

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

SACRAMENTARIA & SCIENZE RELIGIOSE

RIVISTA SEMESTRALE

A cura di:

ISTITUTO TEOLOGICO MARCHIGIANO

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

ISSR MARCHIGIANO “REDEMPTORIS MATER”

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

Direttore e responsabile scientifico

Daniele Cogoni.

Consiglio di redazione

Massimo Regini, Roberto Cecconi, Daniele Cogoni, Davide Barazzoni,
Giovanni Frulla, Vincent Ifeme, Leonardo Pelonara, Alessandro Pertosa
(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.

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

54

*Liturgia, sacramenti e catechesi in tempo di Covid.
Spunti per una rilettura della pastorale... e non solo*

ANNO XXIX / 2020 - 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 2020".

Abbonamento annuo per l'estero € 60 da versare tramite bonifico bancario a:
Istituto Teologico Marchigiano;
coordinate BIC-SWIFT: PASCITM1K03;
causale: "Sacramentaria & Scienze religiose anno 2020".

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

Stiamo attraversando da circa un anno un periodo molto particolare. Esso richiede una riflessione ecclesiale rinnovata su questioni pastorali ben note, la cui importanza e attuale incidenza nella vita della comunità cristiana si è però intensificata sotto la prova della pandemia in atto che, purtroppo, sembra non attenuarsi. Le riflessioni sia teologiche che liturgiche (e in particolare quelle sacramentali), come pure quelle filosofiche e scientifiche, si sono trovate interpellate al di fuori di ogni schema acquisito, dovendosi confrontare con una realtà che costringe a ripensare il vissuto esistenziale in modo nuovo, alla luce di cambiamenti, tuttora in atto, che incidono su ogni ambito della società e non di meno sulla pastorale ecclesiale a livello nazionale e mondiale.

La pandemia dovuta al Covid-19, ancora galoppante e inarrestabile ad ogni latitudine e longitudine, con la sua inquietante capacità di destabilizzare molteplici sistemi, ha posto in evidenza in tutti - credenti e non - lo spaesamento e la difficoltà nel trovare il modo adeguato di sostenere persone e società poste sempre più in ginocchio dalla malattia e soprattutto dalla paura, divenuta ormai fobia, del contagio e delle sue conseguenze. Non vi è dubbio sul fatto che tante persone contagiate dal virus abbiano dovuto affrontare l'evento della morte in circostanze rese ancora più drammatiche dalla solitudine e dall'isolamento in cui sono state poste. Dopo circa un anno dalla dichiarazione - da parte dell'Organizzazione Mondiale della Sanità - dello stato di pandemia, si contano oramai più di 60 milioni di contagi con più di un milione e mezzo di morti. Ma insieme a questa "agonia" e "morte" biologica, che certo non può consumare in sé l'intera estensione della vita della persona, che comunque continua ad esistere in una dimensione ultraterrena, abbiamo assistito all'agonia, non meno drammatica, delle relazioni interpersonali, della vita sociale e comunitaria, della vita religiosa, pastorale e sacramentale, con il conseguente affievolirsi delle esperienze di fede, di fraternità, di affetto non più alimentate - perlomeno come si era abituati sino ad oggi - dalla presenza dei propri cari e della comunità credente.

Evidentemente non parliamo qui solo della fatica legata alla negata assistenza familiare ai malati gravi di Covid-19, privati così dell'umana vicinanza dei loro cari (e affidati esclusivamente al personale medico, infermieristico e agli operatori socio sanitari); parliamo altresì della non meno gravosa fatica legata alla mancanza di un'assistenza spirituale da parte dei sacerdoti, anch'essa negata categoricamente, laddove l'esigenza

di un accompagnamento spirituale in punto di morte era assolutamente ineludibile, come era ineludibile l'accompagnamento dei familiari e dell'intera comunità segnata dalla sofferenza. Tale assenza di accompagnamento spirituale ha segnato indubbiamente l'intera comunità credente, soprattutto durante il *lockdown*, assenza resa ancora più drastica dalla forzata limitazione delle celebrazioni liturgiche, della catechesi e dalla loro "sostituzione" mediante dirette online, per non parlare poi della sospensione di tutte le attività pastorali. Come rilevato dalla *Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti*:

la pandemia ha prodotto stravolgimenti non solo nelle dinamiche sociali, familiari, economiche, formative e lavorative, ma anche nella vita della comunità cristiana, compresa la dimensione liturgica. Per togliere spazio di replicazione al virus è stato necessario un rigido distanziamento sociale, che ha avuto ripercussione su un tratto fondamentale della vita cristiana: «Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, li sono io in mezzo a loro» (Mt 18,20); «Erano perseveranti nell'insegnamento degli apostoli e nella comunione, nello spezzare il pane e nelle preghiere. Tutti i credenti stavano insieme e avevano ogni cosa in comune» (At 2,42-44)¹.

Di fronte a tutto questo processo ci si è posti la domanda su come reagire assumendo, al cospetto di questo "allontanamento" pastorale e liturgico, rinnovate forme di testimonianza della fede, guidati da valutazioni capaci di integrare precedenti impostazioni, oramai acquisite, ma non più rispondenti ai segni dei tempi o non più adeguate a garantire la sicurezza tanto decantata. Si è cercato, in sostanza, di rinnovare una pastorale non più in grado di intercettare le reali esigenze dell'umano posto a confronto con il dramma della pandemia e con la connessa limitazione delle relazioni interpersonali e comunitarie, raccogliendo l'esigenza di non venir meno nell'offrire una risposta adeguata all'anelito spirituale che, consapevolmente o meno, caratterizza il cuore di ogni persona, soprattutto quando questa è posta a confronto con il mistero della vita e della morte.

Senza disattendere la necessaria fedeltà alla Tradizione e il rispetto delle giuste disposizioni emanate dalle autorità pubbliche, mai come prima si sta sentendo il bisogno, all'interno della Chiesa, di individuare percorsi adeguati a rivitalizzare la risposta dell'uomo a Dio, percorsi che siano autentici ma anche originali, seppur ancorati all'*essenziale* che non può essere mai messo ai margini, così come ha individuato il Card. Gualtiero

¹ Citato da <https://it.aleteia.org/2020/09/14/torniamo-con-gioia-alleucaristia/>

Bassetti, dal letto dell'ospedale su cui è stato costretto anch'egli dal Covid-19, inviando ai fedeli una lettera-messaggio dal titolo *L'Eucarestia al centro della vita dei cristiani*, nella quale si riportano queste parole:

L'Eucarestia, soprattutto in questo periodo così difficile, non può essere lasciata ai margini delle nostre esistenze ma dev'essere rimessa, con ancora più forza, al centro della vita dei cristiani. L'Eucarestia non è soltanto il Sacramento in cui Cristo si riceve [...], ma è l'anima del mondo ed è il fulcro in cui converge tutto l'universo [...]. L'Eucarestia è *pro mundi salute*, ovvero per la salvezza del mondo, e *pro mundi vita*, per la vita del mondo (Gv 6,51). Nell'Eucarestia Gesù rinnova e riattualizza il suo sacrificio pasquale di morte e resurrezione, ma la Sua presenza non si limita a un piccolo pezzo di pane consacrato. Quel pane consacrato trascende dallo stesso altare, abbraccia tutto l'universo e stringe a sé tutti i problemi dell'umanità, perché il corpo di Gesù è strettamente unito al corpo mistico che è tutta la Chiesa. Non c'è situazione umana a cui non possa essere ricondotta l'Eucarestia. Anche le vicende drammatiche che stiamo vivendo in questi giorni in Italia - come l'aumento della diffusione dell'epidemia, la grave crisi economica per molti lavoratori e per tante imprese, l'incertezza per i nostri giovani della scuola - non sono al di fuori della Santissima Eucarestia [...]. Non c'è consolazione, non c'è conforto, non c'è assenza di lacrime che non abbia il suo riferimento a Gesù Eucarestia².

Il messaggio è chiaro: per quanto i mezzi di comunicazione abbiano svolto un utile servizio durante il *lockdown* - quando non vi era possibilità di celebrare come assemblea - la partecipazione reale all'Eucaristia rimane insostituibile. La trasmissione della Santa Messa, se non necessaria, rischia addirittura di vanificare l'importanza dell'incontro personale e intimo con quel Dio che si consegna direttamente a noi nella Liturgia partecipata in prima persona. Questo *contatto* con il Signore, nella Parola ascoltata e nell'Eucaristia ricevuta, è vitale, indispensabile, insostituibile, come è insostituibile una catechesi e una pastorale la cui bellezza ed efficacia dipendono dalla qualità delle relazioni, dalla qualità dell'incontro, nonché dalla capacità di riflettere costruttivamente su quanto stiamo vivendo.

DANIELE COGONI

Direttore e responsabile scientifico

² Citato da <http://diocesi.perugia.it/cardinale-arcivescovo-gualtiero-bassetti-traferito-ospedale-seguito-della-positivita-al-covid-19/>

EDITORIAL

We have been going through a very special period for about a year. It requires a renewed ecclesial reflection on well-known pastoral issues, whose importance and current impact on the life of christian community has however intensified under test of the pandemic in progress (which, unfortunately, does not seem to be abating). Both theological and liturgical reflections (and in particular the sacramental ones), as well as the philosophical and scientific ones, found themselves questioned outside of any acquired scheme. Confrontation with reality forces us to rethink existential experience in a new way, in the light of changes that affect every area of society, ecclesial pastoral care included (nationally and worldwide).

The Covid-19 pandemic (galloping and unstoppable at every latitude and longitude) destabilizes multiple systems; it highlights the difficulty in finding the adequate way to support people and societies placed more and more on their knees by disease and especially by the fear of contagion and its consequences (fear that has now become a phobia). There is no doubt that many people infected with the virus have had to face the event of death in circumstances made even more dramatic by the loneliness and isolation in which they have been placed. About a year after the declaration - by the World Health Organization - of the pandemic state, there are now more than 60 million infections with more than one and a half million deaths. But together with this biological “agony” and “death” (which cannot consume within itself the entire extension of the life of the person who still continues to exist in an otherworldly dimension), we have witnessed the also dramatic agony of interpersonal relationships, social and community life, religious, pastoral and sacramental life, with the consequent weakening of the experiences of faith, fraternity, affection, no longer nourished by the presence of loved ones and the believing community (as we intended it to date).

Obviously we are not talking here only about the fatigue associated with denied family assistance to the seriously ill with Covid-19, deprived of the human closeness of their loved ones (and entrusted exclusively to medical, nursing and social health workers); we also speak of the no less burdensome effort linked to the lack of spiritual assistance from priests, which was also categorically denied, just when the need for spiritual accompaniment at the moment of death was absolutely unavoidable; as it was inevitable the support of family members and of the entire community

marked by suffering. This absence of spiritual accompaniment undoubtedly marked the entire community of believers, especially during the lockdown; absence made even more drastic by the forced limitation of liturgical celebrations, catechesis and their “replacement” through direct online (including the suspension of all pastoral activities), as noted by the Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments:

the pandemic has produced upheavals not only in the social, family, economic, training and working dynamics, but also in the life of the Christian community, including the liturgical dimension. To take away the virus’ space for replication, a rigid social distancing was necessary, which had repercussions on a fundamental trait of Christian life: “Where there are two or three gathered in my name, there am I among them” (Mt 18,20); “They were persevering in the apostles’ teaching and in communion, in the breaking of bread and in prayers. All believers were together and had everything in common” (Acts 2,42-44)¹.

Facing this process of pastoral and liturgical “distancing”, the question has been raised about the ways to react. We asked ourselves how to assume renewed forms of witnessing the faith, integrating previous approaches, now acquired, but no longer responding to the signs of the times or no longer adequate to guarantee the much-vaunted safety. In essence, an attempt was made to renew a pastoral ministry no longer able to intercept the real needs of the human being, confronted with the tragedy of the pandemic and with the related limitation of interpersonal and community relationships. We also tried not to fail in offering an adequate response to the spiritual longing that, consciously or not, characterizes the heart of every person (especially when the person is confronted with the mystery of life and death).

The Church is trying to identify suitable paths to revitalize man’s response to God, paths that are authentic but also original, anchored to the essential that can never be marginalized (all this without disregarding the necessary fidelity to Tradition and compliance with the just provisions issued by public authorities). We have an example of this in the testimony of Cardinal Gualtiero Bassetti, who writes this way from the hospital bed on which he was also forced by Covid-19:

The Eucharist, especially in this difficult period, cannot be left on the

¹ Quoted by <https://it.aleteia.org/2020/09/14/torniamo-con-gioia-alleucaristia/>

margins of our lives but must be put back, with even more force, at the center of Christian life. The Eucharist is not only the Sacrament in which Christ is received, but it is the soul of the world and is the fulcrum in which the whole universe converges. The Eucharist is *pro mundi salute*, that is, for the salvation of the world, and *pro mundi vita*, for the life of the world (Jn 6,51). In the Eucharist, Jesus renews and reactivates his paschal sacrifice of death and resurrection, but His presence is not limited to a small piece of consecrated bread. That consecrated bread transcends from the same altar, embraces the whole universe and holds all the problems of humanity to itself, because the body of Jesus is closely united to the mystical body which is the whole Church. There is no human situation to which the Eucharist cannot be traced. Even the dramatic events that we are experiencing these days in Italy - such as the increasing diffusion of the epidemic, the serious economic crisis that many workers and many companies are experiencing, the uncertainty for our young people in school - are not excluded from the Most Holy Eucharist [...]. There is no consolation, there is no comfort, there is no absence of tears that does not have its reference to Jesus in the Eucharist².

The message is clear: although the media did a useful service during the lockdown - when there was no possibility of celebrating as an assembly - real participation in the Eucharist remains irreplaceable. The transmission of the Holy Mass, if not necessary, even risks nullifying the importance of a personal and intimate encounter with that God who gives himself directly to us in the Liturgy (participated in the first person!). This contact with the Lord, in the heard Word and in the received Eucharist, is vital, indispensable. It is an irreplaceable encounter, just as catechesis and pastoral care are irreplaceable, whose beauty and effectiveness depend on the quality of relationships, the quality of the inter-human encounter, as well as the ability to constructively reflect on what we are experiencing.

DANIELE COGONI

Director and Scientific Manager

² Quoted by <http://diocesi.perugia.it/cardinale-arcivescovo-gualtiero-bassetti-traferito-ospedale-seguito-della-positivita-al-covid-19/>

SEZIONE “SACRAMENTARIA”

ARTICOLI

“RIPARTIAMO INSIEME”.
CONSIDERAZIONI SULLA BASE DELLE RECENTI INDICAZIONI
DELL’UFFICIO CATECHISTICO NAZIONALE

Daniele Cogoni*

Cosa sia stato il primo *lockdown* in Italia da un punto di vista meramente esteriore, legislativo o sociale, è sotto lo sguardo di tutti. A partire dal 23 febbraio 2020 la Chiesa sceglie di aderire prontamente e radicalmente alle disposizioni governative della *fase uno*, poi dal 4 maggio alle disposizioni della *fase due* e infine, dal 3 giugno alle disposizioni della *fase tre*, distinguendosi per il suo grande senso di responsabilità nel custodire la salute dei cittadini italiani, non senza sacrifici e disagi derivanti da alcune situazioni a dir poco paradossali da un punto di vista antropologico, che sembrano purtroppo destinate a ripetersi in questi mesi ultimi del 2020 e nei primi mesi del 2021. Da ottobre, purtroppo, vanno sempre più intensificandosi le nuove restrizioni, rese necessarie dalla galoppante ripresa dei contagi e delle *zone rosse*, e non è possibile prevedere a lungo termine la nuova evoluzione a livello nazionale e mondiale della pandemia. È però possibile, come credenti, riflettere su quanto vissuto sinora per predisporci a vivere meglio, con maggiore saggezza e lungimiranza, ciò che verrà. Sono state pubblicate a livello ecclesiale un gran numero di riflessioni a riguardo del periodo compreso soprattutto tra il 23 febbraio e il 18 maggio (data quest’ultima in cui i fedeli hanno potuto riprendere l’esperienza di vita liturgica e comunitaria)¹; qui però ci limitiamo a evidenziarne solo alcune.

* Docente ordinario di teologia dogmatica e teologia sacramentaria presso l’Istituto Teologico Marchigiano.

¹ Evitiamo i rimandi agli articoli pubblicati nelle riviste e sul WEB, i quali sono tantissimi, per segnalare solo alcuni testi rilevanti: E. ROMEO, *Vuoto a credere. La fede, la chiesa e il papa al tempo del coronavirus*, Ancora, Milano 2020; D. SORRENTINO, *Crisi come grazia. Per una nuova primavera della Chiesa*, Edizioni Francescane Italiane, Perugia 2020; G. RUGGERI, *Coronavirus... Coronavirus. La persona che non sapevo di essere e la Chiesa di domani*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2020; R. SANTORO - G. FUSCO, *Diritto canonico e rapporti Stato-Chiesa in tempo di pandemia*, Editoriale scientifica, Napoli 2020; L. ALICI - G. DE SIMONE - P. GRASSI, *La fede e il contagio. Nel tempo della pandemia*, Ave, Roma 2020; G. AUGUSTIN - W. KASPER, *Comunione e speranza. Testimoniare la fede al tempo del coronavirus*, LEV, Città del Vaticano 2020.

Mons. Erio Castellucci, fa affermazioni particolarmente pregnanti, degne di nota per affrontare la nuova situazione che si profila all'orizzonte.

Esperti, educatori, genitori, cittadini [hanno fatto] osservare come in questi mesi di restrizioni, nella necessità - ovvia - di preservare la sussistenza e la salute, sono stati di fatto considerati "essenziali", quasi solo i beni materiali. La scelta di continuare ad offrire esclusivamente servizi per l'alimentazione è comprensibile e giustificata (con l'eccezione, mi permetto, delle dipendenze: tabacco e lotterie); ma esistono, oltre ai *beni materiali*, che sono la base per la vita biologica, anche dei *beni relazionali* e dei *beni spirituali*, che contribuiscono insieme al "benessere" globale della persona: corpo, affetti, mente e anima. La caduta verticale di possibilità di relazione diretta [...] in alcuni casi produce conseguenze difficili da sanare [...]. Di fatto comunque queste misure [...] esprimono una visione antropologica assorbita dalla dimensione biologica: se nell'emergenza è evidente che occorra privilegiare la salute e gli alimenti, da subito, e non solo nella *fase due* o *tre*, è necessario integrare anche le altre dimensioni, i beni relazionali e quelli spirituali. Ciò che vale per negozi, supermercati, fabbriche e uffici deve valere anche per le forme di partecipazione, gli affetti familiari, l'accompagnamento psico-affettivo agli svantaggiati e ai disabili e le attività di sostegno e crescita nella vita spirituale, che fanno parte integrante dell'esistenza umana².

Affermare dunque che il primo *lockdown* ci ha condotto all'interno di un vero paradosso antropologico non è esagerato. L'uomo, costitutivamente predisposto alla relazione, alla socialità, alla fraternità, alla spiritualità... è stato costretto ad assumere una posizione contraria alla sua natura: per difendersi dal contagio, per "tutelare" la sua vita biologica ha dovuto isolarsi dai suoi simili, per rendersi poi conto quanto sia invece fondamentale per la sua vita, anche solo dal punto di vista psicologico, la relazione con gli altri... e non solo! In fase di *lockdown* ha dovuto astenersi anche da esprimere socialmente la sua religiosità, ma, a riguardo, vi è da chiedersi: ha compreso però quanto sia importante Dio per la sua vita? Ha compreso quanto sia importante riallacciare più intensamente i legami con Lui per rendere più umana la nuova situazione che siamo chiamati ancora ad affrontare? Ha compreso che la fragilità che ci accomuna tutti non risiede solo nella malattia, ma anche nel fatto che avviluppato nella paura di ammalarci rischiamo di dimenticare che l'uomo non è solo materia?

² E. CASTELLUCCI, *Faccia a faccia. Spunti per una comunità dal volto igienizzato*, Cittadella Editrice, Assisi 2020.

Infine, nella luce del Vangelo di Cristo, ha compreso che la vita umana vera non è relegabile al mero esistere, appiattito sul semplice “tirare a campare”?

La vera vita umana è esperienza di intelligenza, è libertà inventiva e creativa, è capacità di bellezza e di bontà, di relazioni di reciproca donazione gratuita, di contemplazione della natura, di gusto di buona musica, di gioco e di festa. Non è “nuda vita”, soprattutto perché sa rischiare la vita per la giustizia, la verità, la libertà, fino a “dare la propria vita” per amore, come ha fatto Cristo, la Vita stessa di Dio apparsa in mezzo a noi. Che in Cristo ci sia dato di partecipare alla stessa vita di Dio non dovrebbe mai cessare di stupirci, di aprirci alla contemplazione, all’adorazione, al ringraziamento. Tanto più se tale vita non ci porta fuori della nostra esistenza quotidiana, ma tutta la permea e la vivifica. Vivere la vita di Dio è per noi, concretamente, vivere in pienezza la nostra umanità³.

Difronte a questa consapevolezza, oramai diffusa, di dover affrontare la crisi pandemica all’interno di una visione più ampia dell’umano, la voce di coloro che nella Chiesa si sono distinti per equilibrio e saggezza è forse quella che più ha cercato di rispondere tempestivamente alle problematiche emerse dalla iniziale e drammatica “riduzione antropologica” a cui abbiamo assistito. Si è riflettuto proprio per questo sulle trascurate esigenze relazionali e spirituali dell’umano, ma anche sul fatto che la sospensione, per mesi, delle esperienze celebrative della fede (comprese le celebrazioni delle esequie per i tanti fratelli e sorelle che lasciavano questo mondo per immergersi nella vita eterna), come pure della catechesi, richiedeva una presa di posizione coraggiosa nel reimpostare la pastorale in tempo di pandemia, ma anche in vista di una nuova evangelizzazione dei cuori che tenga conto dei segni dei tempi.

In tal senso ci si è impegnati concretamente per individuare piste nuove da percorrere in tempo di Covid-19, tenendo conto di tutto il prezioso lavoro svolto con lungimiranza sino a febbraio 2020 in particolare dal Pontificio Consiglio per la promozione della nuova evangelizzazione e dall’Ufficio Catechistico Nazionale, in comunione con gli altri uffici pastorali nazionali.

³ G. FERRETTI, *Il mistero della Pasqua. Omelie sul nucleo della fede cristiana in tempo di pandemia*, Cittadella Editrice, Assisi 2020.

1. Iniziare processi

«Iniziare processi, più che occupare spazi»⁴: questa è la frase guida che ha ispirato il lavoro compiuto, da maggio a luglio 2020 (durante le fasi due e tre), dai *Laboratori ecclesiali sulla catechesi*, sulla scia delle indicazioni del nuovo *Direttorio per la Catechesi* approvato da papa Francesco il 23 marzo 2020⁵.

Composti dall'equipe dell'Ufficio Catechistico Nazionale, dalla Consulta nazionale per la pastorale liturgica, dai direttori degli Uffici diocesani e regionali, dai responsabili dell'Azione Cattolica e dell'Agesci, insieme ad altri Uffici pastorali della CEI, i *Laboratori*, espressione del desiderio di una pastorale integrata, hanno cercato di offrire una foto il più possibile realistica della situazione in cui si è venuta a trovare la Chiesa italiana in tempo di pandemia, in rapporto soprattutto alla catechesi e alla celebrazione liturgico-sacramentale.

Il lavoro, perseguito a partire da una visione il più possibile collegiale, è stato compiuto non a tavolino, ma attingendo ed elaborando quanto emerge da *dati reali*, da parte di chi, con costanza e competenza e da lungo tempo, opera in ambito pastorale. D'altra parte lo stesso *Direttorio*, che ha ispirato e orientato l'indagine svolta dai *Laboratori*, si presenta come uno strumento ben diverso da una teoria concettuale, prediligendo in tutto ciò che espone il rimando all'esperienza, al dato esistenziale della fede. L'osservazione della realtà, l'esigenza di rapportarsi con essa, restando aderenti ad essa - sebbene questa spesso possa spiazzare e disorientare - sta dunque alla base anche delle proposte pastorali che emergono dal lavoro compiuto.

Non a caso già nella prima enciclica del suo pontificato, scritta a quattro mani con il papa emerito Benedetto XVI⁶, papa Francesco ribadiva con lungimiranza che

la fede coglie nell'amore di Dio manifestato in Gesù il fondamento su cui poggia la *realtà* e la sua destinazione ultima [...]. La fede nel Figlio di Dio fatto uomo in Gesù di Nazaret non ci separa dalla *realtà*, ma ci permette di cogliere il suo significato più profondo, di scoprire quanto Dio ama questo

⁴ FRANCESCO, esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), n. 223.

⁵ Cf. PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELLA NUOVA EVANGELIZZAZIONE, *Direttorio per la Catechesi*, San Paolo, Milano 2020; da ora in poi citato con: *Direttorio*.

⁶ Cf. FRANCESCO, lettera enciclica *Lumen fidei* (29 giugno 2013), n. 7.

mondo e lo orienta incessantemente verso di Sé; e questo porta il cristiano a impegnarsi, a vivere in modo ancora più intenso il cammino sulla terra [...]. La comprensione della fede è quella che nasce quando riceviamo il grande amore di Dio che ci trasforma interiormente e ci dona occhi nuovi per vedere la *realtà* [...]. Chi ama capisce che l'amore è esperienza di verità, che esso stesso apre i nostri occhi per vedere tutta la *realtà* in modo nuovo, in unione con la persona amata. In questo senso, san Gregorio Magno ha scritto che «*amor ipse notitia est*», l'amore stesso è una conoscenza, porta con sé una logica nuova. Si tratta di un modo relazionale di guardare il mondo, che diventa conoscenza condivisa, visione nella visione dell'altro e visione comune su tutte le cose⁷.

Come sostiene Mons. Rino Fisichella, nella sua “Guida alla lettura” che fa da introduzione al *Direttorio*, «la catechesi non è un processo astratto. Essa è corrispondente alle sue finalità quando entra nella vita dei credenti, permettendo loro di crescere nella fede»⁸, aspetto questo perseguito con scrupolosità nel momento in cui l'Ufficio Catechistico Nazionale ha voluto offrire il suo contributo in questo tempo drammatico di pandemia che più che mai richiede di assumere il peso dell'esperienza umana nei suoi risvolti personali e comunitari.

Si è giunti così al documento *Ripartiamo insieme*, molto chiaro, agevole e diretto, che non si disperde in considerazioni astratte ma va al cuore dei problemi pastorali, offrendo sapienti piste di soluzione in vista di un rinnovamento adeguato ai segni dei tempi⁹. Proposto ai vescovi, ai direttori degli Uffici Catechistici Diocesani e alle loro equipe, ai sacerdoti, ai religiosi, ai Movimenti e alle Associazioni, nonché ai catechisti, *il documento contribuisce ad avviare il nuovo anno pastorale*, tenendo conto di *nuovi percorsi* di riflessione e azione, nonché della necessità di una *conversione ecclesiale* che favorisca una maggiore *aderenza alla vita* delle persone e maggior efficacia soprattutto nella catechesi. È evidente che una particolare attenzione viene riservata alla sfida che la Chiesa deve sostenere per far fronte in modo sapiente ai disagi pastorali suscitati dall'epidemia di Covid-19, ancora dilagante, ma tale attenzione non deve far perdere la portata più vasta del documento i cui contenuti sono lungimiranti per il futuro della pastorale.

⁷ *Ibid.*, nn. 15-18 e 26-27.

⁸ R. FISICHELLA, *Guida alla lettura*, in *Direttorio*, p. 30.

⁹ UFFICIO CATECHISTICO NAZIONALE, *Ripartiamo insieme. Linee guida per la catechesi in Italia in tempo di Covid*, in <https://www.chiesacattolica.it/ripartiamo-insieme-linee-guida-per-la-catechesi-in-italia-in-tempo-di-covid/> (link consultato il 1 settembre 2020).

Come il *Direttorio per la catechesi* anche il documento *Ripartiamo insieme* mostra di avere una visione molto lucida della complessa realtà sociale odierna, con la quale è necessario interagire con sapienza, mantenendo vivo il legame tra catechesi ed evangelizzazione, ma ancor prima tra evangelizzazione e attenzione concreta ai vissuti personali che condizionano inevitabilmente il vissuto comunitario.

Se il Vangelo deve giungere a tutti, nessuno escluso, anche la catechesi ha bisogno di percorrere la stessa strada e prestare la sua attenzione ad ogni singola persona a cui il Vangelo viene annunciato. Non c'è alternativa. Per molti versi, il rinnovamento della catechesi parte proprio da questa attenzione peculiare verso le singole persone e gli ambienti della loro vita¹⁰.

2. Lettura diacronica della prima parte

Il documento *Ripartiamo insieme*¹¹ si compone di un'introduzione, di due parti e di una conclusione. Nell'*Introduzione* si ribadisce l'importanza di una conversione ecclesiale «ascoltando la realtà» (p. 2), così da individuare percorsi e stili nuovi. È solo così che si possono discernere le priorità pastorali, perché l'ascolto della realtà è «il punto di partenza di ogni catechesi» (ivi).

La prima parte, intitolata *Sintesi dei Laboratori ecclesiali sulla catechesi*, in una accurata premessa pone in luce la debolezza della nostra Chiesa: «la mancata corrispondenza tra partecipazione ai sacramenti e formazione alla vita cristiana» (p. 3). Ciò causa una «disaffezione verso la liturgia [che induce a pensare] all'urgenza di una diversa catechesi sui sacramenti» (ivi) connessa ad una nuova evangelizzazione e in particolare alla «necessità di una rinnovata catechesi sulla centralità dell'Eucaristia» (ivi). Si tratta di aiutare i credenti nella maturazione di una fede consapevole e stabile, in grado di non rifugiarsi acriticamente nelle metodiche pastorali di sempre. Chi opta per questa soluzione rivela la «fatica a interiorizzare la portata del cambiamento in atto e la conseguente opportunità ecclesiale» (p. 4).

¹⁰ R. FISICHELLA, *Guida alla lettura*, cit., p. 31.

¹¹ Da ora in poi i rimandi a questo documento, che sarà richiamato continuamente, verranno inseriti infra-testo, citando semplicemente le pagine interessate.

Al fine di «discernere una nuova gerarchia pastorale» (ivi), vengono poste delle domande che richiedono risposte coraggiose. La logica sottostante ad esse è l'invito ad una «salutare potatura» (ivi) ai fini della nascita di nuovi germogli: «Quali prassi pastorali mettere in secondo piano o persino tralasciare e quali mettere in cima e privilegiare? Cosa significa essere discepoli del Signore Gesù oggi? Ci basta andare in Chiesa o siamo invitati a vivere diversamente la comunità? [...] Come essere annunciatori del Vangelo in questo tempo specifico?» (ivi).

Siamo di fronte all'esigenza di un processo di conversione pastorale tanto auspicato anche dal *Direttorio*, che come vedremo sarà più volte richiamato:

La spiritualità della nuova evangelizzazione si realizza oggi in una conversione pastorale [...] in una vera riforma delle strutture e delle dinamiche ecclesiali, di modo che diventino tutte più missionarie, capaci cioè di vivificare con audacia e creatività sia il panorama culturale e religioso, sia l'orizzonte personale di ogni uomo¹²

La prima parte continua poi evidenziando «quattro punti su cui porre l'accento» (ivi) per una rinnovata prassi ecclesiale (*ascolto, narrazione, comunità, creatività*); si tratta di aspetti presenti in maniera sostanziale nel *Direttorio*, al punto che essi sono riportati nel suo indice tematico. A seguire emerge l'indicazione concreta per «cinque trasformazioni pastorali» (p. 6) a beneficio di una catechesi più efficace (*calma sapiente, ritmi e risorse reali, cura dei legami, immersione nel kerigma, vissuto personale*).

A riguardo dei punti suddetti, sui primi due (ascolto e narrazione), emerge che «l'ascolto rende aderenti alla realtà» (p. 4) e che quest'ultima richiede il riconoscimento dell'importanza da riservare a *famiglie e adulti*, i quali, aiuterebbero a «superare l'impostazione solo finalizzata ai sacramenti e l'attenzione quasi esclusivamente ai bambini e ai ragazzi» (p. 5). La capacità di narrare e di narrarsi emerge inoltre quale linguaggio privilegiato della catechesi, come espresso anche dal *Direttorio*:

La catechesi valorizza tutti i linguaggi che l'aiutano a realizzare i suoi compiti, in particolare ha un'attenzione per il *linguaggio narrativo* e

¹² *Direttorio*, n. 40, pp. 86-87.

autobiografico. Negli ultimi anni si riscontra la riscoperta della *narrazione* non solo come strumento linguistico, ma soprattutto come via attraverso la quale l'uomo comprende se stesso e la realtà che lo circonda e dà significato a quanto vive. Anche la comunità ecclesiale prende sempre più coscienza dell'identità narrativa della stessa fede, come testimonia la Sacra Scrittura nei grandi racconti delle origini, dei patriarchi e del popolo eletto, nella storia di Gesù narrata dai Vangeli e nei racconti degli inizi della Chiesa. Nel corso dei secoli, la Chiesa è stata come una comunità familiare che, in diverse forme, ha continuato a narrare la storia della salvezza, incorporando a sé coloro che l'hanno accolta. Il linguaggio narrativo ha la capacità intrinseca di armonizzare tutti i linguaggi della fede attorno al suo nucleo centrale che è il mistero pasquale. Inoltre, favorisce il dinamismo esperienziale della fede perché coinvolge la persona in tutte le sue dimensioni: affettiva, cognitiva, volitiva. È bene dunque riconoscere il valore della narrazione nella catechesi perché accentua la dimensione storica della fede e la sua significatività esistenziale, operando un intreccio fecondo tra la storia di Gesù, la fede della Chiesa e la vita di coloro che la raccontano e l'ascoltano. Il linguaggio narrativo è particolarmente opportuno per la trasmissione del messaggio della fede in una cultura sempre più povera di modelli comunicativi profondi ed efficaci¹³.

Legata invece ai secondi due punti (comunità e creatività), emerge una chiara analisi che scalza diversi luoghi comuni circa il modo di intendere la comunità cristiana.

In primo luogo la comunità non è una realtà preesistente identificabile riduttivamente con le giurisdizioni ecclesiastiche, quali per esempio la Diocesi o la parrocchia; essa è piuttosto l'esito di una trama di relazioni in divenire, ancorate al Signore, che vanno alimentate e sorrette (cf. *ivi*). Esistono molteplici modi di essere comunità e va sottolineato che in realtà la comunità è prima di tutto un evento spirituale, nutrito dall'ascolto e dalla narrazione della Parola, che pone in essere relazioni e legami vissuti alla presenza di Dio (cf. *ivi*).

In secondo luogo non si può nemmeno ritenere che l'adunarsi per celebrare l'Eucaristia sia anch'esso un dato sufficiente per attestare che quelle persone presenti alla liturgia vivano poi tra loro una diffusa esperienza comunitaria: se tra loro non alimentano relazioni motivate dal Vangelo l'atto liturgico rischia di rimanere un fatto individuale sebbene lo si viva insieme (cf. *ivi*). Il *Direttorio* ribadisce il fatto che la parrocchia è per sua essenza una comunità eucaristica, ma evidenzia anche che essa si

¹³ *Ibid.*, n. 208, pp. 215-2016.

eleva sulla base della grazia battesimale e dell’ascolto della Parola di Dio¹⁴. Ribadisce inoltre, richiamando il precedente Direttorio generale per la catechesi del 1997, che le parrocchie sono

l’ambito ordinario dove si nasce e si cresce nella fede. Costituiscono, perciò, uno spazio comunitario molto adeguato affinché il ministero della parola realizzato in esse sia contemporaneamente insegnamento, educazione ed esperienza di vita¹⁵.

In terzo luogo, fare comunità non significa possedere le persone, essere assillati dai numeri, dalle presenze, ma piuttosto significa promuovere dialogo, scambio, relazioni qualificanti l’esperienza ecclesiale (cf. *ivi*). Da qui il compito specifico di chi opera nella pastorale: l’annuncio del *kerigma*¹⁶ a partire da una attenzione alle relazioni, alle persone, al loro vissuto e alla loro realtà. Si tratta di «riallacciare legami in nome del Vangelo» (*ivi*) con creatività e realismo. Questo comporta che anche le strutture ecclesiali si rinnovino proprio in ordine alla valorizzazione di esperienze autentiche di comunità, dove le persone e il loro vissuto umano e spirituale sia al centro dell’attenzione (cf. *ivi*).

A riguardo delle cinque trasformazioni si premette che sono «per l’evangelizzazione, più che per l’autopreservazione» (p. 6) e vanno attuate in una «stretta e proficua collaborazione tra uffici diocesani, parrocchie, associazioni e movimenti ecclesiali» (*ivi*). Queste due premesse avviano l’esplicitazione di quelle che dovrebbero essere le trasformazioni.

1. Per prima cosa occorre una «calma sapiente» (*ivi*), resistendo alla «tentazione di preparare progetti pastorali troppo dettagliati» (*ivi*), dedicando piuttosto tempo «ai consigli pastorali e ai vari organismi di partecipazione attiva per interrogarsi insieme su che cos’è necessario» (*ivi*). Detto in altro modo, «riprendere con calma significa destinare un tempo disteso alla formazione, all’ascolto e a processi decisionali che coinvolgano l’intera comunità» (*ivi*). Questa prima trasformazione comporta anche un modo diverso di affrontare l’iniziazione cristiana riscoprendo una catechesi che non si limita al solo conferimento dei sacramenti, ma mira a far maturare una fede adulta capace di far brillare

¹⁴ Cf. *ibid.*, n. 298, p. 283.

¹⁵ *Ibid.*, n. 299, p. 284.

¹⁶ Sull’importanza dell’annuncio del *kerigma* insistono molto sia i nn. 160-185 dell’esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, sia i nn. 57-60 del *Direttorio*.

l'esperienza sacramentale nell'esperienza testimoniale (cf. *ivi*). In questa prospettiva è opportuno inserire i riti di iniziazione in un orizzonte pastorale più vasto dove è la stessa comunità cristiana, con tutte le sue espressioni vocazionali (sacerdoti, consacrati, famiglie, laicato...) il soggetto della catechesi. È evidente che, in modo del tutto particolare, la comunità manifesta la sua genuinità quando condivide con tutti, e in special modo con le famiglie, i bambini e i ragazzi, «i vissuti fraterni, la carità e la preghiera: solo allora sarà possibile vivere i sacramenti» (*ivi*).

2. In secondo luogo occorre dare attenzione a «ritmi e risorse reali» (p. 7), prima fra tutte l'importanza della famiglia come luogo privilegiato della vita della Chiesa e in quanto risorsa al servizio dell'evangelizzazione e della catechesi. Come mai prima si insiste sulla valorizzazione della comunità familiare come «chiesa domestica» a cui è affidato il compito di testimoniare e formare alla fede ogni suo membro. Un'opportunità pastorale può essere quella di costituire piccoli gruppi per la catechesi, che facilitino relazioni fraterne più accurate, tenendo conto che «alcune famiglie potranno a volte ospitare il piccolo gruppo nella propria abitazione» (*ivi*). «Il servizio dei catechisti non sostituisce, ma sostiene il mandato missionario degli sposi e dei genitori [e certo] il numero più contenuto di bambini e ragazzi consentirà ai catechisti di creare più facilmente un contatto con le famiglie stesse, riallacciando legami» (*ivi*). Oltre a privilegiare le abitazioni familiari come luogo di catechesi, occorre ripensare anche spazi nuovi per il catechismo, valorizzando per esempio, come sostiene anche il *Direttorio*, esperienze di catechesi attraverso l'arte, «vero linguaggio della fede [che] svolge un ruolo importante nell'evangelizzazione»¹⁷, o attraverso l'aiuto delle associazioni ecclesiali, «valorizzando la Domenica e i tempi forti dell'anno liturgico» (*ivi*), e comunque elaborando «itinerari chiari e condivisi con appuntamenti regolari» (*ivi*). A riguardo dello stile della catechesi il documento auspica il passaggio «dalla catechesi come attività di un singolo catechista ad un mandato missionario condiviso di tutto il gruppo dei catechisti, accompagnati da alcuni coordinatori, insieme ad educatori, animatori ed evangelizzatori» (*ivi*). Si tratta di impostare la catechesi il più possibile a partire da una pluralità di figure e laddove queste non fossero disponibili, sarà comunque «necessario confrontarsi con le famiglie stesse, sostenendo il più possibile il loro compito» (*ivi*). Parimenti, dove possibile, occorre rilanciare in ottica missionaria il ruolo dei padrini del battesimo.

¹⁷ *Direttorio*, n. 209, p. 216.

3. Come terza trasformazione pastorale si ribadisce ancora l'importanza della cura dei legami. Gli incontri *online*, o l'uso dei media, vanno gestiti con intelligenza, tenendo conto che essi non possono essere un'alternativa agli incontri faccia a faccia. Lo stesso *Direttorio* pur valorizzando tutte le dimensioni della comunicazione e i suoi strumenti, ricorda che «la realtà virtuale non può e non deve supplire la realtà spirituale, sacramentale ed ecclesiale vissuta nell'incontro diretto tra le persone [...]. Per testimoniare il Vangelo è necessaria una comunicazione autentica, frutto di un'interazione reale tra le persone»¹⁸. In ogni caso in ogni incontro è necessario che si «favorisca una relazione verace» (p. 8) e in ciò, ancora una volta, i «piccoli gruppi che favoriscono l'inclusione» (ivi) sono fondamentali: «si tratta di rendere queste esperienze un vero e proprio stile ecclesiale» (ivi). Occorre ricordare che «nessun legame si improvvisa o si auto-conserva, ma richiede cura, tempo e passione» (ivi).

4. In quarto luogo, si ribadisce ancora la centralità dell'anno liturgico e della domenica, che richiedono «particolare creatività» (p. 9) e cura celebrativa, dal momento che in essi «si dispiega il *kerygma*, centro dell'annuncio cristiano» (p. 8). A riguardo, anche la catechesi andrebbe ripensata alla luce dei tempi liturgici e non dei tempi scolastici, dal momento che «i ritmi della liturgia potrebbero offrire alla catechesi un respiro diverso» (ivi). Da qui la considerazione di un'importante trasformazione pastorale: «si potrebbe attendere l'inizio dell'anno liturgico e iniziare gli incontri con l'Avvento, dedicando i mesi precedenti alla formazione, all'ascolto, alla cura dei legami. In questo modo una maggiore attenzione sarebbe accordata ai tempi forti, per poi integrare i mesi estivi come parte mistagogica di un anno non ancora terminato» (ivi).

5. La quinta trasformazione riguarda il rinnovo delle motivazioni missionarie di chi annuncia e in particolare di chi è impegnato nella catechesi, offrendo una visione ampia di questi due ambiti, non riducibili affatto all'iniziazione cristiana dei bambini e dei ragazzi, che necessitano di essere accompagnati nella fede anche dopo (cf. p. 9). Occorre una catechesi più vasta e polivalente, attenta a tutti, che incoraggi e sorregga i catechisti. Anche per essi si deve avere cura di «organizzare momenti di formazione che includano accoglienza, ascolto e incoraggiamento» (ivi), ma anche un «accompagnamento personalizzato» (ivi).

¹⁸ *Ibid.*, n. 217, pp. 220-221.

3. Lettura diacronica della seconda parte

La seconda parte, intitolata *Per dirci nuovamente "cristiani". Spunti per un discernimento pastorale alla luce di At 11*, offre una breve premessa che pone in luce alcune domande, tutte racchiudibili in una soltanto: «Come può la comunità cristiana modificare se stessa per essere più aderente al Vangelo e più capace di annunciarlo al mondo di oggi?» (p. 10). È evidente che immaginare di poter ripristinare lo *status quo* «sarebbe una ingenuità e un'occasione perduta» (ivi). Occorre far maturare le persone mediante «cammini di crescita nella fede» (ivi).

A seguire viene presentato il brano di Atti 11,19-26 con delle brevissime annotazioni. Si danno poi quattro piste per ricominciare, sostenuti dalla luce proveniente dalla Parola di Dio.

1. «Diffusione della Parola di Dio con l'auspicio di un nuovo anno pastorale incentrato su una catechesi sempre più squisitamente biblica, che parta dal cuore del *kerigma: Il Signore è risorto*» (p. 12). A riguardo vanno incentivati nuovi spazi pastorali non solo dal punto di vista logistico ma anche metodologico (cf. ivi).

2. «Esortazione dei pastori», (ivi) compiuta «lietamente e con larghezza di vedute» (ivi), *riconoscendo, valorizzando e promuovendo* tutto ciò che di positivo ed evangelico può essere presente nelle persone, «attivando la collaborazione e la corresponsabilità» (ivi) di tutti.

3. «Coraggio dell'annuncio», non avendo paura di «vedere sorgere nuovi catechisti, formatori ed educatori che abbiano orizzonti grandi e coraggio di percorrere nuove vie di evangelizzazione» (p. 13). Si invita caldamente a non aver paura di nuove impostazioni, come quella di offrire «ambienti per il catechismo che non siano più sale al chiuso ma spazi aperti», oppure offrire nella catechesi occasioni di incontro con la natura, con l'arte¹⁹, con realtà ecclesiali testimoniali.

4. «Tempo dello Spirito» (ivi), che educa all'ascolto della sua azione e al discernimento spirituale secondo la volontà di Dio, formando i cristiani perché siano guide capaci di attingere alla Parola di Dio anche nel momento in cui si apprestano a svolgere un servizio catechetico (cf. p. 14).

Infine si conclude con delle linee utili «per un discernimento pastorale» (p. 14) che sappia sempre porre al centro il *Cristo Risorto* e

¹⁹ Sull'importanza del linguaggio dell'arte cf. i nn. 209-212 del *Direttorio*.

l'amore verso il prossimo come sfondo di ogni cammino progressivo di crescita delle persone. Guardando al futuro occorre ribadire che alla Chiesa sta a cuore accompagnare le persone nel loro cammino esistenziale, «far vivere e far maturare l'esperienza sacramentale non come adesione a un precetto ma come partecipazione viva all'incontro con la grazia di Dio; si tratta in fondo di attivare processi di trasformazione, orientati ad una fede adulta (cf. ivi). Insomma, al centro dell'attenzione della Chiesa vi è sempre il Cristo Risorto che promuove una «antropologia totale e dinamica» (ivi), dove ognuno è accolto e sorretto nel suo cammino di crescita e di santità a partire da ciò che è, nell'auspicio della fioritura di tutte le sue potenzialità.

La Chiesa deve avere preoccupazione per le persone e non per i numeri. Deve passare «da una pastorale prevalentemente preoccupata di programmi e strutture ad una pastorale attenta alle persone concrete» (p. 10) e a ciò che è prioritario per la comunità cristiana.

«Si tratta adesso di avere il coraggio di prendere l'iniziativa... di fare il primo passo, senza subire le situazioni come una fatica» (p. 9); si tratta di condurre un «nuovo discernimento sulla realtà pastorale e sociale e sul rilancio dei percorsi catechistici» (p. 15). Questo, per sommi capi, quanto esposto dal documento *Ripartiamo insieme*, in stretta connessione con i contenuti del *Direttorio per la Catechesi*. Ora può risultare utile di seguito un affondo su alcuni temi specifici.

4. Lettura sincronica per ceppi tematici

Ripartiamo insieme presenta tanti spunti fondamentali per un ripensamento dell'esperienza cristiana su diversi ambiti ecclesiali: certamente desidera ribadire l'importanza di una vita comunitaria che non sia semplice conformazione a forme strutturalmente acquisite.

4.1. Chiesa e comunità: luoghi di relazione intorno alla Parola di Dio

Anzitutto sono da notare le affermazioni inerenti la Chiesa, la comunità cristiana e le varie forme di espressione comunitaria, tra le quali la parrocchia. Tali affermazioni danno voce all'esigenza di ripensare la comunione quale evento intersoggettivo, interpersonale, relazionale, che non può essere garantito dalla semplice adesione alle forme istituzionali della comunione. Viene infatti sottolineato come «la comunità non è un dato a priori e non corrisponde *tout court* alla parrocchia» (p. 5); accanto

ad essa, in armonia con essa o in riferimento ad essa, vi sono tante altre realtà «che sviluppano percorsi pastorali specifici» (ivi) al servizio dell'evangelizzazione e della comunione tra le persone intorno alla Parola di Dio e all'Eucaristia. Proprio per questo quando si parla di Chiesa, di comunità, di parrocchia, di associazioni, di vita religiosa, di movimenti... in realtà si sottolinea che l'esperienza di comunità che da essi scaturisce è prima un evento «interiore e poi relazionale di ascolto, di narrazione, di confronto con la Parola di Dio e di annuncio» (ivi). Il riferimento alla Parola di Dio e all'imprescindibilità del confronto personale ed ecclesiale con il contenuto del *kerigma*, accolto e annunciato, è centrale perché si possa parlare di comunità autenticamente cristiana. Solo «uno sguardo contemplativo e intriso di Parola di Dio consentirà di portare la vita reale nella preghiera domestica e nella celebrazione eucaristica» (ivi), evitando l'errore di chi ritiene che si possa «presumere che quanti si radunano per l'Eucaristia siano comunità» (vi). Le stesse strutture parrocchiali non possono ridursi a luogo istituzionale che garantisce le sole celebrazioni. Esse devono assumere la sfida, quanto mai attuale, di sottrarre i credenti dal soggettivismo individualistico che contamina anche la sfera religiosa, accompagnandoli a vivere autentiche relazioni in nome del Vangelo. Forse è proprio per questo che il documento in diversi passaggi (per esempio più volte a p. 10) e con parole simili, senza temere di ripetersi afferma che

le strutture parrocchiali e diocesane sono chiamate a rinnovarsi, passando dai progetti tradizionali ad un'attenzione all'esistenza concreta delle persone. In quest'ottica, “fare comunità” significa dare slancio alle relazioni, liberandole dalla tentazione del possesso o dei numeri e facendo emergere il contributo di ciascuno” (ivi).

Non vi è dubbio che la Parola di Dio debba essere riposta al centro di un cammino ecclesiale che proprio in essa trova il suo fondamento. Il primato della Parola non può essere vissuto solo quando ci si raduna per celebrare la Santa Messa partecipando alla mensa della Parola e del Pane Eucaristico, esso deve ridiventare un primato che attraversa in modo capillare tutta l'esperienza ordinaria della vita cristiana. In tal senso,

la parrocchia [deve essere] molto attenta ad offrire strumenti adeguati per vivere la fede in casa: la preghiera familiare e l'ascolto della Parola siano sostenuti attraverso sussidi semplici, suggerimenti per il coinvolgimento del nucleo familiare” (p. 7).

La Chiesa si fonda sulla Parola, nasce e vive su di essa; ed è nella Parola narrata (cf. pp. 4-5 e 7) che persone e comunità trovano la forza per maturare nell’esperienza di una fede autentica che non sia una semplice adesione esteriore a dei precetti o a delle liturgie, ma una vita vissuta all’insegna della relazione con Dio e con il prossimo che si alimenta giorno dopo giorno alle sorgenti della Grazia, in cui la Parola efficace, celebrata, narrata, ascoltata, accolta, vissuta, testimoniata comunitariamente e personalmente, trasforma lentamente cuori e mentalità.

In un’ottica prospettica, si può dire che alla Chiesa interessa accompagnare ciascuno nei passaggi di vita, piuttosto che il semplice espletamento di un precetto; far vivere e far maturare l’esperienza sacramentale; alimentare e nutrire una speranza affidabile; attivare processi di trasformazione, piuttosto che cercare affannosamente soluzioni immediate (p. 14).

Solo da questo atteggiamento di accompagnamento proteso ad immergere la realtà della vita nella Parola di Dio, «con libertà e senza forzature o finzioni» (p. 4), può emergere una pastorale attenta alle persone secondo i loro «bisogni reali e i ritmi della sua progressione di fede» (ivi). Anche qui risulta indispensabile la centralità del *kerygma*, l’annuncio della presenza reale del Risorto che accompagna la vita di ognuno in ogni luogo

Questo annuncio pasquale potrà tornare a risuonare in modo libero nelle forme e nei luoghi che il *lockdown* aveva forse forzatamente creato: nel contesto familiare, nei social media, nei piccoli gruppi organizzati per la preghiera spontanea e per la meditazione della Parola di Dio (p. 12).

4.2. *Per una catechesi che non sia solo una preparazione ai sacramenti*

L’inizio dell’anno pastorale è auspicato dal documento con l’avvio di una catechesi «sempre più squisitamente biblica, che parta dal cuore del *kerygma* cristiano: “Il Signore è risorto”. Si tratta di una parola non vuota, ma che sa rispondere al male con il bene, alla morte con la vita» (ivi). Si tratta di una risposta non astratta, bensì calata nella complessità della realtà che il *lockdown* ha aperto, una realtà segnata dalla morte, che induce una rimodulazione dell’attività catechistica secondo contenuti e metodi gravidi dell’annuncio della *Vita*, contenuti quanto mai adeguati ai segni dei tempi, ma sempre «basati su ascolto e narrazione alla luce della Parola di Dio» (p. 5); così, è in questa particolare attenzione a consegnare un messaggio di speranza che la Sacra Scrittura, custode della Parola di Vita, può

«tornare ad essere il libro di tutta la vita, il libro della catechesi» (p. 14), il testo sacro del dialogo con il Dio della Vita. Si tratta di una vera e propria sfida, ancora in atto, che richiede di permanere nel coraggio della speranza.

Nessuno si è tirato indietro di fronte alla sfida di ascoltare la realtà, il punto di partenza di ogni catechesi [...]. A noi sembra questo il tempo per una conversione ecclesiale, che consenta di trovare maggiore aderenza alla vita delle persone e maggior efficacia nell'azione catechistica" (p. 2).

Tra gli aspetti più urgenti in vista di una nuova visione catechetica, emerge la rivalutazione della dimensione catecumenale della vita cristiana e la necessità di non ridurre la catechesi alla sola sfera sacramentale.

Sentiamo di dover riscoprire l'ispirazione catecumenale della catechesi, che non si limita ad indicare la scansione celebrativa dei sacramenti, ma apre la strada ad una nuova identità di credenti e di comunità che annunciano la fede ricevuta (p. 6).

La catechesi per sua natura, in quanto azione ecclesiale per eccellenza, non può non possedere un respiro ampio, uno sguardo a trecentosessanta gradi, una portata inclusiva, una creatività costante, un "genio" dinamico capace di inventiva e propositività. La chiesa ha oramai

maturato la convinzione che l'annuncio e la catechesi non si possano limitare all'iniziazione cristiana dei bambini e dei ragazzi. Si sente l'esigenza che le comunità non solo avviino alla fede, ma accompagnino anche la persona in tutta la sua crescita. In particolare, si vorrebbe dare nuova linfa alla catechesi di adolescenti e giovani, che attraversano quella delicata fase in cui si prendono decisioni cruciali sulla vita e sulla fede, e alla catechesi degli adulti, che a loro volta possono essere testimoni credibili e affidabili per le nuove generazioni di credenti (p. 9).

Da quanto espresso è evidente che il *lockdown* vissuto e il timore di ulteriori chiusure non può lasciare la comunità cristiana indifferente e passiva, protesa a ripetere schemi acquisiti, ma oramai inefficaci per un adeguato servizio al Vangelo. «Pensare che la pastorale e la catechesi possano riprendere come prima del *lockdown* sarebbe una ingenuità e una occasione perduta» (p. 10). Proprio per questo è impellente «l'esigenza di un nuovo discernimento sulla realtà pastorale e sociale e sul rilancio dei percorsi catechistici» (p. 15).

4.3. *Liturgia e sacramenti*

Con il termine del primo *lockdown* (durato dal 9 marzo al 18 maggio 2020) si sperava in un rientro in massa alle liturgie. Purtroppo ci si è accorti che la partecipazione (per timore, o per la confusione suscitata dall'eccesso di messe in streaming equiparate all'attiva partecipazione liturgica, come se ascoltare o vedere la santa messa tramite i media fosse la stessa cosa che parteciparvi dal vivo) si è ridotta drasticamente: «ci siamo accorti che l'assenza dell'Eucarestia ha spinto diverse persone ad impegnarsi maggiormente nella cura spirituale e altre a ridurre la partecipazione alla Messa domenicale» (p. 3). Le reazioni a tale fenomeno sono state diverse. Occorre rilevare a riguardo che se da un lato è nociva un'impostazione pastorale finalizzata solo ai sacramenti, dall'altro è nociva pure un'impostazione che ne sminuisce il valore. Certo la partecipazione attiva alla liturgia, già provata da un processo di abbandono che dura da decenni, richiede di essere rimotivata, e ciò non solo alla luce degli effetti subiti da un erroneo disvalore “identificativo” o “sostitutivo” delle celebrazioni online, ma soprattutto alla luce del fatto che se ci chiamiamo cristiani, l'Eucaristia non può essere lasciata ai margini della vita e nemmeno può essere vissuta come una scontata abitudine. «La centralità della domenica chiede una particolare creatività, affinché l'Eucaristia mostri tutta la sua ricchezza di simboli e linguaggi» (p. 9). Da qui l'auspicio che

la parrocchia possa avviare occasioni di narrazione della Parola o di partecipazione attiva alla liturgia. Siamo invitati ad usare la stessa creatività anche per i ritmi degli incontri, valorizzando la Domenica e i tempi forti dell'anno liturgico (p. 7).

I ritmi della liturgia, intesa in tutta la sua estensione e varietà, potrebbero offrire non solo «alla catechesi un respiro diverso» (p. 8), ma anche una comprensione più adeguata del mistero che si celebra nei sacramenti e in particolare nell'Eucaristia, realtà incomprensibili se a monte non è presente un'adeguata formazione cristiana.

Una certa disaffezione verso la liturgia induce a pensare all'urgenza di una *diversa catechesi* sui sacramenti [...]. Se è vero che l'Eucaristia resta centrale quale “culmine e fonte” della vita cristiana [...], ciò che abbiamo vissuto ci spinge a rinnovarne il modo in cui è proposta e celebrata. Ma anche alla necessità di una *rinnovata catechesi* sulla sua centralità [...] nella vita cristiana (p. 3).

Non si tratta di correre ai ripari assillati dal dramma di vedere le chiese quasi vuote o con un esiguo numero di fedeli. Si tratta di avviare processi di maturazione che tengono conto del cammino personale di ciascuno e di una pastorale integrata che valorizzi l'apporto di tutti ai fini della diffusione del Vangelo e di un'autentica esperienza di comunità.

Non è opportuno affannarsi a recuperare frettolosamente i sacramenti che non sono stati celebrati l'anno passato. I criteri per individuare il momento opportuno per i riti di iniziazione restano, nel limite del possibile, la formazione condivisa, il dialogo e il discernimento insieme con la famiglia, le esperienze significative e la dignità celebrativa comunitaria degli stessi, mai ridotti a gesti privati o di gruppo. Il contesto ecclesiale è genuino quando la comunità condivide con famiglie e ragazzi i vissuti fraterni, la carità e la preghiera: solo allora sarà possibile vivere i sacramenti. In vista di una ripresa sapientemente calma anche gli ambienti vanno resi più sicuri, puliti e adattati in modo creativo (pp. 6-7).

4.4. *Il ruolo fondamentale dei catechisti*

I catechisti, chiamati a vivere in comunione il loro servizio ecclesiale, non sostituendosi ma sostenendo il ruolo educativo di genitori e famiglie, «sono in prima linea nella fase di ripartenza del nuovo anno pastorale» (p. 2). Il loro primo compito «è quello di riallacciare i legami in nome del Vangelo» (p. 5), prediligendo esperienze di aggregazione che favoriscano autentiche relazioni: «il numero più contenuto di bambini o ragazzi consentirà ai catechisti di creare più facilmente un contatto con le famiglie stesse, riallacciando i legami che in questi mesi si sono allentati» (p. 7), o che forse si continueranno ad allentare qualora si dovesse presentare un altro *lockdown*. Ma perché ciò accada una particolare attenzione va data proprio alla formazione dei catechisti. Per essi occorre

organizzare momenti di formazione che includano accoglienza, ascolto e incoraggiamento. Non serve offrire a tutti le medesime proposte: è piuttosto opportuno dare vita ad un accompagnamento personalizzato, con i percorsi differenziati che rispondano alle domande sorte nella vita di ciascuno» (p. 9).

I catechisti non sono “addetti” ad un servizio di indottrinamento, uomini o donne devoti preposti a trasmettere semplicemente contenuti o

dottrine. Essi devono essere uomini o donne formati alla vita in Cristo: affascinati, attratti e conquistati dal Risorto, in ascolto dello Spirito Santo, capaci di relazioni con Dio e con il prossimo, capaci di annunciare il *kerigma* con entusiasmo, amore e saggezza:

La stagione della ripartenza all’inizio dell’anno pastorale dovrebbe vedere sorgere dei “nuovi Saulo”: catechisti, formatori ed educatori che abbiano orizzonti grandi e il coraggio di percorrere nuove vie di evangelizzazione” (p. 13).

4.5. *Il ruolo imprescindibile della famiglia*

La chiarezza del documento è ineccepibile: «la catechesi basata su ascolto e narrazione alla luce della Parola di Dio valorizza la famiglia e la comunità quali luoghi principali della vita e della fede” (pp. 4-5); e poi si aggiunge: «il contesto ecclesiale è genuino quando la comunità condivide con famiglie e ragazzi i vissuti fraterni, la carità e la preghiera: solo allora sarà possibile vivere i sacramenti» (p. 7). Il rapporto tra catechesi ecclesiale e catechesi familiare è strettissimo, al punto che non si parla più soltanto della catechesi alla famiglia, bensì della catechesi nella famiglia, con la famiglia e della famiglia.

Ci si è resi conto ancora una volta di quanto sia delicata e fondamentale la missione evangelizzatrice delle famiglie. Più che riflettere su come coinvolgere le famiglie nella catechesi abbiamo compreso di dover assumere la catechesi nelle famiglie. Ma per far questo bisogna partire dai loro ritmi e dalle loro risorse reali, valorizzando ciò che c’è piuttosto che stigmatizzare ciò che manca [...]. Si potrà far sì che gli spazi usuali del catechismo non resti l’unico luogo degli incontri, spostandosi piuttosto in altri ambienti nei quali fare esperienza di iniziazione. Alcune famiglie potranno a volte ospitare il piccolo gruppo nella propria abitazione [...]. Sarà necessario confrontarsi con le famiglie stesse, sostenendo il più possibile il loro compito” (ivi).

Il futuro delle nostre comunità diocesane e parrocchiali, delle nostre associazioni e movimenti, della stessa vita sacerdotale e religiosa, dipende in maniera del tutto particolare dalla famiglia, cellula fondamentale non solo della società ma anche della Chiesa, che è una famiglia di famiglie.

Conclusione

Nei mesi del *lockdown* vissuti e in quelli di semi-*lockdown* che stiamo vivendo, sempre più segnati da comprensibili restrizioni volte a tutelare la salute di tutti, la fragilità, la precarietà e la debolezza possono diventare la fonte a cui attingere per affrontare un presente per certi versi incerto, ma non per questo privo di possibilità di percorsi nuovi, mediante i quali continuare a vivere l'esperienza meravigliosa della fede e della speranza, salvaguardando la centralità dell'annuncio della Parola di Dio che scaturisce dalla celebrazione del Mistero Pasquale²⁰, ma anche la centralità dell'ascolto dell'umano e della realtà in cui si staglia la sua vicenda storica²¹.

La centralità che da sempre la Chiesa ha dato all'esperienza sacramentale e soprattutto alla Liturgia Eucaristica non è da mettere in dubbio, ma certo occorre che tale centralità sia recepita come tale da tutti i credenti e che sia vissuta senza snaturarne il valore connesso ad una partecipazione attiva, inseparabile da una concreta vita di fede che sappia portare nell'ordinarietà la forza testimoniale dell'amore alla Sacra Scrittura, della preghiera e dell'annuncio del Vangelo del Risorto. Già con il primo *lockdown*

la stretta identificazione tra “comunità parrocchiale” e “centro parrocchiale” (canonica, chiesa e strutture pastorali), per un certo tempo è stata superata, prospettando un'immagine diversa, una “Chiesa tra le case”. Occorre ora studiare come conservare l'impronta domestica della fede, senza sovraccaricare le famiglie o trasferire di peso la catechesi, la fraternità e la liturgia tra le pareti di casa. Uno sforzo “cattolico”, di integrazione tra dimensione assembleare e dimensione domestica, andrà tentato anche in questo caso. Le contrapposizioni sarebbero lesive dell'unità ecclesiale. Il *sacerdozio comune* e il *culto spirituale*, riscoperti per alcuni aspetti insieme alla Chiesa domestica, prendono infatti forza dalla celebrazione eucaristica e culminano in essa, maturando e dispiegandosi nella vita ordinaria e quotidiana. Sarebbe una (nuova) occasione sprecata quella della pandemia se attendessimo semplicemente il ritorno agli stili precedenti, cercando una sorta di *vaccino pastorale*, senza lasciarci *sanificare* da questa esperienza; non dovremmo

²⁰ Cf. G. FERRETTI, *Il mistero della Pasqua. Omelie sul nucleo della fede cristiana in tempo di pandemia*, Cittadella Editrice, Assisi 2020.

²¹ Cf. AA.VV., *La teologia in ascolto dell'umano*, a cura di A. Terraciano e A. Ascione, (Biblioteca Teologica Napoletana, 38), Verbum Ferens Srl, Napoli 2020.

comodamente archiviare questa fase come *emergenziale*, ma dovremmo cercare di ricavarne qualche elemento *strutturale*²².

Le linee guida presenti nel documento dell’Ufficio Catechistico Nazionale ci aiutano a non “archiviare” l’esperienza vissuta e a non desiderare di archiviare il più presto possibile l’esperienza nuova che, da un punto di vista ecclesiale e pastorale, stiamo vivendo; ci aiutano a mettere insieme le risorse presenti *nelle* persone, *tra* le persone, nelle case e nelle comunità, così da far sentire la presenza di una Chiesa, popolo di Dio, che si fa prossima e che continua a sostenere la vita reale di ogni uomo, responsabilizzando i propri figli in ordine ad una testimonianza cristiana che non si può risolvere solo nell’adempimento ai precetti o nella nostalgica attesa di poter ridare vita a vecchie tradizioni devozionali o prassi pastorali oramai obsolete.

Il bisogno di incontrarsi presente nel tessuto personale e sociale è certo ineludibile come è ineludibile la sofferenza derivante da una sua limitazione (o, in alcuni casi, privazione). Anche la comunità cristiana soffre di tale limitazione, ma forse ad un incontro che in passato era più caratterizzato dalla “quantità” ora è opportuno affiancare la “qualità”, dando spazio a esperienze di famiglia, di piccoli gruppi e di concreta fraternità più ridotte numericamente ma più intense, in attesa di gioire ancora per la bellezza della grande comunità. Non è ancora giunto il tempo che ci dà la possibilità di ritornare a “spalancare” le nostre comunità e i nostri luoghi di aggregazione a esperienze di incontro e di festa collettiva, ma è certamente un tempo in cui possiamo tutti crescere in un ascolto attento, responsabile, creativo, che non insegue nostalgicamente tempi e esperienze passate, ma individui le esigenze del momento presente affidato alla ricerca di rinnovate forme di manifestazione della fede, capaci di sostenere una speranza aperta a un futuro più attento al valore delle relazioni vissute alla luce del Vangelo e articolate intorno ad una partecipazione attiva, consapevole, motivata all’Eucaristia. Ripartire significherà mettere in campo tutte le creatività personali e comunitarie così che ogni credente riscopra la responsabilità di essere protagonista di questa storia ancora in via di sviluppo, che ci chiede di non soccombere alla paura o allo sconforto, ma di sostituire la paura con l’inventiva e con la fedeltà a Colui da cui tutto dipende.

Non si può non segnalare allora, in conclusione, in ordine

²² CASTELLUCCI, *Faccia a faccia*, cit., pp. 69-70.

cronologico (dopo *Evangelii gaudium*, *Direttorio* e *Ripartiamo insieme*) la lettera della *Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti*, emanata il 12 settembre 2020 ai presidenti delle conferenze episcopali e approvata da papa Francesco. In essa emerge forte la preoccupazione di arricchire un discorso già avviato con l'intento di sensibilizzare la Chiesa a rimanere ancorata alle fonti della sua identità:

La pandemia [...] ha prodotto stravolgimenti non solo nelle dinamiche sociali, familiari, economiche, formative e lavorative, ma anche nella vita della comunità cristiana, compresa la dimensione liturgica. Per togliere spazio di replicazione al virus è stato necessario un rigido distanziamento sociale, che ha avuto ripercussione su un tratto fondamentale della vita cristiana: «Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, lì sono io in mezzo a loro» (Mt 18,20); «Erano perseveranti nell'insegnamento degli apostoli e nella comunione, nello spezzare il pane e nelle preghiere. Tutti i credenti stavano insieme e avevano ogni cosa in comune» (At 2,42-44). [...]. La comunità cristiana non ha mai perseguito l'isolamento e non ha mai fatto della chiesa una città dalle porte chiuse. Formatasi al valore della vita comunitaria e alla ricerca del bene comune, i cristiani hanno sempre cercato l'inserimento nella società, pur nella consapevolezza di una alterità: essere nel mondo senza appartenere a esso e senza ridursi a esso (cf. *Lettera a Diogneto*, 5-6). E anche nell'emergenza pandemica è emerso un grande senso di responsabilità: in ascolto e collaborazione con le autorità civili e con gli esperti, i Vescovi e le loro conferenze territoriali sono stati pronti ad assumere decisioni difficili e dolorose, fino alla sospensione prolungata della partecipazione dei fedeli alla celebrazione dell'Eucaristia. Questa Congregazione è profondamente grata ai Vescovi per l'impegno e lo sforzo profusi nel tentare di dare risposta, nel modo migliore possibile, a una situazione imprevista e complessa. Non appena però le circostanze lo consentono, è *necessario* e *urgente* tornare alla normalità della vita cristiana, che ha l'edificio chiesa come casa e la celebrazione della liturgia, particolarmente dell'Eucaristia, come «il culmine verso cui tende l'azione della Chiesa e insieme la fonte da cui promana tutta la sua forza» (*Sacrosanctum Concilium*, 10)²³.

La Chiesa vive nella necessità e dell'urgenza di non trascurare la mensa della Parola e dell'Eucaristia, come pure la dinamica fraterna e comunione della fede, senza le quali non è possibile saziare la fame e la

²³ Citato in <https://www.osservatoreromano.va/it/news/2020-09/torniamo-con-gioia-all-eucaristia.html> (link consultato in data 09/11/2020).

sete più vera che ogni uomo porta in sé: quella di essere raggiunto da una Verità che è Amore e salvezza; quella di ridonare un amore che è riverbero della Verità che salva: Verità che una Persona reale, il Cristo, che nell’assumere la vita umana l’ha ricondotta alla consapevolezza del suo vero fine. Se le circostanze drammatiche hanno avuto ripercussioni su tratti fondamentali della vita cristiana, ora è il momento di recuperarne la bellezza e pienezza, riconoscendo la loro necessità e ineludibilità:

- Non possiamo vivere, essere cristiani, realizzare appieno la nostra umanità e i desideri di bene e di felicità che albergano nel cuore, senza la Parola del Signore che nella celebrazione prende corpo e diventa parola viva, pronunciata da Dio per chi oggi apre il cuore all’ascolto;
- Non possiamo vivere da cristiani senza partecipare al Sacrificio della Croce in cui il Signore Gesù si dona senza riserve per salvare, con la sua morte, l’uomo che era morto a causa del peccato [...]; nell’abbraccio del Crocifisso trova luce e conforto ogni umana sofferenza;
- Non possiamo senza il banchetto dell’Eucaristia, mensa del Signore alla quale siamo invitati come figli e fratelli per ricevere lo stesso Cristo Risorto, presente in corpo, sangue, anima e divinità in quel Pane del cielo che ci sostiene nelle gioie e nelle fatiche del pellegrinaggio terreno;
- Non possiamo senza la comunità cristiana [...]: abbiamo bisogno di incontrare i fratelli che condividono la figliolanza di Dio, la fraternità di Cristo, la vocazione e la ricerca della santità e della salvezza delle loro anime nella ricca diversità di età, storie personali, carismi e vocazioni;
- Non possiamo senza la casa del Signore, che è casa nostra, senza i luoghi santi dove siamo nati alla fede, dove abbiamo scoperto la presenza provvidente del Signore e ne abbiamo scoperto l’abbraccio misericordioso che rialza chi è caduto, dove abbiamo consacrato la nostra vocazione alla sequela religiosa o al matrimonio, dove abbiamo supplicato e ringraziato, gioito e pianto, dove abbiamo affidato al Padre i nostri cari [...];
- Non possiamo senza il Giorno del Signore, senza la Domenica che dà luce e senso al succedersi dei giorni²⁴.

Questo continuo ripetersi delle parole “non possiamo” costituisce un accorato invito a non perdere di vista il “tutto” della vita; un invito che “sanifica” una visione antropologica che è risultata troppo unilaterale e troppo poco evangelica. Per il cristiano, individuare il modo di rivitalizzare la propria risposta a Dio è molto più importante che individuare vaccini, perché Dio non può essere mai messo ai margini, tantomeno in tempo di

²⁴ Ivi.

pandemia. Il Card. Gualtiero Bassetti, dal letto dell'ospedale su cui è stato costretto anch'egli dal Covid-19, ha donato a tutti queste splendide parole:

L'Eucarestia, soprattutto in questo periodo così difficile, non può essere lasciata ai margini delle nostre esistenze ma dev'essere rimessa, con ancora più forza, al centro della vita. [Essa] non è soltanto il Sacramento in cui Cristo si riceve [...], ma è l'anima del mondo ed è il fulcro in cui converge tutto l'universo [...]. Non c'è situazione umana a cui non possa essere ricondotta l'Eucarestia. Anche le vicende drammatiche che stiamo vivendo in questi giorni in Italia - come l'aumento della diffusione dell'epidemia, la grave crisi economica per molti lavoratori e per tante imprese, l'incertezza per i nostri giovani della scuola - non sono al di fuori della Santissima Eucarestia [...]. Non c'è consolazione, non c'è conforto, non c'è assenza di lacrime che non abbia il suo riferimento a Gesù Eucarestia²⁵.

Il messaggio è chiaro: la partecipazione reale all'Eucaristia rimane insostituibile... perché solo nell'Eucaristia è la Vita vera!

