

Dei et Hominum



Istituto Superiore di Scienze Religiose
"San Francesco di Sales"
Via G. Rossini - 87036 Rende (CS)
Tel./Fax. 0984.837026
www.issr-cs.it - info@issr-cs.it

RIVISTA DI CULTURA CATTOLICA
E DI SCIENZE RELIGIOSE
DELL'ISSR "SAN FRANCESCO DI SALES"

ANNO XVII - N. 1
APRILE 2024

Dei et
Hominum

NUOVA SERIE



DEI ET HOMINUM

*Rivista semestrale di cultura cattolica promossa
dall'Arcidiocesi di Cosenza-Bisignano,
dall'Istituto Superiore di Scienze Religiose
"San Francesco di Sales" di Cosenza*

Direttore responsabile

Dott. Vincenzo Antonio Tucci

(Iscritto nell'Elenco Speciale dell'Albo dei Giornalisti della Calabria - 16.11.2018)

Redazione

Parola di Vita

Segreteria di redazione

Tel. 0984.837026

Comitato scientifico

prof. Viviana Burza, docente Unical

prof. Artur Katolo, Ateneum Università Danziaca

*Gli articoli sono sottoposti a doppia lettura anonima e vincolati al
suo esito positivo.*

Direzione - Redazione - Amministrazione

Istituto Superiore di Scienze Religiose "San Francesco di Sales"

c/o Seminario Arcivescovile Cosentino

Via Rossini - 87036 Rende (CS)

Tel. e Fax. 0984.837026 - E-mail: info@issr-cs.it

Edizione-proprietà

Diocesi Cosenza-Bisignano

ISSR "San Francesco di Sales"

Autorizzazione del Tribunale di Cosenza n. 2/2018 del 09.03.18.

Numero di ruolo 589/18 V.G.

ISSN 2038-5145

DEI ET HOMINUM

Condizioni a sostegno della Collana: Sostenitore Ordinario 15 €

Sostenitore Benemerito 30 €



Questo periodico è associato
all'Unione Stampa Periodica Italiana

RIVISTA DI CULTURA CATTOLICA
E DI SCIENZE RELIGIOSE
DELL'ISSR "SAN FRANCESCO DI SALES"

Dei *et* Hominum

ANNO XVII - N. 1 - APRILE 2024

NUOVA SERIE



Le opinioni liberamente espresse dagli autori degli articoli, note e recensioni qui pubblicati, non rispecchiano necessariamente gli orientamenti dottrinali della Rivista né dell'ISSR "San Francesco di Sales" e vanno quindi considerate di esclusiva responsabilità di ciascun autore.

Gli autori sono responsabili, inoltre, dell'originalità dei lavori inviati, delle teorie, del materiale iconografico e dell'esattezza dei dati citati.

Tutti i manoscritti inviati alla redazione devono essere adeguati dagli autori alle Norme Redazionali della rivista e sono esaminati dal Comitato di Redazione che ne decide la pubblicazione.

**Homo sum nihil humani a me alienum puto.
L'uomo persona o individuo?**

di Raffaella Roberti

Abstract

Il tema dell'uomo come persona o individuo è certamente complesso specialmente alla luce delle nuove dinamiche sociali. Si pone la centralità della persona che riscopra il valore della diversità come opportunità di crescita per il singolo e per la comunità. La diversità non è un problema, ma un'opportunità da cogliere per aprirsi a qualcosa di nuovo.

Keyword

Cittadino, persona, individuo, solitudine.

1. L'uomo cittadino del presente

Affrontare il tema dell'uomo come persona o individuo nel mondo che definiamo post-moderno è complesso, dal momento che si attivano vari meccanismi che causano l'insorgere di conflitti e tensioni che cadono quotidianamente sotto i nostri occhi. Interessante si presenta l'analisi elaborata da Pietro Leandro Di Giorgi, professore di Sociologia presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose della Toscana:

«Quando nessuna persona, generazione o istituzione può imporre la sua autorità in modo incondizionato; quando la globalizzazione induce fenomeni di deterritorializzazione e di sradicamento; quando all'unificazione sistemica del mondo si accompagna una pluralità irriducibile di versioni del mondo e di prospettive di senso, le radici dell'etica, che affondavano nel terreno consolidato della tradizione e poi

della previsione razionale dei risultati, vengono definitivamente recise»¹.

Un'analisi chiara, dettagliata, che esprime al meglio la vita dell'uomo nel mondo contemporaneo, il quale si percepisce come un individuo che non conosce le sue origini, quindi cammina verso un futuro incerto e con una meta non chiara. Sembra quasi che viva, secondo l'autore, come: «in una busta senza indirizzo, con il compito di scrivere proprio quell'indirizzo»².

La «Solitudine», il «nomadismo», la «liquidità», il «rischio»: sono presenti nella realtà sociale odierna, atteggiamenti questi che possono sintetizzarsi con un'unica parola: «nichilismo»³.

Un'etichetta usata spesso per apostrofare una persona negativa, disfattista, che ama radere al suolo qualsiasi convinzione su cui poggia l'esistenza e il comportamento dell'interlocutore. Il nichilista presenta la vita come un non-senso, sostenendo che la morale è il prodotto arbitrario dall'uomo, e di conseguenza non avvertendo più la necessità dell'Assoluto.

Ci troviamo di fronte a una lucida analisi che spesso può indurre a un senso di scoraggiamento. Nonostante le tenebre, secondo Giorgi, si apre uno spiraglio: «È pure possibile che questo soggetto nomade non voglia rinunciare ad un qualche legame con una dimensione trascendente, riaprendo così uno spiraglio di luce nel buio della fine di ogni morale, quel buio che sembra una delle caratteristiche salienti del nostro tempo»⁴.

La società odierna può essere definita “differenziata”, dal momento che i vari sistemi sociali operano in modo autoreferenziale, chiusi l'uno rispetto all'altro, con codici che nulla hanno a che vedere con l'umano:

«Il processo di secolarizzazione tende a ridurre la fede e la Chiesa all'ambito privato e intimo. Inoltre, con la negazione di ogni trascendenza, ha prodotto una crescente deformazione etica, un indebolimento del senso del peccato personale e sociale e un progressivo aumento del relativismo, che danno luogo ad un disorientamento generalizzato, specialmente nella fase dell'adolescenza e della giovinezza, tanto

¹ P.L. DI GIORGI, *Il pellegrino e il nomade stili di vita nel post-moderno*, Feltrinelli, Milano 2019, p. 22.

² *Ibidem*, 23.

³ Cfr. G. ANDERS, *Nichilismo ed esistenza*, in «Micromega», n. 2 (1980), p. 185.

⁴ *Ibidem*, 23. Cfr. J. ALFARO, *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, Queriniana, Brescia 1986.

vulnerabile dai cambiamenti. Come bene osservano i Vescovi degli Stati Uniti d'America, mentre la Chiesa insiste sull'esistenza di norme morali oggettive, valide per tutti, ci sono coloro che presentano questo insegnamento, come ingiusto, ossia opposto ai diritti umani basilari. Tali argomentazioni scaturiscono solitamente da una forma di relativismo morale, che si unisce, non senza inconsistenza, a una fiducia nei diritti assoluti degli individui. In quest'ottica, si percepisce la Chiesa come se promuovesse un pregiudizio particolare e come se interferisse con la libertà individuale. Viviamo in una società dell'informazione che ci satura indiscriminatamente di dati, tutti allo stesso livello, e finisce per portarci ad una tremenda superficialità al momento di impostare le questioni morali. Di conseguenza, si rende necessaria un'educazione che insegni a pensare criticamente e che offra un percorso di maturazione nei valori»⁵.

L'uomo non è più metro di misura della società, ma diventa esso stesso un sistema autoreferenziale, che opera nell'ambiente del sistema sociale. «Siamo quindi di fronte a un processo paradossale che esprime assai bene quella che potremmo definire come l'irresistibile ascesa, quasi prometeica, del soggetto moderno e la sua conseguente rovina narcisistica»⁶.

Secondo il pensiero di Bauman, la società è «liquida»: in essa non vi sono confini definiti e anche i riferimenti sociali tendono a perdersi. L'uomo è percepito come un viandante, che non segue le tappe del pellegrinaggio⁷.

È piuttosto un "turista che viaggia per viaggiare, si ferma dove capita, non porta con sé bagagli ingombranti. Non ha una fissa dimora ma passa da un accampamento all'altro. Non assume responsabilità stabili, tantomeno definitive ma vive il *Carpe diem*. Non ha radici, non ha futuro, vive solo il presente»⁸.

A questa visione possiamo contrapporre l'esperienza vissuta da

⁵ FRANCESCO, Esortazione Apostolica *Evangelii Gaudium* (24 novembre 2013), n.67, in «Enchiridion Vaticanum», 29/1188. Cfr. U. GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999.

⁶ <https://www.il-foglio.it-fogliata-di-libri/2021/02/17> (7 febbraio 2024).

⁷ Cfr. Z. BAUMAN, *Modernità e liquidità*, Laterza, Bari 2023. Sullo stesso tema cfr. G. ANDERS, *L'uomo è antiquato. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, trad. it. M. A. MORI, Boringhieri, Torino 1992.

⁸ <https://www.letture.org/l-uomo-e-la-sua-origine-tra-creazione-ed-evoluzione-francesco-brancato>. La fragilità dell'uomo contemporaneo c'entra con la crisi delle democrazie.

Abramo che, partito da Ur come nomade, durante il suo cammino diventa pellegrino con una meta ben precisa: la Terra Promessa!

Il Patriarca attraversa da straniero le varie terre ponendo davanti a sé la promessa di quella terra lontana ma sicura, che non gli fa sperimentare la nostalgia della terra lasciata. Non avverte «il male del ritorno», non cerca di radicarsi nella terra, ma attende la terra del dono. Abramo abita un non-luogo capace di accogliere il suo passato, che pone le radici nel presente per proiettarsi verso il futuro.

Il Concilio Vaticano II fa sue le attese e le speranze del mondo contemporaneo:

«conoscere e comprendere il mondo in cui viviamo, le sue attese, le sue aspirazioni e il suo carattere spesso drammatico. Ecco come si possono delineare le caratteristiche più rilevanti del mondo contemporaneo. L'umanità vive oggi un periodo nuovo della sua storia, caratterizzato da profondi e rapidi mutamenti che progressivamente si estendono all'insieme del globo. Provocati dall'intelligenza e dall'attività creativa dell'uomo, si ripercuotono sull'uomo stesso, sui suoi giudizi e sui desideri individuali e collettivi, sul suo modo di pensare e d'agire, sia nei confronti delle cose che degli uomini. Possiamo così parlare di una vera trasformazione sociale e culturale, i cui riflessi si ripercuotono anche sulla vita religiosa»⁹.

Ogni crisi che attraversa la storia porta con sé sempre una trasformazione: da una parte ci troviamo di fronte a un uomo capace di estendere il proprio dominio nel campo della conoscenza; dall'altra, lo stesso si dimostra incapace di sfruttare le sue risorse, divenendo spesso schiavo delle sue stesse conoscenze¹⁰.

Buber scrive:

«Io distingo nella storia del pensiero le epoche in cui l'uomo possiede una sua dimora dalle epoche in cui egli ne è senza. Nelle prime, l'uomo abita nel mondo come se abitasse una casa, nelle altre, egli è come se vivesse in aperta campagna e non possedesse neppure i quattro picchetti per innalzare una tenda. Nelle prime, il pensiero antropologico

⁹ CONCILIO VATICANO II, *Costituzione Pastorale sulla chiesa nel mondo contemporaneo Gaudium et spes* (7 dicembre 1965) n.4 in «Enchiridium Vaticanum»,1/770.

¹⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera Apostolica sulle comunicazioni sociali* (24 gennaio 2005). cfr. N. MATTUCCI, *Lo scarto tra uomo e mondo: riflessioni sulla tecnica e sulla minorità dell'umano* in G. ANDERS, *Esclusione, identità e differenza. Riflessioni su diritti e alterità*, (a cura di) N. MATTUCCI, C. SANTONI, Cluben, Bologna 2011.

esiste solo in quanto è una parte del pensiero cosmologico; nelle seconde, il pensiero antropologico conquista la sua profondità e, con questa, la sua indipendenza»¹¹.

La società odierna ha aperto cammini nuovi superando spesso barriere considerate *of limits*. Questo ha comportato necessariamente il passaggio da un orizzonte teocentrico (eredità della cultura medievale) all'antropocentrismo (legato all'umanesimo, in seguito assolutizzato dall'illuminismo e dal razionalismo). Il rapporto Dio-uomo, che per Tommaso è basato sul modello *exitus-reditus*,¹² passa alla ricerca del *hic et nunc*:

«si pensi anzitutto alla tecnica, dove la macchina, costruita per essere un prolungamento del braccio dell'uomo, assurge a soggetto principale della prassi e sottomette alla propria logica, intelligenza e lavoro dell'uomo; all'economia, le cui leggi si sono sottratte all'unica legge costitutiva della subordinazione ai bisogni umani e, quando ignorano, li sfruttano ai fini di una produzione eretta a valore supremo; alla politica, dove le ramificazioni del potere sfuggono a ogni possibilità di controllo cognitivo e operativo, fino a costruirsi in ipotesi diabolica e indomabile»¹³.

2. L'uomo nomade o pellegrino nel mondo contemporaneo

Il documento preparatorio del sinodo sintetizza:

«La rapidità dei processi di cambiamento e di trasformazione è la cifra principale che caratterizza le società e le culture contemporanee. La combinazione tra elevata complessità e rapido mutamento fa sì che ci troviamo in un contesto di fluidità e incertezza mai sperimentato in precedenza: è un dato di fatto da assumere senza giudicare aprioristicamente se si tratta di un problema o di una opportunità. Questa situazione richiede di assumere uno sguardo integrale e acquisire la capacità di programmare a lungo termine, facendo attenzione alla sostenibilità e alle conseguenze delle scelte di oggi in tempi e luoghi remoti»¹⁴.

¹¹ <https://www.associazioneaiec.it/wp-content/uploads/2015/02/M.-Buber.pdf> (15 febbraio 2024).

¹² Tutto parte da Dio, passa dalla creazione del mondo e torna all'origine.

¹³ M. BUBER. *L'eclissi di Dio*, Passigli Editore, Firenze 2001,8. Cfr. A RIZZI, *Senso dell'esistenza umana nella prospettiva della decisione morale in problemi e prospettive di teologia morale*, Queriniana, Brescia 2004.

¹⁴ V ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA: *I giovani, la fede e il discernimento vocazionale* documento preparatorio n 1.

Papa Francesco nella *Laudato Si* sottolinea come:

«La continua accelerazione dei cambiamenti dell'umanità e del pianeta si unisce oggi all'intensificazione dei ritmi di vita e di lavoro, in quella che in spagnolo alcuni chiamano "rapidación" (rapidizzazione). Benché il cambiamento faccia parte della dinamica dei sistemi complessi, la velocità che le azioni umane gli impongono oggi contrasta con la naturale lentezza dell'evoluzione biologica.

A ciò si aggiunge il problema che gli obiettivi di questo cambiamento veloce e costante non necessariamente sono orientati al bene comune e a uno sviluppo umano, sostenibile e integrale»¹⁵.

Un cambiamento è sempre auspicabile, nasconde però un sottile pericolo nel momento in cui si colloca sul piano del divenire e non dell'essere. Fromm presenta due categorie di individui: la prima vive secondo la modalità dell'avere; l'altra segue invece un sistema di vita incentrato sull'essere. La categoria dell'avere è tipica di coloro che hanno un rapporto col mondo di possesso e aspirano ad impadronirsi di ogni cosa e di ogni persona, compreso se stessi. La seconda si contrappone alla prima, identificandosi con la vitalità e l'autentico rapporto col mondo. L'individuo, oggi, non si colloca più nella dimensione metafisica, ma si inserisce pienamente nella storia e nel dinamismo sociale:

«È centro di autocoscienza che si dà in una dimensione storico-temporale ed è caratterizzato radicalmente dalla libertà, che non è il libero arbitrio, ma va ben oltre: la libertà moderna è radicale, si identifica col soggetto. Dal registro gnoseologico cartesiano (il suo cogito ergo sum) si passa al registro etico-trascendentale kantiano (l'io penso come percezione trascendentale, condizione di possibilità della conoscenza oggettiva, e il livello etico, l'uomo come soggetto morale) e attraverso il pensiero di Hegel (il soggetto diventa soggetto assoluto) si approda al registro psicologico con Freud (la struttura dell'uomo che ha un io, un super-io»¹⁶.

Papa Francesco nell'*Evangelium Gaudium*, osservando il panorama inquietante del nostro tempo, sottolinea:

«L'umanità vive in questo momento una svolta storica che possiamo vedere nei progressi che si producono in diversi campi. Si devono lodare i successi che contribuiscono al benessere delle persone, per esempio nell'ambito della salute, dell'educazione e della comunicazione. Non

¹⁵ FRANCESCO *Laudato Sii* Lettera Enciclica (24 maggio 2015), n.18 in «Enchiridium Vaticanum» 24/1044.

¹⁶ *Ibidem*.

possiamo tuttavia dimenticare che la maggior parte degli uomini e delle donne del nostro tempo vivono una quotidiana precarietà, con conseguenze funeste. Aumentano alcune patologie. Il timore e la disperazione si impadroniscono del cuore di numerose persone, persino nei cosiddetti paesi ricchi. La gioia di vivere frequentemente si spegne, crescono la mancanza di rispetto e la violenza, l'iniquità diventa sempre più evidente. Bisogna lottare per vivere e, spesso, per vivere con poca dignità. Questo cambiamento epocale è stato causato dai balzi enormi che, per qualità, quantità, velocità e accumulazione, si verificano nel progresso scientifico, nelle innovazioni tecnologiche e nelle loro rapide applicazioni in diversi ambiti della natura e della vita. Siamo nell'era della conoscenza e dell'informazione, fonte di nuove forme di un potere molto spesso anonimo»¹⁷.

Per Marcel: «*L'homo viator* è l'uomo in cammino, esso desidera e spera, così si apre al futuro». Interessanti sono le piste di riflessione che l'autore ha aperto: l'uomo si presenta più consapevole, pienamente inserito in un contesto sociale frenetico che lo rende a volte estremamente fragile ed incerto. Tutto ciò provoca un disorientamento che contribuisce allo smarrimento della persona.

3. Persona o individuo nel mondo globale?

La risposta della *Gaudium et spes*

Prima di affrontare il tema è opportuno fare una distinzione tra individuo e persona, spesso usati in modo improprio. L'individuo è un essere chiuso in sé, quasi un piccolo cosmo confuso nel macrocosmo dei rapporti, tendente ad isolarsi.

La persona si presenta, invece, aperta a un rapporto dialogico con un tu che lo interpella e lo invita ad una relazione. Da questa prospettiva possiamo definirla un essere unico e irripetibile, creato a immagine e somiglianza di Colui che fin dall'origine si è manifestato come l'Essere dialogante e non solitario.

Marcel Jouse nel suo lavoro "antropologia del gesto" afferma come:

«Il peccato originale e capitale della nostra civiltà di stile scritto è di crederci la Civiltà per eccellenza, l'unica civiltà. Tutto ciò che non "rientra" nella sua pagina scritta è, per essa, inesistente. I fatti antropologici sono dunque trascurati, e il più delle volte incompresi.

¹⁷ FRANCESCO *Evangelium Gaudium*, n.52.

Così, le scienze dell'uomo non possono essere l'approfondimento dell'antropologico nell'etnico, ma si limitano a sfiorare appena l'Etnico libresco»¹⁸.

La persona ci permette di cogliere il dinamismo che sottende al suo essere-in e al suo essere-ad, che lo apre agli altri e all'Altro per eccellenza. L'uomo si definisce grazie al rapporto con l'altro che l'interpella. Buber si pone su questa linea affermando che bisogna pensare l'altro come ad un "tu" distinto da noi. Entrambe le dimensioni rimangono nella loro alterità, proprio perché sono in relazione¹⁹. Diversa è l'ottica di Sartre che sminuisce questa realtà considerandola un non-senso.

Da qui nasce l'inferno dell'alterità, e il desiderio di vedersi come l'altro ci vede dall'esterno, in un fallimentare tentativo di riappropriarci di quell'essere che l'altro ha sottratto²⁰.

Quanto più l'uomo è dominato dall'individualità, tanto più profondamente si inabissa nell'irrealtà. Hadjadj sostiene che:

«Questa domanda dell'uomo che cerca un al di là acquista oggi, in questo luogo, un significato particolare. Perché noi viviamo oggi la crisi radicale dell'umanesimo. Senza dubbio si tratta della crisi più grande che dobbiamo affrontare oggi: non tanto una crisi finanziaria o ecologica o religiosa, ma una crisi antropologica e anche metafisica. Noi ci troviamo in una fase senza precedenti nella storia, se anche gli appelli a un nuovo umanesimo, così come gli appelli per un ritorno all'illuminismo, possono essere soltanto segni di accecamento. Quando si pretende di fondare l'umanesimo sull'uomo stesso accade la medesima cosa che si verifica quando si pretende di erigere un edificio senza alcun appoggio esteriore: l'edificio crolla. Per elevare un palazzo, c'è bisogno di un terreno. Affinché l'uomo si elevi, ha bisogno di un Cielo. Per Cielo intendo una speranza. Gli altri animali si generano attraverso l'istinto. L'uomo ha bisogno di ragioni per dare la vita. La speranza non è una ciliegia sulla torta, essa deve dichiararsi alla nostra stessa carne, al nostro stesso sesso»²¹.

¹⁸ M. JOUSE *Antropologia del gesto*, Galliard, Parigi 1974, p. 22.

¹⁹ Cfr. BUBER. *L'eclissi di Dio*, cit.; cfr. ID. *Discorsi sull'educazione*, Roma, Armando Editore, 2009, ID., *Il cammino dell'uomo*, Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose 1990.

²⁰ Jean-Paul Sartre nella sua opera teatrale *A porte chiuse*, messa in scena nel 1944, ruota attorno a quattro personaggi, dei quali uno, il valletto, appare per le prime 5 scene, mentre gli altri tre sono costantemente presenti.

²¹ <https://www.gliscritti.it/blog/entry/892>, F. HADJADJ «L'uomo supera infinitamente l'uomo». Breve riflessione sul transumano (15 febbraio 2024).

La piena realizzazione della persona trova il suo apice nel Cristianesimo. L'uomo creato a immagine e somiglianza del suo Creatore è chiamato a riflettere quella luce divina. Da ciò consegue la condanna di ogni forma di violenza e l'obbligo morale a soccorrere l'altro e lenire ogni sua ferita. L'altro diventa il riflesso della mia identità, nasce così l'urgenza di riscoprire l'importanza della socialità e del vivere nella collettività.

Chi è l'uomo nel mondo post moderno? Quali sono le sue attese? Quale il valore della persona? Sono questi gli interrogativi che il Concilio Vaticano II ha affrontato all'interno delle sessioni conciliari. Convocato in un momento cruciale di cambiamenti economici e culturali, ha cercato di dare una risposta all'angoscia che attanaglia il vivere umano attraverso la Costituzione Pastorale *Gaudium et Spes*.

Essa apre la Chiesa in un dialogo aperto con la realtà sociale in pieno cambiamento. Hdjadj riflettendo su questo aspetto sottolinea:

«Allora un nuovo umanesimo non può che essere un umanesimo che rigetta il paradigma tecno-economico prevalente a partire dal diciannovesimo secolo. Non si tratta di rifiutare la tecnologia in quanto tale, ma di subordinarla all'arte e all'artigianato: tenere a mente che fare qualcosa con le proprie mani è più umano e più originale di lanciare un software premendo un pulsante; ricordarsi che la cultura è più nuova dell'ingegneria, perché la cultura, accompagnando le forme date dalla natura, accompagna forme che provengono da un'intelligenza più grande della nostra; affermare che un tavolo familiare è un oggetto tecnico molto superiore a una tavoletta elettronica, e che un letto coniugale conduce più lontano di una navetta spaziale»²².

Proseguendo nella sua riflessione rimarca:

«bisogna rendersi conto della condizione nuova dell'umanità che adesso, prima ancora di diventare migliore, deve sforzarsi di restare umana. In questo contesto, il mistero cristiano dell'Incarnazione sembra sempre più imprescindibile. La sua lettura ne esce perfino approfondita. Perché, adesso, non si può più soltanto dire: Dio si è fatto uomo affinché l'uomo diventi Dio, ma si deve anche aggiungere che Dio si è fatto uomo affinché l'uomo resti umano. Il mistero dell'incarnazione si oppone sia allo spiritualismo che al materialismo tecnocratico e alla loro complicità per svilire il corpo umano come ci è dato. Esso afferma una divinizzazione che non è una disumanizzazione, una trascendenza che ci conferma nei nostri limiti, perché il limite, impedendo una crescita indefinita sulla stessa linea di immanenza, ci invita a un cambiamento di ordine, all'autentica Singolarità»²³.

²² *Gaudium et spes*, n. 22.

