdurre, nel terzo e quarto, un attento studio sulla genesi e sullo sviluppo della *Pastor aeternus*, testo riletto all'interno del progetto conciliare nella sua globalità, al di là della brusca interruzione che ha reso impossibile la

stesura e l'approvazione di tutto il *corpus* previsto. In questo senso, appare significativo il paragrafo dedicato allo schema *Tametsi Deus*, che ricoprì una notevole importanza teologica e che, alla luce degli sviluppi ecclesiologici successivi, appare come un elemento storicamente sottovalutato (cf. pp. 222-231).

Nei capitoli quinto e sesto, l'A. prende in considerazione le principali espressioni magisteriali tra i due concili e la trattazione manualistica che va dalla fine dell'Ottocento agli anni Cinquanta del Novecento. In questo segmento di studio, l'A. si confronta con le opere di Franzelin, Palmieri, Mazzella, Billot, Zapelena, Tromp e Sullivan. Si tratta di un passaggio decisivo nello sforzo di Pelonara perché è in esso che si costituisce la tesi di fondo: la rigidità dell'ecclesiologia tra i due concili non è attribuibile alle insufficienze teoretiche del Vaticano I, né al suo parziale svolgimento, bensì all'esercizio timoroso del magistero successivo, che vedeva nelle spinte di rinnovamento prevalentemente un pericolo e un rischio. Non sarebbe pertanto l'ecclesiologia del Vaticano I ad essere ultramontanista, bensì la sua recezione successiva, condizionata dall'impostazione monarchica che ha polarizzato la riflessione intorno al solo elemento autoritativo del pontefice (cf. pp. 301-304). Secondo Pelonara, «è quindi nella teologia post-conciliare che va ricercata una recezione parziale delle affermazioni dottrinali del Vaticano I e un loro successivo irrigidimento. Difatti gli stessi autori che prima del Concilio avevano contribuito al diffondersi di una nuova sensibilità ecclesiologica, uno tra tutti Franzelin, in seguito diedero vita, proprio a partire dalla riflessione sul dettato della *Pastor aeternus*, a una ecclesiologia di stampo gerarcologico e societario» (p. 304)

Infine, nel capitolo settimo l'A. ricostruisce la genesi storica di *Lumen gentium* 22-23, la formazione del testo, i diversi passaggi redazionali (cf. pp. 361-417), per poi approdare ad un tentativo di interpretazione dei due fondamentali numeri della costituzione sulla Chiesa (cf. pp. 419-483).

Il testo di Pelonara è una ricostruzione molto accurata contenutisticamente, persino irrinunciabile per chi affronta lo sviluppo dell'ecclesiologia (soprattutto manualistica) del primo Novecento. Tuttavia, a tratti appare qualche opzione ermeneutica opinabile. Ad esempio, la considerazione della *Nota explicativa praevia* quale chiave di lettura del capitolo terzo di *Lumen gentium* sembra prescindere completamente dalla genesi storica che ha avuto quel testo. Anche il ruolo di Benedetto XVI a sostegno di questa tesi sembra controverso, dal

momento che Ratzinger fu molto critico verso l'introduzione forzata della *Nota*. Il card. Frings, di cui Ratzinger era perito di riferimento, meditò di votare contro l'approvazione di LG proprio a causa dello strappo autorizzato da Paolo VI (cf. pp. 420-429). È vero che Benedetto XVI ha sostenuto con convinzione la teoria della continuità e della riforma, ipotesi di lavoro legittima, ma occorre distinguere la posizione del giovane perito conciliare e professore in diverse università tedesche con quella del prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede e con quella del Santo Padre. Vi è un'evoluzione chiara del pensiero di Ratzinger dagli anni della docenza a quelli delle responsabilità di governo della Chiesa. La scelta ermeneutica, forse senza volerlo, rischia di far passare uno studio accurato come quello di Pelonara tra i tentativi che negano le novità del Vaticano II. Come scrive O'Malley, è curioso osservare come i detrattori del concilio impiegassero durante i lavori l'argomento secondo il quale il Vaticano II avrebbe rappresentato una novità rispetto alla tradizione, dunque una discontinuità troppo marcata che diveniva in definitiva tradimento del tradizionale deposito della fede. Oggi, all'opposto, coloro che vogliono normalizzare il concilio ne invocano invece la continuità con la tradizione, come se esso non avesse modificato o aggiunto nulla rispetto ai duemila anni di cristianesimo precedenti. Costoro non vogliono negare le intuizioni del Vaticano II, ma ricondurle entro un prudenziale sentiero di sviluppo naturale. Se ci sono stati degli aggiornamenti, alcuni dei quali davvero difficilmente negabili, essi devono essere pensati all'interno di una più ampia fedeltà alla perenne tradizione della Chiesa. I padri conciliari avrebbero semplicemente tradotto il vissuto di un deposito millenario in un linguaggio comprensibile all'uomo moderno. Non appartiene certamente a questa categoria il lavoro di Pelonara. Tuttavia, a tratti si ha come l'impressione di un timore della discontinuità. Del resto, l'ecclesiologia del Vaticano II è molto più ampia del capitolo terzo di *Lumen gentium* e della questione primato-collegialità. Un testo come *Gaudium et spes* sarebbe stato impensabile cento anni prima. Anche la riforma liturgica suggerita da *Sacrosanctum concilium* postula una nuova visione della comunità e ha alcuni nessi ecclesiologici molto importanti. Se pensiamo a *Nostra aetate* e a *Unitatis redintegratio* è impossibile non cogliere una nuova postura della Chiesa rispetto alle religioni monoteistiche e alle altre confessioni cristiane. Insomma: il Vaticano II inaugura un nuovo paradigma ecclesiologico e lo fa attingendo alla tradizione biblica più fresca, ripristinando concezioni proprie della patristica e recuperando anche una parte della tradizione medioevale.

Dunque la continuità c'è con la Chiesa delle origini, ma appare scarsa con l'epoca moderna.

Si tratta tuttavia di osservazioni che non vogliono minimamente oscurare un lavoro serio e rigoroso, ben scritto, con una prosa scorrevole e piacevole, ricco di fonti e documentato, motivo per il quale non si può non auspicare una buona recezione nel dibattito ecclesiologico contemporaneo.

ENRICO BRANCOZZI

## RECENSIONI AREA TEOLOGICA, RELIGIOSA E MULTIDISCIPLINARE

G. GALEAZZI, *Il pensiero di Jacques Maritain. Il Filosofo delle Marche*, Quaderni del Consiglio Regionale delle Marche, XXIII/253, 2018, pp. 550.

Un volume di oltre cinquecento pagine è dedicato a Jacques Maritain. L'autore, Giancarlo Galeazzi, autorevole interprete nonché sapiente promotore del pensiero del filosofo francese, ha raccolto diversi suoi saggi già precedentemente pubblicati ma che non hanno perduto di attualità. Nella seconda parte, di cui è composto il volume, vien fatta conoscere l'influenza che l'autore de *Il Contadino della Garonna* ha esercitato nella Regione Marche, circostanza non indifferente ma anche rara perché dimostra la vivacità culturale di un territorio che ha saputo cogliere la lezione e gli ammaestramenti del filosofo d'Oltralpe fin dal 1960. Anche se Maritain non visitò fisicamente le Marche, il suo pensiero influenzò molti intellettuali cattolici marchigiani, come ampiamente dimostrato nella seconda parte del volume, ricco di notizie e di avvenimenti culturali preziosi e di insostituibile valore storico.

Jacques Maritain, per il Galeazzi, non fu soltanto un filosofo del e per il nostro tempo, ma anche un filosofo militante, influente e cristiano. Fu tra i grandi protagonisti del pensiero del Novecento e un ispiratore di movimenti secolari col promuovere e trasmettere una visione di società che tenesse conto dei principi ispiratori del cristianesimo ma, nel contempo, col guardare alle nuove modalità di vita e di pensiero che erano stati proposti in passato e che si ripresentavano con forza dirompente e tali da non potersi più disattendere.

La lettura dei singoli capitoli - e la pertinente bibliografia alla fine di ciascuno che risulta ben articolata e preziosa per ulteriori approfondimenti - fa capire la ricchezza, ma anche la complessità di un pensiero che ancor oggi ha molto da dire perché fondato su principi perenni ancora applicabili al nostro tempo seppur con modalità consoni alla nuova sensibilità che ha assunto l'uomo del XXI secolo. Si pensi al concetto di persona, ripensato da Maritain attraverso la speculazione di S. Tommaso d'Aquino, come anche al rapporto tra umanesimo e cristianesimo e a quello, apparentemente conflittuale, tra modernità e post-modernità. Ma Maritain fu anche difensore e sostenitore di una nuova laicità, concezione, sottolinea il Galeazzi, consistente nella «capacità di fuoriuscire dal

sacralismo senza però cadere nel secolarismo: la concezione che Maritain addita è secolare, nel senso che è profano - cristiana, cioè è correttamente laica, da non confondere quindi con il laicismo» (p. 73).

Sono offerti alla lettura, ma anche allo studio, il rapporto intercorrente tra cristianesimo e cristianità, tra cristianesimo e umanesimo, tra modernità e post-modernità. Sul versante più propriamente filosofico sono affrontati i temi relativi all'epistemologia e all'antropologia e quindi alla filosofia della storia, all'etica, alla democrazia e all'estetica. Un capitolo è interamente dedicato alla filosofia dell'educazione.

Fra i temi trattati e oggi di indubbia attualità - qui se ne prendono in considerazione soltanto due - sono quelli che attengono all'antropologia e alla democrazia.

L'idea di persona, secondo il Galeazzi, «si colloca nel suo personalismo di matrice tomistica» (p. 129). Nell'analizzare due dei più famosi scritti quali *Umanesimo integrale* e *Distinguere per unire*, risulta evidente come l'antropologia maritainiana coglie la triplice natura della persona: ontologica, religiosa e scientifica. Da questa caratterizzazione Maritain punta «ad un umanesimo integrale, dove la valorizzazione dell'uomo avviene sia in termini di integralità antropologica, sia in termini di integrazione assiologica» (pp.131-132). È quindi da concludere che Maritain valorizza la complessità dell'uomo e, dato ineludibile, riafferma che la persona è «un tutto pur rintracciando in essa le due polarità, quella della individualità e della personalità» (ivi). A questo punto appare problematica la distinzione operata dall'autore di *Umanesimo integrale* tra individuo e persona. Tale distinzione, a parere del Galeazzi sarebbe superata perché non si tratta «di due cose separate perché è lo stesso essere intero che in un senso è individuo (individualità) e nell'altro senso è persona (personalità)» (p.134). Tuttavia è da dire che la distinzione, malgrado i tentativi di chiarificazione che Maritain ha a più riprese esposto, non ha trovato unanimità di consensi da parte di eminenti studiosi del personalismo quali J. Croteau ed E. Gilson, essendo tale distinzione anche respinta dagli ambienti neo-tomisti perché ritenuta non desumibile dalla concezione metafisica così come fu formulata dall'Aquinate. In definitiva si è convinti che con l'introduzione della distinzione, l'unità della persona quasi svanisce.

L'altra grande tematica, che ha riscosso consensi da parte di molti studiosi e ispirato singolari protagonisti della politica, riguarda proprio la concezione della politica presentata in numerose sue opere. Risulta fondamentale il principio secondo cui, una volta riconosciuta la sua

autonomia e la sua finalizzazione al bene comune, la politica ha una funzione etica. Contrariamente a quanto sostenuto dal pensiero moderno che ha svuotato la politica del suo carattere etico riducendola a semplice tecnicità, Maritain, osserva acutamente il Galeazzi,

senza misconoscere l'autonomia della politica e dell'economia, la vede come attività oggetto della razionalità etica nel senso che la vede finalizzata al bene comune, per cui il potere e il profitto sono legittimamente perseguiti se non visti nella prospettiva etica del benessere comunitario (p. 177).