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

Abstract

La presente riflessione desidera ripercorrere i tratti salienti del documento offerto dall'Ufficio Catechistico Nazionale, intitolato: *Ripartiamo insieme. Linee guida per la catechesi in Italia in tempo di Covid*. Il documento è stato emanato nell'agosto del 2020 e rappresenta una sintesi molto concisa, ma realistica, della situazione pastorale della Chiesa italiana. Ad essa si offrono spunti utili per un adeguamento al passo con i tempi che stiamo vivendo, segnati dall'esperienza drammatica della pandemia ancora in atto. In dialogo con il nuovo *Direttorio per la Catechesi*, emanato a marzo 2020 dal Pontificio Consiglio per la promozione della nuova evangelizzazione, *Ripartiamo insieme* rappresenta certo la prima applicazione delle indicazioni là contenute.

²⁵ Citato da <http://diocesi.perugia.it/cardinale-arcivescovo-gualtiero-bassetti-traferito-ospedale-seguito-della-positivita-al-covid-19/>

This reflection wishes to retrace the salient features of the document offered by the National Catechist Office, entitled: *Let's start again together. Guidelines for catechesis in Italy in time of Covid*. The document was issued in August 2020 and represents a very concise but realistic summary of the pastoral situation of the Italian Church. It offers useful ideas for an adjustment in step with the times we are experiencing, marked by the dramatic experience of the pandemic still in progress. In dialogue with the new *Directory for Catechesis*, issued in March 2020 by the Pontifical Council for the promotion of the new evangelization, *Let us start again together*, which is certainly the first application of the information contained therein.

Parole chiave

Parola di Dio, Chiesa, comunità, catechesi, catechisti, covid, realtà, narrazione, sacramenti, Eucaristia.

Keywords

Word of God, Church, community, catechesis, catechists, covid, reality, narration, sacraments, Eucharist.

Gesù in...corona...to di spine.

Liturgia e sacramenti nella pandemia

Giovanni Frausini*

Il titolo che ho voluto dare questo articolo non tragga in inganno. Le spine, quelle di Gesù e quelle nostre, sono per noi cristiani la via di accesso alla risurrezione. Se questo nostro tempo ha svelato tutte le nostre fragilità (non solo quelle sanitarie ed economiche ma anche della nostra vita ecclesiale) è perché da esse possiamo risorgere profondamente rinnovati; tale rinnovamento potrà essere talmente profondo da poter anche noi, come gli Apostoli, essere in difficoltà nel riconoscerlo (cf. Lc 24,16).

Anche noi eravamo come i due discepoli di Emmaus, preoccupati, stanchi e delusi. Speravamo che cose così non sarebbero mai accadute, o che la scienza potesse renderci inattaccabili, o che comunque le cose si sarebbero risolte presto (“Andrà tutto bene!” tentiamo di credere). Ma le cose sono andate diversamente. Anche noi abbiamo bisogno che il Signore ci venga incontro, che camminando con noi, anche senza riconoscerlo, ci spieghi nelle Scritture tutto ciò che riguarda Lui e noi. E così accade: come afferma Luca, Gesù fa l’ermeneutica degli avvenimenti attingendo ai testi delle Bibbia.

1. Una particolare celebrazione della Pasqua

È stato Papa Francesco a fare per noi l’ermeneutica della situazione - è la Parola di Dio per noi - facendoci celebrare, anche se chiusi in casa, la nostra Pasqua, gettando così Vita tra le nostre “ossa inaridite”. Perché in piazza san Pietro la sera di venerdì 27 marzo si è celebrato il triduo pasquale: Pasqua di morte, Pasqua di sepolcro, Pasqua di resurrezione.

Abbiamo rivissuto in questi giorni qualcosa di simile a ciò che vissero i discepoli di Gesù dopo la sua morte. Noi, come loro, sentiamo che «fitte tenebre si sono addensate sulle nostre piazze, strade e città; si sono impadronite delle nostre vite riempiendo tutto di un silenzio assordante e di un vuoto desolante, che paralizza ogni cosa al suo

* Docente ordinario di teologia sacramentaria e liturgia presso l’Istituto Teologico Marchigiano.

passaggio: si sente nell'aria, si avverte nei gesti, lo dicono gli sguardi»¹. Non voglio qui approfondire quello che il Papa ha detto, ma come lo ha detto, quale liturgia ha celebrato sul web, perché li abbiamo celebrato. Qualcosa è successo dentro di noi, tra noi e non solo per la forte emozione che ci ha scosso ma perché abbiamo fatto la nostra Pasqua con Cristo.

Il Papa apre la celebrazione ma non saluta il Popolo di Dio. Non è questa una cosa abituale. È il modo in cui inizia la liturgia del Venerdì Santo. Anche il 27 marzo era venerdì. In questo giorno chi presiede la celebrazione non saluta il popolo come se fossimo dentro un'unica celebrazione già iniziata, un unico grande giorno: è la Pasqua di Cristo morto, sepolto, risorto. Poi una colletta che è stata utilizzata quest'anno in diverse diocesi nella grande intercessione del Venerdì Santo. Anche questo ha senso. Ed ecco la proclamazione della Parola. Non ne possiamo fare a meno. Oggi più che mai comprendiamo che è proprio lì che possiamo conoscere il senso profondo della vita, il suo Mistero in noi. È lì che ciò che sembra contraddittorio trova unità: il paradosso cristiano.

Illuminante il dialogo tra un musulmano ed un monaco cattolico. Ecco il suo racconto:

“Ti posso fare una domanda?”. Risposi: “Certo”. Mi chiede: “Tu credi che Issa² - a Lui sia pace - sia Figlio di Dio?” [...]. Risposi: “Sì”. Chiede ancora: “Credi che sia nato uomo dalla vergine Maria?”. Risposi: “Sì”. Chiede ancora: “E credi che sia morto in croce?”. Risposi ancora: “Sì”. E lui finalmente: “Ma come ha fatto allora il mondo a rimanere in piedi?”. Domanda bellissima, degna di un musulmano che ha il senso profondo della sovranità assoluta di Dio che tutto regge. Domanda a cui meritava delicatamente di accostare [...] il paradosso cristiano: che non sia proprio quella morte in croce di Gesù a tenere in piedi il mondo?³.

Mentre infuria la tempesta e i discepoli sono disperati perché la barca affonda, Gesù a poppa dorme; ma la poppa, come ha ricordato il Papa, è la parte della barca che affonda per prima. Gesù è solidale con la sua comunità, non rivendica un ruolo esclusivo e, pur potendolo, rimane a condividere la sorte di tutti.

¹ FRANCESCO, *Omelia 27 marzo 2020*, in http://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2020/documents/papa-francesco_20200327_omelia-epidemia.html (consultato il 10 maggio 2020).

² Il nome che i Mussulmani danno a Gesù.

³ R. BERNACCHIA, *Prefazione*, in G. MAGNANELLI, *Come alberi camminano*, Edizioni Banca del gratuito, Fano 2020, pp. 10-11.

2. Qualche nodo al pettine

Dobbiamo riconoscere che questa strana situazione ha fatto emergere limiti e pensieri inconfessati che, forse senza saperlo, erano dentro di noi. Il fatto di non poterci riunire ha ricevuto risposte diverse, tutte legittime, ma quasi tutte intorno al dilemma *messa-si messa-no*: quella di chi ha ritenuto di poter continuare da solo, o quasi, a celebrare l'eucarestia e quella di chi ha deciso di interromperne la celebrazione. Due modi di affrontare la questione ma che non considerano che la liturgia della Chiesa non si esaurisce con la celebrazione eucaristica. È indubbio che *soprattutto* in essa la Chiesa vive la sua esperienza del Mistero, ma il Signore è presente anche «nella sua parola, giacché è lui che parla quando nella Chiesa si legge la sacra Scrittura. È presente [...] quando la Chiesa prega e loda, lui che ha promesso: “Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, là sono io, in mezzo a loro” (Mt 18,20)» (SC 7). Ma, cosa ancora più grave, ha messo in evidenza la convinzione, più diffusa di quanto non si possa immaginare, che la presenza dell'assemblea nella celebrazione eucaristica è una cosa bella, buona, ma non essenziale o addirittura che la sua assenza possa essere una occasione d'oro per comprendere meglio il valore della Messa stessa⁴.

Queste prese di posizione sono cresciute dentro un grande silenzio di tanti cristiani sulle scelte fatte dai preti e dai vescovi in ordine alla vita liturgica delle nostre comunità in questo periodo.

Di fronte a questo dilagare delle messe in streaming (talvolta anche solo con un primo piano senza altare e ambone) dove abbiamo visto presbiteri soli, talvolta quasi soli, celebrare l'eucarestia, mi sono domandato come mai i cristiani cosiddetti “impegnati”, i membri dei consigli pastorali, le associazioni e movimenti, quelli che hanno capito di dover essere partecipi della vita e della missione ecclesiale, non si sono ribellati al fatto che i preti e pochi altri potessero celebrare l'eucarestia e gli altri no? Come mai nessuno si è alzato a dire: “E noi?”. Anzi un grande

⁴ Colpisce la dichiarazione della Conferenza Episcopale Umbra in <http://www.chiesainumbria.it/vescovi-umbri-alla-pandemia-del-coronavirus-sostituiamo-la-pandemia-della-preghiera-e-della-tenerezza/>, (consultata il 20 maggio 2020), e l'articolo del Prefetto della Congregazione per il Culto divino e la disciplina dei Sacramenti Card. Sarah in <https://www.hommenouveau.fr/3199/religion/exclu-covid-19-et-culte-chretien-br-une-lettre-du-cardinal-sarah.htm>, (consultato il 24 maggio 2020).

plauso, un grande ringraziamento è salito verso queste iniziative. Temo che si stia realizzando quanto previsto da Sesboüé:

Paradossalmente, il ruolo sempre più grande svolto dai laici riconduce la teologia del ministero presbiterale a un ruolo quasi esclusivamente sacramentale. Questa deriva regressiva è capace di destabilizzare sia la consapevolezza che i sacerdoti hanno del loro ministero sia la partecipazione dei laici ad esso⁵.

Prima o poi sentiremo le conseguenze di queste scelte. Ma questo merita una riflessione ben più grande ed essenziale che qui non possiamo sviluppare.

3. Una liturgia di *concetto* ma senza *contatto*

Eppure la *partecipazione liturgica*, molto distante da quello a cui abbiamo assistito, è a mio parere la forma più alta della comunione ecclesiale, tanto che si potrebbe dire che l'idea di partecipazione attiva, è «entrata nel Vaticano II attraverso la costituzione sulla liturgia, prima di invadere, per così dire, la totalità dei documenti conciliari [...]. Sul piano teologico, si accosta alla realtà della comunione che, per certi versi, le avvicina»⁶. Ma nonostante questo la *partecipazione attiva* si è trasformata in qualcos'altro perché «essa non è completamente autonoma e, come ogni altro sviluppo della riflessione ecclesiale, non è debitrice unicamente a fattori teologici. L'idea di "partecipazione dei fedeli" è coerente con un *ethos* culturale particolare, o perlomeno sarà compresa in modo diverso a seconda delle culture che incontra»⁷. Chauvet dodici anni fa metteva in evidenza la necessità di alcuni *riposizionamenti* nella presidenza liturgica rispetto al passato. Il primo era la necessità che chi presiede manifesti la sua appartenenza alla Chiesa stessa, il secondo quello di «permettere all'assemblea di abitare l'azione in corso» detto anche con la regola d'oro del «non dite ciò che fate, fate ciò che dite». Infine «la "collaborazione

⁵ B. SESBOÜÉ, *Non abbiate paura! Sguardi sulla Chiesa e sui ministeri oggi*, Queriniana, Brescia 2019, p. 29.

⁶ G. ROUTHIERE, *Il Concilio Vaticano II. Recezione ed ermeneutica*, Vita e Pensiero, Milano 2007, p. 101.

⁷ Ivi.

differenziata” tra presbitero e i ministri laici»⁸. Ora tutti questi criteri sono necessariamente sconvolti all’interno di una celebrazione liturgica trasmessa sul web o in televisione, evidenziando soprattutto il ruolo del presidente in quanto *animatore*: ma «è bene [...] restare particolarmente vigilanti nei confronti delle presidenze liturgiche “calde”, che trasformano il presbitero in “animatore”, come reclama volentieri la nostra epoca»⁹. Mi ha fatto riflettere l’articolo di Simona Segoloni Ruta a commento della scelta di continuare a celebrare la Messa a porte chiuse:

Questa scelta si basa sull’idea che la Chiesa non possa fare a meno di celebrare, ma di fatto dichiara con estrema scioltezza che per celebrare non è necessario riunire il popolo, se questo non fosse possibile per gravi problemi. I ministri si radunano fra loro (o con qualche fedele per evitare, meritoriamente, di celebrare da solo) [...]. Nessuno lo farebbe se non fosse costretto, d’accordo, ma il punto è che pensiamo che, seppure in situazione di emergenza, si possa fare. Ed è proprio questo che dovrebbe farci riflettere: forse in situazione di emergenza tiriamo fuori quello che siamo davvero ed è giusto provare a vederlo?¹⁰.

Forse proprio perché abbiamo dimenticato tutti, ministri ordinati e laici, l’*Assemblea* come il primo luogo dell’esperienza del Risorto? Abbiamo forse dimenticato che *sinassi* (cioè *riunione*) è uno dei primi sinonimi di eucaristia?

La presidenza del ministro ordinato è in funzione dell’*Assemblea*, di cui egli stesso fa parte, perché mangiando e bevendo il Corpo e Sangue del Crocifisso-risorto possa diventare l’unico Corpo ecclesiale di Cristo. L’imposizione delle mani e l’anafora il presbitero-vescovo non la celebra a titolo personale ma come autorevole ministro del *Christus totus*, Capo e membra, Sposo e sposa. Questo è testimoniato già dalla *Traditio Apostolica*¹¹, nella liturgia delle ordinazioni, la quale afferma che il silenzio della Comunità durante l’epiclesi (imposizione delle mani e preghiera) non è passivo ma è un silenzio pieno di preghiera ed invocazione mentre solo il presidente, a nome di tutta la Chiesa e non privato, si rivolge al Padre con il gesto e la parola (SC 48).

⁸ L-M. CHAUVET, *L’arte del presiedere la liturgia*, Qiqajon, Magnano 2009, pp. 45-50.

⁹ *Ibid.*, p. 55.

¹⁰ S. SEGOLONI RUTA, *Senza prete no, senza popolo sì. Considerazioni anche ripensando al Sinodo panamazzonico*, in «Il Regno attualità» 8 (2020), pp. 203-204.

¹¹ *Traditio apostolica*, n. 2.

Se dimenticassimo questo torneremmo alla *Mediator Dei* che, pur riconoscendo la liturgia come *opus Trinitatis*, lasciava al solo ministro ordinato la celebrazione del rito *esteriore*.

«“Mistero della fede” pronunciata a proposito dell’eucaristia prende senso solo se è già virtualmente pronunciata sul “mistero” dell’assemblea»¹²; l’assemblea liturgica è così la grande figura sacramentale che è data ai cristiani perché imparino ad articolare (“simbolizzare”) Dio e la loro umanità in ciò che questa ha di più concretamente storico. Impossibile andare a Dio in modo immediato: la comunione più altamente spirituale con Dio si afferma attraverso la mediazione umanissima del volto dell’altro¹³.

L’assemblea è, infatti, un mistero in grado di comunicare l’essenza stessa della Chiesa che si caratterizza come il segno più espressivo della propria identità [...]. L’elemento proprio è però quello di fare da sutura tra il mistero creduto e il mistero vissuto, fra il dogma e l’esistente, tra la chiesa come progetto e la chiesa come esperienza, distinzioni che il cuore credente spesso percepisce al livello dell’interruzione. [...] La Santa Assemblea è un evento perché è la Parola che interpella l’uomo ed egli risponde alla chiamata. L’evento è ciò che accade, modificando il senso del tempo e delle cose. Quando si incontrano l’azione dello Spirito e la partecipazione corale del popolo di Dio nessuno sa quello che può succedere, è l’imprevisto che passa. La categoria che esprime la traiettoria dell’evento è quella del futuro inedito, in esso troviamo l’inatteso più che il convenzionale¹⁴.

Ma tutto questo non accade nello streaming. Dopo il Concilio la gioiosa ricezione della *partecipazione attiva* segnalava inequivocabilmente il sentimento di sollievo per sentirsi finalmente giunti ad un punto di discontinuità rispetto all’oggettivo inaridimento ritualistico della liturgia tardo tridentina.

Il punto di maggiore insoddisfazione era l’ormai conclamata impotenza del rito a dare forma alla vita cristiana. Esso appariva esecuzione notarile di ritualità che agiva estrinsecamente rispetto alla costruzione fraterna della comunità e all’adesione personale della fede. In quel contesto, poiché al

¹² CHAUVET, *L’arte del presiedere*, cit., p. 13.

¹³ *Ibid.*, p. 15.

¹⁴ G. TANGORRA, *Un popolo che si raduna*, in «Rassegna di Teologia» 37 (1996), pp. 737-762.

mantenimento di una formazione morale corrispondente poteva provvedere un *ethos* pubblico ancora relativamente osmotico, il nervo maggiormente scoperto appariva quello della costituzione attraverso il rito dell'identità credente del soggetto. [...] Il rimedio proposto in mancanza di riattivazioni più radicali, agiva sul fronte della vita devozionale, assecondandone l'adesione immediata ma contenendone didatticamente la potenziale deriva *solipsistica*: non c'era bisogno di raccomandare pratiche di devozione, occorreva piuttosto tenerle congiunte alla vita liturgica. La forza del dinamismo devozionale stava nella sua capacità di muovere il metabolismo del consenso affettivo¹⁵.

Ed è proprio qui che abbiamo rivelato le nostre fragilità: abbiamo cercato soprattutto momenti religiosi, emotivamente ricchi, senza cercare altre forme di partecipazione dove effettivamente fosse possibile non semplicemente assistere ad uno spettacolo, anche se profondamente religioso, ma prendere parte a un evento di grazia. È come se si cercasse una identità senza il *mistero*, una identità che ha nella fede un accessorio, che vive anche senza sacramenti ma sempre di emozioni.

4. Un devozionalismo mascherato da liturgia

Ed ecco sono arrivate le *devozioni*! Il *rosario* al posto della *liturgia delle ore*¹⁶, la *coroncina della divina misericordia* al posto della *lectio divina*. Nulla di male, ma perché questa scelta anche da parte di chi, come i ministri ordinati, hanno promesso solennemente di farsi promotori della *liturgia delle ore*?

Ci siamo forse dimenticati che la Chiesa chiede ai ministri ordinati la *celebrazione delle ore* non in modo privato, ma «perché il compito di tutta la comunità sia adempiuto in modo sicuro e costante almeno per mezzo loro, e la preghiera di Cristo continui incessantemente nella Chiesa» (PNLO n. 28). Scriveva Falsini quasi trent'anni fa:

¹⁵ G. ZANCHI, *In presenza di spirito: il rito cristiano e i tempi dell'anima*, in G. BONACCORSO - G. BOSELLI (edd.), *Il culto incarnato. Spiritualità e liturgia*, Glossa, Milano 2011, p. 30.

¹⁶ Nel sito della diocesi di Milano, dove si presentano le iniziative delle parrocchie i questo tempo la notizia di celebrazioni delle lodi e vespro si trovano in due parrocchie, vedi <https://www.chiesadimilano.it/news/chiesa-diocesi/coronavirus-ecco-le-buone-prassi-liturgiche-308811.html> (consultato il 1 giugno 2020).

in questa dimensione comunitaria ed ecclesiale si inserisce il compito del pastore di raccogliere il popolo affidatogli e di presiederne la preghiera. Nell'impossibilità pratica del raduno, egli assume personalmente l'obbligo presentandosi a Dio, a nome di tutta la comunità. Egli non si pone al di fuori né al di sopra, ma all'interno della comunità¹⁷.

Poi tutto il capitolo dell'ascolto della Parola, della celebrazione della Parola. Nel rito dell'ordinazione dei presbiteri abbiamo promesso di «adempire degnamente e sapientemente il ministero della parola nella predicazione del Vangelo»¹⁸. Dopo i tempi d'oro del post-concilio assistiamo ad una riduzione dell'attenzione alla Parola nelle nostre comunità cristiane. Non può essere questo il tempo per riprendere la *lectio divina*, magari anche come *collatio* o, perché no, come celebrazione della Parola, rimodulandone le modalità anche sul *web* in un modo opportuno?

Di fatto la debolezza delle celebrazioni della Messa in streaming è paragonabile ad un pranzo trasmesso in televisione al quale si assiste e che ti lascia l'acquolina in bocca... Quello che va fatto è insegnare ai cristiani a *cucinare nelle proprie cucine*, piatti forse meno prelibati ma certamente più nutrienti perché più veri. I salmi, la Scrittura sono presenza reale anche nella mediazione dall'etere.

5. Due lingue diverse senza traduzione

Abbiamo cercato di far interagire due linguaggi, quello della liturgia eucaristica e quello del web, che non possono semplicemente essere accostati l'uno all'altro ma hanno bisogno di una mediazione, una traduzione¹⁹. La liturgia fa agire tutti i sensi, il web solo udito e vista; la liturgia è movimento, azione, il web ti fa stare seduto, quasi immobile; la liturgia interrompe il tempo ordinario e ti immerge nel *kairos*, il web vive nel tempo ordinario a tal punto che, a differenza dalla liturgia, è normale cercare l'acqua se hai sete, rispondere al telefono o ad un messaggio... e

¹⁷ R. FALSINI, *Sull'obbligo della Liturgia delle Ore*, in «Vita Pastorale» 12 (1991), pp. 60-61, qui p. 61.

¹⁸ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Pontificale Romano. Riformato a norma dei decreti del concilio ecumenico vaticano II e promulgato da Papa Paolo VI riveduto da Giovanni Paolo II, Rito dell'Ordinazione del Vescovo, dei Presbiteri e dei Diaconi*, LEV, Città del Vaticano 1992, n. 137.

¹⁹ Proprio il primo numero del 2020 della *Rivista di pastorale liturgica* (n. 338) del gennaio-febbraio affronta il tema "New media e liturgia".

perché no, mettersi a cucinare anche mentre assisti alla Messa. La liturgia è *riunione* di persone, il web ti fa credere di esserti incontrato senza incontrarsi. La liturgia eucaristica in quanto tale ha bisogno della prossimità, del contatto, almeno dello sguardo reale, non virtuale, perché solo la presenza fisica, l'incontro ci lega ad un tempo e ad un luogo. Eucaristia è mangiare e bere il Corpo e Sangue del Signore. Se fosse possibile una liturgia senza incontrarsi ciò significherebbe che la Chiesa esiste solo a livello universale, mistico, ma che non ha un luogo ed un tempo. Certamente è una dimensione della Chiesa quella dell'essere oltre il tempo, oltre i luoghi in quanto sposa di Cristo, ma sappiamo bene che per noi, pellegrini sulla terra, il *qui e ora* è essenziale. Un *qui ed ora* che anche il Verbo ha fatto proprio incarnandosi. Tanto è vero che Gesù è un ebreo di Palestina vissuto duemila anni fa. La rivelazione passa attraverso il *qui ed ora*. Per questo la *sinassi*, che è Carità vissuta, è la prova suprema dell'autenticità eucaristica (cf. Gv 13,35) perché essa è comunione per mezzo di Colui che ci ha riuniti e trasformati, con il sacramento del suo Corpo del suo Sangue, nella Chiesa Corpo e Sangue di Cristo, nel tempo e nello spazio, *qui ed ora*.

Questo è evidente nelle indicazioni stesse del Concilio riprese anche dal Messale Romano²⁰: «Numquam [...] omisit Ecclesia quin in unum conveniret ad paschale mysterium celebrandum» (SC 6) dove *convenire in unum*²¹ significa ritrovarsi in uno stesso luogo, perché questa è la forma visibile della Chiesa come autorevolmente richiamato da SC 41.

In questo periodo abbiamo compreso l'importanza dello spazio. Siamo passati dal dare priorità al criterio del tempo su quello dello spazio a ritenere che valga la pena perdere del tempo pur di rimanere a distanza, avere spazio. Ieri, nel mondo che ha preceduto la pandemia, la preoccupazione principale di tutti noi era quella di non perdere tempo, oggi è quella di mantenere il *distanziamento sociale*, cioè in pratica occupare il tempo a far sì che l'altro non mi sia troppo vicino.

Quando la celebrazione è sul web le coordinate cambiano: «un soggetto assiste alla celebrazione in un luogo diverso e la distanza è colmata dal *medium* tecnologico, ma la dimensione del raduno gli è evidentemente preclusa». Bisogna ricordare che «il linguaggio dell'uomo

²⁰ Parlando dei *riti di ingresso* i *Praenotanda* del *Messale Romano* affermano: «Finis eorum est, ut fideles in unum convenientes communionem constituent et recte ad verbum Dei audiendum digneque Eucharistiam celebrandam sese disponant» (n. 46).

²¹ Cf. 1Cor 11,20; 14,23.

e della convocazione è qualificante nel nuovo testamento per indicare l'assemblea eucaristica [...]. Ma evidentemente l'assistere ad una video trasmissione del rito fa venir meno la convocazione»²².

Occorre saper riconoscere che il tentativo di far integrare la rigidità del rito tridentino con il dinamismo delle devozioni e quindi delle emozioni, non è stato completamente abbandonato dopo la riforma conciliare. Anzi, «dopo lo smaltimento dell'euforia, la conta degli errori, la strisciante tentazione del riflusso», ma anche e soprattutto in questi giorni nei quali abbiamo dovuto interpretare l'inedito, ci siamo resi conto di «quanto il lavoro di approfondimento teologico non abbia nella media inciso granché su una situazione pastorale che ha navigato molto lasciandosi guidare dalla cattiva stella degli impliciti»²³. Ed ecco che anche la *partecipazione attiva* si *ammala* ed emergono almeno tre modalità nelle quali essa viene distorta: innanzitutto «l'adesione spirituale al rito come consapevolezza contenutistica. [...] Ne è disceso naturalmente il didascalismo in presa diretta che amplifica un affaticamento verbale già a livelli di emergenza»; poi «una concezione di spiritualità immediatamente legata agli effetti prodotti sul sentimento» come «gratificazione emotiva indotta dalle forme di svolgimento del rito»; ed infine «la strada di un'applicazione rigorosamente formale dell'ordine rituale»²⁴. Tutte *patologie liturgiche* che rischiano di riaffiorare nel difficile e nuovo linguaggio del web.

6. È caduta la penitenza?

Fino ad ora l'attenzione si è rivolta alla celebrazione eucaristica che in mezzo a mille difficoltà e contraddizioni ha continuato a caratterizzare la vita delle nostre comunità. Ma quello che è successo intorno al tema "penitenza" lascia ancor più pensosi. Oltre al linguaggio talvolta equivoco che ha portato alcuni a pensare che fosse possibile una *assoluzione generale* data in televisione per celebrare il sacramento della penitenza, si è svelata la nostra scarsa competenza su questo tema, generata da una confusione tra i diversi significati che questo termine ha nella tradizione

²² M. BELLÌ, *Ma la messa in TV "vale"?*, in «Rivista di Pastorale Liturgica» 1 (2020), pp. 24-33 [qui p. 26].

²³ ZANCHI, *In presenza di spirito*, cit., p. 31.

²⁴ *Ibid.*, p. 32.

cristiana. Infatti, per penitenza, è possibile intendere almeno tre diverse dimensioni della vita cristiana: innanzitutto, la più nota, il “sacramento della penitenza”, poi la “soddisfazione o penitenza” che è una delle parti del sacramento, ed infine la penitenza come virtù battesimale. Qui è nata una grande confusione legata ad una prassi che vede ipertrofizzato il *sacramento* a scapito della *soddisfazione* e della *virtù*. Ne è prova la scarsa competenza che anche noi presbiteri abbiamo circa il ruolo terapeutico del sacramento totalmente schiacciato su un *ex opere operato* che, pur essendo indubbiamente il cuore del sacramento, non può fare a meno di relazionarsi con le altre dimensioni, pena l’insignificanza del sacramento stesso per la vita cristiana. E allora abbiamo assistito a dichiarazioni solenni di perdono automatico dei peccati che il Signore concede a chiunque glielo chiede sinceramente, cosa che indubbiamente corrisponde a una parte essenziale della verità ma non a tutta la verità. Non possiamo infatti slegare il perdono che Dio concede a chi sinceramente si rivolge a lui dal cammino penitenziale; tutti, anche chi celebra il sacramento, è chiamato a vivere un itinerario penitenziale come *atto di culto* senza del quale anche l’azione divina resta senza effetto. C’è da augurarsi davvero che questa astinenza ormai abituale di tantissimi cristiani dal sacramento della penitenza non si traduca nell’annientamento della dimensione penitenziale della vita. Stupisce il fatto che in un contesto così penitenziale come quello della pandemia non sia stata messa in evidenza la dimensione spirituale di tutte le privazioni, attenzioni, attività che siamo stati costretti a vivere a motivo del virus. Non è difficile intuire il legame tra il frequente lavarsi le mani, raccomandato continuamente insieme a precisazioni molteplici (per almeno 50 secondi, prodotti da usare ecc.) con la necessità di una purificazione interiore e la necessità che essa si sviluppi nel tempo con modalità idonee a produrre l’effetto di conversione necessario. Così pure il silenzio, spazio ritrovato nella nostra vita personale e familiare, è uno dei luoghi per riprendere coscienza di se stessi, del proprio cammino, del proprio itinerario di conversione. Potremmo continuare ma mi limito a quello che è uno degli elementi essenziali della penitenzialità: la carità fraterna. Anche su questo avremmo potuto e dovuto andare oltre la dimensione di solidarietà sia per recuperare la sua forma cristiana che ha nome *fraternità*, sia per trasformare i gesti dell’amore in gesti di conformazione a Cristo e al suo amore per l’umanità. Aver paragonato i medici e il personale sanitario al buon samaritano è indubbiamente una cosa vera ma forse avremmo potuto e dovuto riconoscere nel loro esercizio della professione un vero esercizio penitenziale, cioè di conformazione a

Cristo che da Dio si è fatto povero per arricchire noi, che ha dato la sua vita per noi: è l'Amore più grande. Avremmo dovuto incoraggiarli non tanto perché *eroi* (definizione che molti di loro hanno rifiutato) ma perché stavano conformandosi a lui: in questo consiste la virtù della penitenza. Bene hanno fatto quei vescovi che hanno chiesto al personale sanitario cristiano di portare anche l'eucaristia ai malati se richiesto, magari prima di iniziare il proprio turno di lavoro.

7. La non-conclusione nelle timide riaperture domenicali

Poi, il 24 maggio, abbiamo potuto riprendere le nostre celebrazioni domenicali. Molta commozione e tanta gioia. Certo, le difficoltà non sono poche in relazione a come celebrare per salvaguardare la salute di tutti. Si stravolgono i nostri criteri celebrativi e quindi teologici. Parlo del distanziamento, il *numero chiuso* dei presenti, i problemi legati al canto, alla ministerialità attorno all'altare, all'ambone e all'assemblea (si è salvato invece il ministero dell'accoglienza che è diventato addirittura obbligatorio) ecc. Suscita qualche domanda, invece, la proposta di incrementare, se necessario, il numero delle celebrazioni eucaristiche. Perché non valutare, invece, altre possibilità: penso ad esempio all'uso di spazi esterni, soprattutto se in continuità con gli spazi interni, o la ricerca di strutture più idonee da utilizzare provvisoriamente. Tutto per tentare di non dividere l'assemblea, cosa che invece il protocollo tra Chiesa italiana e Ministero degli Interni sembra ipotizzare al punto 1.3 quando afferma: «Laddove la partecipazione attesa dei fedeli superi significativamente il numero massimo di presenze consentite, si consideri l'ipotesi di incrementare il numero delle celebrazioni liturgiche»²⁵. Questa è una questione teologica che non può essere frutto di un protocollo tra Chiesa e Stato. Così pure è assolutamente fuori contesto il punto 5.2 ove si afferma: «Si ricorda la dispensa dal precetto festivo per motivi di età e di salute». Ma la concitazione di quei momenti offrono molte vere giustificazioni.

Come andare avanti? Innanzi tutto mi pare importante sottolineare la necessità di ridare centralità ai diversi luoghi in cui siamo chiamati a vivere. Mi spiego. La provvidenza ha voluto che potessimo riprendere la

²⁵ Cf. <https://www.chiesacattolica.it/wp-content/uploads/sites/31/2020/05/07/Protocollo-per-la-ripresa-delle-celebrazioni-con-il-popolo-7-maggio-2020.pdf> (consultato il 28 maggio 2020).

celebrazione domenicale nella festa dell'Ascensione. In essa il Signore chiede alla comunità di spostare la propria attenzione dai tempi ai luoghi: «Non spetta a voi conoscere tempi o momenti che il Padre ha riservato al suo potere, ma riceverete la forza dallo Spirito Santo che scenderà su di voi, e di me sarete testimoni a Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria e fino ai confini della terra» (At 1,7-8). Ecco un punto fondamentale nel nostro contesto. Il passaggio ad una società che ha nella fede cristiana una delle diverse ipotesi possibili, non più l'unica, aveva già da tempo portato la comunità cristiana a riconoscere la necessità di una liturgia che potesse portare attraverso il rito alla costruzione dell'identità credente del soggetto²⁶, cosa che il rito tridentino non può far crescere. La riscoperta del rito come contenitore antropologico capace di ospitare simultaneamente la forma della rivelazione cristiana di Dio e la struttura dell'atto credente che le corrisponde», operata dalla riforma liturgica, creano le condizioni per una «corrispondenza reciproca il cui dinamismo richiede per sua natura la distensione nel tempo e la partitura rituale»²⁷. Si tratta cioè di creare osmosi tra *ethos* in cui ciascuno vive e la fede professata nella liturgia. Ogni uomo, ogni generazione, anche lontano nel tempo dalla vicenda di Gesù, ha bisogno di poter riconoscerlo come Signore della propria vita. «Il rito cristiano conduce precisamente nello spazio di questa possibilità»²⁸, cioè a poter vivere ogni dimensione dell'esistenza, ogni luogo, come dedicato a Dio.

Grandi bufere come queste portano quasi sempre uno scompiglio che impone di trasformare le proprie risorse migliori. Privato del tempio, nel tempo della cattività e dell'esilio l'antico Israele aveva innalzato l'edificio della Scrittura e modellato le forme di un culto domestico, cosciente che in ogni esodo è Dio stesso a seguire fedelmente la sua gente dove essa è costretta ad andare. Nella Chiesa di questi giorni ho sentito prevalere una specie di "ossessione eucaristica" che, pur nella comprensibile situazione di anomalia, ha assunto più le caratteristiche di un'astinenza feticistica che di un bisogno spirituale. Ben radicato sotto lo zelante oltranzismo delle messe celebrate senza popolo, di cui pure comprendo le intenzioni e di cui non ignoro il beneficio mentale assicurato a molti, ho percepito il manifestarsi chiarissimo e lampante del valore "magico" in cui abbiamo subliminalmente collocato l'eucaristia e la rimozione della Scrittura come

²⁶ Cf. ZANCHI, *In presenza di spirito*, cit., p. 30.

²⁷ *Ibid.*, p. 38.

²⁸ *Ibid.*, p. 43.

grande mensa spirituale, che abbiamo lasciato nell'impolverato deposito di una teologia conciliare sostanzialmente rimossa²⁹.

Se abbiamo sentito nuovamente che è l'eucaristia che fa la Chiesa abbiamo anche capito che occorre investire energie nell'aiutare i credenti a "celebrare" anche nella quotidianità, nelle case, per vivere ogni dimensione-luogo della propria esperienza nella fede-testimonianza evangelica. Quello che siamo chiamati a fare è accompagnare questo passaggio verso i luoghi della vita a cominciare dalla *casa*, dove ha vissuto la prima comunità cristiana. Questo deve plasmare tutta la predicazione e la formazione. La vita, se la si ascolta alla luce della Parola, diventa luogo della sua presenza.

8. Cosa dobbiamo fare fratelli?

Vorrei concludere con alcune osservazioni sulle opportunità che questo momento ci offre.

Innanzitutto la riscoperta della bellezza del nostro riunirci. La lunga astinenza ci ha portato ad apprezzare enormemente la semplicità delle nostre riunioni liturgiche e non solo. Oggi comprendiamo meglio che cosa significhi essere comunità. Tutto quello che siamo non dipende unicamente da noi e dalle nostre scelte ma siamo nelle mani gli uni degli altri e tutti in quelle di Dio. Quello che tu sei e fai mi riguarda e mi coinvolge: nessuno può essere solo, tutti siamo importanti. Molte volte diamo per scontata la possibilità di riunirci, soprattutto la domenica, per l'eucaristia ma questa possibilità è ogni volta una grazia. Abbiamo sperimentato quello che tante chiese vivono quotidianamente: la possibilità di riunirci può esserci negata da diverse situazioni, con o senza colpa, ma il riunirci è sempre e solo dono, chiamata gratuita, Chiesa. Abbiamo colto in profondità la differenza tra l'ascolto della parola fatto nelle nostre case e quello che avviene nella liturgia. È stato facile cogliere nella celebrazione liturgica quell'evento che manifesta la natura profonda della parola di Dio per noi.

Abbiamo imparato a distinguere il tempo tra *kronos* e il *kairos*, a ricercare soprattutto il tempo come *kairos*, ad apprezzarne l'unicità. Il racconto di tanti che hanno visto portare via da un'ambulanza i loro cari

²⁹ Cf. G. ZANCHI, *I giorni del nemico. Il grande contagio e altre rivelazioni*, Vita e Pensiero, Milano 2020, p. 23.

per poi ritrovarli, settimane dopo, in un'urna contenente le loro ceneri, ha portato molti a considerare la centralità di ogni istante della vita, di ogni atto d'amore, di ogni parola e gesto che intercorre tra noi e gli altri, ogni celebrazione, come gesti e occasioni uniche; fino a pensare che ogni celebrazione liturgica, ogni gesto di carità hanno la dimensione dell'eternità, non solo perché ne anticipano il dono, ma perché costituiscono un gesto irripetibile nella storia dell'umanità e quindi necessitano di una modalità e di un'attenzione altrettanto unici.

Anche l'impostazione stessa delle nostre comunità è cambiata: catechesi, liturgia e carità, tripartizione abituale della pastorale, ha rivelato la sua fragilità perché incapace a relazionarsi con la vita delle persone reali. Ma questo è un altro urgente discorso.

Quando domenica 24 maggio ho incontrato di nuovo la comunità nella quale sono presbitero, mi sono trovato di fronte ad una assemblea *velata* dalle mascherine. Non era difficile riconoscersi perché la nostra comunità è fatta di fratelli e sorelle che vivono, pur nelle forme più semplici, rapporti anche umanamente veri. Mi sono allora domandato, come dobbiamo fare sempre nella liturgia, da quale pagina biblica trae luce quella situazione ed è stato per me è evidente il rapporto tra i volti coperti dalle mascherine e un altro volto coperto, quello di Mosé, che dopo aver incontrato il suo e nostro Dio era irradiato di una luce talmente splendente da dover mettere un velo tra sé e gli altri (cf. Es 34,33-35). Ho chiesto allora al Signore che anche i nostri volti, illuminati da quel nuovo e vero incontro con lui, potessero risplendere a tal punto che una luce trasparisse oltre la mascherina per raggiungere tutti coloro che sono «nelle tenebre e nell'ombra di morte» (Lc 1,79).

Giovanni Frausini,
Via Liguria 1
61032 Fano (PU)
giovanni.frausini@alice.it

Abstract

La liturgia in quanto rito è la mediazione tra il Mistero e la storia. Il tempo della pandemia, la nostra storia di oggi, ha costretto anche la liturgia a ripensare se stessa, svelandone le fragilità ma anche e soprattutto mostrandone le potenzialità. L'*actuosa participatio* che in questi mesi è

stata (ed è) fortemente relativizzata sia quando non si poteva celebrare, sia per le restrizioni imposte ora alla ritualità, si è ancora una volta riproposta come la via maestra per fare della liturgia una vera scuola di vita. Questo a condizione che la si viva come contatto e non come concetto. Per questo l'utilizzo della mediazione del WEB da una parte esige una vera traduzione del linguaggio liturgico nella lingua del WEB e dall'altra esige la riscoperta della dimensione extra-eucaristica (e quindi anche domestica) della liturgia. La tentazione di un nuovo devozionalismo che divide ancora una volta i laici dai presbiteri-vescovi è riemersa in questa pandemia e potrebbe aiutare le nostre comunità a fare un balzo in avanti nella ricezione del Concilio e della riforma liturgica a condizione di saperla riconoscere ed affrontare.

The liturgy as a rite is the mediation between the Mystery and history. The time of the pandemic, our history today, has also forced the liturgy to rethink itself, revealing its fragility but also and above all showing its potential. The *actuosa participatio* that in recent months has been (and is) strongly relativized both when it could not be celebrated and due to the restrictions now imposed on rituals, has once again proposed itself as the main way to make the liturgy a true school of life. This is on condition that it is experienced as a contact and not as a concept. For this reason, the use of WEB mediation on the one hand requires a true translation of the liturgical language into the language of the WEB and on the other requires the rediscovery of the extra-eucharistic (and therefore also domestic) dimension of the liturgy. The temptation of a new devozionalism that once again divides the laity from the presbyter-bishops has re-emerged in this pandemic and could help our communities to take a leap forward in the reception of the Council and of the liturgical reform.

Parole chiave

Liturgia, pandemia, rito, *actuosa participatio*, devozionalismo.

Keywords

Liturgy, pandemic, rite, *actuosa participatio*, devozionalism.

ESSERE PRESBITERI AL TEMPO DEL CORONAVIRUS: MEDIATORI SUPERATI O SENTINELLE INDISPENSABILI?

Davide Barazzoni*

Negli ultimi anni molte sono state le pubblicazioni e le riflessioni attorno all'identità del prete e alla crisi legata alla sua immagine e al suo ruolo. C'è chi ha usato toni catastrofici e apocalittici per descrivere la fine di un'era durata per secoli, c'è chi ha tentato letture più "docili" provando a proporre percorsi di riforma e di rinnovamento. Riguardo alla Chiesa Italiana, la Segreteria Generale della Cei nel 2017 ha dedicato un sussidio al "rinnovamento del clero a partire dalla formazione permanente" dal titolo «*Lievito di fraternità*»¹; nel sussidio tante sono le questioni che vengono prese in esame legate alla vita del prete e alla sua missione e tante sono le piste di lavoro da attuare come collegi presbiterali e nelle comunità ecclesiali. Diversi sono gli elementi di cambiamento che da anni sono avvertiti come necessari nella vita del prete eppure, come ogni processo di riforma, tante sono anche le resistenze e i tentativi di mantenere lo *status quo* per paura di cambiare e per il timore di non sapere bene quale strada prendere. Riguardo a questo però la storia ci insegna che poi è la vita stessa con i suoi imprevisti e le sue "strettoie" a metterci di fronte all'impossibilità di andare avanti come se niente fosse, operando "dimagrimenti" e "spogliazioni" forzate, ridestandoci da un torpore che ci assale costantemente. In questo senso possiamo leggere questi mesi di pandemia e di "blocco forzato" come un tempo "provvidenziale" e "rivelativo" pur riconoscendo tutto il dramma e il dolore legato a questo periodo che purtroppo produrrà nei mesi futuri un disagio ancora più grande a livello sociale ed economico. Teologi e pastori avevano posto alcuni interrogativi e istanze riguardo alla crisi del prete prima di questa pandemia, che riletti oggi risultano assai "profetici" di fronte ad una realtà resa manifesta in questi mesi². Con una espressione biblica potremmo dire

* Docente incaricato di teologia spirituale all'Istituto Teologico Marchigiano.

¹ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Lievito di fraternità. Sussidio sul rinnovamento del clero a partire dalla formazione permanente*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2017.

² Profetici sono gli interventi di due presbiteri comparsi su Settimanews nel 2017 che anticipano diverse delle istanze oggi ancora più evidenti alla luce delle vicende legate al Covid-19. A. MATTEO, *Che cosa resta del prete? 1/2/3*, reperibile in «Settimanews» [in linea], inseriti il 4 giugno / 10 giugno / 13 giugno 2017, disponibile su

che “il velo del tempio si è squarciato in due”, la verità sulla condizione attuale della vita del prete si è palesata su tanti aspetti, il lenzuolo è caduto e si vede più chiaramente la nostra “nudità”, la nostra fragilità. Stiamo celebrando con mascherine e guanti ma forse diverse delle nostre maschere le abbiamo dovute abbandonare notte tempo, in pieno *lockdown* e adesso si tratta di capire se vogliamo indossarle ancora o liberarcene definitivamente. Basta leggere in sequenza i titoli scelti da Francesco Cosentino per i suoi articoli sulla crisi del prete (citati in questa pagina) per rendersi conto che ciò che abbiamo vissuto in questi mesi in maniera drammatica e inaspettata era già “scritto” nelle pieghe del quotidiano, già latente nelle dinamiche evolutive della chiesa e della società: “Accettare lo “scarto”, “non lasciamoli soli”, la paura di “perdere il centro”, cosa compete al ministero?” sembrano titoli scritti per questi mesi di solitudine e di isolamento mentre erano già stati anticipati nel 2017 come interrogativi non più rinviabili.

Chi scrive il presente articolo è un presbitero diocesano che ha vissuto questi mesi di quarantena nella propria parrocchia e che ora nella fase di ripresa delle attività e di una parziale “normalità” tenta una lettura di quel tempo nella prospettiva specifica della vita del prete evitando di archiviare questo evento solo come un “brutto ricordo”; il fatto che i mesi più “bui” di questa pandemia abbiano coinciso con il tempo della quaresima e successivamente delle feste pasquali è un’ulteriore segnale che è un tempo da non sottovalutare e che porta con sé parole di conversione, istanze di rinascita, semi di verità. Di seguito dunque proverò a proporre alcune riflessioni sulla vita del prete diocesano a partire dalla mia esperienza personale e attingendo anche agli scritti e ai messaggi che durante quei mesi pastori e teologi ci hanno rivolto.

1. Impotenza e inutilità: due stati d’animo con cui fare i conti

Nella crescente diffusione del virus, nelle settimane in cui, dopo un primo apparente tentativo di controllo del contagio, i casi sono iniziati ad

<http://www.settimananews.it/ministeri-carismi/cosa-resta-del-prete-1/2/3;F>. COSENTINO, *Crisi del prete. Si può fare diversamente? / Accettare lo “scarto” / “Non lasciateli soli” / La paura di “perdere il centro” / cosa compete al ministero? / Tre sfide*, reperibile in «Settimananews» [in linea], inseriti il 2 luglio / 14 luglio / 03 settembre / 27 settembre / 16 ottobre / 29 novembre 2017, disponibile su: <<http://www.settimananews.it/ministeri-carismi/>>.

aumentare in maniera esponenziale in diverse parti d'Italia, siamo stati travolti da un inaspettato e insopprimibile senso di impotenza. Questo senso di impotenza ha travolto operatori sanitari (medici, infermieri, scienziati, ricercatori), ha travolto le istituzioni, i governanti, i politici e insieme a queste categorie ha travolto anche noi presbiteri, vescovi, operatori pastorali. Come una valanga di fango e terriccio che si stacca dalla montagna e avanza inesorabile verso le case e gli abitanti, così le notizie che arrivavano ogni giorno dalla tv e dai social ci hanno travolti e lasciati impietriti e disorientati senza sapere bene cosa fare. Questo senso di impotenza, che forse abbiamo già rimosso o nascosto sotto un nuovo attivismo di questi giorni, andrebbe invece ascoltato bene e vissuto in profondità. Come preti siamo stati raggiunti dal grido di dolore di tanta gente, ma anche da tante richieste di aiuto, proposte di preghiera, tentativi di resistere alla sospensione forzata di attività e celebrazioni. Di fronte a tutto questo si pone uno dei grandi interrogativi di questo tempo, nato con un'accezione pratica e concreta per poi assumere toni più universali: Riconoscere una reale impotenza è segno di debolezza per il ruolo del prete (che non può mostrarsi tale) o condivisione di una condizione umana comune? Ci siamo nascosti dietro delle regole che ci hanno imposto, comportandoci da "mercenari" che abbandonano il gregge per paura di morire o abbiamo provato ad assumere il ministero di pastori con più profondità? Sul piano pratico, come ricorda anche Antonio Torresin in uno dei suoi interventi,

la pastorale non si è mai fermata, le parrocchie sono state "chiese aperte", sia fisicamente, per una visita come segno di una invocazione mai interrotta, sia come una creatività che andrebbe riconosciuta. In particolare nel fornire strumenti per la preghiera e la cura della fede (celebrazioni domestiche, messe in streaming, rosari in collegamento, lectio della Parola di Dio, catechesi on-line) e nel far fronte alla povertà che bussava alle porte delle comunità parrocchiali (spesa solidale, pacchi viveri, sostegno di ascolto via telefono)³.

Dunque da un lato abbiamo risposto a questo senso di impotenza dando spazio alla creatività e all'ascolto anche se ad una distanza forzata. Dall'altro però abbiamo visto andarsene forse un altro "frammento" di

³ A. TORRESIN, *Ricominciamo: tra pazienza e coraggio*, reperibile in «Settimananews» [in linea], inserito il 16 maggio 2020, p. 1, disponibile su: <<http://www.settimananews.it/chiesa/ricominciamo-tra-pazienza-e-coraggio/>>.

quell'immagine di prete "eroe", uomo del coraggio, schierato in prima linea, capace di far fronte ad ogni avversità, a cui viene chiesto di fare l'impossibile, perché ministro di Dio investito di una particolare grazia. È l'immagine del prete "totipotente", di cui parla anche Paolo Monzani in un suo articolo molto interessante; l'autore osserva come nel momento in cui il presbitero viene raggiunto da una serie di richieste e aspettative che si fanno sempre più pressanti e esigenti il rischio è che dopo vari tentativi di essere sempre all'altezza della situazione si può ritrovare, quando l'asticella si alza d'improvviso, a sentirsi in un attimo "nessuno", incapace di fare anche le cose più semplici⁴.

Questi mesi di pandemia sono stati proprio l'imprevisto che, portando con sé un carico enorme di dolore e fatica, ha messo in forte discussione la nostra "presunta" totipotenza, poiché su tante situazioni non abbiamo potuto fare nulla o quasi. Siamo stati posti di fronte alla nostra "vulnerabilità" come uomini, come cristiani, come ministri; una vulnerabilità che per troppo tempo abbiamo nascosto o mascherato, ma che ora possiamo assumere come dono e sfida per il servizio ministeriale⁵. Il fatto che le settimane più difficili abbiamo coinciso con il tempo quaresimale ci ha fornito l'occasione di accostare questi stati d'animo di fragilità e impotenza con quelli che Gesù ha provato prima nei quaranta giorni del deserto e poi nell'orto degli ulivi fino alla salita al Calvario⁶. Papa Francesco scrivendo ai sacerdoti di Roma diceva:

Abbiamo sperimentato la nostra stessa vulnerabilità e impotenza. Come il forno prova i vasi del vasaio, così siamo stati messi alla prova (cf. *Sir* 27,5). Frastornati da tutto ciò che accadeva, abbiamo sentito in modo amplificato la precarietà della nostra vita e degli impegni apostolici. L'imprevedibilità della situazione ha messo in luce la nostra incapacità di convivere e confrontarci con l'ignoto, con ciò che non possiamo governare o controllare e, come tutti, ci siamo sentiti confusi, impauriti, indifesi. Viviamo anche quella rabbia sana e necessaria che ci spinge a non farci cadere le braccia di fronte alle ingiustizie e ci ricorda che siamo stati sognati per la Vita. Come Nicodemo, di notte, sorpresi perché «il vento

⁴ «Il prete oggi vive in una condizione di forte tensione verso un carico di aspettative e di richieste talmente elevato che spesso lo porta a perdersi. Dovrebbe essere talmente tanto "tutto" che alla fine si ritrova a essere "nessuno"» (P. MONZANI, *Sì, ma non così. Il dramma di essere «totipotenti»*, in «Tredimensioni» 16 (2019), p. 17).

⁵ Cf. S. GUARINELLI, *La vulnerabilità: rischio, dono e sfida per il servizio*, in «Tredimensioni» 17 (2020), pp. 65-73.

⁶ Cf. Lc 4,1-13; Lc 22,39-46.

soffia dove vuole e ne senti la voce, ma non sai da dove viene né dove va», ci siamo chiesti: «Come può accadere questo?»; e Gesù ci ha risposto: «Tu sei maestro d'Israele e non conosci queste cose?» (cf. *Gv* 3,8-10). La complessità di ciò che si doveva affrontare non tollerava ricette o risposte da manuale; richiedeva molto più di facili esortazioni o discorsi edificanti, incapaci di radicarsi e assumere consapevolmente tutto quello che la vita concreta esige da noi. Il dolore della nostra gente ci faceva male, le sue incertezze ci colpivano, la nostra comune fragilità ci spogliava di ogni falso compiacimento idealistico o spiritualistico, come pure di ogni tentativo di fuga puritana. Nessuno è estraneo a tutto ciò che accade. Possiamo dire che *abbiamo vissuto comunitariamente l'ora del pianto del Signore*: abbiamo pianto davanti alla tomba dell'amico Lazzaro (cf. *Gv* 11,35), davanti alla chiusura del suo popolo (cf. *Lc* 13,14; 19,41), nella notte oscura del Getsemani (cf. *Mc* 14,32-42; *Lc* 22,44). *È anche l'ora del pianto del discepolo* davanti al mistero della Croce e del male che colpisce tanti innocenti. È il pianto amaro di Pietro dopo il rinnegamento (cf. *Lc* 22,62), quello di Maria Maddalena davanti al sepolcro (cf. *Gv* 20,11)⁷.

La grande tentazione con cui deve fare i conti il Cristo sofferente espressa più volte dai suoi aguzzini: «ha salvato gli altri e non può salvare sé stesso! È il Re d'Israele; scenda ora dalla croce e crederemo in lui. Ha confidato in Dio; lo liberi lui ora se gli vuole bene» (*Mt* 27,42-43), è simile a quella che è giunta ai nostri orecchi e alle porte delle nostre parrocchie: “perché Dio non fa nulla, perché ci lascia morire così? E voi sacerdoti perché non fate qualcosa, perché ve ne sta lì rinchiusi nelle vostre canoniche lasciando soli malati e moribondi negli ospedali?”.

Le reazioni dei preti a queste istanze e ingiunzioni sono state, come dicevamo, differenti a seconda della sensibilità e di come si auto-percepisce il proprio ruolo, ma di certo tutti abbiamo dovuto fare i conti con questa impotenza e con la nostra vulnerabilità. Nelle zone più colpite tanti sono stati i preti che hanno perso la vita a causa del virus, tanti ancora hanno passato settimane difficili in ospedale per poi guarire e portare una testimonianza della loro malattia⁸. Anche il vescovo di Cremona, mons.

⁷ PAPA FRANCESCO, *Lettera del Santo Padre Francesco ai sacerdoti della Diocesi di Roma* (in occasione della Solennità di Pentecoste), Roma 31 maggio 2020.

⁸ Nella mia diocesi di Senigallia un presbitero in occasione della festa del patrono San Paolino ha dato testimonianza della sua esperienza di malattia descrivendola con queste parole: «Quando si è dentro l'ospedale il tempo è diverso passa in fretta o non scorre a seconda di quello che sono le sensazioni ed io ero convinto di poter finire tutto in pochi giorni, ma non è stato così, perché senza accorgermene era passata più di una settimana. In quel momento iniziavo a preoccuparmi non riuscivo a capire a che punto ero, i medici

Antonio Napolioni, guarito dal virus dopo diverse settimane di convalescenza, esortava la sua comunità nel tempo pasquale a non ignorare la nostra vulnerabilità e il nostro limite riferendosi al racconto dei discepoli di Emmaus e alle loro speranze deluse⁹. Accanto a questo noi sacerdoti nel tempo della quarantena forzata abbiamo dovuto fare i conti con il senso di “inutilità” e con un ritmo di vita che d’improvviso è passato da “cento a zero” lasciandoci disorientati dentro un inaspettato “far niente”¹⁰. Non era mai accaduto infatti, nella storia recente della Chiesa, che si sospendessero nel giro di pochi giorni tantissime delle attività legate alla parrocchia e alla figura del prete: catechismo, oratorio, benedizioni pasquali, processioni, incontri pastorali, in un attimo tutto si è fermato consegnandoci una quantità di tempo libero, forse da tanti auspicato nei periodi più intensi di attività, ma dentro il quale non è stato poi così scontato saperci stare. Sappiamo infatti che una delle grandi tentazioni del prete è proprio quella dell’attivismo e del riempirsi le giornate di impegni e riunioni per poi arrivare alla sera esausti e con un po’ di rammarico per non aver trovato tempo per la preghiera e per il silenzio.

Ebbene, questi mesi di isolamento forzato e di “inattività” sono stati

non si sbilanciavano ed io non capivo. Mi erano vicine tutte le persone che conoscevo, loro non smettevano mai di dirmi che mi erano vicino che pregavano per me, questo ha messo nel mio cuore quella consolazione che lo Spirito Santo dà a chi confida in Dio. Dal canto mio non smettevo di pregare per tutti quelli che pregavano per me, anche perché non riuscivo a fare altro perché con la maschera di ossigeno non riuscivo a leggere per cui l’unica cosa che potevo fare era pregare» (disponibile su: <https://www.diocesisenigallia.it/festa-di-san-paolino-patrono-della-citta-e-della-diocesi-di-senigallia-4-maggio-2020/>).

⁹ «Ad un certo punto il racconto diventa come un torrente in piena, tanto è il dolore e tanta la confusione. Tanto è l’affetto che impregna il ricordo di quel Maestro, profeta potente eppure... crocifisso. Le speranze sono andate deluse, o ci sono ragioni per ridestarle? Anche noi siamo come sospesi, tra i segni di progressiva uscita dalla grande emergenza, ed un insieme di timori che giustificano cautele da non trascurare. C’è tanto dolore non espresso (non solo ora e non solo qui: non dimentichiamo i drammi, le violenze, le guerre, le carestie in gran parte del pianeta), un lutto da celebrare (magari ancora con forme “speciali”), e c’è soprattutto la nostra vulnerabilità, personale e collettiva, da non ignorare più. L’ascolto attento registra tutto: gli abissi di sofferenza, ma anche i luccicini di speranza. Quanto bene da ricordare, da raccontare, da celebrare, per impostarvi un nuovo cammino di vita. Quanti dolori, e non solo piaceri, devono essere al centro della memoria e del progetto per una vita più umana» (A. NAPOLIONI, *Nel tempo pasquale, verso la “fase 2”. Lettera ai presbiteri e i diaconi, operatori pastorali, ai genitori cristiani e agli adulti nella fede*, Cremona 17 aprile 2020).

¹⁰ Cf. G. CUCCI, *Fare niente. Un’attività preziosa e ardua*, in «La Civiltà Cattolica» 4075 (2020), pp. 20-29.

una bella sfida da cogliere, dandoci l'occasione per domandarci su cosa si fonda la nostra identità di ministri e se forse tante delle cose che facciamo servono più a noi, per sentirci meno soli, che alla gente, al nostro popolo¹¹. Certo a nessuno piace sentirsi inutile ma il Vangelo invece usa proprio questa espressione per indicare un sano atteggiamento di fiducia e abbandono nella volontà di Dio: «quando avrete fatto tutto quello che dovevate fare, dite: siamo servi inutili» (Lc 17,10). Io credo che anche in questo tempo così “inaspettato” avevamo molto da fare, accettando di stare dentro questa situazione e intensificando la preghiera e quel cammino di purificazione interiore suggerito dal tempo quaresimale.

Tra le letture suggerite dal cardinale A. De Donatis al clero di Roma molto appropriata è la riflessione espressa da don Gabriele Vecchione sulla sua pagina Facebook che recita così:

è difficile stare a casa. È come se dal nostro interno si sprigionasse una forza centrifuga che da sola ci comanda di afferrare le chiavi di casa e andare altrove. Perché è così difficile? I padri del deserto chiamavano questa forza centrifuga *akedia*. Si tratta di un'insoddisfazione latente, di una leggera infelicità, di un'irrequietezza subdola che sfugge alla possibilità di essere descritta. A questo proposito i padri suggerivano: “vì, rimani nella tua cella, e la tua cella ti insegnerà ogni cosa”.

Al di là della fatica che tutti abbiamo dovuto fare nel rimanere dentro un presente che si presentava come grigio e dai contorni molto offuscati, per il prete una delle istanze più stringenti è stata quella di domandarsi: quando tutto questo sarà finito avranno ancora bisogno di me? Qualcuno tornerà a cercarci? Questa pandemia ha sancito definitivamente la marginalità della figura del prete dentro e fuori della vita della Chiesa?

2. “Possiamo fare senza di te”: il rischio di una deriva *self-service* della vita ecclesiale

Sempre di più la vita di fede cristiana e in generale la dimensione religiosa subisce il fascino della “privatizzazione” e del “fai-da-te” seguendo le dinamiche sociali e economiche del nostro tempo¹². Questa

¹¹ Cf. N. DAL MOLIN, *Essere prete oggi: come e perché*, in «Presbyteri» 4 (2020), pp. 243-248.

¹² Cf. G. FERRETTI, *Essere prete oggi. Meditazioni sull'identità del prete*, LDC, Torino

tendenza, che era già diffusa nella nostra società secolarizzata, ha avuto una ulteriore spinta nei mesi di lock-down dove la dimensione comunitaria delle liturgie e degli incontri si è arrestata di colpo lasciando il posto a liturgie domestiche e percorsi personali. Se da una parte tanti sono stati i racconti di cristiani laici che hanno avvertito con forza la mancanza della vita comunitaria e in particolare della celebrazione domenicale, dall'altra però coloro che già faticavano a vivere questa dimensione si sono ritrovati in questi mesi ad avere conferma di come tante cose si possono vivere "comodamente" anche da casa. È in questa prospettiva di una crescente privatizzazione e di una "gestione domestica" della vita di fede che si pone la domanda già suggerita nel titolo: in questa situazione il ruolo del prete diventa "superato", facoltativo, marginale o il ministero ordinato rimane essenziale per la vita della chiesa?

Ci siamo sentiti privati di tante cose e ci è mancato certamente quel sostegno affettivo e spirituale contenuto nel ministero della presidenza, della prossimità e della paternità vissuta da noi preti. Abbiamo percepito solitudine, isolamento ma anche sostegno e solidarietà. Le parole di Gesù nel Vangelo e la teologia sul ministero ordinato ci dicono che ci vuole ben altro per dichiarare "superata" e "inutile" la figura del prete che non una quarantena e una pandemia mondiale; d'altra parte però questa "cura dimagrante" del ruolo sociologico a cui siamo stati sottoposti come preti non può che farci bene¹³. I rischi di una deriva "fai-da-te" sono evidenti e non riguardano solo la figura del prete ma tutta la comunità cristiana, però la soluzione per contrastare queste tendenze individualistiche non credo che stia nel "rivendicare" il nostro ruolo a suon di citazioni magisteriali o richiami dogmatici quanto piuttosto provare a vivere insieme questo momento ascoltando il vissuto di ogni cristiano e pensando a nuove prospettive di ministerialità presbiterale e battesimale. Ci spaventa pensare che un giorno una parte della comunità (o tutta addirittura) possa venire a dirci con franchezza "possiamo fare senza di te" e certamente sarebbe una sconfitta per tutti se questo accadesse, ma ora che questi mesi ci hanno insegnato alcune cose essenziali del vivere e del pregare è bene domandarci se la paura sia più legata al bene della Chiesa e al suo futuro o alla nostra persona che di colpo si ritrova senza un ruolo, senza una posizione. Non è forse "perfetta letizia" aver sperimentato un po' di questa

2017, pp. 59-64.

¹³ Cf. E. PAROLARI, *Rinnovamento ecclesiale e ruolo del prete. Etica o cosmetica?*, in «Tredimensioni» 16 (2019), pp. 4-11.

marginalità e fare i conti con noi stessi? Il poverello di Assisi, che pur non era presbitero, ma di certo doveva fare i conti con un ruolo e con un ministero, ci insegna che “perfetta letizia” è quando bussando alla porta del proprio convento, lui fondatore e padre dei frati mendicanti, si sentisse rispondere «andate via, voi non dite il vero, siete ladri e ingannatori»¹⁴, allora forse anche per noi questi mesi sono stati un tempo di grazia per crescere nell’umiltà e nella disponibilità al servizio.

3. *Mediatori*: essere presbiteri alle frontiere del web

Il confronto con i nuovi mezzi di comunicazione e con i *social* è una sfida che la Chiesa ha rimandato per troppo tempo, facendosi trovare spesso impreparata, arrancando dietro al ritmo accelerato con cui si muove questo mondo. Armando Matteo parla di una vera e propria «sciatteria digitale ecclesiale»¹⁵, e se questo era vero già prima della pandemia, questi mesi di quarantena hanno confermato in gran parte questa impressione. Un discorso a parte va fatto poi per la categoria dei preti, all’interno della quale troviamo le sfumature più varie: dal prete super tecnologico e presente su tutti i social esistenti (a volte anche con poca prudenza e saggezza) a quello recalcitrante di fronte ad ogni mezzo di comunicazione virtuale, nostalgico della macchina da scrivere e delle lettere da spedire; in mezzo c’è tutto il resto, cioè la maggioranza dei sacerdoti che cercano di tenersi aggiornati e di acquisire competenze inter-nautiche e digitali. Nel bene o nel male i preti sono stati comunque tra i protagonisti sul web in questa quarantena, insieme ai vescovi e il nostro papa Francesco la cui messa feriale a Santa Marta è stata una delle trasmissioni video più seguite durante tutto il lock-down¹⁶. Da queste osservazioni possiamo porre una domanda: come si realizza la dimensione presbiterale dell’essere mediatori

¹⁴ Cf. FONTI FRANCESCANE, *I fioretti di San Francesco*, Capitolo VIII, ff 1836, Ed. Francescane, Assisi 1986.

¹⁵ «Un terreno sul quale in generale la comunità cristiana non riesce proprio a stare al passo coi tempi riguarda il mondo delle nuove comunicazioni. A tal proposito vi è da registrare una sciatteria digitale ecclesiale da guinness dei primati» (A. MATTEO, *Pastorale 4.0. Eclissi dell’adulto e trasmissione della fede alle nuove generazioni*, Ancora, Milano 2020, p. 113).

¹⁶ Tanti i video diventati virali in cui si vedono i preti alle prese con i social tra gaffe e situazioni comiche involontarie. Il video del prete a cui partono i filtri di Instagram mentre annuncia le orazioni quaresimali ha raggiunto quasi 400 mila visualizzazioni su YouTube: disponibile su: <<https://www.youtube.com/watch?v=Zl2w20APi6M>>.

all'interno del mondo virtuale? Come essere appunto *mediatori* tra Dio e gli uomini sulla frontiera dei nuovi linguaggi?¹⁷.

Il primo dato evidente su questo fronte è rinunciare alla pretesa di fare le stesse cose di sempre replicandole nel mondo virtuale, semplicemente accendendo una telecamera e facendo diventare quello che si faceva dal vivo un contenuto multimediale. Anche se questa può sembrare la soluzione più immediata e alla portata di tutti (ed è il livello su cui molti dei sacerdoti si sono assestati utilizzando il loro telefonino e riprendendosi mentre celebravano messa o pregavano vesperi e rosario) in realtà per molti versi diventa controproducente e poco comunicativa tradendo in parte il valore delle celebrazioni che trovano nell'elemento comunitario e partecipativo uno degli elementi fondamentali e risultando ancora più noiose e poco curate sul versante multimediale.

Questo tempo dunque di quarantena può averci insegnato che se si vuole proporre un contenuto multimediale e lanciare un messaggio sui social lo si deve fare pensandolo "ad hoc" secondo i canoni e i linguaggi utilizzati da quei canali perché sia efficace e comprensibile. Non dobbiamo rinunciare troppo presto al nostro ruolo di mediatori tra Dio e gli uomini a servizio della Chiesa sentendoci "pesci fuor d'acqua" nel mondo dei social ma piuttosto assumere questa come un'ulteriore sfida per la nuova evangelizzazione progredendo in quel radicamento nell'umano come Cristo ha fatto venendo ad abitare in mezzo a noi: «egli infatti doveva rendersi in tutto simile ai fratelli per diventare un sommo sacerdote misericordioso e degno di fede nelle cose che riguardano Dio, allo scopo di espiare i peccati del popolo» (*Eb 2,17*). «Per noi preti, "renderci in tutto simile ai fratelli" - osserva Giovanni Ferretti in una delle sue meditazioni riguardo all'identità del prete nell'epoca post-moderna - «penso possa significare immergerci nell'umano fino a tal punto di "comprensione" e "simpatia" da vibrare all'unisono con le angosce e le sofferenze, le gioie e le speranze dei nostri fratelli, sapendo che ne condividiamo, come fu per Cristo, le prove e le debolezze»¹⁸. Dunque è importante per noi presbiteri imparare a stare in mezzo alla gente, al nostro popolo, abitando i luoghi di incontro e comunicazione. Sappiamo bene che il mondo virtuale è pieno di insidie e di inganni e che per tanti versi ci porta lontano dalla dinamica di incarnazione propria della nostra fede cristiana, ma rinunciare ad abitare

¹⁷ Cf. S. BRANCATO - E. CHIERCHIANO - F. FICHERA, *Il mondo dei media. Sociologia e storia della comunicazione*, Guida Editori, Napoli 2018.

¹⁸ FERRETTI, cit., p. 87.

e conoscere questi luoghi (anche se virtuali) significa perdere il contatto con tante persone e con intere generazioni. Dunque come mediatori e missionari ci è chiesto di inoltrarci in queste nuove “frontiere digitali” avendo come scopo ultimo quello di condurre il maggior numero di cuori e di anime a Cristo unico Salvatore¹⁹. Se crediamo che Egli sia l’unico Salvatore e Redentore del mondo allora questo deve valere anche nel mondo virtuale e inter-nautico perché anche lì Egli agisce e opera, e anche lì va annunciato e testimoniato. Proviamo allora a ripensare il nostro ministero e la nostra missione anche a partire da questi nuovi linguaggi e nuove frontiere dell’evangelizzazione non rinunciando certo all’incontro vero con le persone e alle forme tradizionali del celebrare e annunciare ma piuttosto ampliando le nostre capacità e gli orizzonti di annuncio. Se non lo facciamo noi lo farà qualcun altro per altri scopi magari appropriandosi dei nostri linguaggi e elementi qualificanti e forse poi sarà troppo tardi per provare ad essere efficaci e credibili²⁰.

4. “Lasciare andare” per far nascere nuove forme di ministero

Si potrà osservare che per stare dietro ai tanti aggiornamenti tecnologici e alle nuove forme di linguaggio multimediale serve tempo e elasticità mentale ed è proprio così: le cose fatte bene non si improvvisano e lo zelo per la pastorale ci porta ad essere sempre di corsa tra il mantenimento delle cose esistenti e l’aggiornamento delle cose che si possono imparare. Durante i mesi di lock-down, come già detto in precedenza, tanto è stato il tempo che abbiamo avuto a nostra disposizione come presbiteri e magari siamo riusciti a recuperare energie e motivazioni per ripartire con più entusiasmo e convinzione. Ma ripartire su quali strade? Tentare di riattivare tutto quello che si era momentaneamente fermato o piuttosto cercare piste nuove di ministero e di pastorale. Il saper “lasciare” è sempre stato uno degli atteggiamenti evangelici con cui fare i conti nella sequela dietro al Pastore Buono e sappiamo bene che lasciare è sempre un po’ morire, rinunciare al possesso delle cose e delle realtà da noi pensate e fondate magari dopo anni di sforzi e sacrifici. Se pensiamo però a questo tempo più che a un tempo di ripresa come ad un tempo di

¹⁹ Cf. J. M. RECONDO, *Imparare ad amare da pastori. Eros e agape nella vita del prete*, EDB, Bologna 2017, pp. 186-188.

²⁰ Cf. S. M. ROSATI, *Appunti di quarant...esima*, in «Presbyteri» 4 (2020), pp. 273-274.

“rinascita” allora possiamo anche accettare di lasciar morire qualcosa nella logica pasquale. È l’interrogativo che si pone anche Alberto Carrara nel suo saggio presente nella Rivista del Clero dal titolo *Sulla crisi della Chiesa*:

Vorremmo soprattutto provare a capire se è più ragionevole dire che «la Chiesa non può morire» o dire, piuttosto, che «la Chiesa deve rinascere». Se fosse vera la seconda ipotesi e se il termine «rinascere» venisse preso alla lettera, significherebbe, forse, che la Chiesa, per rinascere, per nascere di nuovo, deve, prima, morire. Per cui, in quel caso, resterebbe da vedere se la speranza di rinascere nel futuro può controbilanciare la paura di morire nel presente. Con tutte le conseguenze del caso, perché mentre la morte appare possibile, della rinascita si sa poco. E quel poco che si sa è che essa non potrà in nessun modo essere la proiezione nel futuro di quello che si è, perché appunto, quello che si è sta morendo, ma semmai, di quello che si era, che si era nel più lontano passato, quello fondante, la storia di Gesù di Nazaret. [...] Ma nascere di nuovo è un passaggio difficile, a modo suo fonte di angoscia, forse non meno del morire. Angosciante e, però, affascinante insieme. Dipende molto dal coraggio con il quale si prende atto di quello che c’è e dalla fantasia con la quale si cerca di inventare quello che sarà²¹.

Riprendendo l’ultima frase di Carrara sono convinto che «dipende molto dal coraggio con il quale si prende atto di quello che c’è e dalla fantasia con la quale si cerca di inventare quello che sarà»; ecco allora che questo è davvero il tempo di agire con coraggio e di mettere in atto fantasia e creatività. Credo che i mesi di quarantena da un lato ci hanno facilitato il lavoro di lasciare andare alcune cose che oramai da tempo portavamo avanti per inerzia e abitudine e dall’altro ci hanno concesso il tempo per domandarci quali nuove piste è possibile attuare e avviare. Sul fronte della catechesi lo stop prolungato e imposto a tutti indistintamente, ha scardinato quel ritmo inarrestabile dettato da scadenze e date tra prime comunioni, cresime e altri momenti comunitari ed ora che siamo chiamati a riprogrammare dobbiamo scegliere se riproporre tutto come prima o darci tempo per crescere su uno stile più consapevole e libero rispetto all’accesso dei sacramenti su cui si discute da anni. Stesso discorso vale per le attività estive e i campi scuola, occasioni preziose e uniche per tanti nostri ragazzi e giovani ma che seguivano spesso un calendario e uno

²¹ A. CARRARA, *Sulla “crisi” della Chiesa*, in «La Rivista del Clero Italiano» 4 (2020), p. 320.

schema replicato in maniera quasi automatica ogni anno, incapaci in molti casi di pensare qualcosa di nuovo o di alternativo. In sintesi questa pandemia, insieme a tanto dolore e smarrimento, ha creato però anche nuovi spazi di azione e tempi più dilatati per portare cambiamenti e riforme. Come sacerdoti il tempo dell'estate, spesso quasi totalmente speso dietro a campi, grest, oratori e altro, potrà essere investito nella formazione e nel confronto, nella riflessione e nella lettura della realtà presente senza cedere troppo presto alla fretta di ricominciare tutto come prima. *Evangelizzazione e annuncio*, questo ancora una volta il Signore e la Chiesa ci chiedono, e se per anni tutto questo lo abbiamo fatto dentro modalità e forme ben consolidate e da noi conosciute e giunto il tempo di cambiare e sperimentare nuove forme non solo per il gusto di fare qualcosa di alternativo e moderno ma per rispondere ai segni dei tempi che ci indicano strade nuove.