²³ *Ibidem*. Cfr. G. ANDERS, *Il mondo dopo l'uomo. Tecnica e violenza*, a cura di L. Pizzighella, Mimesis, Udine-Milano 2008.

L'uomo nuovo secondo quest'ottica non è *un cyborg super-performante*, ma un carpentiere nato da una donna, uno che ha offerto la sua Vita tra supplizi dolorosi. «Cammina con i suoi discepoli, commenta con loro le Scritture, fa un fuoco e perfino cucina sul bordo del lago, come se lavorare con le sue mani, mangiare, parlare, cantare e pregare insieme fosse il luogo della novità eterna, perché luogo della comunione. Se un nuovo umanesimo c'è, non può che essere quello di quest'Uomo Nuovo, sempre nuovo, mai antiquato, perché è l'uomo eterno, più giovane del tempo»²⁴.

Nella luce di Cristo²⁵, «immagine del Dio invisibile, primogenito di tutte le creature», (Col.1.15):

«Nella sua incarnazione, ha conferito alla natura umana una dignità senza pari. Così, il Figlio di Dio si è in qualche modo unito a ogni uomo [11]. Nella sua esistenza terrena, si è reso partecipe della condizione umana in ogni suo aspetto, tranne il peccato. Nei suoi patimenti corporali e spirituali, sofferti durante la passione, ha condiviso con noi la nostra condizione umana. Il suo passaggio dalla morte alla risurrezione è anche un nuovo dono da comunicare a tutti gli uomini. In Cristo, morto e risorto, si trovano le primizie dell'uomo nuovo trasformabile e trasformato in una condizione superiore»²⁶.

il Concilio presenta al mondo il mistero profondo dell'uomo:

«In verità gli squilibri di cui soffre il mondo contemporaneo si collegano con quel più profondo squilibrio che è radicato nel cuore dell'uomo. È proprio all'interno dell'uomo che molti elementi si combattono a vicenda. Da una parte infatti, come creatura, sperimenta in mille modi i suoi limiti; d'altra parte sente di essere senza confini nelle sue aspirazioni e chiamato ad una vita superiore. Sollecitato da molte attrattive, è costretto sempre a sceglierne qualcuna e a rinunciare alle altre. Inoltre, debole e peccatore, non di rado fa quello che non vorrebbe e non fa quello che vorrebbe. Per cui soffre in se stesso una divisione, dalla quale provengono anche tante e così gravi discordie nella società. Molti, è vero, la cui vita è impregnata di materialismo pratico, sono lungi dall'averne una chiara percezione di questo dramma;

²⁴ F. HADIAD, *Ultime notizie dell'uomo*, <https://www.gliscritti.it/blog/entry/892> (18 febbraio 2024).

²⁵ L'essere in comunione con Gesù Cristo ci coinvolge nel suo essere "per tutti", ne fa il nostro modo di essere. Egli ci impegna per gli altri, ma solo nella comunione con Lui diventa possibile esserci veramente per gli altri, per l'insieme» BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Spe salvi*, (30- novembre 200), n. 28, in «Enchiridium Vaticanum» 24/1044.

²⁶ https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1983_dignita-diritti_it.html

oppure, oppressi dalla miseria, non hanno modo di rifletterci. Altri, in gran numero, credono di trovare la loro tranquillità nelle diverse spiegazioni del mondo che sono loro proposte. Alcuni poi dai soli sforzi umani attendono una vera e piena liberazione dell'umanità, e sono persuasi che il futuro regno dell'uomo sulla terra appagherà tutti i desideri del suo cuore. Né manca chi, disperando di dare uno scopo alla vita, loda l'audacia di quanti, stimando l'esistenza umana vuota in se stessa di significato, si sforzano di darne una spiegazione completa mediante la loro sola ispirazione»²⁷.

Si nota nella Costituzione una certa timidezza nell'affrontare la problematica antropologica:

«Ma che cos'è l'uomo? Molte opinioni egli ha espresso ed esprime sul proprio conto, opinioni varie ed anche contrarie, secondo le quali spesso o si esalta così da fare di sé una regola assoluta, o si abbassa fino alla disperazione, finendo in tal modo nel dubbio e nell'angoscia. Queste difficoltà la Chiesa le sente profondamente e ad esse può dare una risposta che le viene dall'insegnamento della divina Rivelazione, risposta che descrive la vera condizione dell'uomo, dà una ragione delle sue miserie, ma in cui possono al tempo stesso essere giustamente riconosciute la sua dignità e vocazione. La Bibbia, infatti, insegna che l'uomo è stato creato "ad immagine di Dio" capace di conoscere e di amare il suo Creatore, e che fu costituito da lui sopra tutte le creature terrene (9) quale signore di esse, per governarle e servirsene a gloria di Dio (10). «Che cosa è l'uomo, che tu ti ricordi di lui? o il figlio dell'uomo che tu ti prenda cura di lui? L'hai fatto di poco inferiore agli angeli, l'hai coronato di gloria e di onore, e l'hai costituito sopra le opere delle tue mani. Tutto hai sottoposto ai suoi piedi» (Sal8,5). Ma Dio non credè l'uomo lasciandolo solo: fin da principio «uomo e donna li credè» (Gen1,27)²⁸.

Quanto più l'uomo è dominato dall'individualità, tanto più sprofonda nel buio della disumanità. Si avverte, oggi più che mai, la necessità di creare una società con l'altro, dell'altro e per l'altro,

²⁷ *Gaudium et spes*, nn 24-25.

²⁸ *Ibidem*, 18. L'intreccio tra queste diverse parti rimanda ad una storia salvifica a partire dalla quale la separazione tra naturale e soprannaturale andrà ripensata. La relazione con il Dio di Gesù si pone al di là della antitesi tra basar e ruah, tra corpo e spirito, tra questo ed un altro mondo; la vera antitesi è tra creaturale e divino, tra transitorio e definitivo e la fede cristiana ritiene che l'eschaton sia – con Gesù – definitivamente legato all'umano. I dati teologici, poi, riguardano l'uomo immagine di Dio (GS 12), il peccato (GS 13), la costituzione umana (GS 14), la dignità dell'intelletto (GS 15), la coscienza (GS 16), la libertà (GS 17), la morte (GS 18) ed intrecciano il tradizionale De Deo creatore con il giusnaturalismo.

che aiuti a riscoprire i valori dell'alterità e della prossimità ormai dimenticati.

Terenzio scriveva: "*homo sum: nihil humani a me alienum puto*", ossia - nulla che è umano mi è estraneo -, espressione che permette di comprendere ancor meglio il valore della relazione, necessaria alla persona²⁹.

Il nostro tempo, fatto di contraddizione e di conflitti interni ed esterni, proietta la società verso uno stile di vita incentrato sull'individualismo e sull'indifferenza, che Papa Francesco definisce:

«forme di egoismo che risultano purtroppo amplificate nella società del benessere consumistico e del liberismo economico; e le conseguenti disuguaglianze si riscontrano anche nel campo sanitario, dove alcuni godono delle cosiddette "eccellenze" e molti altri stentano ad accedere alle cure di base. Per sanare questo "virus" sociale, l'antidoto è la cultura della fraternità, fondata sulla coscienza che siamo tutti uguali come persone umane, tutti uguali, figli di un unico Padre»³⁰.

Necessario è un cambiamento radicale, che apra l'uomo alla riscoperta della collettività dove tutti hanno un'identità³¹.

«L'egoismo e l'indifferenza condannano alla solitudine, mentre la collettività sprona ad incontrare l'altro e a ricercare la pace. L'uomo come persona, e non come individuo, è chiamato a intraprendere un cammino introspettivo alla ricerca di sé per ritrovare l'altro nella sua alterità. Si riscopre la necessità del dialogo, arma potentissima per liberarsi dal desiderio di potenza e di orgoglio. C'è una parola che non dobbiamo mai stancarci di ripetere e soprattutto di testimoniare: dialogo. Scopriremo che aprirci agli altri non impoverisce il nostro sguardo, ma ci rende più ricchi perché ci fa riconoscere la verità dell'altro, l'importanza della sua esperienza e il retroterra di quello che dice, anche quando si nasconde dietro atteggiamenti e scelte che non condividiamo. Un vero incontro implica la chiarezza della propria identità, ma al tempo stesso la disponibilità a mettersi nei panni dell'altro per cogliere, al di sotto

²⁹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Enc. Sollicitudo rei socialis*, 38; Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa, 62, cfr. anche i nn. 82 e 134, in «Enchiridium Vaticanum» 10/1694.

³⁰ FRANCESCO: "*Individualismo e indifferenza sono patologie*", "disuguaglianze sono virus sociale, (10 febbraio 2022)

³¹ «La socialità umana non sfocia automaticamente verso la comunione delle persone, verso il dono di sé. A causa della superbia e dell'egoismo, l'uomo scopre in se stesso germi di asocialità, di chiusura individualistica e di sopraffazione dell'altro» *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, n. 150.

della superficie, ciò che agita il suo cuore, che cosa cerca veramente. In questo modo può iniziare quel dialogo che fa avanzare nel cammino verso nuove sintesi che arricchiscono l'uno e l'altro. Questa è la sfida davanti alla quale si trovano tutti gli uomini di buona volontà»³².

Alla base di una visione pluralista della collettività, si pone la centralità della persona riscoprendo il valore della diversità come opportunità di crescita per il singolo e per la comunità. La diversità non è un problema, ma un'opportunità da cogliere per aprirsi a qualcosa di nuovo³³.

³²https://www.repubblica.it/vaticano/2016/08/19/news/papa_francesco_a_meeting_cl_diversita_e_ricchezza-146239901/ (20 febbraio 2024)

³³ Cfr. C. CAPELLO, *Antropologia della persona. Un'esplorazione*, Franco Angeli, 2016 Milano.

L'anno della preghiera: modalità personale ed universale di credenti, redenti, chiamati e dialogici

di Mario Corrado

Abstract

Il presente lavoro, in occasione della preparazione al giubileo del 2025, pone l'attenzione sul tema della preghiera, in particolare sulla domanda: chi è l'uomo che prega? Orientata nella prospettiva di modalità personale ed universale come triplice intreccio senza esclusioni. La preghiera viene analizzata nei seguenti aspetti: creaturale nell'uomo dal punto di vista del salmo 8 e della prima sura del Corano; di redenti in Col 1, 12-20 con la testimonianza del pastore, teologo e martire Dietrich Bonhoeffer; di chiamati-benedetti-santificati di Ef 1,3-10, Charles de Foucauld e il pathos del teatro religioso in Jean- Paul Sartre. Infine, si prenderà in considerazione la dialogica della preghiera nel postmoderno e nella New Age, con brevi indicazioni alle attuali sfide pastorali.

Keyword

Credenti, preghiera, corano, Sartre

Un anno di Preghiera: ma chi è l'uomo che prega?

Il 21 gennaio 2024, durante l'Angelus, papa Francesco annuncia nel corso della preghiera mariana un anno di preghiera per prepararci al Giubileo del 2025. Le sue parole nel post-angelus così risuonavano: «I prossimi mesi ci condurranno all'apertura della Porta Santa, con cui daremo inizio al Giubileo. Vi chiedo di intensificare la preghiera per prepararci a vivere bene questo evento di grazia e sperimentare la forza della speranza di Dio. Per questo iniziamo oggi l'Anno

della preghiera, cioè un anno dedicato a riscoprire il grande valore e l'assoluto bisogno della preghiera nella vita personale, nella vita della Chiesa e del mondo»¹. In questo senso, il Papa globalizza la preghiera in virtù di ciò che maggiormente gli sta a cuore: la vicinanza alle periferie esistenziali e la misericordia. La globalizzazione dell'amore rientra nel progetto di Gesù: «quando sarò innalzato da terra, attirerò tutti a me» (Gv 12,32). Il valore unico dell'amore ha un'apertura progressiva nell'integrare tutti, promuovendo le singole persone ed i popoli. In questa opportunità di arricchimento non va perso il sapore locale, dal quartiere al mondo globale. Un amore efficace è osmosi della declinazione tra globalità e persona. La persona è fatta di storia, di valori, di potenzialità e di limiti. Il prossimo giubileo sarà della Speranza, come ha riferito Francesco al Corpo diplomatico:

Forse oggi più che mai abbiamo bisogno dell'anno giubilare. Di fronte a tante sofferenze, che provocano disperazione non soltanto nelle persone direttamente colpite, ma in tutte le nostre società; di fronte ai nostri giovani, che invece di sognare un futuro migliore si sentono spesso impotenti e frustrati; e di fronte all'oscurità di questo mondo, che sembra diffondersi anziché allontanarsi, il Giubileo è l'annuncio che Dio non abbandona mai il suo popolo e tiene sempre aperte le porte del suo Regno. Nella tradizione giudeo-cristiana il Giubileo è un tempo di grazia in cui sperimentare la misericordia di Dio e il dono della sua pace. È un tempo di giustizia in cui i peccati sono rimessi, la riconciliazione supera l'ingiustizia, e la terra si riposa. Esso può essere per tutti – cristiani e non cristiani – il tempo in cui spezzare le spade e farne aratri; il tempo in cui una nazione non alzerà più la spada contro un'altra, né si imparerà più l'arte della guerra (cfr. Is 2,4)².

In attesa della bolla di indizione del 9 maggio 2024, solennità dell'Ascensione di Gesù, bisogna preparare questo tempo giubilare con la preghiera fiduciosa, perseverante e coraggiosa.

L'uomo che prega desidera entrare nel cuore di Dio. Dimorandovi e con cuore ricreato ad immagine e somiglianza (cfr. Gn 1,26), si pone a servizio di una società globale. L'uomo che eleva le mani al

¹ FRANCESCO, *Angelus*, 21 gennaio 2024 in: <https://www.vatican.va/content/francesco/it/angelus/2024/documents/20240121-angelus.html> (9 aprile 2024: ultima consultazione).

² ID., *Discorso al corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede*, 8 gennaio 2024 in: <https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2024/january/documents/20240108-corpo-diplomatico.html> (14 aprile 2023: ultima consultazione).

cielo non va unicamente alla ricerca di profondità per ritrovare se stesso, ma ama incontrare Dio. Gli oranti hanno dato tante definizioni di preghiera ed i cammini tracciati sono tanti quanti sono gli uomini sulla faccia della terra. Da parte dell'uomo, questo slancio del cuore non è altro che un abbeverarsi alla sete di Dio come un mendicante. La preghiera, espressione della fede, è la passione suprema dell'uomo, che scopre in essa la propria vocazione integrale di creatura redenta in una dinamica dialogica.

L'uomo che prega in profondità si pone la domanda: chi sono? A tal proposito, scrive Dietrich Bonhoeffer in una poesia:

«Chi sono?

Chi sono? Spesso mi dicono
che esco dalla mia cella
disteso, lieto e risoluto
come un signore dal suo castello.

Chi sono? Spesso mi dicono
che parlo alle guardie
con libertà, affabilità e chiarezza
come spettasse a me di comandare.

Chi sono? Anche mi dicono
che sopporto i giorni del dolore
imperturbabile, sorridente e fiero
come chi è avvezzo alla vittoria.

Sono io veramente ciò che gli altri dicono di me?

O sono soltanto quale io mi conosco?

Inquieto, nostalgico, malato come un uccello in gabbia,
bramoso di aria come mi strangolassero alla gola,
affamato di colori, di fiori, di voci d'uccelli,
assetato di parole buone, di compagnia,
tremante di collera davanti all'arbitrio e all'offesa più meschina,
agitato dall'attesa di grandi cose,
preoccupato e impotente per gli amici
infinitamente lontani,

stanco e vuoto nel pregare, nel pensare, nel creare,
spossato e pronto a prendere congedo da ogni cosa?

Chi sono? Sono questo o quello?

Oggi sono uno, domani un altro?

Sono forse oggi questo e domani un altro?

Sono tutt'e due insieme?
Dinanzi agli uomini un simulatore
e davanti a me uno spregevole, querulo vigliacco?
O ciò che è ancora in me assomiglia all' esercito sconfitto
che si ritrae in disordine davanti alla vittoria
già conquistata?
Chi sono? Questo porre domande da soli è derisione.
Chiunque io sia, tu mi conosci, tuo sono, o Dio!»³.

La preghiera come creature

La preghiera fa parte dell'uomo, è una identità specifica della sua creaturalità. Della creazione l'uomo ammira la grandezza e la magnificenza, desiderando di comprenderne il significato. Il salmo 8 è un inno di lode alla grandezza e magnificenza di Dio. Davanti all'universo, il salmista nella sua piccolezza rimane incantato ed ammirato per la signoria di Dio a cui è ammesso a partecipare; perciò, non gli resta che magnificare l'onnipotente nome del Signore. Ravasi riporta in un suo scritto: «Nel luglio del 1969 Paolo VI affidava agli astronauti americani N. Armstrong ed E. Aldrin il testo del Sal 8 perché fosse consegnato alle sabbie lunari ed agli spazi siderali che, di lì a poco, avrebbero varcato: “L'uomo è al centro di questa impresa e in questa impresa si rivela contemporaneamente gigante e divino, non in sé, ma nel suo principio e nel suo destino. Onore, dunque, all'uomo, onore alla sua dignità, al suo spirito, alla sua vita”»⁴.

Nel “Corano” si trova un'esperienza simile al salmo succitato. Nel ricordare il Creatore, nella Prima Sura *Al-fātiha* -aprente- viene riportato: «Nel nome di Dio, clemente misericordioso! Sia lode a Dio, il Signor del Creato, il Clemente, il Misericordioso, il Padrone del dì del Giudizio! Te noi adoriamo, Te invociamo in aiuto: guidaci per la retta via, la via di coloro sui quali hai effuso la Tua grazia, la via di coloro coi quali non sei adirato, la via di quelli che non vagolano nell'errore!»⁵.

³ Cfr. G. CAVALLERI, *Dietrich Bonhoeffer. Teologo e martire del nazismo*, Figlie di San Paolo, Milano 2016, 105-106.

⁴ Cfr. G. RAVASI, *I Salmi. Introduzione, testo e commento*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2006, 57.

⁵ Cfr. A. BUZZANI (ED.), *IL CORANO*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano,

L'essere umano è un adoratore, uomo o donna è inserito in una comunità adorante. I singoli individui, per cinque volte al giorno (aurora, mezzogiorno, pomeriggio tramonto e sera), in moschea, in casa o sul posto di lavoro, recitano mediante una serie di movimenti rituali preghiere del Corano sul tappeto che delimita lo spazio sacro, in direzione della *qibla*, verso la Mecca. L'inizio di ogni preghiera è: *Allāhu akbar* (Dio è grande) e termina augurandosi la pace: *As-salamu alaikum* (la pace sia con te)⁶. Sotto la guida dell'*imām*, durante la preghiera rituale la singola persona nella comunità adora, loda, ringrazia, teme e si sottomette a Dio.

La preghiera, con le sfumature tipiche di ogni credo, è fondamentalmente adorazione a Dio creatore da parte delle creature umane, in modo che ogni religione possa esprimere la ricerca del senso della fede. Le persone religiose e le cose sacre sono maestose e misteriose, poiché esprimono la grandezza e l'insondabilità di Dio⁷.

Nel racconto biblico della Genesi il linguaggio utilizzato potrebbe essere definito *mitico*, perché la creazione viene situata al "principio", non nella storia, mentre le opere che Dio realizza nella struttura ebdomadaria sono più di dieci. L'uomo, fatto ad immagine e somiglianza di Dio (cfr. Gen 1,26), era in Babilonia, prerogativa del solo sovrano, ma dal testo biblico la regalità viene democraticizzata ed estesa a tutti gli uomini. La creazione tutta converge verso un fine ben preciso che è il sabato, in cui si porta a termine il lavoro svolto (cfr. Gen 2,2). La macchina del mondo mancava della cosa essenziale, la preghiera. Il sabato per i rabbini era il più grande dei comandamenti, perché Dio stesso l'aveva osservato. In esso si riscopre la perfetta immagine di Dio, di cui si accolgono le scelte e i pensieri. Gesù, uomo di preghiera, fattosi preghiera, porta a compimento la creazione, perciò guarisce e risana in questo giorno da «primogenito di tutta la creazione» (Col 1,15). La preghiera come *imitatio Dei* ristabilisce la piena somiglianza con il Creatore e l'uomo, per avere una storia degna di essere vissuta nel mondo, ha bisogno di Dio come suo grande *partner*. Nella preghiera la relazione con la divinità fa scoprire

1992³, 3.

⁶ Cfr. D. KERR, «Il culto dell'Islam», in *Le religioni del mondo*, Paoline, Roma 1984, 321-324.

⁷ Cfr. L. PRENNA, «L'uomo religioso» in *Religio. Enciclopedia tematica dell'educazione Religiosa*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1988, 94.

la propria umanità. Il creato, inteso come il grande tempio per tutti i popoli, pur nella diversità di preghiera delle fedi religiose, potrà richiamare implicitamente una comune fratellanza, dove si ritrovano volti concreti da amare, in modo così da uscire dal proprio narcisismo spirituale. Dietrich Bonhoeffer scrive:

«Il *Salmo* 8 celebra il nome di Dio e la sua azione di grazia nei confronti dell'uomo, in quanto coronamento della sua opera, il che non potrebbe essere compreso in base alla sola creazione. [...] I salmi della creazione non sono poetiche effusioni liriche, ma un'introduzione alla scoperta e all'adorazione del Creatore del mondo, che il popolo di Dio può trovare nella salvezza sperimentata come grazia. La creazione serve al fedele, e ogni creatura di Dio è buona, se noi l'accogliamo con gratitudine (1Tm 4,3s.)»⁸.

Papa Francesco in "Fratelli tutti" insegna: «Dall'intimo di ogni cuore, l'amore crea legami e allarga l'esistenza quando fa uscire la persona da sé stessa verso l'altro. "Siamo fatti per l'amore e c'è in ognuno di noi una specie di legge di 'estasi': uscire da se stessi per trovare negli altri un accrescimento di essere". Perciò, "in ogni caso l'uomo deve pure decidersi una volta ad uscire d'un balzo da se stesso"»⁹. In un'unica frase il Papa riporta tre citazioni di san Tommaso d'Aquino, Karol Wojtyła e Karl Rahner.

Da credenti di tutte le fedi, da oranti, potremmo fare tanto bene in una fraternità universale per la comunanza di creature. Sostiene il Concilio Ecumenico Vaticano II: «La Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni. Essa considera con sincero rispetto quei modi di agire e di vivere, quei precetti e quelle dottrine che, quantunque in molti punti differiscano da quanto essa stessa crede e propone, tuttavia non raramente riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini»¹⁰.

L'*Adàm* biblico è creato con l'*adamà* – polvere del suolo (cfr. Gn 2,7); è donato a se stesso da Dio per essere amministratore responsabile del suo essere creatura del mondo, aperta al trascendente. Nella

⁸ Cfr. D. BONHOEFFER, *Pregare i Salmi con Cristo. Il libro della preghiera della Bibbia*, Queriniana, Brescia 2015, 38-39.

⁹ FRANCESCO, Lettera Enciclica *Fratelli Tutti*, 3 ottobre 2020, Libreria Editrice Vaticana, 88.

¹⁰ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Dichiarazione, Declaratio de Ecclesia habitudine ad religiones non christianas*, - Nostra aetate, 28 ottobre 1965, Enchiridion Vaticanum, I/2 (1985).

relazione con la creazione vive il rapporto di maternità-“sororità”, come san Francesco d’Assisi, cantore delle *Laudi* del Creatore e della creazione. Tommaso da Celano, del Poverello scrive: «non era tanto un uomo che prega, quanto piuttosto egli stesso trasformato in preghiera vivente»¹¹. Glorificare l’Altissimo con un vero *quaerere Deum*, ed amarne la creazione impegnati a leggere i *semina Verbi*.

La preghiera come redenti

Durante la carcerazione San Paolo riceve notizie allarmanti sulla comunità di Colossi. I cristiani si sono lasciati sedurre da strane dottrine. Credono in spiriti che con forza misteriosa dominano l’universo e le persone che l’abitano. Paolo, scrivendo loro, compone o si serve di un inno già esistente (cfr. Col 1,12-20), in cui celebra il primato di Cristo su tutto il creato e la vittoria sulla morte, che ha aperto il cammino verso Dio. L’inno probabilmente era in uso nelle comunità e viene inserito volutamente dall’Apostolo nel contesto della lettera, come manifestazione della vera fede. Questo canto, incastonato nella lettera, esalta la figura di Cristo salvatore e mediatore nell’ordine cosmico, che antecede e domina tutte le creature, comprese quelle invisibili. Cristo precede la creazione, la domina e in lui tutto ha consistenza e convergenza. In esso vi si può leggere la celebrazione della sapienza divina, così come asserisce Romano Penna: «Ma non c’è solo l’originaria statura cosmica di Cristo a liberare l’uomo dall’asservimento a entità mondane. C’è anche la sua morte in croce. In un primo momento (cfr. 1,20), essa è vista secondo dimensioni universal-cosmologiche («le cose della terra e quelle del cielo»), in quanto riconcilia tutte le cose in lui, che diventa il fulcro e il punto di convergenza del Tutto, proprio come la Sapienza della tradizione giudaica (e il *Logos* della tradizione greca)»¹². Gli inni paolini hanno varietà tematiche con sfondo sacramentale, contemplativo, confessionale, etico-parenetico o cristologico. San Paolo, pertanto, illumina la vera icona del regno di Gesù, che libera dalle tenebre. L’identità di Gesù viene presentata in due aspetti: per

¹¹ FONTI FRANCESCANE, *2Cel*, 95, Messaggero, Padova 1990⁴, 630.