Da questa premessa discende l'altro grande principio guida che riguarda la democrazia che, contrariamente alla concezione machiavellica, deve possedere una prospettiva etica contraria a ogni forma di totalitarismo. In definitiva - e il concetto è sinteticamente espresso dal Galeazzi - il Maritain, in nome della persona «porta a rivendicare il valore individuale della persona di contro ai totalitarismi ideologici che concepiscono lo Stato in modo totalizzante, ovvero porta a rivendicare il valore del bene della società in quanto composta da persone di contro al totalitarismo tecnologico della società di massa che concepisce la società come totalizzante, pur enfatizzandone l'individuo» (p. 179). Ancora attuale - e le idee espresse, malgrado la temporalità, non ne inficiano l'originalità - è quello che riguarda il partito politico. A tal riguardo, l'instancabile studioso di Maritain precisa:

Il filosofo [Maritain] in modo molto chiaro ha al riguardo precisato che non è corretta l'idea di un partito cattolico ovvero di un partito dei cattolici, di un partito che cioè pretenda l'unità politica in nome dell'unità religiosa; una tale pretesa contraddice la suddetta distinzione dei piani: si può legittimamente ipotizzare un partito dei cattolici o più partiti di cattolici, ovvero una presenza (magari una leadership) di cattolici in partiti diversi. Insomma, se anche l'unità politica dei cattolici potesse realizzarsi, ciò dovrebbe avvenire per ragioni esclusivamente politiche e non religiose: queste ultime comprometterebbero infatti la laicità della politica e la laicità dei cristiani impegnati politicamente (p. 181).

All'esposizione sistematica del pensiero di Jacques Maritain segue la presentazione delle tante personalità e istituzioni che, considerate marchigiane in quanto nate e/o operanti nella Marche, hanno fatto

riferimento a Maritain approfondendone qualche aspetto o esprimendo una valutazione e anche nell'operare qualche richiamo.

L'esposizione, che occupa ben trecento pagine, riveste un carattere cronologico-storico che onora la Regione Marche che deve essere considerata una vera e propria "fucina maritainiana". È davvero impressionante apprendere come molti studiosi di area cattolica hanno trovato nella Regione del Galeazzi un terreno fertile per far conoscere con i loro interventi e saggi il filosofo francese. Tra i più noti segnaliamo Carlo Bo, Valerio Volpini, Mario Luzi, Rodolfo Doni, Alfredo Trifogli, Leopoldo Elia, Gustavo Bontadini, Norberto Bobbio, Lorenzo Bedeschi, Umberto Padovani.

Tra gli ecclesiastici sono da menzionare Pietro Pavan, Pietro Palazzini e Carlo Maccari. Un ruolo significativo per la diffusione del pensiero maritainiano hanno svolto il Circolo Culturale Jacques Maritain la cui attività è cessata nel 2014 e il Centro di Documentazione operante nella Marche e poi confluito nel romano "Istituto Internazionale Jacques Maritain".

A lettura ultimata sorge spontanea la domanda: quali contributi possono dare i cristiani al superamento di una visione fin troppo utilitaristica e di parte escludente dal suo programma i diritti e i doveri della persona che sono sacri e inviolabili?

Non si deve dimenticare che la persona è il fondamento, la causa e il fine di ogni istituzione sociale. Un cattolico non può sentirsi estraneo di fronte a impulsi di tipo populista che tentano di superare la libertà della persona e quindi la sua dignità. Col proporre scorciatoie finalizzate a un auspicato maggiore efficientismo si rischia di cadere nell'anticamera di una forma di governo che in passato non ha che causato lutti, lacerazioni e ferite ancora non rimarginate. La tentazione è forte perché i bacilli dell'autoritarismo non si distruggono facilmente. È un virus mutante che potrebbe esplodere e distruggere quel che in tanti decenni si è faticosamente costruito. Di fronte allo smarrimento sociale e politico è urgente riproporre una democrazia che sappia essere veramente sociale e popolare e quindi rispettosa della libertà e autonomia della persona.

In tale senso, la lezione di Maritain è sempre attuale, oltre ad essere ricca di spunti innovativi per la costruzione di una civiltà a misura d'uomo.

PIERO ANTONIO CARNEMOLLA

M. FLORIO (ed.), *Scrutando il mistero nella storia. Saggi in prospettiva multidisciplinare in onore dei docenti emeriti Vinicio Albanesi, Gino Fattorini, Giancarlo Galeazzi, Ugo Paoli, Valter Pierini*, Cittadella, Assisi 2018, pp. 288, ISBN 9788830816428, € 18,90.

Il volume che andiamo a presentare fa parte della collana dell'Istituto Teologico Marchigiano *Gestis verbisque* e nasce dal desiderio e dalla volontà dell'Istituto di rendere omaggio ad alcuni docenti emeriti che hanno insegnato per anni in questa realtà dando il loro contributo accademico e pastorale. I docenti in questione sono Vinicio Albanesi, Gino Fattorini, Giancarlo Galeazzi, Ugo Paoli, Valter Pierini.

Già in passato l'ITM aveva dedicato un volume simile ad altri docenti emeriti e qui si ripropone questa buona prassi, espressione della stima e della gratitudine verso chi ha dato un contributo significativo alla crescita teologica e culturale della nostra Regione e non solo. Per rendere dunque omaggio a questi docenti emeriti si è scelto di pubblicare una miscellanea costituita da undici saggi che, come dichiara il curatore Mario Florio nella prefazione, «toccano varie aree del sapere, non solo teologico, ma anche biblico, storico, filosofico e religioso» (cf. p. 5). Questi saggi sono stati scritti da un gruppo di Docenti facenti parte dello stesso Istituto o di altre realtà accademiche e dunque portano una ricchezza di contenuti e di metodologie ermeneutiche molto variegata. Questo, se vogliamo, è il pregio ma anche il limite del seguente volume: il pregio è dato dalla sua multidisciplinarietà e dalla varietà dei temi trattati e delle tesi proposte; il limite è forse la fatica che il lettore è chiamato a fare in una lettura complessiva dell'opera trovandosi di fronte a linguaggi differenti e a saggi che nella loro sinteticità danno per presupposte alcune nozioni specifiche. Il curatore stesso dichiara onestamente che spetta al lettore «il compito e l'avventura di una possibile lettura d'insieme del cammino multidisciplinare proposto» (cf. p. 5).

Il titolo dell'opera, *Scrutando il mistero nella storia*, rimane certamente evocativo e può essere adottato come chiave di lettura sintetica di tutta l'opera soprattutto tenendo presente il magistero attuale dove si fa spesso riferimento al discernimento comunitario e alla lettura dei segni dei tempi (cf. *Evangelii Gaudium*, n. 11). Questo verbo "scrutare" lo possiamo ritenere il filo rosso di tutti i saggi come tentativo che gli Autori hanno fatto di leggere la realtà e i suoi complessi risvolti in connessione con il dato biblico-rivelato o quello storico-teologico.

Come si accennava in precedenza gli undici saggi presenti nel volume sono raggruppati in quattro macro aree: quella biblica, quella storica, quella della storia delle religioni e infine quella teologica e filosofica. A questa parte fa seguito poi la sezione delle biobibliografie dei cinque docenti emeriti a cui è dedicata la miscellanea.

Nell'area biblica abbiamo tre saggi di tre biblisti del nostro Istituto: uno del professor Antonio Nepi che propone l'analisi di un passo veterotestamentario tratto dal secondo libro dei Re dal titolo *Le due orse di Eliseo: un paradigma dell'esilio?* (2 Re 2,19-25) (cf. pp. 9-27); l'altro del professor Marco Di Giorgio dedicato al Vangelo di Giovanni intitolato *Cercare e trovare nel Vangelo di Giovanni* (cf. pp. 31-40); e il terzo di Samuele Salvatori, esperto delle lettere paoline, dal titolo *Il fondamento cristologico dell'etica paolina. Il caso di 1 Cor 5,1-13* (cf. pp. 41-61). In questi tre saggi, presi nel loro insieme, possiamo registrare tre metodologie esegetiche differenti che ci danno un campionario ampio e interessante prediligendo alcuni più l'approccio analitico, altri più quello narrativo-spirituale.

Lo studio del professor Nepi presenta una struttura classica di analisi del testo riguardante il profeta Eliseo e due piccoli aneddoti: uno miracolistico dell'acqua di una sorgente risanata a Gerico (cf. 2 Re,19-22) e l'altro ben più particolare e insolito di due orse che sbranano quarantadue fanciulli a Bet-El dopo che avevano canzonato Eliseo per la sua calvizie (2 Re 2,23-25). L'A. propone una lettura del testo nel contesto per poi in conclusione fornire una rilettura tipologica dell'episodio con delle intuizioni acute e interessanti. Il tema è molto specifico e la lettura richiede una certa conoscenza del vocabolario esegetico ma la linearità e il rigore con cui è portata avanti l'analisi permettono di avere riferimenti bibliografici e biblici ben precisi.

Il saggio giovanneo del professor Di Giorgio è un percorso biblico-catechetico sui verbi "cercare" e "trovare" e nel suo stile narrativo diventa un piccolo itinerario di sequela di Cristo da proporre anche come riflessione spirituale personale o comunitaria. Muovendo i passi dal dialogo tra Gesù e i due discepoli (cf. Gv 1,38-39) «Che cosa cercate? venite e vedrete», l'A. imposta il saggio elencando varie categorie di personaggi (folla, giudei, il Padre, Gesù, il discepolo) e mettendoli in relazione con il verbo "cercare". «Il verbo cercare sembra indicare, nel vangelo di Giovanni» - si annota in una prima conclusione - «la ricerca primaria, quella profonda del cuore di ogni uomo, che va in cerca di Dio e della felicità. Ma questa ricerca senza Gesù non arriverà a buon fine» (p.

37). Non basta dunque cercare ma bisogna anche trovare o meglio essere trovati: è su questo tema che si concentra la seconda parte del saggio molto breve nella sua stesura ma capace di lasciare nel lettore più di uno spunto per continuare questo itinerario di ricerca vocazionale e di sequela.

Il professor Salvatori nel terzo saggio di matrice biblica della miscellanea affronta un passo di San Paolo molto controverso, ovvero il caso di incesto denunciato dall'Apostolo nella sua prima lettera alla comunità di Corinto (cf. 1Cor 5,1-13). In questi versetti troviamo un Paolo "tuonante" che arriva a pronunciare delle affermazioni forti e anche facilmente equivocabili. Ecco perché l'A. sceglie questa pericope per fare un discorso più ampio sul fondamento cristologico dell'etica paolina: «lo scopo di questo saggio» - dichiara lo stesso A. all'inizio del suo studio - «sarà quello di mostrare come tutta l'argomentazione di 1Cor 5,1-13 trovi la sua ragion d'essere nell'evento di Cristo e nella salvezza che Dio ha donato ai credenti per mezzo di lui» (p. 43). Fa seguito dunque a questa premessa l'analisi esegetica divisa in tre parti (vv. 1-5 la situazione dell'incestuoso e l'orgoglio della comunità; vv. 6-8 la pasqua di Cristo e la vita nuova dei credenti; vv. 9-13 una comunità capace di discernere e di giudicare) per poi arrivare a queste conclusioni:

Questa lettura ha offerto uno spaccato della vita delle comunità cristiane [...]. Allo stesso tempo abbiamo qui un esempio della riflessione teologica di Paolo, con cui egli affronta i problemi etici della comunità alla luce della fede in Cristo crocifisso e risorto [...]. Al centro dell'argomentazione di Paolo c'è il chiaro legame tra il valore salvifico della morte di Cristo sulla croce e la vita nuova che Dio ha donato al credente (p. 61).

L'area biblica nel suo insieme ci propone dei saggi di alto livello esegetico e teologico e ognuno con il suo linguaggio e la sua metodologia offre una serie di contenuti e di conclusioni molto interessanti per la vita spirituale e per la vita pastorale delle comunità.

I due saggi dell'area storica sono proposti rispettivamente dal professor Tarcisio Chiurchiù, docente dell'Istituto Teologico Marchigiano (che ha curato anche la biobibliografia del docente emerito Vinicio Albanesi) e dal docente della sede di Fermo, Paolo Petruzzi.

Il saggio di Chiurchiù è intitolato *Reazione dei cristiani di fronte allo "sbarco dei barbari" nell'Impero Romano nei secoli IV-V* (cf. pp. 65-91) e, come si può intuire dal titolo, propone una lettura in chiave "attuale" di

un fenomeno migratorio legato all'Impero Romano. L'A. stesso nelle conclusioni dichiara di essere consapevole di aver forse

troppo modernizzato questo fenomeno storico definendolo "sbarco" invece dei classici termini di "invasione barbarica" [...] o "migrazione dei popoli" [...] ma ci siamo maggiormente concentrati sulla reazione dei cristiani e dell'impressione che suscitò questo movimento di popoli all'interno di un contesto come quello romano, molto conservativo e strutturalmente incapace di confrontarsi con una novità in grado di sconvolgere il suo sistema politico e sociale (p. 88).