5. Presbiteri, “sentinelle” di un nuovo umanesimo

In occasione della Solennità di Pentecoste, quest'anno celebrata il 31 maggio, Papa Francesco ha scritto ai sacerdoti di Roma una lettera carica di affetto e sollecitudine, con parole incoraggianti e sincere. Proprio in un passaggio di questa lettera il papa, dopo aver richiamato il dramma vissuto da tanti a causa della pandemia e degli effetti del virus, si rivolge ai presbiteri chiamandoli sentinelle di dell'aurora del nuovo giorno:

Cari fratelli, in quanto comunità presbiterale siamo chiamati ad annunciare e profetizzare il futuro, come la sentinella che annuncia l'aurora che porta un nuovo giorno (cf. *Is* 21,11): o sarà qualcosa di nuovo, o sarà di più, molto di più e peggio del solito. La Risurrezione non è solo un evento storico del passato da ricordare e celebrare; è di più, molto di più: è l'annuncio della salvezza di un tempo nuovo che risuona e già irrompe oggi: «Proprio ora germoglia, non ve ne accorgete?» (*Is* 43,19); è l'*ad-venire* che il Signore ci chiama a costruire. La fede ci permette una realistica e creativa immaginazione, capace di abbandonare la logica della ripetizione, della sostituzione o della conservazione; ci invita ad instaurare un tempo sempre nuovo: il tempo del Signore. Se una presenza invisibile, silenziosa, espansiva e virale ci ha messo in crisi e ci ha sconvolto, lasciamo che quest'altra Presenza discreta, rispettosa e non invasiva ci chiami di nuovo e ci insegni a non avere paura di affrontare la realtà. Se una presenza impalpabile è stata in grado di scompaginare e ribaltare le

priorità e le apparentemente inamovibili agende globali che tanto soffocano e devastano le nostre comunità e nostra sorella terra, non temiamo che sia la presenza del Risorto a tracciare il nostro percorso, ad aprire orizzonti e a darci il coraggio di vivere questo momento storico e singolare. Un pugno di uomini paurosi è stato capace di iniziare una corrente nuova, annuncio vivo del Dio con noi²².

L'immagine della sentinella ci ricorda proprio uno dei tratti specifici del presbitero chiamato ad essere uomo di fede, apostolo del "primo giorno", annunciatore della Resurrezione del Cristo. «È sentinella il pastore: avverte fino in fondo la responsabilità di dare al cammino della comunità il ritmo salutare della prossimità, con uno sguardo rispettoso e pieno di compassione, ma che nel medesimo tempo sani, liberi e incoraggi a maturare nella vita cristiana»²³. Se da una parte questo tempo può averci spogliato di tante sicurezze dall'altra ci consegna un futuro tutto da costruire e da edificare insieme. Sentirci sentinelle di un nuovo umanesimo può aiutarci a riscoprire una identità più aderente al Vangelo e più corrispondente alla realtà attuale. La sentinella racconta ciò che vede, lo grida perché gli animi si possano destare e risvegliare dal sonno; porta una ragione valida, una evidenza incontestabile: «è ormai tempo di svegliarvi dal sonno perché la vostra salvezza è più vicina ora di quando diventammo credenti» (*Rm* 13,11). Siamo stati confinati per settimane dentro le nostre case, dominati dalla paura e dallo sconforto, è giunto il tempo di "uscire" dai nostri sepolcri e di vivere una dimensione nuova della vita cristiana. In questo senso il nostro ministero ordinato ci fornisce una grazia santificante, propulsiva che ci spinge a fare il bene possibile, ad attivare i sensi interiori, a riconoscere i germogli appena sbocciati. È la pastorale "dello sguardo", di chi non si addormenta, non prende sonno, ma consegna agli uomini e alle donne del nostro tempo una ragione per alzarsi e camminare, una prospettiva di vita piena e duratura²⁴.

«Questo tempo ci chiede di rimanere pastori e di continuare ad accompagnare il nostro popolo, lungo una strada per la quale nessuno di noi è passato prima. [...] Forme nuove di accompagnamento, di vicinanza, di sostegno, di preghiera, di testimonianza che aiutino la nostra gente a mettere la fede dentro questa vicenda e a viverla mano nella mano del

²² PAPA FRANCESCO, *Lettera del Santo Padre Francesco ai sacerdoti della Diocesi di Roma*, cit., p. 6.

²³ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Lievito di fraternità*, cit., p. 21.

²⁴ Cf. S. M. ROSATI, *Appunti di quarant...esima*, cit., pp. 276-277.

Signore»²⁵; non dobbiamo dunque scoraggiarci, né credere di aver perso un ruolo fondamentale nella vita della Chiesa come ministri e pastori.

Volendo concludere questo nostro saggio tornando alla domanda iniziale potremmo rispondere che certamente l'esperienza legata alla pandemia ha segnato un guado, un solco nella vita della Chiesa e non solo; dunque indietro non si torna, qualcosa va lasciato andare poiché ormai superato e non più idoneo a certe circostanze. Dall'altra parte questo tempo ha aperto prospettive nuove di crescita e di maturazione per la vita dei presbiteri, prospettive che vanno raccolte e percorse insieme, con uno stile sinodale e comunionale. C'è in gioco il futuro della nostra Chiesa, l'emergere di un nuovo umanesimo, la bellezza di un disegno che il Signore non tarderà a rivelarci. A noi presbiteri è chiesto di accettare le nostre povertà e i nostri limiti, lasciando andare un'immagine totipotente del prete come colui che ha tutte le risposte alle domande del mondo, e accanto a questo essere sentinelle dell'aurora del nuovo giorno, uomini di speranza, annunciatori della gioia del Risorto.

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

Abstract

Gli sconvolgimenti e le conseguenze causate dal Coronavirus e le vicende legate a questa pandemia hanno inevitabilmente toccato anche la vita del prete e messo ancora più in discussione il suo ruolo e la sua identità. A partire da una lettura dei segni dei tempi, nel presente saggio si cerca di descrivere le implicazioni portate da questi mesi di lock-down nella vita personale e pastorale dei presbiteri ponendo alcune domande non più procrastinabili: la figura del prete viene ancora percepita come necessaria e indispensabile per la mediazione tra Dio e gli uomini? Quale ruolo è stato chiamato a svolgere il presbitero in questo tempo di pandemia? Quali frontiere pastorali e comunicative sono da assumere e quali da abbandonare? Sono queste alcune delle domande a cui tenta di rispondere il saggio utilizzando un approccio fenomenologico e un

²⁵ P. ASOLAN, *Lettera ai preti giovani di Roma*, 10 marzo 2020.

linguaggio parentetico ed esortativo cogliendo l'urgenza di certe istanze e l'occasione provvidenziale di un tempo che ci è dato da vivere. L'immagine della sentinella viene proposta come immagine sintetica e evocativa per descrivere il ruolo del presbitero per il presente, superando resistenze e arroccamenti nostalgici che il virus ha definitivamente palesato come obsoleti e non più proponibili.

The turmoil and the consequences caused by Coronavirus and all situations connected to this pandemic did also affect the life of a priest and again his role and his identity were questioned. This essay has the aim to describe the implications brought by these months of lockdown in both personal and pastoral life of all presbyters. There are questions that cannot be postponed anymore: is the priest a real necessary and essential mediator between God and mankind? Which is the role to be played by a presbyter during the pandemic? What kind of communication should we adopt and what tasks should we abandon? The essay answers to some of these questions by using a phenomenological, encouraging and exhortatory approach, putting the more urgency requests at the first point by being providential as this time requires. The image of a sentinel is a synthetic and evocative metaphor used to describe the current role of a presbyter beyond resistances and a nostalgic sedimentation that this virus has revealed as old and no longer acceptable.

Parole chiave

Presbitero, pandemia, mediatore, comunicazione, fragilità, sentinella.

Keywords

Presbyter, pandemic, mediator, communication, fragility, sentinel.

SEZIONE “SCIENZE RELIGIOSE”

ARTICOLI

IL LINGUAGGIO DEL CORPO NEI RACCONTI DI GUARIGIONE IN MARCO

Roberto Cecconi*

Il presente contributo nasce dal desiderio di confrontarsi con Gesù, medico delle anime e dei corpi, al fine di presentarlo come modello, luce, guida e forza di quanti operano in ambito sanitario. Al tempo stesso, desideriamo indicarlo come speranza di coloro che sono segnati dalla malattia e dal dolore. In questo articolo analizzeremo quei passi in cui una guarigione viene narrata e non semplicemente menzionata. Ne consegue che non prenderemo in considerazione i sommari quali Mc 3,7-12; 6,5.7-13.53-56; 16,15-18.

Tra i racconti di guarigione abbiamo selezionato quei brani in cui si verifica un contatto fisico (Mc 1,29-31; 1,40-45; 5,21-43; 7,31-37; 8,22-26) - veicolato da espressioni tipo: «prendere la mano», «toccare», ecc. - al fine di comprenderne il significato. Tuttavia, nello studio di queste determinate pericopi, cercheremo di cogliere quale messaggio veicoli il linguaggio dei corpi in quanto tale, anche quando non vi è un contatto diretto. I testi non saranno spiegati in maniera esaustiva, come per i commenti, ma tenendo conto della tematica che stiamo trattando. I brani di cui vogliamo fare l'analisi saranno presentati secondo una nostra traduzione, nel tentativo di cogliere al meglio qualcuna delle sfumature di cui il testo greco è ricchissimo.

Il lavoro sarà diviso fondamentalmente in due parti. In un primo momento, analizzeremo i brani che costituiscono l'oggetto della nostra indagine, dopodiché elaboreremo delle conclusioni, il cui intento è quello di sviluppare e attualizzare, benché in forma essenziale, il messaggio insito nei testi.

1. Gesù rialza la suocera di Pietro prendendole la mano (Mc 1,29-31)

Il primo brano che incontriamo nel nostro percorso narra la guarigione della suocera di Simone. A motivo della gestualità posta in atto

* Docente stabile di sacra Scrittura presso l'ISSR marchigiano *Redemptoris Mater* di Ancona, nonché Direttore presso il medesimo Istituto.

da Gesù, il testo risulta particolarmente interessante. Di esso, come dei brani che analizzeremo in seguito, daremo prima una traduzione, poi una spiegazione.

1.1. *Traduzione*

²⁹E subito, usciti dalla sinagoga, andarono nella casa di Simone e Andrea, con Giacomo e Giovanni. ³⁰Ora, la suocera di Simone giaceva febbricitante, e subito gli dicono di lei. ³¹Allora, avvicinatosi, presala per mano, la sollevò; la febbre la lasciò ed (ella) li serviva.

1.2. *Spiegazione*

Siamo nel contesto della cosiddetta *giornata di Cafarnaò* (Mc 1,21-34). Essa ha inizio con il Maestro che, in giorno di sabato, si reca in sinagoga, dove insegna ed esorcizza un uomo posseduto da uno spirito impuro (Mc 1,21-28); prosegue con Gesù che guarisce la suocera di Simone (Mc 1,29-31); termina con il Signore che, tramontato il sole, risana tutti gli ammalati che gli portano (Mc 1,32-34). Gesù, dunque, uscito dalla sinagoga, si reca nella casa di Simone e Andrea, in compagnia di Giacomo e Giovanni (Mc 1,29), dove si trova la suocera di Simone, che giace febbricitante (Mc 1,30). Essa si trova in una situazione di staticità¹, non può muoversi, alla stregua del paralitico (Mc 2,4) che Gesù, poco più avanti, guarirà sia dall'infermità fisica che dai peccati. La febbre che assale la donna sembra essere piuttosto seria, visto che necessita dell'intervento di Gesù. Ecco allora che subito gli parlano di lei (Mc 1,30).

Egli, senza dire una parola, si avvicina e, presala per mano, la solleva (Mc 1,31). È la prima volta che, nel vangelo secondo Marco, Gesù si trova dinanzi ad una situazione di malattia². In questo frangente, egli non si preoccupa tanto di *dire* qualcosa, quanto di *esserci*, di *rendersi prossimo*. Il verbo greco che abbiamo tradotto con «avvicinarsi» infatti è *proserchomai*. Esso è composto dalla preposizione *pros* («verso», «presso») + il verbo *erchomai* («vengo», «arrivo», «giungo»). Gesù, dunque, in primo luogo si dirige verso la donna.

¹ La *situazione* di immobilità è suggerita dal verbo *katakeimai* («giaccio», «sto disteso»), che ricorre all'indicativo imperfetto, indicante azione continua. Cf. G. NOLLI, *Evangelo secondo Marco*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1992, pp. 19-20.

² In Mc 1,21-28 abbiamo invece un esorcismo.

Giunto al suo capezzale, le afferra la mano. Il gesto è compiuto con una certa decisione, come si evince dall'uso del verbo *krateō* («prendo», «afferro»)³. Esso viene infatti impiegato ogni volta che Gesù deve comunicare la sua parola di vita (Mc 5,41), o sollevare una persona (Mc 9,27). Il verbo è utilizzato anche per indicare l'uso della forza, mediante la quale si afferra o si arresta una persona (Mc 3,21; 6,17; 12,12; 14,1.44.46.49.51).

Gesù, presa per mano la donna, la solleva *con decisione*. Dinanzi alla situazione in cui giace la suocera di Simone, Gesù interviene rendendosi prossimo e agendo con determinazione.

A questo punto la febbre lascia la donna. Sembra quasi che scappi, come intimorita dalla presenza del Figlio di Dio. Il calore dato con vigore dalla mano di Gesù dissipa quello della febbre.

Liberata dal suo male, la donna si mette a servizio di quanti si trovano in casa (Mc 1,31). Il verbo *diakoneō* («servire») ricorre all'imperfetto. Questo significa che il suo mettersi a disposizione avviene in maniera costante. Prima che Gesù intervenisse, ella trascorrevva il tempo coricata, come abbiamo detto precedentemente. L'azione del Cristo cambia la *situazione* in cui si trova la donna: dall'essere costretta all'inattività, al servizio e al dono di sé⁴.

2. Gesù, toccando un lebbroso, ne comanda la purificazione (Mc 1,40-45)

Nel secondo brano che incontriamo sul nostro percorso, Gesù monda un lebbroso. Anche questo testo, in virtù delle azioni compiute da Gesù e di quanto ne consegue per lui stesso, risulta essere molto significativo.

³ Cf. M. ZERWICK - M. GROSVENOR, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1996⁵, p. 103, che traduce *krateō* con *take hold of, grasp*.

⁴ Cf. Mc 10,45 dove servizio e dono di sé sono presentati praticamente come sinonimi. S. GRASSO, *Vangelo di Marco*, Paoline, Milano 2003, 78: «Il verbo *diakoneō* (servire), che nel linguaggio di allora indica il servizio a tavola, usato all'imperfetto presenta l'azione durativa, quasi fosse la caratteristica costante del futuro della donna. [...]. Nella comunità cristiana, in antitesi alle altre forme di vita associata, i dodici sono chiamati a essere diaconi gli uni per gli altri (Mc 9,35) sul modello di Gesù, che è venuto non per essere servito ma per servire. Tale atteggiamento ha come cartina di tornasole la capacità di donare la propria vita (Mc 10,45)».

2.1. Traduzione

⁴⁰E viene verso di lui un lebbroso, supplicandolo, inginocchiandosi e dicendogli: «Se vuoi, puoi purificarmi». ⁴¹Allora, mosso a compassione, stesa la mano, lo toccò e dice a lui: «(Lo) voglio, sii purificato». ⁴²E subito se ne andò da lui la lebbra, e fu purificato. ⁴³E, ammonendolo severamente, subito lo congedò ⁴⁴e dice a lui: «Bada, non dire niente a nessuno, ma va', mostrati al sacerdote ed offri, per la tua purificazione, le cose prescritte da Mosè, in testimonianza per loro». ⁴⁵Ma quello, uscito, iniziò a proclamare con insistenza e a divulgare il fatto, cosicché (egli) non poteva più entrare manifestamente in una città, ma era fuori, in luoghi deserti; e venivano presso di lui da ogni parte.

2.2. Spiegazione

L'episodio inizia con un lebbroso che si avvicina a Gesù supplicandolo, inginocchiandosi e dicendogli: «“se vuoi, puoi purificarmi”»⁵.

Il primo gesto compiuto dal lebbroso consiste nell'andare da Gesù (Mc 1,40): «E viene verso di lui» (*kai erchetai pros auton*). Con quest'azione, il malato entra in scena (cf. Mc 1,9), manifestando il suo desiderio di uscire da una situazione di anonimato per essere visto da Gesù (cf. Mc 4,22) e guarito da lui (cf. Mc 2,3). Il lebbroso sa che Gesù è in grado di guarirlo: «“se vuoi, puoi purificarmi”». La conoscenza di questo malato si colloca bene sullo sfondo dei prodigi già compiuti da Gesù (Mc 1,25s.30.34; cf. Mc 3,8; Mc 7,25) e della notorietà che ne è conseguita (cf. Mc 1,28)⁶. Il lebbroso, dunque, può avvicinarsi a Gesù perché, prima ancora, quest'ultimo si è accostato all'umanità sofferente (cf. Mc 1,39). L'azione di andare verso Gesù, rimanda già alla sua benevolenza, al suo rendersi prossimo (Mc 1,15) e accessibile. In altre parole, non sarebbe possibile incontrare Gesù, se prima egli non fosse venuto verso di noi.

Mentre si avvicina, il lebbroso supplica Gesù e si inginocchia. Il testo, che alla lettera sarebbe: «viene... supplicandolo e

⁵ Il lebbroso, di per sé, non chiede di essere guarito, ma purificato. La precisazione è importante. La lebbra, infatti, rendeva ritualmente impuri ed escludeva dalla relazione con Dio ed il prossimo (Lv 13,45s). Cf. C. FOCANT, *L'évangile selon Marc*, Cerf, Paris 2004, p. 99.

⁶ Cf. GRASSO, *Vangelo di Marco*, cit., p. 81.

inginocchiandosi», scorre con una certa difficoltà⁷. Si fatica a comprendere, infatti, come questo malato possa camminare ed inginocchiarsi contemporaneamente. Le traduzioni, ad esempio la CEI, risolvono rendendo il testo in questo modo: «Venne da lui un lebbroso, che lo supplicava *in ginocchio*». Ad ogni modo, ciò che ora ci interessa è il gesto di inginocchiarsi in quanto tale. Esso esprime la coscienza che si ha dell'altissima dignità di colui che sta di fronte (cf. Mc 15,19). Il gesto esprime anche il proprio limite di fronte alla malattia, l'essere impossibilitato a vincerla, lo stato di prostrazione nel quale essa colloca. Da qui l'appello umile e accorato a chi ha il potere di vincerla (cf. Mc 5,22s; 7,25s)⁸.

Gesù, commosso, stesa la mano, tocca il lebbroso e gli dice: «“Lo voglio, sii purificato”» (Mc 1,41). La supplica del malato, dunque, non lascia indifferente Gesù, che si commuove profondamente. A questo proposito può essere utile notare che il verbo *splagchnizomai* («avere pietà», «sentire compassione») rimanda al sostantivo *splagchnon* («viscere», «interiora», «compassione»). Gesù è toccato profondamente, intimamente, quasi visceralmente dalla situazione di profonda sofferenza in cui si trova il lebbroso⁹.

⁷ La tradizione manoscritta non è concorde su questo. Alcuni testimoni, tra cui il codice Sinaitico (IV sec.), riportano il participio «inginocchiandosi», mentre altri lo omettono. Tra quelli che lo tralasciano menzioniamo il codice di Beza (V sec.), che così trascrive Mc 1,40: «E viene verso di lui un lebbroso, supplicandolo e dicendogli...», ed il codice Vaticano (IV sec.), il quale riporta: «E viene verso di lui un lebbroso, supplicandolo, dicendogli...». A nostro avviso, pur con qualche riserva, il gesto di inginocchiarsi da parte del lebbroso è da considerarsi originario. Innanzitutto perché la sua omissione sembra essere un tentativo di rendere il testo più scorrevole. In secondo luogo perché il gesto di inginocchiarsi viene impiegato da Marco anche per altri personaggi che si avvicinano a Gesù al fine di chiedere una guarigione (Mc 5,22s; 7,25s). Da ultimo, i passi paralleli di Mt 8,2 («si prostrava davanti a lui»); Lc 5,12 («caduto faccia a terra») sembrano supportare l'originalità del gesto di inginocchiarsi riportato dal racconto marcano. Cf. B. M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft - United Bible Societies, Stuttgart, 1994², p. 65.

⁸ S. KUTHIRAKKATTEL, *The Beginning of Jesus' Ministry according to Mark's Gospel (1,34-3,6). A Redaction Critical Study*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1990, p. 165: «The second participle *gonypetōn*, a rare verb in the NT and used only in the participial form, denotes a posture of entreaty».

⁹ FOCANT, *L'évangile selon Marc*, cit., p. 99: «le texte parle de compassion au v. 41 et il souligne ainsi l'émotion provoquée en Jésus par la misère du lépreux qui lui retourne les entrailles»; cf. J. R. DONAHUE - D. J. HARRINGTON, *Il vangelo di Marco*, Elledici, Leumann (Torino) 2006, p. 81; K. STOCK, *Marco. Commento contestuale al secondo Vangelo*, ADP, Roma 2003, p. 50.

Al sentimento di pietà sperimentato da Gesù fa seguito il gesto di stendere la mano. L'azione da lui compiuta è finalizzata al raggiungimento della persona malata: «stesa la mano, lo toccò». Gesù, dunque, non si tiene a distanza dal lebbroso - a differenza di quanto avveniva solitamente (cf. Lv 13,45s; Nm 5,2; 2Re 7,3; 15,5) -, ma getta una sorta di ponte tra sé e l'uomo sofferente¹⁰. Il gesto di Gesù è di buon auspicio per il malato. Il semplice fatto di cercare un contatto, manifesta vicinanza e lascia intuire che la purificazione desiderata sta per realizzarsi¹¹.

Il secondo gesto compiuto da Gesù è quello di toccare il malato. Ancora una volta, egli si rende prossimo a chi soffre e non ricusa di avvicinarsi a lui per entrare in contatto con la situazione di dolore in cui si trova. Anzi, tenendo conto della profonda compassione che sta sperimentando, con il suo gesto, Gesù dà la sensazione di voler assicurare il lebbroso, mostrandogli affetto. L'azione da lui compiuta è particolarmente significativa non solo per il conforto che reca al malato, ma anche per la guarigione che essa trasmette. Più volte, nel vangelo secondo Marco, il contatto con il corpo di Gesù conduce allo stesso risultato (Mc 3,10; 5,28; 6,56)¹².

Il gesto compiuto da Gesù esprime anche la sua determinazione nel *mettere mano* a questa situazione di malattia per debellarla. Lo si evince dalle parole che seguono: «“Lo voglio, sii purificato!”». Il verbo «volere» (*thelō*) indica il desiderio di Gesù, mentre l'imperativo del verbo «purificare» (*katharizō*) esprime la sua fermezza. Da notare anche l'uso della voce passiva: «“sii purificato”» (*katharisthēti*), la quale lascia

¹⁰ DONAHUE - HARRINGTON, *Il vangelo di Marco*, cit., p. 81: «Gesù tocca il lebbroso e in tal modo colma il divario tra il santo e l'immondo».

¹¹ Particolarmente interessante è la tesi sostenuta da KUTHIRAKKATTEL, *The Beginning of Jesus' Ministry*, cit., p. 167, il quale afferma che lo stendere la mano da parte di Gesù può essere interpretato alla luce dei prodigi compiuti da Dio tramite Mosè, quando ha liberato Israele dalla schiavitù in Egitto (Es 3,20; 7,5.19; 9,22s.33; 10,12s.21s; 14,16.21.26s; ecc.): «in the background of the wonders of exodus, Jesus' stretching out his hand in 1,41 has the nuance of liberation. As Yahweh liberated Israel from slavery in Egypt through Moses, so also Jesus liberates the leper from his solitude and religious slavery and reinstates him to the social and religious status of a person». Cf. GRASSO, *Vangelo di Marco*, cit., p. 82; STOCK, *Marco*, cit., p. 50.

¹² In Mc 5,28; 6,56 il verbo greco che abbiamo tradotto con «guarire» è *sō[i]zō* («salvare», «liberare dalla malattia»).

intendere che il malato non guarisce da solo, ma grazie all'intervento di un tu, in questo caso quello di Gesù¹³.

L'azione di Gesù, accompagnata dalla fermezza delle sue parole, ha come risultato che la lebbra, immediatamente, abbandona il malato il quale, da questo momento, è purificato (Mc 1,42).

A questo punto, Gesù, ammonendo severamente la persona guarita, la congeda¹⁴ e gli intima di non dire niente a nessuno, di presentarsi al sacerdote e di portare, per la propria purificazione, le cose comandate da Mosè (cf. Lv 14,2-32), in testimonianza ai sacerdoti stessi o alle autorità giudaiche (Mc 1,43s)¹⁵.

Il lebbroso guarito disattende l'ordine di silenzio ricevuto da Gesù. Il risultato di tutto questo è che egli non può più entrare pubblicamente in una città, ma deve starsene in luoghi appartati. Questo tuttavia non impedisce a persone di ogni provenienza di raggiungerlo (Mc 1,45). Si nota con un certo interesse che questo versetto conclusivo forma un'inclusione con quello introduttivo (Mc 1,40)¹⁶. Gesù, che ha il *potere* di purificare un lebbroso, non *può* entrare pubblicamente in una città. Il lebbroso ormai risanato, che prima viveva lontano dal centro abitato, è pienamente *reintegrato* nella vita sociale, mentre Gesù, almeno in un certo senso, se ne trova *escluso*. Si ha quasi la sensazione che Gesù si sia fatto carico della situazione precedentemente subita dall'ex-lebbroso.

3. Gesù ridona vita mediante tatto e parola (Mc 5,21-43)

Nel racconto che stiamo per prendere in esame, diversi personaggi interloquiscono con Gesù. In modo particolare, abbiamo una donna che soffre per delle perdite di sangue, la quale, a motivo della sua fede, viene guarita e salvata. Il secondo personaggio con il quale Gesù entra in contatto

¹³ Questo lo si evince anche dalla domanda che, precedentemente, il lebbroso rivolge a Gesù: «Se vuoi puoi purificarmi». Il malato è consapevole che il superamento della sua situazione di sofferenza ed emarginazione non dipende da se stesso, ma dalla volontà di Gesù.

¹⁴ Il verbo greco che abbiamo tradotto con «congedare» è *ekballō*. In questo caso, esso non va inteso tanto come «espellere», «buttare fuori», quanto come «far uscire», «dimettere». KUTHIRAKKATTEL, *The Beginning of Jesus' Ministry*, cit., p. 169.

¹⁵ Cf. *ibid.*, pp. 170-171, per il quale il pronome personale *autois* oltre ad indicare i sacerdoti, potrebbe alludere anche alle autorità giudaiche come tali.

¹⁶ Cf. *ibid.*, pp. 164-165.

è la figlia di Giàiro. Si tratta di una fanciulla gravemente malata, alla quale Gesù non fa in tempo a imporre le mani prima che muoia perché, mentre si sta recando da lei, viene trattenuto dall'emorroissa. Tuttavia, anche in questa situazione umamente senza uscita, Gesù chiede la fede. Egli, infatti, riporterà la ragazzina in vita, nello stupore dei suoi genitori e di Pietro, Giacomo e Giovanni.

3.1. *Traduzione*

²¹E, essendo passato, Gesù, con la barca, nuovamente verso l'altra riva, una grande folla si radunò intorno a lui, ed (egli) era lungo il mare. ²²E viene uno dei capi della sinagoga, di nome Giàiro, e, avendolo visto, cade presso i suoi piedi ²³e lo supplica grandemente dicendo: «La mia figliolina è sul punto di morire, vieni e imponi le mani su di lei, perché sia salvata e viva». ²⁴E se ne andò con lui. Una grande folla lo seguiva e lo stringeva intorno.

²⁵Ora una donna, essendo in un flusso di sangue da dodici anni, ²⁶e avendo sofferto molto a causa di parecchi medici, spendendo tutto ciò che aveva senza alcun giovamento, anzi piuttosto peggiorando, ²⁷avendo sentito riguardo a Gesù, venuta tra la folla, da dietro toccò il suo mantello; ²⁸poiché diceva: «se tocco anche solo il suo mantello, sarò salvata». ²⁹Subito fu prosciugata la sorgente del suo sangue e sentì nel corpo che era stata guarita dal male. ³⁰E subito, Gesù, avvertita in se stesso la potenza uscita da lui, voltatosi alla folla diceva: «Chi ha toccato le mie vesti?». ³¹Allora gli dicevano i suoi discepoli: «Vedi la folla che ti si stringe intorno e dici: "chi mi ha toccato"?»; ³²ma (egli) si voltava intorno per vedere colei che aveva fatto questo. ³³Allora la donna, timorosa e tremante, sapendo ciò che era accaduto in lei, venne, cadde ai suoi piedi e gli disse tutta la verità. ³⁴Ed egli le disse: «Figlia, la tua fede ti ha salvato; va' in pace e sii guarita dal tuo male».

³⁵Mentre egli ancora parlava, vengono dal capo della sinagoga dicendo: «Tua figlia è morta; perché disturbi ancora il Maestro?»; ³⁶ma Gesù, avendo udito la parola detta, dice al capo della sinagoga: «Non temere, solo abbi fede!». ³⁷E non permise che alcuno andasse con lui, eccetto Pietro, Giacomo e Giovanni, il fratello di Giacomo. ³⁸E giungono nella casa del capo della sinagoga, e vede trambusto e (persone) che piangono e gridano fortemente. ³⁹Entrato, dice loro: «Perché fate trambusto e piangete? La fanciulla non è morta, ma dorme». ⁴⁰Ed (essi) lo deridevano. Ma egli, cacciati via tutti, prende con sé il padre della

fanciulla, la madre, quelli che sono con lui ed entra dove era la fanciulla.
⁴¹Afferrata la mano della fanciulla, le dice: «*Talità kum*», che, tradotto, significa: «Fanciulla, a te dico, alzati!». ⁴²Subito la fanciulla si alzò e camminava; aveva infatti dodici anni. E subito furono fuori di sé, con grande estasi. ⁴³E comandò loro insistentemente che nessuno sapesse questo, e disse di darle da mangiare.

3.2. *Spiegazione*

Gesù, dopo esser tornato dalla regione dei Gerasèni, si sofferma lungo il mare, attorniato da una folla considerevole (Mc 5,21).

In questo frangente, giunge a lui uno dei capi della sinagoga, chiamato Giàiro, il quale, avendo visto Gesù, cade ai suoi piedi (Mc 5,22). Questo gesto lo si ritrova anche in Ap 1,17, dove indica la reazione di Giovanni alla vista del Figlio dell'uomo risorto. L'azione di gettarsi ai piedi di qualcuno indica consapevolezza circa la grandezza di colui che sta di fronte, unita ad un grande senso di umiltà¹⁷. Giàiro supplica Gesù con insistenza, esortandolo a venire nella sua casa per imporre le mani sulla figlioletta ormai morente (Mc 5,23). Una richiesta simile è inoltrata a Gesù anche in un altro passo di Marco, quando sarà esortato a guarire un sordomuto (Mc 7,32). Il gesto dell'imposizione delle mani indica superiorità¹⁸ nei confronti della malattia ed esprime il trasferimento, dall'alto al basso, della potenza di guarigione¹⁹. Gesù accetta di recarsi nella casa di Giàiro, mentre lo segue una grande folla che gli si stringe intorno (Mc 5,24). Non è la prima volta che Gesù è seguito da una folla che gli si accalca attorno. Nel sommario costituito da Mc 3,7-12, dove Gesù si trova ugualmente presso il mare, lo segue una numerosa moltitudine proveniente dalla Galilea (Mc 3,7). Similmente, un altro grande numero di persone, sentendo le cose che faceva, viene a lui da Gerusalemme, dall'Idumea, da oltre il Giordano e dalle regioni intorno a Tiro e Sidone (Mc 3,8). Quanti lo seguono sono così numerosi che Gesù chiede ai discepoli una barca, per potervi salire e non essere schiacciato dalla folla (Mc 3,9). In quel sommario, si intuisce che il motivo per cui in

¹⁷ S. LÉGASSE, *Marco*, Borla, Roma 2000, p. 283, qualifica l'atto di Giàiro come un «gesto di umiltà per dar forza alla supplica, ma anche di fede». Cf. J. GNILKA, *Marco*, Cittadella Editrice, Assisi 1998³, p. 291.

¹⁸ Come l'atto di imporre un nuovo nome ad una persona indica superiorità da parte di colui che lo compie (cf. Mc 3,16s).

¹⁹ Cf. LÉGASSE, *Marco*, cit., p. 283.

tanti vanno da Gesù è dato dalla speranza di essere guariti dalle proprie malattie (Mc 3,10). Tornando al nostro testo (Mc 5,24), non viene detto perché questo gran numero di persone segue Gesù e gli si stringe intorno. La loro presenza faciliterà comunque l'emorroissa nel suo intento di toccare Gesù (Mc 5,28) e prepara la scena nella quale egli, tra la sorpresa di tutti, domanda chi ha fatto ciò (Mc 5,30ss).

Mentre Gesù, dunque, s'incammina verso la casa di Giàiro attorniato dalla folla, entra in scena una donna, affetta da emorragia da ben dodici anni (Mc 5,25). Costei, pur essendosi rivolta a molti medici, spendendo in tal modo tutti i suoi averi, non è riuscita a sconfiggere il male di cui soffre (Mc 5,26). Avendo sentito parlare di Gesù, viene tra la folla e, da dietro, tocca il suo mantello (Mc 5,27). Era sua convinzione, infatti, che se fosse riuscita a fare anche solo questo, sarebbe stata salvata (Mc 5,28). L'emorroissa non è l'unica a cercare un contatto con Gesù al fine di essere risanata (Mc 3,10; 6,56). A Gennèsaret gli infermi chiedono addirittura di poter toccare almeno il lembo del suo mantello. Chi vi riesce viene salvato (Mc 6,56). Il dettaglio della veste non è da trascurare. Essa rimanda all'identità della persona, perché ne è l'espressione. Di Giovanni il Battezzatore viene descritto il modo di vestire (Mc 1,6) per dire che egli è l'Elia *redivivus* (cf. 2Re 1,8), venuto a preparare la via a Gesù, il Signore che viene. Sul monte della Trasfigurazione, le vesti di Gesù, diventate splendenti e bianchissime, significano la sua appartenenza al mondo celeste (Mc 9,3). Durante la Passione, i soldati, facendo indossare a Gesù una veste di porpora, benché animati dal solo desiderio di deriderlo, dicono – almeno nell'interpretazione che Marco dà dell'episodio – la sua regalità (Mc 15,17). Gesù dunque è medico, nella totalità della sua persona. Per essere guariti da lui, non è necessario che egli parli o faccia qualcosa. Basta incontrarlo, venire a contatto con lui animati dal profondo desiderio di essere risanati²⁰. Addirittura, egli è in grado di guarire una persona, anche quando, almeno in un primo momento, non è consapevole della problematica da essa vissuta e dell'intento che la anima nella sua ricerca di lui²¹.

Appena l'emorroissa tocca il mantello di Gesù, viene inaridita la sorgente del suo sangue e comprende, nella sua sfera fisica, di essere stata

²⁰ Cf. M.-L. VEYRON, *“Tese la mano e lo toccò”*, Qiqajon, Magnano (BI) 2019, p. 87.

²¹ *Ibid.*, p. 99: «Il testo dà l'impressione che egli abbia “subito” il contatto della donna senza poterlo controllare, che ne sia rimasto sorpreso lui stesso».

guarita definitivamente²² dal male (Mc 5,29). Questa donna mostra di conoscersi, di saper ascoltare il linguaggio del suo corpo. Da esso sente di essere stata sanata²³. L'emorroissa cercava la «salvezza» (*sō[i]zō*). Per il momento ha ottenuto la «guarigione» (*iaomai*). Per essere salvata necessita di un passo ulteriore²⁴.

Anche Gesù sente in se stesso che una forza è uscita da lui. Comprende, anche se il testo non lo dice esplicitamente, di essere stato toccato da qualcuno e, domandando: «“chi ha toccato le mie vesti?”», cerca di stabilire una relazione interpersonale con la persona che anelava alla guarigione (Mc 5,30). I discepoli sono molto perplessi dinanzi alla richiesta di Gesù. La folla infatti si stringe intorno a lui: come può pretendere di individuare chi lo ha toccato? (Mc 5,31). Gesù tuttavia insiste e si guarda attorno, per vedere colei che ha fatto questo (Mc 5,32). Allora la donna, «timorosa» (*phobeomai*) e «tremante» (*tremō*), sapendo quello che le è successo, viene, «si getta» (*prospiptō*) davanti a lui e gli dice tutta la verità (Mc 5,33). Ancora una volta il corpo parla, con un linguaggio molto affine a quello espresso dalla fisicità femminile dopo l'annuncio della risurrezione di Gesù (Mc 16,8). Lì, dopo aver udito le parole del messaggero celeste seduto dentro la tomba vuota, le donne fuggono dal sepolcro perché possedute da «tremore» (*tromos*) ed «estasi» (*ekstasis*). A dispetto dell'ordine ricevuto, non dicono nulla a nessuno perché «impaurite» (*phobeomai*). Similmente, l'emorroissa sta facendo un'esperienza così forte di vita, che il suo corpo ne è sconvolto. Ma di quale esperienza si sta parlando? Della semplice guarigione o di qualcosa di più profondo? Il testo sembra andare nella seconda direzione, senza escludere necessariamente la prima. La donna sperimenta infatti timore e tremore quando sente che Gesù la cerca e i suoi occhi tentano di individuarla. Allora ella si fa avanti sperimentando qualcosa di forte nell'animo e nel corpo perché sta per avvenire un *incontro*, quello con colui che l'ha guarita e possiede una dignità ben più alta della sua, una

²² Il verbo *iaomai* («guarire») in greco è al tempo perfetto. Questo significa che ci si sta riferendo ad un'azione che, una volta compiuta, tende a perdurare nei suoi effetti.

²³ GRASSO, *Vangelo di Marco*, cit., p. 152: «L'effettivo ristabilimento è registrato dalla prospettiva interna della donna, che “avverte nel suo corpo” il risanamento»; ZERWICK - GROSVENOR, *A Grammatical Analysis*, cit., p. 118: «*tō[i] sōmati in her body*, i.e. a physical sensation».

²⁴ GRASSO, *Vangelo di Marco*, cit., p. 152: «La donna crede di essere stata salvata, ma di quale salvezza si tratta? Per lei, essere salva significa soltanto uscire da quella condizione fisica di sofferenza».

dignità divina (cf. Mc 3,11), come dimostra il gesto della donna, che «cade davanti» (*prospiptō*) a Gesù²⁵. Questo dinamismo, costituito dalla fede, è ciò che la conduce alla salvezza, un bene ben più alto della mera guarigione²⁶, la quale resta comunque ottenuta una volta per sempre (Mc 5,34).

Mentre Gesù sta ancora parlando con la donna appena guarita, vengono dal capo della sinagoga per dare notizia che sua figlia è morta. A loro dire, ormai non vi è nulla da fare ed è inutile scomodare il Maestro (Mc 5,35). Tuttavia Gesù esorta Giàiro alla fede (Mc 5,36) e si reca a casa sua accompagnato esclusivamente da Pietro, Giacomo e Giovanni (Mc 5,37). Entrato nell'abitazione, vede trambusto, persone che piangono e gridano fortemente, in segno di dolore e disperazione (Mc 5,38). Gesù, rivolgendosi a costoro, li invita a riflettere sul motivo di tanto strepito, visto che la bambina non è morta, ma dorme (Mc 5,39). I presenti, ignorando il potere di Gesù, non possono che deriderlo (Mc 5,40a). Per tutta risposta, Gesù manda tutti fuori dalla casa ed entra nel luogo in cui si trova la fanciulla, accompagnato soltanto dai genitori di lei e dai tre discepoli che sono con lui (Mc 5,40b). Nell'episodio della guarigione della suocera di Pietro, Gesù *si avvicina*, si rende prossimo (Mc 1,31). Nel brano che stiamo analizzando si afferma che egli «entra» (*eisporeuomai*) «dove» (*hopou*) si trova la fanciulla. Il testo potrebbe veicolare l'idea di un maggior coinvolgimento da parte di Gesù, come a dire che la situazione di morte della fanciulla implica una più grande *tensione* da parte di colui che sta per operare il prodigio. Potremmo anche pensare ad una condivisione della situazione in cui ella si trova, quasi si volesse annunciare la partecipazione alla nostra morte da parte di Gesù (cf. Mc 15,37)²⁷.

²⁵ VEYRON, “*Tese la mano e lo toccò*”, cit., p. 98: «Arriva allora il momento in cui la donna può e deve finalmente prendere la parola. Lo fa con il “timore e tremore” (v. 33) di chi teme rappresaglie? Forse, ma la sua paura è anche legata al fatto che è colpita dalla stranezza di quanto le accade e ottiene finalmente ciò che ha sempre desiderato: essere salvata (*sózo*, v. 28), cioè guarire e poter rivolgere la parola a qualcuno dinanzi a tutti, essere cioè reintegrata nella comunità umana e religiosa».

²⁶ GRASSO, *Vangelo di Marco*, cit., pp. 153-154: «Il contatto con lui l'ha potuta guarire, ma la vera salvezza proviene dalla fede ancorata alla parola, sulla base di un rapporto personale».

²⁷ In questa prospettiva, sarebbe interessante investigare se vi sia la possibilità di intravedere un collegamento tra l'avverbio *hopou* che abbiamo qui e quello che troviamo in Mc 16,6: «È stato risuscitato, non è qui; ecco il luogo dove (*hopou*) lo avevano deposto».

Entrato, egli afferra la mano della fanciulla e le comanda di alzarsi (Mc 5,41). Quando dovette intervenire a favore della suocera di Pietro, Gesù afferrò la mano di lei per sollevarla. Nel caso della figlia di Giàiro, Gesù, afferrata la mano della fanciulla, le comanda di alzarsi. La parola che riconduce in vita è accompagnata da un gesto forte ed eminentemente umano.

L'episodio termina con la fanciulla che, immediatamente, si alza e cammina, a riprova della vittoria sulla morte ormai conseguita (Mc 5,42a). I presenti sono fuori di sé per lo stupore (Mc 5,42b). Da ultimo, Gesù, intimato il silenzio, comanda di dar da mangiare alla fanciulla (Mc 5,43), altro segno che significa il suo essere tornata alla vita²⁸.

4. Gestualità e parola nella guarigione di un sordomuto (Mc 7,31-37)

L'episodio sul quale ora ci soffermiamo ha per oggetto la guarigione di un sordomuto. Questi viene condotto da Gesù con la preghiera che gli sia imposta la mano. Gesù, invece, compie su questo malato gesti più complessi, i quali destano una certa curiosità. Egli infatti porta le sue dita sugli orecchi del sordomuto, sputa, tocca la sua lingua, sospira, dà un ordine. Cerchiamo di comprendere la portata di tali azioni.

4.1. Traduzione

³¹E, uscito di nuovo dalla regione di Tiro, venne, attraverso Sidone, verso il mare della Galilea, in mezzo alla regione della Decàpoli. ³²E gli portano un sordo che parlava con difficoltà e lo pregano di imporgli la mano. ³³E, portatolo lontano dalla folla, in disparte, pose le sue dita nei suoi orecchi e, avendo sputato, toccò la sua lingua, ³⁴e, alzato lo sguardo verso il cielo, sospirò e gli dice: «Effatà!», cioè: «Sii aperto!». ³⁵E subito furono aperti i suoi orecchi, fu sciolto il nodo della sua lingua e parlava correttamente. ³⁶E comandò loro di non dirlo a nessuno; ma quanto più lo intimava loro, tanto più essi (lo) proclamavano. ³⁷Ed erano stupiti oltre misura, dicendo: «Ha fatto bene tutte le cose, fa udire i sordi e parlare i muti!».

²⁸ G. CIRIGNANO - F. MONTUSCHI, *Marco. Un vangelo di paura e di gioia. Egesi e psicologia di sentimenti contrapposti*, Dehoniane, Bologna 2000, p. 30; LÉGASSE, *Marco*, cit., p. 295.

4.2. *Spiegazione*

Gesù, uscito dalla regione di Tiro, compiendo un percorso non pienamente comprensibile, si reca nel territorio della Decàpoli (Mc 7,31). Giunto sul luogo, gli portano un sordo che parla con difficoltà e lo pregano di imporgli la mano (Mc 7,32). Non è la prima volta che a Gesù viene indirizzata una simile richiesta. Giàiro, infatti, lo aveva supplicato di imporre le mani sulla figlia ormai morente²⁹.

Il primo gesto compiuto da Gesù è quello di prendere il sordomuto e portarlo lontano dalla folla, in disparte (Mc 7,33a). È da notare che essa spunta solo ora, senza che il suo arrivo, a differenza di quanto avvenuto in episodi precedenti (cf. Mc 5,21-43), sia stato menzionato precedentemente. Il dettaglio sembra inserito per accentuare l'immagine di un Gesù che desidera agire nella riservatezza, lontano dalla curiosità della moltitudine, in un clima di calma³⁰. Marco usa servirsi di tali stratagemmi narrativi, come quando presenta Gesù nell'atto di proclamare le esigenze insite nella sequela davanti ai suoi discepoli e ad una folla comparsa improvvisamente dal nulla (Mc 8,34). In quel caso, l'Evangelista intende suggerire al lettore che quegli imperativi interpellano ogni discepolo del Signore, di qualsiasi epoca e luogo.

Tornando al nostro testo, possiamo notare che Gesù, preso in disparte il sordomuto, per prima cosa pone le proprie «dita» (*daktylos*) negli orecchi di lui (Mc 7,33b). L'uso delle dita, ripetuto, benché non esplicitato, anche nei confronti della lingua (Mc 7,33c), potrebbe costituire un rimando alla creazione, a cui allude anche la finale dell'episodio (Mc 7,37)³¹. Ad esempio, nel Sal 8,4s leggiamo: «Quando vedo i tuoi cieli, opera delle tue “dita” (*daktylos*), la luna e le stelle che tu hai fissato, che cosa è mai l'uomo perché di lui ti ricordi, il figlio dell'uomo, perché te ne

²⁹ L'unica differenza ravvisabile tra le due richieste è che Giàiro usa il plurale «mani» (Mc 5,23), mentre gli accompagnatori del sordomuto il singolare (Mc 7,32). La cosa non sembra tuttavia rivestire una particolare importanza. Per convincersene, basta prendere Mt 9,18, in cui il papà della fanciulla – in quel caso appena morta –, anziché usare il plurale «mani» (come nel passo parallelo di Mc 5,23), si serve del singolare.

³⁰ Cf. STOCK, *Marco*, cit., p. 133.

³¹ Cf. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según san Marcos*, I, Herder, Barcelona, 1980³, p. 197, per il quale il racconto costituisce un'immagine adeguata di quello che accadde con la guarigione operata da Gesù: ciò che deforma la creazione di Dio viene eliminato ed essa torna a brillare nel suo splendore originario.

curi?». Gesù, prendendosi cura del sordo e donandogli l'udito, lo fa uscire dall'isolamento a cui l'incapacità di sentire lo aveva relegato fino a quel momento. In un certo senso, è come se lo chiamasse all'*esistenza*, allo *stare fuori*, all'*uscire da sé*.

Il secondo gesto compiuto da Gesù consiste nello sputare, ossia nel bagnarsi un dito con la saliva, e toccare con questo la lingua del muto (Mc 7,33c; cf. Lc 16,24). L'azione compiuta da Gesù si colloca benissimo sullo sfondo del mondo antico, per il quale la saliva era considerata un ottimo strumento di guarigione³².

I due gesti, nel loro insieme, dicono anche quanto Gesù desidera che il sordomuto lo senta vicino³³.

Dopo aver operato in tal modo nei confronti del sordomuto, Gesù alza gli occhi verso il cielo ed emette un sospiro (Mc 7,34a). Il gesto di alzare gli occhi dice la ricerca di un contatto (cf. Lc 19,15), in particolare con Dio (cf. Gb 22,26; Dn 13,35; Mc 6,41; Mt 14,19; Lc 9,16). Gesù, dunque, prima di reinserire il sordomuto nella vita sociale si mette in comunione con il Padre³⁴. Sollevati gli occhi al cielo, Gesù emette un sospiro. Il verbo «sospirare» (*stenazō*) esprime, afflizione (cf. Rm 8,23; 2Cor 5,2.4; Eb 13,17), lamentela (Gc 5,9), dispiacere (Mc 8,12³⁵). Quest'atteggiamento di Gesù, dunque, indica la sua partecipazione alla situazione in cui si trova il malato e, conseguentemente, il suo grande desiderio di sanarlo³⁶.

Ai gesti compiuti da Gesù, fa seguito la sua parola, pronunciata in aramaico e tradotta in greco dall'evangelista (Mc 7,34b). Mediante essa,

³² Cf. GRASSO, *Vangelo di Marco*, cit., p. 201; LÉGASSE, *Marco*, cit., p. 283; R. PESCH, *Il vangelo di Marco*, I, Paideia, Brescia 1980, p. 614.

³³ STOCK, *Marco*, cit., p. 133: «Mai Gesù aveva agito con un malato in modo tanto circostanziato (cf. 8,23.25). A quell'uomo, che non può sentire la sua parola, egli vuole mostrare che si prende cura di lui, e vuole rafforzarlo nella sua fiducia». Cf. R. FABRIS, *Marco. Traduzione e commento*, in AA.VV., *I Vangeli*, Cittadella Editrice, Assisi 2005, p. 159.

³⁴ DONAHUE - HARRINGTON, *Il vangelo di Marco*, cit., p. 215: «Il guardare verso il cielo è sovente un atteggiamento di preghiera (vedi Sal 123,1; Lc 18,13; Gv 17,1; At 7,55)»; STOCK, *Marco*, cit., p. 133: «Questo gesto in tutti i Sinottici precede la preghiera di ringraziamento a Dio nella miracolosa distribuzione del cibo (Mc 6,41; Mt 14,19; Lc 9,16). Solo in questa guarigione viene sottolineato in modo particolare che Gesù agisce in base al suo rapporto con il Padre».

³⁵ In Mc 8,12 abbiamo il verbo composto *anastenazō* («sospirare profondamente»).

³⁶ STOCK, *Marco*, cit., p. 133: «Nel sospiro si esprime emozionalmente che non si è contenti di una situazione e si desidera cambiarla (cf. Rm 8,23.26; 2Cor 5,2.4). Il sospiro di Gesù mostra la sua interiore partecipazione allo stato compassionevole del malato».

Gesù ordina al sordomuto di aprirsi alla comunicazione, il quale viene reso subito capace di udire e parlare correttamente (Mc 7,35). Come in altri casi (Mc 1,44; 5,43), Gesù intima il silenzio (Mc 7,36a) che viene però ampiamente disatteso (Mc 7,36b).

Il brano termina con un riferimento all'agire di Gesù: «“Ha fatto (*poieō*) bene tutte le cose, fa udire i sordi e parlare i muti!”» (Mc 7,37). L'attività di Gesù viene messa in stretta relazione con l'opera della creazione, dove troviamo sia il verbo «fare» (*poieō* Gn 1,1.7.16.25.26.27.31; ecc.), sia l'affermazione: «“Dio vide che era cosa buona (molto buona)”» a conclusione di ciascuna realtà creata da lui (Gn 1,4.10.12.18.21.25.31). Gesù, dunque, come già evidenziato, viene presentato come colui che, mediante la sua attività, riporta la creazione al suo primitivo splendore e la conduce al suo compimento³⁷.

5. Una vista ridonata progressivamente impiegando le mani (Mc 8,22-26)

L'ultimo brano che prendiamo in considerazione ha per oggetto la guarigione di un cieco. Quest'episodio, del solo Marco, collocato alla fine della prima parte del secondo vangelo, risulta particolarmente interessante. Infatti, per realizzare la guarigione in pienezza, Gesù deve intervenire ben due volte sul malato.

5.1. Traduzione

²²E vengono a Betsàida. Gli portano un cieco e lo supplicano di toccarlo. ²³Allora, presa la mano del cieco, lo condusse fuori del villaggio e, avendo sputato sui suoi occhi e imposto le mani su di lui, gli domandava: «Vedi qualcosa?». ²⁴E, alzati gli occhi, diceva: «Vedo gli uomini, perché vedo come degli alberi che camminano». ²⁵Poi impose di nuovo le mani sui suoi occhi, ed (egli) ci vide bene e fu ristabilito, e vedeva distintamente tutte le cose. ²⁶Allora lo mandò a casa sua, dicendo: «Non entrare nemmeno nel villaggio».

³⁷ LÉGASSE, *Marco*, cit., p. 388: «La popolazione va quindi al di là del fatto particolare appena compiuto per lodare in Gesù una più ampia impresa di restaurazione dell'uomo nell'integrità che Dio ha voluto per lui fin dall'origine»; STOCK, *Marco*, cit., p. 135: «Con la sua presenza e la sua opera (quella di Gesù) la nuova creazione è già avvenuta *in nuce*; poi si svilupperà pienamente».

5.2. Spiegazione

Gesù, attraversato il lago con i suoi discepoli, rimproverati durante il tragitto per la loro cecità (Mc 8,14-21), giunge a Betsàida (Mc 8,22a). Gli portano un cieco, pregandolo di toccarlo (Mc 8,22b). Gesù, presa la mano del cieco, lo conduce fuori del villaggio (Mc 8,23a). L'azione di Gesù è molto simile a quella compiuta nei confronti del sordomuto (Mc 7,33). Nei confronti del cieco di Betsàida, però, Gesù si mostra più delicato. Gli prende infatti la mano e lo conduce. Probabilmente, Gesù si adatta alla situazione del non vedente, che necessita, a differenza del sordomuto, di essere guidato in tal modo³⁸. Gesù dunque non tratta tutti gli infermi allo stesso modo, ma si adatta alla situazione in cui versa ciascuno di loro.

Dopo averlo condotto fuori del villaggio, Gesù sputa sugli occhi del malato (Mc 8,23b). Ancora una volta ci troviamo dinanzi ad un gesto che rimanda alle pratiche terapeutiche del tempo. Gesù però non si limita a questo, va oltre: impone le mani sul cieco. In tal modo, fa scendere su di lui la sua potenza divina.

Per accertarsi dell'avvenuta guarigione, Gesù chiede al cieco se vede qualcosa (Mc 8,23c). Questi risponde, dicendo di vedere in maniera ancora confusa. Scorge sì degli uomini, ma gli sembrano come degli alberi che camminano (Mc 8,24). Gesù insiste e il testo lo sottolinea: «Poi, di nuovo...» (Mc 8,25a). La fermezza di Gesù ottiene il risultato sperato. Il cieco recupera totalmente la vista (Mc 8,25b). Questo viene sottolineato in vario modo: «ci vide bene», «fu ristabilito», «scorgeva distintamente tutte le cose» (Mc 8,25b). L'episodio termina con Gesù che rimanda la persona guarita a casa sua, intimandole di non entrare neanche nel villaggio (Mc 8,26).

Questo miracolo, in due tempi, è particolarmente significativo se collocato all'interno della trama narrativa di Marco, in modo particolare nel quadro del rapporto tra Gesù ed i suoi seguaci. Posto dopo la traversata sul lago, durante la quale i discepoli vengono tacciati di cecità (Mc 8,18), e prima della seconda parte del vangelo, nella quale Gesù si spenderà per far comprendere ai suoi che tipo di Messia intende essere, questo racconto di guarigione simboleggia la dedizione di Gesù nei confronti dei discepoli, nonché le loro resistenze. Egli più volte tornerà sulla parola della croce (Mc 8,31; 9,31; 10,32-34), che delinea la sua identità messianica. Questo

³⁸ Cf. PESCH, *Il vangelo di Marco*, cit., p. 648.

messaggio sarà rifiutato ed incompreso da parte degli intimi di Gesù, fino al momento in cui egli darà la vita per poi risorgere dai morti. Solo in quel momento ai discepoli saranno aperti definitivamente gli occhi e diventeranno capaci di vedere il Risorto, ossia di comprenderlo nella sua vera identità messianica e figliolanza divina (Mc 16,7)³⁹.

6. Il messaggio trasmessoci dai testi

Tenendo presente che Gesù è il modello di ogni uomo, proponiamo, al termine della nostra analisi, alcune piste di riflessione. Ci auguriamo che esse possano tornare preziose a coloro che, purtroppo, soffrono per malattia e a quanti si pongono al loro servizio per debellarla.

L'elaborazione del messaggio insito nei testi verrà fatta raccogliendo e sviluppando i dati emersi dall'esegesi attorno ad alcuni temi, quali *la chiamata ad operare in ambito sanitario, la relazione con Dio, la dedizione al malato, il linguaggio del corpo, la professionalità, la testimonianza cristiana in ambito terapeutico, la doverosa cura del corpo, l'esperienza della malattia nella vita di chi ne soffre, la cura degli infermi al cuore della custodia del creato, l'attenzione a chi soffre come via di incontro con il Signore, la guarigione interiore*.

Il risanamento di alcuni malati avviene mediante contatto con la veste di Gesù la quale, come già visto, significa l'identità di chi la indossa. Questo dato rimanda ad un aspetto per nulla trascurabile in riferimento a quanti operano in campo sanitario: costoro, più che limitarsi a fare, sono medici o infermieri. Essi sono tali sempre, in ogni circostanza. L'essere medico o infermiere caratterizza la vita di queste persone, la definisce. Questa loro identità, trovando radice in Dio stesso (cf. Sir 38,1), si qualifica come *vocazione*.

Gesù guarisce usando gesti e parole. Detto in altri termini, risana mediante quel corpo che ha assunto da Maria (cf. Mc 6,3), quell'umanità alla quale si è unito per sempre (cf. Mc 10,45). Questo significa che dietro la volontà, la passione, la dedizione dell'essere umano, che lotta incessantemente contro il male, c'è Gesù, il medico per eccellenza (cf. Mc

³⁹ Cf. DONAHUE - HARRINGTON, *Il vangelo di Marco*, cit., pp. 229-230; M. GIORDANO, *Nello sguardo di Gesù. Il "vedere" nel Vangelo secondo Marco*, Cittadella Editrice, Assisi 2016, pp. 86-89; PESCH, *Il vangelo di Marco*, cit., pp. 652-653; STOCK, *Marco*, cit., pp. 149-150.

2,17). È lui che guida coloro che operano in ambito sanitario nella loro battaglia contro ciò che piaga la vita dell'uomo. Su questo sfondo, possiamo affermare che, chi opera in campo sanitario, al fine di comprendere al meglio quale sia la terapia da somministrare al malato, necessita di spazi di riflessione e di silenzio, in modo particolare di *preghiera*. Sì, la vita di *comunione con Dio* costituisce un aspetto non trascurabile dell'attività svolta a favore del malato. Chi opera in ambito sanitario, oltre alla competenza professionale, da cui non può assolutamente prescindere, necessita della luce che viene dal Signore. Non a caso, nel libro del Siracide, in specie nella parte in cui tratta dei medici, leggiamo: «anch'essi infatti pregano il Signore perché conceda loro di dare sollievo e guarigione per salvare la vita» (Sir 38,14).

Di fronte alle situazioni di malattia, il gesto iniziale di Gesù è quello di farsi vicino (Mc 1,29). In lui il regno di Dio si è reso prossimo (Mc 1,15) ed i primi a trarne beneficio sono coloro che soffrono (Mc 1,30a) e lo interpellano con fede (Mc 1,30b). La guarigione di una persona inferma necessita di *vicinanza*, *prossimità*, come anche *determinazione* nel combattere la malattia. Colui che vuole ardentemente la guarigione di una persona *lotta* contro la patologia e fa di tutto perché arretri. D'altro canto, il malato, consapevole che non può guarire da solo, con grande umiltà si consegna a colui che, se vuole, può risanarlo perché ne ha gli strumenti.

La determinazione nella lotta contro la malattia, la fatica nel comprendere a che punto è la battaglia contro di essa, si declina nell'ascolto. È necessario saper interpretare *il linguaggio del corpo*. Questo vale sia per chi soffre sia per chi è chiamato a curare. Ciò che la fisicità manifesta, spesso dice non solo come sta evolvendo la terapia, ma a che punto è il cammino della persona stessa. L'ascolto del corpo ci ricorda che l'altro è persona, con tutto un bagaglio di esperienze individuali che necessitano di essere conosciute, perché dall'esatta interpretazione di esse spesso emerge la via da intraprendere per sconfiggere il male. Restando nell'ambito del linguaggio corporale, desideriamo evidenziare che, chi opera in ambito sanitario, è chiamato, mentre indica la terapia da seguire, a mettere in campo gesti che siano in grado di trasmettere quella forza, quel coraggio, quella tenerezza di cui il degente, al pari del trattamento, necessita per debellare ciò che mina la sua salute.

Un aspetto non trascurabile dell'arte medica è quello della *competenza professionale*. La carità da esercitarsi nei confronti del malato esige preparazione. Il fatto che Gesù, vero uomo, faccia riferimento alle

pratiche terapeutiche del tempo non è banale. Significa invece che bisogna essere attenti alle acquisizioni a cui l'uomo è giunto e farne tesoro.

Colui che opera a favore dei malati e si coinvolge totalmente per strapparli da una situazione di dolore, spesso paga con la propria vita tale dedizione. Non è infrequente, infatti, che medici ed infermieri, specie in situazioni di malattie infettive, si trovino ad essere contagiati dal morbo che hanno cercato, spesso con successo, di combattere. Non vi sono dubbi sul fatto che, in tal modo, medici ed infermieri diventano *testimoni* dell'altissimo valore della vita umana e icona di Cristo, venuto per servire fino al punto di dare la vita per la liberazione delle moltitudini (Mc 10,45). Giunti a tali altezze, coloro che operano in ambito sanitario diventano trasparenza dell'Amore, occasione propizia per incontrarlo e conseguire quella salvezza che solo Dio può dare.

La malattia non va sottovalutata. I familiari dell'infermo (cf. Mc 1,30) e lo stesso malato (cf. Mc 1,40) sono chiamati a *prendere sul serio* ogni patologia e a prendere provvedimenti, rivolgendosi a chi può fare qualcosa. Il fatto che Gesù risponda a chi lo supplica per essere sanato è significativo: vuol dire, infatti, che rivolgersi a chi può guarire dal male è un atto che rientra nella volontà di Dio, perché dice la sua signoria sul creato (cf. Mc 1,15).

È interessante notare come la prima guarigione operata da Gesù riguardi una persona che giace a letto in una situazione di immobilità. In questo contesto, l'uomo si sente spesso preso da un forte senso di scoraggiamento. La persona, infatti, avverte un senso di inutilità e teme di essere un peso per quanti devono prendersi cura di lei. A questo si aggiunga che, comprensibilmente, l'infermo tende a chiudersi in se stesso, a ripiegarsi sulla propria sofferenza. Gesù ridona invece la gioia di relazionarsi con gli altri, di servire e donarsi. Questo significa che l'esperienza della malattia e la successiva guarigione tendono ad essere un'*esperienza totalizzante*, volta a cambiare la situazione in cui si trova tutta la persona.

Medici ed infermieri, essendo a servizio della creazione e del suo splendore in modo del tutto speciale, vivono una particolarissima comunione con il Creatore. Questo significa che l'esercizio dell'arte medica diventa, per chi vi opera, occasione, *via d'incontro con il Signore* del cielo e della terra.

Al termine di questo sviluppo tematico vogliamo focalizzare la nostra attenzione su un aspetto drammatico con cui spesso bisogna confrontarsi: l'incapacità dell'uomo a debellare ogni malattia. In questo

contesto, sarebbe auspicabile che quanti operano in ambito sanitario sappiano dire al malato una parola sul mistero della croce, sulla realtà della sua malattia, affinché si pacifichi con essa. Anche quando il medico non è in grado di dare una guarigione completa, può aiutare il malato ad *accettare la malattia e la morte*, vedendo in esse non la fine di tutto, ma l'ingresso nella vera vita. Anche questa è una forma di guarigione a cui puntare, perché non ci è dato di nutrirci dell'albero della vita in questo pellegrinaggio terreno (Gn 3,22). Potremo farlo solo nella Gerusalemme celeste (Ap 22,2), dove la nostra speranza di una vittoria definitiva, completa sul male e sulla morte si realizzerà (cf. Ap 21,4).

Roberto Cecconi
Viale Passionisti, 54
62019 - Recanati (MC)
robi.cp@libero.it

Abstract

Durante il suo ministero terreno, Gesù ha operato molte guarigioni. In questi frangenti, egli, nel suo vero corpo, si è reso prossimo, ha comunicato la sua forza divina, ha ridonato la capacità di servire, si è commosso, ha reintegrato nel tessuto sociale, ha riportato in vita. In questo suo donarsi a favore dei sofferenti, Gesù ha pagato anche qualche prezzo, soprattutto quando la notorietà lo ha costretto a cercare la solitudine, ritrovandosi in una situazione di marginalità simile a quella dalla quale aveva strappato il malato. Il linguaggio del corpo viene impiegato anche dagli infermi per supplicare il Signore, dire lo stato di prostrazione a cui la malattia conduce, esprimere la consapevolezza dell'altissima dignità di Gesù. Tenendo presente che le narrazioni evangeliche parlano agli uomini e donne di ogni tempo e luogo, possiamo guardare ad esse come ad un punto di riferimento imprescindibile sia per chi opera in ambito sanitario sia per chi è piagato dalla malattia.

During his earthly ministry, Jesus made many healings. In these circumstances, he, in his true body, became close, communicated his divine strength, restored the ability to serve, moved himself, reintegrated into the social fabric, brought back to life. In his gift to the suffering, Jesus also paid some price, especially when notoriety forced him to seek

solitude, finding himself in a situation of marginality similar to that from which he had torn the sick. Body language is also used by the sick to plead with the Lord, to say the state of prostration to which the disease leads, to express awareness of the very high dignity of Jesus. Bearing in mind that gospel narratives speak to men and women of every time and place, we can look at them as an essential point of reference both for those who work in the health sector and for those afflicted by the disease.

Parole chiave

Prossimità, ascolto, professionalità, commozione, dedizione, preghiera, accettazione, guarigione.

Keywords

Closeness, listening, professionalism, emotion, dedication, prayer, acceptance, healing.

L'OBLIO DEL SACRO. OVVERO: COME L'*HOMO TECHNICUS* PROFANA IL MONDO

Alessandro Pertosa*

L'uomo è un enigma; è un mistero insondabile; è un fiume in piena che sgorga da una voragine, da una ferita aperta. È da sempre il centro di interrogativi e di aspirazioni infinite, è apertura all'oltre, all'aldilà - a quell'esperienza che viene comunemente definita *religiosa* (che io preferisco chiamare *sacra*). L'apertura al sacro - allo spazio sacro, alla liturgia, al rito, alla tensione verso l'oltre - è un fenomeno che caratterizza l'uomo di ogni tempo. Hanno dunque ragione Daniele Cogoni e Elena Olivari a sostenere che

l'uomo, qualunque sia la definizione che se ne possa dare, non si è mai accontentato della semplice longevità, e parimenti non ha mai rinunciato al desiderio innato della gioia e della immortalità. Proprio per questo il suo sogno costante è stato di voler comprendere come si possa perdurare felicemente nel tempo e nello spazio, ma in un tempo e in uno spazio che sconfinino nell'infinito¹.

L'uomo non vuole morire; non si rassegna dinanzi a quel limite che non si lascia respingere e che chiamiamo morte, e quindi reagisce. Volge il suo sguardo oltre il confine terreno, covando nel cuore quell'anelito di immortalità che lo spinge a sperare contro ogni speranza, a immaginare il superamento della siepe, che non consente di spingere lo sguardo all'estremo, sul punto più lontano dell'orizzonte: proprio dove l'universo piega e si nasconde.

1. Il tempo della tecnica e l'oblio del limite

Se il flusso economico continua a correre a grandi falcate in vista della massimizzazione del dominio e séguita a spazzare via tutti gli argini

* Docente stabile di filosofia teoretica e antropologia filosofica presso l'ISSR marchigiano *Redemptoris Mater* di Ancona.

¹ D. COGONI - E. OLIVARI, *L'uomo, anelito all'infinito. Tra archeologia religiosa e storia dal Paleolitico all'avvento del Cristianesimo*, Cittadella Editrice, Assisi 2020, pp. 10-11.

che gli si frappongono davanti, la gloria della tecnica non può che apparire come l'approdo necessario cui è destinata l'economia stessa. D'altronde il pensiero occidentale contemporaneo non sembra scorgere alternative concrete alla fede tecnologica: la filosofia, la teologia, la politica vengono ormai concepite come espressioni umane superate dalla potenza irresistibile della tecnica, che appare agli occhi dell'uomo come l'unica vera scienza in grado di mostrare la supremazia indiscussa dello strumento sulla riflessione e sulla tensione spirituale.

La nuova religione immanente promette così di trasformare l'essere sin dalla radice, e l'*homo technicus* si illude allora - ma questa illusione, che al momento si continua a non vedere, è celata dall'accecante luminosità dell'ideologia tecnologica - che i confini naturali, le malattie, le complessità geografiche, le resistenze ambientali, i limiti percettivi possano essere concretamente spazzati via dallo strumento tecnico; strumento che, secondo questa visione, modificherebbe la realtà sostanziale in vista di un *benessere* maggiore. E poco importa se i processi innescati dallo strumento stesso appaiono deprecabili o pericolosi per il destino futuro dell'umanità, perché ciò che conta è il dato presente, ossia il fatto concreto e affascinante della trasformazione. Per l'*homo technicus*, dunque, l'essere non è più destinato a rimanere così come è (o come si presenta; o come sembra si presenti), ma può passare da una forma meno gradita a un'altra ritenuta migliore. Questo passaggio è reso possibile proprio dalla potenza dello strumento che s-forma e tras-forma l'«essere A», dato, in un «essere B», prodotto. Ma qui il vero problema è che la trasformazione dell'essere di cui si discute non tiene minimamente conto del risultato, nel senso che, dal punto di vista della trasformazione stessa, la forma A, data, e la forma B, prodotta, paiono all'*homo technicus* del tutto indifferenti e a-problematiche.

Ciò avviene perché l'ideologia tecnologica considera la tecnica superiore ad ogni altro valore, sia esso di natura filosofica, politica, teologica, artistica o religiosa, e al contempo si disinteressa completamente degli effetti pratici prodotti dall'azione trasformatrice. È questa, potremmo dire, la riproposizione in chiave moderna del peccato di Adamo, che pur di farsi come Dio omette di valutare le possibili conseguenze del suo atteggiamento; conseguenze ritenute secondarie ai fini della sua *salvezza* ontologica. Sicché l'*homo technicus*, come l'Adamo nelle condizioni pre e post caduta, che percepisce il rischio dell'impermanenza, non vede più in là del proprio naso perché teme la morte presente, e per questo desidera eternizzarsi ora, guarda con preoccupazione alla possibilità che il suo

essere diventi un nulla, che scompaia dall'orizzonte terreno in cui si trova ad «essere ciò che è», che scompaia nel nulla così come avvenuto a quell'Altro-che-non-c'è-più perché defunto, all'Altro che non parla, che non dice più niente del suo mondo.

Per l'uomo immerso nell'orizzonte della tecnica, allora, la scomparsa è letta a partire dall'assenza dell'Altro. La morte, infatti, non è mai immediatamente morte di sé, ma è morte dell'Altro che si trasforma in un dolore intramontabile per l'Io, il quale restando fra i viventi scorge dal suo cantuccio l'impossibilità che l'Altro-defunto oltrepassi la propria fine assumendo un'altra forma terrena; e proprio a partire da questa impossibilità che l'Altro superi se stesso oltre la morte, l'Io intravede anche la sua incapacità di oltrepassare la fine della sua esistenza terrena. E per quanto ci si sforzi di argomentare sul piano logico e ontologico l'impossibilità che la morte annulli l'essere, l'esperienza quotidiana sta lì a mostrarci il limite supremo che non si lascia respingere né dalla tecnica, né tanto meno dalle elucubrazioni filosofiche più o meno raffinate.

Ciononostante, l'*homo technicus* fa finta di nulla, infila la testa nella sabbia, crede ancora di poter dare la caccia all'infinito e spera di vincere sul serio la partita contro la morte; sì che per non perdere la fiducia - cioè la *fede* nella tecnica - preferisce non parlare di quel limite annichilente che continua a starsene lì davanti a lui, fermo, dannatamente immobile e inoltrepasabile. Proprio per questo motivo, allora, la società contemporanea ha pensato bene di bandire la morte dalla sua cultura, l'ha resa oscena, nel senso etimologicamente più radicale dell'aggettivo: *obscena* come infausta, di cattivo augurio, fatale, funesta². E a forza di ripeterlo, il pensiero contemporaneo si è davvero convinto che parlare della morte porti sfortuna. Per questo motivo corna, cornetti, ferri uncinati e scacciamalocchio (per non parlare poi della deformazione superstiziosa subita dalla preghiera, concepita spesso strumentalmente quale richiesta a Dio di espandere l'esistenza terrena allo scopo di procrastinare la morte) vengono in soccorso a comporre il codice rituale della liturgia sociale, centrata sulla persistenza eterna dell'essere che non deve morire per alcun motivo. Il cerimoniale di questa liturgia prevede la radicale emarginazione del sostantivo «morte», cui si deve alludere, se proprio non si può fare a

² Etimologicamente la parola *obscena*, oltre a significare quanto già espresso («di cattivo augurio»), viene talvolta connessa - senza tuttavia la necessaria evidenza - anche a *scaena* (fuori scena) oppure a *scaevus* (sinistro). A tal proposito si veda: G. DEVOTO, *Dizionario Etimologico*, Le Monnier, Firenze 1968, p. 294.

meno, solo con *escamotages* linguistici. Sì che passeggiando per strada capita sempre più spesso di leggere manifesti funerari di qualcuno che «si è spento», che «è tornato alla casa del Padre», che «ha terminato i suoi giorni», che «è venuto a mancare» o che ci «ha lasciati». Mai nessuno che scriva: è morto. In famiglia si compiange il «caro estinto», in piazza i compaesani ricordano la «buonanima» e tutti insieme dicono una prece per l'amico «scomparso». Ma l'espressione più significativa, che mostra la messa al bando del termine «morte» dal linguaggio contemporaneo, è perfettamente sintetizzata dalla circonlocuzione «passare a miglior vita», che se in un'ottica religiosa esprime il senso del ritorno alla casa del Padre, in un contesto secolarizzato come quello presente serve solo a mistificare e confondere. (L'*homo technicus* continua a non parlare della morte illudendosi di poter sfuggire allo *s-finimento* del suo essere, perché confida magari nel fatto che ciò che si spegne può sempre riaccendersi, o che chi torna alla casa del Padre non è detto che ci resti. Il non «dire» la morte è un modo di esorcizzare la paura dell'annullamento definitivo, è un modo di salvare l'essere dal rischio di una irrimediabile caduta nel gorgo del nulla, ma è anche il desiderio - sarebbe meglio dire la pretesa - prometeica e faustiana di tendere al superamento costante del limite senza fare però i conti proprio con quella barriera che non si lascia respingere, che sta lì ferma, immobile a ricordarci il nostro costitutivo «essere per la morte»).