¹² Cfr. R. PENNA, «Lettera ai Colossesi» in P. ROSANO- G. RAVASI- A. GIRLANDA (ed.), *Nuovo dizionario di Teologia Biblica*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1988, 288.

il primato su tutta la creazione e per l'unicità della sua mediazione, che trova espressione nel corpo ecclesiale di cui è capo. Anche in Cristo però, ogni essere trova vita e salvezza. Nella storia dell'esegesi – riporta Leonardo Giuliano – questa pericope è stata classificata come: inno, salmo, *midrash* cristologico, encomio, inno redatto alla sapienza, dossologia al Padre e al Figlio, passaggio poetico, prosa elevata, poetica o retorica epidittica¹³. Nella preghiera, dove ogni battezzato esercita il sacerdozio comune, si manifesta il potere regale che «ci ha liberati dal potere delle tenebre e ci ha trasferiti nel regno del Figlio del suo amore, per mezzo del quale abbiamo la redenzione, il perdono dei peccati» (Col 1, 13-14). Nel dizionario su san Paolo, curato da Romano Penna, si legge: «La teologia della preghiera di Paolo era costruita perciò sulla certezza razionale che Dio esiste e sostiene la creazione provvidenzialmente e personalmente (cfr. Col 1,16-17). La motivazione per la preghiera scaturisce dall'obbligo della creatura di glorificare il Creatore»¹⁴. L'esperienza personale di Paolo «della sublimità della conoscenza di Cristo Gesù, mio Signore» (Fil 3,8) dava forza al suo mandato ed al suo impegno apostolico per la proclamazione del Vangelo¹⁵. Il potere di Gesù ha dato ai martiri la capacità di subire sofferenze atroci, mantenendo una fede incrollabile nel suo amore. Al contrario del potere della violenza, di cui i dittatori sono maestri convinti, la gioia della comunione con il Signore dona risposte di giustizia e pace.

La testimonianza di Dietrich Bonhoeffer, pastore luterano, prigioniero da due anni in quanto accusato di cospirazione contro Hitler e, per ordine dello stesso, rinchiuso nella cella 92 del carcere militare di Berlino-Tegel, scrivendo alla fidanzata Maria von Wedemeyer, dice: «Ho davanti a me, illuminata da una candela, la statuetta di Maria che mi hai regalato – dono di tuo padre –, alle sue spalle è aperto il libro delle letture»¹⁶. Nel momento in cui deve abbracciare

¹³ Cfr. L. GIULIANO, *Lettera ai Colossesi. Nuova versione introduzione e commento*, Paoline, Milano 2022, 132-133.

¹⁴ Cfr. W. B. HUNYER, «Preghiera», in G. F. HAWTHORNE – R. P. MARTIN – D. G. REID (ed.), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1999, 1207.

¹⁵ *Ibidem*, 1208.

¹⁶ Cfr. D. BONHOEFFER – M. VON WEDEMEYER, *Lettere alla fidanzata, Cella 92 (1943-1945)*, Queriniana, Brescia 1994, 107-108.

più fortemente e testimoniare la croce fino al martirio, Bonhoeffer, educato nel timore che certe forme di devozione oscurino il volto di Cristo, considera Maria, che ha permesso l'incarnazione del Signore (cfr. Lc 1,38) e la Redenzione presso la Croce, quale madre-testimone fedele (cfr. Gv 19, 25) che vive il momento decisivo della storia della salvezza¹⁷. Si coglie la stessa forza della madre dei sette figli Maccabei, che nella statuetta della Madonna sembra gli suggerisca: «Non temere questo carnefice, ma, mostrandoti degno dei tuoi fratelli, accetta la morte, perché io ti possa riavere insieme con i tuoi fratelli nel giorno della misericordia» (2 Mac 7,29). Per tutte le dittature valgono queste parole: «Non abbiate paura delle parole del perverso, perché la sua gloria andrà a finire ai rifiuti e ai vermi; oggi è esaltato, domani non si trova più, perché ritorna alla polvere e i suoi progetti falliscono» (1Mac 2,62-63). A chi a Bonhoeffer gli diceva addio, ormai consapevole del cammino a cui l'aveva condotto la grazia a caro prezzo, rispondeva: «È la fine, per me l'inizio della vita»¹⁸. Lo stesso ribadisce: «Pregare non significa semplicemente dare sfogo al proprio cuore, ma significa procedere nel cammino verso Dio e parlare con lui, sia che il nostro cuore sia traboccante oppure vuoto. Ma per trovare questa strada non bastano le risorse umane è necessario Gesù Cristo»¹⁹. Da rettore di un seminario luterano per predicatori e della fraternità di Finkenwalde, entrambi da lui diretti, Dietrich Bonhoeffer scrive un libro, in cui evita fantasticherie romantiche sulla comunità ed invita all'ascolto della

¹⁷ Attualmente, grazie al dialogo teologico interconfessionale, l'atteggiamento è molto costruttivo e dal Vaticano II anche la Chiesa cattolica sta percorrendo una via critica e correttiva a favore di una mariologia riformata sulle Sacra Scrittura e storicamente inserita nel piano salvifico, come pure nell'ambito del culto, al fine di evitare gli eccessi o gli abusi di una devozione distorta che ancora stenta a guarire. [...] Cfr. E. SIRONI, *Tornare al centro. Ecumenismo nella preghiera*, Editrice Ancora, Milano, 2010, 111-112. Il docente della chiesa riformata svizzera Stefan Tobler, ha definito la lettera apostolica di Giovanni Paolo II *Rosarium Virginis Mariae* (2002): «un capolavoro spirituale e teologico, un documento di coraggio innovativo e di reale portata ecumenica» Ne è rimasto profondamente impressionato soprattutto perché il testo è ricco di riferimenti biblici e lascia emergere la figura di Maria in tutta la sua bellezza. Cfr. S. TOBLER, «Scala al mistero», *Città nuova* 46 (2002) 22, 51-53.

¹⁸ COMUNITÀ DI BOSE, *Il Libro dei Testimoni. Martirologio ecumenico*, San Paolo Cinisello Balsamo (MI) 2002, 188.

¹⁹ D. BONHOEFFER, *Pregare i Salmi con Cristo. Il libro di preghiera della Bibbia*, Editrice Queriniana, 2002², 23.

Parola e alla preghiera non dipendente da umori personali, in modo che nel canto dei salmi si ritrovi il canto della Chiesa. I salmi sono le preghiere di Gesù Cristo nella comunità o la preghiera della comunità nel nome di Gesù. L'intercessione reciproca e comunitaria è il bagno rigenerante a cui la singola persona o la comunità deve sottoporsi giornalmente. La persona trova se stessa in relazione con la Parola di Dio nel confronto e nella disponibilità a lasciarsi interrompere da Dio. Il 21 luglio del 1944, scrive a Eberhard Bethge:

«Quando si è completamente rinunciato a fare qualcosa di noi stessi - un santo, un peccatore pentito o un uomo di Chiesa, un giusto o un ingiusto, un malato o un sano-, e questo io chiamo essere-aldiquà, cioè vivere nella pienezza degli impegni, dei problemi, dei successi e degli insuccessi, delle esperienze, delle perplessità - allora ci si getta completamente nelle braccia di Dio, allora non si prendono più sul serio le proprie sofferenze, ma le sofferenze di Dio nel mondo, allora si veglia con Cristo nel Getsemani, e, io credo, questa è fede, questa è *metanoia*, e così si diventa uomini, si diventa cristiani»²⁰.

Nella prefazione al libro su Bonhoeffer di G. Cavalleri, Bruno Maggioni così sintetizza: «Il cristiano nel mondo deve essere così: aperto, maturo, coraggioso, sensibile ai bisogni di tutti. Il cristiano deve essere nel mondo ma non del mondo. Non deve cercare il potere, ma il servizio. È così che la Chiesa è veramente nel mondo, a servizio e mai dominante»²¹. L'essere per gli altri come Cristo, nel fiducioso abbandono al Padre e solidale con la sofferenza, che diviene luogo della presenza di Dio in cui si può dare testimonianza. Scrive sempre il teologo luterano: «Chi prega nei salmi? David (Salomone, Asaf ecc.), Cristo, anche noi. Nel dire 'noi' si deve intendere anzitutto l'intera comunità, la sola che può applicare nella preghiera l'intera ricchezza del salterio, ma infine anche ciascuno di noi, preso singolarmente, in quanto partecipa al Cristo e alla sua comunità, di cui condivide la preghiera. David, Cristo, la comunità, io stesso: se consideriamo tutto questo insieme, riconosciamo il cammino meraviglioso percorso da Dio per insegnarci a pregare»²². Bonhoeffer in Sequela precisa: «Siamo abituati a pensare la chiesa come un'istituzione, mentre la chiesa deve

²⁰ ID., *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, Edizioni San Paolo Cinisello Balsamo (MI) 1988, 474.

²¹ G. CAVALLERI, *Dietrich Bonhoeffer. Teologo e martire del nazismo*, Edizioni Figlie di San Paolo Milano, 2016, 7.9.

²² D. BONHOEFFER, *Pregare i Salmi con Cristo. op.cit.*,31-32.

essere pensata come persona in senso corporale, naturalmente una persona di natura del tutto particolare. [...] Il singolo deve vestirsi dell'immagine di Dio data alla chiesa. [...] Diventare un uomo nuovo significa entrare nella comunità, diventare membra del corpo di Cristo»²³. L'adesione a Dio nella preghiera diventa credibile quando si fa carico del peso della storia, con un amore compassionevole e coraggioso che diventa pro-vocazione, cosa a cui il Giubileo chiama. Il titolo originale del libro del pastore e teologo luterano era *Il libro di preghiera della Bibbia*. Introduzione ai salmi, pubblicato nel 1940. Il frontespizio era la foto di una la scultura rappresentante il re David con l'arpa, del duomo di Worms (1483). L'intento voleva ricordare che nei salmi Dio si rivolge alla comunità, questo avviene per bocca di un re ebreo, il che a quel tempo aveva un impatto provocatorio sia in senso teologico che politico. L'*Associazione degli scrittori del Reich* multò l'autore di 30 *reichsmark* insieme al divieto di stampare altri libri. La protesta di Bonhoeffer fece ritirare la multa ma non il divieto. Davide dopo la consacrazione segreta a re di Israele, da Saul veniva invitato per suonargli l'arpa, che dava sollievo al suo malessere e lo spirito cattivo si allontanava da lui (1Sam 16, 23). Davide pregando si ispira a Cristo che abita in lui, e non soltanto alle risorse del suo cuore traboccante. Il martire luterano che non si è piegato con la chiesa di stato al Führer ricordando la grazia a caro prezzo dei cristiani, «costata cara a Dio, perché gli è costata la vita di suo Figlio – “siete stati riscattati a caro prezzo” - e non può essere a buon mercato per noi ciò che è costato caro a Dio»²⁴. Dietrich nel lager di Flossenbürg il 9 aprile del 1945 verrà impiccato. La sua fine tragica è benedizione per le chiese, perché testimonianza data per Cristo come credente e pro-vocatore di benedizione.

La preghiera dei chiamati-benedetti-santificati

L'inno di Efesini 1,3-10 nasce sullo sfondo della tradizione ebraica, che nella benedizione - *berakah* individua la via maestra per poter vivere alla presenza di Dio. La benedizione è la più caratteristica delle preghiere giudaiche. In ogni momento della giornata il pio israelita

²³ Id., *Sequela*, Editrice Queriniana, Brescia 2015⁴, 222-223.

²⁴ *Ibidem*, 29.

pronuncia le benedizioni. Nell'inno, sgorgato presumibilmente dal cuore di un fedele dell'Asia Minore ed usato nelle celebrazioni liturgiche, si benedicono i sette doni elargiti in Cristo: la benedizione, l'elezione, la figliolanza, la redenzione, la conoscenza del mistero, la partecipazione ad esso e il sigillo dello Spirito Santo. Le benedizioni ai patriarchi erano materiali, ma chi è centrato in Cristo viene colmato di benedizioni spirituali, che non si oppongono alle materiali, ma vengono a costituire una realtà nuova. Il Dio che non programma in anticipo la vita del credente, come avveniva per il mondo pagano con il fato, a cui anche lo stesso Giove/Zeus doveva sottostare, fa nuove tutte le cose (cfr. Ap 21,5). Il Padre del Signore nostro Gesù Cristo, affida all'uomo un ruolo prezioso nella storia della salvezza. Il destino che nel linguaggio comune sostituisce il concetto di *fatum*, participio passato neutro del verbo latino *fari* (dire), cioè "ciò che è detto" o "parola detta (dalla divinità)", a cui bisogna adeguarsi, e il sottrarsi è inutile, non esiste per il cristiano. Prima della creazione del mondo, Dio ha pensato alla salvezza di tutti gli uomini, per essere in Cristo una sola persona e una sola famiglia. Il progetto originario di Dio era di comunicare la sua grazia, per questo venne creato il mondo. L'intera umanità è predestinata ad una gioia senza fine. Compito di ognuno è discernere la volontà di Dio su di sé rispondendovi in piena libertà. In Cristo si vive una condizione nuova per la gratuità, della incondizionata bontà, grazia e benevolenza, di cui anche i pagani sono divenuti eredi secondo le promesse. La speranza in questo canto è la vittoria finale dell'amore nella vita personale e nella storia del mondo. Lo scritto così viene definito: «Di tutte le lettere paoline, Efesini è la meno vincolata alla situazione. Questo non significa che non è rivolta ai reali bisogni e problemi dei suoi lettori, ma solo non ha lo stesso senso di urgenza e soluzione di crisi come le altre lettere dell'apostolo. Di conseguenza, si sono espresse varie opinioni sulle motivazioni della lettera»²⁵. I temi della lettera sono: La grandezza di Dio; il Cristo esaltato; la salvezza nella dimensione presente; la condizione dei credenti; l'unità di giudei e gentili; la lotta contro i poteri; l'obbligo etico dei credenti; apostolo per i gentili e la chiesa.

²⁵ C. E. ARNOLD, «Lettera agli Efesini», in G. F. HAWTHORNE – R. P. MARTIN – D. G. REID, ed., *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, Edizioni San Paolo Cinisello Balsamo (MI), 1999, 498.

La vita in Cristo del credente è in un continuo divenire: inseriti in una realtà dinamica, non statica, si attua progressivamente la liberazione del cristiano fino alla piena manifestazione. Il battezzato divenuto membro del corpo di Cristo, figlio del Padre per la forza dello Spirito Santo gusta nella preghiera e testimonianza il dinamismo di questa vita diffusiva. L'esistenza dei cristiani è un inno di ringraziamento di chiamati a diventare santi e immacolati al cospetto di Dio nell'amore. La missione ecclesiale ha un avvio molto più grande, con la Pasqua di morte e risurrezione. Il mistero di Cristo non fa altro che manifestare la generosità divina per gli uomini. Una vita a lode e gloria della sua grazia, in cui si ottiene la remissione dei peccati con amore gratuito. Dio non solo ricolma col suo amore infinito, ma con sapienza e intelligenza fa condividere la sua vita di sovrabbondante grazia. La preghiera è un ricapitolare – *anakefalaiósasthai*, un porre e riporre tutto sotto lo stesso e unico capo – *kefalé*, restaurando da collaboratori di Dio²⁶.

La preghiera come spazio vitale ha la sua grande importanza nella missione apostolica. San Paolo così esorta: «Perseverate nella preghiera e vegliate in essa, rendendo grazie. Pregate anche per noi, perché Dio ci apra la porta della Parola per annunciare il mistero di Cristo. Per questo mi trovo in prigione, affinché possa farlo conoscere, parlandone come devo» (Col 4, 2-4). Così commenta il testo Fortunato Siciliano: «Si tratta di una preghiera che non è rivolta ad interessi personali, sebbene l'Apostolo si trovi in frangenti difficili, ma è finalizzata al Regno, una preghiera che non costituisce un semplice, sia pure prezioso, supporto esterno, ma che entra nel tessuto vitale della vocazione apostolica»²⁷. Nella preghiera la persona specchiandosi nel mistero riacquista la sua bellezza impegnata a promuovere verità, bontà e bellezza. Alla preghiera bisogna dare il giusto posto che le compete, deve passare da cenerentola a regina,

²⁶ «Siamo infatti collaboratori di Dio, e voi siete campo di Dio, edificio di Dio. Secondo la grazia di Dio che mi è stata data, come un saggio architetto io ho posto il fondamento; un altro poi vi costruisce sopra. Ma ciascuno stia attento a come costruisce. Infatti nessuno può porre un fondamento diverso da quello che già vi si trova, che è Gesù Cristo. E se, sopra questo fondamento, si costruisce con oro, argento, pietre preziose, legno, fieno, paglia» (1Cor 3, 9-12).

²⁷ F. SICILIANO, «Preghiera per le vocazioni», in CENTRO INTERNAZIONALE VOCAZIONALE ROGATE, ed., Editrice Rogate, Roma 2002, 892.

perché solca la via e rinnova il tessuto ecclesiale. Le strutture sono necessarie nella comunità ecclesiale, ma l'animazione viene dallo sguardo contemplativo nel silenzio e nell'amore. Cercare Cristo nella volontà amorosa del Padre sotto l'azione dello Spirito Santo. Il celebre adagio "si prega come si vive e si vive come si prega" risulta vero. La preghiera contemplativa è dono da accogliere nell'umiltà, alleanza nella profondità del nostro essere, comunione trinitaria, tempo forte per eccellenza, sguardo di fede su Gesù, ascolto della Parola di Dio, simbolo silenzioso del mondo futuro, unione a Cristo orante e comunione d'amore portatrice di vita (cfr. CCC 2713-271). Se le singole persone e le comunità quando sapranno "sprecare", secondo la logica mondana, tempo per la preghiera, guadagneranno qualitativamente nel loro essere sale, luce e lievito (cfr. Mt 5,13-16.33). In questo *kairos* non assolutizzare le formule, anche e mezzi importantissimi, ma sapersene servire come veicoli dello slancio interiore. La vera preghiera non può essere mai l'alibi del disimpegno.

La testimonianza di Charles de Foucauld, nel suo itinerario verso la conversione come ritorno a Gesù Cristo imparò ed amare con il cuore di Dio, da *marabut*²⁸ con il cuore rosso²⁹ e da fratello universale. L'esperienza di Dio per i credenti non è uguale per tutti, compito specifico dell'indagine teologica è arrivare a imparare a custodire il proprio cuore nella pace che è luogo della preghiera. De Foucauld nel silenzio dell'eremo impara a custodire e condividere con i *tuareg*. Da povero eremita a fratello universale, imitando Gesù a Nazareth e sulla Croce vive silenziosamente e segretamente con i beduini del deserto e con gli uomini di tutto il globo terrestre. Celebre è la preghiera di abbandono e d'amare, divenuta patrimonio di identità per tutti coloro che si richiamano alla sua spiritualità. È stata tradotta in numerose lingue e si prega con essa in ogni parte del mondo. Charles de Foucauld da una meditazione più ampia scritta nel 1896, nella quale cercava di unirsi alla preghiera di Gesù sulla

²⁸ *Marabut*: in arabo vuol dire uomo di fede, santone, guida spirituale; la parola indica il rispetto e l'alto prestigio morale che la comunità islamica gli aveva riconosciuto. A. FURIOLI, «Il valore e il ruolo dell'esperienza spirituale in Charles de Foucauld», *Ascetica e Mistica* 41 (2016) 1, 46.

²⁹ Il simbolo del Sacro Cuore di Gesù che portava cucito, stampato o impresso sull'abito religioso. *Ibidem*, 35.

croce è stasi ricava la presente:

«Padre mio,
io mi abbandono a te,
fa di me ciò che ti piace.
Qualunque cosa tu faccia di me
Ti ringrazio.
Sono pronto a tutto, accetto tutto.
La tua volontà si compia in me,
in tutte le tue creature.
Non desidero altro, mio Dio.
Affido l'anima mia alle tue mani
Te la dono mio Dio,
con tutto l'amore del mio cuore
perché ti amo,
ed è un bisogno del mio amore
di donarmi
di pormi nelle tue mani senza riserve
con infinita fiducia
perché Tu sei mio Padre»³⁰.

Nella preghiera Dio è sempre l'agente principale in dialogo con l'uomo di cui cerca la disponibilità. La preghiera da Ignazio Schinella viene definita come “Lo spazio dell'amore³¹”. Lo stesso autore in un articolo su un'espressione della pietà popolare parla dell'*affruntata*³²

³⁰ Preghiera d'abbandono, in Associazione Famiglia spirituale Carlo de Foucauld, <https://www.charlesdefoucauld.org/it/priere.php> (ultima consultazione 11 aprile 2024).

³¹ I. SCHINELLA, *Lo spazio dell'amore*, Exopocart Catanzaro 1993.

³² La rappresentazione detta anche: *cunfrunta*, *cumprunta* o *svelata*, plasticamente presenta Maria immersa nel dolore, che rifiuta di credere alla Risurrezione. Giovanni evangelista, che dal Risorto ha ricevuto questo mondato, per ben due volte all'annuncio riceve un rifiuto. Al terzo annuncio, la Madre segue il discepolo con abiti da lutto e nel vedere il Figlio Risorto, rimane con gli abiti di festa. Nel XVII secolo, quando nasce questo visivo annuncio della Pasqua alla Madonna, l'elaborazione teologica del dogma dell'Immacolata Concezione, cioè della retroattività del mistero salvifico di Cristo era assente. Il dubbio di Maria risale ad Origene, che interpreta la profezia di Simeone della spada che trapassa l'anima, e la morte del Signore, anche per i suoi peccati. Questa consuetudine del vibonese nel simbolismo visivo evidenzia una ricchezza teologica da valorizzare e riscoprire. Spetta al teologo con scavo archeologico indicarne la ricchezza nascosta dai detriti

definendola il vangelo popolare del Risorto e Maria. La fede non è solo ragione, ma anche amore e passione, ed in questa le forme sceniche il *pathos* emotivo del popolo, si rivelano terreno propizio all'evangelizzazione. Le comunità ecclesiali con pastori, teologi e soprattutto il popolo di Dio, con cuore maturo, correttamente e sapientemente valorizzano queste specifiche manifestazioni. La pietà popolare viene responsabilizzata a conservare la propria semplicità e il proprio linguaggio non istituzionalizzato, facendone risplendere la bellezza dell'amore salvifico di Dio. Diviene un'occasione per le singole persone, anche per quelle che vivono situazioni di irregolarità con la legge canonica, perché attraverso la loro partecipazione, potranno non sentirsi estraniati dalla comunità dei credenti e mantenersi in comunione affettiva e reale con la Chiesa, ma «sempre pellegrini, sempre mendicanti, sempre amati e, malgrado tutto sempre benedetti»³³.

Esperienza interessante risulta essere quella di Jean-Paul Sartre, che venne educato all'idea di un Dio più padrone che padre e a cui risulta incompatibile coniare onnipotenza divina con libertà umana. Lo spirito anticlericale porta il pensatore ad una presa di posizione basata *a priori* sulla negazione dell'esistenza di Dio. Nel 1940 a Treviri in una precaria condizione di prigioniero sotto i nazisti, il filosofo sperimenta un nuovo modo di sentire e pensare l'esperienza religiosa, animato da una forte aspirazione di partecipare alla religiosità collettiva. In quella circostanza, Sartre nello *Stalag* divenne amico di due preti: l'abate Marius Perrin e padre Boisselot. Con loro parlava di religione e di filosofia. E furono i religiosi che in quel 1940, avvicinandosi il Natale, chiesero all'ateo di scrivere qualcosa per tutti quanti loro. Per quella rappresentazione fu compositore, regista, scenografo e attore di "Bariona o il figlio del tuono. Racconto di Natale per cristiani e non credenti". In questa sua esperienza si apre a un nuovo orizzonte e penetra la fede dei suoi compagni e della stessa tradizione cristiana interpretando Baldassarre che offre motivazioni teologiche a Bariona, caduto nello sconforto e amarezza. A conclusione

del tempo. Cfr. I. SCHINELLA, «Il "vangelo apocrifo" dell'affruntata», *Vivarium* 3 (1995) 2, 225-245.

³³ DICASTERO PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione, Fiducia Supplicans*, 18 dicembre 2023, 45.

della rappresentazione, in un tacito consenso, in un *argumentum et silentio*, Sartre si recherà con gli altri prigionieri a cantare i canti di Natale, unico modo concesso ai prigionieri per celebrare il mistero del Verbo Incarnato. Le rappresentazioni sacre hanno una forza che divengono una duplice catechesi aperta alla compunzione, per gli attori e il pubblico che vi assiste. Il papa Pio XII, ricevendo in udienza l'attrice Titina De Filippo, terziaria domenicana, l'incoraggiò nella sua arte quale nuovo modo di vivere il carisma dell'ordine dei Predicatori³⁴.