Dunque in un tempo in cui si parla molto di migrazione e di integrazione, soprattutto nel nostro paese italiano, uno studio del genere diventa assai interessante sia per costatare come la natura umana nel corso della storia si trova a reagire in modo simile o identico agli stessi fenomeni sia per acquisire dei dati storici che dovrebbero rasserenarci e permetterci di guardare al futuro con speranza e creatività. Il suggerimento che ci viene da questo studio a livello ecclesiale è che il cristianesimo oggi come allora dovrebbe superare l'immobilismo per ritrovare la sua più importante azione ovvero la missionarietà (cf. p. 91).

Il secondo lavoro storico riguarda la figura di Romolo Murri e l'A. decide di intitolarlo *Una predicazione «modernista» di Romolo Murri* (cf. pp. 93-117). Il professor Petruzzi all'inizio del suo saggio in nota dichiara che «Romolo Murri non ha ancora il suo biografo e probabilmente attenderà molto tempo prima di trovarlo data la mole di documenti ancora da ricercare e da consultare» (p. 93). Questo studio in particolare si dedica ad un passaggio cruciale e delicato della vita di Murri negli anni 1904-1905 quand'egli venendo via da Roma trova accoglienza da parte del cardinal Achille Manara allora Arcivescovo di Ancona. Il Cardinale in questa occasione chiese a don Romolo di predicare il mese mariano nella chiesa di Santa Maria. I trenta discorsi tenuti in questa circostanza dal prelado vennero raccolti in una pubblicazione dal titolo *La vita religiosa nel Cristianesimo*. Prendendo in esame questi scritti Petruzzi ne sottolinea i punti cardine e i passaggi teologici fornendo così un profilo inedito di Murri e del suo pensiero spirituale e ecclesiale, che a quel tempo venne considerato da alcuni come eterodosso ma che secondo l'A. «rappresenta una profonda meditazione sul mistero cristiano nell'imminenza della tormenta che avrebbe travolto una coscienza in cammino nello spirito del suo tempo» (p. 117).

Passando all'area della storia delle religioni abbiamo anche qui due saggi, uno di matrice giudaica e l'altro di matrice induista. A proporli sono due docenti esperti nel loro campo di indagine: il primo, il professor Giovanni Frulla, da anni ormai si dedica all'approfondimento del mondo giudaico e in questa sede ci presenta uno studio dal titolo *Profeti e impostori a Gerusalemme nel primo secolo d.C. secondo le testimonianze di Giuseppe Flavio* (cf. pp. 121-137); il tema dei veri o falsi profeti, anche oggi molto attuale nell'epoca dei social e dei vari proclami propagandistici, viene qui letto a partire dalla testimonianza di Giuseppe Flavio che ci offre una prospettiva "esterna" molto arricchente di cui fare tesoro. «Come riconoscere gli impostori e come distinguerli dai veri profeti?» - si domanda l'A. - «Per Giuseppe Flavio la risposta è evidente a partire dalle conseguenze di tali menzognere predicazioni: i falsi profeti si possono identificare in quanto, a fronte delle istanze di cambiamento, propongono soluzioni che conducono il popolo verso la rovina, verso la distruzione, verso l'assoggettamento definitivo» (p. 133).

Il secondo studio invece è scritto dal professor Michele Carmine Minutiello, conoscitore eccellente della religione induista e del contesto socio-culturale ad essa connesso, e porta il titolo *Invitare e accogliere Dio a proposito della pietà e della mistica popolare: un esempio indiano* (cf. pp. 139-159). Qui si presenta il tema dell'accoglienza della divinità e di tutti i riti legati ad essa. Ogni passaggio è codificato e legato ad un significato sacro: il luogo, i pasti, i gesti, tutto secondo il pensiero induista è occasione per rendere omaggio a Dio in una progressiva ascesi non priva di slanci amorosi e ossequioso rispetto: «L'indù sta di fronte al suo Dio primariamente come l'ospitante. Ciò è qualcosa di caratteristicamente diverso da quanto noi conosciamo [...]. Egli viene soprattutto come ospite. Lo si saluta, lo si ospita, gli si fanno doni, lo si celebra» (p. 147).

La parte saggistica si chiude con quattro lavori riguardanti l'area teologica e filosofica. Il primo è presentato dall'attuale preside dell'Istituto Teologico Marchigiano, Enrico Brancozzi, e si intitola *Presenti in mezzo agli altri. Elementi per un ripensamento del ministero in chiave attuale* (cf. pp. 163-190). Il saggio parla della situazione attuale dei presbiteri in Italia, allargando poi il discorso in un'ottica più ampia e muovendo i passi dalle ultime indagini condotte da sociologi e studiosi riguardo al clero e alla vita della chiesa italiana (in particolare si citano gli studi di F. Garelli, L. Diotallevi e M. Marzano). Le riflessioni presentate nel saggio sono un ulteriore approfondimento da parte del professor Brancozzi di un tema già da lui trattato all'interno dei lavori del VI seminario specialistico in

teologia sacramentaria nel suo intervento dal titolo *Spunti di riflessione per un ripensamento del ministero in chiave attuale* (cf. E. BRANCOZZI (ed.), *Chiamati da chi? Chiamati a che cosa?*, Cittadella Editrice, Assisi 2017, pp. 67-76). L'onestà e la franchezza con cui si presentano le questioni e si tenta di offrire delle piste di crescita e di superamento di alcuni nodi cruciali rendono questo scritto molto interessante e incisivo. Non si cercano facili soluzioni né si propongono scenari apocalittici ma si tenta di prendere in seria considerazione la vita del presbitero all'interno del contesto attuale provando a gettare lo sguardo un po' più in là, per vedere ciò che è possibile fare e intuire quello che lo Spirito suggerisce alla sua chiesa e ai suoi ministri consacrati. La lettura di questo saggio andrebbe proposta a tutti, sacerdoti, laici, religiosi e anche vescovi.

A questo saggio segue quello di Viviana De Marco, unica Autrice in questa miscellanea, docente di teologia, che non a caso ci parla del "femminile" mettendo a confronto pensiero filosofico e Magistero. Il titolo del saggio è precisamente *Pensare il femminile nel contesto del postmoderno. Voci filosofiche e riflessione magisteriale a confronto* (cf. pp. 191-216). Il lavoro è un tentativo intelligente e coraggioso di parlare di un tema oggi molto attuale ma che rischia di essere relegato a stereotipi o "battaglie di sesso" invece che cogliere la profondità del messaggio e i risvolti antropologici legati al tema del femminile. L'A. si rifà in particolare al pensiero di K. Wojtyła e a quello di Benedetto XVI toccando vari temi e avviando diverse piste di riflessione. A nostro parere un saggio di questo genere è un ottimo preludio ad uno studio ancora più approfondito ed esteso sul tema del femminile che oggi manca nel panorama teologico attuale.

Gli ultimi due saggi rispettivamente del professor Alberto Fabbri e del professor Gianfilippo Giustozzi sono due lavori che trattano dell'ambito teologico. Quello di Fabbri dal titolo *L'evangelizzazione nell'era di papa Francesco; per una nuova tappa missionaria* (cf. pp. 217-230) è una interessante lettura del magistero del nostro attuale pontefice a partire dal suo documento programmatico *Evangelii Gaudium* ed in particolare dalle categorie fondanti tutto il documento ovvero quella della *evangelizzazione* e della *missionarietà*. Sintetico nello sviluppo, propone comunque degli spunti interessanti in particolare negli aspetti operativi riportati al termine del saggio.

Conclude la sezione saggistica il lavoro di Giustozzi dal titolo *Teilhard contro Tresmontant. Testi e contesto dello scontro tra il gesuita e un suo interprete* (cf. pp. 231-254). Dal titolo capiamo bene la questione

presentata nel testo e anche i personaggi interessati. È il secondo lavoro monografico presente nella miscellanea insieme a quello di Petruzzi su Romolo Murri e anche questo risulta essere ben documentato e portato avanti con rigore di metodo e di forma. Certamente un tema specifico e apprezzabile soprattutto dai conoscitori di Teilhard ma che arriva a delle conclusioni che riguardano il dibattito teologico sul tema della cosmologia e del rapporto tra metafisica, scienza e spiritualità.

Abbiamo tentato in questa recensione di presentare nel complesso la miscellanea facendo una breve carrellata dei saggi presenti e rimandando ad una lettura più estesa la comprensione più ampia dell'opera. Rimane certamente un lavoro di alto livello teologico e filosofico e questo credo faccia onore all'Istituto Teologico Marchigiano e al suo corpo docente, sia emeriti che in attività. *Scrutando il mistero nella storia* rimane un'operazione che non si può certo esaurire in una miscellanea ma diventa un invito rivolto ad ogni singolo cristiano a continuare la sua indagine nel mistero rivelato per cogliere quei semi di grazia e di verità che il Signore nasconde nelle pieghe della storia e del tempo.

DAVIDE BARAZZONI

M. REGINI, *Vivere in Cristo. Una teologia morale fondamentale*, EDB, Bologna 2018, pp. 384, ISBN 9788810430224, € 32.

Il prof. Regini, docente presso l'Istituto Teologico Marchigiano, presenta un testo di teologia morale, frutto di oltre un decennio di insegnamento, che intende essere un manuale caratterizzato da alcune intenzioni esplicitate nell'Introduzione. Scopo dichiarato dell'A. è infatti quello di rendere la materia teologica «sempre nuova e attuale» (p. 9). e di offrire un contributo teologico-morale fondamentale che possa sempre più radicarsi all'interno della riflessione prodotta dal «rinnovamento conciliare del Vaticano II che costituisce l'orizzonte ispiratore della vita della comunità cristiana e della sua teologia» (ivi).

A partire dalla "scena morale" delineata dal Concilio, in particolare nei documenti della *Gaudium et spes* e dell'*Optatam totius*, Regini assume come direttrici ermeneutiche per la propria riflessione gli interventi magisteriali successivi al Concilio, in particolare l'enciclica *Veritatis splendor* (VS) e il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, fino al recente magistero morale di papa Francesco, contenuto in particolare in *Evangelii*

*Gaudium* e in *Amoris Laetitia* (AL). All'interno di questo orizzonte, l'A. assume il principio ontologico ed assiologico della "vita in Cristo" come «tema centrale ispiratore e anima dell'intero processo morale» (p. 10). In questo senso, la vita cristiana partecipa alla vita in Cristo per mezzo della fede e dei sacramenti. Questo fondamento cristocentrico è in grado di mostrare, a suo avviso, tutta la verità antropologica della fede, perché vivere in Cristo è la risposta alla pienezza dell'umanità. Questa scelta non preclude, inoltre, l'evidenziazione dell'aspetto normativo della riflessione morale, il quale viene a condensarsi nella centralità del comando della carità, che si propone come «compimento e sintesi di ogni normatività» (ivi), riassunto nella vocazione dell'uomo all'amore. Il carattere scientifico della teologia morale, come indicato dal Concilio, trova nel messaggio biblico il proprio fondamento e si realizza nell'intrinseca razionalità dell'argomentare teologico-morale, prestando particolare attenzione al dialogo tra fede e ragione. Le direttrici entro cui si muove l'opera intendono dunque a nostro avviso rimediare alla lacuna della produzione teologico-morale recente studiando le implicazioni propriamente teologiche della vita morale cristiana e le esigenze epistemologiche della riflessione che ne deriva. Da qui l'adozione della prospettiva che a noi risulta dominante: una circolarità tra teologalità e secolarità, secondo l'indicazione di *Gaudium et spes*, tra fondamento antropologico e orizzonte teologale della morale cristiana. Questa impostazione è inoltre ravvisabile nell'impostazione che l'A. ha dato alla sua opera.