Ma domandiamoci, al di là di voler ricacciare nella dimenticanza il pensiero di finire nel nulla (e desiderosi di non pensare alla possibilità che il proprio essere si trasformi in nulla o cada nel gorgo del nulla), qual è la ragione profonda che spinge la società contemporanea al nascondimento estremo della morte. E quindi, per essere più espliciti: qual è la radice dell'oscenità della morte? Vorrei rispondere alla questione dicendo che se assumiamo quale principio filosofico l'esistenza di nessi concreti tra la realtà e le parole che usiamo per significare quella stessa realtà di cui siamo parte, non possiamo far altro che notare come, seguendo Wittgenstein, se i limiti del *mio* mondo sono gli stessi limiti del *mio* linguaggio, l'oblio del termine morte provoca inevitabilmente il nascondimento e l'emarginazione della morte stessa dall'orizzonte vitale del *mio* quotidiano. Il concetto della morte viene quindi bandito dall'immaginario collettivo per eliminare alla radice la possibilità di nominare e discutere del limite che non si lascia respingere. A tal proposito, può essere anche utile notare come un tale nascondimento linguistico e psichico non riguardi soltanto la morte in sé, ma pure ciò cui essa rimanda più da vicino. Infatti, quando per sventura un pover'uomo si trova in condizioni cliniche

gravemente compromesse e rischia seriamente di morire, tutti ripetono come un mantra che il paziente «è in pericolo di vita» o «rischia la vita». Come se la vita fosse davvero un pericolo che si corre quotidianamente. Non sarebbe forse più corretto, e soprattutto più coerente con la realtà, parlare di «pericolo di morte»? Dato che chi sta in fin di vita rischia sul serio di morire, non certo di vivere (la definizione appropriata è appunto «moribondo» non «vitabondo»). Semmai, e se proprio non si volesse pronunciare il termine morte, bisognerebbe dire che il pericolo consiste nel «perdere la vita». Ma la perdita della vita è forse una circonlocuzione troppo esplicita per l'uomo contemporaneo che vuole permanere in eterno su questa terra, e dal suo punto di vista è quindi molto meglio aggirare il problema con vaghe allusioni consolatorie (si tratta di limitare il proprio linguaggio per limitare così anche il proprio mondo).

Non si pensi, comunque, che questo ostracismo nei confronti della morte sia oggi circoscritto soltanto ad alcuni ambiti della società civile, ma riguarda la realtà occidentale nella sua interezza. Persino la scienza sostituisce il termine morte con la definizione fumosa di «cessazione delle funzioni vitali». E non finisce certo qui: il campionario medico è assai ricco di metafore e di allegorie che talvolta rasentano il ridicolo: si passa dalla «cessazione irreversibile delle funzioni encefaliche», ai farseschi e perfino tragicomici «spegnimenti per complicazioni vitali»; per non parlare poi dei «criteri cardiologici, respiratori e neurologici» che corrispondono alla «morte cardiaca, respiratoria e cerebrale». I bioeticisti si spingono a parlare di fine-vita, e i più arditi accennano persino al decesso, ch'è appunto un far posto, un cedere il passo, un andar via. Ma via, dove? Verrebbe da chiedersi!

Il dato filosofico e sociologico è inequivocabile! Gli occidentali tacciono la morte quasi fosse qualcosa che non li riguarda o un'epidemia infettiva da cui fuggire. Per questo motivo il tempo del morire viene spinto ai margini della vita e - sempre più medicalizzato, allontanato dal quotidiano, bandito - non abita più il luogo familiare, né tanto meno l'ambito degli affetti. Lo stesso destino discriminatorio è riservato a chi, corroso da patologie gravi o invalidanti, non è più in grado di badare a se stesso. L'ammalato cronico diventa così l'emblema del dis-umano perché non è più utile, è improduttivo e la sua sopravvivenza necessita di attenzioni e cure continue. Gli altri, invece, gli «uomini integri», lavorano e producono con profitto senza perdere tempo, ch'è denaro, e non possono star dietro a chi non è capace di *funzionare* da solo o di badare a se stesso. E così, per semplificare l'esistenza ai componenti «sani» della famiglia,

che devono lavorare per massimizzare la resa, il paziente viene affidato alla (sottomesso dalla) istituzione sanitaria; su di lui cade l'oblio, perché è bene che i bambini non vedano, che i figli non soffrano, che i nipoti non sappiano quanto sia scandalosa, fastidiosa e oscena la malattia, soprattutto se cronica e inguaribile. Ma non c'è da preoccuparsi, dicono i paladini della medicalizzazione istituzionalizzata, perché lo sventurato è in buone mani, e lo Stato provvederà a tutto, con buona pace di chi vorrebbe invece ricevere una carezza amica e decidere in piena autonomia se sottoporsi o meno al regime sanitario imposto dall'ordine costituito.

La specializzazione del progresso scientifico ha di fatto comportato l'espansione del dominio tecnico sul corpo debole di chi a quella tecnica, volente o nolente, si affida totalmente. Il messaggio è chiaro: l'ammalato vive meglio solo se, previa medicalizzazione, si sottomette alle conoscenze tecniche dell'operatore sanitario, che gli somministra farmaci di sintesi all'avanguardia, gli unici in grado di controllare la sua complessa patologia e capaci di dominare il dolore. Tuttavia se il corso degli eventi fosse contrario alle aspettative e, nonostante la promessa faustiana, se la prognosi risultasse infausta, il malato continuerebbe la sua *via crucis* sottomesso al potere igienizzante dello Stato. Di tornare a casa, nemmeno a parlarne. Per il moribondo, infatti, in attesa della «risoluzione naturale degli eventi» (che eleganza stilistica!), si profila un trattamento farmacologico sperimentale ospedalizzato, perché è ormai invalsa l'idea che il corretto adempimento del protocollo terapeutico possa avvenire soltanto negli ambiti grigi e freddi di un nosocomio.

Il trattamento igienico-sanitario, ovvero l'ossessione medica per le patologie incurabili, costringe dunque il moribondo, nel momento di maggiore malessere psicofisico, a subire un dominio pervasivo sul suo corpo senza poter scorgere lo sguardo di un volto caro, o avvertire magari il calore umano di un amico, di un familiare. Sì che disteso nel suo letto d'ospedale, con gli aghi nelle vene che entrano ed escono come spade al sapor di veleno, l'agonizzante resta letteralmente in balia dell'istituzione sanitaria, per la quale egli è un numero statistico, un esperimento in vivo utile alla redazione dell'imminente pubblicazione scientifica, che tanta gloria (e con la gloria il potere) riserverà al suo estensore. Lo sventurato, a quel punto, si sente addirittura investito di una missione umanitaria e non ha il coraggio di tirarsi indietro. La somministrazione dell'ennesima cura sperimentale, infatti, potrà dare risultati positivi in futuro - questo almeno gli dicono -, e se non sarà lui a beneficiare del miracolo terapeutico, qualcun altro o l'umanità dell'avvenire, per intenderci quella che anela

all'immortalità terrena, gli sarà grato. E quindi, recluso in un ambiente sconosciuto, il moribondo «martire» non incontra altri volti oltre a quelli dei medici e degli infermieri che parlano una lingua incomprensibile e capziosa, in un vano intento consolatorio.

Ma questa è solo una foto istantanea della realtà. C'è di più, e di peggio. Perché restano ancora oscuri i motivi profondi che conducono l'uomo occidentale contemporaneo a concepire la morte come *res oscena*. Sia chiaro, da che mondo è mondo il *viator*, ovvero l'uomo che vive il tempo terreno, non ha mai gioito particolarmente al pensiero di dover lasciare la terra per qualcosa d'ignoto, tanto che storicamente tutte le civiltà passate si sono poste il problema della morte, ma hanno almeno cercato di considerarla come un fatto naturale, senza bandirla dall'immaginario collettivo. Gli antichi metabolizzavano il lutto con rituali e teorie filosofiche consolatorie, o presunte tali, che riconducevano la morte in un ambito naturale e fatale. La reincarnazione e la metempsicosi, per esempio, mettevano i greci nelle condizioni di poter alludere a una possibile persistenza terrena o ultraterrena. Gli egizi si facevano seppellire con gli oggetti più cari che avrebbero usato in un'altra vita, possibile, però, a patto che il defunto disponesse di una tomba e il corpo si mantenesse pressoché intatto. Nel medioevo cristiano, sostanzialmente, non cambia granché. La speranza nella Resurrezione forniva al credente la forza adeguata a superare l'oscenità della morte. Per comprendere meglio i concetti cui mi riferisco, basta pensare alla morte dei cavalieri descritta nella *chanson de geste* o nei più significativi romanzi medievali. Questa è l'epoca della cosiddetta evidenza di fede, la morte viene addomesticata, nel senso che assume connotazioni familiari, domestiche. Cresce anche l'attenzione verso il tempo del morire; ci si prepara a morire meglio, perché solo chi si dispone in modo adeguato e con il cuore puro dinanzi a Dio può sperare nella resurrezione del corpo glorioso. Non molto diverso era anche il pensiero di chi proponeva l'apocatastasi, ovvero un completo recupero della creazione alla fine dei tempi. Secondo questa teoria, di derivazione stoica, ma successivamente ripresa da alcuni teologi cristiani, prima che tutto sarà compiuto assisteremo a una conversione universale, e persino il demonio si pentirà rientrando in Dio, che perdonerà tutto a tutti. Qui, più che valutare la fondatezza teoretica dell'apocatastasi (che, sia detto fra le righe, ha molte frecce al suo arco), interessa confermare la visione d'insieme. La morte non intimorisce più di tanto il cristiano, perché rappresenta a suo avviso nient'altro che un viaggio verso il principio, o più precisamente è un tornare al punto d'origine con un corpo glorioso,

liberato dai limiti della carne e dalle miserie terrene. In questo orizzonte culturale, il fedele è consapevole dell'importanza di prepararsi al grande evento, tanto che teme solo la morte repentina, ovvero quella che non gli consente un'adeguata preparazione, e che non gli concede il tempo di redimersi, di apparecchiarsi alla morte (e nell'ottica apocatastatica, la mancata redenzione in vita comporta una maggior permanenza *temporale* all'inferno; inferno che in ogni caso, quando tutto sarà compiuto, ovvero alla fine dei tempi terreni, verrà comunque distrutto dalla gloria onnipervasiva di Dio che, con un estremo atto di bontà riconciliatrice, ricondurrà tutto l'essere a sé)³.

Pur nelle differenze e singole sfumature, il tempo antico, medievale e, in gran parte, anche quello moderno pre-industriale affronta la morte senza cedere agli isterismi o a rimozioni sociali. L'atteggiamento culturale comincia a cambiare alla fine del XVIII secolo quando, appunto, il *progresso* economico, tecnologico e, al contempo, sanitario trasformano dalle fondamenta la struttura comunitaria. I medici, per motivi di igiene, iniziano a lamentarsi della numerosa presenza di parenti e amici nelle camere degli agonizzanti. È questo il primo tentativo di medicalizzare la morte, espropriando la famiglia del suo ruolo fondamentale. E che inoltre queste *precauzioni* siano poi solo il frutto di un'insensata ideologia vessatoria è facile a dimostrarsi. Perché sarebbe interessante capire quale complicazione igienico-sanitaria può essere provocata dalla presenza dei familiari al capezzale di un congiunto che sta per terminare i suoi giorni terreni. Forse i «sani» potrebbero trasmettere infezioni batteriche allo sventurato moribondo, e quindi, per prevenire il rischio di una morte anticipata - perché la vita va sempre estesa e medicalizzata oltre ogni limite - è meglio lasciare da solo il povero ammalato, che tuttavia, e per inciso, morirà lo stesso ma almeno, secondo il più rigido protocollo scientifico, in modo igienico e senza ulteriori infezioni? È proprio questa la follia cui siamo giunti! Come se vivere un'ora in più, e in solitudine, sia meglio che vivere un'ora in meno, ma in compagnia dei propri cari. Sì che il sogno faustiano punta a conseguire in ogni modo il «di più» temporale e terreno - un «di più» desiderato a prescindere dalle conseguenze - che sovrasta la qualità del «di meno» e lo riduce al silenzio. Il «di meno» è quindi bandito dall'immaginario, perché conduce alla morte, al nulla, all'impensabile.

³ Cf. A. PERTOSA, *L'apocatastasi «necessaria» alla luce del Nuovo Testamento*, «Fides Quaerens», 1-2 (2012), pp. 75-116.

Da un punto di vista più filosofico e meno sociologico alcuni hanno osservato che il nulla non è, perché se fosse qualcosa smetterebbe la sua caratteristica di *nullità*. Il nulla è per questi persino indicibile, perché ogni dire è pur sempre qualcosa, è un far-essere qualcosa, e allora se il nulla non è, la morte non dovrebbe incutere terrore. Altri hanno suggerito che la morte non è esperibile semplicemente perché quando si è in vita non c'è, mentre se si è morti è già passata. Tuttavia il ragionamento logico preso di per sé non rassicura in generale nessuno, né tanto meno l'uomo contemporaneo, che pretende di ingurgitare culturalmente il limite per oltrepassarlo. Questo perché la logica non controlla la vita, ma ne è solo una parte, e per di più limitata, come limitate sono la nostra percezione e la capacità di ragionamento. Sicché, nonostante tutte le argomentazioni addotte da chi ritiene di poter cancellare il terrore della morte personale col semplice ricorso al raziocinio argomentativo, la morte stessa continua a presentarsi come dolorosa e angosciante, perché ogni secondo vissuto consapevolmente è anche un passo in più verso la propria fine. È questa la pietra d'inciampo che scandalizza la quotidianità e si rende quindi oscena dinanzi al progresso.

In virtù di ciò, il pensiero contemporaneo scorge un nemico che avanza, che non si lascia respingere e che non riesce a piegare: la morte. E allora quando la volontà di non finire percepisce di aver fallito nell'intento di eternizzare l'esistenza, ovvero quando il limite mortale mostra il fallimento fatale dell'attuale sistema culturale - perché la morte segna inesorabilmente la fine di qualsiasi espansione vitale - l'élite intellettuale, pur di non accettare la sconfitta, rifiuta la morte emarginandola dal proprio orizzonte. Per questo non se ne deve parlare. E quando, con forza, essa si presenta, le si deve alludere senza cedere troppo spazio allo sconforto: perché un giorno, è questa la vera allucinazione contemporanea, quando la tecnica lo consentirà, nessuno morirà più. L'immortalità diverrà il nuovo dio cui sottomettersi, e la permanenza eterna la futura Gerusalemme.

Provo a sciogliere alcune considerazioni in modo più esplicito. L'*homo technicus* non trova pacificazione nella sola logica che gli annuncia l'impossibilità del nulla. Perché in fondo la morte è un'esperienza che non si lascia superare da un mero ragionamento. E quindi per quanto pensare il nulla sia impossibile, la morte sta sempre lì a mostrarci che il «non essere più» è una possibilità reale a cui nessuno ha saputo finora sottrarsi. Per questo motivo l'*homo technicus* abbraccia la fede nel progresso infinito dell'apparato tecnologico. L'ideologia prometeica lo spinge a credere - e alla fine si convince persino - che i limiti

ci sono per essere superati, che il domani sarà meglio dell'oggi e che il «più» di tempo è preferibile al «meno». Ma è tutto vano. Perché la morte è un destino intramontabile, è un potere che frena le ambizioni prometeiche del *viator*, è un limite invalicabile che persiste e se ne sta lì imperturbabile a testimoniare la terribile fragilità dell'essere.

Ciononostante, l'*homo technicus* non si rassegna, vuole evitare di ritrovarsi imbrigliato nelle miserie del tempo e orienta tutte le sue energie verso la sua unica speranza: l'espansione infinita della tecnica. E l'illusione che le future acquisizioni scientifiche possano far tramontare il limite, ponendo l'uomo fuori dal rischio della fine, è la radice dell'ideologia economica occidentale, che eleva la tecnica a suo scopo supremo; scopo in cui tutto si risolve grazie a un dominio universale, che dovrebbe consentire *ad libitum* l'espansione della vita. Ora, che tale esito rasenti la follia è fin troppo semplice mostrarlo, ma, nonostante tutti gli argomenti che potremmo addurre, l'illusione di eternizzarsi induce l'umanità a porre una fiducia totale nei confronti del progresso e della vita terrena, perché secondo il pensiero tecnico-economico contemporaneo ciò che produce il piacere, che elimina il dolore e la paura va perseguito necessariamente, e poco importa oggi se le implicazioni determinano l'insorgenza di situazioni nefaste per il futuro.

Ebbene, proprio in virtù di quest'ultimo ragionamento si profila l'inizio della fine, perché l'umanità è ora realmente in grado di estinguersi sfruttando la potenza messagli a disposizione dall'economia tecnica. Per questo motivo, in vista di una riconsiderazione complessiva del limite, è forse giunto a maturazione il tempo in cui l'uomo ormai pienamente consapevole, concependosi di nuovo come limitato, ricominci a considerare la morte per ciò che è: una barriera intramontabile, una barriera che non si lascia oltrepassare e che persiste (nel senso che resta immobile al suo posto) a indicare l'estrema possibilità dell'esistenza umana. Questa consapevolezza *responsabile* di non poter superare la morte terrena segna un punto verso la completa resipiscenza dell'umano, e forse proprio a partire da qui il pensiero occidentale può davvero cominciare a scorgere, sulla linea dell'orizzonte, le luci armoniche di una nuova alba.

2. Il Prometeo irresponsabile

Il tempo del ravvedimento non sembra apparire all'orizzonte e il dominio assoluto della tecnica si mostra come il vero problema del nostro

tempo. Nonostante l'innovazione strumentale abbia contribuito a stravolgere le abitudini quotidiane della civiltà occidentale, al centro dello spazio umano continua a imperversare la cieca irresponsabilità del Prometeo scatenato che ha ormai realmente in mano il destino futuro dell'umanità. E come se nulla fosse accaduto negli ultimi decenni, l'economia persegue incessantemente la sua folle corsa verso il dominio, e così dopo aver oltrepassato il capitalismo reale ed essersi trasformata in quello finanziario, comincia ora a porre le basi per evolvere in economia tecnica, l'unica attualmente in grado di espandere il dominio oltre ogni immaginazione. Lo strumento compie così un salto di qualità da mezzo a fine, e l'uomo contemporaneo, in preda a un delirio d'onnipotenza, comincia a dare la caccia all'infinito nella ferma convinzione che i limiti esistano proprio per essere superati. Ma la morte no, lo si è visto, è quell'argine che non si lascia respingere, né abbattere, è l'ossessione che sempre torna a riaffermare la non arbitrarietà del limite. È questa la ragione principale della sua messa al bando dall'immaginario culturale dei nostri giorni. Perché il Prometeo scatenato pretende di disporre a proprio piacere di un potere senza precedenti nella storia dell'umanità, e per questo esige di persistere in eterno; la fine, d'altronde, segnerebbe non solo la sua estrema possibilità di essere nel modo in cui è nel tempo presente, ma decreterebbe anche il confine insuperabile della sua potenza. Egli, il Prometeo, sarebbe potente solo fintantoché esiste, perché solo l'essere che è può realmente qualcosa. La sua potenza finita sarebbe quindi limitata alla permanenza terrena, e tutto ciò, ai suoi occhi, non può che rivelarsi inaccettabile. E allora come ne esce? È storia nota: semplicemente non parlandone! O consegnandosi mani e piedi alla tirannia tecnica che finisce per organizzare il mondo e la vita degli esseri umani.

Se mai ci fosse bisogno di ulteriori prove, la vicenda del Covid-19 è quanto mai eloquente. Se un tempo dinanzi a una prognosi infausta o a una epidemia, i religiosi, i sacerdoti, gli uomini di fede si affidavano prima di tutto a Dio, oggi l'unica vera sapienza alla quale ci si aggrappa disperatamente è la sapienza scientifica.

Un microscopico esserino ha gettato nel panico l'intero pianeta, che di colpo - dopo aver sperato di poter vincere la malattia e la morte - si è scoperto fragile e impotente di fronte al destino della natura. L'uomo della rivoluzione tecnologica che credeva di essere vestito e protetto, si è risvegliato nudo.

Ma a fronte di una cieca fiducia nella scienza corrisponde una irresponsabilità profonda per la relazione al contesto e per l'altro. Il virus

assassino sembra arrivato da chissà quale pianeta, catapultato sulla terra per uno strano scherzo del destino, senza che si sia in grado di riflettere sui modelli di sviluppo e sui modelli abitativi che il mondo industriale ha prodotto negli ultimi decenni. I virus e le pandemie sono sempre esistiti, ma la vita frenetica e interconnessa ha accelerato la diffusione di un processo di infezione naturale, che in altri contesti e in altre epoche impiegava anni per manifestarsi.

L'uomo contemporaneo è dunque un Prometeo irresponsabile. Vede l'effetto, si protegge dall'effetto, ma non è in grado di intervenire sulla causa. Gli stessi «uomini di fede» hanno accettato le indicazioni del potere scientifico che intimava di separarsi, chiudersi in casa. Il popolo di Dio ha seguito la tecnica medica e si è assoggettata a pregare in solitudine, al chiuso delle proprie case, dentro quattro mura, finendo per trasformare uno spazio chiaramente profano in un luogo - alla bisogna - anche sacro. La messa in cucina, la via crucis in sala, tra un pranzo e una colazione, mostrano inequivocabilmente il superamento della distinzione tra spazio sacro e profano. Il virus Covid-19 ha compiuto la rivoluzione finale. Quel lungo processo di atomizzazione della società che covava tra le maglie di internet si è definitivamente svelato.

Si lavora a casa, si studia a casa, si prega a casa, si parla da casa. Tutto ciò che comporta relazione e socialità viene bandito. La relazione umana, il pensiero, l'arte, la fede: tutto ciò prevede incrocio di sguardi, dialoghi, strette di mano. Ma quando ciò non è possibile - quando ciò viene direttamente impedito dalla tecnica medica - sociale e individuale, sacro e profano diventano la stessa cosa. O meglio: il sociale viene schiacciato dall'individuale; il sacro si perde nel profano.

3. Alla radice dell'economia tecnologica sta l'essere frammentato

Ma non è certo colpa del Covid-19. I prodromi c'erano già tutti da decenni. Il vero peccato originale della cultura tecnologica contemporanea si esprime attraverso il convincimento che la frammentazione dell'essere sia un dato naturale indiscutibile. E l'idea che l'essere dell'Altro uomo o l'essere della natura sia diverso dal mio - e per questo motivo a quell'essere che mi sta davanti come oggetto resto estraneo - sta proprio alla radice della cultura tecnologica contemporanea, che usa strumentalmente le istituzioni e la cultura per giustificare il dominio familiare, sociale, politico ed economico, così come si serve della divisione fra soggetto e oggetto per

avallare anche la dinamica Servo-Padrone, una delle tante varianti della frammentazione dell'essere. Il singolo che non sa cogliersi come parte del tutto, che si concepisce diviso e separato, e che non afferra il senso univoco dell'essere, scorge in lontananza un altro essere dirimpetto, un essere oggettivo abbandonato dinanzi ai suoi occhi, un essere che è un qualcosa che gli manca e che potrebbe fare suo. Questo essere oggettivo (*res*), che è altro da sé, è proprio l'altro - l'altra cosa che non si ha - ed è appunto ciò di cui il soggetto avverte il bisogno, e il bisogno scatena il desiderio irrefrenabile del possesso, che si colma col soddisfacimento del desiderio stesso: ovvero si colma col godimento di quella stessa *res*; si colma con la sottomissione dell'Altro uomo (di cui non mi curo e che quindi ai miei occhi appare come mero oggetto) o dell'altra «cosa» ai propri voleri e desideri.

Ma, a questo punto, il nodo viene al pettine e non possiamo più esimerci dal chiedere quanto segue: si avrebbe davvero bisogno di sottomettere l'Altro, o di acquisire un altro essere, se si capisse, una buona volta, che ogni essere è quantitativamente tutto l'essere che è, e nulla di meno? Si avrebbe sul serio bisogno di conquistare il mondo, di trasformare oggetti o di acquistare merci se si capisse che tutto ciò che si è, è tutto l'essere quantitativamente possibile? L'idea che vi sia dell'altro essere oltre l'essere che ognuno esprime - o il che è lo stesso, l'idea che si possa aggiungere dell'essere esogeno all'essere che si è - è la radice dell'obesa allucinazione contemporanea. Perché solo chi è convinto di poter aumentare il proprio essere, dominando l'Altro o acquisendo merci, è anche disposto ad accettare la razionalità dell'economia tecnologica, che promette l'infinito superamento di ogni limite servendosi del capitalismo e della tecnica stessa: e all'interno di questo orizzonte, la trasformazione dell'essere diventa il passaggio centrale, nonché il rito quotidiano cui partecipare, onde evitare la messa al bando da parte del potere sociale, comunitario e politico.

In questo senso onnipervasivo, allora, tecnica non è solo lo strumento, la tecnica non è solo la scienza, ma tecniche sono anche la cultura, le nazioni e le istituzioni dietro a cui l'élite al potere cela il suo dominio per nulla neutrale o innocente. E le istituzioni contemporanee attengono sempre più all'essenza della tecnica perché fungono da strumento e scopo con cui l'élite controlla la massa ampia di sottoposti, usandogli una violenza «pedagogica» senza precedenti. La cultura contemporanea è colonizzata infatti dal sopruso, dall'indifferenza, dall'egoismo: tutto si riduce al benessere singolare, al benessere di

quell'essere che non è inter-essato a condividere nulla, perché è del tutto incapace di incrociare lo sguardo col vicino e di cogliere nei suoi occhi l'originaria comunione sostanziale che lega universalmente tutti gli esseri viventi e non viventi. E la chiusura ermetica in se stessi è così radicata che nessuno si scandalizza più se un anziano, ridotto magari a vivere per strada, muore assiderato, o se un immigrato affoga lungo il viaggio della speranza, o se il mondo in cui viviamo si dirige a grandi falcate verso la catastrofe, mentre i titoli dei giornali e i commenti televisivi sono sempre più centrati sugli indici della borsa e sui rischi di un possibile ribasso. E ciò che più sconvolge è il constatare che le stesse vittime di questo sistema - ovvero gli uomini e le donne della classe dominata - si trovano pienamente a loro agio all'interno di questa cultura della frammentazione e dell'egoismo propalata dall'élite. Assistiamo basiti allo scontro finale di tutti contro tutti, constatiamo l'emergenza di un quotidiano richiamo alla guerra fra poveri, alla lotta generalizzata e globale che arricchisce, tuttavia, solo una esigua classe dominante. Questa violenza è oggi, più che mai, davanti agli occhi di tutti. Ma tragicamente nessuno ne parla, tranne papa Francesco. L'unico leader mondiale che - senza mezzi termini - critica questo modello di sviluppo, dicendo che questa economia uccide, questa cieca fiducia nella competizione e nella tecnica genera scarti e terrore.

Ma cosa fare? Forse è più saggio non tener conto delle indicazioni tecniche? Forse dinanzi alle preoccupazioni dei medici per la diffusione del virus, si può far finta di nulla e assembrarsi come se niente fosse accaduto? Certamente no. Il problema non è il dato tecnico. Il dramma è la totale assenza di consapevolezza che il dominio della tecnica, se non bilanciato, rischia di trasformare irrimediabilmente l'uomo, e il suo rapporto che costituisce con gli altri e con il contesto.

Se non saremo capaci di risemantizzare il quotidiano, rimettendo al centro la relazione e la socialità, finiremo forse per sopravvivere nell'immediato al virus; ma non avremo vita lunga. Perché non si può abitare un mondo in cui non si è più capaci di distinguere il sacro dal profano, l'arte dal commercio, l'immanente dal trascendente. Finiremo per vivere una quotidianità meschina basata solo sulla soddisfazione dei bisogni, senza saper più volgere lo sguardo alla vibrante luce del desiderio.

Alessandro Pertosa
Via Ciccolini 2
63071 Rotella (AP)
a.pertosa@libero.it

Abstract

Nella società della tecnica, la dimensione sacra continua progressivamente a contrarsi. Se mai ci fosse bisogno di ulteriori prove, la vicenda del Covid-19 è quanto mai eloquente. Se un tempo dinanzi a una prognosi infausta o a una epidemia, i religiosi, i sacerdoti, gli uomini di fede si affidavano prima di tutto a Dio, oggi l'unica vera sapienza alla quale ci si aggrappa disperatamente è la sapienza scientifica. Un microscopico esserino ha gettato nel panico l'intero pianeta, che di colpo - dopo aver sperato di poter vincere la malattia e la morte - si è scoperto fragile e impotente di fronte al destino della natura. L'uomo della rivoluzione tecnologica che credeva di essere vestito e protetto, si è risvegliato nudo. Il problema non è il dato tecnico. Il dramma è la totale assenza di consapevolezza che il dominio della tecnica, se non bilanciato, rischia di trasformare irrimediabilmente l'uomo a mero strumento, contribuendo a modificare il rapporto che l'uomo stesso costituisce con la realtà profana e con la dimensione spirituale. Se non saremo capaci di risemantizzare il quotidiano, rimettendo al centro la relazione e la socialità, finiremo forse per sopravvivere nell'immediato al virus; ma non avremo vita lunga. Perché non si può abitare un mondo in cui non si è più capaci di distinguere il sacro dal profano, l'arte dal commercio, l'immanente dal trascendente. Finiremo per vivere una quotidianità meschina basata solo sulla soddisfazione dei bisogni, senza saper più volgere lo sguardo alla vibrante luce del desiderio.

In the society of technology, the sacred dimension continues to gradually shrink. If further evidence is ever needed, the Covid-19 story is more eloquent. If once faced with a bad prognosis or an epidemic, religious, priests, men of faith entrusted themselves first of all to God, today the only true wisdom to which we desperately cling is scientific wisdom. A microscopic creature threw the entire planet into panic, which suddenly - after hoping to be able to overcome disease and death - found itself fragile and powerless in the face of nature's fate. The man of the technological revolution who believed he was dressed and protected woke up naked. The problem is not the technical data. The drama is the total absence of awareness that the domination of technology, if not balanced, risks irremediably transforming man into a mere tool, helping to change

the relationship that man himself constitutes with the profane reality and with the spiritual dimension. If we are not able to resemantize the everyday, putting relationships and sociality back at the center, we will perhaps end up immediately surviving the virus; but we won't have long life. Because you cannot inhabit a world in which you are no longer able to distinguish the sacred from the profane, art from commerce, the immanent from the transcendent. We will end up living a mean everyday life based only on the satisfaction of needs, without knowing how to turn our gaze to the vibrant light of desire.

Parole chiave

Sacro; profano; tecnica; morte; limite, immanente, trascendente.

Keywords

Sacred; profane; technique; death; limit, immanent, transcendent.

LA CADUTA DI BABILONIA (AP 18,2B-3) NEL SUO CONTESTO NARRATIVO

Christian Sabbatini*

Introduzione

La caduta di Babilonia rappresenta uno degli episodi più suggestivi dell'intero libro dell'Apocalisse. L'agiografo è riuscito abilmente a costruire una densa struttura letteraria ricca di immagini vivide e di colpi di scena. Non appena però il lettore odierno cerca di accostarsi in maniera più critica al testo di Ap 18, subentrano numerose difficoltà: il libro dell'Apocalisse si rivela, infatti, tanto affascinante quanto complesso. Questo lavoro si limita allo studio del contesto narrativo di Ap 18,2b-3 inteso come momento propedeutico per garantire una corretta esegesi della pericope.

La ricerca mostrerà che l'originalità e la peculiarità di Ap 18,2b-3 potranno essere comprese solamente mediante il ricorso ad un'ampia tradizione letteraria: la letteratura del Vicino Oriente Antico e quella ellenistica risulteranno fondamentali per comprendere il genere letterario specifico utilizzato dall'autore.

1. Ap 18,2b-3 e la retorica della scelta fra le due donne/vie/città

L'identificazione della struttura letteraria di Apocalisse è inevitabilmente legata all'interpretazione della sua ricchezza espressiva: l'intreccio complesso di personaggi e visioni presente nel testo ha condotto allo sviluppo di molteplici tentativi ermeneutici¹. Fra le proposte più varie, una strutturazione condivisa dagli esegeti è quella che si fonda sulla concatenazione dei settenari presenti nel testo, ma questa proposta non è esente da criticità². Un esempio eloquente viene proprio da Ap 17-19,10:

* Licenziato al Pontificio Istituto Biblico di Roma, collaboratore presso l'Istituto Teologico Marchigiano.

¹ Cf. A. YARBRO COLLINS, *Revelation, Book of*, in *Anchor Bible Dictionary*, V, New York 1992, §D. Plan of the Book. D'ora in avanti abbreviato come *ABD*.

² Cf.: ID., *Crisis and Catharsis. The Power of the Apocalypse*, The Westminster Press,

poiché questo episodio si colloca in seguito alla sequenza dell'effusione delle sette coppe, è stato spesso definito come “*Babylon appendix*”³. In realtà però, questa definizione si rivela notevolmente ambigua, in quanto questi capitoli sono fondamentali per la comprensione del piano letterario dell'opera⁴. È la seconda parte del libro, infatti, ossia Ap 17-22, ad aver diviso soprattutto gli studiosi, mentre la struttura della prima parte ha generalmente raccolto un consenso più ampio⁵.

Per comprendere pienamente Ap 18,2b-3 è necessario considerare anche il suo contesto narrativo: gli ultimi sei capitoli del libro sono strettamente legati fra loro, ma l'autore si discosta dalla logica settenaria che aveva utilizzato nella prima parte⁶. C. H. Giblin ha dimostrato come

Philadelphia 1984, p. 112; J. LAMBRECHT, *A Structuration of Revelation 4, 1-22, 5*, in AA.VV., *L'Apocalypse Johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament* (a cura di J. Lambrecht), University Press, Leuven 1980 (BETL 53), p. 85s; U. VANNI, *Il Simbolismo nell'Apocalisse* in «Gregorianum», 61 (1980), p. 490. Dopo il prologo il testo viene diviso isolando i seguenti gruppi di sette: i 7 messaggi, i 7 sigilli, le 7 trombe, le 7 visioni non enumerate, le 7 coppe, Babilonia, ancora 7 visioni non enumerate ed infine Gerusalemme. D. E. Aune ha buon motivo di criticare questa strutturazione come artificiosa: non ha senso enumerare qualcosa che l'autore stesso ha scelto esplicitamente di non enumerare. Il limite di ogni strutturazione, infatti, è proprio quello di forzare, e quindi di fraintendere, il piano originario dell'agiografo per adeguarlo ad uno schema estrinseco. Per questo motivo, ad esempio, la sezione che separa la caduta della prostituta-Babilonia dalla discesa della sposa-Gerusalemme, ovvero Ap 19,11-21,8, non merita di essere misconosciuta come un anonimo settenario: è niente meno che la scena della sconfitta escatologica del male, *conditio sine qua non* della risoluzione narrativa. Cf. D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, Word Books, Waco, TEX 1997 (WBC 52), p. xciv; L. PEDROLI, *Dal fidanzamento alla nuzialità escatologica: la dimensione antropologica del rapporto crescente tra Cristo e la Chiesa nell'Apocalisse*, Cittadella Editrice, Assisi 2007 (Studi e Ricerche), pp. 222s; K. H. RENGSTORF, *ἐπτά, ἐπτάκις, ἑπτακισχίλιοι, ἑβδομος, ἑβδομήκοντα, ἑβδομηκοντάκις*, in *Theological Dictionary of the New Testament*, II, Eerdmans, Grand Rapids, MI 1964), pp. 631-635. D'ora in avanti abbreviato come TDNT.

³ COLLINS, *Crisis and Catharsis*, cit., p. 112.

⁴ Cf. F. J. MURPHY, *Fallen Is Babylon. The Revelation to John*, Trinity Press International, Harrisburg, PA 1998 (The New Testament in Context), p. 348.

⁵ Cf. G. K. BEALE, *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text*, Eerdmans, Grand Rapids 1999 (NIGTC), p. 108s. L'autore elenca ben 9 diversi tentativi di divisione del testo degli ultimi 4 capitoli.

⁶ Cf. AUNE, *Revelation 1-5*, cit., p. xcvi. Delineando una panoramica generale del contenuto dei vari capitoli osserviamo: in Ap 17 vengono rivelati il giudizio su Babilonia e la natura della condanna che incombe su di lei; in Ap 18 si descrive la caduta di Babilonia come realizzazione della giustizia divina; Ap 19 celebra con degli inni la disfatta della grande prostituta ed anticipa la sconfitta definitiva del male che si compirà nel capitolo successivo; in Ap 21-22 si celebra la vittoria finale: Dio compie le sue nozze

Ap 17,1-19,10 e 21,9-22,9 siano introdotte dalla stessa rivelazione angelica iniziale: in questo modo l'agiografo indica esplicitamente un parallelismo tra la grande prostituta e la fidanzata-sposa⁷. Questo modello letterario fondato sul confronto fra due figure femminili non è stato inventato dall'autore di Ap, ma può vantare una lunga tradizione retorica che il lettore giudaico-ellenistico del tempo non poteva non cogliere⁸. B. R. Rossing nota, infatti, che l'opposizione tra Babilonia e Gerusalemme in Ap si inserisce in una tradizione retorica secolare di matrice sia giudaica che ellenista⁹.

Riguardo alla sfera ellenista, il primo riferimento significativo, secondo l'Autrice, viene dal racconto di Eracle di Prodicò, un filosofo del V° secolo a. C. In questo racconto si troverebbero gli elementi fondamentali del genere retorico della scelta fra le due donne/vie/città, ovvero la personificazione, la *synkrisis* e l'*ekphrasis*, seguite da un'esortazione morale¹⁰. Gli stessi elementi, secondo l'Esegeta, sono fondamentali anche per la costruzione del discorso retorico di Ap 17-22.

Nel racconto di Eracle l'eroe si imbatte in due donne dall'elevata statura *καί φανῆναι αὐτῶ δύο γυναῖκας προσιέναι μεγάλας*¹¹/E apparvero

con la Chiesa, la Gerusalemme nuova. Cf.: G. BIGUZZI, *Apocalisse. Nuova Versione, Introduzione e Commento*, Paoline, Milano 2005 (I Libri Biblici. Nuovo Testamento 20), p. 26; AUNE, *Revelation 1-5*, cit., pp. CIII; PEDROLI, *Dal Fidanzamento alla Nuzialità Escatologica*, cit., pp. 227s. 345-350.

⁷ Cf. C. H. GIBLIN, *Structural and Thematic Correlations in the Theology of Revelation 16-22*, in «Biblica» 55 (1974), pp. 487-504 opera citata in D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, cit., p. xciv. Aune elenca anche i paralleli tra 17,3/21,10; 19,10/22,8b. Cf. *ibid.*, pp. xcvi-xcvii.

⁸ Cf.: T. B. DOZEMAN, *OT Rhetorical Criticism*, in *ABD*, V, New York 1992, p. 714s; R. MAJERCIK, *Rhetoric and Oratory in the Greco-Roman World*, in *ABD*, V, New York 1992, pp. 710-712; W. BAIRD, *New Testament Criticism*, *ABD*, I, New York 1992, pp. 735s; R. J. WHITAKER, *Ekphrasis, Vision, and Persuasion in the Book of Revelation*, Mohr Siebeck, Tübingen 2015 (WUNT 2, 410), pp. 15s.

⁹ B. R. ROSSING, *The Choice Between Two Cities. Whore, Bride, and Empire in the Apocalypse*, Trinity Press International, Harrisburg, PA 1999 (HTS 48), p. 1.

¹⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 17s. 21-25. Il racconto di Eracle è giunto a noi grazie ad un'ampia citazione di Senofonte nel suo *Memorabili* del IV secolo a. C. L'Autrice colloca erroneamente Prodicò nel VI a. C., cf. http://www.treccani.it/enciclopedia/prodicò-diceo_%28Enciclopedia-Italiana%29/ consultato il 20/07/2020 alle ore 09:40. Queste tecniche verranno presentate singolarmente per motivi espositivi, ma nel discorso retorico del racconto di Eracle e di Ap sono profondamente interconnesse.

¹¹ SENOFONTE, *Memorabilia. Oeconomicus. Symposium. Apologia. With an English Translation* (a cura di E. C. Marchant - O. J. Todd), Harvard University Press, Cambridge MA-London 1997 (LCL 168), p. 94 (§ II. 1. 22).

due alte donne che si avvicinarono a lui, ovvero la personificazione del vizio e della virtù, mentre in Ap sono le città di Babilonia e di Gerusalemme a venir personificate¹². La personificazione non è fine a se stessa, ma si rivela in funzione del confronto, ovvero la *synkrisis*: questa tecnica risulta subito evidente al lettore del racconto di Eracle e del libro di Ap: in entrambi i testi le due donne/città sono giustapposte¹³.

¹² Limitandoci ad Ap 18,2b-3 possiamo notare che alla città di Babilonia viene attribuita una caduta, un'attività sessuale e del lusso. Dissento da G. Campbell secondo cui in Ap 2-3 avremmo un'anticipazione del tema delle città personificate così da poter parlare di "church-cities" o "woman-city imagery". I messaggi di Ap 2-3 sono sempre rivolti alle sette chiese e non alle città in quanto tali che sono sempre considerate come luoghi: la conferma viene dall'uso della preposizione *εν* + dativo. Cf. H. G. LIDDELL - R. A. SCOTT, *εν*, in *Greek-English Lexicon. Revised Supplement*, Clarendon Press, Oxford 1996, p. 551. Sarebbe allo stesso modo improprio sostenere che ricorra una personificazione per il termine *ἐκκλησία/assemblea-chiesa* dato che indica già di per sé una riunione di persone. Cf. G. CAMPBELL, *Antithetical Feminine-Urban Imagery and a Tale of two Women-Cities in the Book of Revelation*, in «Tyndale bulletin», 55 (2004), pp. 81-85. Al contrario in Ap 17-18 la personificazione è esplicita come mostra l'ultimo versetto di Ap 17: *καὶ ἡ γυνὴ ἣν εἶδες ἔστιν ἡ πόλις ἡ μεγάλη/La donna che hai visto è la città grande*. L'autore di Ap non ha inventato l'espedito retorico di personificare una città: esso ricorre frequentemente nell'AT e ancor prima nella letteratura del Vicino Oriente Antico. Fra le numerose ricorrenze ricordiamo Gerusalemme descritta come madre in Is 50,1; prigioniera in Is 52,2; vedova in Lam 1,1; moglie in Is 50,1; Ez 16,8; 23,37; figlia in Is 1,8; Ez 16,3; prostituta in Ez 16,15; 23,3. Babilonia cade in Is 21,9; è descritta come figlia in Is 47,1; regina in Is 47,7; vedova in Is 47,8. Samaria è dipinta come moglie in Ez 23,37 e prostituta in Ez 23,3. Tiro è una prostituta in Is 23,15. Cf.: P. L. DAY, *The Personification of Cities as Female in the Hebrew Bible. The Thesis of Aloysius Fitzgerald*, in AA.VV., *Reading from this Place*, II, (a cura di F. F. Segovia - M. A. Tolbert), Fortress, Minneapolis, MN 1995, pp. 283s; M. FRANZMANN, *The City as Woman. The Case of Babylon in Isaiah 47*, in «Australian Biblical Review», 43 (1995), pp. 1-4. Nel Vicino Oriente Antico la personificazione di una città si ritrova nel suggestivo lamento su Nippur, in cui la città stessa piange sulla sua distruzione, mentre non si verifica per la città di Ur. Cf. D. L. PETTER, *The Book of Ezekiel and Mesopotamian City Laments*, University of Toronto, Ph. D. Thesis, Toronto 2009, pp. 36s, l'autrice non riporta il testo del lamento su Nippur, ma fornisce il seguente riferimento sitografico a cura dell'università di Oxford in cui è possibile leggerlo in traslitterazione ed in traduzione: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.2.4#> consultato il 20/07/20 alle ore 10:00. In particolare le linee 117-135.

¹³ Nel racconto di Eracle il confronto avviene inizialmente attraverso la descrizione dell'aspetto fisico delle due donne e successivamente tramite la modalità del loro approccio nei confronti dell'eroe: «The one was fair to see and of high bearing; her limbs were adorned with purity, her eyes with modesty, sober was her figure, and her robe was white. The other was plump and soft, with high feeding. Her face was made up to heighten its natural white and pink, her figure to exaggerate her height openeyed was she and

Il confronto fra le due realtà diventa più efficace mediante l'*ekphrasis*, una tecnica retorica distinta dalla *synkrisis*, ma che ne permette un arricchimento conferendole un'efficacia maggiore¹⁴. L'*ekphrasis* consiste in una descrizione così vivida ed intensa di una realtà,

dressed so as to disclose all her charms. Now she eyed herself; anon looked whether any noticed her; and often stole a glance at her own shadow. When they drew nigh to Heracles, the first pursued the even tenor of her way, but the other, all eager to outdo her, ran to meet him crying: "Heracles, I see that you are in doubt which path to take towards life. Make me your friend; follow me, and I will lead you along the pleasantest and easiest road"» (SENOFONTE, *Memorabilia*, cit., pp. 94-97, §II. 1. 22-24). Riguardo invece Ap 17-22, i temi di confronto tra Babilonia e Gerusalemme sono molteplici, limitandoci a Ap 18,2b-3 ricordiamo: 1) la caduta di Babilonia/la discesa di Gerusalemme; 2) Babilonia la Grande (riteniamo che la maiuscola renda meglio il valore retorico dell'appellativo)/12000 stadi le dimensioni di Gerusalemme in Ap 21,16, ovvero 2220 km², contro gli 800 km² che raggiunse Babilonia nella sua massima espansione con Nabucodonosor II. Cf. M. E. BORING, *Apocalisse*, Claudiana, Torino 2008 (Strumenti 43), p. 265. Come si vedrà sotto, la Babilonia di Ap allude alla città di Roma più che alla città mesopotamica: possiamo quindi dedurre che la grandezza della Gerusalemme celeste di Ap superi di gran lunga quella della Roma del I secolo se ad oggi la superficie della capitale, comune più vasto d'Italia, è di quasi 1290 km²; 3) Babilonia come covo di impurità (*ἀκάθαρτος*)/Gerusalemme priva di ogni impurità (*κοινός*) Ap 21,27: *κοινός* ricopre un'ampia gamma di significati e, seppur sia meno tecnico e meno utilizzato di *ἀκάθαρτος*, può assumere lo stesso valore. Cf.: F. HAUCK, *κοινός, κοινωνός, κοινωνέω, κοινωνία, συγκοινωνός, συγκοινωνέω, κοινωνικός, κοινόω*, in *TDNT*, III, Eerdmans, Grand Rapids, MI 1965, pp. 789-809 (§D. *κοινός* in the NT); J. P. LOUW – E. A. NIDA, *κοινός*, in *Greek-English Lexicon of the New Testament. Based on Semantic Domains*, I, United Bible Societies, New York 1988, p. §53.39; F. W. DANKER (a cura di), *κοινός*, in *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2000 (Logos Bible Software Edition) edizione digitale priva della numerazione delle pagine, d'ora in avanti *BDAG*; 4) Babilonia-*πορνεία* (prostituta)/Gerusalemme-*γυνή* (donna-sposa); 5) *τῆς δυνάμεως τοῦ σπλήνους* (lusso sfrenato) per Babilonia, analessi della descrizione di Ap 17/1'ineguagliabile valore di Gerusalemme secondo la descrizione di Ap 21. Quest'ultimo confronto può essere considerato un compendio del progetto retorico-letterario dell'Autore finalizzato alla formazione di un lettore/uditore che riconosca il disvalore di Babilonia ed il plusvalore di Gerusalemme. Prima di Ap, nel deutero Is è possibile scorgere un illuminante esempio del rapporto tra personificazione e confronto: la personificazione di Babilonia in Is 47 si rivela finalizzata all'esaltazione di Sion/Gerusalemme, personificata in Is 49-52. Cf. A. SGRÒ, "Scendi e siedti sulla polvere...". *Studio esegetico-teologico di Isaia 47*, Cittadella Editrice, Assisi 2014 (Studi e Ricerche. Sezione Biblica), p. 62.

¹⁴ *Ekphrasis* viene di solito tradotta come descrizione: cf.: LIDDELL - SCOTT, *ἔκφρασις*, in *Greek-English Lexicon*, cit., p. 526; L. ROCCI, *ἔκφρασις*, in *Vocabolario Greco Italiano*, Dante Alighieri, Roma 1993³⁷, p. 593.

da suscitarnel nell'ascoltatore/lettore una vera e propria esperienza visiva¹⁵. Nonostante che B. R. Rossing e R. J. Whitaker non tematizzino Ap 18 come *ekphrasis*, riteniamo che in questo capitolo possa essere riscontrato l'utilizzo di questa tecnica retorica¹⁶. In Ap 17 l'*ekphrasis* è più facilmente individuabile perché Gv è il soggetto di tutte le 8 ricorrenze del verbo *ὄράω* (vedo) di questo capitolo e queste appaiono nel contesto della comunicazione tra lui e l'angelo. Naturalmente, data la costruzione retorica del testo, ogni volta che a Gv viene applicato il verbo *ὄράω* non è solamente lui a vedere, ma anche l'uditore/lettore non potrà che immaginare vividamente i particolari descritti dalla scena. In Ap 18, invece, manca un riferimento ad *ὄράω* che si riferisca direttamente a ciò che viene presentato a Gv e quindi all'uditore/lettore, ma allo stesso tempo le sequenze introdotte, esplicitamente o meno, da *ἀκούω* (ascolto) sono troppo suggestive e nitide per non imporsi allo sguardo di Gv e dell'uditore/lettore. In 18,2b-3 si richiama la caduta della figura descritta in Ap 17: i temi dominanti sono quelli dell'impurità e della prostituzione; in 18,4-8 viene evocata con certezza una distruzione che spontaneamente l'uditore/lettore tenderà a prefigurare; in 18,9-20 l'*ekphrasis* diventa anche

¹⁵ Cf.: WHITAKER, *Ekphrasis, Vision, and Persuasion in the Book of Revelation*, cit., pp. 5s. 14. 33s. 41. 45-53; ROSSING, *The Choice Between Two Cities*, cit., p. 23s. Questa tecnica retorica era molto popolare nell'ambito della *paideia*, già Aristotele tematizzò la questione dell'appello alla 'visione dell'uditorio' nel terzo libro della sua Retorica. Tradizionalmente, i tratti che rendono tale un'*ekphrasis* sono l'ένάργεια, la σαφήνεια e la λέξις, rispettivamente la vividezza, la chiarezza e lo stile (che deve risultare idoneo ad esprimere visivamente l'immagine). Cf. L. ROCCI, ένάργεια, λέξις, σαφήνεια, in *Vocabolario Greco Italiano*, cit., pp. 626, 1135, 1656. Un'altra caratteristica fondamentale per rendere una rappresentazione persuasiva è da ricercare nel suo grado di verosimiglianza: l'uditore/lettore verrà convinto dalla retorica del testo tanto più riterrà realistica l'immagine descritta in esso. Riguardo la verosimiglianza, le *ekphrases* di Ap, come la credibilità del narratore stesso, sono fondate sul carattere di rivelazione divina che assume il libro da 1,1 e, di riflesso, sul ruolo profetico di cui Gv è investito in quanto destinatario della rivelazione-profezia (cf. Ap 1,3; Gv non è mai definito profeta nel testo, ma Ap 1-3 e 22,10-20, ovvero le parti in cui ricorre maggiormente il vocabolario profetico, fra cui la vocazione di Gv in Ap 1, può essere considerata una cornice profetica che qualifica il libro stesso). Cf.: K. ALAND (a cura di), *προφήτης*, in *Vollständige Konkordanz zum Griechischen Neuen Testament*, II, Walter De Gruyter, Berlin-New York 1978, p. 239; D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, cit., pp. LXXVI. XC.

¹⁶ B. R. Rossing riconosce solamente un'*ekphrasis* in Ap 17,1-6 ma cita il lavoro di R. M. Royalty che individua questa tecnica retorica per entrambi i capitoli 17-18 di Ap. Cf. R. M. ROYALTY, *The Streets of Heaven. The Ideology of Wealth in the Apocalypse of John*, Mercer University Press, Macon, GA 1998, pp. 129. 177-179. 215 opera citata in ROSSING, *The Choice Between Two Cities*, cit., p. 77.

più netta perché si susseguono un elenco di beni e di merci che implicano una raffigurazione visiva, si descrive un fumo d'incendio ed infine si invoca l'esultanza di una schiera di soggetti; assume, infine, un carattere visivo l'ultima sezione di 18,21-24: il movimento della pietra scagliata, il brulichio dei suoni, delle attività cittadine e il sangue degli sgozzati emergono chiaramente all'attenzione di ogni fruitore del testo.

Il fine retorico dell'*ekphrasis* coincide con il quarto elemento del racconto di Eracle e, in generale, del genere retorico della scelta fra le due donne/vie/città. La personificazione, la *synkrisis* e l'*ekphrasis* servono per orientare l'uditore/lettore alla giusta scelta finale: l'appello etico, infatti, è una costante di questo genere letterario¹⁷. Quindi la virtù, il vizio, o una città vengono personificate, vividamente descritte e confrontate con un'alternativa positiva proprio per indurre il destinatario del brano a scegliere l'opzione che l'autore implicito intende preferibile. Ap 18,4 incarna perfettamente questa istanza tramite l'appello etico in cui si chiede all'uditore/lettore di uscire perentoriamente da Babilonia.

Riguardo all'ambito giudaico, il testo chiave per il genere retorico della scelta fra le due donne/vie/città è sicuramente quello di Pr 1-9 in cui la donna Sapienza viene contrapposta alla donna Follia¹⁸. Nel testo di Pr le due donne rappresentano la personificazione di due opposte condotte esistenziali che di riflesso implicano due *weltanschauung* e due concezioni del divino antitetiche. L'opzione dell'autore di Ap di rendere la retorica sapienziale della scelta fra le due donne-vie con le due città di Babilonia e Gerusalemme è dovuta al particolare contesto storico del I secolo d. C: la percezione dell'oppressione romana, specialmente dopo la seconda rivolta giudaica che condusse alla distruzione di Gerusalemme nel 70, era notevole nell'Asia minore e nel vicino Levante¹⁹.

L'agiografo dipende fortemente dall'AT per la personificazione e la caratterizzazione delle due città. Nonostante che in Pr entrambe le donne, la Sapienza e la Follia, pronuncino un discorso diretto, in Ap solamente Babilonia viene personificata a tal punto, al contrario di Gerusalemme che, al massimo, viene considerata *γυνή* (donna-sposa) (19,7; 21,9) e *νύμφη*

¹⁷ Cf. ROSSING, *The Choice Between Two Cities*, cit., pp. 18. 38s. 58s.

¹⁸ Cf. *ibid.*, p. 41.

¹⁹ Cf. AUNE, *Revelation 1-5*, cit., p. cxxi; G. BIGUZZI, *Is the Babylon of Revelation Rome or Jerusalem?*, in «Biblica», 87 (2006), p. 384s; E. LOHSE, *L'Ambiente del Nuovo Testamento* (a cura di L. Redana), Paideia, Brescia 1993² (Nuovo Testamento. Supplementi 1), pp. 38s.

(fidanzata-promessa sposa-giovane sposa) (21,9; 22,17)²⁰. La ragione di questa scelta è da ricercare nei testi dell'AT: se a Babilonia viene attribuito un discorso diretto in Is 47,8 a cui l'autore di Ap si è ispirato per 18,7, ciò non accade per Gerusalemme. La città di Davide, nel TM e nella LXX, pur assumendo già un notevole valore simbolico, non proferisce mai un discorso come città personificata²¹. Riguardo Babilonia invece, il fatto che la città di Roma fosse spesso associata alla dea Roma o alla dea madre Cibele, potrebbe aver orientato l'agiografo ad ispirarsi al monologo di Is 47,8 utilizzando lo stesso registro satirico²².

2. La caduta di Atlantide

B. R. Rossing non si limita all'esempio del racconto di Eracle, ma osserva l'utilizzo del genere retorico della scelta fra le due donne/vie/città in numerose altre opere greche e latine²³. Nonostante la documentazione abbondante offerta dall'autrice, il suo studio non fa riferimento al *Timeo* e al *Crizia* di Platone: a nostro parere, invece, in queste opere è possibile individuare un interessante utilizzo della particolare retorica in questione, in un contesto che presenta dei tratti affini a quello di Ap 18.

²⁰ Non consideriamo *ὡς νύμφην/come una sposa* di 21,2 come una personificazione, data la presenza della congiunzione comparativa *ὡς*. Cf.: F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1997² (Introduzione allo Studio della Bibbia. Supplementi 2), p., §453; DANKER (a cura di), *BDAG*, *ὡς*, cit., p. §2.

²¹ Considerata la vastità del canone biblico e i limiti di questa analisi, adottiamo questo dato con riserva: nella nostra ricerca non abbiamo trovato studi che lo confermino o lo smentiscano. Riguardo al valore simbolico di Gerusalemme: cf. M. TSEVAT, *אֶרֶץ יְרוּשָׁלַיִם*, in *Grande Lessico dell'Antico Testamento* (a cura di G. J. Botterweck - H. Ringgren - H.-J. Fabry), III, Paideia, Brescia 2003, pp. 1092-1096. La motivazione dell'assenza di discorsi pronunciati da una Gerusalemme personificata potrebbe essere teologica: dato che Gerusalemme è spesso associata a YHWH nell'AT, una personificazione eccessiva avrebbe potuto risultare sgradita ad uno scriba ortodosso, dato il genere femminile del sostantivo ebraico *עִיר* (città). Questa suggestione acquisirebbe spessore alla luce della tesi di A. Fitzgerald, secondo cui alle capitali delle città dell'antico Levante corrispondeva un'omonima divinità femminile consorte del dio patrono, ma P. L. Day ha confutato queste supposizioni come infondate. Cf. P. L. DAY, *The Personification of Cities as Female in the Hebrew Bible*, cit., pp. 301-303.

²² Cf. J. J. SCHEDTLER, *Mother of Gods, Mother of Harlots. The Image of the Mother Goddess Behind the Depiction of the "Whore of Babylon" in Revelation 17*, in «Novum Testamentum», 59 (2017), pp. 54-56.

²³ Cf. ROSSING, *The Choice Between Two Cities*, cit., pp. 25-37.

Ap 17-22 contrappone Babilonia a Gerusalemme, mentre nel *Timeo* e nel *Crizia* la città di Atlantide viene contrapposta a quella di Atene. Il celebre racconto di Atlantide viene introdotto da Platone nel *Timeo*, ma inizia ad essere sviluppato nel *Crizia*, poco prima dell'inaspettato finale tronco: l'opera, infatti, è rimasta incompiuta²⁴. Il racconto narra della leggendaria vittoria dell'antica Atene sulla città di Atlantide, un'isola dalla straordinaria potenza militare che, con il suo espansionismo, minacciava di annettere tutto il mondo allora conosciuto. La sconfitta di Atlantide non fu causata però solamente dall'abilità degli ateniesi, ma venne decisa da Zeus nel concilio degli dei come punizione per la corruzione degli atlantidei. La narrazione del *Crizia* termina con εἶπεν (disse), proprio nel momento in cui il lettore attende il contenuto del pronunciamento di Zeus nel concilio divino (l.121c)²⁵. Il *Timeo*, che precede il *Crizia*, svela mediante una prolessi il seguito del racconto: al termine della guerra, sia l'antica Atene che Atlantide scomparvero per via di terremoti e diluvi: l'una fu inghiottita dalla terra e l'altra si inabissò nel mare (25d). Nonostante che il racconto di Atlantide sia incompleto, è possibile individuare nelle sezioni rimaste degli elementi che lo affiancano ad Ap 18. I due racconti condividono, infatti, sia alcuni tratti retorici del genere della scelta fra le due città, sia alcuni nuclei tematici:

1) L'idea della caduta di Babilonia in Ap 18,2 può essere accostata a quella della caduta di Atlantide: in quest'ultimo caso non ricorre il verbo πίπτω (cado), ma il tema è sempre quello della disfatta di una città considerata grande e potente: ἐν δὲ δὴ τῇ Ἀτλαντίδι νήσῳ ταύτῃ μεγάλη συνέστη καὶ θαυμαστή δύναμις βασιλέων/in quest'isola di Atlantide vi era una grande e meravigliosa dinastia regale (25a5)²⁶;

²⁴ Cf. PLATONE, *Timée - Critias. Oeuvres Complètes* (a cura di A. Rivaud), X, Les Belles Lettres, Paris 1985. Questa è l'edizione di riferimento per il testo greco utilizzata in questo studio: d'ora in avanti per ogni riferimento al testo greco si sottintende quest'opera qualora non ne venga specificata un'altra.

²⁵ Cf. PLATONE, *Timaeus and Critias* (a cura di R. Waterfield - A. Gregory), Oxford University Press, Oxford 2008 (Oxford World's Classics), p. 161.

²⁶ Cf. M. REGALI, *Il Poeta e il Demiurgo. Teoria e Prassi della Produzione Letteraria nel Timeo e nel Crizia di Platone*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2012 (International Plato Studies 30), p. 91. Un altro interessante parallelo riguardo alla caduta viene da Ap 18,21 che si ispira a Ger 28,64 LXX/51,64 TM: in Ger LXX si profetizza l'affondamento di Babilonia con il verbo καταδύω (affondo), mentre nel *Timeo* la forma semplice del verbo δύω (affondo) è utilizzata per l'inabissamento di Atlantide (25d2). D'ora in avanti tutte le traduzioni esplicite in italiano del *Timeo* e del *Crizia* vengono da: PLATONE, *Tutte le opere. Repubblica-Timeo-Crizia* (a cura di E. V. Maltese), IV, Newton & Compton,

2) La guerra che causò la disfatta di Atlantide fu determinata da una sentenza divina, mentre Babilonia allo stesso modo cade perché Dio l'ha condannata. In Ap 18 non si utilizza πόλεμος (guerra) come nel *Timeo* e nel *Crizia*, ma questo termine è un vocabolo chiave delle scene di scontro tra il bene e il male in Ap. Il termine πόλεμος in Ap 11,7; 13,7; 16,14; 19,19 è associato alla bestia che Babilonia cavalca in 17,3, quindi l'accostamento non è forzato, specialmente se si considera che in Ap la bestia, il drago, Babilonia e Satana sono interconnessi fra loro²⁷;

3) In Ap 18 si elencano le colpe di Babilonia per le quali la città viene condannata: fra esse ricorre il motivo dell'arricchimento e del lusso, insieme ad un elenco delle varie merci²⁸. Anche nel *Crizia* si descrive la ricchezza incomparabile di Atlantide: πλοῦτον μὲν κεκτημένοι πλήθει τοσοῦτον ὅσος οὔτε πω πρόσθεν ἐν δυναστείαις τισὶν βασιλέων γέγονεν οὔτε ποτὲ ὕστερον γενέσθαι ῥάδιος/acquistando ricchezze in quantità tale quante mai ve n'erano state prima in nessun dominio di re, né mai facilmente ve ne saranno in avvenire (114d4-6), senza trascurare un ampio elenco di tutti i beni e le materie prime di cui disponeva questa isola²⁹. Platone, svolgendo prima un riferimento al negativo e poi al positivo, impiega nel *Crizia* un'espressione e dei temi sorprendentemente vicini a quelli di Ap: gli atlantidei inizialmente non si lasciarono inebriare dal lusso a motivo della ricchezza (ἀλλ' οὐ μεθύοντες ὑπὸ τρυφῆς διὰ πλοῦτον 121a), ma successivamente finirono con il riempirsi di ingiusta cupidigia e potenza (πλεονεξίας ἀδίκου καὶ δυνάμεως ἐμπιμπλάμενοι 121b5)³⁰;

4) Il discorso retorico impiegato in Ap e nel *Timeo-Crizia* fornisce un altro parallelo interessante: ad un primo livello è evidente la *synkrisis* tra Babilonia/Gerusalemme in Ap e Atlantide/Atene nel *Timeo* e nel *Crizia*. Ad un secondo livello di lettura, nel confronto è possibile scorgere una retorica politica: in Ap Babilonia rappresenta Roma, l'impero che

Roma 1997.

²⁷ Cf. ALAND (a cura di), πόλεμος, *Vollständige Konkordanz zum Griechischen Neuen Testament*, cit., p. 227.

²⁸ Le ragioni di questa critica economica verranno approfondite in un futuro articolo che tratterà del contesto romano di Ap.

²⁹ Cf. REGALI, *Il Poeta e il Demiurgo*, cit., p. 96.

³⁰ Cf. PLATONE, *Timaeus and Critias*, cit., p. 121. Riguardo al μεθύω (sono ubriaco) di Platone, riecheggia in Ap il simile μεθύσκω (faccio ubriacare/mi ubriaco) di 17,2, utilizzato per indicare l'estrema corruzione degli abitanti della terra, ed anche, di riflesso, il πίνω/πίπτω (bevo/cado) di 18,3. Riguardo l'arricchimento ingiusto e la potenza (nel senso negativo di prevaricazione e di violenza), anche Ap riporta termini, radici e aree semantiche simili.

distrusse la Gerusalemme storica, mentre in Platone l'antica Atene potrebbe indicare Sparta ed Atlantide l'Atene coeva a Platone³¹. In ogni caso è un dato di fatto che, come la Babilonia di Ap, Atlantide emerge dal testo platonico come potenza militare ed economica inarrestabile;

5) Nel *Crizia* le due città si distinguono anche da un punto di vista urbanistico: Atene ha un solo tempio dedicato ad Atena ed Efesto, Atlantide ha numerosi templi dedicati a molti dei³². In Ap il riferimento al tempio di Dio è sempre al singolare: la Gerusalemme celeste non fa eccezione perché in essa Dio stesso è il tempio. Babilonia non è associata alla pluralità dei templi esplicitamente, ma il riferimento ad essi è ugualmente presente anche se indiretto: in Ap 13,15-17 (in parte anche in 9,20), l'immagine della bestia e il riferimento all'attività commerciale condizionata rinviano alla stretta connessione, confermata dai rinvenimenti archeologici, tra l'agorà e i templi agli imperatori romani nelle cittadine dell'Asia minore come Sardi ed Efeso³³;

6) L'ultimo parallelo degno di nota riguarda una costruzione stilistica: la fine di Babilonia si compirà *ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ*/in un giorno per Ap 18,8 e la città *οὐ μὴ εὑρεθῆ*/non sarà più trovata per 18,21, mentre Atlantide si inabisserà in *μιᾶς ἡμέρας καὶ νυκτός*/un giorno e una notte (25d) e *ἠφανίσθη*/scompare (25d2).

Accanto alle similitudini e ai paralleli elencati non mancano però differenze notevoli fra i due racconti, rispettivamente:

1) Il rovesciamento di Babilonia in Ap 18 avviene unicamente per esecuzione divina, mentre in Platone gli dei utilizzano l'esercito ateniese per punire Atlantide; inoltre, in Ap solamente Babilonia cade, mentre nel *Timeo* entrambe le città vengono sconvolte da dei cataclismi³⁴;

2) Lo scontro tra Atlantide ed Atene viene collocato da Platone nel passato mitico, mentre Ap si interessa degli eventi escatologici;

3) Babilonia in Ap è colpevole innanzitutto di idolatria, mentre gli

³¹ Cf. *ibid.*, p. lvs.

³² Cf. REGALI, *Il Poeta e il Demiurgo*, cit., p. 97 (nota 384).

³³ Cf. B. W. WINTER, *Divine Honours for the Caesars. The First Christians' Responses*, Eerdmans, Grand Rapids, MI 2015, pp. 186s. 198. 286-288.

³⁴ F. Adorno attribuisce l'inabissamento di Atlantide all'azione degli dei, mentre la distruzione di Atene a delle cause naturali, ma il testo platonico afferma che la punizione divina della celebre isola comportò solamente la sua disfatta militare: infatti, entrambe le città poi scompaiono, ad indicare la cesura del tempo mitico da quello storico e quindi la fine del racconto. Cf. F. ADORNO, *Introduzione a Platone*, Laterza, Bari 1978 (I Filosofi), p. 213.

atlantidei devono la loro corruzione unicamente alla graduale diminuzione del principio divino originario presente in loro e al corrispettivo aumento della componente umana³⁵;

4) Al di là della *synkrisis* che offre un interessante parallelo fra i due testi, l'opera platonica non può essere astratta dal pensiero del suo autore, così come la retorica di Ap sarebbe incomprensibile senza la conoscenza dei generi letterari dell'A.T;

5) Nel *Timeo* e nel *Crizia* il problema non è l'idolatria o il politeismo: l'antitesi urbanistica fra le due città è solamente uno stratagemma retorico per opporre la semplicità e la limitatezza dell'acropoli ateniese all'esuberanza di Atlantide³⁶;

6) La fine di Babilonia è la condizione di possibilità per la celebrazione della Gerusalemme celeste mentre nel *Timeo*, dopo la vittoria di Atene su Atlantide, entrambe le città scompaiono.

Alla luce della comparazione fra le due opere non ci sono elementi sufficienti per sostenere che l'autore di Ap abbia letto Platone; anzi, i due testi possono vantare una propria autonomia. In ogni caso però, alcuni accostamenti rimangono notevoli: è sorprendente che, finora, per nostra conoscenza, non sia mai stato tentato un confronto tra la caduta di Babilonia e quella di Atlantide³⁷.

3. La struttura letteraria di Ap 18

Per comprendere a pieno Ap 18,2b-3 è necessario analizzare la struttura di Ap 18. Questo capitolo è facilmente identificabile in quanto è

³⁵ Cf. PLATONE, *Timaeus and Critias*, cit., p. 121 (§121a-b).

³⁶ Cf. ADORNO, *Introduzione a Platone*, cit., p. 211s.

³⁷ Alla luce di quanto affermato rimane in sospeso la questione di un'eventuale conoscenza, da parte di Platone, della letteratura del VOA. Ricordiamo che nel genere dei lamenti sumerici sulla distruzione di una città, risalenti alla fine del terzo millennio a. C., «la disfatta è solitamente attribuita ad una decisione del consiglio divino, spesso oscura nelle sue motivazioni, e si compie per mezzo di una conquista militare che viene rappresentata mediante la metafora dell'alluvione, della tempesta o di un mostro che attacca la città» (A. SGRÒ, *Scendi e siedti sulla polvere...*, cit., p. 86). Sorprendono, pur nelle differenze, i contatti tematici con l'Atlantide platonica. La risposta all'interrogativo posto poco sopra esula dall'oggetto di questo studio, ma, secondo un filone di ricerca, la descrizione dei metalli, dei canali e della circolarità di Atlantide, tradisce la conoscenza che Platone aveva di Babilonia, Ecbatana e Bagdad, ottenuta tramite i testi di Ippodamo di Mileto. Cf. REGALI, *Il Poeta e il Demiurgo*, cit., p. 96 (nota 381).

circoscritto dal *μετὰ ταῦτα*/dopo queste cose di 18,1 e 19,1 e si compone di vari discorsi diretti separati da delle brevi sezioni narrative. Ap 17 ruota attorno al tema della grande prostituta: il capitolo si occupa interamente di descrivere e spiegare il tema della prostituta seduta prima sulle acque, poi sulla bestia e infine sui sette monti. In questo modo Ap 17 assume una funzione prolettica rispetto ad Ap 18: l'*ybris* della prostituta non può restare impunita. Nel capitolo diciassettesimo, infatti, compaiono già dei riferimenti alla caduta della donna, ma la sua disfatta non viene ancora tematizzata³⁸. La prima parte di Ap 19 è composta da un inno di lode e di giubilo per la disfatta di Babilonia: questa panoramica generale confermerebbe quanto già sostenuto riguardo all'elevata coesione letteraria di Ap³⁹.

La storia dell'esegesi di Ap 18 mostra al contrario numerosi tentativi di riorganizzazione del testo: a partire dal 1882 la critica delle fonti iniziò ad essere applicata anche ad Ap con i risultati più disparati⁴⁰. Stupisce il tentativo di analisi di R. H. Charles: lo studioso attribuì Ap 18,2-23^{a-c} ad una fonte preesistente, sostenendo allo stesso tempo che la trasmissione del testo avesse corrotto l'ordine originario dei versetti⁴¹. Charles propose la seguente restaurazione del testo: 18,15-19.21.14.22a-d.23c-d.22e-h.23a-b.20.23f⁴². Secondo lo studioso Ap 18,2-23^{a-c} deriverebbe da

³⁸ In Ap 17,1.8.14.16 si dichiara già la sconfitta della prostituta e della bestia.

³⁹ Cf.: R. H. CHARLES, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John. With Introduction, Notes and Indices, also the Greek Text and English Translation*, I, T. & T. Clark, Edinburgh 1920 (ICC 14), p. LXXXVIII; A. D. CALLAHAN, *Apocalypse as Critique of Political Economy: Some Notes on Revelation 18*, in «Horizons in Biblical Theology», 21 (1999), p. 51.

⁴⁰ Cf. COLLINS, *Revelation, Book of*, cit., p. § D. Plan of the Book.

⁴¹ Cf. CHARLES, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, I, cit., pp. LVI-LXIV.