Il teatro di Sartre colpisce per i suoi testi, che contengono inquietanti profezie sulla crisi della civiltà occidentale capitalistica e consumistica e si avvicinano al problema religioso in modo mistico. Il testo in esame nell'introduzione di Antonio Delogu, viene definito non è un discorso su Dio, ma un discorso a Dio, in cui si trova il divino attraverso l'umano³⁵. Il filosofo non rinnegherà mai questa esperienza a Treviri, e nella "Critica della ragione dialettica confesserà": «Non giungo a nulla, il mio pensiero non mi permette di costruire qualcosa»³⁶. Nell'opera teatrale, Sartre parla di Dio attraverso immagini, simboli e situazioni emotive, come avviene nella preghiera. Il Natale lo vede animato da forte desiderio di partecipare a una religiosità collettiva. La valenza poetica dell'opera è segno di un vissuto, di esperienza mistico-religiosa che nessuna affermazione contraria dello stesso Sartre può annullare. All'interno del testo si trovano espressioni tipiche della mistica popolare. Sulle labbra dei

³⁴ L'attore statunitense Jim Caviezel, nato nel 1968, la cui carriera è imbevuta della fede cattolica, ha vissuto, come lo stesso testimonia sui social, un'esperienza unica, da definirsi mistica, sul set durante le riprese del film *The Passion* (2004) di Mel Gibson. Durante le estenuanti prove, gli incidenti capitati sul set (per sbaglio due colpi di battitura provocarono del liquido nei polmoni, la lussazione alla spalla che portava la croce e intervento chirurgico al cuore alla fine delle riprese. Queste esperienze dolorose, unite alla partecipazione quotidiana all'Eucaristia e alla recita del Rosario erano un'offerta della vita al Signore per la salvezza delle anime. Questo fu un partecipare spiritualmente alla passione di Cristo per completare nella sua carne ciò che manca ai patimenti di Cristo (cfr. Col 1,24). <https://www.youtube.com/watch?v=QQiawc OGOF0> (11 aprile 2024: ultima consultazione).

³⁵ J. P. SARTRE, *Bariona o il figlio del tuono. Racconto di Natale per cristiani e non credenti*, Edizioni Marinotti, Milano 2003, XLVIII.

³⁶ P. N. EVDOKIMOV, *L'amore folle di Dio*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 2015, 13.

vari personaggi compaiono riferimenti che richiamano: la volontà di Dio, Cristo è venuto nella miseria per riscattare gli uomini con la sofferenza, la sua venuta è per dare gioia soprattutto ai ciechi, ai disoccupati e ai mutilati di guerra. Nel testo la Vergine Maria è donna modesta e fiera, doppiamente benedetta perché ha dato la carne al Figlio di Dio e partorito per tutte le madri. Dell'evento del Natale accolto dai credenti scriverà: «Ecco: cantano ed io sto solo sulla soglia della loro gioia, come un gufo strizzo l'occhio, abbagliato dalla luce [...]. Sono sulla strada dal lato del mondo che finisce ed essi sono dalla parte de mondo che inizia»³⁷. Il teologo René Laurentin riporta in diversi suoi testi un brano dell'opera sartriana concernente un dialogo di Maria col Bambino, in cui riconosce non solo l'acutezza del filosofo insieme alla creatività di drammaturgo, ma anche una profonda simpatia che gli permette di penetrare la fede dei suoi compagni della stessa tradizione cristiana. Scrive Laurentin su Sartre: «Aveva letto Basilio di Seleucia o Romano il Melode? Sta di fatto che ha saputo dire le stesse cose, in termini più vicini alla nostra cultura, con un senso nuovo dell'esistenza»³⁸. Come ha potuto l'ateo Sartre scrivere una pagina così bella? La risposta sta nel fatto che l'amore di Dio è più forte della negazione che gli atei ne fanno. La mistica popolare³⁹ è un discorso vivo di quest'amore, capace di sintonizzarsi con le attese, le inquietudini dell'uomo, il suo disagio e la tristezza del grande assente dalla loro vita.

Il *pathos* della religiosità popolare, coinvolgente tutti e tutto con spirito rinnovato, può aprire verso una completezza *ab alio* nella fede per un cammino teologale fecondo e liberante. L'illusione atea della non esistenza di Dio può essere ridimensionata di molto, perché la percezione dell'invisibile può avvenire in contesti di sofferenza, luoghi privilegiati per passare dall'esteriore all'interiore. La religiosità popolare esprime il modo di essere di un uomo e di un popolo nel quale Dio continua a tessere la storia della salvezza.⁴⁰ In questo processo bisogna saper cogliere la presenza salvifica dello

³⁷ J. P. SARTRE, *op.cit.*, 102.

³⁸ R. LAURENTIN, *Tutte le genti mi diranno Beata*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1986, 255.

³⁹ Definizione della pietà popolare di papa Francesco

⁴⁰ V. BO, *La Religiosità Popolare. Studi-Ricognizione storica-Orientamenti pastorali-Documenti*, Cittadella Editrice, Assisi 1979, 244.

Spirito, non basandosi sulle nostre presupposizioni e aspettative, ma sulla sua multiforme e sorprendente attività, particolarmente verso quelle situazioni più amate da Cristo: i fratelli più piccoli, i semplici, i miti, i poveri, gli operatori della pace, i senza voce nelle vicende della società⁴¹. La mistica popolare è un luogo accessibile non ingabbiato nell'istituzione dogmatica dove i cercatori di Dio e gli atei possono incontrarsi al di là degli ideali in semplicità e profondità. Lo stesso Sartre scriverà nei "Quaderni per una morale": «nei momenti di preghiera il credente e come lo psicastenico: egli mina la fede come l'altro mina il dolore; tutto viene da Lui, solo la passione manca»⁴².

Dialogicità della preghiera

Nell'enciclica a quattro mani *Lumen fidei*, preparata da Benedetto XVI e conclusa e pubblicata da Francesco è scritto: «“Con il cuore infatti si crede [...], e con la bocca si fa la professione di fede...” (Rm 10,10). La fede non è un fatto privato, una concezione individualistica, un'opinione soggettiva, ma nasce da un ascolto ed è destinata a pronunciarsi e a diventare annuncio»⁴³. In questo cammino di comunione con il Dio vivente, sulla preghiera del Padre nostro è detto: «In essa il cristiano impara a condividere la stessa esperienza spirituale di Cristo e incomincia a vedere con gli occhi di Cristo. A partire da Colui che è Luce da Luce, dal Figlio Unigenito del Padre, conosciamo Dio anche noi e possiamo accendere in altri il desiderio di avvicinarsi a Lui»⁴⁴. La preghiera radicata nella rivelazione ha la sua struttura colloquiale ma non loquace: «nell'amore è possibile avere una visione comune, che in esso impariamo a vedere la realtà con gli occhi dell'altro, e che ciò non ci impoverisce, ma arricchisce il nostro sguardo»⁴⁵. Imparare a comprendere le istanze del presente come persone in un mondo globale, dove la postmodernità fa da padrona. Questa è sorta contro la cosiddetta cultura moderna che si qualificava

⁴¹ R. M. VALABEK, «Valutazione della religiosità popolare in chiave positiva», in *La Religiosità Popolare. Valore spirituale permanente*, Fiamma Viva 19, Roma 1978, 181.

⁴² J. P. SARTRE, *op.cit.*, XLVII.

⁴³ FRANCESCO, *Lettera Enciclica, De fidei*, 29 giugno 2013, Enchiridion Vaticanum, XXIX/ 22 (2015).

⁴⁴ *Ibidem*, 46.

⁴⁵ *Ibidem*, 47.

come scientifica, fiduciosa nel progresso, amante della libertà, indipendente ed emancipata, da ritenere la religione un fattore di arretratezza, l'oppio dei popoli, da eliminare nella vita delle persone⁴⁶. All'ateismo del mondo moderno reagisce il postmoderno con il ritorno del sacro. Questo ritorno più che alle religioni tradizionali, è un bisogno di emozioni al di là delle confessioni e delle chiese. Importante è nutrire il sentimento di sentirsi bene nutrendosi anche di teorie esoteriche. Il postmoderno come tempo non è credente, ma credulone e la sua religione è senza Dio allo stato brado. Alla dea ragione dei moderni subentra la dea delle emozioni, il cui obiettivo centrale è la ricerca della felicità. La *New Age* insiste sulla dimensione spirituale e mistica, ma rinuncia all'ascetismo presente nelle religioni tradizionali, per un'accozzaglia di supermercato dello spirituale, dove il pluralismo religioso è legittimo. Le religioni tradizionali, vengono inquadrare come istituzioni formali e fredde. Questa rete vagamente connessa di ricercatori e gruppi spirituali della *New Age*, come già detto religione senza Dio, porta a pensarlo come un'energia spirituale impersonale, confuso con qualsiasi emozione che dona pace e benessere. Nella *New Age*, Gesù Cristo, o meglio energia Cristo, è uno dei più grandi *avatar* o rivelazioni di Dio nella storia. Il postmoderno con la *New Age* affermano di non avere dogmi, libri rivelati, riti obbligatori, ministri di culto, sedi, comandamenti e vincoli. Il domenicano Felícisimo Martínez Diez, dice in proposito: «La preghiera cristiana è stata poco accettata nella postmodernità. Attraverso questi esercizi e pratiche [tecniche psicologiche, esercizi di controllo e metodi di rilassamento], il seguace della *New Age* trova e si riconnette con il suo vero sé, che è parte del tutto. La fusione dell'io individuale con il tutto è l'obiettivo finale del viaggio umano, la felicità completa»⁴⁷. La spiritualità *New Age* non avendo una relazione con un Tu divino parte dall'uomo e finisce all'uomo, principio e fine di se stesso. Più che un progresso della persona umana la *New Age* è un imbarbarimento che chiude nel solo circuito del piacevole. In questa moda la Chiesa è chiamata ad evangelizzare, anche se come tutte le tendenze del momento, passerà. Il cardinale Léon-Joseph Suenens diceva: «chi

⁴⁶ Cfr. F. MARTINEZ DIEZ, «Per una spiritualità cristiana nella postmodernità», *Vita Cristiana* 92 (2023) 2, 125-126.

⁴⁷ *Ibidem*, 140.

sposa la moda oggi, domani è vedovo»⁴⁸. Il Dio cristiano è un Dio personale, e il mistero trinitario è rivelativo in se e, per il genere umano, che nella divinità scopre l'essenza della propria umanità. La preghiera è espressione lampante di questo dialogo. La preghiera cristiana ha il suo fondamento nella rivelazione in se stessa dialogica. Il biblista Bruno Maggioni ricorda: «La Bibbia riporta molte preghiere, racconta di uomini che pregano e insegna a pregare. Tutto questo è normale e fa parte dell'esperienza religiosa di ogni popolo. L'originalità biblica non sta nella preghiera, ma nel “come” e nel “perché”. Si può dire che tutta la Bibbia sia nata dalla preghiera, frutto di un ascolto di Dio: si risponde a Dio, si discute con Dio, si riflette davanti a Dio. Più che parlare di Dio, la Bibbia parla a Dio e riflette davanti a Dio»⁴⁹. Si evidenzia, perciò, come seguire il tema della preghiera significa percorrere il cammino della Bibbia per intero. Dio comunica con l'uomo che ascolta e risponde, propone nella libertà di cooperare al progetto divino. Dal Vangelo si evince che la preghiera è personale anche quando è comunitaria, ed è comunitaria anche quando è personale. Gesù che insegna a pregare nel segreto consegna ai discepoli di tutti i tempi la preghiera del “Padre nostro” e non Padre mio. L'incontro con Dio è un “tu a tu”, non un monologo con il proprio io, ma un dialogo, un colloquio con l'Altro. L'orante è coinvolto con la sua totalità, non solo nella sfera dei beni spirituali, ma nella totalità della vita. La preghiera cristiana, nella sua dialogicità si rapporta con l'Unitrino. Il colloquio orante con una sola persona della Trinità, per la pericorese mette in relazione con le altre Persone divine, ed in ognuna di esse non c'è carrierismo o accaparramento. Nel suo DNA la preghiera del cristiano è aperta alla comunità, alla storia, al mondo intero. I monoteismi hanno sviluppato tecniche di preghiera e stili ascetici ben determinati, il cammino cristiano “monotrinitario” della preghiera, parte da una relazione plurale per declinarsi nell'“io, tu, noi”, di un mondo globale. Il Dio cristiano si è fatto storia e per il mistero dell'Incarnazione. Difatti questo evento la storia dell'occidente l'ha percepito dividendola, in avanti e dopo Cristo. La preghiera-discernimento aiuta a non trasformare le categorie personali in

⁴⁸ M. MAGRASSI, *Vivere la Chiesa*, 2, Edizioni La Scala Noci (BA) 1987, 248.

⁴⁹ B. MAGGIONI, «Preghiera», in P. ROSSANO –G. RAVASI –A. GIRLANDA, ed., *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Cinisello Balsamo (MI) 1988, 1216.

ideologia. I grandi gesti di Dio illuminano l'esistenza dal punto di vista individuale e comunitario. L'uomo fatto da Dio, pregando esprime il desiderio di incontrarlo. La preghiera nell'uomo nasce dalla vita ed apre nuove possibilità di vita, senza ridurre Dio a notaio-esecutore di progetti umani. Nel postmoderno la fede da proporre non sono verità dogmatiche, ma esperienza da fare. Padre Martinez Diez suggerisce: «Il cristianesimo che dobbiamo promuovere in questa cultura postmoderna è un cristianesimo di liberazione e di gratuità allo stesso tempo»⁵⁰. La sfida odierna chiede di colmare il vuoto spirituale, partendo dalla domanda della *New Age*, per correggere e rettificare le deviazioni. All'obiettivo *New Age* di sentirsi bene, nel calore comunitario per vivere da individualisti, andrebbe proposta la via delle Beatitudini. La preghiera dovrà non solo portare pacificazione, ma cercare la volontà di Dio e prenderla come via sicura per la vera felicità. I limiti, le fragilità, gli insuccessi e gli stessi peccati nella luce della croce diventano guadagno in umiltà ed esperienza di misericordia. Il cammino della vita spirituale è nella conversione. Il sacramento della Riconciliazione va riproposto come apertura a Dio e ai fratelli, momento "Pasquale e Pentecostale", da quel primo giorno del mondo nuovo, la sera di Pasqua, quando il Risorto nel cenacolo stette in mezzo, mostra le sue ferite, dona la pace e Spirito Santo, l'effetto è gioirono nel vedere il Signore (cfr. Gv 20,19-23). Le liturgie dovrebbero essere in questo contesto storico, meno fredde e rigide, ma più vivaci, più sentite, più calde, con un maggiore coinvolgimento personale ed una più grande partecipazione comunitaria. Riscoprire nella domenica la festa e parteciparvi in maniera cosciente e piena. La creatività non è certamente improvvisazione estemporanea e irresponsabile, ma nella dialogicità con lo Spirito Santo, agire secondo il rito lasciando che sia questo a dire la prima parola dell'atto celebrativo. Imparare il linguaggio di Dio che, per comunicare con gli uomini, non ha assunto un linguaggio astratto, ma la Parola ha accolto le categorie culturali di un popolo ben concreto. Prima dell'Incarnazione il Verbo del Padre accetta la cultura di Israele, la cui storia è fuori serie, diversa dagli altri popoli, in quanto, ha Dio per protagonista ed è protesa verso Cristo che attua la salvezza. La dialogicità della Parola di Dio richiede di farla propria. La Parola deve divenire la mia parola

⁵⁰ F. MARTINEZ DIEZ, *op.cit.*, 134.

e l'esperienza della *lectio divina*, come lettura orante della Scrittura è un ottimo metodo a lasciarsi stupire, interpellare e mettere in crisi, per personalizzare la fede aperta al mondo. La Bibbia è il libro dei credenti in cui Dio dialoga con gli uomini e gli uomini imparano a dialogare con Lui. I salmi non sono solo preghiera che ascolto, ma del dialogo. Goffredo di Admont percepisce il libro delle Sacre Scritture palpitare da dire: «*pectus Jesu Sacra Scriptura*»⁵¹. Il Cuore del Signore vivo e palpitante nell'adorazione eucaristica, che richiede uno sguardo contemplativo sulla persona di Cristo; i pii esercizi, consigliati dal magistero ecclesiale, come riverberi amorosi. La devozione alla Madonna, ai santi sono presenza della potenza salvifica del Signore. Nella preghiera liturgica e devozionale si potrà fare esperienza dell'intervento dello Spirito che investe l'umanità di persone *en pneumati* (Rom 8,11). Una vita di preghiera senza un impegno nella carità è in antitesi al Dio rivelato da Gesù Cristo. Il gesto della lavanda dei piedi riportato dal solo evangelista Giovanni, non risulta essere solo un atto di umiltà, di accoglienza, di anticipazione della sua passione con l'intento di sovvertire le gerarchie sociali nel modo di abbigliarsi, ma è rivelativo del volto di Dio l'onnipotente nel servizio. La lavanda più che un sacramento «sarebbe piuttosto la verità sacramentale in sé»⁵². Un gesto personale che diventa *καθολικός* universale, di cui si necessita la consapevolezza dell'armonia e della complementarità, nella capacità di sapersi perdere nel donarsi. Pregare è amare ed amare è servire.

Rilievi conclusivi

L'anno di preparazione al Giubileo del 2025 con la preghiera, è ancora una volta l'occasione per riflettere che i doni di Dio non si accolgono come se partissero dagli uomini stessi per il *savoir faire* della macchina organizzatrice, ma unicamente da Dio e dalla sua grazia. La vocazione a pregare è di tutti gli uomini per la loro esistenza di creature; dei cristiani per la loro adesione a Cristo e, per la Chiesa Cattolica è il primo apostolato, la grammatica della *scientia amoris Christi*, necessaria per essere se stessi e trovare vie nuove in un mondo che continuamente cambia. Al cattolico viene chiesto di

⁵¹ M. MAGRASSI, *Vivere la Parola*, Edizioni La Scala Noci (BA) 1980, 278.

⁵² F. NAULT, *La lavanda dei piedi*, Edizioni Qiqajon, Magnano (BI) 2012, 95.

rimanere tale e saper fare i passi che Dio indica nello spazio e nel tempo leggendo i segni di Dio. La preghiera incoraggia il mandato di Gesù di andare ancora nella sua vigna (Mt 20,7).

Il Papa della Chiesa in uscita, invita in ogni occasione alla missione, e per il prossimo Giubileo, la preghiera è *dialogos* per accogliere ancora una volta la misericordia del Signore. Nel *jobel* (corno di ariete usato come tromba per annunciare la festa), da cui prende il nome il Giubileo, riscoprire la gioia di esser figli e poter chiamare ancora Dio Padre.

Si dice, che sotto il pontificato di Giovanni Paolo II, un incidente in un laboratorio di restauro ridusse in pezzi la statuetta di terracotta dell'“Aparecida” del Brasile risalente al 1717, la cosa venne comunicata a san Giovanni Paolo II specificando che, l'unico pezzo rimasto intatto erano le mani giunte della Madonna in preghiera. Il Papa commentò: “La parte essenziale”.

LA GEROTRASCENDENZA: UNA RISORSA PER IL BENESSERE PSICHICO DELLA PERSONA IN ETÀ SENILE

di Vincenzo Agosto¹

Abstract

Nelle odierne società post-moderne la durata della vita media è progressivamente aumentata ma si fa fatica a far vivere agli anziani una vecchiaia serena. In alcuni casi relegati in strutture assistenziali, in altri casi semplicemente ignorati, essi sembrano vittime di quella che Papa Francesco ha più volte definito come la “cultura dello scarto”, quasi non fossero neppure persone degne di essere considerate, solo perché non più “produttivi” o “utili”. In questo breve articolo, si prende in considerazione un’interessante scoperta scientifica degli ultimi decenni, chiamata Gerotrascendenza, che si presenta come una risorsa psichica per vivere serenamente e in pienezza la terza età e che può aprire prospettive diverse sul modo di considerare l’anziano e renderlo parte integrante della società in cui vive.

Keywords

Gerotrascendenza, Anziano, Persona, Società

1. Gli otto stadi della teoria psico-sociale di E. Erikson

Erik Erikson, studioso tedesco emigrato negli Stati Uniti a causa della minaccia nazista, ha contribuito con il suo lavoro in ambito clinico ed universitario a diffondere le idee psicoanalitiche al di fuori del

¹ Laurea in Giurisprudenza e in Psicologia, Dottorato in Psicologia dell’Educazione. Docente di Psicologia Generale, di Pedagogia Generale, di Pedagogia Religiosa e Sociologia Generale presso l’ISSR *San Francesco di Sales* in Rende (CS), docente di Teologia dell’Educazione e Psicologia dello sviluppo presso l’Istituto Universitario *Don Giorgio Pratesi* in Soverato (CZ) e docente di Psicologia e Sociologia presso lo Studio Teologico Cosentino *Redemptoris Custos* in Rende (CS).

contesto culturale europeo. In particolare, egli tentò di ampliare la teoria freudiana prendendo in considerazione l'influenza esercitata dal contesto sociale sullo sviluppo individuale. Raccolse numerosi dati sul comportamento sociale in India, sulle conseguenze psichiche nei soldati americani che avevano combattuto durante la seconda guerra mondiale, osservò le pratiche di allevamento infantile presso i Sioux del Sud Dakota e gli Yurok della costa del Pacifico, studiò il comportamento ed il gioco nei bambini normali e disturbati e si interessò delle crisi di identità negli adolescenti. Alla luce dei numerosi dati raccolti e della lunga esperienza maturata sul campo con persone di culture ed età diverse, elaborò la sua Teoria psicosociale dello sviluppo, che espresse in numerose pubblicazioni nel corso degli anni '60 e '70 del secolo scorso².

Secondo questo studioso, la crescita psicologica procede attraverso il superamento di otto conflitti psicosociali, ognuno dei quali caratterizza una particolare età della vita ma compare in qualche modo durante tutto lo sviluppo. In ogni fase del percorso di sviluppo, dunque, la maturazione biologica e le conseguenti aspettative dell'ambiente sociale (rappresentato dapprima dai genitori e poi, via via, da un gruppo di soggetti sempre più numerosi) concorrono al sorgere di otto crisi, intese come specifici compiti evolutivi o problemi che il soggetto deve affrontare e, a seconda della più o meno soddisfacente risoluzione di tali compiti, questo conflitto avrà un esito positivo o negativo; queste due opposte risoluzioni danno anche il nome agli stadi, in ciascuno dei quali dovrebbe aver luogo un adeguamento ideale tra i bisogni del bambino e le richieste della società, favorendo livelli di adattamento sempre crescenti.

1.1 Primo stadio: fiducia vs sfiducia (dalla nascita fino a 1 anno circa)

Il primo stadio, che si estende dalla nascita fino ai successivi 12 mesi circa, è denominato "fiducia vs sfiducia", poiché lo specifico compito evolutivo da affrontare consiste nel consolidamento di un

² In particolare, la teoria degli otto stadi dello sviluppo psicosociale è contenuta nelle due più celebri opere di E. Erikson, diffuse in tutto il mondo e tradotte anche in italiano: E. ERIKSON, *Infanzia e società*, Armando, Roma 1963; ID, *Gioventù e crisi d'identità*, Armando, Roma 1974.

sufficiente livello di fiducia di base, ossia «una fiducia essenziale in altre persone, nonché un senso di fondamentale fiducia in se stessi»³. Affinché ciò avvenga, è necessario che la madre e le persone dell'ambiente che si occupano di lui si dimostrino coerentemente pronte a venire incontro ai suoi fondamentali bisogni di accudimento e a confortarlo nei momenti di paure e dolore; in tal modo, il piccolo può sviluppare fiducia in se stesso e nel mondo circostante, accresce la familiarità con i propri bisogni corporei, può tollerare la momentanea assenza della madre perché è consapevole del suo imminente ritorno ed acquisisce quella sicurezza necessaria per far fronte alle successive sfide evolutive. Se ciò non avviene, il bambino potrebbe uscire da questo stadio di sviluppo con un pervasivo senso di sfiducia⁴. Anche quest'ultima, nella giusta misura, può risultare utile dal punto di vista adattivo, dal momento che, a tutte le età, è anche importante, ad esempio, riuscire a percepire un pericolo imminente o discriminare tra persone oneste e disoneste; tuttavia, «se la sfiducia supera la fiducia, il bambino, o più tardi l'adulto, appare frustrato, chiuso, sospettoso e insicuro»⁵. Pertanto, in questo e negli stadi successivi, secondo Erikson uno sviluppo ideale dovrebbe comportare un'attestazione dell'individuo sul polo positivo (o elemento sintonico) del conflitto, piuttosto che su quello negativo (o elemento distonico).