Dopo una prima parte, corrispondente ai capp. 1-2, ove vengono presentati il carattere epistemologico della teologia morale e alcune questioni metodologiche sulle fonti della teologia morale, sul messaggio morale biblico e sulla storia della teologia morale, il cap. 3 illustra lo spazio teorico dove Regini intende tradurre i "motivi ispiratori" che muovono il proprio pensiero. In questo capitolo, seguendo «l'inizio della riflessione condotta da *Veritatis Splendor*» (p. 118) viene infatti esposta l'interconnessione tra vita morale e "vita in Cristo", delineando in tal modo il fondamento e le esigenze etiche dell'agire morale del cristiano. A procedere da tale metodo, viene successivamente affrontato il tema della libertà in una prospettiva prevalentemente cristocentrica (cap. 4), e trovano risignificazione i classici argomenti della legge morale (cap. 5), della coscienza morale (cap. 6), dell'opzione fondamentale (cap. 7), della scelta morale e degli elementi che qualificano la moralità di un atto (capp. 8-9), del peccato (cap. 10) e della conversione morale (cap. 11). La dialogicità tra teologalità e secolarità, tra antropologia ed esperienza di fede, trova

infine compimento nell'ultimo capitolo, ove viene affrontato il tema etico-teologale delle virtù morali (cap. 12).

Tale impostazione intende dunque, a nostro avviso, ricollocare la riflessione teologico-morale all'interno di un quadro teorico che trova il proprio fondamento nel rapporto tra "vita in Cristo" e libertà, si esplicita nella struttura antropologica della vita morale, e trova compimento nell'agire virtuoso che esplicita in modo sintetico la dialogicità tra teologalità e vita morale.

È forse opportuno a questo punto tentare un dialogo critico con l'opera che presentiamo. Al di là, infatti, delle indicazioni di fondo sul percorso che l'A. ha inteso compiere, occorre a nostro avviso muovere qualche riserva. Innanzitutto, sembra troppo insistente il rimando alla *Veritatis splendor*, in particolare per quanto riguarda la legge morale (cf. pp. 159-179), la coscienza (cf. pp. 195-231), l'opzione fondamentale (cf. pp. 236-247). L'operazione sembra dichiarata dall'A. nel momento in cui viene analizzato il rapporto tra teologia morale e magistero facendo riferimento esclusivamente alla prospettiva delineata dalla stessa *VS* (cf. pp. 108-112). Tale metodo, seppur legittimo, potrebbe dare l'impressione che vengano considerati solo alcuni documenti del magistero ecclesiale come "assoluti" per la riflessione teologico-morale. Ciò potrebbe far perdere di vista la globalità e la storicità dell'insegnamento morale della Chiesa, con il compito specifico della teologia di pensare la verità della fede, e potrebbe generare il rischio di "incomunicabilità" tra documenti, come sembra per alcuni accadere tra *VS* e *AL*. A tal proposito, occorre a nostro avviso affermare che nessun documento pretende di dire tutto sulla moralità, ma è la lettura congiunta e complementare di essi che permette di illuminare la vita morale.

In secondo luogo, nonostante l'A. affermi sin dall'inizio di voler prendere in considerazione l'insegnamento dell'attuale pontefice, esso sembra solamente accostato e non pienamente approfondito, in particolare nel rapporto con il magistero morale precedente. In effetti, l'A., pur affermando che con l'insegnamento di papa Francesco avviene una «ricentratura della morale, [un] riequilibrio sulla "persona" nel rapporto con la "norma"» (p. 106), non riesce ad esplicitare tale svolta in rapporto al magistero morale precedente. Se vi è in atto una "ricentratura", ciò significa che vi è stato un "decentramento"? Se così fosse, sarebbe dunque indispensabile ripensare la riflessione teologico-morale, in particolare il rapporto tra coscienza personale e norma morale, a partire da questa "ricentratura". Essa non può essere infatti, a nostro avviso, limitata alla

sola «revisione del linguaggio» (p. 108) o all'invito a «non moltiplicare i precetti, attenendosi a ciò che è veramente essenziale» (p. 182). Infine, la bibliografia è molto ricca di testi in lingua italiana, ma piuttosto scarna di studi di altre aree linguistiche. Talora vengono riportati testi di autori (come, ad esempio, Chiavacci) che purtroppo non sono presi in adeguata considerazione nel testo. Naturalmente le presenti osservazioni non inficiano in nulla lo sforzo teologico del lavoro di Regini, che resta un utile e prezioso strumento per il corso fondamentale di teologia morale. Tuttavia, appare legittimo allargare l'orizzonte di riflessione su alcune questioni nell'intenzione di aprire un dialogo.

SEBASTIANO SERAFINI

U. VANNI, *Apocalisse di Giovanni*, (a cura di Luca Pedroli), 2 voll., Cittadella, Assisi 2018, ISBN 9788830815971, € 58,50,

Il monumentale commentario al libro dell'Apocalisse, studiato, insegnato e amato per una vita intera dal padre Ugo Vanni s.j., ha visto la luce pochissimo tempo dopo la sua scomparsa, avvenuta il 27 settembre 2018, quasi a coronamento del suo lungo itinerario terreno. Altrettanto lungo è stato il suo lavoro di docente, per la maggior parte dedicato proprio all'affascinante testo giovanneo. Raccogliendo l'impegno di tutta una vita, l'A. ha dedicato i suoi ultimi anni proprio a questo lavoro imponente, che ci viene ora offerto in due volumi, disuguali quanto a dimensioni (223 pp. il primo, 778 pp. il secondo), ma che formano un'unica opera, dedicata nella sua interezza a Pierre Prigent, altrettanto famoso commentatore dell'Apocalisse, mentre i volumi singolarmente presi sono dedicati a due donne: Maria Cristina de Leone Pandolfelli e Letizia Cupido, da tempo preziose collaboratrici del p. Vanni. Ad esse va, insieme al curatore Luca Pedroli, molto del merito di aver dato la possibilità a questi volumi di vedere la luce. Come bene spiega Pedroli nell'introduzione:

Il primo volume si sofferma in modo tecnico sul testo, offrendo un'analisi dettagliata delle questioni inerenti gli elementi grammaticali, sintattici e stilistici più salienti, la struttura e la critica testuale. Il secondo è dedicato al commento vero e proprio, che prende in considerazione tutto il libro ed è arricchito dalla puntuale trattazione delle tematiche bibliche e teologiche che di volta in volta necessitano di un approfondimento (vol. I, p. 10).

Nel primo volume quindi, dopo una preziosa, benché tutto sommato sobria, introduzione generale, viene presentato il testo greco dell'Apocalisse, con una traduzione originale a fronte. In essa si trovano, là dove è stato ritenuto opportuno, tra parentesi, anche le indicazioni dei soggetti che stanno parlando: l'angelo interprete, Giovanni autore, ecc.

Nel secondo volume troviamo la spiegazione puntuale, quasi parola per parola, delle singole sezioni del testo, al termine di ciascuna delle quali, viene utilmente fornita una "Visione biblico-teologica d'insieme", che permette al lettore di fare agevolmente sintesi del messaggio fondamentale del testo esaminato, per non smarrirsi nel mare delle ricchissime spiegazioni e interpretazioni offerte. Una vastissima e aggiornata bibliografia completa il testo.

È noto che p. Vanni fu tra i primi a indicare come l'Apocalisse sia una lunga "lettera", da leggersi all'interno di un'assemblea liturgica (da lui denominata "gruppo di ascolto", dal greco *oi akouontes* Ap 1,3), che ne diviene non solo il destinatario, ma soprattutto il soggetto interpretante. Il testo quindi va sempre collocato in ambito e ambiente liturgico, come una grande e solenne liturgia nella quale si può scoprire il senso della storia. Perché questo è lo scopo dell'Apocalisse: "rivelare", come già il titolo annuncia (Apocalisse significa appunto "rivelazione"), il senso della storia umana, che solo Cristo è in grado di svelare, aprendo i sette sigilli del libro altrimenti incomprensibile. Solo all'interno della Liturgia, che ci permette di innalzarci al livello celeste e contemplare il *mystèrion*, il grande progetto di Dio sulla storia, sarà possibile al gruppo di ascolto, come alle comunità di ogni tempo, cogliere l'azione di Cristo risorto e contemporaneamente quella del demoniaco e dei suoi agenti, all'interno della propria situazione contingente. Con il suo linguaggio piano e accessibile, p. Vanni conduce il lettore che abbia la pazienza di seguire la decodificazione del simbolismo a volte barocco, del testo biblico, verso il suo senso più profondo e graffiante la vita e la storia attuale. La sua esegesi infatti, ci spinge costantemente a non fermarci a una mera spiegazione del testo, basata semplicemente sul contesto storico dell'impero romano del I secolo o anche sull'imprescindibile *background* dell'Antico Testamento, su cui si radica e da cui prende linfa tutta la letteratura apocalittica. L'attenzione è spinta spesso verso la vita, cioè verso quel messaggio sempre valido e sempre da attualizzare da parte del singolo lettore o ancora di più, da parte di ogni comunità o "gruppo di ascolto". Per p. Vanni, il testo dice molto più di quanto sembri a una prima lettura, e il suo commento cerca quindi

di spingersi più in profondità, ma per poi arrivare o tornare sempre a illuminare la vita concreta nel nostro oggi. E questo è davvero un bel valore aggiunto di questo lavoro.

L'Apocalisse di Giovanni conosce bene la storia umana: non tanto nel susseguirsi dei vari avvenimenti ed epoche, quanto nelle dimensioni profonde, più o meno sotterranee, delle grandi forze costantemente in gioco. I cavalli che la percorrono sono quelli della violenza, della guerra, delle ingiustizie, delle morti violente o per fame o per malattie o per assassinii e dietro tutto questo, il grande regista: le forze demoniache. Giovanni di Patmos conosce i drammi della storia, tutto il male che la invade, e non ha paura di guardarlo in faccia. Ma proprio su questo fondo oscuro e drammatico, quasi come su una tela di Caravaggio, improvvisamente si accende come un fascio di luce che squarcia la tenebra e la vince: è la Pasqua di Cristo. P. Vanni ben sottolinea come sia proprio la dinamica pasquale a dare all'autore la chiave di lettura della sua storia e delle sue comunità: sono comunità che soffrono per la pressione di un ambiente diverso e ostile e si domandano appunto che senso abbia tutto questo e perché il loro Signore non intervenga. Ecco allora l'invito non solo a resistere al male che le circonda e le ferisce, non solo ad attendere il ritorno e il trionfo definitivo del loro Signore, ma a entrare in quella dinamica di morte e risurrezione propria appunto della Pasqua, che deve connotare la vita della Chiesa, se vuol essere fedele al suo Signore. Solo in un rapporto appassionato col Cristo risorto e vivo nella comunità, si potrà trovare la forza di affrontare l'incombere della lotta e della pressione persecutoria scatenata dai nemici di Dio.

Perciò, a differenza di tante altre opere apocalittiche, quella di Giovanni di Patmos non pone l'intervento definitivo di Dio solo alla fine della storia umana: l'intervento decisivo, la battaglia suprema non sta solo davanti a noi in un'attesa indefinita, ma è già stata combattuta! Non solo nei cieli, da dove Satana è già stato cacciato via (Ap 12), ma anche sulla terra dove Cristo, con la sua morte e risurrezione ha già sconfitto il nemico. La battaglia finale, l'*Armageddon* dello scontro definitivo, non sarà che una conseguenza di questa vittoria pasquale.

Quindi l'Apocalisse, secondo la tesi di p. Vanni, non ci propone un oroscopo delle vicende storiche successive, ma ci dona delle chiavi di lettura, degli schemi di fondo con i quali leggere la storia e le vicende di oggi. Ogni comunità in ogni tempo, sarà così interpellata e quasi sfidata a riconoscere nel proprio contesto, gli elementi provenienti da Cristo, l'Agnello immolato, o invece dal Drago e dai suoi accoliti. Vengono forniti

dei quadri simbolici fondamentali, perché con discernimento sapienziale, imparando quindi tanto anche dalla tradizione della Sapienza biblica, ogni comunità possa orientarsi nel *mare magnum* dell'intricata vicenda umana.

In questa chiave di lettura fondamentale si collocano così i grandi simboli "sociali" dell'Apocalisse, secondo p. Vanni. Ad esempio le due bestie, qualificate come il potere politico ed economico la prima e come la propaganda ideologica che lo sostiene, la seconda. Oppure Babilonia la prostituta, vista come immagine di una convivenza umana e sociale fondata sulla ricchezza, sul commercio, sulla finanza e sullo sfruttamento dei più deboli, antiteticamente contrapposta alla Gerusalemme, sposa celeste, immagine di un'umanità che si raccoglie intorno al trono di Dio e all'Agnello, secondo la logica della gratuità. Così, nell'esegesi di p. Vanni, le difficili e oscure pagine dell'Apocalisse rivelano la loro sorprendente attualità e spingono il lettore a guardarsi intorno, per scoprire nel suo oggi, là dove si trova, i volti del bene e del male operanti nella sua storia.