⁴² Cf. *ibid.*, pp. lix. 347-353. 432. Con la ricostruzione di Charles si otterrebbe questo testo: ^{18,15}«I mercanti, divenuti ricchi grazie a essa, si terranno a distanza per timore dei suoi tormenti; piangendo e lamentandosi, diranno: ¹⁶«Guai, guai, la grande città, tutta ammantata di lino puro, di porpora e di scarlatto, adorna d'oro, di pietre preziose e di perle! ¹⁷In un'ora sola tanta ricchezza è andata perduta!». Tutti i comandanti di navi, tutti gli equipaggi, i naviganti e quanti commerciano per mare si tenevano a distanza ¹⁸e gridavano, guardando il fumo del suo incendio: «Quale città fu mai simile all'immensa città?». ¹⁹Si gettarono la polvere sul capo, e fra pianti e lamenti gridavano: «Guai, guai, città immensa, di cui si arricchirono quanti avevano navi sul mare: in un'ora sola fu ridotta a un deserto!» ²¹Un angelo possente prese allora una pietra, grande come una macina, e la gettò nel mare esclamando: «Con questa violenza sarà distrutta Babilonia, la grande città, e nessuno più la troverà. ¹⁴I frutti che ti piacevano tanto si sono allontanati da te;

un'originaria fonte ebraica che il redattore di Ap avrebbe però conosciuto attraverso una singolare forma greca: la sezione tradirebbe la sua provenienza estranea per via dell'assenza di solecismi, della presenza di numerosi *hapax legomena* e dello stile non semitico⁴³. Una posizione più recente e più sfumata, ma non esente da contraddizioni, è quella di D. E. Aune. Secondo lo studioso, l'autore di Ap sarebbe stato coinvolto nella diaspora dalla Palestina in occasione della seconda rivolta giudaica degli anni 66-73 d. C. che lo avrebbe condotto in Asia Minore⁴⁴. L'esperienza

tutto quel lusso e quello splendore per te sono perduti e mai più potranno trovarli. ^{22a-d} Il suono dei musicisti, dei suonatori di cetra, di flauto e di tromba, non si udrà più in te; ^{23c-d} la voce dello sposo e della sposa non si udrà più in te. ^{22c-h} Ogni artigiano di qualsiasi mestiere non si troverà più in te; il rumore della m̀acina non si udrà più in te; ^{23a-b} la luce della lampada non brillerà più in te; ²⁰Esulta su di essa, o cielo, e voi, santi, apostoli, profeti, perché, condannandola, Dio vi ha reso giustizia!. ^{23f} perché tutte le nazioni dalle *sue droghe furono sedotte*»». Colpisce l'arbitrarietà del procedimento di ricostruzione del testo. L'autore fraintende completamente la logica di Ap 18 in cui una polifonia si intreccia e si sovrappone esprimendo (almeno ad un primo livello) lo stordimento e l'angoscia della perdita. Charles sconvolge il testo di Ap perseguendo un'immaginaria unitarietà tematica che si contraddice: non ha senso, ad esempio, posporre il riferimento ai frutti del v.14 in seguito al v.21 se nel v.13 troviamo l'unica lista di cibi del capitolo. Ancora più evidente è il caso dello smembramento del v.23: il v.23f viene posto in seguito al v.20 (modificando, senza alcuna variante a sostegno, il pronome personale dalla seconda persona alla terza femminile) separando le droghe dai loro venditori e determinando un palese stonamento dell'insieme. Il progetto dell'autore, inoltre, non riesce ad includere il v. 23e che viene estromesso dalla sua naturale posizione per riapparire come glossa di 11a (Anche i mercanti della terra piangono e si lamentano su di essa, *perché i tuoi mercanti erano i grandi della terra*, perché nessuno compera più le loro merci).

⁴³ Cf. CHARLES, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, I, cit., pp. LxIII. 88. A. Yarbro Collins tende a relativizzare queste assunzioni tradizionali che enfatizzano l'estraneità stilistica di Ap 18 dal resto del libro: per la studiosa la presenza più marcata di *hapax* è dovuta semplicemente alla peculiarità dei temi di questo capitolo. In effetti, osservando la lista degli *hapax* riportata da Aune, è possibile notare che dei 16 termini che nel NT si trovano solamente in Ap 18, sette riguardano la lista di merci dei vv. 12-13 e altri tre riguardano altri mestieri od oggetti dell'ambito cittadino citati nei vv. 21-22. Al di là di questi specifici termini utilizzati *ad hoc*, la restante quota di *hapax* rimane in linea con la frequenza media degli altri capitoli. Cf. D. E. AUNE, *Revelation 1-5*, cit., pp. ccvii-ccx. Collins individua anche un'irregolarità sintattica tra i vv. 11-12, ovvero l'oscillazione tra il genitivo e l'accusativo dei termini elencati, dimostrando che Ap 18 non è priva di solecismi. Cf. A. YARBRO COLLINS, *Revelation 18: Taunt-Song or Dirge?*, in AA. VV., *L'Apocalypse Johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament* (a cura di J. LAMBRECHT), University Press, Leuven 1980 (BETL 53), p. 187s.

⁴⁴ Cf. AUNE, *Revelation 1-5*, cit., p. cxxs.

vissuta dall'esule sarebbe stata la fonte d'ispirazione per la stesura di molteplici scritti a carattere apocalittico che, una volta redatti, sarebbero confluiti nella sua opera finale, l'Ap. La ricostruzione storica di Aune potrebbe essere verosimile, ma alcune sue considerazioni sul testo di Ap sono discutibili. Per l'esegeta lo stadio più antico di Ap 18 avrebbe incluso i vv. 4-11.15.17-19.21-23: 1-3 viene considerata come un'introduzione redazionale; 12-13 come un'inserzione secondaria in quanto lista di beni; il v.14 è ritenuto fuori posto in quanto non riporta il locutore; il v.16 viene visto come redazionale per permettere il legame con Ap 17; i vv. 20 e 24, infine, sono considerati redazionali perché aggiungono un contenuto cristiano estraneo alle altre parti del testo⁴⁵.

Di fronte a questo sconvolgimento del testo non fa nessuna differenza postulare una fonte preesistente che l'agiografo avrebbe ampliato, ipotesi indimostrabile per Aune, oppure ascrivere la composizione allo stesso autore della forma finale di Ap. L'opzione di Aune, seppur meno bizzarra di quella di Charles, rimane ambigua e, a volte, contraddittoria: 1) lo studioso considera i vv. 20 e 24 come inserzioni cristiane secondarie, postulando una forma più arcaica del testo, e quindi più vicina all'apocalittica giudaica, che non li avrebbe contenuti; 2) Aune riconosce però, muovendo da Charles, che Ap 18 si distingue per la quasi assenza di solecismi e per lo stile meno semitico rispetto ad altre sezioni del libro: questa tesi contraddice però la prima assunzione; 3) lo strato più antico ipotizzato da Aune inizierebbe con 18,4, ma riteniamo improbabile pensare che questo appello ad uscire non fosse preceduto da un altro brano che ne forniva la ragione⁴⁶; 4) valutare 18,1-3 e 18,16 come redazionali perché collegano Ap 18 al capitolo precedente significa optare per un argomento circolare: è insito nello stile di Ap procedere per scene e sezioni dal contenuto eterogeneo che si richiamano attraverso termini ed espressioni che fungono da legami; 5) Aune segue Charles nel considerare il v.14 come un corpo estraneo per via del brusco cambiamento dalla terza alla seconda persona che interrompe l'elenco del v.13, ma a questa motivazione B. R. Rossing oppone una stringente osservazione⁴⁷. Ap 18 non può essere valutata secondo i tradizionali criteri letterari, ma deve essere analizzata in base al genere letterario specifico che la

⁴⁵ Cf. ID., *Revelation 17-22*, Word Books, Waco, TEX 1999 (WBC 52C), pp. 983s.

⁴⁶ Probabilmente Aune intende 18,4b come esordio del componimento e non 18,4a: non ha senso pensare all'indipendenza di un testo che inizia con *καὶ ἤκουσα ἄλλην φωνὴν* (e udii un'altra voce).

⁴⁷ Cf. ROSSING, *The Choice Between Two Cities*, cit., pp. 102s.

contraddistingue, ovvero il genere del lamento sulla distruzione di una città, in cui i cambiamenti di persona improvvisi sono usuali⁴⁸. Quest'ultima nota, sottolineando la necessità di considerare un testo alla luce del suo contesto vitale, si rivela di fondamentale importanza per comprendere la coesione della struttura di Ap 18 e il ruolo strategico di questo capitolo per l'intero libro.

La struttura letteraria di Ap 18 è facilmente intuibile dalla disposizione del testo⁴⁹: i vv. 1-3 non si limitano a legare quanto precede con quanto segue, ma introducono il genere letterario specifico di Ap 18. Il v.4 con *καὶ ἤκουσα ἄλλην φωνήν* (e udii un'altra voce) inaugura una nuova sottosezione che va fino a 18,8: la funzione del termine *φωνήν* è sia analettica che prolettica, proiettando l'uditore/lettore al contenuto di 4b. e richiamando la prima voce del v. 2⁵⁰.

In 18,9-19 Rossing individua un trittico composto da 9-10/11-16/17-19 che reitera ad ogni micro-unità lo stesso schema: introduzione del locutore; lamento funebre contro la città; elenco di ciò che è andato perso; riferimento alla repentinità della caduta⁵¹. Riguardo queste quattro tematiche presenti in ogni trittico, riteniamo che la denominazione data alla seconda, ovvero "*dirge against*⁵²", sia ambigua. Sono i vv. 18,1-8.21-24 ad orientare il lettore alla corretta comprensione del genere letterario di

⁴⁸ Lo studio del genere letterario specifico di Ap 18,2b-3 verrà approfondito in un futuro articolo.

⁴⁹ Cf. ROSSING, *The Choice Between Two Cities*, cit., p. 100s. La studiosa individua questa struttura: A-B-C (aba')-B'-A'. Rispettivamente 18,1-3/4-8/9-19 (9-10.11-16.17-19) / 20/21-24.

⁵⁰ Ap 18,2a non sarà oggetto di analisi specifica come 18,2b-3, ma in linea con quanto affermato sopra notiamo la particolare costruzione *ἐν ἰσχυρᾷ φωνῇ* (a gran voce) che si distingue rispetto alle 20 coppie in cui *φωνή* (voce) è associato all'attributo *μέγας* (grande) (Ap 1,10; 5,2.12; 6,10; 7,2.10; 8,13; 10,3; 11,12.15; 12,10; 14,7.9.15.18; 16,1.17; 19,1.17; 21.3). È rilevante, ma non decisivo la precedenza dell'attributo sul sostantivo perché ricorre anche in 16,1 appena citato. In conclusione, questa costruzione molto singolare non è sufficiente per dimostrare il carattere redazionale di 18,1-3. Cf. CHARLES, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, I, cit., pp. 260s.

⁵¹ Cf. ROSSING, *The Choice Between Two Cities*, cit., p. 100s. Ap 18,9-19 è semplice da ripartire data l'alternanza del discorso diretto e della componente narrativa, per questo dissento dalla ripartizione della Rossing: la seconda micro-unità non può concludersi in 18,16, ma deve concludersi in 17a, così si avrà 9-10/11-17a/17b-19. Probabilmente si tratta di una svista ed era questa la struttura che l'autrice aveva in mente perché precisa che ogni componente del trittico si conclude con il riferimento alla repentinità della caduta.

⁵² ROSSING, *The Choice Between Two Cities*, cit., p. 101.

questo capitolo: estrapolando però il trittico di 18,9-19 ed osservando il tono dei tre lamenti sembrerebbe che si tratti di “dirge on” e non against Babilonia⁵³.

Per la sezione finale Rossing divide 18,20 da 18,21-24: il v. 20 è considerato un’unità a se stante e fa da controparte rispetto a 18,4-8, mentre 21-24 conclude il capitolo e come proclamazione di giudizio costituisce una diade con i vv. 1-3. Concordiamo con l’autrice nel dividere il testo in queste porzioni: il v. 20 inequivocabilmente si contraddistingue dal lamento che precede e dalla breve sezione narrativa di 21a. Il v. 24 resta problematico perché il rapido cambiamento di persona (dalla seconda singolare del v. 23 alla terza singolare del v. 24) non può che destabilizzare l’aspettativa del lettore odierno, ma, come già accennato, è un registro tipico del genere del lamento sulle città⁵⁴.

Conclusione

L’esame del contesto narrativo della porzione considerata ha cercato di mettere in luce le principali interconnessioni presenti: la caduta di Babilonia rappresenta uno dei vertici della dinamica di svelamento, di denuncia e di distruzione del male nello scontro escatologico di Ap. Un focus specifico del contesto letterario di Ap 18,2b-3 ha permesso di notare

⁵³ L’analisi del genere letterario specifico di Ap 18 mostrerà che questa differenza è decisiva: Rossing cita in nota l’articolo di G. A. Yee ritenendolo “very helpful” ma in questo caso non ne trae le dovute conseguenze. Da una parte c’è il genere letterario del lamento funebre, dall’altra quello della parodia satirica del lamento funebre: i tre canti dei vv. 10.14.16.19 sono semplicemente dei lamenti se estrapolati dal loro contesto, ma alla luce della retorica di Ap 18,1-8.21-24 diventano delle parodie. Quanto detto è confermato dalla tre sezioni introduttive ai lamenti: in ognuna di esse emerge la coppia *κλαίω/κόπτω* (piango/faccio il lutto, mi lamento) oppure *κλαίω/πενθέω* (piango/sono afflitto, sono in lutto). Cf.: ROSSING, *The Choice Between Two Cities*, cit., p.109; G. A. YEE, *The Anatomy of Biblical Parody. The Dirge Form in 2 Samuel 1 and Isaiah 14*, in «Catholic Biblical Quarterly», 50 (1988), pp. 565s.

⁵⁴ Oppure 18,24 potrebbe essere inteso come una conclusione dell’intero capitolo. Altre proposte di divisione del testo per il capitolo 18 sono: 1) Aune: 1-3; 4-20; 21-24 (la seconda sezione viene poi divisa ulteriormente nello stesso modo di Rossing, ad eccezione del v.20 che non viene considerato a sé stante). Cf. AUNE, *Revelation 17-22*, cit., pp. 973-979; 2) Collins: da una parte la studiosa propone una macro-struttura similmente ad Aune, dall’altra individua anche numerose sotto-unità (1-3; 4-20[4b-5.6-8.9-10.11-13.14.15-17a.17b-19.20]; 21-24). Cf. YARBRO COLLINS, *Crisis and Catharsis*, cit., pp. 116-120.

che l'agiografo si è servito della retorica della scelta fra le due donne/vie/città, facendo cadere Babilonia per enfatizzare la discesa della Gerusalemme celeste.

La panoramica svolta sulla struttura di Ap 18 ha evidenziato le letture riduzionistiche di questo capitolo, nonché la difficoltà incontrata spesso dagli autori nella sua analisi. Ap 18,2b-3 si è rivelato un brano profondamente complesso: questo breve studio ha cercato di affrontarne le tematiche principali nella consapevolezza dei limiti di questa ricerca e dell'inesauribile ricchezza del testo di Apocalisse.

Christian Sabbatini
Via Santa Maria, 87
60013 - Corinaldo (AN)
christiansabbatini89@gmail.com

Abstract

Questo articolo analizza il contesto narrativo della caduta di Babilonia in Ap 18,2b-3 in cui la famigerata città viene fatta precipitare per enfatizzare la discesa della Gerusalemme celeste. La ricerca ha evidenziato l'utilizzo in Ap del celebre modello retorico, tematizzato da B. R. Rossing, della scelta fra le due donne/vie/città, caro sia alla tradizione ellenistica che a quella veterotestamentaria. Questo studio aggiunge un esempio al modello retorico della scelta fra le due donne/vie/città proponendo un inedito confronto tra la caduta di Babilonia in Ap 18,2b-3 e l'inabissamento di Atlantide nel *Timeo* e nel *Crizia* di Platone.

This article analyzes the narrative context of the fall of Babylon in Rev 18:2b-3 in which the notorious city is precipitated to emphasize the descent of heavenly Jerusalem. The research highlighted the use in Rev of the famous rhetorical model, examined by B. R. Rossing, of the choice between the two women/streets/cities, used both in the Hellenistic tradition and in the Old Testament tradition. This study adds an example to the rhetorical model of the choice between the two women/streets/cities by proposing an unpublished comparison between the fall of Babylon in Rev 18,2b-3 and the sinking of Atlantis in Plato's *Timaieus* and *Crito*.

Parole chiave

Ap 18, 2b-3; caduta di Babilonia; modello retorico; Atlantide; Platone; *Timeo*; *Crizia*.

Keywords

Rev 18:2b-3; fall of Babylon; rhetorical model; Atlantis; Plato; *Timaeus*; *Crito*.

INSEGNARE RELIGIONE CON LE NUOVE TECNOLOGIE. MODA DEL MOMENTO O VALORE AGGIUNTO ALL'INSEGNAMENTO?

Carmela Mundo*

Introduzione

Sono più di trent'anni che insegno e mai mi era capitato, così come sta accadendo da alcuni anni a questa parte, di trovarmi a parlare con i colleghi e di sentire, come in un'unica voce, quanto sia diventato faticoso e difficile questo nostro mestiere. Il corpo docente italiano è tra i più vecchi d'Europa; questo indubbiamente incide nella percezione della fatica, però è fuor di dubbio che i ragazzi di oggi siano sempre più incapaci di gestire la propria irrequietezza e di affrontare, senza insofferenza o con la tentazione di mollare subito, testi più o meno lunghi e complessi. La fatica poi di dover sostenere ragionamenti complicati li spaventa, così come cimentarsi in compiti che non possono essere affrontati solo in modo intuitivo ma che richiedono capacità di analisi e sintesi.

I ragazzi sono cambiati e stanno velocemente cambiando. I "centennials", così vengono chiamati i giovani adolescenti nati dopo il 2000, sono veramente altro rispetto agli studenti che incontravamo nelle aule di 20 anni fa.

Cos'è accaduto? L'arrivo delle nuove tecnologie ha introdotto nuovi linguaggi, velocizzato i cambiamenti generazionali, probabilmente modificato anche i processi logici umani. Non credo che la scuola possa far finta che niente sia accaduto e stia accadendo. Né si può rimanere fermi alle sole lamentele. Gli insegnanti sono chiamati a cogliere la sfida epocale che li sta costringendo a uno sforzo di aggiornamento e "inculturazione" non indifferente.

Tra gli insegnanti più disponibili a reinventare nuovi linguaggi e modalità di insegnamento ci sono i docenti di religione. Potrà sembrare strano ma non lo è. La sensibilità che li caratterizza e l'attenzione al mondo giovanile, che nella maggior parte dei casi fa parte del personale bagaglio di esperienze, li rende decisamente più flessibili e disponibili ai

* Collaboratrice presso l'Istituto Teologico Marchigiano.

cambiamenti. Per non parlare della disciplina insegnata che, soggetta alla scelta, deve per forza rendersi appetibile.

In questo mio lavoro cercherò di indagare sulle ragioni che dovrebbero spingere gli insegnanti di religione (come qualunque altro insegnante) ad utilizzare le nuove tecnologie e presenterò anche alcune *app* che fanno parte della mia “cassetta degli attrezzi”.

1. *Homo habilis* - *Homo religiosus*

Tanti ciottoli di pietra tagliata solo da un lato, scoperti accanto a crani umani di due milioni di anni fa nella regione di Olduvai in Tanzania e a est del lago Turkana in Kenia, sono le tracce più antiche dell'*Homo habilis*. Le tracce primordiali del pensiero.

«La scelta del materiale per solidità, qualità e colore dimostra che quest' uomo sa progettare, sa come fabbricare un utensile, ha un'idea di simmetria e quindi ha una nozione del simbolico¹», spiega Julien Ries, antropologo di fama mondiale, studioso del sacro, sacerdote e docente per tre decenni alla Università cattolica di Nuova-Lovanio. Dove c'è coscienza simbolica, c'è anche la prima esperienza del sacro: *l'Homo symbolicus* è *Homo religiosus*. L'aspetto ulteriormente interessante di questa ricerca dell'esperienze primordiali del sacro è che dove c'è coscienza simbolica c'è anche un pensiero tecnologico, una capacità cioè dell'uomo di progettare e fabbricare. D'altra parte la stessa invenzione della scrittura, espressione di questa evoluzione tecnologica e simbolica dell'uomo, si sviluppa in un orizzonte sacro, come suggeriscono le Tavole di Tartaria che risalgono ad un periodo compreso tra il 5480 e il 5030 a.C. o forse più antico. Sono gli stessi organi e le stesse capacità che hanno permesso l'emergere del pensiero religioso e dell'azione²; insomma tecnica e religione hanno sempre camminato insieme, mentre nel mondo d'oggi vediamo la prima come negazione della seconda.

¹ M. POLITI, in la Repubblica.it, 14/02/2008 citato in <https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2008/02/14/il-sacro-ieri-oggi-uomo-cerca.html> (link consultato in data 30 febbraio 2020).

² Cf. tutta l'introduzione del testo D. COGONI - E. OLIVARI, *L'uomo, anelito all'infinito. Tra archeologia religiosa e storia dal Paleolitico all'avvento del Cristianesimo*, Cittadella Editrice, Assisi 2020, pp. 9-24. Cf. anche J. VERSCHUEREN, *Il sorgere della religione nella evoluzione umana*, in «Civiltà Cattolica» IV (2020), pp. 132-139.

Se ci pensiamo bene la tecnica, come l'esperienza del sacro, nasce da una consapevolezza della fragilità umana. L'essere umano è tra tutti gli animali il meno dotato: niente pelliccia, zanne, artigli. Questa fragilità ha portato l'uomo a inventarsi utensili o accessori che compensassero quello che non c'era. La tecnica, in fondo, è connaturale all'essere umano, come è la sua ricerca di trovare ragione e senso al suo esistere.

Nel corso dei secoli si è andata però affermando la dicotomia tra i due pensieri, tanto che la tecnica è stata il pretesto per soppiantare la religione. Se la religione è risposta al senso di finitezza e precarietà dell'umano, la tecnologia, riducendone la fragilità, renderebbe di fatto inutile la religione. L'uomo non è più creato ma si fa creatore. I problemi del senso della vita umana non hanno più ragione di esistere; ciò che conta è l'efficacia e l'efficienza. Tutto si misura in performatività. Ciò che non è performante diventa scarto, quindi inutile.

2. La perdita di senso

L'uomo sta perdendo la capacità di pensare in termini di senso, tanto è immerso in questo mondo che cambia a velocità incredibile³. L'accelerazione della velocità nelle comunicazioni, nel trasporto passeggeri, nell'elaborazione dati, sta minando progressivamente la capacità umana di definirsi in relazione a progetti di vita e valori forti e crea incertezza nella percezione di sé e del mondo in cui viviamo. È come se, guardando dal finestrino del treno lanciato al massimo della sua velocità, tentassimo, inutilmente, di mettere a fuoco quello che scorre davanti ai nostri occhi.

Stiamo perdendo la capacità di dare senso e di interpretare la vita e la storia in termini di una progettualità che superi il contingente e la soddisfazione immediata. Siamo fruitori di strumenti tecnologici in modo acritico e la velocità con cui accediamo a informazioni e otteniamo ciò che stavamo cercando ci impedisce di fermarci a chiedere il perché, il senso di quello che facciamo. Tutto è come in un gioco, dove il flusso di immagini

³ Queste riflessioni nascono dalla lettura dell'intervento di M. MARCHETTO, *La prospettiva di un nuovo umanesimo e la questione della tecnica*, in AA.VV., *Didattica per un nuovo umanesimo. Linguaggi e metodologie della didattica ermeneutica esistenziale*, a cura di R. Romio, Editrice Elledici, Torino 2018.

e situazioni, al di fuori di un tempo e spazio reali, ci porta a compiere azioni non sempre “sane” nel mondo e nello spazio reali.

C'è bisogno di educare (se non rieducare) al senso, a prendere atto che la realtà esiste a prescindere da noi. A tal proposito mi viene in mente la domanda di Dio a Caino: «Dov'è Abele, tuo fratello?». Attraverso questa domanda Dio costringe Caino a ritornare alla realtà: c'è un dove (tempo o spazio che sia) e una relazione (tuo fratello) che esistono indipendentemente dalla sua volontà. Perdonate la forzatura, ma il virtuale, che in questa storia della Bibbia può essere rappresentato dalla volontà di costruire il mondo come lo voglio io (liberato dalla presenza ingombrante di Abele) deve ritornare a fare i conti con il reale che è il “dove” della responsabilità, della relazione con un altro (la fratellanza), che non è frutto di una mia costruzione ma che mi è dato.

3. Il ruolo della religione a scuola

L'insegnamento della religione cattolica in Italia esiste perché esiste il *Concordato*. Nella legislazione postunitaria l'insegnamento (facoltativo) era previsto solo per le scuole elementari, affidate ai comuni. Nel 1923 il primo governo fascista, con la riforma della scuola, lo rese obbligatorio. Con il concordato del 1929 si introdusse l'ora di religione anche nelle scuole medie e superiori, quale «fondamento e coronamento dell'istruzione pubblica». Il concordato del 1984 abbandona quella formula che viene trasformata così: «La Repubblica italiana, riconoscendo il valore della cultura religiosa e tenendo conto che i principî del cattolicesimo fanno parte del patrimonio storico del popolo italiano, continuerà ad assicurare, nel quadro delle finalità della scuola, l'insegnamento della religione cattolica nelle scuole pubbliche non universitarie di ogni ordine e grado». L'obbligatorietà precedente viene sostituita dalla facoltatività, in quanto l'art. 9 al comma 2 stabilisce il “diritto di scegliere se avvalersi o non avvalersi di detto insegnamento” e, come successivamente stabilito dalla sentenza della Corte Costituzionale n. 13 del 1991, il non avvalersi dell'insegnamento della religione cattolica non può determinare obblighi di frequenza di attività alternative e rende legittimo, come chiarito da una sentenza successiva, anche l'allontanarsi dall'edificio scolastico (entrare dopo o uscire prima). Messe così le cose, c'è da stupirsi che ci siano ancora studenti che frequentino l'ora di religione. Eppure ancora più dell'80% degli alunni, con punte che

superano il 90%, sceglie di avvalersene. A questa “fedeltà” da parte delle famiglie e degli studenti italiani si contrappongono invece continui tentativi di smantellamento, con la proposta di raccolta firme per l’abolizione o la presentazione di disegni di legge che ne minacciano ulteriormente la presenza a scuola. Eppure l’insegnamento della religione a scuola non è peculiarità dei soli istituti scolastici italiani. A parte la Francia, che non consente corsi di religione nei suoi programmi, in tutti gli altri Paesi sono previsti corsi di religione nelle scuole pubbliche, aconfessionali in alcuni casi, vero e proprio catechismo o teologia in altri. Certo è che in questa Europa che si sta sempre più scristianizzando (e il fenomeno riguarda anche il nostro Paese) la riflessione sul senso dell’educazione religiosa, che sia ecumenica, interreligiosa, transconfessionale, va fatta. Possiamo pensare ad una legittimazione pedagogico scolastica fondata su una serie di argomenti che vanno dall’argomento storico culturale (insegnamento della religione come chiave di lettura per comprendere il patrimonio storico-culturale del proprio Paese) all’argomento antropologico (la religione a scuola per maturare la competenza di giudizio critico e di decisione responsabile nella prospettiva di un personale progetto di vita).

Mi sto sempre più convincendo che, in una realtà come la nostra, caratterizzata da una crescente complessità e dalla pluralità di idee, culture, credi religiosi, non sia corretto inscrivere il religioso nella sola sfera privata, ma piuttosto continuare a renderlo oggetto di riflessione e di confronto dialogico. La scuola, luogo deputato alla formazione critica e democratica dell’individuo, non può e non deve rimanere fuori da questa riflessione.

Dall’indagine promossa dal Progetto REDCo⁴ (acronimo che sta per Religion in Education. A contribution to Dialogue or a factor of Conflict in transforming societies of European Countries), che ha sondato le percezioni e le attese degli alunni di 14-16 anni sul problema religioso in un contesto di eterogeneità religiosa, sono emersi alcuni dati da cui l’insegnamento della religione a scuola troverebbe ulteriore giustificazione. Dall’osservazione si rileva infatti come i ragazzi europei accolgono in genere positivamente il pluralismo religioso e che sono interessati (la maggioranza) ad un insegnamento relativo alla religione e ad altre convinzioni, a prescindere dalla propria appartenenza o non appartenenza religiosa. Emerge anche che conoscerci reciprocamente nella

⁴ Cf. <https://cordis.europa.eu/project/id/28384/reporting>

diversità deve diventare una delle competenze chiave per prevenire l'intolleranza e abilitare al dialogo religioso. Può tutto questo realizzarsi escludendo dalla scuola una disciplina ad hoc che aiuti a formare e sviluppare, in un clima di libertà, la dimensione religiosa della persona?

L'Episcopato italiano nel 1991 emanava una nota pastorale sull'insegnamento della religione cattolica⁵ nelle scuole pubbliche che possiamo ancora oggi definire attuale. Nel documento si mettono in risalto alcuni aspetti: il primato del fine educativo; il senso da dare alla relazione tra insegnamento di religione cattolica e catechesi; l'IRC come apertura sul senso. Tutto questo mi porta a sottolineare che l'insegnamento della religione cattolica non può essere ridotto ad una serie di informazioni neutre sul dato religioso, ma neanche può essere lasciato alle curiosità o ai bisogni momentanei degli studenti, senza alcuna progettualità e finalità culturale e formativa; la distinzione con la catechesi non è contrapposizione ma complementarità; l'opera educativa del docente di religione dovrebbe far acquisire ai giovani, nella loro ricerca della verità, la capacità di valutare i messaggi religiosi, morali e culturali che la realtà offre, aiutandoli a coglierne il senso per la vita.

4. L'IRC e i nuovi linguaggi

Tanto premesso, è possibile immaginare un insegnamento della religione che non sia a passo con i tempi? Se guardiamo a Gesù non può sfuggirci la sua capacità di parlare alla gente in una modalità che, azzardando un po', potremmo definire multimediale: ricorreva ad immagini legate alla quotidianità, inventava storie, toccava le corde del cuore dei suoi interlocutori, provocava. Nell'istruzione pastorale *Communio et progressio* al n. 11 si legge:

Durante l'esistenza terrena Cristo si è rivelato il perfetto Comunicatore. Per mezzo della Sua incarnazione, Egli prese la somiglianza di coloro che avrebbero ricevuto il Suo messaggio, espresso dalle Sue parole e da tutta l'impostazione della Sua vita. Egli parlava pienamente inserito nelle reali condizioni del Suo popolo, proclamando a tutti indistintamente l'annuncio

⁵ Citato in: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_23051971_communio_it.html

divino di salvezza con forza e con perseveranza e adattandosi al loro modo di parlare e alla loro mentalità⁶.

Questo “adattarsi” di Gesù è quello che dovrebbero fare anche tutti coloro che sono impegnati a diffondere il messaggio cristiano.

In *Comunicazione e Missione. Direttorio sulle comunicazioni sociali nella missione della Chiesa*⁷ (documento del 2004), leggiamo che la Chiesa non solo «si sentirebbe colpevole di fronte al suo Signore se non adoperasse questi potenti mezzi che l’intelligenza umana rende ogni giorno più perfezionati», ma insieme comprende che, per realizzare il mandato di Gesù, «non basta usarli per diffondere il messaggio cristiano e il Magistero della Chiesa, ma occorre integrare il messaggio stesso in questa nuova cultura creata dalla comunicazione moderna».

Il collega Luca Paolini, insegnante di religione a Livorno, proprio nel mensile della sua diocesi⁸ rifletteva su come oggi gli educatori debbano essere come il padrone di casa, di cui parla il vangelo di Matteo, che estrae dal suo tesoro cose antiche e cose nuove. I nuovi linguaggi devono essere conosciuti per rendere possibile l’incontro tra i giovani e i contenuti. Parole come postare, taggare, tweetare, screenshot, selfie, linkare, loggare, baggato, spammare, spoilerare, hashtag, avatar, meme, bannare, trollare, youtuber, nabbo, pro, shoppare, bro, sis - sottolinea Paolini - sono sconosciute alla maggior parte dei catechisti di oggi. Non solo a loro, aggiungo io, ma anche a molti insegnanti di religione, per quanto attenti ai nuovi linguaggi e bisogni dei giovani.

5. Alcune App utili durante l’IRC

È dal 2009 che curo un blog. Il *Blog di Profrel* nacque per rispondere ad un’esigenza: archiviare attività, informazioni e giochi interattivi che andavo creando per rendere più dinamica l’ora di religione. Come

⁶ Citato in http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_23051971_communio_it.html

⁷ CEI, *Comunicazione e Missione. Direttorio comunicazione sociale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004.

⁸ L. PAOLINI, *Teniamo il ritmo*, in «Sentieri», supplemento mensile del quotidiano online della Diocesi di Livorno “La settimana tutti i giorni», n. 20, ottobre – novembre 2019 – anno III.

evidenzio anche nel sottotitolo del blog, il tutto nasceva perché fondamentalmente un'ora di religione non basta, non può bastare.

Devo dire che in quell'epoca faticai abbastanza per cercare una piattaforma gratuita che rispondesse alle mie esigenze. Digiuna di linguaggio di programmazione mi sono “fatta da me” e, per quanto abbia ancora moltissimo da imparare, devo dire che di strada ne ho fatta da quei primi maldestri tentativi. Ho avuto il piacere di essere stata segnalata da altri siti didattici ben più importanti del mio e lo spazio web creato successivamente (Lo spazio di Profrel, dove inserisco i giochi didattici che costruisco) è stato citato dalla rivista specializzata *L'Ora di religione* della Elledici.

Se è vero che i giovani vanno educati al pensiero critico, a riflettere sul senso di ciò che fanno, ad utilizzare le risorse multimediali in modo intelligente, come insegnanti non possiamo sottrarci alla sfida che il mondo sempre più tecnologico ci chiede. In questo ultimo periodo poi, la Didattica a distanza (DAD) ha costretto tutti i docenti ad approcciarsi al mondo del web e delle tecnologie multimediali. Con tutte le criticità che sono emerse, è innegabile però che la scuola abbia così tentato di stare vicino ai giovani, dando loro una quotidianità fatta di ritualità “sociale” (mi connetto con la classe e l'insegnante, ascolto la spiegazione, faccio gli esercizi, ecc...).

La tecnologia è stata indubbiamente di supporto, ma è sempre dietro l'angolo un utilizzo disumanizzante, non solo del web, ma anche di quel tempo scuola che si è cercato di recuperare nonostante la distanza. Non va dimenticato l'umano, offrendo a noi docenti e ai nostri alunni quanto dal web può andare in quella direzione. Analizzare, sintetizzare, esprimersi in modo creativo, collaborare, educarsi a riflettere e ad argomentare sono processi che possono trovare un valido supporto in alcune applicazioni del web e che non vanno dimenticati neanche nella DAD. Proverò nei paragrafi che seguono a presentare alcune delle risorse che dovrebbero far parte del corredo minimo di una “cassetta degli attrezzi” di ogni insegnante e a collegarle alle diverse fasi del processo didattico, così come le utilizzo nella mia esperienza, non escludendo comunque quanto la creatività di ogni insegnante possa suggerire⁹.

⁹ Per conoscere altre applicazioni rimando al testo di L. PAOLINI, *Nuovi media e web 2.0. Come utilizzarli a scuola e nei gruppi*, EDB, Bologna 2010.

6. Applicazioni per introdurre la nostra proposta didattica

Che si adottino le Unità di Apprendimento o altre metodologie didattiche come EAS o DEE¹⁰, è opportuno sondare quanto gli alunni sanno del tema che intendiamo proporre ed anche illustrare loro obiettivi e contenuti che andremo a trattare.

6.1. Wordart

Per un brainstorming iniziale suggerisco Wordart. Si tratta di un'applicazione gratuita che consente di realizzare nuvole di parole. Gli alunni sono invitati ad esprimersi su quanto sanno o pensano di una data questione. L'insegnante entrando nel sito <https://wordart.com/> e cliccando su "create now" può scrivere, così come avvengono in successione, i concetti espressi dagli alunni. Una volta scritte le parole, andando su "visualize" si formerà la nuvola di tag che potremo salvare nel nostro pc andando su "download".



L'immagine inserita è una wordcloud creata con una classe sulla parola *condividere*. La diversa grandezza delle parole dipende dalla ricorrenza o maggiore importanza, a giudizio degli studenti, di alcune parole sulle altre.

Questa applicazione ci permette di scegliere la forma da dare alla nuvola, il carattere delle parole, la disposizione, il colore. Con la classe ci si può veramente sbizzarrire nella scelta dell'immagine che meglio può rappresentare l'idea centrale del tema affrontato ed utilizzarla come forma da dare alla nostra raccolta di tag.

Le nuvole di parole rappresentano un ottimo supporto didattico perché permettono di visualizzare in modo immediato i concetti chiave, sviluppando non solo l'apprendimento visivo ma anche la capacità di leggere in modo meno superficiale o semplicemente meccanico un testo.

¹⁰ UDA, EAS, DEE sono sigle che identificano diversi approcci didattici e di progettazione dell'azione educativa.

Io le faccio creare agli studenti (ovviamente anche a mano) dopo la lettura di un documento o come sintesi di un percorso di apprendimento concluso.

Il servizio permette anche di inserire un intero testo per analizzare le parole che ricorrono di più, provando così ad estrapolarne i concetti chiave. Possiamo scegliere il carattere, il colore, la disposizione delle parole, la forma da dare alla nuvola, che non solo può essere scaricata nel computer, ma anche condivisa o inserita, grazie al codice *embed*, in una pagina web. Non è necessario iscriversi a questo servizio, ma la registrazione ci permetterà di conservare le nuvole create. La possibilità di utilizzare il servizio senza registrazione è un'ottima opportunità perché i nostri alunni, specialmente se minorenni, se ne potranno servire senza alcun problema.

In rete è facile trovare tutorial in italiano che spiegano come creare nuvole di tag con Wordart. Suggerisco tra i tanti questo link <https://www.youtube.com/watch?v=WJFm1sit6V0>.

6.2. Lino

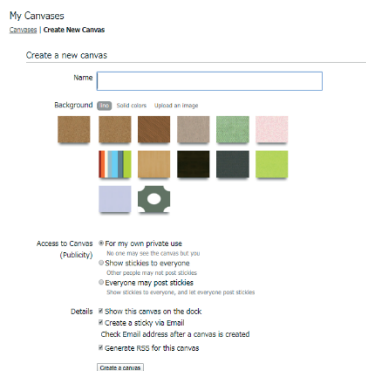
Ho l'abitudine di presentare agli studenti il percorso di apprendimento proposto attraverso una bacheca virtuale, che potrà essere modificata o integrata con il contributo di idee degli studenti, che realizzo con Lino. Si tratta di un servizio gratuito che permette di creare bacheche di post-it multimediali online. In queste Sticky notes è possibile inserire, oltre al testo, video, immagini e file. A differenza di alcuni analoghi servizi post it, linoit.com consente di modificare la dimensione e il colore del font. Per utilizzare Lino è necessario creare un account. Una volta registrati possiamo inserire un numero infinito di post-it. Le bacheche create possono essere pubbliche o private. Si può anche scegliere di permettere ad altri utenti di inserire post-it, ma con gli studenti preferisco altri servizi, perché non è possibile validare i post prima che vengano visti da altri.



Al momento considero questa applicazione come la migliore alternativa al più noto Padlet che è diventato a pagamento. Io lo utilizzo in prevalenza come bacheca virtuale in cui poter inserire collegamenti/materiali che saranno utili a me e agli studenti per vedere il percorso di apprendimento proposto.

La possibilità di vedere nella lavagna di Lino i video, le schede, le domande e le attività che ci accompagneranno in ogni lezione, permette agli alunni di condividere con il docente la proposta didattica; per l'insegnante è un modo per avere tutto quello che serve a disposizione, connessione internet permettendo, in modo da non perdere tempo in classe per cercare, ad esempio, il video da far vedere o la canzone da ascoltare. Nell'immagine che ho inserito è possibile vedere una delle bacheche create per una classe terza. Nella lavagna solitamente indico anche le pagine del libro su cui gli alunni lavoreranno e la sfida cognitiva a cui sono chiamati.

È ovvio che lavorare in questo modo richiede molta preparazione a casa. Vanno ricercati o realizzati i materiali e i link da inserire. Quello che rende ulteriormente interessante lo strumento è che gli alunni, una volta che ne conosceranno l'indirizzo web, lo avranno sempre a disposizione.



Per cominciare a costruire le nostre bacheche, espletata la registrazione, una volta entrati cliccheremo su “create new canvas”. Decidiamo titolo, colore dello sfondo e visibilità pubblica o meno della lavagna virtuale. A questo punto possiamo inserire immagini, video o caselle di testo. In rete è facile trovare tutorial in italiano che spiegano come creare le bacheche e come inserire i post. La bravissima collega Astrid Hulsebosch ha creato un tutorial che si trova

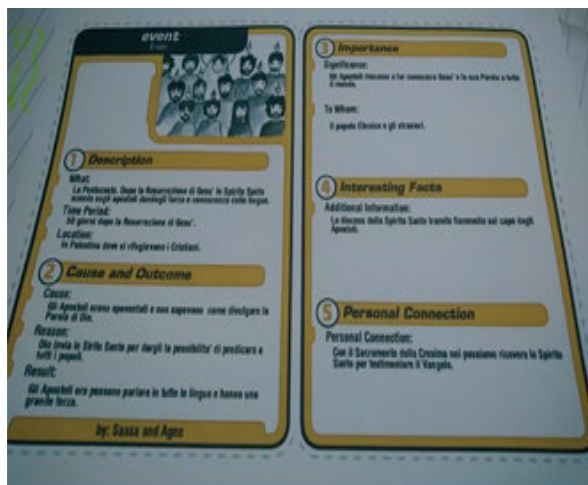
su questo link: https://www.youtube.com/watch?time_continue=2&v=eJyGzJK5W68&feature=emb_logo.

7. Applicazioni per educare al pensiero critico e all'elaborazione di informazioni

Nel sito ReadWriteThink si trovano tantissime risorse per contribuire allo sviluppo della comprensione e del pensiero critico, nonché delle capacità collaborative dei nostri studenti. È purtroppo in inglese, ma quello che può essere considerato un limite lo vedo invece come un'opportunità per i nostri alunni. Le applicazioni che utilizzo prevalentemente da questo sito sono due ma, garantisco, ce ne sono diverse altrettanto interessanti.

7.1. Trading Card Creator

Disponibile come applicazione per iPad e Android (ma confesso che



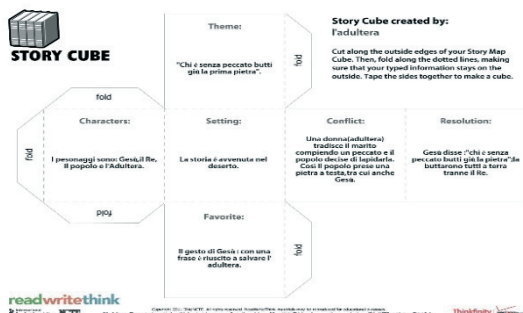
non utilizzo l'app in questi device), è anche compilabile online sul proprio browser. Gli studenti possono utilizzare Trading Card Creator per creare schede su diversi personaggi, reali o della fantasia, ma anche su concetti e argomenti diversificati. Lavorando con Trading Card Creator gli studenti sono sollecitati ad

utilizzare al meglio le proprie capacità di analisi e sintesi (non potranno infatti scrivere più di tanti caratteri nelle diverse sezioni proposte). Con il modello di scheda personalizzabile gli alunni, non più guidati da domande già predisposte, dovranno essi stessi farsi le domande più adatte per una migliore presentazione del personaggio o del concetto oggetto di studio. Il limite di questa applicazione può essere nel fatto che è inglese, ma come già accennato, considero questo come una opportunità di dimestichezza con una lingua che gli studenti dovrebbero imparare a conoscere sempre meglio. La card dell'immagine è stata realizzata da alcuni alunni di seconda media per raccontare la Pentecoste.

Una volta entrati nell'applicazione, usando l'accortezza di abilitare Flash Player, scritto il nostro nome nello spazio predisposto, scelto il topic (parola-chiave, tag che dir si voglia), ci viene chiesto di indicare la tipologia di scheda che vogliamo compilare. Lasciamoci quindi guidare dalle domande proposte dall'applicazione, o che noi stessi andiamo a formulare. Costruita la nostra card, la salveremo nel formato rwt per aprirla e completarla successivamente nell'applicazione, oppure, se giudichiamo il nostro lavoro completo, la salveremo nel formato pdf per scaricarla o per condividerla, sempre in pdf, inviandola all'indirizzo che vogliamo. A questo link un utile tutorial a cura del prof. Luca Raina <https://www.youtube.com/watch?v=XAYYNAOHNak>.

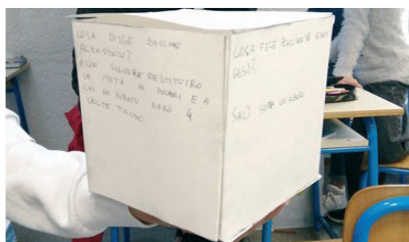
7.2. Cube Creator

Un altro interessante tool del sito ReadWriteThink è Cube creator. L'applicazione fornisce alcuni modelli progettati per strutturare il processo di scrittura in sei parti distinte, ognuna delle quali corrisponde ad una faccia del cubo. Ci sono modelli per la scrittura di biografie, storie



misteriose, racconti in genere, e un modello vuoto che è possibile personalizzare. Anche qui, come per l'altra app presentata, gli studenti sono guidati o "costretti" a ragionare in modo coerente ed efficace.

Il procedimento per attivare ed utilizzare l'applicazione è identico a quello descritto per Trading Card Creator. Io faccio costruire questi cubi anche a mano, seguendo le indicazioni che si trovano nell'app.



Nell'immagine precedente la ricostruzione di un episodio del Vangelo e in quella a sinistra il cubo creato manualmente, ovviamente rispettando le indicazioni dell'applicazione. Il tutorial proposto è a questo link: [https://](https://www.youtube.com/watch?v=7TKJVq52A0Y)

www.youtube.com/watch?v=7TKJVq52A0Y.

8. Applicazioni per costruire giochi e quiz

8.1. LearningApps

È un progetto sviluppato dall'Istituto Superiore di Pedagogia PHBern in collaborazione con l'Università di Magonza e l'Università di Zittau-Gorlitz. Il progetto fa capo a un'organizzazione non profit denominato LearningApps.org. Si tratta di un ambiente di apprendimento attrezzato con numerosi strumenti che consentono di creare degli oggetti

didattici a supporto dell'apprendimento. Per facilitare o rinforzare l'apprendimento il gioco è un valido alleato. Con LearningApps è possibile creare le attività che trovate nell'elenco che segue:

- cruciverba
- attribuzione di elementi
- ordine cronologico
- ordinamento di coppie
- inserimento di testo
- quiz a scelta multipla
- puzzle di riordinare
- griglia di parole
- l'impiccato
- corsa di cavalli
- il milionario
- Matrice
- ordinamento con carta geografica
- audio/video con inserimento di oggetti e contenuti
- memory
- calcola



Per approcciarsi a questa risorsa suggerisco questo link: <https://www.youtube.com/watch?v=yvn6HSKJDzk> che vi permette di scoprirne le potenzialità. È abbastanza semplice creare giochi o attività perché si tratta di adattare alle proprie esigenze il modello già pronto tra quello scelto. L'app consente anche di poter creare e gestire una classe, in modo da "tracciare" l'apprendimento di ogni studente iscritto.

8.2. Quizizz

Quizizz è una piattaforma gratuita per realizzare quiz, che prevede la possibilità di giocare in multiplayer e in tempo reale. Con una LIM a disposizione o con il pc, si assiste in diretta alla classifica live dei concorrenti con i risultati delle risposte. Per partecipare al quiz è sufficiente il telefonino con la connessione ad internet. L'insegnante ha la possibilità di "tracciare" e conservare il risultato di ogni studente. I quiz creati possono essere utilizzati per accertare l'attenzione e l'apprendimento degli studenti dopo la trattazione di un argomento. I test possono essere somministrati in classe o assegnati a casa, programmando il momento dello svolgimento. Possiamo creare domande composte da una immagine grafica, oppure da un testo con, opzionale, una immagine di sfondo; le immagini si possono caricare dal proprio computer o da altri siti web. Si possono inserire 4 possibile risposte, indicando al sistema quella o quelle corrette. Si può definire il tempo a disposizione per rispondere ad ogni domanda (da 5 secondi a un massimo di 5 minuti), tempo che il sistema imposta di default su 30 secondi. Si procede ripetendo lo stesso iter per ciascuna domanda. Completata la stesura del questionario, occorre cliccare su "Finish" e definire ancora alcuni dettagli quali: descrizione del contenuto (opzionale), livello scolastico, tipo di visibilità online (se pubblico o privato). Ai link che seguono siete accompagnati all'utilizzo di questa risorsa secondo due modalità:

- come creare un test con quizizz:
<https://dxdscoladigitale.wordpress.com/2016/05/25/un-test-con-quizizz/>

- come può accedere lo studente al quiz creato:
<https://dxdscoladigitale.wordpress.com/tag/quizizz/>

8.3. Classtools

Un altro interessante servizio che rende possibile la creazione di giochi educativi e didattici è Classtools che mette a disposizione

gratuitamente diverse risorse. Possiamo così creare il nostro “gioco” da riproporre nelle nostre pagine web, oppure semplicemente da proporre copiando ed incollando il codice opportunamente rilasciato al termine delle operazioni.

Sono tante le proposte che possiamo trovare nella piattaforma. Si va dalle Timeline ad una simpatica applicazione che si chiama Fakebook che ho avuto modo di fare sperimentare agli alunni. La piattaforma può quindi essere utilizzata dagli stessi alunni per creare dei loro prodotti.

Sono tante le applicazioni a disposizione nella piattaforma di Classtools e in questo video ne trovate descritte alcune: <https://www.youtube.com/watch?v=pKH3asihR0c>.

Conclusione

Da insegnante sento di avere una responsabilità verso i ragazzi che va oltre la trasmissione di contenuti. L’insegnante è anche educatore e per questo ogni scelta didattica deve avere una valenza educativa. Gli strumenti che utilizziamo non sono neutri; è importante allora chiedersi sempre se le App di cui ci stiamo servendo aiuteranno gli studenti a crescere nella capacità di riflettere, ragionare, verificare i propri punti di forza e di debolezza. È fuor di dubbio che la tecnologia può essere utilizzata in modo positivo o, al contrario, essere causa di danni. Come insegnante di religione sento ancora più forte l’impegno a sviluppare nei giovani la consapevolezza che gli strumenti multimediali sono una risorsa potente e che sta a noi utilizzarli nel modo più corretto possibile. La via dell’umanizzazione passa anche attraverso la sfida del virtuale, che riusciremo a vincere se non rinunceremo a vivere come essere umani. E qui, da docente di IRC, non rinuncierei a suggerire ai miei allievi che la via dell’umanizzazione passa attraverso Gesù, della serie, usando il linguaggio di twitter, #perchéabbiatelavitainabbondanza, #solocosebelle, #conluilapienaumanità.

Carmela Mundo
Via 4 Novembre 14
62022 Castelraimondo (MC)
carmela.mundo@alice.it

Abstract

Tecnologia e religione possono camminare insieme? L'insegnamento della religione può trovare nei nuovi linguaggi multimediali un valido supporto? L'articolo muove da queste domande per arrivare a sostenere la perfetta compatibilità tra il pensiero tecnologico e religioso, dà ragione del contributo dell'insegnamento della religione a scuola alla crescita umana e culturale degli studenti e suggerisce alcuni strumenti multimediali che possono aiutare i ragazzi a sviluppare quelle capacità di analisi, sintesi, espressione creativa, collaborazione e riflessione che contribuiscono alla crescita dell'umano.

Can technology and religion walk together? Can the teaching of religion find valid support in the new multimedia languages? The article starts from these questions to get to support the perfect compatibility between technological and religious thought, gives reasons for the contribution of the teaching of religion at school to the human and cultural growth of students and suggests some multimedia tools that can help students to develop those skills of analysis, synthesis, creative expression, collaboration and reflection that contribute to the growth of the human being.

Parole chiave

Religione, tecnologia, multimedialità, IRC, app.

Keywords

Religion, technology, multimedia, IRC, app.

LA FILOSOFIA NELL'ALTO MEDIOEVO. IL PROCESSO DI ACCULTURAZIONE E LA FILOSOFIA LATINA

Dalia Marija Stančienė*

1. Processi storici di acculturazione

Nell'alto medioevo gli scolastici, dopo aver acquisito l'eredità della cultura e scienza greca, hanno aperto lo spazio ontologico, trascendentale e simbolico per la filosofia latina. Come annota Alain de Libera, il processo dell'acculturazione dell'Occidente «è iniziato a Bagdad, continuò in Spagna e finì a Napoli»¹ dove Federico II nel 1224 fondò l'università laica, non sottomessa al Papa, che promuoveva la ricerca dei manoscritti e sosteneva il lavoro dei traduttori. Rémi Brague analizzando il processo di adattamento della cultura antica, dava un posto speciale ai traduttori arabi: «Sfruttando la posizione geografica centrale il mondo musulmano ha svolto un ruolo di traduttore tra Oriente ed Occidente sia nella sfera economica, sia nella sfera culturale»². In verità gli arabi stessi hanno sentito l'influenza della cultura greca non in modo diretto ma attraverso i mediatori/traduttori siriani: «la lingua Sira era diventata nell'Oriente cristiano la lingua della cultura e della comunicazione»³.

Con i traduttori e scienziati della Siria, sostenitori del nestorianesimo⁴, nel mondo arabo iniziò l'acculturazione del pensiero greco, che ha tracciato le nuove direzioni della ricerca negli ambiti della scienza, cultura, politica e religione. I teologi della scuola antiochena conformavano la cultura ellenistica al cristianesimo. In questa scuola si è formato e poi ha insegnato Nestorio (383-451), l'iniziatore del nestorianesimo. Più tardi le sue idee furono insegnate nella scuola teologica di Nisibis, fondata da Efrem il Siro⁵ (306-373), famoso per i

* Docente stabile di filosofia sistematica presso la Klaipėdos Universitetas della Lituania. La traduzione dal lituano all'italiano è stata curata da Joana Stančiūtė.

¹ A. DE LIBERA, *Penser au Moyen Age*, Seuil, Paris 1996, p. 110.

² R. BRAGUE, *Ekscentriškoji Europos tapatybė. Iš prancūzų k. vertė R. Matuzevičiūtė, K. Kazakevičiūtė*, Aidai, Vilnius 1999, p. 76.

³ *Ibid.*, p. 77.

⁴ Cf. K. ŽEMAITIS, *Nestorianizmas krikščioniško mokslo kontekste*, «Logos» 73 (2012), pp. 161–169.

⁵ Efrem è un santo importantissimo canonizzato nella chiesa ortodossa. Nell'anno 1920

commenti alla Bibbia greca, ma anche per gli inni rivolti contro i manichei, gli gnostici e l'eresia degli ebrei cristiani. Nel 363 la città di Nisibis, dopo la sconfitta di Giuliano Apostata, passò ai persiani, i quali hanno proibito il cristianesimo. A causa delle persecuzioni i cristiani erano costretti a spostarsi in luoghi più sicuri, e gli intellettuali e la scuola di Nisibis⁶ si sono trasferiti a Edessa, centro culturale siriano. La nuova scuola di teologia di Edessa ha radunato i traduttori e gli scienziati siriani e per questo divenne il centro dei teologi ma anche il centro culturale siriano.

Nella scuola di Edessa, presieduta da Efrem il Siro, che si era spostato da Nisibis, si sono introdotte le idee che contribuirono alla formazione dei teologi antiocheni. In siriano venivano tradotti trattati di filosofia greca, medicina, matematica, scienze naturali; inoltre per spiegare la Sacra Scrittura tradotta in greco ad Alessandria d'Egitto veniva applicato il metodo storico-critico e contestato il metodo allegorico. I teologi delle scuole antiochena e alessandrina erano in conflitto tra di loro a causa della posizione teologica nestoriana circa le nature umana e divina in Cristo.

La formulazione non sufficientemente precisa delle asserzioni teologiche sul *Logos* incarnato ha aperto la via alla nuova corrente cristiana monofisita (unica natura) ed a causa dei disaccordi dottrinali è stata fondata una Chiesa autonoma. Tale incapacità della Chiesa d'Oriente di avere una visione comune a riguardo di Cristo era pericolosa per la stabilità di tutta la Chiesa cristiana. Volendo evitare le conseguenze indesiderate l'imperatore Teodosio II nel 431 convocò il *Concilio di Efeso*, nel quale fu condannato l'insegnamento di Nestorio. Però la condanna non ha portato i risultati sperati anzi ha allontanato ancora di più la riconciliazione tra le scuole antiochena e alessandrina.

Volendo interrompere i disaccordi tra i teologi di Antiochia e di Alessandria sull'unità/distinzione delle due nature divina e umana in Cristo, l'imperatore Marciano convoca nel 451 il *Concilio di Calcedonia* e ordina di emanare una nuova formula che esprimesse la genuina professione di fede dei cristiani. Il Concilio proclamò la dottrina sulla *unione ipostatica* che afferma che Cristo ha due nature non confuse e non divisibili, che mantengono le loro singolarità incontrandosi nell'unica

papa Benedetto XV nominò Efrem il Siro dottore della Chiesa.

⁶ Nell'anno 363 la città di Nisibis, dopo la sconfitta di Giuliano Apostata fu ceduta all'impero Persiano.

persona (*ipostasis*) del Verbo incarnato⁷. Tuttavia il Concilio non è riuscito a placare definitivamente la discussione cristologica e non è riuscito a impedire la nascita della Chiesa monofisita.

Le discussioni tra i teologi continuavano. Amico di Nestorio, ma non sostenitore del nestorianesimo, fu Teodoreto vescovo di Cirro (393-466), rappresentante della scuola antiochena, esegeta, apologeta. Egli, rifiutando attivamente la dottrina dell'unica natura in Cristo, ha intravisto il pericolo che il monofisismo (alterando l'immagine di Cristo) costituiva per il cristianesimo. Oggetto della sua critica furono il metodo allegorico della scuola Alessandrina, la dottrina sulla natura di Origene (185-255) e i principi dell'esegesi allegorico-tipologica di Cirillo di Alessandria (376-444). I crescenti disaccordi divisero i cristiani d'Oriente «in tre gruppi: il gruppo “monofisita” che in breve diverrà il più potente. Un altro gruppo sarà quello dei “nestoriani”, esiguo a Roma, ma dominante nel regno di Sasanide, e infine i “calcedonesi” i quali hanno preso il sopravvento non senza sforzi faticosi»⁸.

La divisione dei cristiani d'Oriente secondo Izabela Jurasz diventerà il principio politico religioso di tutti gli imperatori. L'imperatore Zenone nel 482 emanò un editto secondo cui tutte le correnti del cristianesimo dovevano unirsi. Tale decisione significava l'abbandono delle decisioni del *Concilio di Calcedonia* e ciò portò alla presa di distanza dei nestoriani siriani. In tale situazione l'imperatore Zenone nel 489 ordinò la chiusura della scuola di Edessa perché fautrice di eresia⁹. Evitando le persecuzioni tanti degli insegnanti e degli studenti di Edessa si trasferirono in Persia dove il vescovo di Nisibis Barsauma (415-491), sostenitore della teologia nestoriana, li accolse favorevolmente fondando una nuova scuola di teologia secondo il modello di Edessa.

Tale situazione non soddisfaceva l'imperatore Giustino e il suo nipote Giustiniano I (483-565)¹⁰ che lo sosteneva nel governo, per questo nel 518 fu emanato l'editto che ordinava che i vescovi accettassero e seguissero le decisioni del concilio di Calcedonia. I Siri che non seguirono questo editto furono perseguitati. Nonostante le persecuzioni, la parte occidentale della Chiesa di Antiochia ha mantenuto la tendenza

⁷ Cf. J. LENZENWEGER - P. STOCKMEIER - K. AMON, R. ZINNOBLER, *Katalikų Bažnyčios istorija*, d. I, p. 182.

⁸ I. JURASZ, *Rytų krikščionijos peripetijos ir siriškoji istorija*, «Naujasis Židinys-Aidai» 9-10 (2006), p. 407.

⁹ Cf. A. DE LIBERA, *La philosophie médiévale*, PUF, Paris 1998, p. 18.

¹⁰ Giustiniano ascese al trono nell'anno 527 dopo la morte di Giustino.

monofisita, e i suoi teologi venivano chiamati giacobiti¹¹. La chiesa dei siriani d'Oriente, mantenne invece la teologia nestoriana e venne chiamata "Chiesa nestoriana".

Nel 636 quando gli arabi sconfissero la Siria, i nestoriani li accolsero come liberatori e intrapresero un dialogo con i musulmani. Dopo poco si è creato il movimento di traduzioni dalla lingua greca in siriano. «Quindi i traduttori sono gli eredi della conoscenza greca cristianizzata nelle scuole siriane»¹² e trasmettitori delle tradizioni dell'ellenismo agli arabi. Tanti scienziati nestoriani sono diventati teoretici dell'Islam, invece la lingua siriana ha svolto un ruolo di intermediaria nel processo di acculturazione dell'eredità greca nel mondo arabo.

Il califfo Al-Ma'mūn (che regnò nel 813-833) nel 830 a Baghdad istituì "la Casa della Sapienza" (*Bayt al-Hykmah*), composta dalla biblioteca, dall'accademia, dai laboratori per i traduttori e, nella periferia, da un osservatorio astronomico. I traduttori ricevevano il salario da fondi dello stato. Il più noto traduttore di quel periodo fu un medico nestoriano, Hunayn ibn Ishaq (809-873), il quale era a capo dei laboratori dei traduttori. Lui stesso traduceva dal greco in siriano e gli altri traduttori, tra cui anche suo figlio Ishaq, dal siriano nell'arabo. In questi laboratori dei traduttori sono stati tradotti gli scritti di Aristotele, Platone, Euclide, Tolomeo, Ippocrate, Galeno e dei neoplatonici, ma anche testi di matematica, astronomia e medicina.

Hunayn non solo traduceva ma anche commentava i testi di Aristotele e scriveva lavori scientifici. Ha scritto un lavoro di dieci trattati "Sull'occhio" e libri "Sui colori", "Sull'arcobaleno", sulla "Meteorologia" e altre questioni scientifiche. Uno dei lavori scritti da Hunayn intitolato "I modi della comprensione delle verità religiose" era dedicato all'interpretazione filosofica delle affermazioni religiose. In questo scritto l'autore occupa la posizione del terzo, cioè del mediatore tra un musulmano (il quale cerca di difendere le verità dell'Islam) e il famoso medico cristiano, scienziato e traduttore Kustos ibn Luko (820-912) il quale con argomenti logici negava le affermazioni del musulmano. La posizione di Hunayn, fondata con delle premesse psicologiche, aiuta a scoprire le verità e gli errori elaborando una fede più razionale. Questo testo ha avuto un ruolo importante nel dialogo tra islam e cristianesimo.

¹¹ Il nome "giacobita" proviene dal vescovo Giacobbe Baradeo mediante il quale, in Egitto e in Siria, è stata conservata la chiesa siriana di tendenza monofisita.

¹² BRAGUE, *Ekscentriškoji Europos tapatybė*, cit., pp. 74–75.

Nel X secolo gli arabi avevano le traduzioni dei più importanti testi greci nei vari ambiti della filosofia, teologia e scienza. L'eredità della filosofia antica ha fatto emergere per i teologi arabi un nuovo compito: "ripulire" l'Islam dagli errori e riunire tutte le correnti religiose accordandole con la filosofia e la scienza. Per questo scopo a Basra si istituì un gruppo di cinque scienziati che si chiamò "Società dei Fratelli puri". Essi prepararono un'enciclopedia che era composta da 51 trattati suddivisi in quattro capitoli: propedeutica e logica (13 trattati), la scienza della natura e l'insegnamento sull'uomo (17 trattati), l'insegnamento sull'anima universale (10 trattati), scienze teologiche (11 trattati). Dopo poco questi lavori sono stati tradotti e hanno raggiunto il Nord cristiano.

Con l'avanzare degli arabi nell'Europa Occidentale, la conquista della metà delle terre della Spagna e la fondazione del califfato di Cordova (929-1031), la filosofia, come anche tutta la cultura intellettuale, è arrivata nella traduzione sira nei luoghi conquistati¹³. Nell'incontro tra le culture araba e latina è importante sottolineare che l'eredità intellettuale del mondo antico sarà appresa dai pensatori occidentali dalle traduzioni arabe e dai commentari degli scienziati arabi. Un apprezzabile contributo proviene anche dagli scienziati ebrei che risiedevano nel califfato di Cordova: essi commentavano i testi dei filosofi greci dalle traduzioni arabe.

Quando i cristiani hanno cominciato a riprendere possesso delle campagne nella Spagna musulmana cercando di riconquistare le terre occupate, il califfato di Cordova si frantumò in piccoli emirati chiamati *taifa*. Toledo, uno dei più grandi *taifi* in quel tempo, quando regnava l'emiro Ismail Al-Mamun (1043-1075), diventò un noto centro di scienza, il quale sviluppava la ricerca nei campi di storia, filosofia, astronomia, matematica, geometria e botanica. Al Mamun che dedicava soprattutto tanto tempo all'astronomia, ha messo insieme un gruppo astronomico e sponsorizzava la loro attività. Lo scienziato ed astronomo di Toledo Ibrahim Al-Zarkali (in latino Arzachel, 1029-1087) inventò le famose tavole astronomiche di Toledo con le quali dimostrò il movimento dell'apogeo del sole, realizzò inoltre l'astrolabio *azafea*, il quale misurava con un metodo nuovo il movimento delle sfere celesti.

Nel 1085 Toledo è stata conquistata da Alfonso VI, restituita ai cristiani e più tardi convertita nella capitale di Castiglia. Nel 1130

¹³ Cf. D. M. STANČIENĖ - J. ŽILIONIS, *Ankstyvoji scholastika: ugdymo filosofijos metmenys*, VPU leidykla, Vilnius 2010, p. 256.

l'arcivescovo di Toledo Raymond Sauvetât¹⁴ ha ordinato di tradurre nella lingua latina gli scritti di Aristotele, Al Farabi, Avicenna (Ibn Sina), Al Ghazali, Ibn Gebirol (Avicebron). Il filosofo ebreo di lingua araba Abraham ibn Dawud¹⁵ - che significa figlio di Davide - (1100-1180) ha cominciato a tradurre in castigliano l'eredità di Avicenna, mentre Domenico Gundisalvo (1110-1181) traduceva in latino. Per tradurre Aristotele e gli altri pensatori greci in latino venivano usati i testi e commentari arabi, i quali erano tradotti dalla lingua sira. Come nota Alain de Libera, la traduzione di Avicenna da parte di Gundisalvo, è molto importante. «In realtà la filosofia e la teologia del XIII sec. sono chiamate "scolastiche" prima di tutto perché già dal fine del XII sec. Avicenna veniva letto e studiato. Non Aristotele, ma Avicenna ha fatto conoscere all'Occidente la filosofia»¹⁶.

Quindi la cultura araba islamizzata, secondo Rémi Brague, ha riportato il mondo latino ai testi originali, e «l'esempio della ricezione di Aristotele può aiutare a descrivere la ricezione dello stile islamico dell'eredità del mondo dell'antichità e attraverso questo comprendere meglio lo stile dell'Europa»¹⁷. Le università nascenti sono diventate recettive dell'eredità ellenistica arabizzata, e armonizzando la sapienza greca con la tradizione cristiana hanno aperto per la scolastica un nuovo periodo filosofico.

2. Peculiarità della filosofia scolastica nel XIII secolo

Il sorgere delle università, l'istituzione degli ordini dei domenicani e dei francescani, l'arrivo di trattati e rispettivi commentari della metafisica di Aristotele, ma anche di scienze naturali, di fisica, di psicologia, di etica, di politica, di retorica, secondo Maurice De Wulf ha innalzato la scolastica al rango di somma filosofia¹⁸. Il centro della

¹⁴ Cf. E. GILSON, *History of Cristian Philosophy in the Middle Ages*, Sheed and Ward, London 1989, p. 235

¹⁵ Cf. STANČIENĖ - ŽILIONIS, *Ankstyvoji scholastika: ugdymo filosofijos metmenys*, cit., p. 278.

¹⁶ A. DE LIBERA, *Viduramžių mąstymas. Iš prancūzų k. vertė B. Demkutė ir kt*, Logos, Vilnius 2001, p. 70.

¹⁷ BRAGUE, *Ekscentriškoji Europos tapatybė*, cit., p. 101.

¹⁸ Cf. M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, Institute supérieur de Philosophie, Louvain 1900, p. 262.

filosofia scolastica è diventato l'università di Parigi: lì la filosofia si qualificava come un modo specifico di ragionare con una severa struttura logica, ma anche come educazione filosofico-teologica mediante i metodi di insegnamento di *meditatio* e di *lectio*.

Con la filosofia scolastica si cercava non solo di palesare ma anche di dare un senso alla realtà dell'esperienza religiosa intesa come il fondamento dell'insegnamento cristiano. La sua ricca problematicità si fondava su varie scienze: teologia, antropologia, filosofia della natura, logica, ontologia, gnoseologia, cosmologia, psicologia, diritto, politica e morale. Lo sviluppo di varie scienze ha aiutato a creare una nuova terminologia nei campi della filosofia del linguaggio, della scrittura del diritto, del sistema dei valori, dell'estetica... terminologia che ancora oggi usiamo. Umberto Eco sottolinea che «non a caso, al tempo della maturità scolastica dell'Aquinate, il trattato simbolico sulle qualità divine si è trasformato in ragionamento per analogia, che non è più simbolico ma basato sulla semiosi che riduce il nesso di causalità usando proporzioni piuttosto che abbaglianti somiglianze morfologiche e comportamentali. Questa matura meccanica del discorso come linguaggio euristicamente adeguato fu in seguito perfettamente convalidata teoricamente da Kant»¹⁹.

Le sorgenti del metodo scolastico vengono collegate con i trattati di Boezio. In essi i problemi teologici e ontologici vengono risolti usando l'analisi linguistica, quando il senso viene collegato con il contenuto dell'espressione parlata e il significato viene collegato con gli oggetti concreti o astratti, esistenti o non esistenti. Il senso di questo metodo è che qualsiasi significato viene analizzato non soltanto secondo il contenuto dell'espressione linguistica ma anche secondo la forma sintattica. Tale metodo - quando nello stesso momento si dà attenzione sia al significato, sia alla parola - aiuta a sottolineare gli aspetti dei significati che vengono circoscritti dalle caratteristiche della parola.

Nella formazione del metodo scolastico un ruolo principale ha avuto la ricerca dell'essere come oggetto di metafisica, ricerca basata sulla convinzione che l'essere può essere compreso con la conoscenza razionale. Questa idea è presa dai pensatori dell'antichità e il suo iniziatore è Parmenide. Gli scolastici compresero la conoscenza dell'essere come l'analisi delle cose staccate dalla materia sia sotto l'aspetto ontologico (ciò che esiste realmente), sia sotto l'aspetto del pensiero (ciò che si comprende

¹⁹ U. ECO, *Menas ir grožis viduramžių estetikoje*, iš italų k. vertė J. Vilimas, Baltos lankos, Vilnius 1997, pp. 88-89.

con la mente). Analizzando l'essere gli scolastici sono arrivati alla conclusione che esso non può essere pensato come un semplice esistere, ma che è attualità di ogni forma o natura. Soltanto con il pensare, e non con un altro modo di conoscere, l'uomo può toccare l'essere e capire la sua essenza.

Stanisław Kowalczyk descrivendo Tommaso D'Aquino come innovatore - perché ha usato il metodo metafisico per analizzare l'essere - sottolinea che «il metodo metafisico di Tomaso D'Aquino è realistico a posteriori, ma non empirico sperimentale. La metafisica collega il pensare, ossia il pensare discorsivo, con l'intuizione intellettuale. Le norme dei fondamenti dell'essere e del pensiero vengono riconosciute non perché verificati empiricamente, ma perché l'intuizione li scorge nella realtà»²⁰. Il metodo scolastico della metafisica ha affermato il postulato che la struttura del pensiero quando corrisponde alla verità è corrispondente in modo adeguato alla struttura dell'essere. La verità non è nelle cose stesse ma nell'intelletto collegante o separante.

Della verità si parla in tre diversi contesti: gnoseologico (la verità della conoscenza), ontologico (la verità delle cose) e linguistico (la verità delle asserzioni). L'intelletto formula il pensiero con le frasi che sono composte dalle parole che appartengono alle varie categorie grammaticali (sostantivi, aggettivi, verbi e così via). In modo analogo viene trattato anche il mondo, il quale è composto da vari enti che sono in armonia tra loro come lo sono gli elementi del linguaggio, prima di tutto, nella frase, il soggetto e il predicato.

Nella filosofia scolastica la conoscenza dell'oggetto ha bisogno della chiara percezione di quali siano i componenti strutturali di cui esso è composto e come tali componenti siano in armonia tra di loro. Dal punto di vista linguistico per la conoscenza dell'oggetto c'è bisogno che gli elementi strutturali del linguaggio, con i quali viene descritto l'oggetto, corrispondano alla sua struttura. Se la lingua è divisa, diversamente dall'oggetto, (cioè se una parola quale elemento linguistico segna non uno ma più aspetti dell'oggetto, oppure se i componenti dell'oggetto non formano un elemento strutturale costante, separato da altri elementi, ma è soggetto alla mutazione e non ha confini costanti del componente), in tal caso il linguaggio non è capace di far vedere e sottolineare la struttura dell'oggetto. Con tale linguaggio è possibile far vedere solo certi elementi

²⁰ S. KOWALCZYK, *Bendroji metafizika*, iš lenkų k. vertė G. Vyšniauskas, Logos, Vilnius 2001, p. 25.

e la loro correlazione, ma essi non rifletteranno la vera essenza dell'oggetto. Non si può in tal caso chiamarlo linguaggio razionale, perché l'oggetto che con esso viene descritto mantiene elementi irrazionali che non si sottomettono all'espressione linguistica.

Elemento ontologico e linguistico, cioè idea dell'essere e parola, hanno le stesse caratteristiche strutturali. Ogni parola che ha un solo significato ben preciso, che non dipende dal contesto, corrisponde alla sua idea che non ha differenze interne, non ha mutabile circoscrizione dell'essere. L'idea esiste autonomamente dalle altre non divisibili circoscrizioni-idee; analogamente anche le parole, le quali descrivono queste idee che possono essere analizzate separatamente e il loro significato compreso indipendentemente dal contesto. Le principali caratteristiche dell'idea sono stabilità e unità, le quali le danno un elemento dell'essere non divisibile, non avente differenze interne: elemento dell'essere che solo possiede una caratteristica circoscrizione che lo distingue da qualsiasi altra idea. Le caratteristiche dell'idea aiutano a rivelare che essa è analoga all'essere del concetto e della parola, poiché li esprime.