1.2 Secondo stadio: autonomia vs vergogna e dubbio (da 2 a 3 anni circa)

Nei due anni successivi, a motivo della maturazione fisica e neurologica, l'ambiente, rappresentato in tal caso ancora prevalentemente dai genitori e dai familiari, si aspetta che il bambino impari a camminare, a usare il vasino e così via. Dal canto suo, il piccolo sperimenta l'angoscia di separazione dai genitori, la paura di non essere ancora capace di controllo anale e la perdita della stima di sé conseguente ai primi fallimenti nelle richieste più svariate. Se i genitori saranno capaci di sostenere il bambino, trasmettendogli fiducia nelle sue possibilità, incoraggiamento di fronte alle nuove conquiste e rassicura-

³ ERIKSON, *Gioventù e crisi*, cit. 112.

⁴ Cfr. P. MILLER, *Teorie dello sviluppo psicologico*, Il Mulino, Bologna 2011⁵, pp. 141-142.

⁵ *Ivi*, 142.

zione nei momenti di fallimento, il figlio si troverà nelle condizioni ideali per conquistare un sufficiente senso di autonomia personale; in caso contrario il rischio è quello di un marcato sentimento di vergogna e dubbio.

1.3 Terzo stadio: spirito d'iniziativa vs senso di colpa (da 4 a 5 anni circa)

Durante il quarto e quinto anno di vita, il bambino, grazie soprattutto all'acquisizione del linguaggio e alla destrezza fisica, è spinto ad esplorare il mondo circostante, confrontandosi con curiosità con tutto ciò che gli è ancora sconosciuto; per converso, i genitori impongono limiti e regole soprattutto per motivi igienici e di sicurezza. In questo conflitto il piccolo può sviluppare un sufficiente spirito di iniziativa e intraprendenza o, al contrario, sentirsi come paralizzato da un opprimente senso di colpa; questo secondo esito è più probabile quando i genitori impongono una disciplina troppo rigida o trasmettono al figlio la convinzione di dover sempre competere e riuscire bene in ogni cosa per essere amato ed accettato.

1.4 Quarto stadio: industriosità vs senso d'inferiorità (da 6 anni alla pubertà circa)

Intorno ai sei anni, soprattutto con l'ingresso nel mondo della scuola, e fino alla pubertà il bambino apprende sempre maggiori conoscenze e consegue competenze ed abilità nuove, confrontandosi inevitabilmente con i coetanei e con le valutazioni degli insegnanti e di altri adulti. Il senso di competenza e industriosità costituisce il segno di una positiva risoluzione di questo conflitto psicosociale, mentre il senso di inferiorità e la convinzione di non essere buono a nulla rappresentano l'esito negativo.

1.5 Quinto stadio: identità vs diffusione d'identità (adolescenza)

L'adolescenza ha come compito specifico la strutturazione di un fondamentale senso di identità personale. È vero che, secondo Erikson, la ricerca dell'identità si configura come lo scopo principale

della vita e dunque di ogni tappa dello sviluppo psicosociale; ed è altrettanto vero che la fiducia, l'autonomia, lo spirito di iniziativa e l'industriosità ne costituiscono già imprescindibili elementi, cui se ne aggiungeranno altri nel corso dei successivi stadi fino all'età senile; ma è soprattutto nell'età adolescenziale che tale problema raggiunge il suo apice:

«rapidi cambiamenti psicologici producono un “nuovo” corpo che manifesta bisogni sessuali sconosciuti. Queste trasformazioni, oltre alla pressione sociale a scegliere un campo di studi e una professione, forzano i giovani a prendere in considerazione una varietà di ruoli. Il compito di base per l'adolescente consiste nell'integrare le varie identificazioni che si porta dietro dall'infanzia, per sviluppare un'identità più completa. Erikson ribadisce che questa totalità (l'identità) è qualcosa di più della semplice somma delle sue parti (precedenti identificazioni). L'identità ricostruita corrisponde ai nuovi bisogni, abilità e mete dell'adolescenza»⁶.

La società offre alcuni stimoli in vista dell'acquisizione del proprio senso di identità personale, soprattutto attraverso la possibilità di far parte di gruppi di coetanei, associazioni e movimenti politici – nei quali l'adolescente ha modo di sperimentare se stesso - e attraverso il suggerimento di svariati ruoli e sbocchi occupazionali ritenuti appropriati e utili. Alcuni fattori possono, per converso, ostacolare l'adolescente in questo compito: ad esempio, l'appartenenza a minoranze etniche o religiose, la scelta tra un varietà eccessiva di sbocchi occupazionali, dubbi sulle proprie tendenze sessuali, identificazioni troppo intense con un genitore... Se il ragazzo non riesce ad uscire indenne da questo delicato conflitto psicosociale, il rischio è quello della diffusione d'identità, che comporta l'incapacità di integrare le precedenti identificazioni, i ruoli e i vari aspetti del Sé, da cui deriva una personalità piuttosto frammentata e priva di nucleo⁷.

1.6 Sesto stadio: intimità e solidarietà vs isolamento (giovinezza o prima età adulta)

Gli anni della giovinezza o prima età adulta sono caratterizzati dal compito evolutivo del raggiungimento di un sufficiente livello di intimità con altre persone – che comprende sia il più generale sentimento

⁶ *Ivi*, 145.

⁷ Cfr. *Ibidem*.

di solidarietà con i propri simili, sia importanti relazioni amicali e con il sesso opposto - e con se stessi (ciò comporta la capacità di accedere e decifrare i propri sentimenti e pensieri intimi); e ciò, a sua volta, appare verosimilmente possibile solo se durante l'adolescenza l'individuo è riuscito a costruire un'identità relativamente stabile e ben integrata. Un positivo esito di tale conflitto psicosociale comporta un rafforzamento dell'identità e l'ulteriore sviluppo della personalità; al contrario, quando il giovane non riesce a stabilire soddisfacenti rapporti di intimità, può propendere verso l'isolamento, intrattenendo relazioni sociali formali, fredde e vuote.

1.7 Settimo stadio: generatività vs stagnazione e autoassorbimento (età adulta)

Durante gli anni della maturità, l'adulto dovrebbe conseguire l'importante traguardo evolutivo della generatività. Quest'ultima va ben oltre la semplice messa al mondo di figli e comprende tutti quegli atteggiamenti attraverso i quali l'individuo offre un importante contributo al progresso della società attraverso la sua creatività, il lavoro, l'impiego fruttuoso ed altruistico delle proprie risorse personali, l'educazione e la guida della gioventù, l'arte e le opere dell'ingegno, il pensiero ecc... si può essere, in tal senso, molto generativi pur senza generare figli nella carne o, al contrario, poco generativi pur generando figli. La mancanza di generatività, che è l'esito negativo di questo stadio, comporta stagnazione ed autoassorbimento, cioè la noia, l'indulgere su se stessi, il vivere usando gli altri e il mondo solo a fini strumentali, per il soddisfacimento dei propri interessi egoistici; tutto ciò ha come conseguenze la mancanza di crescita psicologica, l'incapacità di preoccuparsi per gli altri e di offrire il proprio contributo per la creazione di un mondo migliore.

1.8 Ottavo stadio: integrità dell'Io vs disperazione (tarda età adulta)

L'ultimo stadio teorizzato da Erikson corrisponde alla tarda età adulta che, nelle società di cultura occidentalizzata, coincide solitamente con l'età del pensionamento. In questa fase della vita, l'individuo dovrebbe godere di quanto è riuscito a costruire – in termini af-

fettivi, relazionali, lavorativi, ecc... - negli anni precedenti, raggiungendo idealmente l'integrità dell'Io, ossia una realistica percezione di sé, l'accettazione dei limiti dell'esistenza e delle proprie personali fragilità, una nuova saggezza utile ad orientare le nuove generazioni. L'antitesi dell'integrità è, invece, la disperazione, cioè il rimorso per gli sbagli commessi, il rimpianto per ciò che non si è riusciti a realizzare, il non riuscire a perdonare se stessi e gli altri, la paura della morte, il disgusto per la propria persona e così via.

2. Il nono stadio e l'ampliamento della teoria

Dopo la morte di Erikson, sua figlia Joan, proseguendo gli studi sullo sviluppo psico-sociale già avviati dal padre, ampliò la teoria aggiungendo un nono stadio, sulla base dell'evidenza che negli ultimi decenni la durata della vita media dell'individuo nelle odierne società industrializzate è aumentata notevolmente ed anche la relativa qualità di vita è sensibilmente mutata. Anche se questi cambiamenti comportano aspetti positivi ed altri negativi, designare i compiti evolutivi tipici di questa particolare fase della vita è imprescindibile all'interno di una teoria sullo sviluppo psicologico. Come osserva questa Autrice, infatti,

«avere ottanta o novant'anni significa trovarsi di fronte a nuove esigenze, rivalutazioni e difficoltà quotidiane. [...] Persino il corpo più curato inizia ad indebolirsi e a non funzionare più come un tempo. Nonostante gli sforzi per mantenere la forza e il controllo, il corpo continua a perdere la propria autonomia. La disperazione, che saltuariamente tormentava l'ottavo stadio, nel nono è una compagna sempre presente in quanto è quasi impossibile sapere quali emergenze e perdite della funzionalità fisica siano imminenti. Poiché vengono messe in discussione l'indipendenza ed il controllo, l'auto-stima e la fiducia in se stessi diminuisce. La speranza e la fiducia, che un tempo fornivano un prezioso supporto, non sono più quel solido sostegno dei giorni passati. [...] Nel rivedere il ciclo della vita, [...] ho capito che gli otto stadi vengono spesso presentati con il quoziente sintonico prima menzionato, seguito da un secondo elemento distonico [...]. L'elemento sintonico sostiene la crescita e l'espansione, offre obiettivi, celebra l'impegno e il rispetto di sé. Le qualità sintoniche ci sostengono mentre veniamo sfidati dagli elementi più distonici cui la vita ci mette tutti di fronte. Dovremmo riconoscere il fatto che le circostanze possono collocare l'elemento distonico in una posizione più dominante. L'età senile è inevitabilmente una di queste circostanze»⁸.

⁸ E. ERIKSON, *I cicli della vita. Continuità e mutamenti*, Armando, Roma 2003, pp. 127-128.

In altre parole, negli otto stadi precedentemente considerati la presenza degli elementi sintonici è segno che il relativo compito di sviluppo è stato sufficientemente conseguito, mentre la presenza di quelli distonici lascia supporre che vi siano stati dei problemi; al contrario, nel nono stadio la presenza di elementi distonici non è segno che lo sviluppo psico-sociale ha subito una battuta d'arresto ma è una presenza fisiologica, connaturale allo stadio medesimo. Ciò è dovuto al fatto che un ultranovantenne non può più aver fiducia nelle sue capacità come prima, non può contare su un livello di autonomia paragonabile a quello del passato, è difficile che possa mantenere lo stesso livello di competenza negli stessi settori in cui essa si esprimeva ecc... Di fronte a questa evidenza, si può affermare che il compito evolutivo di questo nono stadio consiste proprio nell'affrontare saggiamente una tale situazione «*con la fede ed un'appropriata umiltà*»⁹.

Con tale espressione l'Autrice fa riferimento al fatto che a questa età è importante fare appello alle proprie risorse interiori, con le quali "andare oltre" la realtà del limite, che è impossibile eludere.

3. La Gerotrascendenza: una risorsa per l'età senile

Se, dunque, la realtà del limite – che prende forma attraverso gli aspetti distonici dello sviluppo psicosociale precedentemente considerati – è ineludibile nel nono stadio e l'unica speranza di poter godere di questa età è quella di "andare oltre" tale realtà, è necessario fare appello ad ulteriori risorse interne all'individuo. In particolare, come è emerso in alcuni studi condotti da ricercatori della *Uppsala Universitet* in Svezia, la natura umana è dotata di una risorsa specifica, di natura psicologica, alla quale attingere per vivere serenamente anche l'età più avanzata dell'esistenza: si tratta della *Gerotrascendenza*, termine coniato da Lars Tornstam e colleghi per indicare

«il passaggio da una visione materialistica e razionale a una più cosmica e trascendentale, normalmente seguita da un aumento delle gratificazioni. A seconda della definizione di "religione", la teoria della gerotrascendenza può essere considerata o meno come una teoria di sviluppo religioso. [...] La gerotrascendenza viene considerata come lo stadio finale di un processo naturale verso la maturazione e la saggezza. Essa definisce una realtà in qualche modo diversa dalla normale realtà della vita, che i gerontologi tendono a proiettare sulla terza età. Secondo

⁹ Ivi 128.

questa teoria, l'individuo gerotrascendentale vive un nuovo sentimento di comunione cosmica con lo spirito dell'universo, una ridefinizione del tempo, dello spazio, della vita e della morte, ed una ridefinizione del sé. Questo individuo può anche vivere un calo di interesse per le cose materiali ed un maggiore bisogno di "meditazione" solitaria»¹⁰.

La gerotrascendenza consiste, dunque, in questa spontanea e con-naturale tendenza dell'anziano a focalizzare la sua attenzione su realtà più spirituali e a trovare in ciò una fonte di appagamento e gratificazione. Come al termine di una lunga scalata, giunti ormai alla vetta, si getta uno sguardo all'intorno e si vede all'orizzonte uno spazio prima invisibile e tutta la strada fatta appare ridimensionata se guardata da quell'altezza, allo stesso modo, giunti al termine dell'esistenza, si considerano le cose materiali e le esperienze precedenti in un'altra luce e lo sguardo si concentra su realtà più alte e distanti. La scoperta di questa risorsa - che la mente umana dischiude proprio nel nono stadio del ciclo di vita - può anche rendere ragione di numerose testimonianze storiche di epoche precedenti, che mostrano come, soprattutto nelle civiltà orientali, gli anziani fossero tenuti in grande considerazione, a motivo della loro saggezza, e venivano ammirati quando decidevano spontaneamente di ritirarsi tra le montagne e in luoghi remoti per concludere nel silenzio e nella contemplazione la loro esistenza. Né un tale ritiro solitario costava loro il rispetto di sé o altre difficoltà, poiché venivano adeguatamente nutriti e assistiti per anni in tutte le loro necessità. Risulta anche che alcuni leaders spirituali in molte aree del mondo si siano allontanati in tarda età persino da conventi e monasteri, considerati ormai per loro troppo "caotici"!

Ovviamente, questa forma di ritiro pianificato e desiderato non può confondersi con altre forme di ritiro forzato, che molti anziani sono costretti a subire, o con diverse situazioni nelle quali il distacco è motivato dal disprezzo nei confronti della vita e degli altri. Soprattutto ai nostri giorni e nelle società di cultura occidentale, in seguito all'inevitabile declino fisico dovuto all'età, a molti anziani viene imposta una degenza in apposite strutture assistenziali, in condizioni in cui è difficile che la gerotrascendenza possa emergere. Si tratta, infatti, di

¹⁰ L. TORNSTAM, *Gerotrascendenza: a theoretical and empirical exploration*, in L. E. THOMAS – S. A. EISENHANDLER (edd.), *Aging and the Religious dimension*, Greenwood Publishing Group, Westport 1993, pp. 204-205.

strutture nelle quali, accanto ad un “contatto di mantenimento” (legato all’igiene e alla cura corporale), difficilmente si accompagna anche un “contatto comunicativo” (relativo ad un rapporto umano); a volte, come nota l’Autrice, lo stesso contatto di mantenimento non è offerto in modo rispettoso e la persona è trattata come un oggetto da rassettare e trasportare. Tali strutture, inoltre, sorgono solitamente ai margini dei centri abitati, distanti dai consueti luoghi di vita dell’anziano, impedendo a quest’ultimo anche di uscire e scambiare due chiacchiere con qualcuno, fare una passeggiata nel parco, a piedi o su una sedia a rotelle, incontrare parenti e amici... Questa distanza non è deleteria solo per gli ospiti di queste strutture ma anche per le nuove generazioni: come potremmo, infatti, imparare dai nostri anziani su come prepararci ad affrontare questo periodo finale della vita se loro non vivono più tra noi, se non possiamo più ascoltare le loro storie e far tesoro dei loro consigli?¹¹

4. Fattori psico-sociali intervenienti nello sviluppo della Gerotrascendenza

Da quanto si è fin’ora osservato, emerge con chiarezza come, per lo sviluppo effettivo della gerotrascendenza nel singolo individuo, concorrano una serie di fattori di natura psicosociale. Sicuramente, giungere all’età senile con un pervasivo senso di disperazione piuttosto che di integrità costituisce un fattore interno che ostacola notevolmente questo importante traguardo. Ma, in ultima analisi, è soprattutto la comunità sociale la prima responsabile dello sviluppo della gerotrascendenza nei nostri anziani e dunque della loro serenità interiore. Infatti, *«mentre i documenti storici, antropologici e religiosi testimoniano che gli anziani dell’antichità venivano ammirati e persino riveriti, la risposta di questo secolo nei loro confronti è spesso di derisione, di disprezzo, e persino di repulsione. Se viene offerto un aiuto, questo viene rovinato da una tendenza all’esagerazione»*¹².

E, come osserva amaramente Joan Erikson, è anche triste constatare che, nonostante ai nostri giorni si insista sulla necessità di “riciclare” gli oggetti – sia per ridurre l’inquinamento, sia per ridare ad

¹¹ Cfr. ERIKSON, *I cicli della vita...* 139-143.

¹² Ivi 138.

essi un nuovo significato ed una nuova destinazione d'uso – non si faccia nulla, purtroppo, per riscoprire come integrare gli anziani e la loro preziosa saggezza nelle nostre società. Al contrario, alla luce di una mentalità funzionalistica, vengono quasi equiparati ad “oggetti inutili” da rottamare. La maggioranza della popolazione sarà tra breve costituita da anziani, ma le nostre città non sono sicuramente costruite su misura per loro, non presentano quelle elementari caratteristiche di sicurezza, di viabilità e di vivibilità che consentano ad un anziano di muoversi con tranquillità.¹³

È importante, invece, offrire ai nostri anziani tutto l'aiuto e l'assistenza necessari per vivere nella più piena autonomia e sviluppare le loro potenzialità legate alla gerotrascendenza. Di ciò dovrebbe farsi carico l'intera comunità sociale, a cominciare dalle istituzioni responsabili dell'attuazione di politiche a favore degli anziani, che costituiranno tra non molti anni la maggioranza dei cittadini delle nostre società. Anche le comunità ecclesiali possono offrire un valido contributo per questo scopo, sfruttando la naturale predisposizione degli anziani verso le realtà spirituali per offrire loro un'adeguata formazione, momenti di preghiera e possibilità concrete di dare il loro valido apporto per tutta la comunità, alla luce della loro esperienza e saggezza. D'altra parte, è ben nota a tutti noi la preponderante presenza di persone anziane nelle nostre parrocchie, la loro gratificazione nel prendere parte a riti e preghiere e a iniziative formative, nonché il loro desiderio di sentirsi utili attraverso varie forme di volontariato.¹⁴

Infine, ciascuno di noi dovrebbe adoperarsi per sostenere con ogni mezzo i propri cari, evitando loro ritiri forzati e l'impossibilità di poter decidere come trascorrere gli ultimi anni della loro vita e impiegare il loro tempo.

Conclusione

In questo breve contributo, ho cercato di mettere in luce un aspetto spesso poco conosciuto e trascurato della Teoria psico-sociale elaborata originariamente da Erik Erikson e portata avanti negli ultimi

¹³ Cfr. *ivi* 137-140; V. AGOSTO, *Vivere in società. Temi scelti per una introduzione allo studio della Sociologia*, Parola di Vita, Cosenza 2023, pp. 134-137.

¹⁴ Cfr. ID., *Educare alla fede oggi: principi, metodi, temi. Introduzione alla Pedagogia Religiosa*, Parola di Vita, Cosenza 2021, pp. 251-255.

decenni dalla figlia Joan ed altri studiosi. La gerotrascendenza si configura come una preziosa risorsa psichica che può aiutare le persone in età senile a vivere con un sufficiente senso di appagamento e gratificazione interiore gli ultimi anni della loro esistenza, pur dovendosi scontrare con inevitabili difficoltà dovute soprattutto al decadimento fisico. La connaturale tendenza dei nostri anziani a godere interiormente nel volgere l'attenzione verso le realtà più spirituali dell'esistenza può sicuramente costituire per i sacerdoti e tutti coloro che si adoperano attivamente in campo ecclesiale una preziosa opportunità di impegno pastorale. L'intera nostra società – che, secondo le attuali stime demografiche, si prepara ad essere in breve tempo una società di anziani – dovrebbe attivarsi affinché questa potenzialità insita nella nostra natura umana possa svilupparsi concretamente, mettendo ciascuno dei suoi membri nelle condizioni di poter vivere gli ultimi anni della vita con un sufficiente livello di benessere interiore.

Laudate Deum
**Una chiave di lettura per continuare a riflettere
sulle emergenze della crisi della casa comune
e ripensare nuovi spazi di riflessione teologica**

di *Onofrio Farinola*

Abstract

Ad otto anni dalla pubblicazione dell'Enciclica *Laudato si'*, il 4 ottobre 2023 papa Francesco, con l'Esortazione apostolica *Laudate Deum*, ha continuato ad offrire non solo un contributo ma soprattutto una pista di riflessione sulla questione della crisi ecologica, soffermandosi in particolar modo sul problema del cambiamento climatico. L'Esortazione ha visto la luce alla vigilia della COP 28 che si è svolta dal 30 novembre al 13 dicembre dello stesso anno negli Emirati Arabi Uniti. Il presente contributo, senza pretesa di esaustività, vuole riprendere l'Esortazione e collegarla al discorso, più che ampio, già avviato con la *Laudato si'*, cercando di spronare la riflessione teologica sotto tutti i punti di vista. Prima ancora che riflettere sulla crisi ambientale e climatica, sarà necessario avviare un discorso teologico e antropologico, due aspetti che, soprattutto nell'attuale panorama sociale e culturale, non andrebbero assolutamente sconnessi e che all'interno della Chiesa dovrebbe trovare maggiore disponibilità a riflettere, infatti soffermarsi sull'ecologia in senso lato, vuol dire riprendere il discorso sull'uomo e su Dio. La crisi attuale della casa comune è segno di una crisi, se non addirittura di una frattura, tra l'uomo e il suo Creatore.

Keywords

Laudato si', *Laudate Deum*, ecologia, tecnocrazia, evoluzione, creazione, potere, crisi.

1. Siamo fatti di polvere

Il biblista Alberto Maggi ha sostenuto che «Dio ha messo l'eterno nel cuore dell'uomo»¹.

Ci chiediamo se questa eternità insita nel cuore umano non abbia provocato più danni che altro. Eppure, a ben pensarci, come cantava Alan Sorrenti nel 1977, certamente con uno spirito di ribellione tipico di quel periodo, «siamo figli delle stelle». E lo siamo per davvero. E se lo siamo, è vero quindi che Dio ha inscritto nel nostro cuore umano l'eternità.

Le stelle rappresentano dunque l'eternità, l'immenso, l'infinito, la trascendenza perché sono inserite, più grandi di quanto possiamo osservare ad occhio nudo in una notte estiva o per quanto possiamo illimitatamente immaginare nell'infinito del cielo.

Senza esaustività, va accennato un dato scientifico riguardo la relazione stelle-uomo. Lo facciamo precisando un aspetto e collegandolo a quanto andremo a sostenere riguardo la presentazione dell'ultima Esortazione apostolica *Laudate Deum* di papa Francesco in merito alla gravissima situazione in cui versa la casa comune, nello specifico la questione climatica.

Anzitutto una precisazione: più che *figli delle stelle*, gli uomini sono fatti di *polvere di stelle*. Non entriamo nei dettagli scientifici ma ci limitiamo a spiegare come sia possibile questo dato di fatto. Scientificamente parlando, non possiamo negare che gli elementi che compongono il corpo umano siano della stessa materia che in tempi piuttosto lontani - si stima 13,7 miliardi di anni fa - siano scaturiti da quegli incidenti galattici che hanno dato vita, secondo la formula per cui la materia si ricicla - quindi il riciclo è una realtà naturale -, all'intero universo formando le galassie. È il momento di quel famoso *Big Bang*. Questi scontri hanno provocato la morte delle stelle, le *supernove*, con degli scoppi di idrogeno, la maggiore componente del corpo stellare, ed elio che per effetto della forza di gravità si sono condensate in atomi, che si sono costituiti circa 200 secondi dopo il *Big Bang*.

Gli atomi hanno viaggiato per milioni di anni, *anni luce*, e,

¹ A. MAGGI, *Dio ha messo l'eterno nel cuore dell'uomo. Appunti*, in <https://www.studibiblici.it/appunti/Dio%20ha%20messo%20l%27eterno%20nel%20cuore%20dell%27uomo.pdf> (ultima consultazione 27/02/2024).

depositandosi, hanno formato ciò che oggi vediamo anche con i nostri occhi, l'Universo. Per questo, l'azoto del nostro dna, il ferro nel sangue, il calcio dei nostri denti, sono particelle di materia intergalattica che si è depositata sulla terra dopo quegli scontri universali.