L'Apocalisse di Giovanni dà quindi un largo spazio alla riflessione sulla struttura sociale, sulle dinamiche del commercio per terra e per mare, della ricchezza finanziaria; del potere politico, militare, religioso e dei loro reciproci legami. È una riflessione militante, ma profonda, su quelle che oggi chiameremmo le "strutture di peccato", su cui vengono appunto a strutturarsi una storia e una società non costruite sull'ascolto della Parola di Dio e sulla solidarietà con Lui. L'Apocalisse ci presenta drammaticamente un mondo che si edifica senza Dio e un altro che sta nascendo, anzi è già nato, ma che si manifesterà in pienezza solo alla fine, nello sposalizio tra la Gerusalemme celeste e l'Agnello.

Indubbiamente, come in ogni lavoro esegetico, specialmente in un campo così aperto e polisemico come quello del linguaggio simbolico, ci sono anche interpretazioni che hanno fatto e fanno discutere. Come esempio, si può citare quella di Ap 7 in cui i 144.000, alla luce di Ap 14,1-5, sono identificati da p. Vanni, come i vergini, cioè un gruppo di persone che all'interno del grande popolo di Dio, hanno fatto la scelta della verginità e rappresentano quindi un gruppo preciso e funzionale all'interno della più grande comunità. Questa lettura presta il fianco a numerose difficoltà, prima fra tutte l'idea, assai presente nell'Apocalisse, che il rapporto sessuale indichi non la realtà in sé, ma sia sostanzialmente e simbolicamente il segno dell'idolatria. Così indicherebbe la figura della profetessa di Tiatira (Ap 2,20-23), descritta come adultera e fornicatrice o come la grande prostituta del cap. 17 che inebria tutti i popoli col vino della sua prostituzione: in entrambi i casi, la fornicazione e comunque

l'ambito sessuale, indica chiaramente il rapporto di compromissione con il mondo idolatrico circostante e che Giovanni di Patmos non tollera in alcun modo. Si fatica quindi ad accettare che solo in 14,1-5 la verginità sia da intendere esattamente come tale.

Non si può tuttavia non riconoscere il grande merito di questo poderoso lavoro: aiutarci a cogliere il messaggio più vero e profondo dell'Apocalisse di Giovanni. Esso è un messaggio di grandissima speranza, tutto centrato sulla Pasqua di Cristo, vero e unico Signore del mondo, invincibile di fronte alle potenze del male (Ap 17,14).

Spesso p. Vanni sottolinea come tutto ciò che è umano, tutto ciò che fa parte della vita, interessi l'autore dell'Apocalisse: è quindi una grande tristezza per lui, vedere spegnersi la vita, nelle sue molteplici forme, a Babilonia a causa dei suoi peccati (Ap 18,21-24). Ma è altrettanto e inversamente gioioso poter ritrovare nel vestito da sposa della Gerusalemme celeste, tutte le opere giuste, le opere dell'amore fatte dagli uomini (Ap 19,8). Nulla di ciò che è autenticamente umano andrà perduto. Nulla di ciò che avremo vissuto nell'amore scomparirà davanti a Dio e all'Agnello. Questa speranza che oltrepassa la morte e che fa splendere davanti al nostro sguardo l'orizzonte di luce e di vita della Gerusalemme celeste, è il dono dell'Apocalisse, e la guida consolante di p. Vanni ci permette di gustarlo ancora una volta, con quella dolcezza e profondità che lui ha testimoniato con tutta la sua vita.

MARCO DI GIORGIO

V. C. IFEME, *L'ecumenismo non è opzionale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2018, pp. 192, ISBN 9788892216839, € 16.

Il denso e godibilissimo saggio di Vincent Chukwumamkpam Ifeme si inserisce nel solco tracciato in questi ultimi anni da papa Francesco, che da quando è salito al soglio pontificio si è mosso con lo scopo di dare nuova luce a iniziative dalla chiara impronta ecumenica.

In tal senso, Francesco ha moltiplicato incontri e interventi per promuovere la comunione fra le varie chiese come primo passo per la costruzione di quell'unità visibile, di quell'unica Chiesa, a cui bisogna guardare alla luce del Vangelo. Le parole e i gesti del papa hanno aperto nuovi orizzonti pastorali, contribuendo a dare nuova intensità agli sforzi ecumenici, in vista di un pieno superamento delle divisioni tra i cristiani.

Bisogna però notare che non sempre questo impegno è stato compreso - dalla comunità dei fedeli e spesso anche dagli stessi consacrati - nella sua ricchezza dottrinale. In alcuni casi, lo sforzo ecumenico ha subito addirittura un ostracismo palese, si è visto relegato a un aspetto marginale e opzionale della vita cristiana, considerato quasi come un intralcio al quotidiano processo di evangelizzazione. Consapevole di queste resistenze e difficoltà, l'A. del saggio *L'ecumenismo non è opzionale* ha posto, sin dalle prime pagine del suo lavoro, la giusta attenzione sull'aspetto teologico e pastorale dell'ecumenismo. A suo avviso, l'ecumenismo non è una ipotesi fra tante, né è una scelta minoritaria, ma il centro da cui ripensare la quotidianità evangelica ed ecclesiale. Per considerarlo sotto questa luce, agli occhi di Ifeme, è necessario depurare il termine ecumenismo da tutte le storture e le incrostazioni che rendono questo termine equivoco, o - nei casi più estremi - un sinonimo di relativismo.

Dal punto di vista strutturale il saggio si presenta diviso in otto capitoli, corredati da una introduzione e una conclusione, legati dal filo rosso della necessità di recuperare nella prassi quotidiana una dimensione ecumenica del vangelo. L'A. del saggio sottolinea in più occasioni l'importanza di stimolare il dialogo per ascoltarsi l'un l'altro, per comprendersi e farsi comprendere. Questo atteggiamento comporta un'apertura esistenziale, ancor più che teologica, allo scopo di mettersi nelle condizioni di porre interrogativi per poter poi a propria volta essere interrogati. L'interlocutore deve quindi mostrarsi pronto a chiarificare sempre di più le proprie interpretazioni e vedute personali, lasciandosi guidare dalla parola evangelica. In tal senso, prosegue Ifeme, il dialogo ecumenico permette ai membri delle diverse Chiese e comunità di pervenire a una conoscenza reciproca, di identificare i punti di fede e di pratica comuni, e di ridurre le diffidenze fra gli appartenenti alle diverse sensibilità cristiane.

Nel far ciò, si badi, non si deve pensare di fare a meno della verità, né di poterla nascondere. Nelle pagine de *L'ecumenismo non è opzionale* si mette bene in evidenza come tra ecumenismo e relativismo vi sia una contrapposizione netta. Essere ecumenici non vuol dire che tutte le opzioni sono valide allo stesso modo, né tanto meno che sia lecito percorrere una via sincretica. Quasi come se fosse possibile risolvere i contrasti mescolando le varie opzioni e declinazioni evangeliche.

L'ecumenismo non può fare a meno della verità. Si pone nella sincera ricerca della verità, e punta a mettere in evidenza come ciò che unisce le varie chiese cristiane sia maggiore di ciò che le divide. In tal

senso, la base comune per il cammino ecumenico è la fede nella Trinità. Vale a dire che il fine del dialogo ecumenico consiste prima di tutto nel concordare sul messaggio unico e straordinario di Gesù. Ciò, evidenzia ancora Ifeme, non sta a significare che le differenze sul resto debbano essere annullate o messe da parte. Ma percorrere un cammino ecumenico vuol dire entrare in una logica di diversità riconciliata, o di "unità nella pluralità". Cioè, si può essere diversi sulle sfumature, pur riconoscendo un comune percorso di fede che nasce dalla fede nella Trinità. Nel comporre il quadro di questa prassi dialogante, l'autore del saggio distingue in modo netto l'ecumenismo dal dialogo interreligioso. L'ecumenismo infatti riguarda esclusivamente il dialogo fra le diverse chiese cristiane, nella comune intenzione di rispondere al mandato di Gesù, affinché tutti siano una cosa sola (Gv 17,21). Il dialogo interreligioso, invece, consiste in un confronto pacifico e franco fra religioni diverse. La base comune del dialogo è la "dimensione religiosa": ma al fondo del rapporto di reciproco rispetto fra le religioni non c'è un nucleo di fede comune e condiviso. Secondo Ifeme, il dialogo interreligioso è l'atteggiamento di chi riconosce in ogni persona l'orma del sacro e la sua manifestazione in forme e modi diversi, tenendo conto delle varie culture ed epoche.

Il saggio si conclude con la convinzione che proprio l'espansione del fenomeno della globalizzazione e la nascita di società multietniche rendono ancor più urgenti l'accensione della fiaccola ecumenica. E a ragione, nota l'A., «questo scenario di pluralismo religioso contemporaneo non interpella le singole confessioni o Chiese cristiane, ma il cristianesimo in quanto tale» (p. 169). E proprio per questo allora che la risposta dei cristiani, come ci viene suggerito da Ifeme, non dovrà essere confessionale, ma veramente ecumenica. La risposta cristiana deve essere più unita e armoniosa. Questo non vuol dire negare la legittima pluralità e diversità delle forme in cui si è concretizzato l'annuncio evangelico, ma si deve prendere atto che il contesto pluralistico odierno contiene una sfida rivolta a tutti i cristiani. Una sfida tesa a manifestare e rendere percettibile più che la propria identità particolare confessionale e ecclesiale, la ben più profonda e ampia appartenenza allo stesso Cristo, unico Signore.

È questo il motivo per cui Ifeme auspica di veder fiorire l'impegno ecumenico, in cui tutti i cristiani si sentano coinvolti attivamente e in prima persona, al fine di rinnovare il processo di evangelizzazione della Chiesa.

ALESSANDRO PERTOSA

T. EID, *Le perturbateur d'Israël. Études des deux théophanies sur le Carmel*; Du Cerf, Paris 2018, pp. 246, (Patrimones), ISBN 978-2-204-12421-8, € 24.

L'Autore è insegnante di AT alla Facoltà Pontificia dell'Université Saint Esprit di Kaslik (Libano) ed è docente invitato al Pontificio Ateneo di S. Anselmo a Roma. Questo libro è la revisione della sua tesi di dottorato sostenuta all'Istituto Biblico di Roma, sotto la direzione del prof. Stephen Pisano S. J (2016).

Ben epitomata dal titolo, si impernia sul tema di chi, tra il profeta Elia ed il re Acab, costituisce la grande perturbazione del regno settentrionale d'Israele nel IX secolo, dopo il grande scisma. Val la pena ricordare che questo tema fu giudiziosamente trattato da T. Dozeman, *The Troubler» of Israel: 'kr in 1 Kings 18:17-18, SBTh 9 (1979), pp. 81-93; e da J. Stamm, Das hebräische Verbum 'akar, OR 47 (1978), pp. 339-350.*

Il testo su cui si impernia l'analisi è 1 Re 18,17-45, che narra le due teofanie sull'Oreb e dell'incontro tra i due grandi antagonisti, il re Acab ed il profeta Elia. Normalmente gli studiosi tendono ad isolare la pericope dal suo contesto e considerare l'incontro tra il re e il profeta come una scena di transizione di carattere tardivo. La tesi dell'A. cerca di dimostrare - a nostro parere in modo convincente - come il testo sia la chiave di lettura del ciclo di Elia, proprio partendo dalla radice del verbo ebraico *'akar*, (perturbare, danneggiare, provocare un disordine, Bibbia CEI "mandare in rovina"). La posta in gioco è capire tra lo scambio di accuse reciproche tra il re e il profeta, chi sia il vero perturbatore: Elia o Acab e la sua casa? (1Re 18,17-18). L'A. intercetta i nessi tra le reciproche accuse tra Acab ed Elia, tra il profeta che fronteggia i profeti di Baal e l'arrivo della pioggia. Per l'A., il testo scagiona Elia dall'accusa di perturbazione che gli muove Acab, per dimostrare che proprio Acab e la sua casa sono i veri perturbatori non solo di Israele, ma anche di Giuda, dato che hanno propagato l'adorazione di Baal e fomentato l'abbandono di YHWH. Lo studio si dipana in 4 capitoli incorniciati da una Introduzione ed una Conclusione, che facilitano la lettura. L'Introduzione sintetizza lo *status quaestionis* della ricerca esegetica, espone la metodologia adottata e lo scopo del suo studio.