Il fondamento della conoscenza razionale è la stabilità del significato. I significati delle parole catturano in modo adeguato ciò che esiste nel mondo, se quel mondo è composto dagli enti costanti come anche i significati delle parole. Sulla comprensione razionale del mondo e della conoscenza si può parlare nel caso in cui il significato della parola corrisponde all'ente, cioè all'elemento strutturale dell'essere. Il primo elemento dell'essere compreso razionalmente rispecchia la stabilità dell'idea.

La conoscenza razionale è fondata con i concetti che hanno un senso preciso e circoscritto. Siccome il linguaggio riflette in modo adeguato la realtà, l'analisi strutturale del linguaggio aiuta a conoscere l'essere e le sue caratteristiche. Tale strumentario della conoscenza - quando vengono analizzati prima i modi con i quali viene espresso l'ente e solo dopo si passa all'analisi dell'ente reale - costituisce l'essenza del metodo scolastico.

Nella filosofia scolastica viene riconosciuto che i concetti sono nascosti non solo nell'intelletto umano ma anche nell'intelletto divino, nell'essere e negli enti. La natura universale dell'ente, essendo corrispondente all'idea di Dio, si riflette nell'intelletto umano. Dalla natura universale dipende la *quidditas* dell'ente oppure la sua dipendenza dalla specie. La specie è composta da varie qualità le quali sono caratteristiche

per gli individui di tale specie. Gli individui avendo diverse qualità, suddividono la specie in classi e sotto classi. I tratti appartenenti alle classi e sotto classi possono essere accidentali - e non essenziali - caratteristiche della specie, che vengono fissate con i concetti universali. A questi concetti universali corrispondono sia gli enti che esistono oggettivamente sia gli universali. In modo analogo, come la definizione dell'ente è composta da concetti separati, di cui ognuno segna una certa caratteristica, così anche l'ente compreso dagli scolasti è composto dalle caratteristiche naturali e accidentali, che riflettono con precisione i concetti che lo definiscono.

Appartenenti non al campo ontologico ma al pensiero razionale, i primi elementi dell'essere hanno le stesse caratteristiche come anche i significati che corrispondono ai concetti e che sono costanti e indivisibili. Il nesso che collega i primi elementi dell'essere nell'ente è di tipo logico ed è adeguato al nesso che collega concetti separati in una asserzione. Il soggetto e il predicato dell'asserzione riproduce *in generale* i parametri essenziali dell'essere e i principi di ogni ente esistente. Da una parte l'asserzione si può trattare come il riflesso del rapporto che unisce l'ente con la sua idea. Dall'altra parte l'asserzione stabilisce il rapporto tra ente, che viene circoscritto con il soggetto dell'asserzione e di una o più qualità caratteristiche all'ente che vengono circoscritte con il predicato dell'asserzione.

La scolastica riconoscendo che la struttura logica del pensiero riproduce in modo adeguato la struttura dell'essere, affermava che l'insegnamento circa lo stato degli universali nell'essere, circa i loro modi di esistere e il ruolo svolto nella creazione degli enti individuali, appartiene alle definizioni delle specie e delle parentele e ai tratti specifici che le differenziano. In tal modo i processi che avvengono nella sfera ontologica sono simili ai processi che avvengono nella sfera logica e questo dà la possibilità di dare la visione della struttura ontologica.

Conclusione

Nell'alto medioevo la scolastica descrivendo l'essenza della cosa o del fenomeno, ha aiutato a rendere più rigoroso il modo di porre il contenuto dei concetti così da creare le condizioni per perfezionare l'apparato filosofico categorico. Al progresso della filosofia hanno contribuito i commentari latini di Aristotele introdotti da Averroè, che erano molto diffusi e venivano studiati all'università di Parigi. Tommaso

D'Aquino, dopo aver conosciuto la metafisica aristotelica, l'ha adattata alla filosofia cristiana ed ha aperto una via nuova alla spiegazione dell'essere e del divenire. Egli ha avviato la sostituzione dell'agostinismo con l'aristotelismo scolastico e ha introdotto la teoria dell'astrazione nel processo della conoscenza, fissando uno stretto rapporto tra la conoscenza attraverso i sensi e la conoscenza attraverso l'intelletto. La filosofia scolastica è stata integrata con la metafisica dell'essere e con il fondamento gnoseologico dell'origine aristotelica.

Dalia Marija Stančienė
Klaipėdos Universitetas,
Herkaus Manto g. 84 92294,
Klaipėda, Lietuva
dalia.marija.stanciene@ku.lt

Abstract

L'articolo analizza il processo di acculturazione, che ha notevolmente arricchito la filosofia latina durante l'Alto Medioevo. L'adattamento del pensiero greco nell'Europa occidentale è stato associato alla traduzione di fonti siriane e arabe. Le università del XIII secolo assorbirono un'eredità ellenistica arabizzata e la combinarono con la tradizione cristiana. Questa combinazione elevò la scolastica a un livello filosofico. La filosofia scolastica è stata modellata come un modo specifico di pensare con una rigorosa struttura logica. L'educazione filosofica e teologica era basata sui metodi della *meditatio* e della *lectio*. Lo studio dell'essere come soggetto di speculazioni metafisiche ha svolto un ruolo di primo piano nel metodo scolastico. Si basava sulla supposizione che l'essere fosse accessibile alla ragione naturale. La filosofia scolastica ammetteva che gli universali erano presenti non solo nella mente umana ma anche nell'intelletto divino e negli esseri divini.

The article analyzes the process of acculturation, which significantly enriched Latin philosophy during the High Middle Ages. Adaptation of Greek thinking in Western Europe was associated with the translation of Syrian and Arabic sources. The 13th century universities absorbed an Arabized Hellenistic heritage and combined it with Christian tradition. This combination lifted scholasticism to a philosophical level. Scholastic

philosophy was shaped as a specific way of thinking with rigorous logical structure. Philosophical and theological education was based upon the methods of *Meditatio* and *Lectio*. The study of being as the subject of metaphysical speculations played a leading role in the scholastic method. It was based on the supposition that being is accessible to natural reason. Scholastic philosophy admitted that universals were present not only in human mind but also in the divine intellect and beings.

Parole chiave

Acculturazione, filosofia latina, Alto Medio Evo, tradizione cristiana, *meditatio*, *lectio*, Aristotele, Avicenna, Tommaso D'Aquino.

Keywords

Acculturation, Latin philosophy, High Middle Ages, Christian tradition, Meditation, Lectio, Aristotle, Avicenna, Thomas Aquinas.

SEZIONE “EVENTI”

LA “QUESTIONE AMBIENTALE” NELLA PROSPETTIVA DELL’ANTROPOLOGIA TEOLOGICA

Giovanni Ancona*

L’espressione “questione ambientale”, che personalmente utilizzo qui solo per comodità e per la sua ormai accoglienza universale¹, racchiude in modo evidente una globale emergenza dei nostri tempi, che è sul tavolo di lavoro di quasi tutte le istituzioni mondiali. La problematica, infatti, è oltremodo evidente e impatta con la vita di tutti gli umani a più livelli, sollecitando non poco le politiche sociali, culturali ed economiche dei governi e anche il messaggio e l’agire delle diverse confessioni religiose. La “questione” è piuttosto complessa, ma, in sintesi, essa si presenta sostanzialmente su tre livelli: l’esaurimento delle risorse del pianeta, l’inquinamento ambientale, l’urbanizzazione (soprattutto delle grandi aree metropolitane). Tre livelli, questi, che sono sufficienti a mettere in crisi l’intero sistema della vita del nostro pianeta.

La globalità della “questione” chiama in causa anche i diversi saperi, non ultimo quello teologico. Un coinvolgimento critico, questo (della teologia), che solo in tempi più recenti ha acquisito nuovamente tutta la sua rilevanza. Ad esempio: la riflessione teologica cattolica sui temi ambientali che anni addietro era stata piuttosto forte e che aveva sollecitato importanti interventi da parte delle Conferenze episcopali nazionali e internazionali, si era affievolita, distratta, forse, da altre questioni più interne alla chiesa. Oggi, invece, ha ripreso vigore, non solo per la forte attenzione che il tema ambientale sta ricevendo da più parti, ma grazie anche all’intervento di papa Francesco, che, ultimamente, con l’enciclica *Laudato si’*, ha dato ossigeno al tema e a quanto ad esso è connesso. La celebrazione del Sinodo dei vescovi sull’*Amazzonia*, poi, ha manifestato la ferma volontà del Pontefice di proseguire sulla via che mette al centro l’urgente sfida di proteggere l’ambiente, la quale «comprende la

* Docente di teologia sistematica alla Pontificia Università Urbaniana. Il presente contenuto riporta un intervento come *visiting professor* tenuto nel 2019 presso l’Istituto Teologico Marchigiano.

¹ L’accezione non è specificamente occidentale né cristiana, ma è espressione propria della cultura ecologica, che rimanda unicamente ad un orizzonte biologico della vita e non antropologico e quindi esula dalla dimensione etico-religiosa.

preoccupazione di unire tutta la famiglia umana nella ricerca di uno sviluppo sostenibile e integrale»². Di qui il suo accorato appello:

Rivolgo un invito urgente a rinnovare il dialogo sul modo in cui stiamo costruendo il futuro del pianeta. Abbiamo bisogno di confronto che ci unisca tutti, perché la sfida ambientale che viviamo, e le sue radici umane, ci riguardano e ci toccano tutti³.

In tal senso, la stessa Enciclica *Laudato si'* offre alcune linee di orientamento e di azione - nel capitolo quinto - che risultano essere interessanti, almeno quanto al dialogo tra le istituzioni, alle politiche da sviluppare, alle decisioni concrete da assumere, al contributo delle religioni e delle scienze⁴.

1. La “questione ambientale” e la teologia

La “questione ambientale” - come già detto - sollecita notevolmente l'attività della teologia e ciò comporta la ripresa di alcuni temi appartenenti oggi all'Antropologia teologica, in particolare quello riguardante la creazione. Tale ripresa esige che i suddetti temi (la creazione in particolare) vadano ovviamente pensati nell'ottica credente ed elaborati concretamente secondo uno stile di dialogo e di confronto con tutte le componenti scientifiche interessate alla “questione”. L'impresa non è inedita. Esistono, infatti, alcuni contributi teologici significativi, che si sono imposti all'attenzione degli studiosi e che oggi sono quasi dei “classici” sull'argomento. Si pensi, ad esempio, al noto contributo di Jürgen Moltmann⁵ con la sua teologia in prospettiva ecologica, in ambito protestante. Il suo sforzo intellettuale, infatti, è stato quello di ripensare tutto il discorso teologico in generale e quello della creazione in particolare

² FRANCESCO, *Laudato si'*, Lettera Enciclica sulla cura della casa comune (24 maggio 2015), n. 13.

³ *Ibid.*, n. 14.

⁴ Sull'enciclica papale cf. G. NOTARSTEFANO (ed.), *Abitare la terra. Commento all'enciclica Laudato si'*, AVE, Roma 2015.

⁵ Cf. J. MOLTSMANN, *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, Queriniana, Brescia 1986 (or. tedesco: Chr. Kaiser Verlag, München 1985). Sulla teologia della creazione in prospettiva ecologica di J. Moltmann, cf. C. RUBINI, *Il divenire della creazione. In dialogo con Karl Rahner e Jürgen Moltmann*, Città Nuova, Roma 2013, pp. 206-215.

in una prospettiva ecologica, determinando così un nuovo orizzonte epistemologico. Si tratta di un contributo che non è esente da critiche, ma che, comunque, rappresenta un tentativo interessante con cui confrontarsi e dialogare. Recentemente, invece, è apparso un contributo in ambito cattolico, quello del teologo francese Christophe Boureux⁶ (*la Creazione come paesaggio cristiano*), che, a mio parere, ha la forza di imporsi come teologicamente significativo nel contesto della cosiddetta crisi ambientale. In sintesi, Boureux rielabora la dottrina della creazione in prospettiva ecumenista, cioè nella prospettiva «dell'insieme delle creature nel loro ambiente ecologico, simbolico, storico, tecnico e fisico»⁷. In tal senso, la nozione di *paesaggio*, secondo il nostro Autore, è quella nozione che meglio permette di cogliere e di sistemare gli elementi propri di una teologia della Creazione. In primo luogo, perché la nozione di *paesaggio* facilita la comprensione della fondamentale relazionalità che esiste tra le entità mondane e quindi permette di superare l'antropocentrismo e la conseguente opposizione dell'uomo nei confronti degli elementi mondani con cui egli vive. Boureux afferma:

L'uomo non è un essere gettato in un mondo fisico che gli è estraneo, poiché egli è il prodotto di un mondo in divenire. Gli enormi progressi della biologia non smettono di ricordarcelo⁸.

In secondo luogo, perché la nozione di *paesaggio* permette di cogliere tutto quel complesso dinamismo che muove il mondo lungo un processo di compimento, modulato da un costante rinnovamento. In terzo luogo, perché la nozione di *paesaggio* offre la possibilità di scorgere meglio nella Creazione le tracce che la rimandano alla trascendenza di Dio Uno e Trino. Afferma Boureux:

La Gloria - la *dóxa* divina che risplende al momento della trasfigurazione - si iscrive nella presenza reale a sé e alle altre entità, presenze che costituiscono il Regno dei cieli come maniera di abitare la terra. Guardare alla Creazione in questo senso è, se non concorrere alla bellezza, almeno non contribuire a ferirla sfigurandola⁹.

⁶ Cf. CH. BOUREUX, *Dio è anche giardiniere. La Creazione come ecologia compiuta*, Queriniana, Brescia 2016 (or. francese: Cerf, Paris 2014).

⁷ *Ibid.*, p. 15.

⁸ *Ivi.*

⁹ *Ibid.*, p. 16.

A partire da tali elementi di metodo, Boureux sviluppa la sua teologia della Creazione come *paesaggio* cristiano (l'aggettivazione dice lo specifico dell'approccio credente: il monoteismo trinitario), secondo il ritmo della temporalità della Creazione, dello spazio della Creazione, dell'alleanza come forma concreta della Creazione, della coabitazione delle creature. In tutto questo, il teologo francese evita l'utilizzo del termine "natura", che, in quanto polisemico, non è molto adatto all'elaborazione di una teologia della Creazione, così come egli la concepisce. Boureux, invece, usa il termine "entità" al plurale (le entità). Egli afferma, in proposito:

Con il plurale *le entità*, il processo di ospitalità, convivialità e riconoscimento della Creazione è più facilmente comprensibile che con il singolare (monolitico) *la Natura*. Parlando delle entità che avvengono come creature per mezzo della parola di Cristo [si risolvono] due difficoltà interne alla teologia cristiana della Creazione. La prima è il suo antropocentrismo che ha condotto al fronteggiarsi fra l'uomo e *la Natura* così come si è imposto nell'Occidente moderno [...]. La seconda difficoltà... [è quella che concepisce] la Creazione come uno spazio-tempo doppiamente separato: da Dio che l'ha prodotta mettendola a distanza da sé, e dall'umano peccatore che ne è stato cacciato ed è tenuto a distanza da essa¹⁰.

Una vera teologia della Creazione, in altre parole, è quella che si fonda su Gesù Cristo, il quale narrava parabole e spiegava storie in cui è possibile cogliere l'avvicinamento e l'interdipendenza delle entità create e la loro sollecitudine nel regno di Dio. Gesù Cristo, cioè, è colui che attiva la creatività di ogni essere e rende nota la vocazione di ogni uomo che è quella di contribuire a liberare non solo se stesso, ma anche gli altri esseri. Pertanto, quanto più l'uomo si inserisce nel *paesaggio* della Creazione e narra le entità che vi si trovano, tanto più egli istituisce una relazione di ospitalità pacifica con il tutto, evitando così atteggiamenti di conquista, dannosi per tutta la Creazione.

Da quanto detto, il contributo di Boureux si colloca a pieno titolo in quelle riflessioni che meglio colgono la questione ambientale nell'intreccio degli apporti che provengono da diverse scienze.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 234-237.

Tuttavia, anche questo contributo non è esente da critiche, ma è certamente un tentativo abbastanza riuscito e molto in linea con l’enciclica *Laudato si’* di papa Francesco.

2. La “questione ambientale” nella prospettiva dell’antropologia teologica

Uno dei primi dati fondamentali da tenere in considerazione, nel contesto dell’antropologia teologica, è che l’ambiente non è solo una sorta di scena in cui l’uomo è immerso, ma è un dato costitutivo della sua identità personale, di cui i segni sono evidenti nel suo essere corpo¹¹. Detto in altre parole, l’ambiente, secondo il suo livello ontologico e linguistico dell’essere “creatura”, non può prescindere dall’uomo, così come l’uomo è da collocare al suo giusto posto nel mondo della natura creata. La non interazione tra uomo e mondo creato, infatti, è tipica dell’antropocentrismo arrogante, giustamente incriminato dei disastri ecologici¹², che si fonda, di fatto, sul dualismo uomo-mondo creato e che è il risultato di tutto un processo culturale, sociale, economico, politico iniziato con l’epoca moderna e che in Cartesio trova la sua esplicitazione più severa (*res cogitans/res extensa*).

Da quanto detto, la corretta interazione uomo-mondo creato risulta comprensibile, nell’orizzonte teologico e dell’antropologia teologica in specifico, a partire da una corretta esegesi delle affermazioni fontali circa essa. Conosciamo bene, in questa direzione, il significato di alcuni testi biblici come *Gn* 1,26-30 e *Sal* 8,5-9, in cui l’idea di uomo creato ad immagine di Dio dice essenzialmente la sua identità relazionale in riferimento fondativo a Dio e “sacramentale” all’altro suo simile e al mondo creato e da cui si può comprendere il senso più autentico del “dominio” che egli deve esercitare sulle cose create e cioè il servizio

¹¹ Cf. G. ANGELINI, *L’ambiente, il suo senso e il suo valore propriamente umano*, in AA.VV., *La responsabilità ecologica*, Studium, Roma 1990, pp. 144-145 (tutto il contributo alle pp. 137-160).

¹² Cf. L. WHITE JR., *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, in *Science*, 55 (1967) 155, pp. 1202-1207; C. AMÉRY, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Rowohlt, Reinbek 1974²; G. KADE, *Ökonomische und gesellschaftspolitische Aspekte des Umweltschutzes*, in *Gewerkschaftliche Monatshefte*, 22 (1971) 5, pp. 3-15.

proprio del pastore¹³. Egesi, questa, in gran parte espressa anche dalla tradizione ecclesiale post-biblica. Pertanto, il recupero di questa corretta interpretazione delle fonti della nostra tradizione giudeo-cristiana e un atteggiamento di dialogo/confronto con gli altri saperi impone un cambio di rotta, peraltro già in atto da tempo, nel pensare teologicamente la creazione in rapporto alla “questione ambientale”. In sostanza, ci vengono chiesti alcuni compiti:

2.1. *Ripensare l'orizzonte epistemologico della relazione uomo-mondo creato*

L'operazione del ripensare la relazione uomo-mondo creato parte, anzitutto, dal concreto superamento del modulo asimmetrico che configura spesso la relazione, in favore di un modulo simmetrico. Tale operazione, di per sé impossibile, è solo una strategia per risolvere il conflitto che caratterizza la relazione uomo-mondo creato. In tal senso, l'obiettivo da perseguire non è quello di eliminare la differenza ontologica tra l'uomo e gli altri esseri del mondo creato, operazione che, purtroppo, è visibile oggi nell'ideologia animalista e che coinvolge emotivamente molti umani¹⁴, e soprattutto nell'idea della fine dell'eccezione umana¹⁵, ma quella di stabilire una condizione pacifica, solidale, armonica tra uomo e mondo della natura. Si tratta, cioè, di modificare i termini della suddetta relazione, sì che l'uomo consideri il mondo creato come *casa* sua; ed egli, in quanto parte del mondo creato, non viva in questa dimora con arroganza e dispotismo¹⁶. A dirla in altre parole, l'obiettivo è quello di superare il dualismo uomo-mondo creato in favore di un modello di relazione che punti a realizzare l'unità nella diversità nel complesso delle trasformazioni che impone il cambiamento evolutivo. In questo senso, il mondo creato, la casa dell'uomo, è il luogo in cui lo stesso uomo agisce, al fine di giungere alla pienezza del proprio essere; una pienezza che non esclude il mondo creato, ma lo include in quanto costitutivo della sua identità umana, e che è visibile nel suo corpo. In sostanza, il nuovo orizzonte epistemologico

¹³ Cf. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Che cosa è l'uomo? Un itinerario di antropologia biblica*, LEV, Città del Vaticano, nn. 45-52.

¹⁴ «Si avverte a volte l'ossessione di negare alla persona umana qualsiasi preminenza, e si porta avanti una lotta per le altre specie che non mettiamo in atto per difendere la pari dignità tra gli esseri umani» (FRANCESCO, *Laudato si'*, n. 90).

¹⁵ Cf. J.-M. SCHAEFFER, *La fin de l'exception humaine*, Gallimard, Paris 2007.

¹⁶ FRANCESCO, *Laudato si'*, nn. 84-92.

chiede di pensare il mondo creato come condizione e luogo della libertà dell'uomo e

non tanto come uno scenario per un intervento acosmico e arbitrario dell'agire umano, ma come un luogo simbolico nel quale e attraverso il quale la coscienza dell'uomo è istruita circa l'affidabilità della realtà tutta, consegnata alla sua coscienza per essere accolta e scelta in vista di un comune destino [...]. Tra l'uomo e Dio il mondo non è un terzo incomodo, ma è il segno dove è indicato il carattere buono della vita, che ognuno deve scegliere per consegnarsi al mistero inesauribile di Dio e ritrovarsi una vocazione e un volto¹⁷.

2.2. *Dare forza all'orizzonte teologico e quindi all'idea di creazione come evento storico-salvifico*

L'istanza di dover focalizzare, in modo più efficace e credibile, la storicità salvifica della creazione è fondamentale, al fine di superare il dualismo di creazione-redenzione. L'unità degli eventi, infatti, è garantita dal progetto di predestinazione del Padre, per mezzo di Cristo, nella forza dello Spirito. Gesù Cristo, nel suo evento di incarnazione e mistero pasquale, manifesta chiaramente le ragioni della creazione¹⁸. Questa è frutto di una iniziativa assolutamente gratuita di Dio-Trinità, che trova proprio nell'evento Cristo la sua compiuta concentrazione e rivelazione. La creazione, in altri termini, è parte essenziale dell'evento dell'incarnazione. Dio crea per realizzare pienamente il suo mistero salvifico di predestinazione nel suo Figlio. L'inizio del cammino storico-salvifico è la ragione per cui si può comprendere il senso della creazione, in relazione a Cristo salvatore¹⁹. «Infatti la comunicazione dell'essere alle

¹⁷ F. G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica. Chi è l'uomo perché te ne curi?*, Queriniana, Brescia 2005, p. 282.

¹⁸ «La Rivelazione [...] presenta l'avvenimento del Figlio di Dio incarnato come il *principio* che, al centro del disegno salvifico della Trinità, porta in sé e manifesta le ragioni di ogni iniziativa divina e quindi anche della Creazione» (A. SCOLA - G. MARENGO - J. PRADES LÓPEZ, *La persona umana. Antropologia teologica*, Jaca Book, Milano 2000, p. 87).

¹⁹ Il dato è assolutamente vero anche in relazione all'economia veterotestamentaria. Infatti, «se nell'Antico Testamento la creazione è vista come il presupposto dell'alleanza di Jahvé con Israele, allora la gratuità dell'elezione precisamente di questo popolo e la spontaneità imprevedibile della guida sovrana di Dio nella storia d'Israele, devono includere nel medesimo ambito della libertà divina, in una visione retrospettiva, anche la fondamentale azione storico-salvifica della creazione. Jahvé non sarebbe il signore

cose, a ciò che è altro da Dio, appare finalizzata alla realizzazione dell'alleanza con Dio e alla sua figura neotestamentaria che è la predestinazione in Cristo»²⁰. Di qui la lettura dell'intera realtà come totalmente riferita a Cristo, il quale è al tempo stesso mediatore della salvezza e della creazione (cf. *Col 1,15-20*)²¹. Dice bene, in proposito, J. Moltmann quando afferma che «fin dall'eternità Dio non ha voluto soltanto se stesso, ma anche il mondo, perché non ha voluto comunicarsi solo a se stesso, ma anche all'altro. Per questo già nell'amore del Padre per il Figlio è contenuta l'idea del mondo»²². Si può dire giustamente che la rivelazione della Trinità, per l'evento globale di Gesù Cristo, manifesta la possibilità e la verità della creazione stessa, che, in virtù di tale consistenza teologica, conserva i tratti di una relazionalità salvificamente determinata. Ora,

in tale contesto tematico si rende chiara l'idea che Dio ai primordi pone in essere la creazione come una sorta di spazio indeterminato e incerto, caratterizzato dalla probabilità e dalla possibilità, definibile come luogo della libertà e dell'Alleanza, in cui l'uomo è costituito con l'identità e con il compito di strumento per costruire la creazione. Così, il creato risulta un insieme di relazioni tutt'altro che arbitrarie; e la creatura più dotata, lungi dal farsi trascinare dalla tentazione dell'onnipotenza e dal fascino oscuro dell'autoidolatria, si sente chiamata alla responsabilità di accogliere tutti gli altri organismi viventi all'interno di quel processo di creazione continua in cui essa stessa è posta dal Creatore per espletarvi una parte di protagonista²³.

2.3. *Insistere sulla pastoralità del creato da parte dell'uomo*

Dalle affermazioni sin qui fatte scaturisce l'idea che l'uomo si qualifica come il pastore del creato, per conto di Dio stesso. Tale

sovrano della storia e delle sue potenze, se non fosse il padrone assoluto del mondo della natura e delle sue forze» (W. KERN, *Interpretazione teologica della fede nella creazione*, in *Mysterium Salutis* 4, Queriniana, Brescia 1970³, p. 127).

²⁰ F. G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, cit., p. 292.

²¹ Cf. FRANCESCO, *Laudato si'*, nn. 238-240.

²² J. MOLTSMANN, *Trinità e Regno di Dio. La dottrina su Dio*, Queriniana, Brescia 1983, p. 119.

²³ F. CONIGLIARO, *L'interpretazione del dominium terrae*, in R. PUCCI - G. RUGGIERI (edd.), *Inizio e futuro del cosmo: linguaggi a confronto*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1999, pp. 167-201 [qui pp. 193-194]. Cf. FRANCESCO, *Laudato si'*, n. 240.

pastoralità dice essenzialmente che l'uomo fa spazio nella propria esistenza all'alterità delle creature. La preoccupazione per il mondo creato non è altro che la preoccupazione per la propria identità personale. È il percorso più evidente per chi ha la consapevolezza di vivere secondo l'immagine di Dio, quale prerogativa del suo essere; un percorso che prende forma nell'accoglienza delle alterità, da quella di Dio a quella dei propri simili e del resto delle creature. In questo senso, la pastoralità per il creato è accoglienza del dono dell'altro, che aiuta l'uomo a crescere secondo il progetto di Dio. La chiave di volta che permette di interpretare la giusta relazione tra uomo e mondo creato è la superiorità responsabile, che l'uomo possiede nei confronti dell'intera creazione; una relazione di custodia responsabile, di coltivazione e di cura, che fugge ogni sorta di abuso e di sfruttamento, e che si pone come agire con-creativo con l'attività creatrice di Dio stesso. Di qui si comprende bene come questa relazione di pastoraltà uomo-mondo creato è dimensione significativa del processo di personalizzazione dell'umano; una relazione che va attuata non indipendentemente da quella con Dio e con i fratelli. Dice bene papa Francesco quando sostiene che

le creature tendono verso Dio, e a sua volta è proprio di ogni essere vivente tendere verso un'altra cosa, in modo tale che in seno all'universo possiamo incontrare innumerevoli relazioni costanti che si intrecciano segretamente. Questo non solo ci invita ad ammirare i molteplici legami che esistono tra le creature, ma ci porta anche a scoprire una chiave della nostra propria realizzazione. Infatti la persona umana tanto più cresce, matura e si santifica quanto più entra in relazione, quando esce da sé stessa per vivere in comunione con Dio, con gli altri e con tutte le creature. Così assume nella propria esistenza quel dinamismo trinitario che Dio ha impresso in lei fin dalla sua creazione²⁴.

2.4. *Centrare meglio l'idea del mondo creato come dono e la sua relazione con l'impegno umano*

Dalla pagina genesiaca circa la creazione apprendiamo la posa dell'uomo nel giardino dell'Eden, che tra l'altro costituisce l'ambito dell'attività umana, la quale è, anzitutto, un dono di Dio da sviluppare secondo il registro delle relazioni. Il dono della terra, in altri termini, implica l'impegno dell'uomo nel relazionarsi ad essa, attraverso l'attività

²⁴ FRANCESCO, *Laudato si'*, n. 240.

creatrice, fraterna, solidale, che noi chiamiamo semplicemente lavoro; un'attività che dice essenzialmente l'orizzonte culturale dell'umano. Il lavoro, infatti, è da considerarsi come costitutivo dell'umano ed esprime la relazione di ciascuno con la natura, come relazione quasi primaria, tesa a rendere sempre più abitabile la terra²⁵. In questo senso, nel contesto del nostro tema e nello specifico culturale dell'oggi, credo sia necessario riconsiderare il ruolo della tecnica, quale espressione dell'ingegno creativo dell'uomo; una riconsiderazione che non si fermi a valutare solamente il suo peso ideologico (il paradigma tecnologico), ma che prenda sul serio, realisticamente, la sua entità donata da Dio, per la costruzione dell'umano e della terra. Voglio dire, più in esplicito, che non basta valutare complessivamente il cosiddetto paradigma tecnologico, mettendo in evidenza i suoi esiti problematici e positivi; ma che è necessario ripensare la tecnica e il suo ruolo, a partire da una prospettiva storico-salvifica (la teologia della creazione) e valutarla sulla base del principio di solidarietà, il quale è certamente capace di unificare il lavoro umano e le possibilità feconde della terra (dimensione relazionale del lavoro). Questo vuol dire ancora che la tecnica non può venire pensata unicamente come un segno dell'arroganza e del dispotismo umano esercitati nei confronti della terra (anche se ciò è vero), ma come una grazia dell'intelligenza dell'uomo, che permette alla terra di superare le sue insufficienze e fornire agli umani quanto è necessario al loro vivere dignitosamente (la solidarietà tra terra e umani). D'altra parte, la tecnica permette anche all'uomo di colmare le sue insufficienze e ciò risulta importante per la promozione della dignità e dell'identità umana. Il comando di Dio di coltivare il giardino, infatti, non è fine a se stesso, ma in vista del benessere dell'uomo e della stessa natura. L'esperienza del lavoro, così, costituisce l'orizzonte culturale entro cui uomo e natura pervengono sempre più al loro essere di creature, destinate alla pienezza²⁶. Ancora una volta, giunge a supporto la *Laudato si'*. Il Santo Padre afferma, in proposito:

Ciò che sta accadendo ci pone di fronte all'urgenza di procedere in una coraggiosa rivoluzione culturale. La scienza e la tecnologia non sono neutrali, ma possono implicare dall'inizio alla fine di un processo diverse intenzioni e possibilità, e possono configurarsi in vari modi²⁷.

²⁵ Cf. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Che cosa è l'uomo?*, cit., nn. 103-112.

²⁶ Cf. A. RIZZI, "Oikos". *La teologia di fronte al problema ecologico*, in AA.VV., *Teologia ed ecologia*, AVE, Roma 1992, pp. 41-86.

²⁷ FRANCESCO, *Laudato si'*, n. 114.

Ma tutto questo apre al capitolo dell'etica.

2.5. *Sottolineare l'etica della responsabilità per il mondo creato*

Per quanto riguarda questa istanza, condivido in tutto le riflessioni di Hans-Dieter Mutschler²⁸, il quale, sulla base di contributi noti e importanti come quello di A. Auer²⁹, ritiene che l'etica cristiana nei confronti del creato non si specifichi per una serie di concrete norme di comportamento, ma per l'assunzione di un elemento portante che

riguarda il livello fondamentale della *percezione* della natura e del *valore* che si dà ad essa. Con gli occhi della fede, essa è vista come quella sfera della *creazione di Dio* che è affidata all'uomo, 'rappresentante di Dio', come dono prezioso di Dio che deve essere custodito e coltivato dall'uomo (cfr. *Gen* 1 e 2). In tal senso, per il credente, la relazione dell'essere umano con la natura, vale a dire con l'ambiente naturale e con le creature non umane, si colloca nel quadro più grande della relazione dell'essere umano con Dio. La fede nella creazione mette tutto l'agire etico dell'uomo all'interno e nei confronti della natura sotto il *segno* di questa relazione, che tutto determina. Il significato di questo segno per un agire ecologicamente responsabile consiste soprattutto nel fatto di collocare tale agire nell'orizzonte religioso che si interroga sull'origine, sul senso e sullo scopo della creazione intera e di collegarlo con le *idee fondamentali* della fede, rilevanti per l'agire etico³⁰.

A partire da ciò prende corpo un'etica della responsabilità nei confronti del creato, che si esplicita anzitutto nella *gratitudine*. Tale virtù è il riconoscimento, da parte dell'uomo, del carattere di dono della creazione e la pratica accoglienza di essa (la recettività). In tal senso, la responsabilità che ne consegue, soprattutto quando l'uomo interviene con la tecnica sulla natura e la trasforma in cultura, è segnata dalla non arbitrarietà: le basi della vita gli sono consegnate e quindi egli non può far

²⁸ Cf. H.-D. MUTSCHLER, *Fede nella creazione ed etica ecologica*, in M. KEHL, «*E Dio vide che era cosa buona*». *Una teologia della creazione*, con la collaborazione di Hans-Dieter Mutschler e Michael Sievernich, Queriniana, Brescia 2009 (or. tedesco: Herder, Freiburg im Breisgau 2006), pp. 399-415.

²⁹ Cf. A. AUER, *Etica dell'ambiente*, Queriniana, Brescia 1988 (or. tedesco: Patmos, Düsseldorf 1984).

³⁰ MUTSCHLER, *Fede nella creazione ed etica ecologica*, cit., p. 404.

tutto e voler far tutto; il valore di dono della natura pone dei limiti all'agire umano; l'uomo non può disporre a proprio piacimento di quanto gli è donato e che, per questo, possiede un valore specifico. L'uomo, piuttosto, deve poter pensare che la terra gli è stata affidata in prestito da Dio e quindi ne è solo un amministratore, che deve svolgere il suo compito con responsabilità, preoccupandosi anche delle generazioni future e non solo di quelle presenti.

In secondo luogo, l'etica della responsabilità nei confronti del creato si esplicita nella *consapevolezza della dignità unica dell'essere umano* rispetto alle altre creature e quindi nell'agire relazionale che è comunione di diversità. Di conseguenza, l'agire etico si esprime in custodia dell'alterità delle creature. In ragione di ciò, l'uomo deve «essere pronto a relativizzare i propri fini - nel caso in cui essi entrino in conflitto col valore intrinseco delle altre creature - e di giustificarli secondo coscienza davanti a se stesso ed al suo Creatore»³¹.

Infine, l'etica della responsabilità nei confronti del creato si esplicita nella virtù della *tranquillità*, così come definita da Mutschler. Tale virtù è contraria alla paura apocalittica, spesso invocata di fronte alla possibile distruzione del mondo che l'uomo può provocare; ed è fondata sulla rivelazione.

Ciò significa: persino nel caso in cui gli esseri umani dovessero effettivamente distruggere la terra e la vita su di essa, la creazione non ricadrebbe in tal modo nel "nulla", e neppure la nostra terra. Qualunque sia il modo in cui finirà il mondo della nostra vita umano-terrena, ciò non potrà significare affatto una distruzione totale del *senso* della terra e della vita su di essa. Né Dio, né la "bontà" che Dio ha riconosciuto alla terra (dunque il suo essere amata fedelmente da lui) e allo stesso modo neppure la promessa che le è stata con ciò fatta di un compimento finale, sono "alla fine" con la fine della terra³².

E tutto questo è vero già per la risurrezione di Cristo, che infonde una profonda tranquillità nei credenti, che non significa, in ogni caso, rimanere fermi, ma, al contrario, porre in essere tutte quelle azioni capaci di evitare il peggio, anche quando l'imprevedibilità dell'agire umano sta per determinare una catastrofe. La tranquillità, in altre parole, è l'etica dell'aver fiducia in Dio, che non abbandona mai la sua creazione, e

³¹ *Ibid.*, pp. 410-411.

³² *Ibid.*, p. 413.

dell'agire in vista del Regno futuro, attraverso una consegna a Dio della terra, ben amministrata e custodita secondo il mandato originario del Creatore.

2.6. *Recuperare il senso escatologico del "riposo" domenicale della creazione*

In un orizzonte escatologico, diversi teologi, sostenuti dalla riflessione di Moltmann, che tanta *audience* ha presso i cattolici, fissano l'attenzione sul sabato della creazione e quindi sul senso ecologico del riposo sabatico, quale anticipazione del "sabato senza fine". Personalmente preferisco che si faccia riferimento alla domenica della nuova creazione e quindi al senso ecologico del 'riposo domenicale'; e in questo trovo conforto nella *Laudato si'*. Il sabato della creazione ha certamente un suo importante significato biblico-teologico, in prospettiva escatologica; ma la domenica cristiana, in virtù della risurrezione di Gesù Cristo, è «il "primo giorno" della nuova creazione, la cui primizia è l'umanità risorta del Signore, garanzia della trasfigurazione finale di tutte la realtà creata»³³. La domenica, in altre parole, è celebrazione del futuro, anticipato nell'evento pasquale, e quindi ragione dell'agire escatologico dei credenti in Cristo nella storia presente. In tal senso, l'agire escatologico dei cristiani in relazione al creato deve necessariamente concretizzarsi anzitutto e in modo ossimorico nel "riposo". La cessazione di ogni attività lavorativa, da recuperare contro l'exasperata logica economica, infatti, è dare respiro alle cose create, anticipare il loro "riposo" in Dio, quale compimento fecondo del loro essere (i cieli nuovi e la terra nuova). L'analogia di ciò è visibile nella scelta dell'agricoltore che lascia riposare la terra, in vista di un raccolto abbondante.

In un'epoca presa dalla frenesia economica, questo "riposo" è un segno autentico della consegna a Dio di tutto il creato. Il "riposo domenicale", tuttavia, non è solo cessazione del lavoro, ma è anche tempo per la festa e per il gioco a cui tutta la creazione partecipa con i suoi spazi, che ricreano l'uomo.

Ancor più, il riposo domenicale è tempo per vivere ciò che non stanca e che promuove l'armonia del tutto e cioè il vivere secondo giustizia e pace³⁴. Non è un caso che giustizia e pace si coniughino sempre con la

³³ FRANCESCO, *Laudato si'*, n. 237.

³⁴ Cf. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Ce cosa è l'uomo?*, cit., n. 117.

salvaguardia del creato. In questo vivere concreto, secondo la legge del “riposo”, si colloca la celebrazione eucaristica, la quale è culmine di una esistenza escatologica quotidiana e fonte di rinnovamento di tutta la creazione. In essa, i gemiti e le sofferenze dell’uomo e delle cose create vengono assunte da Cristo e destinate al “riposo senza tramonto”.

Allora i cieli nuovi e la terra nuova saranno abitati da Dio stesso e gli umani non avranno più vergogna di dimorare alla sua presenza. Tutto questo lo speriamo per noi e per il nostro mondo.

Ancona Giovanni
Villa Assunta, Via Aurelia Antica, 284
00165 Roma (RM)
g.ancona@urbaniana.edu

Abstract

L’articolo introduce una riflessione teologico-fondamentale sull’ambiente, considerato nel contesto dell’antropologia teologica. Dopo una introduzione e una sintetica presentazione dello specifico teologico del contributo di Ch. Boureux, l’articolo suggerisce alcuni elementi (istanze) che necessariamente stanno alla base di una corretta riflessione teologica circa la dottrina della creazione in relazione alla “questione ambientale”: ripensare la relazione tra uomo e mondo creato, focalizzare meglio l’idea della creazione come evento storico-salvifico, insistere sulla pastoralità del creato da parte dell’uomo, centrare meglio l’idea del mondo creato come dono e sua relazione con l’impegno umano, sottolineare l’etica della responsabilità per il mondo creato, recuperare il senso escatologico del “riposo” domenicale della creazione.

The article introduces a fundamental theological reflection on the subject of environment, viewed in the context of theological anthropology. Following the introduction and synthetic presentation of key theological contribution of Ch. Boureux, the article addresses some of the points that necessarily arise from right theological reflection on the doctrine of creation in relation to the “environmental issue”: to examine the relationship between man and the created world, to more effectively focus on the idea of creation as a historical and salvific event, to insist on the pastoral nature of the created from the perspective of man, to bring into

focus the idea that created world is a gift and its relation to human endeavour, to emphasize the ethics of responsibility towards the created world, to regain the sense of Sunday "rest" in the context of creation.

Parole chiave

Ambiente, antropologia teologica, teologia della creazione, responsabilità, *Laudato si'*.

Keywords

Environment, theological anthropology, theology of creation, responsibility, *Laudato si'*.

SEZIONE “RECENSIONI”

RECENSIONI AREA LITURGICO SACRAMENTARIA

AA.VV., *Liturgia in quarantena* in «Rivista di Pastorale Liturgica» 1 (2020), numero speciale gratuito in edizione digitale.

“Rivista di Pastorale Liturgica” è una rivista bimestrale per la formazione e l’aggiornamento degli operatori liturgici. Dal 1963 la rivista accompagna in Italia la riforma liturgica e si occupa di formazione liturgico-pastorale, facendo emergere il ruolo che il culto liturgico occupa nella vita delle comunità parrocchiali.

Il presente fascicolo è il primo nella storia della rivista stessa che è uscito nella forma solo digitale e gratuita. Questo “numero speciale” prova a raccogliere alcuni dati della realtà in atto, delle sue prassi, ma anche prova ad aprire una riflessione più fondamentale, spingendosi a proporre alcune piste pastorali che paiono più promettenti. Sono diversi gli Autori che hanno contribuito a questo numero con i loro studi, offrendo parecchi spunti per un’azione pastorale efficace, che ci permette di stare al fianco della gente che cerca motivazioni profonde per vivere questo tempo, o semplicemente per offrire spunti ai più superficiali e distratti cristiani. Quale liturgia, quale chiesa sta allora emergendo?

Possiamo partire dal titolo dell’articolo di Andrea Grillo, “La nostalgia e il desiderio della liturgia”. Non è subito e facilmente leggibile perché ci è chiesto di fare una grande salto di qualità. Desideriamo la liturgia ma non ne conosciamo il valore più autentico. È senza dubbio limitante e limitativo fermarsi al “*votum sacramenti*”, ammesso che i fedeli ne conoscano, ma ne dubito fortemente, il significato. Spesso le nostre liturgie sono dispensari di sacramenti senza entrare e forse aiutare ad entrare nel Mistero pasquale che celebriamo.

Previamente dovremmo chiederci se questo tempo sia un *kairos* per conoscere meglio la Parola, penetrare il senso profondo, se abbiamo colto la portata di una preghiera profonda, “in spirito e verità” perché il Padre cerca tali adoratori. Rimane una domanda fondamentale: “In noi c’è, è rimasto, è stato suscitato il desiderio di costituire il Corpo di Cristo che è la Chiesa?”.

Utilissima la provocazione di Michele Roselli sulla catechesi e liturgia in famiglia. Questo tempo di pandemia ci ha obbligato a riportare la catechesi dentro casa, ammesso per chi ne ha colto la sfida, anche qui molto pochi: complici anche noi parroci o catechisti che forniamo come in

un supermercato del sacro sempre la “pappa pronta” senza educare a entrare nella ricchezza della fede che come dono abbiamo ricevuto. Sono da rivedere le proposte, sono da rivedere i metodi con i quali annunciamo o non annunciamo. Dobbiamo, come suggerisce Roselli, tornare a ricercare l’essenziale, a usare l’equilibrio anche nelle scelte e proposte pastorali, uscire da vecchi modi di fare, prediligendo le relazioni. La famosa Chiesa esperta in umanità è ancora tale nei suoi figli che oggi hanno il compito di annunciare e trasmettere la fede, che è l’annuncio della “Buona notizia, dell’Evangelo?”.

Dobbiamo aver cura del “frattempo”, attingere dal Triduo pasquale e dalla Liturgia domenicale, soprattutto da queste domeniche di Pasqua il sentirci tutti discepoli, bisognosi di acqua, luce, vita. Si prega anche col corpo che non è secondario.

Gabriele Tornambè ci ricorda che non possiamo vivere senza la domenica ma nemmeno senza una assemblea che è porzione di Chiesa radunata da Cristo nella forza dello Spirito per offrire al Padre il sacrificio di lode. Ma la domanda è spietata perché sorge spontanea: sappiamo pregare anche col nostro corpo, oppure solo con le labbra e magari il cuore distante? I gesti delle mani, le posture, tutti atteggiamenti da conoscere e recuperare.

Manuel Belli nel suo articolo non ha scoperto nulla di nuovo: ci ribadisce che non sta andando tutto bene finché non avremo imparato ad avventurarci sui sentieri del silenzio.

Domenico Cravero nel suo articolo ci pone dinanzi il rito delle esequie che in questo tempo di pandemia si compie al cimitero. Il tutto in pochi minuti. Ha poco senso a mio parere celebrare le esequie, che pure è una opera di misericordia, solo per tradizione o per paura che senza la preghiera della Chiesa i nostri cari non entrino nel Paradiso. Ben venga a mio parere la Liturgia della Parola, tanta gente neanche forse si accorge della Messa o no, si accorge dell’incenso e del ricordo eventuale alla fine, vista la partecipazione muta e distratta alle esequie, per non parlare del modo di accompagnare al Cimitero il defunto in mezzo a chiacchiere dispersive e ai soli abbracci, pure importanti, coi familiari. Domandiamoci se questi atteggiamenti ne hanno uno alla radice: abbiamo paura della morte? Questo è umano! Ma abbiamo forse finito per esorcizzare la morte perdendo la prospettiva ultima della vita, quella definitiva dell’incontro con Dio, Trinità di amore?

Anche per la pietà popolare in tempo di pandemia si corre il rischio di cadere nel miracolismo. Forse dovremmo riprendere quei gesti semplici

affidati ai genitori e al momento della preghiera in famiglia che spesso abbiamo tralasciato, dando evidenza solamente al momento pur importante che è quello del riunirsi dell'assemblea.

Il contributo più importante, tra le voci di questo numero speciale, voci a volte scontate, è di Silvano Sirboni, eccellente esperto di pastorale liturgica e pastore, che ci invita a valorizzare la Veglia di pentecoste, come una "seconda Pasqua". La valorizzazione della Veglia permetterebbe di non perdere il significato profondo e centrale della Pasqua e di ricevere il dono dello Spirito che edifica la Chiesa. Pentecoste è ancora nel tempo pasquale: tale celebrazione, se possibile, aiuterebbe a recuperare il senso del *vegliare* cristiano, a riprendere il cammino con più saggezza.

L'articolo di Carrara, un po' utopistico, sembra di uno addetto ai lavori ma con scarso senso pastorale. Si rivolge a domande talvolta inutili e scontate, le cui risposte non servono.

Elena Massimi, al contrario offre una prospettiva più percorribile: quella di celebrare il triduo pasquale in famiglia: una proposta fra le più utili in questo tempo è quella di potersi riconoscere comunità domestiche che si radunano per ascoltare come famiglia la Parola. Tutt'altra prospettiva rispetto alle domande e considerazioni di Carrara.

L'opera, nel complesso meditata, equilibrata e multidirezionale valorizza il lavoro degli autori che può essere definito come uno studio prezioso per la riflessione sulla liturgia in quarantena, La forma della scrittura è creativa, avvincente il lettore e lo incuriosisce senza stancarlo, invitandolo ad una meditazione; il testo è ricco di spunti e di prospettive per la riflessione teologica.

CRAYSSAC VENISH

AA.VV., *Il prete ieri oggi domani*, a cura di C. Mazzetti, Cittadella Editrice, Assisi 2019, pp. 66 (Roccalibri), ISBN 9788830816701, € 5.

La collana Roccalibri cerca di suggerire varie chiavi di lettura sugli argomenti più significativi di questo tempo, e nel presente volume, *Il prete ieri oggi domani*, offre (attraverso una raccolta di articoli non scientifici ma divulgativi) otto brevi interventi sulla figura del presbitero nel mondo di oggi. Quindi non stupisce che a parlarne sono proprio gli interessati, i sacri ministri, tranne la teologa Lilia Sebastiani e il laico Enrico Peyretti che si dichiara un ricercatore per la pace.

Ad iniziare è il sacerdote diocesano Aldo Antonelli con l'articolo *Da funzionario a testimone*. Già nel titolo vengono espressi l'idea ed il desiderio principale dell'autore: che il prete di oggi inizi a vivere da vero testimone del Vangelo e che la Chiesa sia profeta e metta in pratica il Concilio Vaticano II. Il suo intervento stimola la riflessione su come stanno le cose nella nostra società e suscita l'attesa del rinnovamento: «In questa chiesa, allora, i preti cesseranno di essere dei semplici funzionari o delle cariatidi sulle quali pesa tutta l'impalcatura dell'istituzione, ma riscopriranno la loro vocazione di testimoni» (p. 12). Segue l'articolo del sacerdote Angelo Pittau con il titolo *I preti non sono fatti in serie*, dove con un linguaggio non sempre scorrevole racconta la sua vita portando la testimonianza di come dovrebbe essere l'esistenza di ogni presbitero, spesa per la comunità. In vari momenti quasi "grida" la sua delusione, perché la Chiesa sembra non cambi abbastanza in senso evangelico ed è poco testimone anche a causa di vari scandali. Il parroco Vittorio Mencucci, con uno stile un po' provocatorio, cerca di far riflettere sul perché oggi ci sia una crisi di vocazioni sacerdotali. Ripercorrendo brevemente la storia, nota come la figura del sacerdote è rimasta estranea al mondo d'oggi: «Insomma la crisi numerica ha la sua radice nella crisi qualitativa: una figura nata e modellata nella società medioevale che permane in maniera pressoché immutata in una società totalmente nuova» (p. 27). Enrico Peyretti scrive un articolo interessante dove denuncia il clericalismo che ancora oggi purtroppo si trova nella Chiesa e stride con il Vangelo. Parla dell'importanza della riscoperta del sacerdozio universale dei fedeli, che riguarda tutto il popolo di Dio, e quindi del ruolo del laico nella Chiesa. In certi momenti esagera, giungendo a delle posizioni troppo estreme e così rischia di criticare anche realtà che fanno parte della sapienza e della Tradizione della Chiesa. Ad esempio, denunciando un certo maschilismo nella Chiesa, per affermare la parità dei sessi giunge a dire «che dovranno presto essere sia uomini che donne, per semplice buon senso evangelico» (p. 33) a guidare e presiedere l'Eucaristia. Don Saulo Scarabattoli invita ad essere una Chiesa in ascolto delle nuove generazioni ed ancorata alla Parola, secondo l'insegnamento del Concilio. Invita a guardare alla realtà insieme ai giovani, che sono capaci di sognare il futuro «in una Chiesa tutta sinodale» (p. 43). La teologa Lilia Sebastiani nel suo articolo polemico *Ordinare le donne... intanto se ne parla ancora*, vuole trovare dei motivi per i quali si potrebbero ordinare le donne. Analizzando vari interventi della Chiesa ne sminuisce l'autorevolezza o, per esempio, facendo "parlare i silenzi" dei Vangeli, argomenta la presenza delle donne

nell'Ultima Cena: «Il fatto che la loro presenza non sia ricordata (forse solo perché gli evangelisti non ritenevano indispensabile ricordarla, e perché la presenza delle donne in occasione della cena pasquale ebraica era normale) non significa automaticamente che non ci fossero: un'assenza di prove, si è detto, non è una prova di assenza» (p. 48). Ma in questo modo uno può far dire alla Parola di Dio quello che vuole! Invece l'intervento del Card. Luis F. Ladaria, criticato dalla teologa è, al contrario, una chiara spiegazione di ciò che da secoli la Chiesa insegna e fa parte del deposito della fede. Giannino Piana, un altro teologo che scrive in questo volume, fa un'analisi della società di oggi, dove nota come la figura del presbitero è diventata irrilevante, «una sorta di reperto archeologico» (p. 53) e cerca di capirne le cause, per poi concludere il suo interessante intervento delineando i tratti di come dovrebbe essere il prete, così da presentarsi al mondo di oggi come un testimone della bellezza del Vangelo. L'ultimo intervento è di mons. Luigi Bettazzi nel quale si parla della novità portata dal Concilio Vaticano II, dell'importanza che i presbiteri imparino a servire, e che ricevano un'adeguata preparazione. In tutto l'articolo si percepisce l'invito a collaborare e a stare vicino al popolo di Dio: «È un problema di... rivoluzione per noi che siamo già presbiteri, quello di sapere stare in mezzo alla gente per ascoltarla. Papa Francesco direbbe: «Avere l'odore delle pecore» (p. 63).

Concludendo, possiamo dire che i testi di questo numero della collana Roccalibri hanno un approccio immediato e una lettura scorrevole. Bisogna constatare che queste riflessioni sulla figura del presbitero nella società odierna non presentano grandi novità. Per quanto riguarda l'apparato scientifico delle note, esso risulta mancante, pertanto, non essendoci solidi riferimenti scientifici, l'insieme della trattazione presenta una struttura alquanto fragile.

JOANA STANCIUTE

G. FRAUSINI, *La teologia del sacramento dell'ordine nell'iter di revisione postconciliare dei riti di ordinazione* (Gestis Verbisque, 21), Cittadella Editrice, Assisi 2019, pp. 642, ISBN 978-88-308-1713-5, € 27,50.

L'A., già noto nel dibattito teologico nazionale per una serie di saggi sul sacramento dell'ordine (pubblicati nella stessa Collana *Gestis Verbisque* dell'Istituto Teologico Marchigiano), propone una ricerca

particolarmente accurata e analitica sul complesso e laborioso iter di revisione dei riti di ordinazione secondo il mandato del Concilio Ecumenico Vaticano II, a partire dalla consultazione del fondo denominato *Archivio Bugnini* custodito presso l'Archivio della Provincia Missionari Vincenziani d'Italia (presso il Collegio Apostolico Leoniano di Roma).

Dopo l'*Introduzione* la ricerca si sviluppa in quattro parti. La prima, denominata *Sezione diacronica*, presenta in modo analitico le varie fasi della elaborazione della revisione dei riti a partire dai singoli schemi mano a mano presentati, discussi ed emendati fino alla redazione finale del nuovo rito liturgico (cf. pp. 17-157). Segue la *Sezione sincronica*, dove l'intero repertorio dei testi rituali (tanto per l'ordinazione del vescovo, come dei presbiteri e dei diaconi) viene considerato nella sua articolazione unitaria e globale per scendere poi nel tratteggio particolare del quadro liturgico di ciascun grado del sacramento dell'ordine (cf. pp. 161-300). Le *Conclusioni generali* (Parte terza) nel loro carattere sintetico offrono l'atteso distillato del contenuto teologico e liturgico della ricerca precedente (cf. pp. 305-345). Il suggello di questa parte è costituito da un paragrafo intitolato significativamente *Conclusione: ministri per una Chiesa apostolica* (cf. pp. 340-345). Il tema dell'apostolicità tanto del ministero ordinato (si veda il paragrafo sulla successione apostolica, cf. pp. 312-322) come della Chiesa rappresenta per l'A. uno dei nuclei portanti della teologia del sacramento dell'ordine a partire dai nuovi riti di ordinazione. Il volume si chiude con una quarta parte nella forma di *Appendice* riservata alle fonti documentarie analizzate nella prima parte (cf. pp. 349-619; la parte più ampia del testo). Seguono l'accurato repertorio bibliografico e l'indice.

Ci soffermiamo ora con più attenzione sulle singole parti a cominciare dalla prima. La presentazione dei dati di archivio in chiave diacronica si rivela particolarmente tecnica ed impegnativa. Vengono singolarmente analizzati per esteso i vari testi - *Relatio I* e i successivi sette *Schemata* (distintamente numerati) - elaborati ed esaminati dal *Coetus XX* nel contesto dell'attività di riforma dei riti affidata da Paolo VI al *Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia*. Nell'*Introduzione* una tavola sinottica offre un utile quadro d'insieme dell'articolato iter di riforma della *Editio typica prima* del *Pontificale Romanum* (cf. pp. 12-13). L'esame delle scelte lessicali per una nuova eucologia - in particolare per le preghiere di ordinazione del vescovo, dei presbiteri e dei diaconi - e delle scelte più specificamente gestuali (la presentazione dei candidati, l'imposizione delle mani, i riti accessori e la

loro collocazione) documenta la profonda competenza e serietà con cui furono condotti i lavori. Ciò che risalta, insieme alla scrupolosa consultazione e valorizzazione delle fonti liturgiche tanto antiche come medievali e moderne, è la scelta metodologica di riportare i riti di ordinazione - *ritus et preces* - nel quadro del significato teologico della Chiesa particolare e del rapporto determinante del sacramento dell'ordine con il servizio alla comunità ecclesiale. Gli eventi rituali non si collocano più in uno spazio separato e sottratto alla partecipazione dei fedeli ma vengono concepiti in rapporto (anche secondo una nuova prossemica e cinesica) con l'assemblea celebrante. Un refuso di stampa va segnalato: *Statuta ecclesiae antiqua* (e non *Statutis ecclesiae antiquis*, cf. p. 51).

La seconda parte si presenta abbastanza ampia (circa 150 pagine) e finalmente, proprio per la sua impostazione sincronica, si può gustare il frutto maturo del lavoro di revisione dei riti. Sono distintamente analizzate le varie fasi del percorso rituale. Si comincia con *Il contesto celebrativo dei riti di ordinazione* (cf. pp. 161-171), segue la descrizione tripartita (vescovo, presbiteri, diaconi) relativa a *La vocazione nei riti di ordinazione* (cf. pp. 173-204), si arriva al momento centrale dedicato a *Imposizione delle mani e preghiere di ordinazione* (cf. pp. 205-271) per concludere con un capitolo particolarmente analitico riguardante i *Riti accessori* (cf. pp. 273-302). Vengono messi gradatamente in luce gli elementi di novità della *lex orandi* relativamente alla comprensione del sacramento dell'ordine. L'A. segue con cura la descrizione dei vari passaggi rituali, senza forzature, facendo parlare i testi e l'ordito celebrativo. L'attenzione al primato della *lex orandi* si trova non solo confermato nella metodologia della ricerca ma si rivela anche particolarmente fecondo per l'identificazione dei tratti costitutivi della teologia del sacramento dell'ordine secondo l'insegnamento del magistero del Vaticano II.

La configurazione in un quadro unitario dei tratti portanti di questa teologia viene mostrata nella breve e succosa terza parte che, dopo l'ampia analisi diacronica e sincronica, mette finalmente in luce alcune *Conclusioni generali* (cf. pp. 305-345) nella forma di un bilancio su *Ricchezza e limite della riforma dei riti di ordinazione*. Il percorso è scandito in cinque momenti: Ministri per edificare la Chiesa; Ministri della successione apostolica; Dalla comunione dei ministri a quella della Chiesa; La sintesi tra tanti *munera*; La complementarietà dei tre gradi dell'ordine. L'insieme di questi aspetti viene riepilogato nell'ultimo paragrafo: *Conclusione: ministri per una chiesa apostolica* (cf. pp. 340-345).

L'ultima parte del volume, la quarta, è costituita da un'*Appendice* quale utile complemento documentario delle fonti relative allo studio proposto. Si tratta della parte più ampia del volume (cf. pp. 349-619). Per questo complemento occorre davvero ringraziare l'A. che così facendo mette a disposizione del lettore l'insieme della documentazione consultata per un'eventuale verifica dei dati e della ermeneutica proposta.

La ricchezza dell'intelligenza liturgica del sacramento dell'ordine, così ben presentata sia nell'analisi che nella sintesi, dovrebbe essere più ampiamente conosciuta da studenti e docenti di teologia per una prassi celebrativa e una dottrina del ministero ordinato adeguata alle nuove prospettive della riforma. Credo che il testo si presenti come un vero segnavia per portare avanti questo "cantiere dei lavori in corso" a tutti i livelli della Chiesa, a cominciare da quella locale.

MARIO FLORIO

P. A. MURONI, *Iniziazione cristiana*, Cittadella Editrice, Assisi 2020, pp. 186, ISBN 978-88-308-1724-1, € 13,80.

Sacerdote dell'Arcidiocesi di Sassari e Docente di Liturgia delle Ore al Pontificio Istituto Liturgico di Sant'Anselmo in Roma e di Liturgia nella Pontificia Università Urbaniana, per cinque anni è stato direttore della rivista scientifica "*Ecclesia orans*". Autore di numerose pubblicazioni - tra le quali: L'ordine nell'amministrazione dei sacramenti dell'iniziazione cristiana; Per ritus et preces. Sacramentalità della liturgia; L'omelia. Scrittura, liturgia e comunità - ha dato importanti ed illuminanti contributi a livello liturgico e sotto il profilo della ricerca intellettuale.

Nell'introduzione "*Iniziazione cristiana*" l'autore si propone di dare una nuova "rilettura" teologica approfondita e anche pastorale dei sacramenti dell'iniziazione cristiana, tenendo conto del processo di secolarizzazione, della mancanza, soprattutto nei giovani, del senso della trascendenza, nonché della conseguente necessità di una rievangelizzazione fondata sui sacramenti con i quali si diventa cristiani. Quest'ultima è opportuna sia per coloro che sono canonicamente battezzati, sia per quanti non sono ancora iniziati, al fine di una riscoperta dei doni della grazia attraverso la fede.

Il libro è articolato in sei capitoli. I primi due sono un *excursus* storico salvifico dell'iniziazione cristiana, in forma breve. Invece gli altri

quattro, partendo dall'analisi liturgica, teologica e pastorale, trattano della riscoperta del rapporto unitario dei tre sacramenti: battesimo, confermazione, eucaristia, riproponendoli nell'ordine originario.

Nel primo capitolo l'autore, partendo dalla Storia della Salvezza così come emerge nella Sacra Scrittura - storia formata da momenti ed eventi che trovano compimento centrale nel Mistero Pasquale di Cristo - osserva come i sacramenti debbano essere compresi nel suo insieme e nella loro unicità: «La storia della salvezza che è sì una successione di eventi e di interventi di Dio del tempo dell'uomo, è allo stesso tempo una "storia unica" che li raccoglie tutti in unità. Anche i sacramenti debbono essere concepiti non come eventi isolati, con una propria efficacia e comprensione relegate al solo momento in cui sono celebrati o amministrati, ma come eventi in successione che trovano compimento nell'unico e unificante Mistero pasquale di Cristo» (pp. 11-12). La riflessione dell'A. in questo capitolo parte dall'intuizione di Rinaldo Falsini - frate biblista e liturgista - e sottolinea come i momenti importanti nella Storia della Salvezza siano stati guidati dallo Spirito, in modo particolare nella vita di Gesù come ad esempio: nell'incarnazione, laddove «il Verbo diventa "figlio dell'uomo, perché l'uomo diventi "figlio di Dio» (p. 15). Tutte le vicende di Cristo sono segnate dalla presenza dello Spirito Santo, dal Suo concepimento fino alla Sua consegna al Padre, nella croce. L'A. evidenzia l'evento della sinagoga di Cafarnaò quando il Cristo si proclama "compimento" delle profezie; poi evidenzia il battesimo al Giordano, evento importante e significativo, non solo perché ne parlano i quattro evangelisti, ma anche perché da una parte Matteo e Luca, partendo dall'inizio della genealogia - d'Adamo fino a Gesù - fanno confluire tutta la storia umana in questo evento, cercando nella sua profondità: «il compendio di tutta la storia» (p. 19) e dall'altra perché l'immergersi di Gesù nelle acque, simbolo della morte, anticipa la santificazione dell'acqua e il perdono dei peccati mediante il rito cristiano che ne scaturirà. La sua "unzione" battesimale attraverso la manifestazione dello Spirito è già segno della sua risurrezione, e l'*epiphánei* della voce del Padre è la manifestazione dell'amore Trinitario. Tre Persone divine nelle quali i sacramenti vengono amministrati. L'azione dello Spirito è poi presente nella *morte e risurrezione di Gesù; nella Pentecoste* durante la quale viene donato lo Spirito agli Apostoli, per essere annunciato e proclamato, affinché continui l'opera di Cristo nella sua Chiesa. L'A. nota come nella Pentecoste si intravedano i tre sacramenti dell'iniziazione: «il battesimo, che immerge nel Mistero pasquale di Cristo; la cresima, nella

quale lo Spirito incoraggia alla testimonianza; ambedue, trovano il loro approdo nell'Eucaristia, somma sintesi del mistero celebrato nel battesimo e nella cresima e "luogo" per eccellenza della carità e dell'amore di Cristo» (p. 28). Non a caso da ultimo, la manifestazione suprema dello Spirito avviene proprio nell'Eucaristia: essa diventa, nella prima comunità cristiana, il segno della "continuità" e dell'assiduità" di quell'unione che battesimo e cresima esprimono per rimanere uniti a Cristo: «L'Eucaristia è, infatti, la meta immediata dell'iniziazione cristiana, una volta completato il processo di conformazione dell'uomo a immagine del Figlio di Dio» (p. 34). Lo studioso, citando sant'Agostino, sottolinea anche come l'Eucaristia sia il culmine e il fine della vita del cristiano, che «inizia col battesimo, si compie nella cresima e si manifesta nel pane eucaristico» (p. 36).

Nel secondo capitolo l'A. percorre, attraverso alcune fonti patristiche e tradizioni liturgiche dei primi secoli, la separazione dei tre sacramenti e il loro cambiamento. Il punto centrale che viene evidenziato è: come si diventa cristiani? Questo è il fine dell'iniziazione cristiana. A partire dalle fonti neotestamentarie possiamo vedere come l'essere cristiano si realizzava per l'annuncio del kerygma, la Parola di Dio, la conversione alla fede e il credere nella missione redentrice del Figlio di Dio. Fino al IV sec. i sacramenti erano uniti. Ma dopo la pace di Costantino del 313 d.c., la Chiesa ha visto l'importanza di preparare, attraverso un "catecumenato," coloro che durante le persecuzioni avevano apostatato la fede e anche coloro che volevano abbracciare la fede cristiana. Il catecumenato era «un tempo di conversione e rigorosa formazione e maturazione nella fede cristiana, organizzato secondo un processo iniziatico di tappe progressive lungo un adeguato arco di tempo» (p. 44). Le prime testimonianze del cammino "catecumenale" le troviamo nella *Didachè* e in Giustino. In questi antichi documenti le tappe dei neofiti vengono così descritte: accostamento al Vangelo e suo annuncio; catecumenato, amministrazione del battesimo, confermazione ed Eucaristia nella Veglia Pasquale; catechesi mistagogica nella settimana di Pasqua (cf. p. 46). Con la frase di Tertulliano secondo cui "*Fiunt, non nascuntur Cristiani*" ("Cristiani non si nasce, si diventa"), il cammino dell'iniziazione cristiana diventa più rilevante per l'incorporazione a Cristo e alla Chiesa. L'essere cristiano, dunque, non si esaurisce nel battesimo, dal momento che quest'ultimo non è che il punto di partenza per cominciare la vita in Cristo. Il battesimo, inoltre, come dicono i Padri, è una "rinascita" alla vita nella fede, ma il battezzato, per la sua crescita spirituale, ha bisogno di riscoprire le ricchezze che porta il battesimo per

viverlo nella sua pienezza (cf. p. 49). Un ulteriore contributo viene dalla *Traditio Apostolica* nel suo configurarsi come cammino propedeutico verso i sacramenti. Il percorso si struttura in cinque tappe: la presentazione dei candidati, il periodo del catecumenato, la preparazione prossima al battesimo, la celebrazione dei sacramenti, la mistagogia (cf. p. 50). È interessante soffermarsi su alcuni passaggi importanti: «Coloro che esprimono il desiderio di diventare cristiani sono dapprima accompagnati da alcuni amici dinanzi al catechista (*didaskalos* in greco e “dottore” in latino) per esser istruiti» (p. 50). Questi catechisti, garanti e padrini, occupano un ruolo rilevante fin dai primi passi della vita cristiana, anche perché sono coloro che garantiscono che chi si avvicina alla fede è capace di iniziare e ascoltare. Dopo la presentazione da parte del catechista o garante, essi saranno “verificati” e, se idonei, verranno ammessi alla catechesi fatta nel contesto di una riunione pubblica insieme ai fedeli battezzati. Per tre anni saranno nella fascia dei “catecumeni”, ossia coloro che sono catechizzati o istruiti” (cf. p. 52). Terminati i tre anni, verranno nuovamente interrogati alla presenza dei garanti per la loro condotta e per l’assiduità al proprio cammino. Si legge infatti: «Dopo aver scelto coloro che dovranno ricevere il battesimo, si esamini la loro vita, si guardi: se hanno vissuto in onestà quando erano catecumeni, se hanno onorato le vedove, se hanno visitato gli infermi, se hanno praticato le opere buone. Se coloro che li hanno condotti testimoniano che si sono comportati in questo modo, ascoltino il Vangelo» (p. 53). La celebrazione del battesimo avveniva tra la notte del sabato e la domenica di Pasqua, fatta dal vescovo e in preghiera con la comunità. Il rito prevedeva: l’acqua benedetta al canto del gallo; la benedizione degli oli, l’esorcismo degli oli da parte del vescovo; la rinuncia a satana dei candidati; la discesa al fonte battesimale e, su formale richiesta, la conferma della fede prima per i piccoli e poi per i grandi; la risalita dal fonte e l’unzione post-battesimale da parte del presbitero con l’olio *gratiarum actionis*; il segno di croce sulla fronte; il bacio di pace e, dopo la rivestizione, l’entrata in chiesa. Per ultimo vi era la partecipazione all’Eucaristia, culmine del cammino di iniziazione (cf. pp. 54-55). Dopo l’amministrazione del battesimo, viene il tempo della mistagogia: scoprire i tesori della fede e dei riti attraverso le catechesi dei Padri. L’A., nel proseguo del suo percorso, fa un accenno alle catechesi post-battesimali di sant’Ambrogio e sant’Agostino i cui testi sono indirizzati ai neofiti durante il tempo pasquale. La mistagogia aiutava il battezzato a «far sì che il germe della Pasqua, seminato in lui nel battesimo, dopo aver fermentato e germogliato nella fede e nell’esperienza

dell'uomo, allarghi i suoi rami in tutti gli ambiti della sua esistenza» (p. 57). Il punto centrale della mistagogia era presentare l'azione di Dio nella storia della Salvezza, rileggendo la *Historia Salutis* alla luce della fede del Mistero Pasquale così come attestato nel Nuovo Testamento. Dal V secolo in poi, come afferma l'A., l'iniziazione cristiana nella Chiesa Occidentale (romana), comincia ad avere dei cambiamenti. Uno dei motivi principali è pastorale. Al presbitero viene consentita la prima unzione post-battesimale e al vescovo l'imposizione delle mani e la seconda unzione post-battesimale, oggi chiamata "confermazione". Vista la crescita della fede e l'allargarsi territoriale del comprensorio del vescovo, che copriva una vastità enorme, ci volevano anni per visitare tutte le comunità, pertanto i sacerdoti, erano invitati ad amministrare l'Eucaristia, in attesa del passaggio del vescovo per la confermazione (cf. p. 63). L'iniziazione cristiana ebbe, quindi, una duplice modalità: a) in città, in cui vi era il privilegio della presenza del vescovo, veniva celebrata quella tradizionale; b) nei territori periferici, in cui la presenza del vescovo era più rara, i cristiani in attesa del vescovo ricevevano il battesimo e l'Eucaristia (cf. p. 64). I libri liturgici, inoltre, cominciarono ad essere staccati nel loro insieme nel percorso catecumenale, per cui la confermazione, dal V secolo in poi avrà una valenza autonoma. La separazione avviene anche a causa del battesimo dei bambini, per il quale quanto detto diventerà una prassi, anzi, viene indicato che i genitori cristiani battezzino i loro figli entro otto giorni dalla nascita (cf. p. 66).