«I risultati più importanti delle scienze fisiche, in particolare dell'astrofisica, emersi a partire dal secolo scorso, evidenziano un quadro dell'Universo in cui sembra prevalere l'aspetto relazionale: ogni cosa è in rapporto con un'altra. Abbiamo il Sole e i vari pianeti legati nel Sistema Solare, questo fa parte di un insieme più vasto di stelle, gas e polveri, la Via Lattea, la nostra Galassia»².

Il «tutto è connesso»³, ripetuto più volte nell'Enciclica *Laudato si'*, trova qui una conferma scientifica e il Papa continuerà ad affermarlo con incisività anche nella *Laudate Deum*. «Basta dare uno sguardo ai racconti veterotestamentari della creazione per accorgersi immediatamente che l'uomo è sempre considerato creatura fra creature. Esiste una *comunione creaturale* di cui l'uomo è membro»⁴. È nella logica dell'etica relazionale che va letta la connessione uomo-terra.

La Bibbia non dice per nulla il contrario, anzi afferma a chiare lettere che l'uomo, l'*adamà*, è, appunto, figlio della *polvere*; è egli stesso formato dall'impasto di quella polvere stellare posata per terra dalla quale Dio, plasmandola, ha creato un modello unico e irripetibile, appunto l'uomo e l'intero creato: «Il Signore plasmò l'uomo con polvere del suolo» (Gen 2, 7).

Anche in termini cronologici le cose coincidono. Dagli scontri delle stelle, al viaggio degli atomi nell'immensità dell'Universo fino alla formazione delle galassie e quindi della terra. La Scrittura ci ricorda che il Creatore, *ex nihilo* ed *ex amore*, ha formato la terra, fino a quel momento informe e deserta, e il cielo tenebroso (*cf.* Gen 1, 1-2)⁵. Dunque, dal *caos* universale al *cosmos*, dal disordine all'ordine,

² D. SPADARO, *Relazioni ed evoluzione nell'Universo*, in «Nuova Umanità» (224/2016), Città Nuova Editrice, Roma 2016, p. 15.

³ FRANCESCO, Lettera Enciclica *Laudato si'*. *Sulla cura della casa comune* (24.05.2015), in *AAS* 107 (2015) 9, n. 138, 903.

⁴ J. MOLTMANN, *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, Queriniana, Brescia 2007³, p. 219.

⁵ Non va dimenticato il principio *ex nihilo* ed *ex amore* che «si diffonde come formula tipica e distintiva della teologia cristiana della creazione rispetto alla cosmologia greca. Il suo significato è quello di ribadire in maniera inequivocabile

dalla confusione all'assetto ordinato. È stato il lavoro di Dio, il quale si è servito della stessa materia universale a formare ciò che siamo e ciò che amorevolmente ci circonda.

Il racconto della creazione che l'Autore sacro della Genesi ci offre è un ideale connubio tra scienza e fede e mette in evidenza questo processo che avviene in sette giorni, il numero del tempo perfetto, che va dalla terra informe all'ordine che rappresenta l'uomo, fermo restando che la creazione si concepisce come un atto autodeterminante e amorevole di Dio in quanto è un evento concreto dovuto alla precisa volontà di Dio di porlo in essere.

Lo stesso nome 'Eden, il giardino (cfr.Gen 2,8), richiama l'ordine delle cose, riporta l'immagine del paradiso terrestre, il luogo fertile da dove trae origine la vita, lo spazio dell'armonia e delle relazioni pacifiche. L'icona che aveva davanti a sé l'Autore sacro della Genesi era il giardino incontaminato dei re orientali, i quali amavano passeggiare in queste oasi tranquille e piene di alberi da frutto: «Poi il Signore Dio piantò un giardino in 'Eden, a oriente, e vi collocò l'uomo che aveva plasmato» (Gen 2,8).

«'Eden dalla lingua sumerica *edin*, divenuto poi in lingua accadica *ēdēnu*, richiama una terra arida, incolta e deserta. Ed è in questa terra che Dio crea un luogo fertile e abbondante di vita, capace di ospitare l'uomo e la donna. Questa parola assume il significato di "acque abbondanti" o di "vapore", o ancora di "acque versate". Lo stesso termine "fiume" trae origine dal vocabolario sumerico *id*. E così arriviamo alla parola "uomo" che prende origine dall'ebraico *ādāmâ*, ossia "suolo"»⁶. Da 'eden il passo ad *ādāmâ* non è affatto lungo.

Dunque tra l'uomo e la terra davvero intercorre una relazione

l'esistenza di un unico principio originario del mondo, assolutamente trascendente, totalmente distinto dal mondo creato: il Dio creatore della fede cristiana. Egli (a differenza del demiurgo platonico) non deve rapportarsi a nessuna materia eterna preesistente o a idee eterne da lui differenti, quali presupposti della sua azione creatrice; ciò negherebbe la sua onnipotenza e quindi la sua divinità. Egli chiama all'esistenza e conserva tutto ciò che è diverso da lui». M. KEHL, «*E Dio vide che era cosa buona*». *Una teologia della creazione*, Editrice Queriniana, Brescia 2009, p. 179. La stessa materia preesistente alla fondazione del mondo è opera dell'azione trascendentale di Dio.

⁶ O. FARINOLA, *Il Cantico delle Creature. Per una pastorale teo-ecologica della salvaguardia del creato oggi dalla Scrittura alla parrocchia*, Cittadella Editrice, Assisi 2020, p. 33.

intima ed imprescindibile per cui papa Francesco nell'Esortazione *Laudate Deum* ha dovuto riaffermare, «fino a risultare noioso», che «tutto è collegato»⁷.

«Il giardino è una figura meravigliosa, su scala ridotta, del rapporto fondamentale fra l'umano e la terra, sia che quest'ultima designi il suolo coltivato ed il terreno, sia che indichi il pianeta Terra»⁸.

«Secondo la visione neotestamentaria è Gerusalemme il nuovo 'Eden, considerando i passi che troviamo nell'ultimo libro della Scrittura, l'Apocalisse di san Giovanni, che richiama la "nuova Gerusalemme", la terra restaurata e ricapitolata in Cristo Gesù da dove scaturiscono acque abbondanti e che rendono la terra fertile. Il riferimento è al capitolo 22,1-2: "Mi mostrò poi un fiume d'acqua viva limpida come cristallo, che scaturiva dal trono di Dio e dell'Agnello. In mezzo alla piazza della città e da una parte e dall'altra del fiume si trova un albero di vita che dà dodici raccolti e produce frutti ogni mese; le foglie dell'albero servono a guarire le nazioni". Con le ultime pagine della Sacra Scrittura viene presentata la ricapitolazione di tutta la creazione così come descritta in Genesi. Ecco perché l'Autore sacro dell'Apocalisse allude ad "un nuovo cielo e una nuova terra" (Ap 21,1)»⁹.

Tale ricapitolazione è di natura prettamente cristologica, in quanto è Gesù Cristo, oltre che Autore della stessa creazione insieme al Padre e allo Spirito (*teologia trinitaria della creazione*), a riassumere in sé l'intera stessa creazione, attraverso la quale si realizza la rivelazione del Dio Uno e Trino. La creazione è parte essenziale del dato rivelato di Dio che si esprime e raggiunge il suo culmine nell'incarnazione umana del Figlio Gesù Cristo per mezzo dello Spirito. «Nel NT si può affermare della creazione: essa è rinnovata definitivamente (escatologicamente) da Gesù Cristo e portata irrevocabilmente sulla via del compimento promesso»¹⁰.

Seguendo questa direzione, cristologica e insieme pneumatologica,

⁷ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Laudate Deum*. *Sulla crisi climatica*, in https://www.vatican.va/content/francesco/it/apost_exhortations/documents/20231004-laudate-deum.html, 19 (al momento della stesura del presente lavoro il documento papale non è stato ancora inserito negli *Acta Apostolicae Sedis* per cui, per l'attendibilità delle note, si prende in considerazione la pagina internet ufficiale della Santa Sede. Ultima consultazione 29/02/2024).

⁸ C. BOUREUX, *Dio è anche giardiniere. La Creazione come ecologia compiuta*, Queriniana, Brescia 2016, p. 27.

⁹ FARINOLA, *Il Cantico delle Creature*, cit. 34.

¹⁰ KEHL, «E Dio vide che era cosa buona», cit. 157.

dobbiamo comprendere l'azione creatrice di Dio non come opera assolutistica e solitaria, ma nella logica trinitaria, e quindi comunionale:

«Se comprendiamo Dio non più in modo monoteistico, come il Soggetto unico ed assoluto, bensì in modo trinitario, come l'unità del Padre, Figlio e Spirito, il suo rapporto con il mondo da Lui creato verrà concepito non più come unilateralmente basato *sulla signoria*, bensì come rapporto, variegato e complesso, *di comunione*»¹¹.

2. Uno spaccato francescano per una spiritualità della trascendenza

Dopo questi presupposti, possiamo ora addentrarci nelle pagine, a dire il vero non tante, che papa Francesco ci offre con la *Laudate Deum* a distanza di otto anni dalla pubblicazione della Lettera Enciclica *Laudato si'* sulla cura della casa comune. Dunque, l'Esortazione potremmo definirla un'appendice a quella Enciclica che va a chiarire alcuni aspetti e a confermare quanto era stato solennemente precisato, soffermandosi principalmente sulla questione dei cambiamenti climatici.

Partiamo dal titolo che, rispecchiando perfettamente il pontificato di Francesco, ha un taglio prettamente francescano. Le Encicliche e le Esortazioni che l'attuale Pontefice ci offre sono per lo più conformi alla spiritualità francescana e, di riflesso, al nome scelto al momento della sua elezione nel 2013.

«“Lodate Dio” è il nome di questa lettera. Perché un essere umano che pretende di sostituirsi a Dio diventa il peggior pericolo per sé stesso»¹². Non vi è un particolare riferimento ad una preghiera, a *Laudate* composte dal santo umbro, perché più che parole di una preghiera si tratta di parole inarcate con la vita. Lo specifica il Papa stesso: «“Lodate Dio per tutte le sue creature”. Questo è stato l'invito che San Francesco d'Assisi ha fatto con la sua vita, i suoi canti, i suoi gesti»¹³. I riferimenti più espliciti sarebbero il *Cantico delle Creature* (cfr. FF, 263) e l'*Esortazione alla lode di Dio* (cfr. FF, 265/a).

A papa Francesco interessa additare il modello etico, relazionale e mistico di Francesco d'Assisi. Lo aveva precisato più chiaramente in *Laudato si'*:

¹¹ MOLTSMANN, *Dio nella creazione*, cit. 13.

¹² FRANCESCO, *Laudate Deum*, n. 73.

¹³ *Ivi*, n. 1.

«Credo che Francesco sia l'esempio per eccellenza della cura per ciò che è debole e di una ecologia integrale, vissuta con gioia e autenticità [...] Era un mistico e un pellegrino che viveva con semplicità e in una meravigliosa armonia con Dio, con gli altri, con la natura e con sé stesso. In lui si riscontra fino a che punto sono inseparabili la preoccupazione per la natura, la giustizia verso i poveri, l'impegno nella società e la pace interiore. La sua testimonianza ci mostra anche che l'ecologia integrale richiede apertura verso categorie che trascendono il linguaggio delle scienze esatte o della biologia e ci collegano con l'essenza dell'umano. Così come succede quando ci innamoriamo di una persona, ogni volta che Francesco guardava il sole, la luna, gli animali più piccoli, la sua reazione era cantare, coinvolgendo nella sua lode tutte le altre creature. Egli entrava in comunicazione con tutto il creato»¹⁴.

Ciò che è primariamente importante è affermare la testimonianza francescana quale modello di una cultura fraterna tra l'uomo e la terra, l'uomo e l'ambiente che lo circonda e lo sostiene, ancor di più, tra l'uomo e l'intero cosmo richiamato dal santo di Assisi dalle immagini delle stelle, del sole e della luna, realtà tutte che superano il contesto terrestre e che ampliano lo sguardo alla cosmicità della creazione.

Secondo questa ottica, che trova negli autori moderni e più contemporanei come Teilhard de Chardin, Romano Guardini e Hans Urs von Balthasar, senza dimenticare quelli più remoti, uno tra tutti Bonaventura da Bagnoregio, la visione cosmica della creazione fa percepire chiaramente il senso della fraternità e della relazionalità secondo un movimento estetico-trascendentale. San Francesco d'Assisi non è un astratto cantore di una fraternità ipotetica e utopica, ma profetico costruttore di una *rete di relazioni* cosmiche che trova un fondamento biblico e teologico.

«Alla base dell'ecologia vi è di fatto l'etica delle relazioni: non esiste ecologia senza relazioni. Per questo, papa Francesco sostiene che “il degrado ambientale e il degrado umano ed etico sono intimamente connessi”, e, annuisce: “Trascurare l'impegno di coltivare e mantenere una relazione corretta con il prossimo, verso il quale ho il dovere della cura e della custodia, distrugge la mia relazione interiore con me stesso, con gli altri, con Dio e con la terra”»¹⁵.

Questo principio è fatto proprio dalla spiritualità francescana.

¹⁴ FRANCESCO, *Laudato si'*, nn. 10-11, 851.

¹⁵ O. FARINOLA, *Le case comuni della vita consacrata: Un rinnovato stile di vita per i religiosi alla luce della Laudato si'*, Edizioni Messaggero, Padova 2021, p. 21.

L'ecologia di san Francesco d'Assisi riflette il criterio estetico e trascendentale¹⁶. Solo in questa dinamica di uscita si può comprendere l'altro e la sua bellezza, che sia il proprio simile e/o l'ambiente con tutto ciò che lo compone. Solo in questa dinamica di uscita l'altro può essere percepito come fratello e sorella. «Difatti, l'ecologia, secondo il criterio metodologico della *Laudato si'* di papa Francesco, non riguarda semplicemente il contesto verde, ciò che ha a che fare con alberi e piante, ma è legata principalmente alle relazioni: con Dio creatore, il prossimo, se stessi e l'ambiente circostante»¹⁷.

La trascendenza diviene il criterio secondo cui è necessario adottarlo per una «spiritualità ecologica»¹⁸ integrale, che generi una visione d'insieme, orienti ad instaurare una cultura del rispetto e adotti lo spirito della collaborazione. È la via che papa Francesco ci propone additandoci il modello del santo di Assisi.

Il criterio teologico estetico-trascendentale, fatto proprio dalla spiritualità francescana, è ben evidente nello stile pastorale e magisteriale di papa Francesco, il quale vede il disagio che la creazione soffre ai giorni nostri con la sua crisi ambientale e climatica, in generale con la crisi ecologica. Il Pontefice argentino è attento alle «periferie»¹⁹, e tra queste vi è anche l'ambiente nel suo senso largo. L'ecologia è oggi tra quelle periferie che necessitano di attenzione e di cura, e Francesco, come il santo di Assisi che abbracciò il lebbroso, emblema di tutte le povertà e delle periferie esistenziali, abbraccia ed invita a farsi carico di questa povertà che dalla terra e dal clima si

¹⁶ «Tra gli autori che hanno sottolineato il carattere contemplativo dello sguardo del santo di Assisi e il suo rapporto con la bellezza, si trova Bonaventura da Bagnoregio [...] il Dottore Serafico afferma che Francesco non solo era capace di contemplare la bellezza del creato, ma di risalire all'origine di essa, a Cristo Gesù, il Bellissimo. È importante notare come viene sottolineato il carattere cristologico dell'esperienza estetica del Poverello». C. SALTO SOLÁ, *Prestare attenzione alla bellezza e amarla per uscire dal pragmatismo utilitaristico [LS215]: la sfida francescana di cogliere la dimensione simbolica del creato*, in (a cura di) L. BIANCHI - O. FARINOLA, *Teologia spirituale ed ecologia integrale. Educare all'alleanza tra l'umanità e l'ambiente*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2021, pp. 45-46.

¹⁷ O FARINOLA, *Introduzione*, in (a cura di) L. BIANCHI - O. FARINOLA, *Teologia spirituale*, cit., 6.

¹⁸ FRANCESCO, *Laudato si'*, n. 216, 932.

¹⁹ Cfr. FRANCESCO, *Evangelii gaudium. Sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale* (24.11.2013), in *AAS* 105 (2013) 12, n. 30, 1032.

ripercuote su tutte le creature, uomo compreso. Era stato già precisato in *Evangelii gaudium* quando il Papa affermava:

«Ci sono altri esseri fragili e indifesi, che molte volte rimangono alla mercé degli interessi economici o di un uso indiscriminato. Mi riferisco all'insieme della creazione. Come esseri umani non siamo dei meri beneficiari, ma custodi delle altre creature. Mediante la nostra realtà corporea, Dio ci ha unito tanto strettamente al mondo che ci circonda, che la desertificazione del suolo è come una malattia per ciascuno, e possiamo lamentare l'estinzione di una specie come fosse una mutilazione»²⁰.

E, proprio partendo dalla testimonianza del santo umbro, concludeva con un invito: «Piccoli ma forti nell'amore di Dio, come san Francesco d'Assisi, tutti i cristiani siamo chiamati a prenderci cura della fragilità del popolo e del mondo in cui viviamo»²¹.

A partire da questa riflessione non «dev'essere parziale il nostro approccio a questo pontificato, che manifesta invece una straordinaria coerenza d'insieme, oserei dire quasi una straordinaria coerenza francescana»²².

3. La questione antropica e la conseguente perdita di Dio

C'è un termine che è stato coniato e che racchiuderebbe il cammino umano intrapreso soprattutto dal secolo scorso, *Antropocene*, che sta ad indicare, più precisamente, la volontà e la capacità dell'uomo di modificare, attraverso le sue attività, l'assetto ambientale. «*Antropocene*, l'età dell'uomo, designa la nostra epoca segnata da una forte *hybris*, dall'illusione del dominio umano sulla natura»²³.

Ma un altro termine ultimamente prende il sopravvento e va a sostituire quello di *Antropocene*, si tratta di *Tecnocene*, che identifica il ruolo di protagonista della tecnologia come responsabile delle principali modifiche ambientali²⁴. Resta di fatto però che alla base

²⁰ FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, n. 215, 1109.

²¹ *Ivi*, n. 216, 1109.

²² F. ACCROCCA, *Francesco ieri e oggi. Vita e attualità del Santo di Assisi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2019, p. 185.

²³ S. RONDINARA, *Crisi ambientale, crisi antropologica*, in «Forum. Supplement to Acta Philosophica», Pontificia Università della Santa Croce, Roma (2022) 8, p. 70.

²⁴ «Ma nella nostra epoca il cambiamento è repentino e già alcuni autori hanno suggerito di sostituire il termine *Antropocene* con altri più adatti a descrivere i cambiamenti socio-culturali e ambientali in atto. Tra questi c'è il termine *Tecnocene*. Esso non possiede tanto un senso critico nei confronti della tecnica quanto un implicito giudizio negativo verso le innovazioni tecnologiche la cui valenza nefasta,

della *Tecnocene* vi è sempre l'*Antropocene*, quell'accentuato potere antropologico, fondamento della crisi ambientale, oltre che sociale, relazionale, culturale e teologica.

Le ultime battute dell'Esortazione condensano il senso di tutto lo scritto pontificio perché Francesco ci ragguaglia circa l'insostenibile situazione della crisi ambientale e climatica.

Il primo pericolo, che già aveva evidenziato nella *Laudato si'*, è quello antropocentrico o antropico. Così si esprimeva: «Nella modernità si è verificato un notevole eccesso antropocentrico che, sotto altra veste, oggi continua a minare ogni riferimento a qualcosa di comune e ogni tentativo di rafforzare i legami sociali»²⁵ e aggiungeva: «Non c'è ecologia senza un'adeguata antropologia»²⁶, mettendo, in pari tempo, in guardia anche dalla tentazione del biocentrismo, che si pone a tutela di tutte le forme di vita e delle comunità intese sia come specie che come ecosistemi.

In *Laudate Deum* sostiene che «l'origine umana – “antropica” – del cambiamento climatico non può più essere messa in dubbio»²⁷. E fa una sintesi del cammino umano fatto nel corso dei secoli soprattutto a partire dalla Rivoluzione industriale fino al XX secolo quando la proliferazione industriale ha investito l'Europa e il resto del mondo, a parte i paesi rimasti poveri e privi del progresso industriale. In particolare, gli ultimi cinquant'anni, quindi l'ultimo ventennio del secolo scorso e tutto dell'attuale era secolare, hanno determinato una velocizzazione del processo industriale con una maggiore concentrazione di emissione dei gas serra nell'atmosfera e un uso sproporzionato dei combustibili fossili. Ciò comporta il crescente aumento della temperatura per cui, di rimando, tutto e tutti ne subiscono variazioni: i microrganismi spariscono, i ghiacciai si sciolgono, i mari aumentano di volume, gli oceani perdono la salinità, in alcune parti del mondo la siccità avanza mentre in altre i fenomeni catastrofici aumentano e la questione dell'acidificazione e la riduzione dell'ossigeno. Tutto a scapito, dunque, della salute del mondo creato, uomo compreso, dei poveri soprattutto, se teniamo conto che il

se non catastrofica, è determinata dalle ripercussioni del suo impatto sull'ambiente naturale». RONDINARA, *Crisi ambientale*, cit. 70-71.

²⁵ FRANCESCO, *Laudato si'*, n. 116, 894.

²⁶ *Ivi* n. 118, 894.

²⁷ FRANCESCO, *Laudato si'*, n. 116, 894.

cambiamento climatico provoca le migrazioni:

«I conflitti armati non sono le uniche cause che spingono a lasciare il proprio Paese e a rischiare la vita in un pericoloso viaggio [...] Un recente rapporto della Nazione Unite parla di “eco-immigrazione”, ovvero di flussi di popolazioni migranti causati dal cambiamento delle condizioni climatiche. Stiamo parlando di migliaia di persone costrette a muoversi su lunghe distanze perché le loro terre diventeranno totalmente aride o, peggio ancora, saranno sommerse dall’innalzamento del livello dei mari»²⁸.

La questione, però, va oltre l’umano. C’è un problema del divino. Spieghiamoci. L’affermazione del potere umano, dal quale poi scaturisce quello tecnocratico che il Papa evidenzierà e aveva già sostenuto nell’Enciclica sulla cura della casa comune, fa perdere di vista la presenza di Dio. L’uomo, non vedendo più nelle cose create il riflesso del Creatore, non solo perde il riferimento fondante, ma smarrisce Dio stesso. L’essere umano post moderno, accentuando il filone antropologico, razionale e tecnologico, come oggi dimostra l’ascesa dell’intelligenza artificiale, perde di vista Dio, Autore di ogni realtà creata dentro e fuori la terra.

«C’è un’illusione diffusa e persistente di possesso e di potere che, mentre tende attraverso la tecnica a materializzare ogni cosa, demotiva “sdivinizzando” ogni visione del creato e, in esso, dell’uomo stesso il quale va perdendo il senso del peccato che comporta la mancata distinzione fra male e bene, e perciò l’indifferenza verso l’obiettivo “verità”. Quando la natura smette di essere manifestazione del divino, inesorabilmente la crisi della Terra si trasforma anche in crisi di Dio e degli esseri umani, diviene in altre parole “questione antropologica”»²⁹.

La perdita di Dio è la perdita dell’uomo e del creato. La grave questione ecologica riflette chiaramente questa gravissima scomparsa. La questione è teologica e non può essere *baypassata* nella riflessione sistematica da parte di chi se ne deve occupare, per cui gli ambiti morale, pastorale e, prima ancora, la teologia fondamentale, necessitano che si prenda in seria considerazione la tematica perché non si perda di vista Dio e l’uomo, al quale è affidato la custodia

²⁸ A. MERUSI, *La sfida di oggi. Il cambiamento climatico e il rapporto tra uomo e natura*, Infinito Edizioni, Formigine (MO) 2016, p. 35.

²⁹ F. SAVINO, *Tra ecologia e antropologia*, in «L’Osservatore Romano», n. 225 (48549), Città del Vaticano (2.10.2024), p. 6.

evolutiva delle cose create.

«È innegabile alla luce di tali considerazioni che la soluzione del problema non può essere semplicemente tecnologica e/o economica, ma coinvolge profondamente i valori etico-sociali e quelli etico-religiosi. Per antonomasia il magistero del successore di Pietro è diretto alla cura dell'uomo: sospeso dialetticamente tra la salvezza già realizzata da Cristo e l'attesa del compimento finale e lateralmente non esita a far sentire il proprio pensiero critico, i propri dubbi nei confronti di un'economia di rapina o di un concetto di sviluppo tecnologico giudicato distorto nel fine»³⁰.

È la strada intrapresa e additata dall'attuale Pontefice con un magistero certamente a carattere sociale, ma profondamente segnato da un fondamento biblico, teologico, morale e pastorale.

«La “questione ambientale” sollecita notevolmente l'attività dei saperi. Anche la teologia è ovviamente coinvolta, per diritto, nella problematica; 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 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”»³¹.

4. Una nuova relazione uomo-ambiente indipendente dal potere tecnocratico

«La crisi che viviamo non è solo conseguenza dell'iniquità e dell'egoismo, è anche soprattutto una crisi di crescita. L'uomo non sa ancora spadroneggiare il suo enorme potere. Diventa urgente quindi l'elaborazione di nuovi strumenti. Rimpiangere il passato o inveire contro l'egoismo dell'uomo non permetterà di superare la crisi di livello planetario che stiamo attraversando e che chiede una risposta prima di tutto culturale e spirituale»³².