Il cap. 1 difende l'unità del racconto contro ogni frammentazione e scorporo, individua ed analizza i nessi e le relazioni più ampie tra 1Re 18,17-18 ed il seguito del dramma, attestando che l'incontro tra il re e il

profeta dura a lungo dal v. 17 al v. 45.

Il cap. 2 studia la radice *akar*, a partire da un confronto serrato con altre lingue semitiche, con il testo dei LXX, alla luce di altre ricorrenze nei testi biblici. L'analisi semantica e contestuale approda alla conclusione che la radice ebraica rifletta la presenza di una perturbazione (*perturbation*) e di un tentativo di sedarla (*traitement*). Quando questa perturbazione sconvolge Israele, essa tocca anche Yhwh e di conseguenza, la sua neutralizzazione mira a ristabilire il rapporto con Lui. Detto altrimenti, la perturbazione sta nell'idolatria e nella sua propagazione, che automaticamente equivale all'abbandono di Yhwh. Il ristabilimento dell'ordine può avvenire solo mediante la conversione. Questo *traitement de la perturbation* risulta ben illustrato dal cambiamento del toponimo che contiene la radice *kr*: la "valle di Akhor" che è un luogo di morte (Gs 7,24.26) diventa una "porta di speranza" (Os 2,17) e un "luogo di riposo" (Is 65,10).

Il cap. 3 verte sul confronto e lo smascheramento del vero perturbatore. Scagiona Elia che non ha mai provocato disordine e disorientamento, accusando invece Acab e il suo casato. Acab e la casa di suo padre Omri sono i veri colpevoli. Omri aveva preparato l'introduzione di Baal in Israele abbandonando Yhwh, Acab ha percorso le sue orme, propagando il culto a Baal tramite il suo matrimonio con Gezabele, infettando non solo il regno del Nord, ma anche quello del Sud. La perturbazione è dimostrata dal silenzio del popolo d'Israele e dal giudizio negativo del narratore su alcuni re di Giuda che hanno seguito Acab, ed infine, dal tripudio della "gente del paese" di Giuda dopo l'incoronazione di Ioas e la distruzione della casa di Baal.

Il cap. 4 s'incentra sul tentativo di Elia di contrastare il disordine imperversante, mediante la sua esortazione al popolo di Israele e ad Acab a convertirsi. Il suo appello illustra perfettamente il nome stesso del profeta come difensore della fede nel solo Yhwh, come unico Dio. Tale appello si realizza mediante due teofanie, una che avviene nel fuoco, l'altra nella "voce" della pioggia. L'A. opera un raffronto tra la versione ebraica del TM e quella greca, a motivo delle loro varianti testuali alquanto diverse per quanto concerne l'altare e la supplica. Il racconto ebraico del TM secondo l'A. proviene con ogni probabilità dal Deuteronomista pre-esilico, che è stato poi ritoccato in vari punti da aggiunte deuteronomistiche esiliche e post-esiliche, mentre quello greco dei LXX sembra essere più tardivo. Per l'A. il TM propone un messaggio all'Israele post-esilico invitandolo a riconoscere il rapporto di Yhwh con Israele, inteso come

popolo e terra, e a viverlo in modo singolare ed esclusivo, nel senso di non avere alcun contatto con altre divinità rivali di Yhwh. In tal senso, il nome di Elia spicca ominosamente come difensore della fede in Yhwh. Per quanto riguarda il testo dei LXX, il messaggio del narratore si contraddistingue per la sua urgenza della conversione del popolo. Questa conversione, senza il re Acab (v. 39), dimostra che il recupero dell'ordine e la neutralizzazione di ogni perturbazione non è completo, per cui prepara non solamente la caduta di Samaria/Israele, ma anche quella di Giuda, a causa dell'influsso perdurante degli Omridi su quest'ultima, in posizione subalterna per minor potere economico e politico.

Il libro è normalmente scorrevole, didattico, purtroppo non privo di ripetizioni inutili. Preziosi invece sono gli excursus, in particolare l'*Annexe* sulla stele di Dan cf. (pp. 195-197). Va riconosciuto che il filo argomentativo non sparisce mai. La Bibliografia è nutrita, al solito priva di rinvii ad opere di lingua spagnola o italiana. Stupisce però la non citazione del commentario di R. Nelson, un classico oggi disponibile per i lettori italiani nella traduzione della Claudiana (2010). Resta comunque preziosa per le citazioni di studi storici sulla storia di Israele e della dinastia omride.

ANTONIO NEPI

W. VOGELS, *Le petit reste dans la Bible*, Du Cerf, Paris 2018, pp.156, (Lire la Bible, 193), ISBN 97822204-12723-3, € 18.

L'autore è professore emerito di AT all'Università S. Paul di Ottawa. Come lui stesso avvisa, questo suo lavoro sul tema del "resto" nell'AT ha preso avvio dalla constatazione che le chiese cristiane cominciano a vivere una sempre più grave situazione di minoranza con una presenza che si sgretola e riduce di anno in anno. Per alcuni il peggio deve ancora arrivare, per altri, più ottimisti, la dimensione di minoranza può ritrovare nello stato di minoranza la possibilità di coltivare speranza e decisione, quale fu quella dei *rescapés de la Bible*.

Un'introduzione, *La Bible source d'inspiration* (pp. 7-14) prospetta il metodo e i contenuti, ben noti a chi frequenta il mondo dell'esegesi, ma necessari per chi si accosta per la prima volta ai testi, a come/quando/per chi furono scritti, onde evitare pericolosi equivoci. La Bibbia non è solo un libro ispirato ma ispirante, né va considerato un manuale di teologia

sistematica, neppure un manuale di morale e di etica (cf. p. 8). Si configura come una collezione di libri che narrano vissuti, esperienze di uomini e donne, che vano assolutamente contestualizzati nell'ambiente culturale e sociale che le originò. La ricerca biblica dipende dalle domande che ogni epoca suscita. Ad esempio, questioni scottanti e recenti sul piano economico, politico, ecologico e sociale, antropologico e morale, stimolano i cristiani a ritornare alla Bibbia come fonte d'ispirazione. L'A. sceglie di affrontare il tema del decremento del cristianesimo, alla luce della categoria che più si attaglia in modo analogico, vale a dire quella del resto.

Il cap. I, *Le reste dell'Eglise* (cf. pp. 15-31). Il problema della decrescita riguarda non solo il cattolicesimo, ma tutte le confessioni cristiane e il mondo intero. Oggi non ha più senso parlare di una "Europa cristiana" (cf. p. 15). Analizzando le statistiche più recenti, la percentuale dei cattolici è del 17,7% (sito web Kathobel 17.04.2015) e le comunità più vive e cospicue vivono in Africa e in Asia. Correlativamente questo accade anche per le ordinazioni sacerdotali e altre forme di vita consacrata, La crisi fortissima investe il mondo occidentale, con al primo post l'Europa dell'ovest seguita da quella dell'Est. L'autore ovviamente risulta più interessato al mondo francofono europeo e americano. Questa diminuzione è dovuta a indifferenza e ignoranza (cf. p. 21), ma non va sottovalutata la persecuzione, spesso i massacri da parte di frange islamiche che impongono la conversione forzata pena la morte (dati e percentuali alle pp. 21-22). Le reazioni dinanzi alla decrescita del cristianesimo possono riassumersi in tre: una esterna, che celebra finalmente la fine di un mondo ancorato a credenze mitiche e infantili, che fortunatamente diventa adulto. La seconda esterna, che spazia da un pessimismo a un ottimismo, che interpretano rispettivamente la crisi come un *de profundis* irrimediabile oppure come un possibile trampolino di rinascita. La terza si pone tra questi due estremi e si auto considera una élite di veri profeti, che ritengono la fine della *Ecclesia triumphans* come una chance di ripartenza, purificazione, di ritorno alle origini di una chiesa povera, umile, lontana dalle insidie del potere. Questa chiesa lievito, sale della terra, non crederà più per dovere, pressione sociale, ma per intima convinzione.

Il cap. II, *Le «reste» dans la Bible* (cf. pp. 33-57), seguendo l'ordine canonico dei libri, rinviene il lessico del "resto" e ne analizza l'evoluzione nel corso delle varie epoche della storia d'Israele. Il vocabolario per esprimere il "resto" è alquanto vario, Il più tipico è la radice š'r, che significa ciò che resta di una grande quantità che si consuma (Es 10,5,12).

Quando si usa per individui denota i superstiti o sopravvissuti ad una distruzione o strage (2Re 3,5; 10,17), in questo senso viene usato frequentemente dai profeti (lista a p. 35). Ma i profeti distinguono tra il resto di altri popoli ed “il Resto d’Israele”. La differenza sta nel fatto che mentre per i non israeliti il resto è connesso ad una distruzione minacciata, per Israele comporta sia una minaccia ma anche una speranza di vita (Is 7,3). Altri sinonimi di resto sono “sfuggire” e il più raro “sovrappiù” (2Re 19,31), che le varie traduzioni moderne rendono diversamente (l’A. privilegia solo quelle francofone). L’ordinario termine “resto”, nella Bibbia assume una connotazione speciale e diventa un tema-chiave negli scritti biblici. Ricostruirne l’evoluzione non è facile e dipende dalla cronologia degli scritti biblici: il primo testo che ne parla è Amos, sotto Geroboamo II re di Israele (783-743 a.C.); si discute se Amos l’abbia preso da una tradizione anteriore o coeva. Il contesto è quello militare dell’invasione assira, e si applica ai sopravvissuti dei massacri e delle deportazioni. Anche i profeti del sud citano il resto in contesti di invasioni militari, come Isaia nella guerra siro-efraimita contro l’Assiria (Is 6,13-7,3) o successivamente come Geremia nel quadro della conquista babilonese (Ger 6,8; 8,3). La nozione esplicita e implicita di resto è attestata in epigrafi assire, babilonesi, ittite, egiziane. Il tema del resto appare non solo in testi profetici, ma anche narrativi, come gli scampati al diluvio (Gn 5,6-7-9), in modo analogo al poema di Gilgamesh, dove Utnapistim sopravvive al pari di Noè. Oppure, anche se il termine specifico non ricorre, appare nel castigo di Sodoma (Gn 18,16-19), nelle figure di Lot e la sua famiglia che scampano alla distruzione (Gn 19,12,24-25). Ritorna nello scontro tra Esau e Giacobbe espresso dai temi del “campo che resta” e della “sopravvivenza” (Gn 32,8-12) da cui dipende l’esistenza stessa del popolo eletto (cf. p. 43). Ma l’idea di un resto si ritrova soprattutto nel ciclo di Elia (cf. la nostra recensione su *Rivista Biblica Italiana* (2017), espressione di quanti non si lasciano sedurre dal baalismo e restano fedeli a Yhwh (cfr. 1 Re 19,37). Il tema riappare nei profeti e non è da escludere che taluni di essi abbiano desunto il tema/immagine “resto”, ciò si riscontra anche in testi extrabiblici, legato alla guerra o a disastri naturali. L’A. individua tre fasi nello sviluppo del resto nella letteratura profetica.

1) Nell’epoca preesilica si parla di un piccolo resto che sopravviverà (Am 3,12; Is 6,13; Mic 4,6-7). L’appartenenza a tale resto non dipende da una scelta arbitraria, ma coincide con il vivere secondo la giustizia (cf. Am 5,14-15): è l’osservanza delle leggi di Dio a costituire il discrimine (Am

9,9: Is 10,21). Visto sullo sfondo della presa di Samaria, e la non espugnazione di Gerusalemme da parte degli Assiri, questo resto sembra designare quanti erano rimasti nella terra promessa e non deportati, in particolare il regno di Giuda come afferma Isaia (4,3; 37,31) e successivamente Sofonia, che ne esalta l'umiltà decisiva e la ricerca esclusiva del Signore (So 3,12-13).

2) La seconda fase è dei grandi profeti dell'esilio dinanzi alla minaccia dei Babilonesi subentrati agli Assiri. Geremia, che per forza maggiore è filobabilonese, disillude quanti erano scampati in Egitto per sfuggire alla conquista di Nabucodonosor II e smentisce la loro pretesa di essere appunto il "resto" (Ger 42 e 44). Geremia in sintonia con le visioni di Ezechiele invece identifica il resto con i deportati in terra straniera, lontano dalle strutture istituzionali, come monarchia e tempio (Ger 24;31 ed Ez 11; 16,60.62, 36,24-28).