Nel terzo capitolo l'A. riporta alcune fonti liturgiche che confermano ed illustrano l'andamento graduale della separazione dei tre sacramenti. A partire dal XII-XIII secolo, con la pubblicazione del *Pontificale Romanae Curiae* e del *Pontificale di Guglielmo Durando*, cominciamo ad assistere ad una netta separazione liturgica dei tre sacramenti. Il primo testo, destinato alla Curia papale e alle Chiese legate ad essa direttamente, testimonia che la confermazione veniva amministrata al di fuori del Sabato Santo. Il secondo inoltre, destinato alla diocesi di Mende, più sviluppato dei precedenti pontificali, rende noto che l'amministrazione della confermazione avveniva autonomamente, senza un legame con il battesimo e l'Eucaristia. L'Autore sottolinea, come dal tardo Medioevo, a partire da alcuni sinodi della Francia e della Germania l'Eucaristia e la cresima venivano impartiti dopo il raggiungimento, da parte dell'aspirante, dell'età della ragione. Il Catechismo del Concilio di Trento raccomanderà di non amministrare la cresima a soggetti con meno di sette anni e precisa l'età in anni dodici: «L'uso della ragione, e quindi anche la necessità per i

bambini di un approfondimento catechetico, rispondeva alla volontà del concilio di istruire bene i fanciulli affinché, tra l'altro, non subissero passivamente o nella totale ignoranza gli attacchi della riforma protestante» (p. 71). A questo punto, vediamo un mutamento nell'ordine dei sacramenti, non sarà più l'Eucaristia al culmine dell'iniziazione cristiana, ma la comprensione della confermazione ad un'età giusta. Il loro cambiamento avviene per esigenza "liturgico-pastorale". Tale cambiamento, dal XIX secolo, viene diffuso per tutta l'Europa, particolarmente in Francia. Dopo la Rivoluzione Francese la fede e i sacramenti vengono vagliati dalla ragione e sottoposti alla comprensione intellettuale, per cui diventa fondamentale "la preparazione catechetica". Si passa dalla *celebratio* alla *ratio*: «Ciò che è veramente importante è sapere, conoscere, essere preparati sulla dottrina e, naturalmente, ricevere i sacramenti» (p. 73). Altre fonti, come "*Instructions sur le Rituel de Toulon*" (diocesi del Sud della Francia del 1748) sanciscono che prima di ricevere la confermazione ci si accosti alla prima comunione. Tale prescrizione che ora diventa regolamentazione, rispondeva al problema dell'istruzione da parte dei parroci ai fedeli e riguardava il legame tra battesimo e confermazione. La confermazione viene vista come perfezionamento e compimento del battesimo; pienezza dei doni e delle grazie dello Spirito Santo; maturazione dell'infanzia spirituale; dono dello Spirito che irrobustisce e rende saldo il cristiano nella propria testimonianza di fede (cf. p. 75). Inoltre, il Muroli sottolinea che la finalità di questa istruzione è la preparazione approfondita del sacramento. La difficoltà oggettiva di comprendere la presenza materiale del sacramento, attraverso il segno tangibile, cioè l'olio dell'unzione, rispetto al battesimo (l'acqua, l'olio, la veste e la candela), all'Eucaristia (che si ripeteva più volte la domenica) e la compressione teologica della Terza Persona della Trinità - lo Spirito Santo -, "discorso" poco approfondito, faceva sì che l'iniziazione cristiana venisse più frammentata distinguendo i sacramenti, l'uno dall'altro. In merito a questi cambiamenti, la Santa Sede è sempre intervenuta per ristabilire il corretto ordine dei sacramenti nonostante che man mano andava disfacendosi. L'A. cita tre documenti: a) *L'intervento della Sacra Congregazione del Concilio sullo stato sinodale di Alger nel 1873-74*: affermava di non ammettere alla confermazione i fanciulli che non avessero ricevuto la comunione e non avessero raggiunto l'età della ragione (cf. pp. 80-81); b) *L'Epistola Abrogata di Leone XVIII del 1897*: è la risposta autorevole del Pontefice al vescovo di Marsiglia monsignor Robert, per aver sollevato la questione di riportare l'ordine tradizionale dei

sacramenti dell'iniziazione, già radicati da mezzo secolo nel popolo francese. Il pontefice loda e ringrazia il vescovo per aver sollevato tale questione e ne conferma la sua tesi, tentando di fondare teologicamente, attraverso la Tradizione e i Padri, questa affermazione: «i fedeli hanno necessità sin dai primi anni di essere rivestiti di forza dall'alto; forza che il cristiano riceve con il dono dello Spirito nella confermazione» (p. 83); tutto ciò perché il problema principale dell'amministrazione di questo sacramento era una certa trascuratezza negli anni e la poca preparazione. Però, l'intenzione prioritaria del Papa non era l'istruzione preparatoria al sacramento, ma i suoi effetti: il fanciullo «ha bisogno dei doni dello Spirito già dalla tenera età, di modo che sia sostenuto nella sua testimonianza di fede e nella lotta contro il male» (p. 84). c) In fine, il *Decreto Quam singulari della Sacra Congregazione dei Sacramenti del 1910*, stabilisce in maniera chiara la prima comunione all'età della discrezione, a sette anni. Questo vale anche per la confermazione. Con il Concilio Vaticano II si sente la necessità di una revisione a livello teologico, liturgico e pastorale dei sacramenti dell'iniziazione cristiana. Non si affronta, però, a livello dottrinale il tema dei sacramenti, ma si apre una porta al Magistero conciliare per il recupero della teologia unitaria, nonché celebrativa, dei sacramenti dell'iniziazione cristiana. Il tema dei sacramenti, da parte del magistero conciliare, non è affrontato però a livello semplicemente dottrinale, ma si vuole recuperare una prospettiva più globale, comprensiva della teologia, della liturgia e della prassi dei sacramenti dell'iniziazione cristiana. I problemi cui il concilio tenta di rispondere sono: l'esatta identità sacramentale della confermazione in rapporto all'eucaristia; il rinnovo dei libri liturgici per l'iniziazione cristiana degli adulti e dei bambini; la definizione dell'età della confermazione e dell'ordine tradizionale dell'amministrazione dei sacramenti dell'iniziazione cristiana (cf. pp. 93-95). L'A. prima di citare alcuni documenti conciliari, si sofferma ad analizzare il clima presente durante le sessioni generali secondo i padri conciliari. Il cardinale Domenico Tardini, che avviò una consultazione di coloro che sarebbero stati chiamati a prender parte al concilio, e ad esporre i temi da trattare nel concilio, notò le differenti posizioni dei vescovi. Importante, circa i sacramenti, era la necessità di un pronunciamento magisteriale chiaro sull'età della confermazione e sull'ordine stesso dei sacramenti dell'iniziazione cristiana, di modo che non si lasciasse a errate interpretazioni (cf. pp. 95-97). Le risposte dei padri vengono in alcuni documenti conciliari, come la Costituzione liturgica *Sacrosanctum Concilium* L'A., citandone il n. 9,

sottolinea come tutta l'attività della Chiesa abbia un'indole iniziatica e non riguardi solamente la celebrazione dei sacramenti, ma la costituzione della comunità in popolo di Dio attraverso un percorso "catecumenale" che ha nei sacramenti il suo culmine (p. 99). Poi il n. 64 recita: «Si ristabilisca il catecumenato degli adulti diviso in più gradi, da attuarsi a giudizio dell'ordinario del luogo; in questa maniera il tempo del catecumenato, destinato ad una conveniente formazione, potrà essere santificato con riti sacri da celebrarsi in tempi successivi». L'intento della *Sacrosanctum Concilium* è di recuperare il catecumenato per una preparazione profonda alla fede di coloro che chiedono di diventare cristiani. Inoltre il documento dà le linee perché siano riveduti i riti del battesimo degli adulti e dei bambini; il ruolo dei genitori e dei padrini. Sul versante ecclesiologico troviamo il documento *Lumen Gentium*. Prendiamo un passaggio del documento citato dall'A., il n. 11, dove si afferma: «Il carattere sacro e organico della comunità sacerdotale viene attuato per mezzo dei sacramenti e delle virtù. I fedeli, incorporati nella Chiesa col battesimo, sono destinati al culto della religione cristiana dal carattere sacramentale; [...] Col sacramento della confermazione vengono vincolati più perfettamente alla Chiesa, sono arricchiti di una speciale forza dallo Spirito Santo [...] Partecipando al sacrificio eucaristico, fonte e apice di tutta la vita cristiana, offrono a Dio la vittima divina e se stessi con essa; così tutti, sia con l'offerta che con la santa comunione, compiono la propria parte nell'azione liturgica, non però in maniera indifferenziata, bensì ciascuno a modo suo. Da qui si nota la stretta relazione dei tre sacramenti dell'iniziazione cristiana, attraverso i quali il fedele esercita la sua funzione sacerdotale, profetica e regale. Il Decreto sull'ecumenismo *Unitatis Redintegratio*, ribadisce tanto l'unità sacramentale di battesimo, confermazione ed Eucaristia, quanto l'unità di tutti i cristiani: il battesimo, infatti, costituisce il vincolo sacramentale dell'unità tra tutti coloro che per suo mezzo sono stati rigenerati. Poi, l'A. cita anche il Decreto *Cristus Dominus*, concernente il ministero episcopale, in cui si afferma che i vescovi insistano sull'esigenza di essere istruiti prima di ricevere i sacramenti; il Decreto sull'apostolato dei laici, *Apostolicam actuositatem*; *Ad Gentes* e la *Presbyterorum Ordinis*, dove viene messo l'accento sull'eucaristia, fonte e culmine della vita cristiana.

Nel quinto capitolo, l'A. sottolinea che uno dei frutti del Concilio Vaticano II è stata la riforma dei libri liturgici. Sono stati promulgati, riguardo l'iniziazione cristiana: il *Rito del battesimo dei bambini* (15 maggio 1969); il *Rito della confermazione* (22 agosto 1971) e il *Rito di*

iniziazione cristiana degli adulti (6 gennaio 1972 e in forma emendata nel 1974) (cf. p. 107). Tutti questi rituali ridefiniti hanno come scopo quello di costituire un unico cammino dell'iniziazione cristiana, anche se con modalità diverse. Sembra opportuno soffermarsi su quello degli adulti, chiamato, in sigla, anche RICA (OICA in latino): *Rito di iniziazione cristiana degli adulti*: «modello dell'intera iniziazione cristiana che, nell'amministrazione in un'unica celebrazione e nel corretto ordine dei tre sacramenti, ne mette in risalto il loro imprescindibile rapporto» (p. 109). Il Rito nasce, da una parte, dalla necessità di soddisfare la richiesta dei vescovi in terra di missione, per una adeguata preparazione ai sacramenti; e dall'altra dalla esigenza di porre una profonda relazione dei tre sacramenti dell'iniziazione cristiana, rilevando la loro profonda unità teologica e liturgica (cf. p. 110). Il Rito viene strutturato in quattro tempi o intervalli, per i quali, il catecumeno passa da gradino a gradino. Il primo tempo: il *precatecumenato*: «È il tempo di quell'evangelizzazione che con fiducia e costanza annuncia il Dio vivo e colui che egli ha inviato per la salvezza di tutti, Gesù Cristo», (p. 112); si conclude con l'ingresso nell'ordine dei catecumeni. Il secondo tempo è dato dal *catecumenato*: in una celebrazione, i candidati si presentano pubblicamente in Chiesa per la prima volta e manifestano la loro volontà di diventare i suoi membri. La Chiesa accoglie il loro desiderio e li consacra. Questo tempo è caratterizzato da alcuni riti: celebrazioni della Parola di Dio; esorcismi minori; benedizioni dei catecumeni; e se viene ritenuto opportuno, l'unzione con l'olio dei catecumeni. Il terzo tempo è dato dalla *preparazione quaresimale*. Nel periodo della Quaresima, i candidati vengono catechizzati sia nelle celebrazioni liturgiche, sia attraverso la catechesi della parola di Dio. I riti di questo tempo sono: scrutini; esorcismi; consegne; rito dell'Effatà; scelta del nome cristiano; unzione con l'olio dei catecumeni. Così si conclude la prima parte della celebrazione dei sacramenti dell'iniziazione. Il quarto tempo: la *mistagogia*: si svolge nel tempo pasquale, nel quale i candidati cominciano a stabilire un legame stretto con la comunità dei fedeli (cf. 112-114). Poi, ci sono i *gradi*. Il primo grado: si realizza attraverso il rito dell'ammissione al catecumenato. Il secondo grado: preparazione più intensa ai sacramenti. Viene svolto il Rito dell'elezione o dell'iscrizione del nome; si conclude, poi, il periodo del catecumenato. Questo periodo è quello più importante perché, attraverso la testimonianza dei padrini e dei catechisti, i soggetti vengono ammessi a ricevere i sacramenti (cf. p. 115). Il terzo grado: terminato il periodo di preparazione, vengono dati i tre sacramenti ai

catecumeni durante la veglia pasquale; essi diventano, così, pienamente cristiani. Per una comprensione chiara dei riti, non si può prescindere dalla pubblicazione: i *Praenotanda*, con una prima edizione nel 1972 che è un vero e proprio compendio teologico, offrono delle indicazioni circa la prassi celebrativa. Una seconda edizione avviene, poi, nel 1974, dove appare chiara l'unità dei tre sacramenti. prendendo un passaggio dei numeri 1-2 che l'A. cita: «I tre sacramenti dell'iniziazione sono così intimamente congiunti, che portano i fedeli a quella maturità cristiana per cui possano compiere, nella Chiesa e nel mondo, la missione propria del popolo di Dio». Un altro rito è quello del *Battesimo dei bambini*. La riflessione nasce dalla necessità di ripensare un rito adatto ai bambini. Nei *Praenotanda* si suggerisce che venga celebrato di domenica, e anche durante la messa, per stabilire un legame fra il Battesimo e l'Eucaristia. Nella sua struttura, la parte centrale del rito è rappresentata dal lavacro battesimale; essa viene introdotta dalla preghiera di benedizione sull'acqua. Poi, segue il *rito della Confermazione*. *Lo studio* nasce dopo una lunga e faticosa revisione teologica e pastorale, il 15 agosto 1971. La materia e la forma del sacramento vengono sottolineati attraverso il documento di Paolo VI, nella Costituzione apostolica *Divinae Consortium Naturarum*, dicendo: «il sacramento della confermazione si conferisce mediante l'unzione del crisma sulla fronte, che si fa con l'imposizione della mano, e mediante le parole “*Accipe sgnaculum Domini Spiritus Sancti*”» (cf. p. 128). L'A., poi, prosegue con la struttura del *Rito della messa e l'iniziazione cristiana*, partendo dalle riforme del messale romano, il 3 aprile 1969 enunciate da Paolo VI, secondo i decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II e dalla terza edizione, approvata da Giovanni Paolo II nel 2000 e pubblicata nel 2002. Dalle considerazioni di Paolo VI, si evince che il rito della messa domenicale, deve cominciare con il segno della croce, e possibilmente con gesto dell'aspersione del popolo di Dio. Segni che indicano l'appartenenza a Cristo e alla Chiesa: «Essi, infatti, morti con Cristo nel battesimo, in esso acquistano la vita nuova che solo dall'albero della croce può germogliare» (p. 139). Il segno della croce è il segno della Trinità: «mistero nel quale siamo inseriti e battezzati, chiave di accesso per far parte della Chiesa, popolo di salvati, per appartenere a Gesù Cristo e vivere nella comunione di Dio Padre e Figlio e Spirito Santo» (pp. 140-141). Dopo il segno della croce, viene inserito anche il simbolo Apostolico. Il simbolo richiama l'aspetto battesimale della professione di fede della Chiesa, «in forza della quale il neofita è stato battezzato e confermata dal cresimato il giorno della sua unzione crismale,

viene ripetuta ogni otto giorni» (p. 142). All'interno del Messale, la parte dedicata alle celebrazioni rituali dei sacramenti offre pure, al principio della sezione, alcuni formulari «per l'elezione o iscrizione del nome e Per gli scrutini battesimali» (p. 143). Anche il lezionario ha avuto una revisione, in particolare quello dell'Anno A. Nel tempo della quaresima prevede un itinerario tipicamente battesimale. Nella messa crismale anche le letture rivestono una vera importanza in relazione ai sacramenti, perché «illustrano il compito messianico di Cristo e il suo prolungamento nella Chiesa per mezzo dei sacramenti» (p. 146). Per ultimo, dopo aver approfondito alcuni testi conciliari e riti dei sacramenti, l'A. sottolinea come l'eucaristia sia il sacramento culmine e fonte dell'iniziazione cristiana, come afferma l'*Ordinamento Generale del Messale Romano* n. 16 e la *Sacrosanctum Concilium*, 102. Inoltre, anche il nuovo catechismo, a trent'anni dall'apertura del Concilio, pubblicato nel 1992, mette in evidenza l'unità dei tre sacramenti come «fondamenti di ogni vita cristiana» (p. 156) e il suo giusto ordine nell'essere amministrati. L'A. citando il n. 1275 dice: «il battesimo rappresenta l'ingresso nella vita nuova; la confermazione è il “rafforzamento della grazia battesimale”; l'eucaristia costituisce il nutrimento del discepolo».

Nel capitolo sesto, l'A. fornisce alcune indicazioni pastorali per un'*asr celebrandi* virtuosa, per rendere più visibile il Mistero celebrato: a) passare da una pastorale in cui si “danno” sacramenti, «ad una pastorale per “fare cristiani”, sebbene quella sacramentale resta certamente “la” tappa più importante e fondamentale» (p. 159), per non continuare a cadere nel trasmettere solo dei contenuti invece che accompagnare gradualmente e in modo personalizzato coloro che chiedono i sacramenti; b) recuperare un catecumenato con percorsi per i fanciulli, giovani e famiglie e un tempo di mistagogia come riscoperta dell'identità comunitaria e della propria missione; c) partire dal documento *Sacramentum Caritatis* di papa Benedetto, il quale propone il recupero dell'unità e del corretto ordine sacramentale, visto che in Oriente e nelle prassi occidentali, ci sono diversità, non di carattere dogmatico ma pastorale (cf. p. 166); l'iniziazione cristiana deve contribuire «al raggiungimento della “perfetta statura di Cristo” nell'uomo, proprio per questa “finalità costruttiva” essi devono rispettare l'ordine di realizzazione che il mistero ha avuto in Cristo» (p. 167); d) riscoprire la messa domenicale; e) recuperare la dimensione comunitaria dell'iniziazione cristiana; f) valorizzare maggiormente i simboli e i segni nella liturgia i quali, come viene ricordato nella *Sacrosanctum Concilium*: «diventano mediatori sacramentali della

grazia offerta dal Padre per Cristo nello Spirito attraverso il rito» (p. 170); g) per l'ultimo, valorizzare e curare maggiormente i luoghi e gli spazi nelle celebrazioni per una adeguata comprensione del rito.

Nella conclusione l'A. ribadisce l'importanza dei sacramenti dell'iniziazione cristiana, come culmine e partenza nel nostro cammino di fede, «incontro e partecipazione alla vita de Risorto» (p. 175). Per questo si rende necessario un itinerario globale per diventare o ridiventare cristiani autentici, ossia maturi nella fede, testimoni di Cristo risorto, membra attive e responsabili nella comunità dei suoi discepoli (cf. p. 174).

QINGBIN LI e EFRAIN SANTIAGO RAMIREZ ACOSTA

A. GRILLO - D. CONTI, *Fare penitenza. Ragione sistematica e pratica pastorale del quarto sacramento*, Cittadella Editrice, Assisi 2019, pp. 248, ISBN 978-88-308-1678-7, € 17,50.

Recentemente la Cittadella Editrice, nella sua collana “*Comunità Cristiana: linee emergenti*”, ci propone un nuovo studio dedicato al quarto sacramento. Come afferma Enzo Biemmi nella presentazione del volume, il testo, scritto a due mani, mira a «guarire la crisi del sacramento della crisi» (p. 5). I due autori guardano il sacramento da due prospettive diverse offrendoci un panorama completo.

Andrea Grillo è un laico sposato, attualmente professore di Teologia dei Sacramenti e di Filosofia della Religione all'Ateneo S. Anselmo in Roma e all'Istituto Liturgico Pastorale S. Giustina di Padova. Con la sua competenza in materia di sacramentaria e di liturgia ci propone una lettura sistematica del quarto sacramento con le relative implicazioni pastorali.

La sua riflessione viene arricchita dal contributo di Daniela Conti, insegnante di Religione nella Scuola Secondaria di Primo Grado nella Diocesi di Verona. La coautrice grazie alla lunga esperienza nella catechesi dei fanciulli, preadolescenti e adulti, ci offre uno sguardo dal basso sulla questione in esame.

Una ricognizione dell'indice ci fa vedere subito la netta divisione del libro in due parti.

Nella prima Grillo cerca di recuperare la ragione sistematica del sacramento della penitenza facendo un percorso storico della sua prassi. A tal fine egli inizia con una riflessione sulle *parole-chiave del IV sacramento e la loro articolazione*. L'A. preferisce chiamarla

semplicemente il “IV sacramento”, dal momento che i diversi nomi mettono in rilievo di volta in volta solo alcuni aspetti particolari, come quello della penitenza, della riconciliazione, della conversione o del perdono. Analizzando i diversi nomi dati dalla Chiesa al sacramento lungo la storia, Grillo ci offre una visione panoramica delle sue parti costituenti. L’aspetto della riconciliazione lega il IV sacramento all’iniziazione cristiana, infatti esso «è possibile soltanto sulla base [...] di quella riconciliazione che una volta per tutte si realizza nel battesimo/cresima e che poi si ripete nell’Eucaristia» (p. 29). Un’altra parola chiave legata al sacramento in questione è il peccato. Oggi siamo portati a non saper distinguere più tra errore-colpa morale e peccato nella fede, e questo porta alcuni a guardare il peccato come una forma di oscurantismo. Questo impedisce di cogliere il mistero con cui il peccatore, attraverso l’accoglienza della misericordia di Dio che agisce guardando l’abisso del peccato, è portato alla santità. L’A. suggerisce così di guardare il peccato dell’uomo alla luce della grazia. In questa prospettiva anche il peccato può concorrere alla trasformazione che conduce l’uomo verso la santità. Ciò fa emergere che il messaggio del sacramento della penitenza è quello che tutti, sempre, «possiamo lasciarci perdonare» (p. 31). Qui entra in gioco un’altra parola importante: il pentimento. La contrizione, segno di un vero pentimento, ha la sua radice nella conversione. Nasce tuttavia un problema con il concetto di contrizione perfetta. Il pentimento può avvenire o per amore a Dio o per paura dell’inferno, tuttavia si evidenzia come la focalizzazione eccessiva sulla contrizione e le sue condizioni oggettive possa determinare una dimenticanza delle altre dimensioni del sacramento. Da un lato il sacramento non è solo pentimento interiore, e dall’altro l’assoluzione non ha solo un aspetto ufficiale o formale. Riguardo alla confessione Grillo si rifà a San Tommaso richiamando come essa sia “*l’atto della virtù della penitenza, non della virtù del dir la verità*”. Cioè non si tratta di dire la verità su di sé, ma di scoprire la propria verità nella relazione con Dio e con la Chiesa. Per cui la confessione si colloca all’interno di un confessare la fede e la lode, è un «fare, (tornare a fare) esperienza della grazia, della lode e della fede» (p. 33). Un altro nome del nostro sacramento è: *penitenza*. Il suo senso, come espiazione del peccato all’interno del IV sacramento, si è perso con il tramonto dell’idea di espiazione legata all’iniziativa dell’uomo e dei suoi meriti. Con la sottolineatura che ad espiaire il peccato, confessato nel sacramento, è solo Cristo, abbiamo perso la prassi del fare penitenza come medicina al peccato. È vero che è Dio a operare con i frutti della Pasqua di morte e

risurrezione del Figlio, ma è altrettanto vero che esiste una cooperazione dell'uomo con la grazia di Dio. Un ulteriore approfondimento viene poi offerto mediante l'analisi dell'aspetto dell'assoluzione donata nel contesto della prassi ecclesiale inaugurata da Cristo circa il "legare e sciogliere, rimettere e ritenere". L'atto formale della remissione dei peccati avviene nella Chiesa attraverso un ministro ordinato competente. L'A. afferma che questa definizione è insufficiente, perché manca la consapevolezza dell'aspetto ecclesiale. Dobbiamo «essere capaci non solo della propria penitenza ma anche accompagnare la penitenza altrui con l'ascolto, la preghiera, il consiglio, l'ammonimento e la comprensione» (p. 37). In conclusione dell'analisi di questo primo capitolo possiamo dire che il IV sacramento è sacramento di guarigione del cristiano, non dell'uomo in generale. È la patologia cristiana derivante in una ricaduta nel peccato dopo il battesimo, che ha bisogno di esso, per cui lo possiamo chiamare anche *il sacramento della crisi*. Esso rimedia ad una situazione non ordinaria della vita, ossia quella in cui il cristiano si trova in stato di perdita della comunione ecclesiale dopo l'iniziazione cristiana. Il sacramento subentra come rimedio a questa drammatica circostanza.

Nel secondo capitolo l'A. si sofferma sul passaggio dalla "virtù di penitenza" al sacramento della penitenza, per proseguire poi con una valutazione del rapporto tra iniziazione cristiana e crisi di tale iniziazione. Infine dopo un breve excursus sul documento *Misericordia Dei*, egli ci offre alcune prospettive conclusive di carattere pastorale e teologico. Il IV sacramento annuncia e realizza nuovamente il riconciliarsi di Dio con l'uomo avvenuto in Cristo. Ma il cristiano, cioè colui che è stato iniziato, vive già una vita penitenziale. Questa sgorga dal battesimo e dalla cresima, ma in modo durevole viene assicurata dall'Eucaristia. Il IV sacramento offre di nuovo questo rapporto di misericordia con Dio in Cristo, a colui che dopo averla conosciuta si è allontanato. Ma il fulcro di questo sacramento non è semplicemente la grazia ma la capacità di rispondere a tale grazia, donando la possibilità di rivivere la riconciliazione. Questo è il motivo per cui si chiama sacramento di guarigione, ma l'oggetto di questa guarigione non è l'uomo - che è stato già guarito nei sacramenti di iniziazione cristiana - bensì il cristiano. Questo implica secondo l'A. che: «annunziare la misericordia e il perdono di Dio non può dunque partire strutturalmente dal sacramento della penitenza» (p. 42) ma questo annuncio «deve rinviare ai luoghi primari della esperienza del peccato e del perdono, ossia il battesimo e l'eucaristia» (p. 42). Questa comprensione del sacramento ci mette a bada da evitare due eccessi: da un lato

l'anticipazione strutturale della confessione all'Eucaristia e dall'altro l'assorbimento della penitenza sacramentale da parte dell'Eucaristia. A questo punto l'A. ci ricorda che il IV sacramento non appartiene alla fisiologia, ma alla patologia della vita cristiana, di cui inaugura una guarigione che poi si perfeziona su un altro terreno. Per cui il IV sacramento ha la funzione di riabilitare il cristiano all'esercizio della penitenza battesimale ed eucaristica. Questo è il motivo per il quale è necessario precisare la sua esteriorità rispetto ai sacramenti dell'iniziazione dai quali dipende e con i quali non può essere confuso. Questa riflessione viene seguita da un excursus sul *Misericordia Dei*, da cui scaturiscono alcune considerazioni pastorali: innanzitutto dobbiamo affermare che si può accedere al IV sacramento solo quando l'iniziazione cristiana è perfezionata, non prima. Un'altra questione è evitare di celebrare contemporaneamente due sacramenti, quelli della riconciliazione e dell'Eucaristia come talvolta accade nelle nostre parrocchie. Infine Grillo individua cinque "fronti" per una pastorale del sacramento della penitenza. In primis dobbiamo liberarci dalla nostalgia: non occorre stracciarci le vesti per la crisi del sacramento. Al posto di lamentarci conviene ripensarne e rinnovarne la comprensione. Un'altra cosa importante è ripristinare il primato dell'iniziazione cristiana: il IV sacramento dovrebbe essere visto come passaggio e ritorno al primo e terzo sacramento. Nella prassi esiste un falso ideale della ripetizione parallela della confessione e dell'Eucaristia. Il IV sacramento abilita ad un rapporto nuovo con la riconciliazione in Cristo, a non vivere più per se stessi e perciò a testimoniare la Misericordia di Dio. Occorre riflettere non tanto sulla frequenza della confessione, quanto sulla essenzialità della vita penitenziale grazie all'Eucaristia. Un altro aspetto importantissimo è scoprire il carattere comunitario del sacramento della penitenza. L'uomo non può superare la propria colpa soltanto con il suo pentimento, ma con la riconciliazione che Dio offre attraverso la Chiesa. Come dice Grillo: «nel confessionale sta solo una parte del sacramento mentre un'altra sta solo fuori» (p. 56). Il sacramento si dà solo con il compiere tutti gli atti della penitenza. Spesso essi sono diventati per noi atti giuridici. Bisogna riscoprire l'aspetto più "terapeutico" del IV sacramento: reintrodurre la Chiesa e i cristiani in una vita nuova donata e graziata.

Nel terzo capitolo ci viene offerta la riflessione sulla iniziazione alla penitenza. L'A. sottolinea la differenza tra penitenza battesimale e penitenza come sacramento. Possiamo dire che: «nella sequenza misericordiosa di battesimo, cresima ed eucaristia facciamo la esperienza

centrale e duratura, ricca e sovrabbondante del Padre, mediante il Figlio, nello Spirito Santo» (p. 60). Ma il battezzato durante la propria vita può smentire questa grazia ricevuta. È proprio il momento della crisi in cui abbiamo bisogno del perdono. Esso ha due aspetti: il perdono è un dono e ciò significa che l'uomo non può guadagnarlo o meritarlo. L'altro è che il perdono si mostra e si fa visibile là dove vi sia un *lavoro*, un percorso di *memoria e di morte* dove l'uomo ha avuto la possibilità di rientrare in sé stesso e di elaborare il lutto di sé. Fare penitenza nella Chiesa significa mettere insieme questi due poli. La vita cristiana inizia con il battesimo e poi va vissuta nella continuità dell'Eucaristia. All'interno di questi sacramenti si vive la riconciliazione con l'esercizio ordinario della penitenza. Questa penitenza non ha bisogno di altri sacramenti almeno che il cristiano non cade nel peccato grave, il quale mette a rischio l'appartenenza totale del fedele alla comunità. A tale crisi rimedia il sacramento della penitenza, «che ha lo scopo di realizzare la pace con Dio attraverso la pace con la Chiesa» (p. 63). Per questo c'è bisogno di una mediazione, di un ministro della Chiesa, ma anche di un "lavoro" col quale il battezzato può rientrare in sé stesso, lasciando la mentalità del peccato. In questo modo il sacramento della penitenza consiste in primis nell'annuncio della riconciliazione, ma una volta "ritornato" alla comunità, il battezzato vive la penitenza attraverso il sacramento dell'Eucaristia (che è il sacramento della riconciliazione per eccellenza). Per questo per la guarigione della ferita di un peccato grave c'è bisogno di un "lavoro" sul dono del perdono, c'è bisogno «di una prassi penitenziale in cui la Chiesa si prende cura dei fratelli penitenti per farli approdare ad una identità battesimale eucaristica di comunione, di lode e di vita» (p. 65). Tante difficoltà pastorali riscontrate a riguardo del sacramento della penitenza emergono dall'uso esteso e distorto che ha subito nel tempo. A volte possiamo intravedere nella sua ripetizione frequente una iniziazione mancata. In questo modo la prassi penitenziale rischia di essere ridotta al solo celebrare il sacramento della penitenza. L'A. cerca di trovare nella storia la risposta alla domanda come mai si è arrivati quasi a confondere la virtù di penitenza col sacramento della penitenza.

Nel quarto capitolo del libro, Grillo si sofferma su significati, modelli e sfide del "fare penitenza." La sua riflessione parte da una considerazione comune secondo quale la penitenza viene equiparata al sacramento della confessione. Secondo il teologo oggi c'è bisogno di un recupero del raccordo che stringe insieme "lode, fede e penitenza". Per comprendere meglio che cosa in realtà è la penitenza l'autore ci propone

un discorso sviluppato in 6 tappe. La prima di esse riguarda diversi significati della “penitenza”. Nella tradizione cristiana questa parola ha assunto moltissimi significati e a dire il vero è necessario che sia così. Oggi abbiamo a che fare con una penitenza sacramentale priva di opere penitenziali. Spesso accade che il sacramento ha perso la parte “di elaborare il lutto della memoria e il lavoro della libertà”. Abbiamo visto prima che il rinnovarsi del perdono di Dio si incrocia con un lavoro di risposta da parte dell’uomo, e quanto rimane difficile oggi mantenere insieme questi due poli di dono e lavoro. Per San Tommaso la penitenza era intesa come *passio, actus, virtus e sacramentum*. Possiamo vedere da vicino questi significati diversi. La penitenza come passione ha a che fare con la “passività” del nostro essere. Il cambiamento della vita provoca una “passione”, un patire del nostro corpo e dello spirito. Sono gli eventi stessi della vita che ci chiamano alla conversione. Vi è un altro modo d’intendere la penitenza: quello in cui essa si manifesta come azione. L’uomo con il suo agire è chiamato a trasformare il mondo. Dietro ogni atto umano si nasconde la logica di bene o di male. Il terzo significato dato da San Tommaso alla parola “penitenza” è quello di virtù: un’azione buona ripetuta che diventa struttura della nostra identità. La penitenza si fa virtù quando diventa una struttura abitudinaria di relazione con il dono del perdono ricevuto nel battesimo. Esso ci abilita a fare penitenza, cioè, ci dà la capacità di chiedere perdono e di perdonare. Riflettendo su questi significati diventa chiaro che l’esperienza della penitenza non può essere ridotta al solo sacramento della penitenza. Al centro di esso non vi è soltanto il perdono che Dio offre ad ogni cristiano pentito, ma anche il “lavoro”, cioè, la risposta del soggetto che tocca le proprie passioni, azioni e virtù. Purtroppo abbiamo notato come spesso oggi il “fare penitenza” viene ridotto alla sola pratica della confessione. L’A. ci fa notare due aspetti paradossali della odierna concezione del IV sacramento: la scomparsa della coscienza della necessità di una laboriosa risposta del soggetto alla parola del perdono, e dall’altro lato, la perdita della consapevolezza che il sacramento della penitenza è il sacramento della patologia e non della fisiologia del cristiano. Dopo avere indicato i diversi significati della parola “penitenza”, l’A. passa alla seconda tappa: la sua riflessione concerne ora le diverse parole che vengono usate per sostituire quella della “penitenza” per nominare il IV sacramento. Il sacramento talvolta viene nominato come confessione. Questa impostazione in cui la vera penitenza viene intesa con la confessione del peccato risale al X secolo. In questo modo si dà il primato alla verbalizzazione. Con la

scolastica si configura il primato del cuore. Si arriva fino al punto in cui la contrizione perfetta può sostituire ogni struttura di mediazione. Ma con il tempo questa attenzione alla contrizione si è ridotta all'atto di dolore, che rischia di diventare estrinseco e formalistico. La scolastica formalizza in un certo senso il "lavoro" del penitente. Così si ha l'elemento giuridico della soddisfazione. Oggi, però risulta quasi impossibile pensare la pena come perdono, tuttavia è decisivo per comprendere il senso della tradizione. Nel XIV e il XV secolo, il baricentro del sacramento si è spostato sulla assoluzione. Questo ha messo in ombra gli atti del penitente i quali sono diventati sempre più formalizzati e standardizzati. Dopo queste considerazioni l'A. passa alla terza tappa della sua riflessione soffermandosi sulla collocazione sistematica del IV sacramento. Mette in risalto tre punti: «la correlazione complessa tra battesimo e penitenza, la difficile salvaguardia della distinzione tra virtù e sacramento, e l'irrigidimento del linguaggio in una prospettiva più giuridico giudiziaria e sempre meno terapeutico-sapienziale» (p. 88). Alla fine del capitolo che poi chiude anche tutta la prima parte del libro, Grillo ci regala un ulteriore spunto da riflettere, aprendo una finestra sul ripensamento del IV sacramento in chiave ecumenica. Gli ultimi secoli sono stati segnati da una diatriba tra luterani e cattolici circa la relazione tra grazia e opere. Oggi siamo chiamati a pensare in un'altra direzione e con altre categorie. Possiamo vedere come la rivalutazione delle opere penitenziali non significa diminuire il valore della grazia, ma riscoprire la comprensività della fede e del sacramento. Leggere il "fare penitenza" come dinamica di risposta all'unico perdono battesimale sarebbe una sollecitazione, utile per entrambe le confessioni, a camminare verso una teologia post-liberale. Abbiamo bisogno di valorizzare le distinzioni tramandateci dai nostri padri. Le nostre differenze sembrano una grande riserva di ricchezza a cui siamo chiamati ad attingere e aiutarci a ripensare sul "fare penitenza".

Con il quinto capitolo entriamo nella seconda parte del libro intitolata: "Dalla prima confessione alla iniziazione alla penitenza: il caso serio dei preadolescenti". Daniela Conti prende in esame alcuni documenti della Chiesa, interroga alcuni teologi e riflette sul legame tra il sacramento della penitenza e l'iniziazione cristiana. Infine ci offre anche preziose considerazioni, frutto della sua collaborazione con gli adolescenti. Tutto ciò ci permette di riflettere su nuovi percorsi pastorali. Il suo percorso inizia con l'analisi dei documenti che hanno segnato la prassi dell'iniziazione cristiana nell'ultimo secolo. La prima svolta nella questione dei sacramenti di iniziazione è avvenuta durante il pontificato di

Pio X. In modo particolare *Sacra Tridentina Synodus* e soprattutto *Quam Singulari* hanno non solo rinnovato la prassi eucaristica ma anche contribuito a modificare il modo di comprendere il quarto sacramento e il suo rapporto con l'iniziazione cristiana. Nel Decreto *Quam singulari* del 1910 si scorge una tensione irrisolta tra la prima confessione e la prima comunione dei fanciulli. Infatti il decreto riflette su questi due sacramenti. Fino al XIII secolo nella Chiesa latina persistevano le tracce di una prassi che amministrava la comunione ai lattanti che ricevono il battesimo. Poi subentrò la prassi di ammettere alla comunione solo i fanciulli più grandi "con qualche uso di ragione". Nel 1215 il concilio Lateranense IV prescrisse l'obbligo di confessione e comunione annuale per tutti i fedeli, confermata ulteriormente da Trento. L'antica prassi non è stata condannata ma il concilio afferma che i bambini che non hanno ancora uso di ragione non hanno alcun obbligo di accedere alla comunione sacramentale perché non potendo peccare non possono perdere la grazia. Lungo i secoli l'età della discrezione veniva posticipata fino ad arrivare a 14 anni. Questa prassi secondo il decreto *Quam singulari* metteva a rischio i giovani essendo loro particolarmente esposti al male; senza l'aiuto della comunione potevano cadere più facilmente nel peccato. Secondo l'A. in alcuni passaggi del *Quam singularis* si può scorgere l'incoerenza della disciplina: il decreto sottolinea la necessità del sostegno della Eucarestia per custodire la purezza dei fanciulli, ma nello stesso tempo, colui che si trova in stato di grazia, tuttavia deve confessarsi prima di accedere alla prima comunione. Bisogna, però notare come la prassi della comunione frequente abbia influenzato la consapevolezza del nuovo rapporto tra comunione e confessione: la possibilità della comunione quotidiana ha fatto sì che la Sacra Congregazione delle Sacre Indulgenze e delle Sacre Reliquie abbia sciolto l'obbligo della confessione settimanale. Col passare del tempo, la nuova prassi instaurata da Pio X ha visto un suo svuotamento. Senza un'adeguata preparazione, compiuta come una routine, non era capace di portare i frutti sperati dal pontefice. Nell'immaginario comune è rimasta la prassi di confessarsi sempre prima di accostarsi alla comunione, nella convinzione che tanto più si celebra il sacramento della penitenza, tanto più si riceve la grazia. Non di poco conto era anche il timore diffuso tra i fedeli di essere indegni di accostarsi all'Eucarestia. Con la *Mystici corporis Christi* e la *Mediator Dei* di Pio XII in cui si insiste sull'importanza della confessione frequente per crescere nella vita spirituale, la percezione dell'Eucarestia come sacramento che rimette i peccati veniali va di nuovo scemando. Nella convinzione più comune

persiste il sacramento della penitenza come mezzo di preparazione alla comunione. La grande svolta è arrivata con il Concilio Vaticano II. I *Praenotanda* del nuovo *Ordo paenitentiae* definiscono la confessione di devozione come: «un costante e rinnovato impegno di affinare la grazia del Battesimo, [...] l'accusa dei peccati veniali, deve essere per i penitenti occasione e lo stimolo a conformarsi più intimamente a Cristo, e a rendersi sempre più docili alla voce dello spirito» (cf. n. 7b). In questo modo il IV sacramento viene ricondotto alla sua fonte, il battesimo, e diventa il mezzo privilegiato per la propria conversione e conformazione a Cristo, e non lo strumento di preparazione alla comunione. Negli anni seguenti il concilio si è assistito ad un dibattito teologico e le prassi sperimentali riguardanti la celebrazione del IV sacramento non sono rimaste senza la risposta del Magistero. Il direttorio catechistico generale ha riconfermato la consuetudine di premettere la confessione alla prima comunione. Negli anni '70 si poteva assistere a un certo sforzo pedagogico a riguardo della penitenza ma purtroppo mancante di una approfondita riflessione teologica. Un esempio possiamo trovarlo in Francia, dove la Commissione Episcopale emana un documento al riguardo¹ in cui si cerca di individuare alcune attenzioni pastorali a partire dal profilo psicologico-pedagogico del fanciullo, ma nel testo manca del tutto la riflessione teologica. Il testo della Commissione Episcopale legge “La Dichiarazione sul Sacramento della Penitenza da premettere alla prima Comunione dei fanciulli emanata dalla Congregazione per la disciplina dei sacramenti” come un invito ad educare i fanciulli al senso della penitenza. Tuttavia ribadisce l'obbligo della confessione solo nel caso del peccato grave senza fare una riflessione teologica e senza percepirne come problematica la disciplina incoerente. Secondo Conti «emergono infine due problemi che segnalano la mancanza di approfondimento teologico: la confusione tra sacramenti dell'iniziazione cristiana e il quarto sacramento, e la non distinzione tra sacramento della penitenza e virtù di penitenza» (p. 120). In Italia una riflessione riguardo al IV sacramento è stata proposta dal documento pastorale *Evangelizzazione e sacramenti della penitenza e dell'unzione degli infermi* del 1974. Nella sezione dedicata al sacramento della confessione la vita cristiana viene definita come vita di penitenza che inizia con il battesimo per progredire attraverso celebrazioni, preghiera personale e comunitaria, carità, opere di misericordia. Il documento parla di una

¹Si tratta di un documento intitolato: “La pratica pastorale della prima confessione e della prima comunione dei fanciulli”, 31 gennaio 1974.

duplice riduzione della comprensione del sacramento: sul piano celebrativo e su quello del significato. Sul piano celebrativo, il IV sacramento talvolta viene ricondotto alla confessione e all'assoluzione senza una riflessione sul cammino della conversione e del pentimento. Nel senso comune, la confessione viene vista come un passaggio obbligatorio per accedere ad altri sacramenti. A tal proposito il documento approfondisce il significato del IV sacramento, ribattendo la sua necessità previa all'Eucaristia solo in caso di peccato grave. Rimane però la contraddizione di lasciare che la prima confessione preceda la prima comunione. Infine bisogna aggiungere che nel testo c'è un recupero di itinerario di tipo catecumenale. Si pone attenzione alla pastorale che deve avere cura della prima confessione per poter trasmettere un'immagine corretta della paternità di Dio ai fanciulli. Viene riconosciuto dal punto di vista psicologico la problematicità dell'età dell'adolescenza e viene posto l'accento sull'accompagnamento degli adolescenti nelle loro fragilità offrendo loro una possibilità di sperimentare il perdono del Padre. Negli ultimi anni sono stati emanati alcuni testi magisteri i quali hanno cercato di rinnovare il cammino di iniziazione cristiana. Un grande passo in quel ripensamento è stato compiuto con il RICA. Bisogna rammentare, però, che comunque sono rimasti alcuni interrogativi riguardanti la natura e la collocazione della prima confessione. L'A. nella sua riflessione cerca di esaminare alcuni testi del magistero pubblicati nell'ultimo decennio. A cento anni dal *Quam Singolari* la Conferenza Episcopale Triveneta con la *Nota dei Vescovi a cento anni dal decreto "Quam Singolari" (1910) voluto da S. Pio X "La prima comunione all'età dell'uso della ragione* ricorda lo sforzo del pontefice nel promuovere la frequente comunione dato che l'Eucaristia è *culmen et fons* della vita cristiana. Il documento riconosce che iniziare i bambini all'Eucaristia non può essere equiparato alla preparazione alla prima comunione, ma significa iniziarli alla vita cristiana ed ecclesiale. Il compito di questa iniziazione è educare agli atteggiamenti che possiamo chiamare "penitenziali" quali: ascolto della parola, condivisione, preghiera, servizio, carità. La nota riconosce e valorizza pienamente il valore penitenziale dell'Eucaristia. Ricordando poi la triade dei sacramenti dell'iniziazione (battesimo, cresima ed Eucaristia) esprime la preoccupazione pastorale per la posticipazione della cresima, la quale spesso impedisce ai fedeli la comprensione dell'Eucarestia come sacramento che completa il battesimo e nutre la vita di un cristiano maturo. Un altro documento recente, questa volta promulgato dalla CEI, si intitola *Incontriamo Gesù. Orientamenti per l'annuncio e la catechesi in Italia*.

Infine Daniela Conti ci propone di riflettere su alcune parole dell'attuale pontefice. Papa Francesco in un testo intitolato *Il nome di Dio è misericordia. Una conversazione con Andrea Tornielli* riflette sullo smarrimento del senso del peccato, della coscienza del peccato, a cui poi si aggiunge la mancanza dell'esperienza della misericordia. Come risposta a questo dramma, la catechesi tende a promuovere una esperienza concreta della misericordia di Dio. A questo punto è legittimo porre la domanda sull'opportunità dell'ordine odierno dei sacramenti nel percorso di iniziazione. Anticipare la confessione alla prima comunione non tende a confermare il primato del senso del peccato rispetto all'esperienza di misericordia? Il papa nel documento parla di una diffusa incredulità alla possibilità del riscatto, lo smarrimento della speranza. Secondo l'autrice la ricerca di come rispondere a questa difficoltà la possiamo trovare ripensando la forma e collocazione del IV sacramento. Occorre tralasciare il modello con cui spesso il sacramento è stato ridotto alla semplice confessione e assoluzione. Bisogna lasciare lo spazio alla fiducia del soggetto nella possibilità di poter cambiare la vita e recuperare la dimensione della confessione di lode e di fede, la quale aiuta a celebrare più consapevolmente la confessione del peccato. Alla fine di questo capitolo l'A. riassume le tensioni, presentate fin ora, nell'evolversi della comprensione del IV sacramento. Infine, negli ultimi testi del Magistero intravede un invito a creare «percorsi di catechesi che tengano conto delle caratteristiche non solo cognitive e psicologiche, ma anche affettive, corporee e spirituali dell'età» (p. 130). Cosa a cui ha dedicato il capitolo successivo.

Nel sesto capitolo la Conti si sofferma sull'attuale dibattito a riguardo della "prima confessione". L'autrice presenta il pensiero di diversi autori suddividendoli in due gruppi. Al primo blocco appartengono i teologi che hanno scritto negli anni settanta, al secondo quelli degli anni novanta-duemila. A prima vista la divisione può sembrare semplicemente cronologica ma come ci chiarisce l'A. vi è una profonda differenza nel modo di argomentazione: mentre il primo gruppo era concentrato sul piano psicologico-pedagogico il secondo argomenta la sua posizione al riguardo della posticipazione del sacramento, riflettendo sul rapporto della penitenza con i sacramenti d'iniziazione. Nel settimo ed ultimo capitolo la teologa tenta di delineare alcune possibili piste per una prassi pastorale dei preadolescenti. L'A. parte da una indagine empirica, fatta attraverso un questionario somministrato ad un gruppo di preadolescenti. Non a caso è stata scelta proprio questa fascia d'età: la preadolescenza è un momento

molto delicato di passaggio lungo il percorso d'identificazione. L'A. individua quattro grandi aree di trasformazione piene di tensioni: la relazione con i pari, le competenze, lo sviluppo fisico, la relazione con gli adulti di riferimento. In questo momento critico è importante più che mai saper accompagnare il soggetto verso l'interiorizzazione dei valori che motivano le sue scelte. Il compito dell'educatore non è facile e il suo obiettivo principale dovrebbe essere responsabilizzare i ragazzi motivando valori e richieste. Per fare questo occorre avere una capacità enorme di ascolto ed empatia. Queste sono fondamentali per poter guidare i ragazzi con rispetto ma in modo propositivo. Lo scopo è una crescita e un'adesione alle regole interiorizzate e non estrinseche. Per maggior parte degli adolescenti l'esperienza religiosa viene percepita come irrilevante, spesso come una cosa seria che non ha a che fare con le pulsioni caratteristiche della loro età come il gioco, il divertimento. Questa percezione non influenza ancora la loro pratica religiosa, infatti sono molto dipendenti dalle aspettative degli adulti. Ma spesso possono credere che si tratta di una esperienza legata all'età che poi in futuro sarà passata. Questo è anche provocato dall'azione educativa religiosa che spesso non riesce ad agganciare il vissuto dei preadolescenti e in conseguenza causa l'abbandono delle pratiche religiose in futuro. Spesso si può vedere nelle nostre parrocchie l'educazione indottrinante, la quale invece di accompagnare il cammino di crescita nella fede porta il frutto inverso e chiude il soggetto nel mondo delle convinzioni infantili. Mancano vie personali di accompagnamento e i percorsi omologati sembrano estranei al preadolescente. La preadolescenza con le sue fragilità legate allo sviluppo psicofisico apre però una nuova porta. I ragazzi hanno una forte sete dell'accettazione, della riconciliazione, dell'amore gratuito di Dio. Ecco che ci si apre una nuova porta. Forse è un tempo propizio per educare i ragazzi alla penitenza ma ciò deve essere fatto con attenzione per evitare di trasmettere loro la paura e i sensi di colpa. Importante che i ragazzi possano sperimentare le varie forme della penitenza: l'ascolto della parola di Dio piena di misericordia, le celebrazioni penitenziali comunitarie in cui possono far esperienza del perdono. Questo percorso deve avere come scopo una formazione della coscienza che rimane però sempre un processo lento e graduale. In quella costruzione della coscienza morale i ragazzi devono essere accompagnati da qualche adulto, cosa difficile oggi perché presuppone una relazione piena di fiducia in una cultura caratterizzata dalla scomparsa dell'autorità. Lo scopo deve essere la scoperta che praticare il bene rende felici. Ma come arrivarci? Una riflessione di

teologia pastorale richiede l'ascolto della realtà. A questo scopo la Conti ha somministrato il questionario in un gruppo di circa 200 adolescenti. Le domande poste erano le seguenti: Secondo te è importante che i ragazzi della tua età vadano a confessarsi? Perché? Quando vai a confessarti che pensieri ti vengono in mente? Cosa provi? Cosa dicono i tuoi amici della confessione? Per fare una buona confessione, secondo te, cosa bisogna fare? Puoi dire una cosa che nella confessione non ti piace? Puoi dire invece una cosa che ti piace? Quando vai a confessarti, che penitenza ti dà da fare il prete? Di solito fai la penitenza che ti dà il prete? La fai subito o a casa? Le risposte ci permettono di entrare nel modo in cui percepiscono la penitenza i preadolescenti. La maggioranza dei ragazzi crede che la confessione sia una cosa importante. Soprattutto perché libera dai peccati che vengono chiamati come colpe o pesi: i ragazzi non riescono spesso a percepire il peccato come la rottura del rapporto con il Signore. Per i più grandi la confessione diventa il luogo di confidenza - spesso solo con il confessore e non con Dio. Pochi di loro credono che il sacramento abbia potere di trasformare i loro atteggiamenti. Essi spesso sono concentrati sui peccati da confessare e ciò provoca emozioni negative come ansia o vergogna. Queste sono ancora moltiplicate dal fatto che per tanti ragazzi la confessione rimane un obbligo che infastidisce e annoia. I pochi che sperimentano emozioni positive parlano di sollievo e liberazione dai sensi di colpa. Con la crescita dell'età la confessione appare sempre più inutile, anche se normalmente questo rifiuto rimane nascosto a causa di un comportamento di adattamento alle aspettative degli adulti. I preadolescenti spesso identificano il sacramento con la confessione che poi appare come un atto meccanico. L'esame di coscienza viene vissuto in maniera strumentale, la penitenza assegnata è quasi del tutto irrilevante. Poi essa sembra limitarsi ad un gesto meccanico e spesso non viene eseguita e se sì in un modo rapido che non porta nessun cambiamento. Ai ragazzi nel sacramento non piace proprio la confessione dei peccati perché appunto provoca emozioni negative. La cosa positiva - legata di nuovo con le emozioni - è il sentimento del sollievo. I ragazzi non hanno la comprensione del peccato, e soprattutto di una relazione che viene rotta e deve essere risanata; nelle loro risposte non si parla del perdono, la relazione verticale con il Signore è poco presente mentre nei più grandi diviene significativa quella orizzontale. Non si tratta di una esperienza comunitaria: la confessione viene vissuta come una questione privata e individualistica. Per essere perdonati non è necessario il pentimento ma la confessione delle colpe. Interessante il fatto che mentre viene loro chiesto

di definire “Dio”, i ragazzi spesso dicono che è “il Padre che perdona” ma nello stesso tempo non ne fanno l’esperienza durante il IV sacramento. Il problema è che la catechesi opera solo al livello cognitivo. Sembra che al livello celebrativo, che poi viene ridotto alla confessione dei peccati, il volto di Dio è quello del giudice e allora il peccato viene percepito come la colpa e il perdono come la liberazione da essa. In questo modo Dio rimane lontano o assente e il suo volto paterno scompare del tutto. La riflessione teologica esorta a ripensare la pastorale: occorre cominciare ad iniziare i ragazzi non alla celebrazione del sacramento ma al vivere la penitenza. Sembra che oggi l’itinerario proposto purtroppo si concentri ad addestrare al “come” confessarsi. La confessione vissuta in età preadolescente come una cosa obbligatoria ma del tutto non compresa rischia di essere abbandonata con l’età visto che per tanti adolescenti “non serve a niente”. A tal proposito l’A. si chiede se quel senso di inutilità «potrebbe essere ridotto facendo loro sperimentare la confessione di devozione, il cui senso è di essere una più chiara manifestazione, *hic et nunc*, della benevolenza di Dio»? (p. 204). Il IV sacramento è visto in una maniera del tutto individualistica. Le celebrazioni comunitarie non mancano lungo il percorso di catechismo ma non fanno parte di un iter penitenziale. Poi la presenza degli altri non cambia la visione della confessione come un atto individuale e privato. Alla fine del capitolo, la Conti, ci lascia alcuni suggerimenti per la prassi pastorale. L’imbarazzo e la paura che esprimono i ragazzi di fronte alla confessione, vedere in essa un rimedio al sentirsi in colpa mostra che la catechesi in preparazione alla confessione si concentra sul perdono. Bisogna ricordare che «l’annuncio del perdono è principalmente compito dei tre sacramenti dell’Iniziazione, mentre lo specifico del IV sacramento è quello di unire all’annuncio del perdono anche il lavoro del soggetto, la risposta al perdono ricevuto» (p. 208). Bisogna introdurre nella catechesi il senso penitenziale del battesimo e il senso dell’Eucaristia come riconciliazione. I ragazzi hanno bisogno di una catechesi mistagogica adeguata alla loro età per scoprire il senso esistenziale dei riti religiosi, e la dimensione penitenziale della vita cristiana. Un elemento importante è l’ascolto della Parola di Dio e l’annuncio della sua misericordia. Un’altra sfida è la graduale formazione della coscienza morale anche nei confronti delle problematiche nuove legate alla ecologia, immigrazione ecc. Oltre tutto è fondamentale riscoprire il senso della penitenza come elaborazione del perdono, e il superamento della logica individuale e ricupero di una vera dimensione comunitaria.

Il volume presentato ha un valore aggiunto, quello di “essere scritto a quattro mani”. I due Autori hanno chiarito in modo semplice le varie questioni fondamentali per comprendere la dimensione della penitenza non solo nel IV sacramento ma anche in tutta l’iniziazione cristiana. Il contributo della Conti grazie alla sua esperienza con i giovani è stato al nostro avviso molto prezioso e interessante. Partire dall’ascolto dei giovani, preadolescenti, può aiutare a nominare e identificare i problemi della comprensione della penitenza anche nella nostra vita. Crediamo che anche noi adulti dobbiamo percorrere un itinerario per scoprire sempre di più la dimensione penitenziale della nostra vita cristiana. Solo dopo averla riscoperta potremo elaborare nuove prassi pastorali per poterla trasmettere alle generazioni future.

PAWEL GAJEWSKI e ISAAC VEGA DEL PINO

G. SAVINA, *Formare la coscienza per affinare lo sguardo. L’urgenza permanente di una catechesi confessionale, ecumenica e interreligiosa*, EDB, Bologna 2019, pp. 179, ISBN 978-88-10-21704-7, € 17. Con prefazione del Card. W. Kasper e postfazione di Rabbi Daniel Polish.

Giuliano Savina, presbitero dell’Arcidiocesi di Milano dal 1987, già parroco nel centro del Capoluogo Lombardo, dal 2018 e direttore dell’Ufficio per l’Ecumenismo e il Dialogo interreligioso della CEI.

Il suo curriculum accademico consta di un dottorato in dogmatica ecumenica conseguita presso l’Istituto di Studi Ecumenici San Bernardino di Venezia. Nel 2015 si è distinto per la creazione di una speciale mensa per i poveri durante l’evento dell’Expo del 2015 e per uno spazio di condivisione interreligioso tramite la lettura di Testi Sacri delle varie religioni.

Partendo dalla propria esperienza, tanto pastorale (in quanto parroco a stretto contatto con persone di varie etnie, confessioni e religioni) quanto teologica, l’autore evidenzia l’importanza per l’oggi di riconoscere/ritornare alle proprie origini, o meglio, ritornare laddove si nasce alla Fede e a ciò che di più caro abbiamo da trasmettere/catechizzare. Come afferma il cardinale Kasper nella sua prefazione, «Giuliano Savina non si limita a analizzare la nuova situazione ma tenta altresì di approfondirla e renderla perspicace dal punto di vista teologico» (p. 10).

La pubblicazione in esame, divisa in tre capitoli, con una

introduzione e due appendici, ruota attorno alla tema della catechesi cristiana, ponendola sotto una particolare sfida, emersa soprattutto a partire dalla seconda metà del secolo scorso: come rendere ecumenica un'attività, qual è quella della catechesi, che fin qui è stata invece un'attività tipicamente confessionale?

Il primo capitolo del libro del Savina si preoccupa anzitutto di fondare e motivare la ricerca e la riflessione proposta nel libro. Partendo dalla XXIV sessione del "Segretariato Attività Ecumeniche" (SAE), e da dalle riflessioni di Maria Vingiani, Savina ritiene che il nodo fondamentale si racchiuda nel seguente interrogativo: la catechesi è «un semplice albero di trasmissione che porta la potenza del motore alle ruote» o è qualcosa di ben più importante? (cf. p. 25). Tale domanda non è priva di conseguenze se consideriamo, come fa il Savina, come negli ultimi decenni tanto la coscienza ebraico/cristiana, quanto il dialogo ecumenico, siano ritornati a gravitare spesso attorno a sistemi di pensiero preconiziari di apologetica confessionale. Eppure proprio il Concilio Vaticano secondo aveva desiderato ricordare, secondo il discorso di apertura di Giovanni XXIII, che «altro è infatti il deposito della Fede, cioè le verità che sono contenute nella nostra veneranda dottrina, *altro è il modo* con il quale esse sono annunziate, sempre però nello stesso senso e nella stessa accezione» (cf. p. 26). È proprio attorno all'espressione *aliud modus* che ci concentra l'attenzione del Savina. A partire da qui è possibile infatti fondare una precisa possibilità di vedere nell'altra confessione cristiana non un ostacolo o un pericolo, bensì la possibilità di crescere nella nostra identità. Come afferma lui stesso «una catechesi cattolica romana dovrà tenere conto anche di tutti gli apporti teologico, storici, liturgici pastorali e pedagogici delle altre confessioni cristiane a partire dalle radici ebraiche della nostra fede» (p. 30). Infatti, una giusta conoscenza delle radici ebraiche può aiutarci nel cammino ecumenico. La differenza confessionale può essere dunque uno strumento pedagogico per la formazione della coscienza cattolica? La risposta emerge in quanto Savina sceglie di indagare nei capitoli successivi della sua ricerca

Nel secondo capitolo egli mette al centro della discussione una questione fondamentale: Cosa la Chiesa pensa di se stessa? Qual è l'autocoscienza della Chiesa? Il Concilio Vaticano II ha molto contribuito ad un superamento di una cattolicità confessionale delimitata, rinvenendo nel mistero trinitario il fondamento di questo superamento. Se Dio è la *communio* intra-trinitaria del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo si comprende come la Chiesa non abbia una propria identità chiusa in se

stessa ma aperta e dialogale (p. 56). Se questo è vero allora non possiamo esimerci dall'analizzare come, storicamente e teologicamente, la questione si è posta fin dall'inizio dell'avventura cristiana. Lo snodo principale, infatti, per Savina va individuato nel *protoscisma* tra *ecclesia ex circumcissione* ed *ecclesia ex gentibus* (p. 33): è il rapporto con Israele a motivare tutto il percorso svolto ed è quindi il primo punto da affrontare. A sostegno di ciò l'Autore chiama in causa due testimoni eccellenti (p. 35). Anzitutto Karl Barth, teologo riformato, per il quale esiste in ultima analisi un solo grande problema ecumenico: quello delle nostre relazioni con il popolo ebraico segnato dall'antisemitismo che è un peccato contro lo spirito Santo (cf. *ivi*); e a seguire, nell'ala del cattolicesimo, il Cardinale Carlo Maria Martini, secondo cui la causa di tutti gli scismi della Chiesa va cercato in quella ferita non guarita che è il *protoscisma*, ma che grazie all'azione dello Spirito Santo ha visto recentemente notevoli tentativi di sanazione. Nel corso della seconda metà del Novecento è infatti iniziato a mutare grandemente l'atteggiamento e la considerazione del popolo ebraico nella riflessione teologica, a partire dalla riscoperta dell'ebraicità di Gesù. Questo non è stato affatto un passaggio scontato se consideriamo l'atteggiamento teologico antiggiudaico che per secoli ha dominato la teologia cristiana passando nella catechesi cristiana popolare. È stata necessaria, e ancora lo sarà, una vera e propria *teshuvah* (conversione/ritorno) cristiana, intesa come ritorno a Dio, alle fonti bibliche e alle origini della *Traditio* in cui si riconoscevano le comunità sub-apostoliche sorte dopo la morte e risurrezione di Gesù (cf. p. 44). Il punto più delicato è cogliere come in questa *teshuvah* non vi sia una semplice presa d'atto degli errori teologici e storici commessi (sebbene resti un passaggio fondamentale), bensì il metterci tutti davanti al mistero a causa del quale vi è stata la divisione (cf. p. 46). Solo a partire da questo sarà possibile tornare sui passi della divisione confessionale, cogliendola quale è veramente, cioè - ed ecco il punto decisivo per Savina - quale divisione ermeneutica fra le Chiese, una ermeneutica mancata fin dalle origini. Nelle ultime pagine di questo secondo capitolo l'Autore passa ad analizzare come questa impostazione sia rilevante, a partire dall'autocoscienza che la Chiesa eredita dal Concilio Vaticano II in relazione alle altre confessioni cristiane e alle altre religioni. Tale percorso porta ad una conclusione fondamentale e che in parte risponde alla domanda con cui si chiudeva il primo capitolo: la ricostruzione della storia delle divisioni fin dalla sua origine potrebbe essere un vero e proprio *locus theologicus*, inteso come fonte autorevole a cui perennemente riferirsi,

forma aperta di argomentazione che progredisce con coloro che ritornano alle fonti bibliche e alle origini della *Traditio* (cf. p. 71).

Il terzo capitolo è dedicato dal nostro Autore alla rassegna di vari documenti del magistero universale e della Conferenza Episcopale Italiana sulla catechesi, nonché di vari catechismi (per giovani, per adulti e per l'iniziazione cristiana), al fine di rispondere alla domanda cruciale: «Quanto del processo ermeneutico della recezione è entrato a far parte della formazione delle confessioni cristiane, e in particolare del *modus* di fare catechesi?» (p. 73). Questo esame viene svolto tenendo come criterio generale l'adeguamento ai temi fondamentali posti dal documento *Nostra Aetate* 4: Israele e il mistero della Chiesa; l'alleanza non revocata; la condanna dell'antisemitismo; la collaborazione tra ebrei e cristiani. I documenti presi in esame sono: il *Documento Base* della Catechesi (1970), il *Direttorio catechistico generale* (1971), l'Esortazione Apostolica *Catechesi tradendae* (1979), il *Catechismo della Chiesa Cattolica* (1992), gli Orientamenti della CEI *Incontriamo Gesù* (2014). L'evoluzione della coscienza ecclesiale in riferimento al nostro tema è ben mostrata da questi documenti i quali, esprimono via via sempre maggior lucidità e sensibilità alla recezione di *Nostra Aetate*. Il punto di non ritorno, se così si può dire, è certamente costituito dal Catechismo della Chiesa Cattolica il quale, tanto dal punto di vista contenutistico quanto ermeneutico (cf. p. 83), sancisce in modo autorevole la recezione del magistero conciliare. Nel proseguo del capitolo, Savina passa ugualmente in rassegna i vari catechismi prodotti in Italia dal Concilio in poi: i Catechismi dei Giovani (*Non di solo Pane, Io ho scelto voi, Venite e vedrete*), i catechismi per gli Adulti (*Signore da chi andremo?; La verità vi farà liberi*) e infine i Catechismi per l'iniziazione cristiana (*Io sono con voi; Venite con me; Sarete miei testimoni; Vi ho chiamato amici*). Dall'esame dei singoli catechismi si evince come anche qui vi sia un'evoluzione che segue la progressione temporale con cui questi testi sono stati prodotti: così se i primi testi prendevano poco o per nulla in considerazione gli aspetti ecumenici e interreligiosi, quelli più recenti mostrano ben altre sensibilità. Interessante notare, come fa l'Autore (cf. pp. 116-117), che tutti i catechismi sono stati promulgati in via definitiva nel 1991, cioè prima della promulgazione del Catechismo della Chiesa Cattolica. L'importanza dei catechismi non è semplicemente quella di fornire delle nozioni, in sé certamente importanti, quanto anche formare una mentalità (p. 126), affinché la trasmissione della fede non sia un mero difendere bensì un «annunciare e testimoniare senza paura la fede cattolica, che è più grande

dei confini della propria confessione: senza negarla, ma affermandola nella sua pienezza» (p. 129).

Nella conclusione generale del suo libro, Savina riprende la domanda centrale di tutta la sua indagine: è possibile rendere ecumenica un'attività tipicamente confessionale, quale quella catechetica? La risposta alla luce delle analisi e argomentazioni sviluppate nei capitoli precedenti, porta il nostro autore ad una risposta affermativa. La riflessione proposta ci ha infatti mostrato come all'origine del cristianesimo sta un'insopprimibile pluralità di vissuti e interpretazioni dell'evento-Gesù. Questa pluralità, le cui radici stanno già nel ricordarci in quanto cristiani che Gesù è anzitutto un ebreo, non è un dato puramente culturale, ma porta in sé una decisiva connotazione teologica ed ermeneutica: è lo Spirito di Cristo che sta alla base della genesi del cristianesimo e «nessuna confessione riuscirà a dire pienamente il mistero» (p. 145). Se ciò è vero allora una catechesi ecumenicamente intesa è l'unica via per dire «la pienezza cattolica della formazione cristiana, perché permette di cogliere la recezione della fede come poliedrica e complessa pluralità multiforme» (p. 146). Quello che il nostro Autore auspica allora non è tanto una catechesi sull'ecumenismo ma un «urgente e necessario rinnovamento della catechesi, intesa non più come difesa della propria confessione, ma come vera e propria formazione della coscienza cristiana» (p. 136).

Lo studio di Giuliano Savina è un testo di non immediata lettura. Il libro s'inserisce pienamente nel solco del rinnovamento conciliare e post conciliare in tema di ecumenismo e a prima vista sembra essere un testo di catechetica. Ma, a nostro parere, a ben vedere l'opera non è semplicemente incentrata sulla catechesi e sull'ecumenismo bensì un'opera di vera e propria riflessione ecclesiologicala. Infatti, non sfuggirà a un lettore attento come il cuore di quest'analisi non è tanto la catechesi bensì l'autocomprensione ecclesiale che, in quanto tale, è trasmessa nella e tramite la catechesi. Un aspetto che merita, a nostro giudizio, di essere evidenziato, è che Savina non si limita ad applicare la prospettiva ecumenica e interreligiosa al discorso catechetico. Il suo tentativo si pone a un livello teologicamente e culturalmente più profondo: mostrare come l'evento cristiano sia una realtà ontologicamente e costitutivamente plurale e multiforme perché la sua origine è nello stesso *mistero trinitario*. Certo, l'Autore è cosciente del rischio insito in quest'affermazione, ed è per questo che più volte rimarca il fatto che il suo intento non è quello di sminuire o relativizzare il cattolicesimo, bensì quello di confermarlo e arricchirlo.

Ciò detto, alcuni interrogativi si pongono al lettore. Nel testo sembra che i termini *traditiones* e *confessioni* vengano, ad un certo punto, usati come sinonimi. Se così fosse, viene da chiedersi se sia legittima questa sovrapposizione o se invece non rischi di essere fuorviante. Il rapporto tra *Traditio* e *traditiones* si situa sul medesimo livello del rapporto tra evento cristiano e confessioni cristiane? Questo implicherebbe che, ad esempio dal punto di vista di un cattolico, le altre confessioni non solo arricchiscono la propria ma, molto di più, sono necessarie per accedere alla verità del mistero cristiano. Questo, alla luce del numero otto di *Lumen gentium*, non ci sentiamo di affermarlo. La Costituzione, infatti, afferma che l'unica Chiesa di Cristo «sussiste nella Chiesa Cattolica, governata dal successore di Pietro e dai vescovi in comunione con lui, ancorché al di fuori del suo organismo [della Chiesa Cattolica, n.d.r.] si trovino parecchi elementi di santificazione e di verità».

Tuttavia il merito di questo lavoro è tentare di aiutare il lettore cattolico a prendere sempre più consapevolezza della propria fede, senza doverla vivere con spirito antagonistico e di rivalità verso le altre confessioni cristiane. Tenta di suscitare il desiderio di un nuovo approccio alla propria identità, per fondarla nel *mistero* di un ebreo vissuto storicamente duemila anni fa e che era/è il Figlio del Padre che è nei Cieli.

DANIELE SCIACCA e IAGNESH KONGANAWOR

RECENSIONI AREA TEOLOGICA, RELIGIOSA E MULTIDISCIPLINARE

Á. A. GARCÍA SANTOS, *De Genesis a Reyes. Introducción a los nueve primeros libros de la Biblia* (Estudios Bíblicos 63), Verbo Divino, Estella 2017, pp. 300, ISBN 978-84-9073-346-2, € 22,00.

Come si evince dal titolo, l'A. opta come campo d'introduzione biblica l'Enneateuco, anziché il tradizionale Pentateuco, sulla scia di B. Spinoza e di altri antichi commentatori. Detto altrimenti, analizza i cinque libri della Torah (Gn-Dt), abbinati alla storia cosiddetta Deuteronomistica (Gs-Re). La sua introduzione si dipana in 13 capitoli articolati in tre settori: una preliminare riflessione ermeneutica dei testi biblici in generale (cap. 1); un'indagine di tipo morfo-critico e storico sui nove libri da Genesi a 2 Re (capp. 2-5); un'esposizione sintetica ma efficace delle macro-unità letterarie dell'Enneateuco, con un'introduzione (cap. 6) seguita da un'analisi condotta con acribia ma agevole alla lettura (capp. 7-13). Questo manuale termina con una copiosa bibliografia (anche se carente di qualche testo analogo italiano) e con preziosi indici di citazioni, autori e tematiche.

Nel capitolo I, consacrato all'ermeneutica, l'autore espone una sintesi della storia dell'esegesi nei suoi filoni o scuole, mettendo in rilievo l'evoluzione dei metodi e delle impostazioni. Pertanto, queste pagine potrebbero risultare utili ai *proficientes* in studi patristici. Alcune note critiche: l'A. non ci convince nell'affermazione dell'incompatibilità dei vari metodi esegetici. Ancor più misconosce, forse preoccupato di attenersi ad una presunta fedeltà confessionale, la complessità della storia interpretativa (cf. pp. 38-39). In tal senso basterebbe rileggersi la *Dei Verbum* e le puntuali osservazioni di P. S. WILLIAMSON, *Catholic Principles for Interpreting Scripture* (SubBib 22, PIB), Roma 2001. Purtroppo si tratta di un altro inveterato esempio, travestito di modernità accademica, di come una impostazione dogmatica ignori il processo di trasmissione polifonico ed intertestuale dei testi biblici. Ovviamente rinviamo il lettore alle recenti asserzioni di Papa Francesco I nei suoi pronunciamenti estemporanei ma soprattutto istituzionali. Constatiamo invece nel campo degli studi teologici ancora una certa ignoranza della tecnica della *Fortschreibung*.

Nel cap. 2 "Critica letteraria del Pentateuco", l'A. ripercorre con acuta e apprezzabile sinteticità, data la vastità degli studi al riguardo, la

storia critico redazionale della composizione del Pentateuco. Concede molto spazio alla teoria di Wellhausen, ma ne evidenzia i limiti. Si dimostra al corrente degli ulteriori dibattiti, anche se a nostro parere sorvola un po' sulle più recenti problematiche (ad es. la *vexata quaestio* dei testi post-sacerdotali o post-deuteronomistici, nonché la possibilità di una influenza della diaspora alessandrina sul canone stesso del Tanak). Interessante invece è lo studio delle tradizioni orali e la plausibilità di un autore yahwista (J) post-esilico, non più "il magno teologo" salomonico prospettato da G. Von Rad.

Nel cap. 3 l'A. si cimenta con i "mostri sacri" del passato. Il titolo è altrettanto sintetico ed esemplificativo: "Tetrateuco, Hexateuco e Eneateuco". Rivisitando le varie posizioni, per l'A. la soluzione più logica è quella dell'Enneateuco, che presenta una storia continua da Gn a 2 Re. Del resto questa è la convinzione che intitola ed innerva la sua monografia, proposta che ovviamente ha illustri predecessori, come ad esempio il grande filosofo ebreo sefardita olandese Baruch Spinoza, antesignano dell'esegesi moderna, nel suo *Tractatus Logicus Philosophicus* (pubblicato anonimo nel 1670), senza dimenticare il più recente D. N. Freedman, che ha definito questo blocco di nove libri "Storia Primaria" (*Primary History*).

Nel cap.4 il lettore potrà gustare una limpida esposizione del "genere letterario" dell'Enneateuco, definito «relato storico» (p. 110), anche se la drastica univocità della classificazione forse non rende conto della diversità dei vari generi che affiorano nel corso dei nove libri (basti pensare ai testi poetici, da brani veri e propri come Gn 49; Es 15; Dt 32-33 ecc. a lacerti poetici disseminati, come d es. in Nm 21).

Nel cap. 5 l'A. espone proletticamente il messaggio centrale dell'Enneateuco nella sua stesura finale, confrontandosi con le posizioni di altri autori passati e attuali. La tesi - non inedita alla luce degli studi attuali - è che l'Enneateuco è il frutto di una compilazione avvenuta durante l'esilio babilonese, e il suo messaggio è rivolto agli israeliti della Gôlâh, senza dimenticare quelli del ritorno. Per l'A. il centro dell'Enneateuco è duplice: quello principale è il dono della Torah al Sinai collegato alla ratifica dell'alleanza tra YHWH e Israele, correlato alla figura e storia di Mosè, che occupa praticamente i libri da Esodo al Deuteronomio. Altri temi satelliti ovviamente intranodati sono la storia dei patriarchi, la liberazione dalla schiavitù egiziana, l'amore compassionevole di Dio che in Es 34 chiarifica in pieno la rivelazione del nome di YHWH in Es 3.