Lungi da una visione apocalittica o catastrofica, il Papa con l'Esortazione *Laudate Deum* fa una lettura oggettiva della situazione

³⁰ *Ivi*.

³¹ G. ANCONA, *La “questione ambientale” nella prospettiva dell'Antropologia teologica*, in <https://hrcak.srce.hr/file/330870>, 2 (ultima consultazione 9/03/2024).

³² A. PALESE, *Teilhard de Chardin. L'uomo sacerdote del cosmo*, Jaca Book, Milano 2016, pp. 14-15.

umana e ambientale/climatica invitando a ripensare una nuova forma di umanesimo, «un essere umano nuovo»³³, che rimetta al centro del rinnovato processo la relazione uomo-ambiente; è un monito di speranza - «siamo appena in tempo per evitare danni ancora più drammatici»³⁴ - perché, precisa, «non c'è dubbio che l'impatto del cambiamento climatico danneggerà sempre più la vita di molte persone e famiglie. Ne sentiremo gli effetti in termini di salute, lavoro, accesso alle risorse, abitazioni, migrazioni forzate e in altri ambiti»³⁵.

Alla luce dei catastrofici fenomeni naturali, il Pontefice richiama l'attenzione sui dati certi forniti dalla scienza e mette in guardia da una resistenza, ridicolizzazione e addirittura negazione di ciò che è sotto gli occhi di tutti: «Negli ultimi anni non sono mancate le persone che hanno cercato di minimizzare questa osservazione. Citano dati presumibilmente scientifici, come il fatto che il pianeta ha sempre avuto e avrà periodi di raffreddamento e riscaldamento. Trascurano di menzionare un altro dato rilevante: quello a cui stiamo assistendo ora è un'insolita accelerazione del riscaldamento, con una velocità tale che basta una sola generazione – non secoli o millenni – per accorgersene»³⁶.

Papa Francesco lamenta una certa diffidenza anche all'interno della Chiesa e fa un richiamo: «Sono costretto a fare queste precisazioni, che possono sembrare ovvie, a causa di certe opinioni sprezzanti e irragionevoli che trovo anche all'interno della Chiesa cattolica. Ma non possiamo più dubitare che la ragione dell'insolita velocità di così pericolosi cambiamenti sia un fatto innegabile»³⁷.

Alla luce di ciò, è necessario recuperare il rapporto uomo-ambiente per cui «gli uomini non sono dei semi-dei dotati di potere creativo, posti come Dio al di sopra del creato, ma creature tra le altre creature, dipendenti, al pari di queste, dal mondo materiale di cui fanno parte, e immersi in una rete di rapporti reciproci con le altre creature»³⁸.

In tal modo il lavoro teologico additato dal Pontefice argentino sarà

³³ FRANCESCO, *Laudato si'*, n. 118, 894.

³⁴ FRANCESCO, *Laudate Deum*, n. 16.

³⁵ *Ivi*, n. 2.

³⁶ *Ivi* n. 16.

³⁷ *Ivi*, n. 14.

³⁸ R. BAUCKHAM, *La Bibbia e l'ecologia. Riscoprire la comunità della creazione*, Edizioni Borla, Roma 2011, p. 45.

quello di superare il dualismo che ha generato una profondissima frattura tra uomo e creazione, per cui, come già evidenziato in *Laudato si'*, il Papa è convinto che «a nulla servirà descrivere i sintomi, se non riconosciamo la radice umana della crisi ecologica»³⁹.

La crisi antropologica e teologica può trovare origine e sfocia quasi irrimediabilmente in quella forma di potere tecnologico che ai giorni nostri impera e distoglie dall'attenzione ambientale. Questa forma di potere ha distolto l'uomo dall'interesse dell'ambiente facendolo percepire non più come casa entro cui esprimere la sua libertà interiore in un contesto relazionale. È più che chiara la conseguenza: la casa comune, l'ecologia in senso ampio, non è più percepita come casa da abitare responsabilmente e comunionalmente, ma spazio da sfruttare per soddisfare il proprio desiderio di ricerca, scoperte, inventiva scientifica, profitto economico. Tutto questo avviene con l'affermazione del potere tecnocratico che non sembra contenere un benché minimo di etica che regoli ogni genere di rapporto.

Per l'uomo cristiano questo discorso deve necessariamente sfociare in un impegno morale che è frutto della fede. Un impegno che prende le mosse dalla percezione del mondo nel suo insieme. «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 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»⁴⁰.

Dopo aver messo in evidenza quanto papa Francesco ha rilevato circa l'origine antropologica della questione ecologica, un altro punto da evidenziare è la relazione di questa crisi in merito allo sfrenato sviluppo tecnocratico, per cui la radice umana della crisi ecologica è da trovarsi anche nella questione del rapporto con la tecnologia. Il Papa ci aveva messi in guardia già in *Laudato si'* quando lamentava «la globalizzazione del paradigma tecnocratico»⁴¹. Così rammentava: «Il

³⁹ FRANCESCO, *Laudato si'*, n. 101, 887.

⁴⁰ KEHL, «*E Dio vide che era cosa buona*», 404.

⁴¹ FRANCESCO, *Laudato si'*, n. 106, 889.

problema fondamentale è il modo in cui di fatto l'umanità ha assunto la tecnologia e il suo sviluppo insieme ad un paradigma omogeneo e unidimensionale»⁴². E asseriva: «L'umanità è entrata in una nuova era in cui la potenza della tecnologia ci pone di fronte ad un bivio»⁴³.

A scanso di equivoci, una nota dobbiamo precisare. Il Pontefice non si sta scagliando contro il progresso scientifico e tecnologico, ma sta mettendo in guardia dall'uso eccessivo e deviato che si può fare sia della scienza che della tecnologia, per cui tiene a precisare che «è giusto rallegrarsi per questi progressi ed entusiasmarci di fronte alle ampie possibilità che ci aprono queste continue novità»⁴⁴. Il progresso è sempre frutto dell'intelligenza dell'uomo dono di Dio.

In *Laudate Deum* Francesco afferma che ciò che andava sostenendo nella precedente Enciclica trova riscontro in quello che oggi stiamo vivendo, per cui «negli ultimi anni abbiamo potuto confermare questa diagnosi»⁴⁵ e parla di una *ossessione umana*⁴⁶ che sottostà a questo squilibrio relazionale uomo-ambiente e al progresso che apparentemente si tinge di rosa, ma in realtà è tutto nero. Il progresso non è più vissuto in vista di un miglioramento della vita dell'uomo, ma diventa una forma di potere dell'uomo su sé stesso e sulla realtà ambientale, modificandone la relazione o le relazioni. Secondo questa direzione, il Pontefice aveva già argomentato in *Laudato si'*: «È possibile, tuttavia, allargare nuovamente lo sguardo, e la libertà umana è capace di limitare la tecnica, di orientarla, e di metterla al servizio di un altro tipo di progresso, più sano, più umano, più sociale e più integrale»⁴⁷. È l'invito ad una visione lungimirante e insieme contemplativa. Infatti, lo stesso Francesco tiene a precisare che, tra gli altri dinamismi, ciò che può aiutare ad orientare il progresso tecnologico verso la giusta direzione è «quando la ricerca creatrice del bello e la sua contemplazione riescono a superare il potere oggettivamente in una sorta di salvezza che si realizza nel bello e nella persona che lo contempla»⁴⁸.

⁴² *Ivi*, n. 106, 890.

⁴³ *Ivi*, n. 102, 888.

⁴⁴ *Ivi*.

⁴⁵ FRANCESCO, *Laudate Deum*, n. 21.

⁴⁶ Cfr. *Ivi*, 22.

⁴⁷ FRANCESCO, *Laudato si'*, n. 112, 892.

⁴⁸ *Ivi*.

La questione tecnocratica, frutto di un accentuato antropocentrismo, che a sua volta orienta ad una deriva egoistica, non si rivela essere più un processo evolutivo, ma manifesta un'ideologia possessiva e arrogante dell'uomo il quale, non curante della questione etica, che pure dovrebbe sostenere il suo impegno nella ricerca, si pone al posto di Dio.

Per inciso, ci permettiamo di aggiungere che la crisi della fede religiosa oggi è frutto di questa deriva ideologica della libertà umana. L'uomo al posto di Dio. La ragione vuole prepotentemente sostituirsi alla fede negandola o relegandola a puro sentimentalismo, cadendo così in quella trappola di un eccessivo razionalismo. In tal senso anche l'uomo credente diventa ossessionato di sé stesso perché spasmodica è la sua ricerca non finalizzata al bene comune ma orientata alla sazietà della sua voglia di dominio. Il tutto si traduce pure in un relativismo etico. L'uomo credente deve saper armonizzare quel rapporto ragione-fede che può accompagnare le sue scelte etiche a vantaggio suo personale e universale.

Quando il progresso tecnologico è orientato ad una forma di potere sul prossimo e sul creato, a discapito soprattutto dei più vulnerabili, non diventa più un servizio ma un abuso di potere. Per questo il Papa chiede di rivedere il concetto di *potere* perché, evidenzia, «non ogni aumento di potere è un progresso per l'umanità»⁴⁹. Non si può usare il potere umano, l'intelligenza dell'uomo, a scapito del prossimo che sia l'altro uomo o l'ambiente con tutto ciò che contiene. «Dobbiamo tutti ripensare alla questione del potere umano, al suo significato e ai suoi limiti [...] Abbiamo compiuto progressi tecnologici impressionanti e sorprendenti, e non ci rendiamo conto che allo stesso tempo siamo diventati altamente pericolosi, capaci di mettere a repentaglio la vita di molti esseri e la nostra stessa sopravvivenza»⁵⁰.

A mo' di esempio, per renderci conto dell'incredibile attualità e oggettività del pensiero del Papa, è ciò che sta avvenendo oggi con la guerra in Ucraina dove il potere tecnocratico vien messo a disposizione dell'avanguardia bellica con la proliferazione di armi di distruzione di massa e la possibilità di testare le ultime novità in campo. E il rinnovo di un costante annuncio da parte del presidente

⁴⁹ FRANCESCO, *Laudate Deum*, n. 24

⁵⁰ *Ivi*, n. 28

della Federazione russa circa la progettazione di nuove armi nucleari non è certamente da meno. La novità raccapricciante è che si giustifica questo avanzamento per l'equilibrio nel mondo.

Dall'altra parte, l'Ucraina, è alla ricerca di sofisticati mezzi di distruzione per combattere la parte avversa e occupante. Dunque, la tecnologia che fabbrica le armi di distruzione di massa per incutere paura distruggendo l'uomo stesso e l'ambiente.

La stessa guerra, in Ucraina come in tante altre parti del mondo, da ultimo in Israele e in Palestina, supportata non solo dall'alta tecnologia ma da ingenti affari economici, sta uccidendo tante vite ma sta anche mortificando l'ambiente. E quando parliamo di ambiente dobbiamo avere bene a mente non solo il verde naturale, e quindi il patrimonio naturale, ma anche quello storico, artistico e culturale⁵¹ in quanto «parte dell'identità comune di un luogo e base per costruire una città abitabile»⁵².

5. In vista della COP28 per nuovi obiettivi

Tutto ciò denota quello che lo stesso Pontefice chiama debolezza della politica internazionale con una «vecchia diplomazia, anch'essa in crisi»⁵³. La forza di uno Stato e di una politica che oggi assume sempre più una visione multipolare, in contrapposizione al bipolarismo, non sta nella proliferazione di armi ma nella capacità di gestire la tecnologia ai fini del benessere umano e ambientale, per cui anche in tempo di crisi, come quella finanziaria, del Covid-19 e bellica, possono diventare una opportunità di rigenerazione per apportare nuovi cambiamenti⁵⁴. Non si può continuare, afferma Francesco, a restare aggrovigliati con «il rischio di rimanere bloccati nella logica di rattoppare, rammendare, legare col filo, mentre sotto sotto va avanti un processo di deterioramento che continuiamo ad alimentare»⁵⁵. Dobbiamo, invece, avere il coraggio di innescare processi sostanziali cogliendo nelle varie crisi l'opportunità per imboccare strade giuste e rivedere il nostro modo di vivere.

⁵¹ Cfr. FRANCESCO, *Laudato si*, n. 143, 905.

⁵² *Ivi*.

⁵³ FRANCESCO, *Laudate Deum*, n. 41.

⁵⁴ Cfr. FRANCESCO, *Laudate Deum*, n. 36.

⁵⁵ *Ivi*, n. 57.

Lo aveva chiarito già in *Laudato si'* quando affermava che «la politica e l'industria rispondono con lentezza, lontane dall'essere all'altezza delle sfide mondiali»⁵⁶.

Anche i vertici mondiali «non hanno risposto alle aspettative perché, per mancanza di decisioni politiche, non hanno raggiunto accordi ambientali globali realmente significativi ed efficaci»⁵⁷. Nelle battute finali dell'Esortazione il Papa richiama quello che è stato il cammino degli incontri che, sin dal 1992 a Rio de Janeiro dove sono stati presentati tre Accordi e due Convenzioni, non tutti approvati e firmati dalle parti in causa, hanno visto riunirsi i Paesi del mondo per far fronte alla crisi climatica⁵⁸. Alcuni di questi vertici sono stati un passo in avanti nelle decisioni prese, mentre altri un fallimento che hanno rimarcato la debolezza della politica internazionale. Per questo, Francesco, guardando al successivo incontro che si è tenuto a Dubai (COP28, ventottesima conferenza delle Nazioni Unite sui cambiamenti climatici), dal 30 novembre al 12 dicembre, ha chiesto maggiore responsabilità che «porti ad un'accelerazione della transizione energetica con impegni efficaci che possano essere monitorati in modo permanente»⁵⁹ e si è augurato che «questa Conferenza può essere un punto di svolta»⁶⁰.

Ormai a conclusione di quel momento, dobbiamo rammentare che tra le diverse riflessioni ed eventuali decisioni, non sia stata ripresa e riproposta con maggiore incisività l'Agenda 2030 istituita il 25 settembre 2015 che ha quale scopo fondamentale l'educazione alla sostenibilità fondata principalmente su 17 obiettivi che fanno leva sul comportamento umano-sociale: sconfiggere la povertà; sconfiggere la fame; salute e benessere; istruzione di qualità; parità di genere; acqua pulita e servizi igienico-sanitari; energia pulita e accessibile; lavoro dignitoso e crescita economica; imprese, innovazione e infrastrutture; riduzione delle disuguaglianze; città e comunità sostenibili; consumo

⁵⁶ FRANCESCO, *Laudato si'*, n. 165, 913.

⁵⁷ *Ivi*, n. 166, 914.

⁵⁸ Per la prima volta nel 1987 fu ratificato un documento sul cambiamento climatico a cura della Commissione mondiale e lo sviluppo dell'ONU. Fu realizzato di fatto un «Rapporto Brundtland» che analizzava la questione ambientale e climatica e si parlò per la prima volta di *sviluppo sostenibile*.

⁵⁹ FRANCESCO, *Laudate Deum*, n. 54.

⁶⁰ *Ivi*.

e produzione responsabili; lotta contro il cambiamento climatico; vita sott'acqua; vita sulla terra; pace e giustizia; coinvolgimento per il raggiungimento degli obiettivi.

Anche in questo la politica, dovendo lavorare sulla diplomazia, non ha saputo impugnare con determinazione scelte radicali, durature e progressive. La politica, nel nostro campo di riflessione, deve sempre più essere capace di mettersi in ascolto del grido della casa comune per intraprendere, con maggiore incisività sociale e culturale, nuovi percorsi di attenzione. Se questa riflessione valeva al momento della pubblicazione della *Laudato si'*, vale anche oggi, ed è quindi chiaro che «la risposta messa in campo dalle istituzioni ai diversi livelli di governo è ancora inadeguata per governare le trasformazioni necessarie alla costruzione di “uno sviluppo sostenibile e integrale” (LS 13) in un orizzonte di medio e lungo termine»⁶¹.

Nell'Enciclica *Fratelli tutti* papa Francesco ha sviluppato un inedito concetto di politica associandola alla carità. Sarebbe opportuno riprendere quelle pagine per comprendere anche quella carità che la politica deve sapere adottare come stile per un impegno sostenibile a favore della crisi ambientale e climatica, in senso largo ecologica. «Ciò che il Papa evidenzia in *Fratelli tutti* è il concetto di carità politica. Non semplicemente, e anche banalmente, una politica che fa la carità, ma una politica che vive della carità, che si fonda essenzialmente sul principio della carità, un'azione politica, e anche economica e finanziaria, impregnata del sudore della carità, che ha realmente occhi di vicinanza e di compassione»⁶².

6. Scelte rinnovabili alla luce della fede cristiana per una nuova terra

Concludendo l'Esortazione, il Papa richiama quegli sforzi quotidiani, l'impegno concreto che i singoli sono chiamati a concretizzare e di fatto concretizzano attraverso scelte che potremmo chiamare rinnovabili, ovvero gesti concreti sostenibili: «Gli sforzi delle famiglie per inquinare meno, ridurre gli sprechi, consumare in

⁶¹ M MASCIA, *Buone pratiche di cura della terra*, in «Credere oggi. Rivista bimestrale di divulgazione teologica», Edizioni Messaggero, Padova 36 (2016) 212, p. 118.

⁶² O. FARINOLA, *Artigiani di fraternità. Percorsi sinodali alla luce della «Fratelli tutti»*, Ed Insieme, Terlizzi 2023, p. 65.

modo oculato, stanno creando una nuova cultura. Il semplice fatto di cambiare le abitudini personali, familiari e comunitarie alimenta la preoccupazione per le responsabilità non assolte da parte dei settori politici e l'indignazione per il disinteresse dei potenti. Va notato quindi che, anche se ciò non produce immediatamente un effetto molto rilevante da un punto di vista quantitativo, contribuisce a realizzare grandi processi di trasformazione che operano dal profondo della società»⁶³. È ciò che nella *Laudato si'* Francesco ha chiamato «nuove convinzioni, nuovi atteggiamenti e stili di vita»⁶⁴. Per cui, ciò che sta alla base della società, che è il fondamento della società stessa, ogni singolo individuo, non può demandare alle azioni politiche propriamente intese e alla diplomazia internazionale ciò che invece è frutto di un impegno concreto quotidiano. La «rivoluzione culturale»⁶⁵ richiamata dallo stesso Pontefice in *Laudato si'*, è quel processo che richiede un impatto sostenibile quotidiano con scelte concrete e coraggiose.

Anche come Chiesa siamo chiamati oggi ad innescare un genere di rivoluzione, silenziosa e propositiva, che contrasti il processo involutivo in atto per essere a favore di una evoluzione antropologica che consideri il bene dell'uomo e dell'intero creato. A partire dalla nostra fede nella comunione trinitaria, prototipo di una giusta etica relazionale, siamo chiamati ad alimentare la cultura della sostenibilità relazionale e spirituale.

«Un'opera dove si lavora a ritmi serrati, dove non c'è tempo per prendersi cura gli uni degli altri, o non c'è tempo per distendersi o prendersi cura di sé e della propria vita spirituale è un'opera non sostenibile e contro testimonianze. [...] Scelte di futuro, nella direzione della sostenibilità, attenta all'ambiente, al rispetto dei diritti umani, all'inclusione, nel contesto degli istituti religiosi, delle parrocchie e delle diocesi potrebbero avere una potenza evocativa grandissima»⁶⁶.

Ci viene chiesta maggiore creatività umana e spirituale per apportare dei cambiamenti e non degli aggiustamenti. Oggi non

⁶³ FRANCESCO, *Laudate Deum*, n. 71.

⁶⁴ FRANCESCO, *Laudato si'*, n. 202, 927.

⁶⁵ *Ivi*, n. 114, 893.

⁶⁶ A. SMERILLI, *Di cosa vive la Chiesa oggi: tra teologia, pastorale e sostenibilità*, in «Crede Oggi. Rivista bimestrale di divulgazione teologica», Edizioni Messaggero, Padova 38 (2017) 227, pp. 14-22.

è più tempo di rattoppi e di aggiusti, ma di effettivo cambiamento. O cambiamo del tutto oppure siamo destinati al fallimento. La fede cristiana, richiamata da papa Francesco, ci incoraggia in questo senso. La questione ambientale e climatica, il modo di vivere, gli stili che devono contraddistinguerci non sono solo sforzi umani, ma frutto dell'esperienza intensa di fede. Quella fede che ci offre occhi nuovi e cuore nuovo per guardare il mondo con gli occhi di Dio ma anche per agire nel mondo come agisce il Creatore. Il Papa argentino ha parlato della spiritualità ecologica non come novità del momento, ma quale *convinzione della nostra fede cristiana* «perché ciò che il Vangelo ci insegna ha conseguenze sul nostro modo di pensare, di sentire e di vivere»⁶⁷.

«La specificità della fede cristiana nella creazione appare nella professione di fede nel Creatore trinitario del mondo. Essendo in sé stesso amore e relazione, Dio stesso può diventare il “luogo” che garantisce lo spazio della creazione»⁶⁸.

Non si può concepire una fede cristiana senza associarla al concetto del Dio trinitario, il Dio che è Creatore e redime il mondo con la rivelazione del Figlio e con l'effusione dello Spirito, generatore di vita nuova.

«A tua immagine hai formato l'uomo,
alle sue mani operose hai affidato l'universo
perché nell'obbedienza a te, suo creatore, esercitasse il dominio
su tutto il creato.

E quando, per la sua disobbedienza,
l'uomo perse la tua amicizia,
tu non l'hai abbandonato in potere della morte,
ma nella tua misericordia a tutti sei venuto incontro, perché
coloro che ti cercano ti possano trovare
(Preghiera eucaristica IV).

La Tua chiesa sia testimone viva di verità e di libertà,
di giustizia e di pace,
perché tutti gli uomini

⁶⁷ FRANCESCO, *Laudato si'*, n. 216, 932.

⁶⁸ M. KEHL, *Creazione. Uno sguardo sul mondo*, Editrice Queriniana, Brescia 2012, p. 158.

si aprano alla speranza di un mondo nuovo (Preghiera eucaristica V/a)».

I Riti Esequiali

di Francesco Castiglione

Abstract

La seconda edizione italiana del Rito delle esequie, tenendo conto della mutata percezione della morte e dei suoi riti, ha valorizzato ampiamente il sussidio *Proclamiamo la tua risurrezione*, pubblicato dalla Commissione Episcopale per la Liturgia della CEI nel 2007. I riti esequiali sono illustrati nel confronto tra il libro rituale e il sussidio, cercando di cogliere come la pandemia da Covid-19 chieda nuove attenzioni liturgiche pastorali.

Keyword

esequie, riti, liturgia, Covid-19

1. Introduzione

Il *Rito delle esequie* (=RE), dal 2011 nella seconda edizione italiana, si presenta come il frutto del processo di inculturazione dell'*Ordo exsequiarum*, tenendo conto della mutata percezione della morte e dei suoi riti nelle comunità ecclesiali e, più in generale, nella cultura del nostro paese. Il libro rituale intende assumere questa realtà in tutta la sua portata umana e culturale per accompagnare i fedeli defunti e le loro famiglie con la preghiera e l'annuncio della fede cristiana. La liturgia esequiale si snoda in diverse tappe rituali a partire dai momenti successivi alla morte sino alla sepoltura, e interessa diversi luoghi, compresa la casa e gli altri «luoghi del morire» oggi comuni quali strutture sanitarie e case di riposo, oltre la chiesa e il cimitero. Il RE

valorizza ampiamente il materiale rituale contenuto in «*Proclamiamo la tua risurrezione*». *Sussidio pastorale in occasione della celebrazione delle esequie* (=Sussidio), pubblicato nel 2007 dalla Commissione Episcopale per la Liturgia della CEI. Sebbene non intendesse sostituirsi al libro liturgico allora vigente né costituirne un'appendice, il *Sussidio* di fatto colmava un vuoto relativo alle situazioni non contemplate dal rituale, per esempio i funerali in caso di cremazione, e offriva una maggiore proposta di riti e testi per accompagnare le varie fasi del lutto con una maggiore aderenza alle condizioni reali delle persone coinvolte. Il RE ne è risultato arricchito, nel numero di pagine raddoppiato rispetto alla prima edizione, con un'ampia possibilità di scelta di testi e riti per le esequie di adulti o bambini e nel caso della cremazione.