3) La terza fase è quella del post-esilio, con un'altra terna di voci. Sotto l'editto di ritorno nella terra promulgato da Ciro. Mentre i deportati si erano ben integrati a Babilonia seguendo i dettami di Geremia ed erano in gran parte restii al ritorno è il gruppo di quanti invece volevano rientrare che diventa il resto, come proclama un'altra terna di voci, vale a dire i profeti Aggeo e Zaccaria (Ag, 12.2,2; Zc 8,6; cf. anche Gl 5) e il leader Esdra (Esd 9). Ora, il resto sono i rimpatriati, non i restati né nella terra, né in terra straniera (cf. p. 57). In sintesi il resto presenta due aspetti: uno negativo di disastro totale o soluzione finale, l'altro positivo di ripartenza e speranza. Questi costituiscono i rispettivi temi dei due capitoli successivi, che prendono in esame tre autori e i loro testi salienti.

Il cap. III, *Le reste après un désastre «Seulement un reste»* (cf. pp. 60-92), studia i tre eventi principali di distruzione da cui riparte un resto di sopravvissuti: il primo è il racconto del diluvio (Gn 6,5-9,17) che descrive una calamità naturale terribile e universale. Il disastro è stato un'anti-creazione, un ritorno al caos primordiale, Tuttavia l'umanità non è stata completamente distrutta ma è perdurata attraverso un piccolo resto (cf. pp. 60-59). Il secondo evento è la distruzione del regno del Nord negli oracoli di Amos (Am 3), letti in prospettiva sincronica (a prescindere dalla genesi e dall'autenticità, cf. p. 70. n. 2). Il testo inanella diverse metafore e immagini: quella delle "due zampe e il lobo di un orecchio"(3,12) che il pastore strappa al leone; l'ironia tragica è che non si tratta del resto di salvati, ma della prassi giuridica del tempo (Gn 31,39; Es 22,12) in cui il pastore doveva riportare al proprietario del gregge i resti della preda divorata, attestando fuor di metafora al tempo stesso sia l'innocenza di

Yhwh e la propria di profeta, sia lo sbramamento mortale della bestia avvenuto a causa delle bestie feroci. Un altro oracolo preannuncia la fine enigmatica delle donne di Samaria ree di aver vessato il popolo (Am 4,1-3). La condanna riguarderebbe per congettura “le rimanenti tra voi”, ma può designare il corteo di ancelle, la posterità (come in 9,1). L’A. opta per l’ipotesi che si tratti dei cadaveri delle donne, che verranno ammucciate (cf. p. 73). In ogni caso si tratta di un residuo inutile che sarà eliminato. Altra immagine è quella del tizzone (4,11) di truppe decimate (5,39), o dei due unici sopravvissuti, un parente e un imbalsamatore, funzionali a occuparsi dei cadaveri di una strage totale (6,8-11). Anche le ultime visioni sciorinano immagini che prospettano l’idea che nessuno sfuggirà alla strage. Questi testi di Amos che viene reputato il primo ad aver usato la categoria di “resto” affermano chiaramente due aspetti: il primo è la seria eventualità che Dio potrebbe farla finita con il suo popolo. D’altro canto che ci sarà un resto benché minimo, di per sé adestinato a non sopravvivere, che però cela in sé il seme della speranza. Questa si intravede in un “forse” (*peut-être*), una *chance* per il regno del Nord, se si comporterà bene e si convertirà. Il terzo disastro traumatico è la caduta del Regno di Giuda e di Gerusalemme, come viene presentato da molti testi di Geremia. Egli vaticina un disastro totale, ma lascia intendere la certezza che un resto sopravviverà. Spicca l’immagine della vendemmia per simboleggiare la catastrofe (Ger 6) e dei due cesti di fichi (Ger 24) uno guasto (i malvagi condannati), l’altro buono (i giusti). L’A. fa capire che questi disastri obbediscono ad un genere letterario militare iperbolico, in cui tutti sono uccisi senza scampo, quando la realtà, attestata anche da riscontri archeologici, ridimensiona le cifre. Di fatto solo il 25% fu deportato, mentre il resto rimase nella campagna del paese (“il popolo della terra”). Insomma “donc, un reste est resté!” (cf. p. 92).

Il cap. IV, *Le reste peut donner espoir: «tout de même un reste»* (cf. pp. 93-131), riprende i testi delle tre voci precedenti, mostrando come in realtà il disastro non sia l’ultima parola, ma si apra già alla speranza, grazie appunto ad un resto che rimane. Nel diluvio questo resto è rappresentato da Noè e la sua famiglia. La finale del libro di Amos, scavalca il “forse” per sancisce la certezza che la casa di Giacobbe (= regno del Nord) sopravviverà (9,8-10). Il resto che sarà salvato è quello di coloro che non cedono all’idolatria e praticano la giustizia sociale. Il profeta Geremia profetizza la distruzione di Gerusalemme ma crede decisamente nella sopravvivenza di un resto del sud (Ger 31,27-30). A questi testi si aggiunge la finale dei libri delle Cronache (originariamente uniti), vale a dire 2Cr

36,22-23 che narra del decreto di ritorno nella terra da parte di Ciro, e i libri di Esdra-Neemia (anch'essi originariamente uniti) che parlano dell'effettiva ripartenza di ricostruzione della comunità del II Tempio e il ripopolamento del paese, realtà che hanno superato ogni aspettativa. Riepilogando, i tre casi esaminati offrono varie istanze di riflessione: nel caso tragico del regno del Nord/Samaria il preconizzato resto non è stato capace di ritrovare la sua identità di popolo ed è scomparso. Nel caso del diluvio l'umanità è riuscita a ricreare il mondo, ma un mondo del tutto diverso. Se il primo era un mondo di armonia, utopico, senza violenza (regime vegetariano), il mondo postdiluviano appare un mondo più realista, che accetta la realtà della violenza pur incanalandola entro limiti. Il caso più positivo è la ripartenza del regno di Giuda, che ha saputo conservare il passato, senza rottamarlo, ma nel contempo inventare qualcosa di nuovo. Un resto creatore, entusiasta, propositivo (cf. pp. 128-121). Se i disastri avvengono per cause naturali, fisiche e militari, la ricostruzione avviene alla fine per pura grazia di Dio. Il ritornare fisico coincide con il ritornare/convertirsi spirituale (in ebraico la stessa radice *shub*).

Il cap. V, *Le reste de l'Eglise* (cf. pp. 153-156), riprende le tematiche esposte nell'introduzione alla luce dei testi esaminati per cogliere la voce dello Spirito che può suggerire scelte, inventività dinanzi alla posta in gioco dell'essere chiesa in un mondo che oggi la emargina come piccolo resto. La visione della chiesa attuale, soprattutto in Europa e nel Nord America è quella, implicita, "nietzschiana" di un cimitero di tombe. La Scrittura ispirata presenta casi di reazioni diverse, che vanno storicamente contestualizzate. Indubbiamente vi sono differenze significative tra il resto biblico e il resto della chiesa attuale ed è erroneo sovrapporli ciecamente in un approccio fondamentalista. Ma il lettore è invitato ad inventare le profonde somiglianze ed analogie, operando quella che si è soliti chiamare dopo H. G. Gadamer la "fusione di orizzonti". Lasciamo al lettore la lettura diretta degli spunti di riflessione.

Concludendo, un libro stimolante, pensoso. Il fatto che la bibliografia sia spesso autoreferenziale e il campo d'osservazione finisca per privilegiare il mondo francofono, non inficia la provocazione. Un piccolo appunto è il non aver considerato appieno il tema del singolo "che resta", magari ai margini. Ad esempio in 1Sam 16, 11 dopo che Samuele sembra aver esaurito la rassegna dei figli di Iesse, il profeta, e con lui il lettore, scopre che c'è un figlio che "ancora rimane". Anche Davide può richiamare quel piccolo resto che, rimasto fedele a Yhwh, sarà salvato e

ritornerà alla Terra, per fronteggiare e vincere i giganti del suo tempo. Correlativamente, forse maggiore sviluppo avrebbe meritato il tema della “piccolezza” (cf. Am 7,5; Gn 19,21; Dt 7,7-8), come ben studiato dal prof. A. Andreozzi in una specifica dissertazione purtroppo restata inedita. Potremmo dire che questo studio corrobora la nozione che tutta la Bibbia sia una letteratura di resistenza e resilienza.

ANTONIO NEPI

B. D. GIFFONE, *“Sit At My Right Hand”*: *The Chronicler’s Portrait of the Tribe of Benjamin in the Social Context of Yehud*, Bloomsbury, New York 2018, pp. XVIII + 258, (LHBOTS, 628), ISBN 978-0-56768-119-5, \$ 39.

Questa monografia è la rielaborazione della dissertazione dell’autore sostenuta nel 2014 presso la prestigiosa Università sudafricana di Stellenbosch (Città del Capo), guidata dal prof. Louis Jonker come relatore. L’A., originario del New Jersey, presbiteriano, è Assistant Professor nell’Università Internazionale di Letteratura della Lituania, e Associate Researcher a Stellenbosch. Oltre il campo biblico, i suoi interessi sono di tipo farmaceutico e di scienze sociali. Lo studio verte sulla caratterizzazione di Beniamino, inteso come eponimo, ma soprattutto tribù. In tal senso non è nuovo, perché al riguardo abbiamo monografie importanti come quelle di K. D. Schunk, *Benjamin: Untersuchungen zur Entstehung und Geschichte eines israelitischen Stammes* (BZAW 86), Berlin 1963, aggiornato ed epitomato nella voce di *ABD I* (1992), pp. 671-673, o articoli embrionali come quelli di O. Lipschits, in «Tel Aviv» 26 (1999), pp. 155-190, oltre ai contributi dello stesso relatore Jonker. Nuovo invece è il confronto tra il ritratto di Beniamino presente nella Storia Deuteronomistica (HDtr) e nei libri delle Cronache, le cui divergenze sono significative soprattutto nel rapporto con Giuda. Anticipiamo che in HDtr il rapporto tra Giuda e Beniamino appare complesso, in tensione, alterno nelle luci e nelle ombre. Il Cronista, da parte sua, cerca di smussare queste tensioni facendo emergere le strette relazioni tra le due tribù. Giffone, sfruttando le sue competenze socio-economiche, ravvisa storicamente sullo sfondo il riflesso della situazione politico-religiosa del tardo impero persiano in cui il culto di una Gerusalemme relativamente povera lottava per mantenere il supporto da parte dell’aristocrazia terriera nella regione.

L'archeologia e la geoantropologia attestano che le zone beniaminite goderonο di una forte prosperità e diffuso benessere, sia nel periodo neobabilonese sia in quello Achemenide. Il culto di Gerusalemme doveva affrontare la concorrenza di altre località culturali note per le loro alleanze con Beniamino e Giuseppe e mirava ad ingraziarsi il sostegno dei più abbienti beniaminiti. È proprio per questo che il Cronista riscrisse le narrazioni di Israele, al fine di accaparrarsi il supporto di Beniamino, la cui etimologia è "figlio della destra", ma anche "figlio della fortuna". Da qui il titolo della tesi. Giffone combina analisi storica e letteraria, metodo diacronico e sincronico, offrendo ai lettori una nuova comprensione di Yehud e dell'atmosfera del Secondo Tempio, che la vede detronizzata da monarchia a provincia subalterna dei Persiani.

Il libro principia con una Prefazione, seguita dalla lista di abbreviazioni, poi dai ringraziamenti.

Il cap. 1: *Why Does the Tribe of Benjamin Matter?* delinea l'obiettivo dello studio, facendo presente come la tematica di Beniamino come eponimo e tribù non abbia meritato la giusta attenzione, con una bibliografia scarsa. Giffone sintetizza due punti su cui imposta la sua indagine: 1) Ribadisce l'epoca persiana come il tempo fondante in cui prese forma la Bibbia ebraica, dimostrando come il sistema culturale e socio-economico e religioso della Persia lasciò nei testi canonici tracce indelebili; 2) Le tribù di Giuda, Levi e Beniamino furono le tribù costitutive primarie di Yehud; i testi riflettono le identità tribali e le rivalità degli abitanti di Yehud (come appare in Gdc 19-21). Il conflitto o rivalità era tra Beniamino e Giuda, vale a dire il più ampio resto (*šē'erit*) restato nel paese (= la gente della terra) e l'élite gerosolimitana della Golah, cioè dei rimpatriati. Questi ultimi volevano riguadagnare la loro originaria primazia (cf. p. 99). Per il Cronista, Beniamino nella sua solitaria autonomia, si pone come un "test-case" per il suo messaggio inclusivo destinato alla salvezza di Giuda e di tutto Israele, imperniato sulla centralità del culto di Gerusalemme (cf. p. 7).