La sequenza dei capitoli successivi si sofferma sulle unità letterarie che costituiscono l'Enneateuco, sempre interpretate, non tanto per ricordare le figure degli antenati fondatori, ma in funzione delle istanze del destinatario, che è il popolo in esilio o reduce dalla cattività babilonese nel VI s. a.C. Ogni capitolo termina con una valutazione storica dei racconti. Altri esegeti possono concordare o discordare, ma va notata l'onestà intellettuale dell'A., che espone altre posizioni, non accantona dati storico-archeologici, prima di dare il suo parere di solito equilibrato e giudizioso. Notiamo però la sua incontestabile evidenza nel seguire alquanto acriticamente le posizioni di I. Finkelstein (cf. *Il Regno dimenticato*, Carocci, Roma 2014, seguito da molte altre recenti collaborazioni con Th. Römer), che, come noto, ritiene fittizi molti racconti biblici (cf. p. 244). Alla fine, il lettore intuisce bene che per l'A. l'Enneateuco non ha motivazioni storiografiche, ma intende essere un programma teologico di ricostruzione per il presente dei rimpatriati. Questo appare lampante nell'ultimo capitolo.

Il cap. 7 analizza il racconto sacerdotale della creazione di Gn 1; manca però a nostro parere un approfondimento della dimensione liturgica del racconto, dell'essere umano creato a immagine e somiglianza e delle valenze ecologiche della trama biblica: l'uomo non è padrone assoluto dell'universo di cui è custode. Inoltre non evidenzia le somiglianze e differenze con il secondo racconto della creazione chiaramente non sacerdotale.

Il cap. 8 espone con sintetica chiarezza tutto il corpus che va da Gn 2 a Gn 11, e l'impostazione scelta, pur chiara e sintetica, evidenzia particolari lacune. Ci limitiamo a segnalare la scarsa attenzione alla funzione delle genealogie, al racconto mitico di Gn 6,1-4 e a connessioni interne fra i vari capitoli: in fondo, questo corpus contiene le tre grandi "usurpazioni" della creatura umana nei confronti del Creatore, che in vari modi si riassumono nell'aspirazione ad essere come Dio autonomi ed immortali (Gn 3; 6; 11).

Il cap. 9 percorre la storia dei patriarchi di Gn 12-50. Forse non risulta chiara una differenziazione di generi e uno scavo diacronico sarebbe stato più utile: tra tanti esempi, la vicenda di Abramo ha un contesto e un genere diverso da quella di Giuseppe/Giacobbe in Egitto.

Il cap. 10 si sofferma sulla storia di Mosè da Es a Dt. Un Mosè dai volti molteplici. Avremmo gradito una riflessione sulla sua figura come alternativa ai patriarchi come mito di fondazione ad Israele. Detto altrimenti: Israele nasce con Abramo, con Giacobbe, o con l'Esodo guidato

da Mosè? Inoltre, - domanda maliziosa - Mosè è visto sempre positivamente dai narratori biblici di Es-Dt, o vi sono incrinature polemiche, finanche negative? Il caso di Mosè, ci offre un esempio del giudizio storico sulla sua esistenza reale:

cito e traduco letteralmente per i lettori: «*Il caso di Mosè è molto simile a quello dei patriarchi.... Manchiamo di qualsiasi prova extra-biblica di Mosè, per cui non possiamo essere sicuri della sua esistenza*» (p. 191). Questa affermazione va colta con prudenza: gli antichi non inventavano personaggi, casomai li trasformavano. In ogni caso i destinatari non avrebbero mai ingenuamente accettato figure di mera fiction e come faceva notare A. Giménez González, “l’assenza di prove non è prova di assenza...”.

Il cap 11 esamina il racconto del libro di Giosuè, con sinteticità, ma chiaro approccio storico-teologico.

Il cap. 12 si sofferma sulla storia dei Giudici in Gdc 1-1Sam 7, analizzando l’epoca premonarchica sino all’ultimo “giudice”, Samuele, che fa da ponte alla monarchia. Anche qui vale il discorso di una storia antica, orale, al servizio del presente, ma non inventata. Si attualizza il passato, per mantenere la continuità con le radici e progettare il futuro.

Il cap. 13 è corposo perché espone tutta la storia dei re che va da 1Sam 8 a 2Re 25. Forse - il discorso vale anche per i capitoli precedenti - un’analisi narrativa attenta ai personaggi e un minimo di introspezione che l’arte narrativa biblica accorda loro, avrebbe arricchito l’esposizione. Ma ovviamente, occorre tener conto dello scopo isagogico dello studio, attenti ai rinvii bibliografici offerti dall’autore o da altri esegeti specialisti. Di fatto l’A. sembra molto più interessato alla storicità dei racconti.

Nel. cap. 14, infatti, presenta una panoramica degli storici biblici più radicali, sulla linea del citato I. Finkelstein, tra cui menzioniamo P. LEMCHE, *Prelude to Israel’s Past: Background and Beginnings of Israelite History and Identity* Translated by E. F. Maniscalco (Peabody, MA: Hendrickson, 1998), oltre alle ricerche del compianto G. Garbini e soprattutto di T. L. Thompson. Forse un’attenzione più approfondita andava anche ad autori come M. LIVERANI, *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele* (Roma – Bari: Laterza, 2003) A. KNAUF – PH. GUILLAUME, *A History of Biblical Israel: The Fate of the Tribes and Kingdoms from Merneptah to Bar Kochba* (Worlds of the Ancient Near East and Mediterranean; Sheffield: Equinox, 2015), o al recente E. LIPÍŃSKI, *History of Israel* (Orientalia Lovaniensia Analecta 275; Leuven: Peeters, 2018).

Tra questi sembra prescegliere T. L. THOMPSON, *The Historicity of Patriarchal Narratives*, Berlin 1974, il quale nega drasticamente la storicità delle narrazioni bibliche, nella fattispecie degli antenati di Israele. Resta ambiguo se la presentazione delle tesi di Thompson sia una mera esposizione o piuttosto condivisione, come a noi pare, alla luce di quanto detto. Questo ultimo capitolo si conclude con l'ammissione che è impossibile fissare una esatta cronologia del periodo monarchico (di cui però non si nega la storicità). Una conclusione riassuntiva delle principali tesi e confutazioni dell'A. sarebbe stata utile, come pure la consultazione di altre opere recenti (ad. es. P. Merlo, P. Dubovski). Questo manuale adempie perfettamente i suoi scopi ed è consigliabile perché aiuta specialisti e principianti di AT ad aver una panoramica più nitida dei nove libri esaminati.

ANTONIO NEPI

S. RAMOND (ed.) et alii, *Temps de Dieu, temps des hommes* (Cahiers Évangile 187); Cerf, Paris 2019, pp. 1-88; ISBN 978-2-204-13011-0, € 10.

Questo piccolo e agile dossier è stato redatto a più mani da insigni specialisti francesi, sotto la direzione di Sophie Ramond, docente presso l'Institut Catholique de Paris. Trae spunto da un colloquio ivi tenuto il 27/28 febbraio 2017 il cui tema era "*Aux Commencements. Création et temporalité dans la Bible e dans son contexte culturel*". I vari contributi di diverso taglio storico, narrativo, teologico, sono preziosi distillati di monografie ponderose, qui rese disponibili nella difficile arte della semplicità *ad usum lectoris*. Essi cercano di mostrare come, il tempo di Dio non è il tempo dell'uomo, ma s'inscrive nel suo interno, per cui effimero ed eterno coesistono nella Bibbia e simultaneamente si corroborano; tempi e momenti che si declinano in vari modi di cui non si può esaurire il mistero. La costruzione del Tempio è già all'interno del Pentateuco (nel libro dell'Esodo) e con essa anche il calendario delle stagioni e delle feste, preannunciate globalmente nel quarto giorno della creazione (Gn 1,14-17). La Morte e Risurrezione di Gesù "signore del sabato", sono la svolta (*tournant*) non solo della storia di Israele, ma della storia del mondo. Esporremo sinteticamente nell'ordine il contenuto dei vari contributi.

L'organizzazione del tempo nella Bibbia ebraica (pp. 7-18) di Thomas Römer, docente presso la Facoltà di Teologia e di scienze religiose di Losanna e del Collège de France a Parigi. L'A. si appoggia alle tesi del sociologo T. Luckmann, che distingue tra *a*) tempo interiore o intersoggettivo, *b*) tempo biografico; *c*) tempo storico. Giudaismo, Cristianesimo e Islam concepiscono il tempo in modo lineare; lo stesso creatore che ha plasmato il mondo un giorno segnerà il suo termine con un giudizio finale. Mentre l'ebraismo e l'Islam sono meno ossessionati dalla fine, il cristianesimo palesa una tensione escatologica tra *Urzeit* (tempo dell'origine) e *Endzeit* (tempo della fine), che sfocerà in nuova creazione. I testi del Primo Testamento ebraico s'inarcano dalla creazione del mondo alla speranza della ricostruzione del Tempio di Gerusalemme, come se questo mettesse fine a un tempo di angoscia e di sofferenza per aprirsi a un tempo di felicità piena, senza una catastrofe finale. Il Secondo Testamento, parte dal primo, che preannuncia la necessità di una lotta cosmica per la nuova creazione, e risulta teso verso la fine dei tempi (cf. il libro dell'Apocalisse). Adottando i criteri di Luckmann, Th. Römer analizza l'articolazione temporale dell'Enneateuco (i nove libri che vanno da Gn a 2Re). Egli nota che il tempo comincia con la "luce", creata non dal nulla, ma che respinge le tenebre preesistenti. La creazione ebdomadaria che approda a riposo sabbatico, attesterebbe una volontà di contrastare positivamente i giorni nefasti del calendario babilonese. In Gn 1 avremmo dunque il "tempo interiore", ritmato dall'alternanza giorno-notte. Il narratore sacerdotale esilico riprende lo schema settenario assiro-babilonese, in cui i giorni 7/14/21/28 erano nefasti ed era proibito lavorare perché forieri di disgrazie, per trasformarli invece nel sabato positivo di riposo, che nel giudaismo diventerà il giorno della proclamazione della Torah. Sole e luna non sono menzionati, ma chiamati "lampadari" (*m^eō rōt*), pertanto non più divinità come in altre cosmologie, ma semplici luminari che scansionano il tempo (cf. Gn 1,14; la traduzione CEI rende "fonti di luce", ma cancella il nesso con i candelabri templari). In Gn 6-9 si evidenzia la distinzione tra il tempo ideale delle origini e quello dopo il diluvio; quest'ultimo è il tempo dei destinatari del racconto e spiega le contraddizioni, la violenza, il tipo di nutrimento che non erano contemplati nel progetto e tempo originario di Dio. In Gn 12-Dt 34 abbiamo il tempo biografico (le vite dei patriarchi e quella di Mosè che occupa 4 libri del Pentateuco). La sequenza tradisce chiaramente una progressione cronologica che va dall'espulsione dal giardino dell'Eden (Gn 3) all'esilio (2Re 24-25). Secondo il computo ebraico siamo nel 5780 (non nel 2020

secondo il calendario occidentale e non). Secondo il TM l'uscita dall'Egitto (Es 12,40) accade nel 2666, corrispondente a 2/3 di 4000. La costruzione del Tempio di Salomone avviene 480 anni dopo, dunque nel 3146, per cui l'anno 4000 è quello della purificazione del Tempio per opera dei Maccabei. Questo significa che tale complessa cronologia finale è stata imposta dopo il 164 a.C., quando avvenne la purificazione o festa dell'Hanukkah (ri-inaugurazione) del tempio profanato tre anni prima, nel mese di Kasleu (dicembre) dai Seleucidi di Antioco IV. La cronologia lineare di Gn-2Re risulta interrotta dal libro di Isaia, che nella maggior parte dei mss. apre la sezione dei profeti posteriori. Anche i tre grandi profeti (Is-Ger-Ez) sono cronologicamente organizzati in un arco che va dall'epoca dei due regni (Is 1-39) fino alla distruzione di Gerusalemme e dell'esilio babilonese (Ger-Ez). Anche i XII Profeti (minori) rispondono alla medesima sequenza temporale; I primi, Osea/Gioele/Amos, si situano all'epoca dei due regni; gli ultimi, Aggeo, Zaccaria, Malachia, si collocano nell'epoca persiana. Stando al TM, non c'è più storia oltre l'epoca persiana, mentre i LXX integrano l'epoca ellenistica e romana nei libri dei Maccabei. La prospettiva escatologica per l'A., sembra tardiva, e diverrà significativa all'epoca di Qumran. A livello diacronico, abbiamo l'amalgama di due miti di origine di Israele: uno di tipo genealogico che lo fa derivare da Abramo, l'altro di tipo vocazionale per cui Israele nasce grazie a Mosè in Egitto (v. 14). Questa combinazione di redazione avvenne nel VI sec. a.C. facilitata dalla natura biografica dei racconti dei protagonisti. La storia deuteronomista (da Dt a 2Re) - chiamata così perché il libro del Deuteronomio ne è la chiave ermeneutica - è il primo tentativo di costruire un "tempo storico", come risposta esplicativa delle due grandi catastrofiche cadute prima di Samaria e poi di Gerusalemme. Questa storia scagiona Dio dal disastro e lo imputa all'infedeltà del popolo all'alleanza del Sinai. Qui la costruzione del tempo passato serve a spiegare il presente. L'A. nota come la strutturazione di questa storia s'impenna su grandi discorsi, posti sulla bocca di personaggi-chiave che servono a delimitare le diverse epoche. Il modello di questi discorsi è appunto il Deuteronomio, costruito come un lungo discorso d'addio, che ricapitola gli eventi fondatori (esodo, deserto), ma anticipa sin dall'inizio le conseguenze distruttive di un'infedeltà (cf. Dt 28). L'epoca della conquista è incorniciata da due discorsi di Giosuè, il primo programmatico (Gs 1,1-9) e il secondo di addio (Gs 23). Il tempo dei Giudici è incorniciato da un commento negativo e dal discorso d'addio di Samuele, ultimo "giudice/leader" (*šōpēṭ* cf. 1Sam 12). L'epoca monarchica è suggellata dal

discorso di Salomone (1Re 8), apre l'epoca dello scisma che si chiude con la caduta di Samaria (2Re 17), mentre per la caduta di Gerusalemme manca il commento finale. Questa mancanza potrebbe significare l'apertura di un successivo periodo, quello della diaspora, poiché l'ultimo re Yoyakin viene presentato in modo analogo a quello dei protagonisti dei racconti di diaspora, come Mardocheo, Daniele, Giuseppe. Contrariamente alla storia deuteronomista, la storia sacerdotale si interessa primariamente alle origini. Risulta strutturata da una concezione ciclica basata su feste e riti, il cui scopo è permettere ad Israele di trovare il proprio posto nel mondo. Si tratta della creazione di un tempo che permette l'identificazione con una situazione di diaspora. Queste diverse costruzioni di temporalità permettono ai lettori di ogni tempo riprese, riletture ed appropriazioni molteplici. Per quanto ci consta questo succoso *abregé* può essere rimpolpato da un articolo del medesimo autore, su una rivista non troppo accessibile: TH. RÖMER, *La périodisation de l'histoire d'Israël ancien: constructions bibliques et historiques*, *ATALA* 17 (2014), pp. 87-100.

Il calendario della creazione in Gn 1,1-2.3 (pp. 19-27) di O. Artus, docente all'Institut Catholique de Paris, mostra come lo scritto sacerdotale giustappone due sequenze narrative, la cui costruzione temporale è simile: da una parte la storia della creazione del mondo, l'altra della comunità di Israele. Sulla scia di N. Lohfink, pur contestando la datazione alta dello scritto sacerdotale (=P), l'A. ritiene valida l'intuizione che P s'ispira al mito di Atrahasis, La prima si conclude con il completamento del *kosmos* (Gn 2,1), l'altra con la realizzazione della Dimora che permette alla Presenza divina di coabitare con Israele nel deserto (Es 40) Artus avanza l'ipotesi che la strutturazione ebdomadaria nel racconto della creazione, riecheggerebbe la celebrazione del sabato, al fine di testimoniare l'immutabilità del cosmo e del progetto creatore di Dio. Il calendario liturgico di Lv 23 illustra il passaggio da una temporalità lineare, che caratterizza la storia del mondo, dei patriarchi e di Israele sino al Sinai, a una temporalità ciclica, secondo cui ogni anno, come in ogni settimana, diventa operativa la sequenza liturgica. Lv 25 descrive come la stabilità dell'ordine cosmico può e deve prevalere sui disordini storico-sociali. Anche qui il ritmo ebdomadario serve a tutelare il mondo da eventuali disordini. Esso serve a evidenziare come le celebrazioni culturali - la liturgia in generale - sovrastano e ridimensionano le vicende storiche (cf. p. 26). Lv 25 dimostra chiaramente questo primato liturgico mediante la remissione dei debiti settennali.

Il tempo opportuno per ricostruire il tempio nel libro di Aggeo (pp. 28-36) di S. Ramond, esamina il rapporto tra temporalità e culto in un libro alquanto frastagliato qual è la profezia di Aggeo. L'A. esamina i vari strati, passa in rassegna le interpretazioni, si sofferma su determinati oracoli (Ag 1,2-11; 2,6-9; 2,15-19; 2,11-14; 2,21-23) per finire che, secondo il testo attuale, la ricostruzione del tempio precederà la manifestazione divina. Gli ultimi due oracoli citati sono una riscrittura di quelli originari. Il libro si presenta come un racconto di ri-creazione e rifondazione del mondo e del tempo nell'epoca persiana, in cui la ricostruzione del Tempio segna l'inizio di una nuova era di prosperità e di coabitazione della Presenza divina con il suo popolo, dopo la grande decreazione o catastrofe dell'esilio.

Qohelet: l'effimero, come categoria del tempo umano (pp. 37-46) di C. Lanoir, docente presso l'istituto di Teologia Protestante a Parigi, dimostra il mondo pluriculturale respirato dal testo, maturato in epoca ellenistica, che rilegge le antiche tradizioni, in particolare la creazione e la temporalità (p. 39). L'autrice vede Qohelet come un decostruttore, in un'epoca di grandi mutamenti, un autore fuori dal coro che propone un pensiero paradossale sul tempo, in termini di una filosofia esistenziale, che parte dall'esperienza del quotidiano. Per certi enunciati (cf. "sotto il sole"), egli non sfigurerebbe nel novero di filosofi cinici e stoici. Solo la categoria temporale dell'effimero, o precario (*hebel*) appare l'unica opzione per vivere la tensione tra l'angoscia dell'esistere e la fragilità di un istante di bellezza che suscita la poesia. Detto altrimenti, l'uomo vive il suo tempo in tensione tra il desiderio di eternità e il vissuto dell'effimero; da qui nasce l'emozione dell'umano. Alquanto interessante è la disamina della polisemia del termine chiave *hebel* come spazio per la "*beauté de l'instant*" e come caratterizzazione tragica dell'esistenza (cf. pp. 41-43).

L'effimera vita umana dinanzi all'eternità divina nei Salmi (pp. 47-55) è un altro contributo della curatrice S. Ramond. Dapprima espone i vari lessemi e campi semantici che nell'AT esprimono la brevità e la fugacità della vita umana. Poi seleziona cinque salmi significativi (Sal 39;89; 90;103;144) che analizza con sintetica acribia. La sua conclusione è che lo scopo di questi salmi di caducità non è - come si potrebbe pensare - di natura antropologica. I salmi scelti dimostrano che non sono una mera meditazione sulla precarietà e fugacità della condizione umana, ma sono al servizio della protesta o denuncia dell'agire divino divenuto incomprensibile, al fine che Egli possa cambiare idea. Sugeriamo al lettore di tenere presente il prezioso contributo di S. Anthonioz, *Grandeur*

et fragilité humaines dans les Psaumes, Mélanges de science religieuse 76 (2019), pp. 19-31.

Attenersi al tempo. Oggi nel vangelo di Luca e il tempo del lettore (pp. 56-65), è il contributo di Christopher Pichon della Facoltà di Teologia di Angers. L'A. studia la costruzione della temporalità in Luca, focalizzandosi sul tema del *kairós* (tempo decisivo) e dell'"oggi" che caratterizza il vangelo dello *scriba mansuetudinis Christi*. Pichon parte dalla constatazione, ormai ampiamente recepita (cf. J. Dupont) che proprio l'avverbio "oggi" (*sēmeron*) sia un importante fattore ermeneutico nel vangelo lucano. Sceglie come terreno d'esplorazione l'uso di questo avverbio temporale nel discorso programmatico di Gesù nella sinagoga di Nazaret (Lc 4,21). Richiamando questo "oggi" Gesù invita gli abitanti di Nazaret ad abitare il loro tempo. L'"oggi" lucano segna una svolta qualitativamente decisiva nella vita di Gesù: esso segna pure il compimento delle Scritture, in particolare di Isaia. A livello pragmatico situa il lettore di ogni tempo dinanzi ad un bivio esistenziale ineludibile: stare dalla parte di Gesù, oppure rifiutarlo.

San Paolo. Il tempo donato come un appello (pp. 66-74), è di C. Rambault, docente all'Institut Catholique de Paris. Illustrando le varie fasi della maturazione del pensiero di Paolo, ribadisce la centralità del *kairos* che coincide con la croce di Gesù (Rm 5,6). Gesù è il compimento del *khronos* (Ga 4,4). Paolo si trova all'incrocio di differenti culture, nel suo annuncio della morte e risurrezione del Cristo. Questo evento pasquale sconvolge ogni rappresentazione cronologica lineare del tempo (cf. pp. 68-69). Il tempo messianico, che iscrive i credenti nell'"oggi" della salvezza, diventa per costoro un tempo di lotta e di decisione. Nel suo contributo, l'A. segue G. Agamben, per quanto riguarda la temporalità di Paolo (cf. p. 67). Paolo insiste sul presente della fede, più che su considerazioni sul futuro. Sembra distinguere tre tempi: il tempo profano, o cronologico, a cui i credenti non debbono conformarsi, ma liberarsi (Gal 1,4; 4,3) Il tempo escatologico, che coinciderà con la glorificazione del Cristo, e sarà il tempo della vita eterna. Fra questi due tempi si situa il "tempo messianico". È il tempo dell'oggi e della adesione di fede. È il tempo "qui reste et qui presse". (cf. 1Cor 7,3). Una attenzione merita l'analisi del termine-chiave paolino *kairos* (cf. p. 73). In Paolo ricorre 30 volte nell'epistolario a lui attribuito, ben 20 volte nelle lettere reputate autentiche. L'A distingue tre sensi: 1) il termine serve a differenziare il presente dal Passato o dal futuro e coincide con un decisivo oggi o con l'urgenza dell'adesso (Rm 3,26; 8,18; 11,5-2; Cor 8,14). 2) Viene altresì usato per rinforzare il carattere

fatidico nella storia. Questo senso inedito del presente sommerge il senso comune di routine ordinaria del tempo. Si tratta del tempo cardinale della rivelazione di Dio (Rm 5,6), dell'ora venuta, della promessa giunta al suo compimento (Rm 13,11; 2Cor 6,2). 3) Talvolta in Paolo il termine serve per suggerire una temporalità non ancora sperimentata dall'uomo, in una sorta di contrazione temporale (Gal 4,10; 1Cor 7,25-29). In sintesi, per Paolo in maniera originale il *kairos* non designa la sequenza presente del tempo, neppure la chance di scegliere e di agire, quanto piuttosto l'ineludibile cogenza dell'oggi della fede, quella che Heidegger avrebbe definito la *drängende Situation*. Questo cahier a cura della Ramond è di lettura agevole e molto sintetica. Da parte nostra, suggeriamo di integrarlo con M. LEROY - M. STASZAK (ed.), *Perceptions du temps dans la Bible* (EB 77), Peeters, Leuven-Paris 2018, e H. AUSLOOS - D. LUCIANI, *Temporalité et intrigue. Hommage à André Wénin* (BETL 296), Leuven 2018.

ANTONIO NEPI

F. GARELLI, *Gente di poca fede. Il sentimento religioso nell'Italia incerta di Dio*, Il Mulino, Bologna 2020, pp. 256, ISBN 978-88-1528-587-4, € 16,00.

La produzione scientifica di Franco Garelli su temi di sociologia religiosa, oltre ad essere assai ampia da un punto di vista quantitativo, è sempre stimolante come ausilio ad una riflessione ecclesiale matura. Da più di trent'anni il sociologo piemontese, che ha tenuto la cattedra di Sociologia dei processi culturali e di Sociologia delle religioni all'Università degli Studi di Torino, accompagna con le sue ricerche le grandi trasformazioni culturali che stanno segnando l'Occidente, con una particolare attenzione al contesto italiano. Il volume che viene presentato in questa sede non può essere accostato a dovere prescindendo dal percorso che l'A. ha tracciato negli studi precedenti e nella sua lunga carriera di ricercatore, ed anzi è proprio il confronto con le istantanee passate della società che rende l'attuale lavoro tanto più interessante.

Gente di poca fede è una ricerca segnata da alcuni tratti di continuità, perché - come si è detto - tocca temi che Garelli frequenta da alcuni anni, come appunto il rapporto tra gli italiani e la Chiesa cattolica. Tuttavia, si tratta di un testo anche profondamente discontinuo perché giunge a conclusioni sostanzialmente diverse rispetto agli esiti delle ricerche

precedenti. Tale raffronto rende il volume capace di interrogare il lettore. Garelli ha sempre sostenuto la seguente tesi: in Italia la secolarizzazione, a differenza di altri paesi, non ha scalfito in profondità il sentimento religioso. Gli italiani, infatti, anche se concettualmente e pubblicamente non esitano a difendere principi come la laicità dello Stato e ad assumere molti comportamenti privati difforni dagli orientamenti della Chiesa cattolica, tuttavia restano un popolo intrinsecamente religioso che non si distanzia mai completamente dal cattolicesimo romano. In un testo del 1992 Garelli scriveva: «Il processo di secolarizzazione non sembra produrre una particolare estensione delle posizioni di rifiuto o di assenza di una prospettiva di fede. I suoi effetti piuttosto [...] sembrano maggiormente rintracciabili nell'estendersi di una religiosità dai confini labili ed incerti, caratterizzata da scarsa ridefinizione del riferimento di fede»¹. Nel più recente *Religione all'italiana*, a distanza di vent'anni, la tesi è fondamentalmente la medesima, ossia l'esistenza di una religione civile che riguarda molti italiani come cittadini prima ancora che come credenti. Esiste cioè un tipo di credenza che non è legato all'atto di fede in senso stretto, né presume una condotta morale di un certo tipo, ma che ha radici culturali solide e come tale non è stato intaccato dai fenomeni di secolarizzazione che pure stanno invece travolgendo tutte le religioni monoteistiche. Per Garelli (ed è un testo del 2011) «nella società pluralistica crescono le fedi religiose di altre tradizioni e culture, come il bisogno di una spiritualità senza confini; ma ciò non impedisce che la grande maggioranza degli italiani rimanga ancorata – pur in modo ambivalente e controverso – ai valori della tradizione. [...] Come a dire che per molti italiani il cattolicesimo è un affare troppo di famiglia per liberarsene a cuor leggero, per confinarlo nell'oblio o relegarlo in soffitta; o troppo intrecciato con le vicende personali per poterne fare a meno nei momenti decisivi dell'esistenza»².

Con l'espressione «religione all'italiana», Garelli intende propriamente questo: «L'ancoraggio di una parte degli italiani al cattolicesimo sembra frutto di un ragionamento di semplice realismo, che riflette il dato dell'ambiente e la cultura diffusa. È meglio credere in Dio (nel Dio della tradizione cristiana) che essere privi di riferimenti fondanti;

¹ F. GARELLI, *Religione e modernità: il caso italiano*, in: AA. VV., *La religione degli europei*, Fondazione Agnelli, Torino 1992, p. 63.

² F. GARELLI, *Religione all'italiana. L'anima del paese messa a nudo*, Il Mulino, Bologna 2011, p. 10.

è meglio ancorarsi alla religione prevalente che avventurarsi in percorsi spirituali che mal si conciliano con la propria cultura e le proprie abitudini; è preferibile che i figli abbiano un'educazione religiosa piuttosto che crescano da estranei nella nostra società; è più ragionevole affidarsi – magari solo idealmente – alla risorsa religione piuttosto che rimanere scoperti su quegli interrogativi di fondo dell'esistenza fortemente riproposti nella modernità avanzata»³.

Non è questa la sede per stabilire se tali conclusioni fossero fondate all'epoca in cui le ricerche sono state condotte e i risultati resi disponibili alla comunità scientifica. In *Gente di poca fede*, tuttavia, Garelli afferma con chiarezza che il panorama che egli stesso ha descritto lungo decenni di studio non è più lo stesso che si può osservare oggi. In questo senso, se i primi due capitoli del volume descrivono i fenomeni di differenziazione del credere, in cui potrebbe ancora darsi qualche ambiguità, già il terzo provvede a fugare ogni dubbio: *Stanchezza della pratica. Preghiera, riti comunitari e di passaggio, religiosità popolare* (pp. 65-89).

Il quarto capitolo (*Vitalità del sentimento religioso*) esplora le varie dinamiche attraverso le quali si esplica la spiritualità di una persona a prescindere dagli atti di devozione, dalla preghiera personale o dalla partecipazione ai riti comunitari. Nel capitolo quinto, l'A. mette a fuoco la complessità delle posizioni della popolazione italiana che oscilla perennemente tra l'esigenza di spazi secolari e la volontà di mantenere i crocifissi alle pareti dei locali pubblici, tra l'affermazione di una laicità tipica degli stati moderni e la devoluzione dell'8×1.000 alle Chiese, tra una politica e una cultura di per sé avulse da influenze religiose e l'opportunità dell'ora di religione nelle scuole. Il sesto capitolo è dedicato al pontificato di Papa Francesco e alla sua carica innovatrice, che tuttavia non è esente da numerose critiche e che ha polarizzato l'opinione pubblica tra sostenitori entusiastici e critici irriducibili (pp. 135-163). Segue un passaggio intitolato *Spiritualità orizzontale o spiritualità verticale?* che si propone come un'analisi dei diversi orientamenti religiosi, un tempo più in voga di oggi, che raccolgono la ricerca interiore divergente dal cristianesimo. L'ottavo capitolo (*I dilemmi etici degli italiani. Morale pubblica e privata, bioetica ed eutanasia*) mette a tema uno degli aspetti più cruciali degli ultimi decenni, ossia la divaricazione tra una formale professione di fede e l'assunzione della morale cattolica nella sua integralità (pp. 189-212). È un'analisi che espone una questione di per sé

³ *Ibid.*, 12.

nota: la maggioranza degli italiani che si dice credente non ritiene vincolanti in coscienza le norme morali della Chiesa. Garelli, tuttavia, quantifica tali percentuali in modo preciso e fornisce un quadro attendibile degli orientamenti etici degli italiani di oggi.

Chiude il volume il nono capitolo intitolato *Vivere e credere in un'epoca multireligiosa*, nel quale Garelli (in collaborazione con Roberta Ricucci) descrive una società che è passata da un monopolio cattolico ad una più ampia varietà di fedi. Gli italiani hanno scoperto che la propria religione non è l'unica e che oggi si è chiamati a confrontarsi e a convivere con altri indirizzi religiosi da cogliere non come una minaccia, ma come una risorsa. È interessante in quest'ultimo capitolo il riferimento all'Islam, la religione monoteistica più visibile in Italia dopo il cristianesimo, con cui il confronto segue due indirizzi diversi: quello ufficiale, del dialogo interreligioso, che procede piuttosto speditamente, i cui attori però sono gli esponenti "gerarchici" da ambo le parti, e quello del sentire comune, che invece ha conosciuto negli ultimi anni rigurgiti di identitarismo e di razzismo. Il crocifisso o il rosario sono in questa seconda accezione non simboli inclusivi di fede, bensì divieti di accesso culturali.

Va riconosciuta l'onestà intellettuale con cui Garelli modifica almeno parzialmente il proprio punto di vista e prende atto di un vero e proprio tracollo quantitativo che sta subendo il cristianesimo in Italia. Lungi dall'esprimere prospettive pessimistiche, cosa che esulerebbe dai compiti del sociologo, la restituzione di un quadro realistico può aiutare il mondo credente a pensare nuovi itinerari di fede e di evangelizzazione plausibili nel contesto culturale postmoderno.

ENRICO BRANCOZZI

D. COGONI, *Nel mormorio di un vento leggero. Spunti esistenziali, teologici e spirituali per un cammino di ascolto, di discernimento e di santità*, Edizioni Montefano, Fabriano 2019, pp. 423, ISBN 978-88-87151-55-8, € 20,00.

Il volume di Daniele Cogoni di cui si offre una presentazione non è facilmente collocabile nel panorama delle tipologie di pubblicazioni a cui i lettori sono abituati, almeno nel senso dell'impossibilità di una "catalogazione" rigida che farebbe rientrare il saggio nell'uno o nell'altro genere letterario. Si tratta infatti, come recita il sottotitolo, di una serie di

pietre miliari che hanno lo scopo di orientare e precisare il cammino del lettore. La definizione più appropriata per quanto, come detto, non esaustiva è quella di un diario teologico-spirituale nel quale l'A. intreccia una sorta di narrazione personale e biografica con una proposta di lettura filosofico-teologica.

Il libro è suddiviso in ventisei brevi capitoli preceduti da un prologo e seguiti da un epilogo. Il testo possiede almeno due peculiarità che lo rendono singolare e offrono ragione dell'approccio premesso all'inizio della recensione, motivo per il quale la lettura può non seguire il metodo che si adotterebbe per qualsiasi altro testo teologico. Innanzitutto, la suddivisione in capitoli autonomi permette, e in un certo senso auspica, una lettura per gradi, che non obbliga ad un procedere cursivo e continuativo dall'inizio alla fine. Lo stile narrativo e descrittivo dell'opera consente di accostare ogni capitolo in modo indipendente e di soffermarsi più sull'uno o sull'altro esattamente come si farebbe davanti alle diverse opere di un museo, che evidentemente non suscitano sempre lo stesso interesse e le stesse emozioni.

Il secondo tratto del lavoro è che la proposta dell'A. consiste in un approfondimento teologico di esperienze spirituali e umane che interpellano la sensibilità dell'uomo contemporaneo come tale.

Il volume è non solo ampio, ma anche articolato e complesso. Occorre dunque tentare l'individuazione di alcuni punti salienti del percorso che Daniele Cogoni intende proporre e che egli stesso in prima persona compie. *L'incipit* è dato senz'altro dal primo capitolo, nel quale l'A. pone a fondamento della vita cristiana l'amore del Dio unitrino che si manifesta, direbbe Rahner, in modo «immanente» ed «economico»: «L'unica cosa importante per un credente che voglia imboccare la *strada della gioia* è questa: *sapere* che l'amore caratterizza ogni espressione di Dio, in Sé e fuori di Sé; sapere che l'amore costituisce il punto centrale della comprensione della fede, una comprensione che a sua volta non può che avvenire nell'amore; sapere che se l'amore è l'essenza di Dio, in misura analoga è anche l'essenza dell'uomo, creato a sua immagine e somiglianza» (p. 26).

Nella tradizione ebraico-cristiana la prima manifestazione dell'amore di Dio *ad extra* è la sua volontà creatrice, il fatto cioè che Dio abbia pensato l'esistenza di una creatura al di là da sé con l'unico scopo di poterla amare e di renderla una propria interlocutrice. Daniele Cogoni è conscio del fatto che tale discorso è stato oggetto negli ultimi anni di un recupero, forse persino un'esigenza intrinseca del dialogo tra scienza e

fede. Un esempio in questo senso è il terzo capitolo nel quale la riflessione richiama la dialettica esistente tra il concetto di creazione e le confutazioni a cui è andato incontro in epoca moderna. In effetti, l'idea di un Creatore dell'universo è oggi controversa, o almeno non più universalmente condivisa. Una parte della scienza ha interpretato i guadagni degli ultimi due secoli come la conferma che il cosmo sia il prodotto esclusivo, per citare un celebre saggio di Monod, di caso e necessità (p. 53). D'altra parte, sono spesso ignorati scienziati e antropologi, come Fiorenzo Facchini, per i quali tra scienza e fede non dovrebbero esserci contrapposizioni se si mantiene un rispetto epistemologico chiaro.

Senza la consapevolezza di ciò che i medievali chiamavano «essere dato» l'identità del singolo entra in crisi. Ancora una volta torna il tema di una lettura esclusivamente materialistica o biologica della realtà dove l'esistenza è spiegata in termini puramente immanenti (p. 119). Eppure, citando Vittorino Andreoli, è un fatto che le questioni poste dal postmoderno abbiano acuito il senso di disagio dell'uomo contemporaneo. Se Sartre nel 1938 poteva ancora parlare di «nausea», oggi tale categoria sarebbe senz'altro debole per descrivere la perdita di identità che l'individuo sperimenta in una società sempre più vorticoso, individualista e a tratti fobica.

La Chiesa continua a proporre agli uomini di ogni tempo l'annuncio di un amore misterioso e gratuito che viene offerto da Dio alle creature senza alcuna condizione. La teologia ha definito questo amore con il concetto di «grazia». Si tratta di un'esperienza spirituale legata alla lettura della realtà, ad incontri concreti, a relazioni costruite nel tempo. Se, come dice Bernanos, appunto «tutto è grazia», ciò si può sperimentare nel colloquio con un girovago che percorre il paese su una bicicletta sgangherata oppure tornando nella propria terra di origine (in questo caso la Sardegna) e ripercorrendo nella memoria e nel cuore le esperienze di eccedenza che Dio ha operato. Al centro di questo itinerario vi è un capitolo dedicato al discernimento, l'undicesimo, che affronta un tema assai battuto, è vero, ma sulla cui centralità spirituale ed ecclesiale tuttavia nessuno avrebbe da obiettare: «Il discernimento spirituale può essere considerato come l'arte di leggere le *tracce* che nel profondo dell'anima vengono impresse da Dio come ispirazioni, o emergono in esso come tratti derivanti dal nostro io naturale, oppure, ancora, come suggestioni del Male» (p. 161). Il cristianesimo non è un elenco di norme e di precetti a cui attenersi, come purtroppo a volte invece è stato mediato, bensì un incontro personale con il Crocifisso Risorto che abilita la libertà

dell'individuo ad amare e che esalta la responsabilità e la capacità di scelta. Tale proposta implica il rischio che si sia soggetti non solo all'opera dello Spirito Santo ma anche a quella, come direbbe sant'Ignazio, dello spirito nemico. Occorre pertanto attrezzarsi e il capitolo diciottesimo fornisce alcuni elementi imprescindibili per conoscere lo Spirito Santo, o meglio: per poterlo ri-conoscere dai prodigi che compie e per potervi aderire.

Se dovessimo descrivere l'itinerario dell'A. come un movimento fisico dovremmo concludere che questo passaggio coincide con l'apogeo o con il vertice della parabola, da cui Cogoni fa scaturire alcune ipotesi di lavoro estremamente interessanti e sulle quali viene offerta una lettura propriamente teologica. Ci si riferisce, ad esempio, al capitolo ventesimo intitolato «Rallentare», al ventunesimo «Silenzio parlante - parola silente», al ventiduesimo «Fenomenologia del silenzio», al ventitreesimo «Il cuore: eremo del silenzio», al ventiquattresimo «Silenzio e preghiera di tutto l'essere». Il plesso meditazione/silenzio/digiuno è oggi assai in voga, per quanto possa sembrare paradossale. Probabilmente, proprio un mondo frenetico e vorticoso come quello attuale produce come reazione l'esigenza di spazi di silenzio e di decompressione. Molto spesso, però, non si tratta del silenzio cristiano, ma semplicemente di una saturazione da un regime esistenziale bulimico a cui si oppone la ricerca di un *nirvana* di tipo neo-agnostico. Nel cristianesimo il silenzio ha invece senso perché si riempie di una Parola, perché cioè è il luogo dove è reso possibile il dialogo tra creatura e Creatore: «L'autentico silenzio interiore ha perciò in *Cristo* la sua origine e il suo fine nell'abbraccio del *Padre*: esso è mosso dalla fede, dalla speranza e dalla carità e si può attuare soltanto in una logica di abbandono e di fiducia nell'*Amore*, detto in altri termini, nell'accoglienza del dono dello Spirito che soffia nei cuori» (p. 355).

Il testo termina con una connotazione liturgica e escatologica. L'esperienza di fede si traduce nella celebrazione come espressione ecclesiale e comunitaria di lode a Dio che rimanda intrinsecamente alla vita eterna dei risorti con Cristo, di cui appunto la liturgia vorrebbe essere un anticipo. Con l'aiuto di Bulgakov e Florenskij, l'A. sottolinea la trasfigurazione a cui saranno soggetti amore e amicizia nella vita immortale. Il cammino umano segnato da ferite e distorsioni, spesso dunque non lineare e armonico, aspira ad una riconciliazione, tende all'integrazione, è orientato (talvolta consapevolmente, talvolta inconsciamente) alla ricomposizione delle fratture esistenziali. Il Dio unitrino, alla cui immagine siamo creati, orienta a sé tutto il nostro essere e rappresenta il destino ultimo nel quale l'io trova compimento. Con

Agostino si potrebbe affermare: «*Et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*» (*Confessioni*, 1,1).

ENRICO BRANCOZZI

A. MATTEO, *Pastorale 4.0. Eclissi dell'adulto e trasmissione della fede alle nuove generazioni*, Ancora, Milano 2020, pp. 118, ISBN 978-88-514-2275-2, € 13,00.

I cambiamenti culturali che hanno attraversato l'Occidente negli ultimi cinquant'anni impongono un ripensamento radicale della pastorale. Essa è chiamata a modificarsi e a rinnovarsi per poter interpellare nuovamente gli uomini e le donne di ogni tempo e annunciare così più efficacemente la buona notizia del Signore Risorto. È questo il senso dell'ultimo lavoro di Armando Matteo, un denso e interessante saggio nel quale il teologo calabrese sviluppa un principio così sintetizzabile: «Per risultati diversi, occorrono azioni diverse; per azioni diverse, occorre una mentalità diversa» (p. 9). Si tratta dell'invito a passare da un cristianesimo della consolazione ad un cristianesimo dell'innamoramento, grazie al quale si possa realmente avvicinare la persona di Gesù e diventare così discepoli (p. 12).

Il libro è suddiviso in dieci capitoli. Nel primo l'A. richiama e aggiorna i dati esposti in due testi precedenti: *La prima generazione incredula* e *La fuga delle quarantenni*. La percezione della fede nei giovani in Italia ha ormai assunto i tratti dell'irrilevanza. Il mondo giovanile, che assorbe la stragrande maggioranza delle energie degli operatori pastorali, si limita ormai da decenni ad una frequentazione religiosa finalizzata a ricevere i sacramenti e concludere così l'iniziazione cristiana. È un fenomeno ormai noto a cui si aggiunge, più recentemente, la questione femminile, il fatto cioè che la disaffezione verso la Chiesa stia riguardando indistintamente uomini e donne. Se negli anni Cinquanta e Sessanta il mondo degli uomini era più eroso rispetto a quello delle donne, l'ultimo ventennio dice che non vi è più alcuna differenza di genere nella fuoriuscita dal mondo credente (pp. 23-24).

Nel secondo capitolo ci si sofferma sulla necessità di cogliere il nuovo paradigma culturale che sta segnando il nostro tempo. L'annuncio cristiano si struttura spesso come una risposta a interrogativi che nessuno si pone più. Il cosiddetto «cambiamento d'epoca» descritto così

efficacemente da papa Francesco presume la capacità di «cogliere le domande degli abitanti della città contemporanea» (p. 33). Tale operazione implica il saper leggere efficacemente il contesto postmoderno nel quale l'umanità è entrata. Il terzo capitolo si incarica di mettere a fuoco le coordinate fondamentali di questo fenomeno. In sintesi, l'A. mostra perché l'uomo contemporaneo non si ponga più le stesse domande della tradizione e perché sarebbe dunque assurdo percorrere l'approccio che ha contraddistinto quella che Taylor definisce «l'epoca della mobilitazione». Il modificarsi del rapporto con Dio, l'insufficienza di una verità unica, dei concetti di «natura» e di «legge» rendono il postmoderno un'epoca culturalmente inedita in Occidente. Non meraviglia che la Chiesa si sia trovata impreparata in un'opera di decifrazione che non era oggettivamente semplice.

Tra le questioni che Armando Matteo ritiene centrali vi è quella del culto della giovinezza. Nel quarto e quinto capitolo si mette a tema il fatto che l'uomo contemporaneo rappresenti la prima generazione nella storia dell'umanità che è profondamente innamorata del presente, per la quale cioè il mondo è tutt'altro che quella «valle di lacrime» che una parte della devozione cattolica aveva descritto. Le conquiste tecniche e scientifiche degli ultimi decenni, l'avanzamento economico del mondo occidentale, le possibilità di mobilità e le ampie scelte esistenziali che si possono soggettivamente assumere rendono la vita una serie di occasioni godibili a cui difficilmente si rinunciarebbe. Le due condizioni per percepire l'esistenza come *chance* da sfruttare sono quella di essere giovani e di avere adeguate possibilità economiche. Se questi dunque sono i due requisiti essenziali per mantenere alta la qualità della vita, l'uomo contemporaneo agirà prevalentemente in questa direzione, ossia ricercando il benessere e allontanando in ogni modo dal proprio orizzonte di riferimento esistenziale l'anzianità e la vecchiaia. Il volume trova qui un punto fondamentale. Se infatti l'adulto non vuole diventare vecchio e non accetta il corso del tempo come un divenire fisiologico nel quale egli è chiamato a passare il testimone alle generazioni successive, la conseguenza sarà che la società diventerà inospitale per i giovani. Si tratta di una prospettiva assai interessante perché obbliga a ripensare segmenti del mondo giovanile (ad esempio, la pastorale) proprio a partire dagli adulti e dalle loro responsabilità. Naturalmente, la tendenza a permanere nella giovinezza che Matteo descrive non va considerata una fotografia dell'antropologia contemporanea universale. Sarebbe scorretto estendere il suo ragionamento a tutto il pianeta, come se il teologo fondamentale

ignorasse che in molte aree del mondo il benessere economico è un miraggio e la giovinezza è un lusso che talvolta non possono permettersi neppure i bambini. L'A. non ha lo scopo di effettuare un'analisi sociologica a livello globale: il discorso qui riguarda il mondo adulto occidentale e, in modo particolare, italiano. È a questi adulti che egli si rivolge perché è da essi che può dipendere la costruzione di una società a misura di giovane.

La seconda parte del volume è quella in cui l'A. passa dall'analisi alla proposta. Nel sesto capitolo la questione degli adulti diventa la prospettiva di un possibile rilancio pastorale. Per Matteo, «l'iniziazione cristiana attuale trova la sua ultimativa condizione di possibilità in un'antropologia dell'adulthood forte, della maturità, della crescita, del dover diventare grande e dunque responsabile» (p. 72). L'assioma sotteso a questa prospettiva è il seguente: «Diventa adulto e sarai cristiano» (p. 72). Egli ritiene invece che sia necessario, per i motivi precedentemente esposti, un cambio di prospettiva che potrebbe essere così riassunto: «Diventa cristiano e sarai adulto» (p. 73). Che cosa contraddistingue un adulto? Qual è il suo tratto caratteristico, la sua peculiarità, l'elemento per il quale egli si può percepire e viene riconosciuto come tale? La capacità «di autotrascendere la coltivazione del proprio interesse in direzione di quello altrui» (p. 80). Adulto è insomma colui che sa prendersi cura degli altri e che prova gioia nel dare gioia.

Nel capitolo settimo e ottavo si offrono gli elementi per fondare una pastorale che abbia il coraggio di invertire il binomio aduldad-cristianesimo e che Armando Matteo chiama «dall'imbuto all'incrocio» (p. 85). La pastorale dell'imbuto consiste nella mentalità secondo la quale il compito della Chiesa sia «accompagnare e instradare i cuccioli in direzione della strettoia rappresentata dal diventare adulti» (p. 88). La pastorale dell'incrocio vuol dire invece creare le condizioni per le quali «chiunque si affacci sulla soglia della comunità cristiana - i piccoli, soprattutto - possa incrociarsi con Gesù e con il suo Vangelo e sperimentare una forma di innamoramento di lui» (p. 91). Il passaggio dall'imbuto all'incrocio è «la leva di Archimede» della mentalità pastorale, il punto su cui cioè occorre agire in modo mirato, ma che di per sé non richiede (il principio appunto della leva) l'esercizio di una grande forza. Nel nono capitolo si riflette su come poter azionare tale leva in modo efficace e nel decimo si chiude il saggio con alcune proposte concrete mediante le quali rinnovare le comunità cristiane e stimolare il loro essere luoghi in cui fare esperienza del Vangelo.

Pastorale 4.0 è indubbiamente un testo, come altri scritti dell'A., di fronte al quale difficilmente si può restare neutrali. Se lo si approccia da una posizione di sostanziale staticità lo si troverà troppo audace e irrealistico. Forse potrebbero persino sembrare ingenerose alcune affermazioni, quasi Matteo non abbia contezza del lavoro pastorale diuturno svolto dai parroci e dai loro collaboratori. Se invece non si ha difficoltà a prendere atto dell'inefficacia di numerose forme della pastorale attuale, senza che per questo si metta in discussione il servizio straordinario svolto da chi ci ha preceduto (fatto che evidentemente esula dalle intenzioni dell'A.) non si avrà difficoltà a trovare stimolanti e assai pertinenti alcune osservazioni.

La lettura che appare più corretta di questo saggio muove da un principio elementare: il ripensamento della pastorale necessita di nuove idee. È dunque indispensabile che l'agire della Chiesa si confronti e sia permeabile rispetto a nuovi tentativi di riflessione. Questo percorso consente a chi ha responsabilità decisionali nella Chiesa di inserirsi con sapienza creativa nel grande alveo della Tradizione senza rimanere prigionieri di schemi culturali che sono solo il prodotto di una precisa epoca storica.

ENRICO BRANCOZZI

A. VENTURA, *Lo Yoga dell'Islam*, Edizioni Mediterranee, Roma 2019, pp. 155 (Orizzonti dello spirito, 118), ISBN 8827229477, € 16,50.

La relazione tra lo yoga e la cultura islamica è un tema che ha destato la curiosità degli studiosi in passato e ancora oggi è oggetto di ricerche. Ricordiamo la congettura di Mircea Eliade, per cui le pratiche dei mistici musulmani potrebbero essersi sviluppate a partire da quelle yogiche. Oltre al fatto che gli studi di Eliade sullo yoga sono ormai datati, la suddetta ipotesi non è giustificabile sulla base delle fonti e, quindi, riteniamo più corretto considerare il sufismo come un fenomeno propriamente islamico. Indubbiamente, le pratiche dei mistici musulmani presentano somiglianze con quelle degli yogin, eppure devono essere considerate distintamente da queste e rapportate a credenze e simbologie tipicamente islamiche. In tempi più recenti, il rapporto tra lo yoga e l'Islam è stato analizzato con un approccio differente, soprattutto con lo scopo di far emergere gli interscambi culturali tra queste tradizioni.

Fra gli studiosi che si sono occupati di questi temi a carattere multidisciplinare spicca il nome di Carl W. Ernst, il quale ha evidenziato che tecniche yogiche sono state adottate anche da parte di mistici sufi nei contesti della Persia e dell'India musulmana.

Alberto Ventura tiene conto delle ricerche di Ernst e di altri studi correlati, ma nel suo studio i temi indologici trovano decisamente meno spazio rispetto a quelli islamologici: *Lo Yoga dell'Islam* non è incentrato sulle teorie e tecniche dello yoga, bensì su quelle del sufismo. A chi ha familiarità con questi argomenti, l'accostamento dei termini "yoga" e "Islam" potrebbe sembrare una forzatura, ma l'autore non intende affatto delineare una prospettiva sincretistica, anzi, nell'introduzione si evidenzia nettamente la distinzione tra il sincretismo religioso, che mescola artificialmente diversi aspetti, e la sintesi, che integra diversi elementi in un complesso armonico, ed è ovviamente a questo genere di scambio culturale che interessa maggiormente all'Autore. Nel corso della sua esposizione, inoltre, egli evidenzia analogie teoretiche e simboliche fra diverse tradizioni iniziatiche dell'Asia e il sufismo (o esoterismo islamico, come preferisce chiamarlo Ventura).

Il titolo del libro viene così giustificato dalla sua cornice comparativa, basata sul presupposto che i vari metodi di realizzazione spirituale facciano riferimento ad un ordine condiviso di archetipi metafisici e che per questo convergano verso un unico e identico fine. Tale approccio, che già abbiamo riscontrato in precedenti lavori di Ventura, come *Sapienza sufi* (Edizioni Mediterranee, 2016) e *L'esoterismo islamico* (Adelphi, 2017), ha un debito non trascurabile nei confronti del pensiero di René Guénon, menzionato spesso e volentieri in questi studi. La prospettiva guénoniana presenta alcune criticità e appare ingiustificabile dal punto di vista storico-filologico, ma è evidente che ai parametri "scientifici" dell'accademismo Ventura preferisce un orientamento comparativo e teoretico di ampio respiro: piuttosto che limitarsi all'analisi meticolosa delle fonti, egli si prefigge di restituire il significato più intimo delle dottrine e delle pratiche del sufismo, scavalcando i preconcetti del vecchio orientalismo di epoca coloniale, nonché l'idea che la mistica islamica possa essere pienamente inquadrata secondo criteri razionali. La dimensione del confronto diventa essenzialmente uno spazio per fare chiarezza. L'autore ricorda che negli anni '60 Luis Gardet aveva già proposto un confronto ragionato fra il sufismo e lo yoga, eppure a queste tradizioni lo studioso francese attribuiva l'etichetta fuorviante di "mistica naturale", posta un gradino sotto alla "mistica sovranaturale" del

Cristianesimo. Non sono poi mancate letture semplicistiche come quella di Fritz Meier, che nella descrizione delle pratiche dei sufi naqshbandi non vedeva altro che la rappresentazione di poteri magici e doti inverosimili: tale interpretazione non tiene conto del reale significato di tali pratiche in rapporto ad un sistema elaborato di realizzazione spirituale. A noi sembra che, rispetto a questi e altri studiosi del secolo scorso, Ventura abbia saputo centrare l'argomento con maggior precisione, rendendolo accessibile anche a chi non ha accesso alle fonti (soprattutto persiane) di riferimento. Chiariti questi punti, passiamo ad un breve esame dei contenuti che hanno catturato la nostra attenzione, dando uno sguardo sommario a quanto è esposto nei dieci capitoli del libro.

Il sufismo, nel corso della sua evoluzione storica, ha partorito diverse scuole, ognuna delle quali ha sviluppato il proprio sistema di dottrine e pratiche nel corso del tempo. Ne *Lo Yoga dell'Islam*, Ventura si occupa in particolare di una confraternita formatasi in Asia Centrale verso la metà del XII secolo, divenuta nota come Naqshbandiyya (da Baha' al-Din Naqshband, che nel XIV secolo ne ha consolidato la fisionomia). Lo shaykh Ahmad al-Sirhindi ha poi contribuito alla sua diffusione in India sul finire del XVI secolo. Ventura fornisce questi dati di inquadramento storico, ma evita di presentare le singole tappe dell'evoluzione dell'ordine e non ci parla nemmeno del suo ruolo nel contesto dell'India Mughal: il suo scopo, d'altronde, è quello di presentarne la dottrina attraverso un'esposizione che non è storica, bensì teoretica.

Nel testo viene evidenziato che la Naqshbandiyya si distingue dalle altre confraternite per una serie di peculiarità, che la rendono unica nel suo genere. I suoi maestri invitano a seguire un metodo di realizzazione immediato, che spinge l'aspirante sufi a rivolgere lo sguardo direttamente alla dimensione interiore e a mantenere una sobrietà tale che il mistico non sia distinguibile dagli altri osservanti della legge esteriore. La pratica consistente nel "ricordo" o "menzione" del Nome divino rispetta questo stesso atteggiamento: mentre altre *Vie sufi* suggeriscono agli adepti di prepararsi alla preghiera interiore con la preliminare recitazione orale, i maestri naqshbandi invitano a praticare direttamente il *dhikr* del cuore, che consiste in un continuo e silenzioso richiamo del nome divino. Ventura mostra la somiglianza tra questa pratica e il *japa*, la ripetizione del mantra nello yoga, e trova ulteriori analogie, considerando anche che i sufi modulano il *dhikr* secondo una determinata disciplina respiratoria e danno all'invocazione del nome una cadenza stabilita, per cui il mistico deve imparare controllare il battito cardiaco e restare in un profondo stato di

concentrazione, isolandosi dalle influenze esterne e dalle perturbazioni della mente. Bisogna poi considerare che il discepolo pratica il *dhikr* silente focalizzandosi sui *lata'if*, ossia i punti del corpo sottile, a ognuno dei quali è associato un profeta (proprio come i *chakra* del tantrismo sono presieduti da una deità), talvolta accompagnando la meditazione all'immagine mentale del maestro o di un profeta. Come evidenzia Ventura, approfondendo un aspetto poco indagato dalla letteratura critica, anche il maestro può esercitare sul discepolo un'influenza spirituale, accompagnandolo e assistendolo nei momenti di necessità. L'obiettivo finale di questo percorso, che comprende diverse tappe e prevede l'esplorazione di mondi sovrasensibili, è l'annullamento del Sé: in assenza della distinzione tra il contemplante e il contemplato, il principio dell'unicità di Dio (*tawhid*) si manifesta nel suo aspetto non-duale. Una volta risalito alla Verità, il sufi deve ripercorrere a ritroso la propria strada e scendere di nuovo al punto di partenza, per poter cogliere il Principio anche nel suo aspetto molteplice. Questo aspetto viene esplicitato chiaramente nella dottrina dell'unicità della visione (*wahdat al-shudud*) di Ahmad al-Sirhindi, che Ventura qui non approfondisce, preferendo fare riferimento in generale alla corrente della Naqshbandiyya, piuttosto che al pensiero dei suoi singoli esponenti.

L'analisi di Ventura si distingue da altri saggi sul sufismo in circolazione, in quanto si sofferma sugli aspetti metodici e operativi della mistica islamica (o per lo meno, di una delle sue correnti), illustrando lo stretto legame tra la teoria e la pratica, tra il simbolo e la realtà, tra l'interiore e l'esteriore. Come si afferma nella conclusione, uno scritto non potrà certo sostituire un'esperienza come quella che percorre il mistico sufi accompagnato dal proprio maestro e, vista la natura degli argomenti, non deve sorprendere che molti punti trattati appaiano oscuri, se non privi di significato. Ciononostante, a noi sembra che la proposta interpretativa di Ventura possa favorire una comprensione più approfondita dell'argomento e invitare altri studiosi a chiarificare le sfaccettature di una tradizione multiforme e variegata come l'esoterismo islamico, che nel suo restare in ombra appare sempre illuminante.

FRANCESCO MALAGUTI

D. COGONI - E. OLIVARI, *L'uomo, anelito all'infinito. Tra archeologia religiosa e storia dal Paleolitico all'avvento del Cristianesimo*, Cittadella Editrice, Assisi 2020, pp. 290 (Studi e Ricerche. Storica), ISBN 978-88-308-1722-7, € 18,00.

Sarebbe riduttivo considerare il volume *L'uomo, anelito all'infinito. Tra archeologia religiosa e storia dal Paleolitico all'avvento del Cristianesimo* - frutto della collaborazione di Daniele Cogoni ed Elena Olivari, due studiosi cultori di archeologia e storia - un semplice compendio storico-critico nato dagli interrogativi circa la dimensione preconcettuale della religione. Il libro in questione, interrogando l'archeologia e non solo, analizza a fondo, con approccio multidisciplinare, il tema che contraddistingue l'essenza stessa dell'essere uomini: la ricerca atavica e ineludibile di dare una risposta ai grandi quesiti esistenziali. L'uomo, in quanto essere dotato di "finitezza", spinto dalla necessità di sublimarsi e di andare oltre, è sempre stato caratterizzato dall'anelito all'infinito e dal tentativo di definire, con strumenti e risorse molteplici, il suo essere al mondo. La ricerca di un senso e di un significato alla propria esistenza ha pertanto portato l'uomo a porsi "le grandi domande" circa la vita, l'amore e la verità; l'attesa di una risposta ha influenzato il rapporto con il mistero della natura e della morte e, di conseguenza, con la ritualità e la spiritualità sottese alla ricerca del sacro e del divino.

Gli Autori, prendendo per mano il lettore, lo conducono verso la strada maestra tracciata dal libro, ossia che l'uomo, proprio nel tentativo di trovare delle risposte a tali domande, sconfinando nell'eterno e nell'infinito, ha sentito la necessità di ricorrere alla "religione", fin da quando essa ancora non era che un "sentimento religioso", essenza stessa di ogni spiritualità come pure di ogni germinale ritualità. Senso religioso, religione e religiosità sono concetti di cui è permeato tutto il libro; concetti difficili da definire in astratto, al di fuori di un contesto storicamente determinato e di un quadro culturale di riferimento. Nei diversi momenti della sua storia, l'uomo ha compiuto gesti e azioni e ha fissato consuetudini, talora trasmesse per generazioni, che non hanno una base razionale o una spiegazione funzionale, ma che originano dal pensiero e da una dimensione diversa da quella meramente fisica. Questi *segn*i, che l'azione antropica ha disseminato sulla terra nel corso dei secoli, si palesano attraverso oggetti e testimonianze di cultura materiale che la disciplina archeologica riconosce come indicatori dell'esigenza, insita

nell'uomo, di ricollegarsi ad un elemento soprannaturale e divino in grado di giustificare fenomeni incomprensibili e sostenerlo nei momenti di difficoltà. Questo *anelito* risulta particolarmente significativo nell'ambito del confronto con la morte, evento dove il dolore per il distacco si intreccia, sin dalle origini, con la difficoltà di giustificare la dipartita e con il desiderio di assegnare all'estinto una vita ulteriore.

Se è vero che è soprattutto la documentazione archeologica della religiosità dell'uomo a dare consistenza al testo, è tuttavia innegabile in esso come lo scandaglio delle fonti archeologiche si accompagna a quello delle fonti storiche, nel tentativo di gettare una luce non solo sul tempo che precede la storia, appunto la *prae-historia*, ma anche su quello che si compie con la Rivelazione di Dio e l'avvento del Cristianesimo. Il testo esprime fin dall'inizio la capacità di analisi e di sistematizzazione dei due Autori e conferma le loro competenze circa il metodo d'indagine adottato, che si avvale di un approccio polivalente che chiama in causa oltre alle scienze archeologiche e storiche, anche quelle antropologiche, religiose e teleologiche. Il campo d'indagine è abbastanza ampio e gli Autori non hanno certo la presunzione di voler essere esaustivi, tuttavia essi riescono, peraltro in modo chiaro anche per i non addetti ai lavori, a gettare alcuni semi su un terreno che definisce l'orizzonte dell'esperienza umana. L'esame comparativo, tra documentazione archeologica, fonti classiche e tradizioni popolari, ha poi permesso di ripercorrere le vie misteriose della Preistoria e della Storia per supportare un'ipotesi relativa alla religiosità a partire dall'esame del culto dei morti e dei vari rituali funerari. Proprio l'archeologia della morte è centrale nel testo. Essa, soprattutto nelle fasi in cui mancano fonti scritte che descrivano credenze o ideologie religiose, è protesa, nello sforzo non sempre agevole, di collegare gli elementi materiali che restituisce lo scavo e l'osservazione del terreno a un sistema di valori, gesti e miti che sono alla base dei culti e dei rituali. Gli archeologi, in quanto attori di una disciplina basata sull'osservazione degli oggetti, non possono "vedere" le credenze, ma lavorando sui manufatti essi studiano gli esiti delle azioni che spesso, quando non sono connesse alle categorie dell'utile e della quotidianità, si spiegano solo alla luce di comportamenti che mediano il rapporto tra l'umano e il divino.

Nel mettere in evidenza questi aspetti, in genere gli studiosi procedono alla ricerca di significati emergenti dai resti archeologici, con il costante sforzo di mantenere un approccio oggettivo all'argomento, nell'ottica di una prospettiva storicistica e di una alterità rispetto agli occhi dell'osservatore, più difficile da mantenere quando si analizzano fenomeni

che hanno a che fare con la sfera spirituale dell'uomo. La percezione del religioso, la costruzione di simboli e miti, l'elaborazione di una ritualità nelle diverse fasi della sua storia umana e nei differenti ambiti geografici, hanno delle costanti che avvicinano l'uomo contemporaneo a quello del passato ed è facile che si attivino processi di immedesimazione non consoni alla ricostruzione storica. Ma gli Autori hanno saputo dotare i due capitoli che costituiscono l'ossatura dell'opera, di un equilibrio delicato, privo di forzature, grazie ad una narrazione che si sostanzia di un sapiente approccio multidisciplinare e di un costante sostegno della filosofia, grazie alla quale si sono potuti riproporre - con lodevole chiarezza espositiva e con indubbia capacità di sistematizzazione - momenti salienti della storia in cui l'uomo rivela la percezione del divino e la sete di eternità.

In questa prospettiva, il volume ripercorre aspetti di archeologia religiosa e funeraria a partire dal Paleolitico fino alla nascita del Cristianesimo e guida il lettore in un viaggio che, pur nella ricchezza dei dati e delle informazioni scientifiche, è soprattutto un percorso nella conoscenza dell'uomo e della sua natura. Il Paleolitico visto nel periodo che va dagli ominidi all'*Homo Sapiens Sapiens*, il Neolitico con il culto della dea Madre che soprintende alla vita e alla morte, i monumenti del megalitismo funerario con il loro legame con gli astri, nonché l'arte preistorica che coniuga materiale e immateriale, vengono raccontati con riferimento a scoperte archeologiche e storiche fatte in tutto il mondo, in una poderosa sintesi che non è mai superficiale e che attesta una profonda conoscenza della bibliografia. La ricerca del senso religioso si fa poi più articolata e complessa quando dalla preistoria si passa alla storia dove le fonti scritte, intrecciate con altre attestazioni anche monumentali, consentono di ricostruire la religione con una maggiore profondità e una maggiore comprensione dell'uomo che l'ha espressa. Soprattutto in età romana, nel medesimo contesto storico in cui nasce e si sviluppa il Cristianesimo, il desiderio di salvezza, verità e giustizia sembra intensificarsi e trovare una risposta nella figura di Gesù di Nazareth: una figura storica, che le fonti non cristiane dell'epoca citano senza capirne il compito o falsificandone volutamente il ruolo, ma che riuscirà comunque a dare una risposta esauriente agli interrogativi che pone la dialettica della vita e della morte che abbiamo visto agitare l'uomo nelle diverse fasi della storia fin dalle prime pagine del libro. Gradualmente il lettore arriva in autonomia all'individuazione della pienezza del messaggio cristiano e riconosce in esso il compimento reale di ogni desiderio autenticamente umano.

In conclusione, si può osservare come il testo colpisca il lettore non solo per il tentativo di interrogare in modo specifico l'archeologia sul senso religioso e la religione intesa come struttura posta alle origini della società e delle conoscenze umane, ma anche per la capacità che ha di far emergere l'immagine, necessariamente incompiuta, della religione intesa in senso ampio, quale forma universale di pensiero e comportamento polifunzionale dotata, ancor oggi, di un'estrema vitalità.

Il volume si arricchisce inoltre di un'Appendice fotografica e di un'accurata Prefazione, redatta dal Cardinale Edoardo Menichelli: un saggio prezioso che evidenzia - in modo limpido ed esemplare in tutto il suo argomentare - il senso più profondo della religiosità umana nel passaggio dall'*homo religiosus* all'*homo christianus*.

MARIANGELA MARRAS

INDICE

Editoriale	Pag. 5
Editorial	» 9

SEZIONE "SACRAMENTARIA" ARTICOLI

"RIPARTIAMO INSIEME". CONSIDERAZIONI SULLA BASE DELLE INDICAZIONI DELL'UFFICIO CATECHISTICO NAZIONALE IN TEMPO DI COVID-19	
D. Cogoni	» 15
1. Iniziare processi	» 18
2. Lettura diacronica della prima parte	» 20
3. Lettura diacronica della seconda parte	» 26
4. Lettura sincronica per ceppi tematici	» 27
4.1. Chiesa e comunità: luoghi di relazione intorno alla Parola di Dio	» 27
4.2. Per una catechesi che non sia solo una preparazione ai sacramenti	» 29
4.3. Liturgia e sacramenti	» 31
4.4. Il ruolo fondamentale dei catechisti	» 32
4.5. Il ruolo imprescindibile della famiglia	» 33
Conclusione	» 34
Abstract	» 38
Parole chiave	» 39
Keywords	» 39
GESÙ IN...CORONA...TO DI SPINE. LITURGIA E SACRAMENTI NELLA PANDEMIA	
G. Frausini	» 41
1. Una particolare celebrazione della Pasqua	» 41
2. Qualche nodo al pettine	» 43
3. Una liturgia di <i>concetto</i> ma senza <i>contatto</i>	» 44

4. Un devozionalismo mascherato da liturgia	Pag.	47
5. Due lingue diverse senza traduzione	»	48
6. È caduta la penitenza?	»	50
7. La non-conclusione nelle timide riaperture domenicali	»	52
8. Cosa dobbiamo fare fratelli?	»	54
Abstract	»	55
Parole chiave	»	56
Keywords	»	56

ESSERE PRESBITERI AL TEMPO DEL CORONAVIRUS:
MEDIATORI SUPERATI O SENTINELLE INDISPENSABILI?

D. Barazzoni	»	57
1. Impotenza e inutilità: due stati d'animo con cui fare i conti	»	58
2. "Possiamo fare senza di te": il rischio di una deriva <i>self-service</i> della vita ecclesiale	»	63
3. <i>Mediatori</i> : essere presbiteri alle frontiere del web	»	65
4. "Lasciare andare" per far nascere nuove forme di ministero	»	67
5. Presbiteri, "sentinelle" di un nuovo umanesimo	»	69
Abstract	»	71
Parole chiave	»	72
Keywords	»	72

SEZIONE "SCIENZE RELIGIOSE"
ARTICOLI

IL LINGUAGGIO DEL CORPO

NEI RACCONTI DI GUARIGIONE IN MARCO

R. Cecconi	»	75
1. Gesù rialza la suocera di Pietro prendendole la mano (Mc 1,29-31)	»	75
1.1. Traduzione	»	76
1.2. Spiegazione	»	76
2. Gesù, toccando un lebbroso, ne comanda la purificazione (Mc 1,40-45)	»	77
2.1. Traduzione	»	78

2.2. Spiegazione	Pag.	78
3. Gesù ridona vita mediante tatto e parola (Mc 5,21-43)	»	81
3.1. Traduzione	»	82
3.2. Spiegazione	»	82
4. Gestualità e parola nella guarigione di un sordomuto (Mc 7,31-37)	»	87
4.1. Traduzione	»	87
4.2. Spiegazione	»	88
5. Una vista ridonata progressivamente impiegando le mani (Mc 8,22-26)	»	89
5.1. Traduzione	»	89
5.2. Spiegazione	»	90
6. Il messaggio trasmessoci dai testi	»	92
Abstract	»	95
Parole chiave	»	96
Keywords	»	96
L'OBLIO DEL SACRO. OVVERO: COME L' <i>HOMO TECHNICUS</i> PROFANA IL MONDO		
A. Pertosa	»	97
1. Il tempo della tecnica e l'oblio del limite	»	97
2. Il Prometeo irresponsabile	»	106
3. Alla radice dell'economia tecnologica sta l'essere frammentato	»	108
Abstract	»	111
Parole chiave	»	112
Keywords	»	112
LA CADUTA DI BABILONIA (AP 18,2B-3) NEL SUO CONTESTO NARRATIVO		
C. Sabbatini	»	113
Introduzione	»	113
1. Ap 18,2b-3 e la retorica della scelta fra le due donne/vie/città	»	113
2. La caduta di Atlantide	»	120
3. La struttura letteraria di Ap 18	»	124

Conclusione	Pag.	129
Abstract	»	130
Parole chiave	»	131
Keywords	»	131

INSEGNARE RELIGIONE CON LE NUOVE TECNOLOGIE.

MODA DEL MOMENTO O VALORE AGGIUNTO ALL'INSEGNAMENTO?

C. Mundo	»	133
----------	---	-----

Introduzione	»	133
1. <i>Homo habilis - Homo religiosus</i>	»	135
2. La perdita di senso	»	135
3. Il ruolo della religione a scuola	»	137
4. L'IRC e i nuovi linguaggi	»	139
5. Alcune App utili durante l'IRC	»	139
6. Applicazioni per introdurre la nostra proposta didattica	»	141
6.1. Wordart	»	141
6.2. Lino	»	142
7. Applicazioni per educare al pensiero critico e all'elaborazione di informazioni	»	143
7.1. Trading Card Creator	»	144
7.2. Cube Creator	»	145
8. Applicazioni per costruire giochi e quiz	»	145
8.1. LearningApps	»	145
8.2. Quizizz	»	147
8.3. Classtools	»	147
Conclusione	»	148
Abstract	»	149
Parole chiave	»	149
Keywords	»	149

LA FILOSOFIA NELL'ALTO MEDIOEVO.

IL PROCESSO DI ACCULTURAZIONE E LA FILOSOFIA LATINA

D. M. Stančienė	»	151
-----------------	---	-----

1. Processi storici di acculturazione	»	151
2. Peculiarità della filosofia scolastica nel XIII secolo	»	156

Conclusione	Pag.	160
Abstract	»	160
Parole chiave	»	162
Keywords	»	162

SEZIONE “EVENTI”

LA “QUESTIONE AMBIENTALE” NELLA PROSPETTIVA DELL’ANTROPOLOGIA TEOLOGICA G. Ancona	»	165
1. La “questione ambientale” e la teologia	»	167
2. La “questione ambientale” nella prospettiva dell’antropologia teologica	»	169
2.1. Ripensare l’orizzonte epistemologico della relazione uomo-mondo creato	»	170
2.2. Dare forza all’orizzonte teologico e quindi all’idea di creazione come evento storico-salvifico	»	171
2.3. Insistere sulla pastoralità del creato da parte dell’uomo	»	172
2.4. Centrare meglio l’idea del mondo creato come dono e la sua relazione con l’impegno umano	»	173
2.5. Sottolineare l’etica della responsabilità per il mondo creato	»	175
2.6. Recuperare il senso escatologico del “riposo” domenicale della creazione	»	177
Abstract	»	178
Parole chiave	»	179
Keywords	»	179

SEZIONE “RECENSIONI”

Recensioni area liturgico sacramentaria	»	183
Recensioni area teologica, religiosa e multidisciplinare	»	221