Seguono poi due parti che contemplanο diversi capitoli. La prima parte si apre con il cap. 2, *Laying the Groundword: Historical-Critical and Social-Scientific Methods*, che offre una rassegna dei vari metodi e delle varie ipotesi, e analizza il valore storiografico dei testi.

Il cap. 3, *Chronicles and the Persian Era* evidenzia l'importanza del libro delle Cronache come fonte principale per la ricostruzione storica del periodo persiano, ma permette al lettore di ponderare l'ideologia narrativa

del Cronista, che poggia su tre pilastri simbolici fondativi dell'identità dell'Israele postesilico: il tempio, Davide e la Torah per la comunità.

Il cap. 4., *The Tribe of Benjamin in History and Literature*, offre lo sfondo per capire le dinamiche dei rapporti tra Beniamino e Giuda. Beniamino nel periodo dell'anfizionia tribale e della monarchia unita, appare una regione di mezzo (*midway point*), di conflitto e compromesso, tra il sud legato a Giuda e il nord legato alle tribù di Giuseppe (e figli). Costituiva dunque una enclave potremmo dire bypartisan, anche se il suo ruolo di borderline, come l'A. ammette, non è molto chiaro. Probabilmente la sua prosperità si spiega per il fatto che, a differenza di Samaria, e di Gerusalemme fu trascurata dagli Assiri prima, e poi dai Babilonesi.

Nella seconda parte l'A. segue la pista del suo relatore Jonker e approfondisce il duplice ritratto di Beniamino nel Deuteronomista e nel Cronista. Il cap. 5, *The Tribe of Benjamin in the Deuteronomistic History*, vaglia i vari ritratti di Beniamino nella Storia Deuteronomistica. Nel libro di Giosuè, risulta il beneficiario insieme a Giuda e alle tribù di Giuseppe dei lotti più estesi nella ripartizione della terra. I grandi condottieri appartengono ad Efraim e a Giuda (Caleb). Il libro dei Giudici viene considerato filo-David e anti-Saul (cf. p. 144) e intende porre la questione su chi è il vero leader d'Israel (cf. p. 133). L'ago della bilancia pende chiaramente per un leader di Giuda, in linea con il breve archetipo di Otniel. Anche il libro di Samuele simpatizza per Davide, ma si interessa in modo eloquente a personaggi beniaminiti. Fondamentale è il rapporto tra Saul e Davide. Entrambi vengo smascherati nelle loro luci ed ombre, ma è evidente la simpatia del redattore finale per Davide, mentre Saul appare come l'eroe tragico delle occasioni mancate. Accanto ai protagonisti, illumina attori secondari della stirpe di Beniamino collegati a Saul (come Gionata, Mikal, Ishboshet, Abner, Sheba e i nipoti di Saul), facendo emergere come l'autentico beniaminita alla fine sia chi resta fedele e leale all'unto giudaico del Signore. Per quanto riguarda il libro dei Re, l'A. fa notare che Beniamino viene colto nella sua ambiguità, mentre spicca la condanna del santuario di Bet-El, il grande avversario di Gerusalemme.

Il cap. 6, *The Tribe of Benjamin in Chronicles*, considera l'altro ritratto di Beniamino nella retorica teologica del Cronista. Nella sezione delle Genealogie, la stirpe di Beniamino gode di alto rango e stima e viene presentata come modello di tutto Israele (cf. p. 189). Com'è noto, il Cronista purifica ed espunge il racconto di Samuele di tutti gli episodi crudi che mettono in cattiva luce attori beniaminiti, come accade emblematicamente per Saul, cui viene riservato un breve spazio, e per il

santuario di Bet-El che viene eliminato, segnali di una volontà di presentare Beniamino in una luce favorevole. Il Cronista distingue Saul dal suo casato beniaminita e questo gli permette di valorizzare quest'ultimo. Esonera Davide da ogni sospetto di tradimento o di male nei confronti della totalità dei beniaminiti. Significativa è l'omissione di Isbaal (2Sam 2-4) che gli permette di minimizzare il conflitto tra Beniamino e Giuda, così come riscrive le vicende di Mikal e di Gionata, che potevano alimentare sospetti sull'opportunismo spietato di Davide.

Nella terza parte, il cap. 7, *The Chronicler's "Benjamin" in Persian Yehud*, è il cuore della tesi, secondo cui il Cronista cercò deliberatamente di associare Beniamino con Giuda dall'origine sino ai tempi recenti (cf. p. 209). Questa sintesi del Cronista avvenne nel contesto sociale di Yehud, in vista di esaltare la centralità del culto di Gerusalemme, o del cosiddetto Secondo Tempio e, per collegamento, la monarchia di stirpe davidica.

Il cap. 8, *Conclusion*, non minimizza le differenze tra la teologia Deuteronomista e quella del Cronista, ma afferma inequivocabilmente che «The Chronicler's story is more slanted in favor of Benjamin than the DtrH» (p. 226). Segue poi un prospetto di ulteriori piste di ricerca, un'*Appendix* che si basa sugli studi precedenti di Jonker sui riferimenti toponomastici e antropici nei libri delle Cronache, una Bibliografia e un Indice di citazioni ed autori.

Il libro si legge agevolmente per la sua chiarezza, ma anche per preziosi sommari che intervallano il testo. Alcune osservazioni: focalizzato su Beniamino, Giffone dimentica altre tribù, in particolare quella di Levi, che nel libro delle Cronache ha sicuramente più importanza e che proprio con Beniamino registrò tensioni, come dimostrato ad es. da Scott Langston, *Cultic Sites in the Tribe of Benjamin: Beniaminite Prominence in the Religion of Israel* (New York: Lang, 1998), ma anche da altri specialisti di Cronache, che risultano assenti. Si può discutere se sia sempre valido e fondato storicamente il concetto di anfizionia, ipotizzato da M. Noth. Evidente, invece è il debito di Giffone a Jonker.

Questo non inficia il prezioso contributo di un libro che d'ora in poi sarà fondamentale per lo studio della tribù di Beniamino, della strategia retorica del Cronista, ma anche per la comprensione delle dinamiche storiche - in particolare lo scontro tra quanti erano rimasti nel paese e quanti erano deportati - che portarono alla riedificazione della Yehud del Secondo Tempio.

## INDICE

Editoriale	Pag.	5
Editorial	»	9

### SEZIONE “SACRAMENTARIA” ARTICOLI

IL CULTO DI DIO E IL LAVORO DELLE NOSTRE MANI		
J. L. Ska	»	13
1. Dio osserva il sabato? Giovanni 5,17	»	13
2. Il “deus otiosus” e il Dio biblico che non si stanca	»	17
3. La divina allergia al lavoro manuale in Mesopotamia	»	19
4. Creazione e gioco nel mondo egiziano e nel mondo biblico	»	21
5. Dalla servitù al servizio: liturgia come imitazione dell’opera creatrice	»	23
Conclusione	»	26
Abstract	»	27
Parole chiave	»	27
Keywords	»	27
«L’OPERA DELLE NOSTRE MANI RENDI SALDA» (SAL 90,17).		
IL LAVORO NELL’ORIZZONTE DEL SACRAMENTO		
A. Bozzolo	»	29
1. Le difficoltà del tema	»	30
2. L’opportunità di un ripensamento	»	33
3. I modelli teologici	»	36
3.1. Trascendentale	»	36
3.2. Politico	»	38
3.3. Dialettico	»	40
4. Il profilo simbolico del lavoro	»	42
5. Il mistero dell’Origine e l’efficacia del sacramento	»	46
6. Lavoro e sacramento	»	49

6.1. La materia	Pag. 49
6.2. Il sacrificio	» 52
6.3. La comunità	» 53
Conclusione	» 56
Abstract	» 57
Parole chiave	» 57
Keywords	» 57

IL LAVORO PARTECIPATIVO E SOLIDALE  
 ALLA LUCE DELL'EUCARISTIA

M. Vallorani » 59

Introduzione: il lavoro, *questione aperta* » 59

1. Uomo come immagine di Dio: » 62

la creazione e il compito di lavorare » 62

2. La persona nell'ontologia trinitaria: la relazionalità » 63

3. Eucaristia e lavoro: la dimensione relazionale » 64

4. Lavoro: offerta a Dio; » 66

frutto della terra e del lavoro dell'uomo » 66

5. Lavoro: offerta condivisa » 70

6. L'Eucaristia per il lavoro: impegno etico della comunità » 72

7. Il lavoro umano: partecipativo e solidale nel Magistero » 75

8. Lavoro come collaborazione all'opera di Dio » 76

9. Il lavoro umano, decente, partecipativo e solidale » 79

Abstract » 83

Parole chiave » 83

Keywords » 83

SEZIONE "SCIENZE RELIGIOSE"  
 ARTICOLI

PER UN'ETICA DEL LAVORO, OGGI » 87

L. Alici » 87

1. Oltre l'emergenza: la pertinenza etica del lavoro » 88

2. Oltre l'attualità: il futuro nel passato » 91

3. La giustizia e il bene » 96

4. Pubblico e privato	Pag.	99
5. Il fine e i mezzi	»	104
6. Lavoro e persona	»	109
Abstract	»	112
Parole chiave	»	112
Keywords	»	112
ETICA DELLA PROFESSIONE DOCENTE		
G. Tortorella	»	113
1. “A scuola ho imparato ad annoiarmi”	»	113
2. La mutazione antropologica	»	114
3. Alcune linee per un’etica della professione docente	»	116
3.1. Un’ora di lezione può cambiare la vita	»	116
3.2. A scuola di felicità	»	117
3.3. Timeline dello studente e senso della vita	»	121
Conclusion	»	121
Abstract	»	123
Parole chiave	»	124
Keywords	»	124
» 124		
VERSO UNA NUOVA CULTURA PER L’ECONOMIA E PER L’IMPRESA: PRASSI E TEORIA A CONFRONTO A PARTIRE DALL’ECONOMIA DI COMUNIONE		
M. G. Baldarelli	»	125
Introduzione	»	125
1. L’economia e l’impresa moderna: lo stato dell’arte e le sfide future	»	126
1.1. La situazione del lavoro in Italia	»	126
1.2. Le sfide future: lavoro, reti e co-produzione	»	130
2. Semi di una nuova cultura per l’economia e per l’impresa a partire dall’Economia di Comunione	»	131
3. Verso una nuova cultura per l’economia e per l’impresa nella creazione di reti EdC	»	138
4. Disseppellire le tracce di una nuova cultura per l’economia e per l’impresa: riflessioni teoriche	»	145

Conclusioni	Pag.	149
Abstract	»	150
Parole chiave	»	151
Keywords	»	151
LA PIÙ ELEVATA VIRTÙ: LA MISERICORDIA		
L. M. Lorenzetti	»	153
1. La misericordia contro il male	»	153
2. Giustizia, misericordia, carità, cardini della dottrina sociale della Chiesa	»	156
3. Esercitare la misericordia	»	159
4. Carità, misericordia, pace	»	161
5. Pedagogia dell'amore misericordioso	»	165
6. Pastorale della misericordia	»	167
7. Il volto della misericordia	»	170
Abstract	»	173
Parole chiave	»	174
Keywords	»	174

#### SEZIONE "EVENTI"

MINISTERO ORDINATO E MINISTERIALITÀ LAICALI: UNA NECESSARIA INTERAZIONE		
Card. B. Stella	»	177
1. La Chiesa come popolo sacerdotale e comunità ministeriale	»	177
2. La necessaria collaborazione tra ministero ordinato e ministero laicale	»	180
3. La formazione sacerdotale e il ministero dei laici	»	186

#### SEZIONE "RECENSIONI"

Recensioni area liturgico sacramentaria	»	193
Recensioni area teologica, religiosa e multidisciplinare	»	217