2. Le esequie nel tempo della pandemia

Davanti a riti esequiali essenziali, se non negati, nei mesi scorsi, anche l'approccio al libro liturgico richiede uno sguardo diverso. Le restrizioni che toccano anche le celebrazioni liturgiche hanno una prima conseguenza per le esequie, cioè dover rinunciare a una ritualità distribuita nel tempo e nei luoghi della vita e della morte che simbolicamente fa rivivere il percorso della vita terrena sino all'eternità, dovendo concentrare ogni preghiera, almeno al momento in cui si scrive questo articolo, in un unico atto liturgico. Certo, al momento in cui si scrive questo articolo, in un unico atto liturgico. Certo, in qualche misura questi riti potranno, o anche dovranno essere «recuperati» valorizzando i luoghi in cui ciò sarà possibile, dalla abitazione se la famiglia lo desidera, sino alla chiesa e al cimitero: una visita ai familiari con il ricordo nella preghiera, una sobria preghiera al sepolcro, la messa dell'anniversario della morte, una celebrazione comune per tutti i defunti. In questi casi sarà opportuno riprendere e adattare alcune delle formule eucologiche più significative del RE, compresi l'ultima raccomandazione e il commiato se nelle esequie non è stato possibile pronunciarli, con una preghiera liturgica che possa attenuare la solitudine di tante sepolture. L'esigenza del distanziamento sociale che ci accompagnerà per diversi mesi ha importanti implicazioni soprattutto in occasione dei funerali, dove più che in altre occasioni si rende prepotentemente necessaria una prossimità anche corporea. La

vicinanza affettiva prende corpo nella stretta di mano, nell'abbraccio o anche nella semplice vicinanza fisica. Come potervi rinunciare nel momento della perdita di una persona cara? Eppure in questa mancanza stiamo imparando nuove vie di prossimità, come già avviene per lo scambio del segno di pace con uno sguardo o un inchino o un cenno delle mani. Chissà, magari ci abitueremo a vivere anche nelle esequie questa prossimità, che (probabilmente) lascerà la nostalgia degli abbracci e che (forse) riuscirà a dare un nuovo volto al bisogno di essere vicini.

3. La preghiera nella casa del defunto

Nel tempo che precede la celebrazione delle esequie propriamente dette il RE prevede una ritualità domestica, o comunque da svolgersi nel luogo in cui la persona è deceduta, articolata in diversi momenti che abbracciano le varie fasi della morte sino alla composizione del feretro. Una novità della seconda edizione desunta dal *Sussidio* è la visita alla famiglia del defunto dopo la notizia della morte, occasione carica di emozione nella quale il sacerdote o il diacono, se necessario anche un ministro laico, si fa prossimo per esercitare un «ministero di comunione e di consolazione a nome di tutta la comunità cristiana» (RE 26). Il rituale prevede anche la possibilità di una veglia in casa che assume la struttura della celebrazione della Parola con letture, salmi, la recita del Credo e altre preghiere; più varia è la proposta del *Sussidio* con quattro schemi di celebrazione, più un quinto per una preghiera mariana centrata sulla recita del Rosario. Completa la sezione della ritualità domestica la preghiera in occasione della chiusura della bara, che «costituisce, dal punto di vista umano, un momento delicato e molto doloroso» e «deve essere vissuto alla luce della parola di Dio e della speranza cristiana» (RE 42). I riti si mostrano attenti alla portata esistenziale della morte e del lutto, talvolta più negli atteggiamenti suggeriti dalle premesse pastorali che nei testi delle monizioni e delle preghiere, ma sono riti comunque preziosi perché occasione di una prima prossimità alla famiglia e di annuncio della speranza cristiana.

4. La celebrazione delle esequie

La celebrazione delle esequie è proposta secondo la sua forma tipi-

ca che prevede una *statio* in tre luoghi diversi (casa del defunto, chiesa, cimitero) collegati da due processioni. Oggi questa integralità rituale non è più comune se non nei piccoli paesi, sicuramente non nelle grandi o anche nelle piccole città soprattutto per via delle difficoltà dovute alle processioni. Eppure la *Presentazione* della CEI al RE vuole conservare una celebrazione così caratterizzata, eventualmente con qualche adattamento, proprio perché è viva «la tendenza a privatizzare l'esperienza del morire e a occultare i segni della sepoltura e del lutto» e quindi è «importante custodire e riproporre con nuovo slancio la forma tradizionale della celebrazione esequiale, distesa nelle sue diverse tappe» (n. 4). La preghiera esequiale intende assumere anzitutto la casa, il luogo-simbolo della vita e degli affetti familiari, poi il legame con la comunità cristiana (la celebrazione in chiesa) e infine termina nel cimitero quale luogo dell'ultimo distacco ma anche della speranza cristiana. Anche le processioni, comunemente percepite come accompagnamento del defunto all'ultima dimora, hanno soprattutto il valore mistagogico del cammino dalla dimora terrena verso la patria eterna. La *prima tappa*, nella casa del defunto, introdotta dal saluto del ministro ai familiari e ai presenti con «parole di fraterna comprensione che rechino loro il conforto della fede cristiana» (RE 56), è caratterizzata dal gesto dell'aspersione del corpo e dalla preghiera di un salmo e di un'orazione. I testi sono in verità piuttosto generici senza riferimenti specifici agli affetti familiari e alla casa che in quel momento il corpo del defunto, percepito non come un cadavere ma proprio come la sua stessa persona, sta abbandonando per sempre. Il *Sussidio* si mostra più attento a questa esigenza: «Il momento in cui il corpo della persona defunta lascia la casa comporta una lacerazione affettiva che non può essere ignorata nella preghiera»; e anche se si parte da una struttura sanitaria o di accoglienza, questo distacco «resta comunque un momento particolarmente sentito dalle persone presenti» (*Sussidio* p.76). In chiesa, *seconda tappa*, è raccomandata la celebrazione eucaristica, salvo che ragioni pastorali suggeriscano di celebrare solo una liturgia della Parola. L'ultima raccomandazione e il commiato costituiscono un momento emotivamente pregnante, ed è per questo che per la monizione introduttiva il RE offre la possibilità di scelta tra ben dodici testi, anche con l'attenzione alla persona del defunto (anziano, giovane, morto all'improvviso) o al ministero esercitato nella chiesa, testi desunti dal *Sussidio* con qualche leggera

variante. In quest'ottica è possibile che siano pronunciate «brevi parole di cristiano ricordo del defunto» (RE 81), certamente non un elogio funebre, genere estraneo al contesto liturgico. Il linguaggio non verbale segna qui un notevole impulso mediante due gesti sul corpo, già connotato nel segno della risurrezione dal cero pasquale acceso accanto al feretro: prima l'aspersione richiama il battesimo, poi l'incensazione rende onore al corpo come tempio dello Spirito Santo e arci-simbolo dell'esistenza terrena. Questi gesti sono accompagnati dal canto del commiato: «Venite, Santi di Dio» o da uno degli altri responsori indicati dal RE o da un altro canto adatto. L'importanza del canto in questa sequenza rituale è sottolineata dalle premesse: «Un canto che si presti, per il testo e la melodia, a essere eseguito da tutti, in modo che tutti lo sentano come un momento culminante del rito» (RE 10). Una tale insistenza è confermata anche dalle melodie per questi responsori riportate nella sezione musicale, il che rende del tutto inadeguata la semplice recita di quei testi, trattati ancora troppo frequentemente come se fossero altro da ciò che naturalmente sono, cioè dei canti. L'*ultima tappa*, al cimitero, dopo l'eventuale benedizione del sepolcro prevede la professione di fede seguita da alcune formule di preghiera e dal congedo con l'ultimo saluto. Le *Precisazioni* della CEI insistono sull'opportunità della recita del *Credo* con la conferma della fede battesimale (n. 7): così il momento del distacco definitivo nel segno della corporeità è sorretto dalla fede nel Signore risorto e nella risurrezione della carne, che davanti alla morte non può tacere l'annuncio della vita. I due formulari per la preghiera dei fedeli previsti dal RE sono arricchiti di ulteriori cinque formulari presenti nel *Sussidio*, caratterizzati da un linguaggio che assume l'esperienza della morte e del lutto con le parole della fede e della preghiera, per esempio con testi specifici per persone morte tragicamente o che hanno vissuto una lunga sofferenza con fede.

5. Le esequie in caso di cremazione

Il rito per le esequie in caso di cremazione è proprio della seconda edizione italiana ed è posto in appendice del libro liturgico. Questa scelta strutturale dimostra chiaramente la preferenza per «la sepoltura del corpo dei defunti come forma più idonea a esprimere la pietà dei fedeli verso coloro che sono passati da questo mondo al Padre» (RE

165), pur contemplando la possibilità della cremazione anche per i cristiani secondo criteri e norme richiamati dallo stesso libro rituale. Sia l'introduzione pastorale, sia i riti liturgici sono desunti con leggere varianti dal *Sussidio*. La celebrazione contempla due luoghi, la chiesa e il cimitero. Il rito in chiesa precede la cremazione e si svolge così come previsto per la sepoltura. Dopo i giorni necessari per la cremazione, le esequie si ritengono concluse nel cimitero con la preghiera per la deposizione dell'urna, presieduta possibilmente da un ministro ordinato e anche da un ministro laico per sottolineare anche in questo momento la presenza della comunità. In tal modo si conferma la prassi cristiana della deposizione dei resti mortali dei defunti, mentre non sono consentite altre pratiche quali lo spargimento delle ceneri o la loro conservazione nelle case, che invece si espongono a concezioni religiose non cristiane. Il rituale tiene conto anche del caso eccezionale in cui la cremazione abbia dovuto precedere la celebrazione liturgica (per esempio per persone decedute all'estero). Tuttavia per le persone defunte in seguito al contagio dalla pandemia l'eccezionalità di questa prassi assume diverso valore, anzi potrebbe diventare l'ordinarietà quando la scelta della cremazione fosse dettata dalla situazione emergenziale, scelta che in tempi di maggiore serenità avrebbe potuto essere diversa. L'evidente situazione di dolore che si aggiunge a quello dovuto al distacco della morte richiede una vicinanza sincera alle persone che soffrono, una cura attenta del rito, una scelta dei testi biblici e liturgici significativa per la storia del defunto.

L'esperienza della morte e i linguaggi del lutto nel Rito delle Esequie

di Francesco Castiglione

Abstract

«Il lutto ha sempre comportato segni e precise forme espressive. I riti funebri, mentre esprimono il congedo rituale dalla persona amata, aiutano parenti e conoscenti ad affrontare ed elaborare i loro sentimenti. Essi, inoltre, indicano sempre il fine della vita al quale la persona defunta si è avvicinata» (Rito delle Esequie [=RE], 206-207). Si cercherà allora di cogliere proprio dal RE questi due aspetti del linguaggio del lutto in occasione della morte.

Keyword

esequie, morte, lutto, rito

1. L'affettività umana

L'evento pasquale celebrato nella persona, non esclude, ma integra *l'affettività umana*. Anche nei giorni della pandemia, che ha colpito particolarmente alcune regioni del nord Italia, il divieto dei funerali per ragioni sanitarie ha portato tutti a rilevare questa assenza di umanità nella celere benedizione data alla bara o all'urna cineraria, senza aver avuto la possibilità del commiato nelle esequie, per rinsaldare anche solo i minimi rapporti umani, che si avvertono particolarmente in simile circostanza. Indipendentemente dal significato attribuito alla sofferenza, sembra che il primo atteggiamento da assumere, anche da parte di chi crede, sia questo: *partecipare al dolore*, come del resto ha fatto Gesù stesso, prima di spiegarlo e di confortare chi soffriva. In guardia allora da un atteggiamento troppo precipitosamente consolatorio, che non prende sul serio la tragicità del dolore, il valore

dell'attuale testimonianza, l'attendibilità della stessa persona. È chiaro poi che RE non offre chissà quali orazioni o riti, appellandosi magari a tradizioni familiari conosciute *in loco*. Qui davvero si fa totalmente appello a quella ministerialità dell'«educatore della fede e ministro e ministro del conforto» (*fidei educator et consolationis minister*) di cui parla RE 16 in rapporto al sacerdote, ma che diventa *Kairòs*, occasione per rivelare il tentativo di mettere al bando in ogni modo la rassegnazione, per creare piuttosto un'autentica solidarietà. Ciò che importa, indipendentemente dai contenuti della preghiera (Salmi, recita del Rosario, ecc.), è «stare vicino al sofferente, per testimoniare la nostra solidarietà di uomini di fronte a una forza che non ci spieghiamo e che ci sovrasta. Questa vicinanza resta comunque un valore, perché evidenzia la struttura umana del dolore e fa credito al dolore dell'altro, lo reputa veritiero, capace cioè di rapportarsi con sincerità. La partecipazione equivale a considerare il sofferente un soggetto che ancora vale, un centro di interesse superiore a quel caso che contro di lui si accanisce»¹.

2. Il fine della vita e la celebrazione di commiato

Il *fine* della vita ispira fin dal battesimo tutte le scelte della persona credente che, gradualmente, giorno dopo giorno, si avvicina *alla fine* della vita. Alla morte «completa» del Cristo, significata dalla sepoltura (cfr 1 Cor 15,4), corrisponde la morte completa del battezzato. Per indicare una strettissima unione Paolo ricorre alla forma verbale *con-sepoliti*. Ma aggiunge che questo evento è soltanto una faccia del battesimo; l'altra, a cui questa è finalizzata, è la *vita nuova* dei credenti parallela alla risurrezione di Cristo². Tale sinergia tra già e non ancora, tra chiesa in cammino e chiesa nella gloria si attua particolarmente nella *celebrazione eucaristica*, in quanto «la chiesa offre per i defunti il sacrificio eucaristico, memoriale della Pasqua di Cristo, e innalza preghiere e compie suffragi; e poiché tutti i fedeli sono uniti in Cristo, tutti ne traggono vantaggio: aiuto spirituale i defunti, consolazione e speranza quanti ne piangono la scomparsa» (RE n.1). È la comunione

¹ F. PIZZOLATO, Da «uomini» e da «cristiani» in rapporto col dolore, in *Celebrare l'agape nella malattia e nel lutto*. La grazia del «sollevio» e la speranza della vita eterna, Edizione Camaldoli, Camaldoli (AR) 1993, p. 21.

² Cfr. G. BARBAGLIO, *Le lettere di Paolo*, vol. 2, Borla, Roma 1980, pp. 323-324.

dei santi, rinsaldata dal sacramento, a garantire l'aiuto divino ai defunti, anche oltre la morte, non separata dalla consolazione della speranza. Le due realtà non sono disgiunte, ma la vera consolazione, anche dal versante antropologico, sta nel continuare l'opera/testimonianza offerta dal defunto, in un pur giusto cordoglio per la drammaticità della morte. Se non ci fosse la speranza di continuare, la vita (e spesso concretamente lo si vede!) diventa un peso insopportabile. Nelle celebrazioni esequiali è tradizione *chiamare il defunto per nome*: a volte si ha l'impressione che venga fin troppo nominato! L'integralità della persona, che il nome garantisce e sigilla, viene intaccata dalla *divisione tra anima e corpo*, fortemente testimoniata nelle orazioni³. In merito, sorge anche l'interrogativo di fondo: a chi è veramente riferita la celebrazione esequiale, al defunto o ai suoi familiari? Bisogna riconoscere che RE annovera, insieme alle preghiere per i defunti, anche quelle per il defunto e i familiari in lutto e semplicemente per i familiari in lutto⁴. Si rileggano in quest'ottica globalmente olistica, tanto a livello della corporeità del defunto, quanto a quello del corpo ecclesiale, tante precisazioni/esortazioni di cui è disseminato il rito. Anzi, «nella preghiera per i morti trova espressione nel modo più chiaro il fatto che chi muore *non viene escluso dalla solidarietà dei credenti*, che si manifesta in questa preghiera. Quando il defunto, quando noi tutti incontreremo Dio, non lo incontreremo come individui isolati, ma come membri della chiesa, come fratelli e sorelle in Cristo. La preghiera di intercessione ricorda a Dio che non vogliamo salvarci senza gli altri, che *noi* ci teniamo uniti agli altri e gli *altri* a noi. La preghiera di intercessione per i morti è quindi una forma, anzi una proclamazione dell'amore»⁵. Si potrebbe elaborare un vero trattatello di una ritualità per nulla avulsa dal contesto umano, ma rispettosa, anzi, sostanziata del lutto fortemente vissuto a livello popolare anche nella celebrazione liturgica, partendo appunto dal superamento della dicotomia anima/corpo, per tradursi in

³ Basterà solo qualche citazione: «Esaudisci con bontà, o Signore, le preghiere che umilmente ti rivolgiamo per l'anima del tuo servo N., sacerdote ...»; «Dio onnipotente, ascolta la nostra preghiera per l'anima del tuo servo N., che per amore di Cristo ha percorso la via della perfetta carità ...»; «Padre di carità e di gloria, ti raccomandiamo l'anima della tua serva N., che ha risposto alla tua chiamata e a te si è consacrata interamente». RE, nn. 200.202.203.

⁴ Cfr. ad esempio: RE, nn. 58-59.

⁵ G. GRESHAKE, *Breve trattato sui novissimi*, Queriniana, Brescia 1982², p. 89.

una partecipazione/condivisione più che mai “attiva” alla condizione della persona che piange.

3. Conclusione: la «grande» speranza

Si sono delineati soltanto alcuni tratti di un percorso ancora e sempre da descrivere a questo proposito. Il libro liturgico a disposizione della chiesa in Italia, pur nella sua sistematizzazione globalmente precaria, tuttavia, relativamente al linguaggio dei luti nell’esperienza della morte, palesa almeno *due esigenze fondamentali*, costantemente testimoniate. Anzitutto quella particolare attenzione a saper cogliere, sia nel colloquio con i familiari nella visita alla salma o alla famiglia, oppure in qualche altra circostanza, quei minimali *spunti di attualizzazione*, nella ritualità o nella religiosità riscontrabile in una gamma variabile di sensibilità, che facciano evitare quel senso dello «sbri-gare» una faccenda della «professionalità» sacerdotale. Certo, al riguardo si tratta di chiedere o suggerire qualche contributo del tutto «laico» (che, in verità, può risultare a volte più «religioso» di quello di certi credenti altolocati ...), che entri o nelle preghiere o in certi segni floreali o altro, tratti ad esempio dai ricordi di vita del defunto, di cui la fervida fantasia delle persone non è mai digiuna. L’esperienza della morte, rifletta dal versante del lutto e del cordoglio umano, viene orientata totalmente al *vangelo della speranza*. Infatti, i gesti e le parole del rito che annunciano tale vangelo possono essere eloquenti per tutti, nella misura in cui sono compiuti in spirito e verità. Pertanto, la celebrazione di commiato, come del resto tutta la liturgia cristiana, è tanto più efficace, quanto più rassoda il rapporto tra speranza nell’al di qua e speranza nell’al di là, tra futuro dell’al di qua e futura dell’al di là: nell’impegno della speranza e della edificazione dell’al di qua ci proiettiamo verso il futuro dell’al di là. E inversamente: nella speranza impegnata nell’al di qua è operante già ora lo spirito della speranza, poiché «solo colui che conosce “le piccole speranze” è capace di avere “la grande speranza” in un fine ultimo. In definitiva, la speranza cristiana viene compresa rettamente solo nella congiunzione inscindibile di attesa paziente del futuro di Dio che verrà e dell’agire nel mondo sorretto dalla speranza, qui e ora»⁶.

⁶ G. GRESHAKE, *Breve trattato sui novissimi*, Queriniana, Brescia 1982², pp. 44-45.

SCENDENDO DAL SICOMORO (Lc 19,1-10)
**Il dialogo come incontro di sguardi
e cambiamento di vita**

di Dario De Paola

Abstract

L'incontro tra Zaccheo e Gesù mostra il rischio di un tentativo di dialogo (da parte di Zaccheo) che può fallire e la soluzione (dialogo realizzato) da parte di Gesù. Le riflessioni dei Padri offrono sviluppi rilevanti sull'episodio di Zaccheo. È necessario mantenere vivo il senso della ricerca, cercando di comprendere a fondo l'identità della persona che abbiamo di fronte. L'incontro vero si compie superando gli ostacoli, è arricchente e genera cambiamenti nello stile di vita.

Keyword

Zaccheo – Pubblicano – Incontro– Dialogo – Salvezza – figlio di Abramo

Introduzione

I gravi pericoli che minacciano costantemente la pace mondiale e la sopravvivenza dell'uomo, possono essere risolti se gli uomini e gli stati accettano di dialogare. Il dialogo è lo strumento che offre stupende possibilità per dare speranze per il futuro dell'uomo e del mondo, purché sia fatto con onestà intellettuale, con capacità di ascolto e disponibilità a cambiare il proprio modo di pensare e i comportamenti allorché viene intravista la possibilità di un cammino che giovi al bene proprio e di tutti. I Vangeli testimoniano tante occasioni di dialogo tra Gesù e le persone che incontra. Quello

intrecciato con Zaccheo appare significativo e illuminante. L'incontro tra i due avviene alla fine del grande viaggio lucano di Gesù verso Gerusalemme. L'evangelista ci mostra, ancora una volta, l'attenzione e la preoccupazione del maestro di Nazareth nei confronti degli ultimi d'Israele. Gesù attraversa città e villaggi, incontra uomini e donne, coglie momenti di vita quotidiana e dopo aver dato la luce della vista e la chiarezza della vita al mendicante cieco, che sedeva lungo la strada (*Lc* 18,35-43), entra nella città di Gerico, misurandosi con la convivenza degli uomini e con i giudizi contraddittori della folla, in mezzo alla quale cominciarono a serpeggiare le critiche nei confronti del suo peculiare modo di porsi di fronte a Israele e, in particolare, nei confronti di coloro che disponevano di beni materiali, anche grazie a un certo "collaborazionismo" con il potere romano occupante. Dorota Hartman, esegeta e attenta studiosa delle diverse fonti orali e scritte che convergono nel Vangelo secondo Luca, osserva:

«Nella lettura del terzo vangelo occorre inoltre essere coscienti che il testo – non frutto di una mera compilazione, ma di un'attenta, rispettosa opera redazionale basata su più fonti – è stratificato su più livelli e coinvolge diverse specie di pubblici: quello dei lettori di Luca, il pubblico di Gesù così come rappresentato nella narrazione e il suo pubblico originale, non necessariamente coincidente con quello dichiarato sul piano narrativo»¹.

Quest'Autrice, sottolineando un peculiare legame tra la storia di Zaccheo, inserita nel materiale "speciale" di Luca, e quella di Natanaele in *Gv* 1,45-51 (analoga risulta, infatti, la figura di Natanaele, che viene visto dal Maestro sotto una pianta di fico, della stessa famiglia del sicomoro), ipotizza un possibile comune materiale, che sarebbe appunto di origine palestinese². Le somiglianze sono, comunque, sorprendenti: Natanaele è seduto sotto un fico (*Gv* 1,48), Zaccheo sul sicomoro (*Lc* 19,4); Natanaele è «un vero Israelita in cui non c'è falsità» (*Gv* 1,47), Zaccheo significa, in ebraico, 'puro, innocente' e nel passo lucano è definito «figlio di Abramo», cioè ebreo (*Lc* 13,9). Entrambe le storie presentano un *detto sul Figlio dell'uomo* (*Lc* 19,10; *Gv* 1,51). Rispetto al capitolo di Luca, che propone delle parabole, la storia di Zaccheo, anche a motivo della sua affinità con

¹ D. HARTMAN, *Le parabole della fonte L. Studio sulle parabole peculiari del vangelo di Luca*, Unior Press, Napoli 2018, 9-10.

² *Ibidem*, 23.

Natanaele, sembra appartenere al materiale relativo ai *collettori delle imposte*, che pongono l'accento sull'etica del comportamento la quale, come vedremo, influenza anche una certa cultura patristica e, in età moderno-contemporanea, darà luogo a una vera e propria *etica sociale della ricchezza e della povertà*. I collettori delle imposte in età gesuana appaiono, però, sotto una luce, tutto sommato, positiva, soprattutto nelle pericopi attribuite alla cosiddetta *fonte L*, ad esempio quando alcuni vengono da Giovanni il Battista e chiedono quale sia il giusto modo di comportarsi (*Lc* 3,12-13). Un altro collettore d'imposte per conto dei Romani è, appunto, Zaccheo, il quale si mostra qui desideroso di seguire Gesù (*Lc* 19,1-10).

L'episodio della narrazione lucana è forse, proprio per quanto si è detto, il più emblematico sull'accoglienza degli "ultimi": Zaccheo, un "ultimo", disprezzato dai suoi concittadini per il suo "mestiere", per la sua vita indegna e per il suo modo di accumulare ingiustamente ricchezza, viene recuperato nell'incontro con Gesù che, con il suo incredibile amore, gli permette di arrendersi all'incalzare della grazia, offrendogli la possibilità di una vita diversa, piena di un nuovo senso, e di rinnovati legami di fraternità. Zaccheo è il capo dei pubblicani e mostra l'impressionante decisione di dare ai poveri metà dei suoi beni (come prescritto da Giovanni il Battista, in *Lc* 3,10-11), anzi di restituire il quadruplo di quanto frodato (assai più di quanto previsto da *Lv* 5,24; *Nm* 5,6-7.27): tutto questo spinge Gesù a dichiararlo per l'appunto "figlio di Abramo", ovvero coerentemente inserito nel popolo ebraico, chiamato alla salvezza dalla predicazione profetica del Rabbì di Nazaret³.

La vicenda di Zaccheo non è solo storia di una conversione, ma insegna come sia possibile entrare in relazione con l'altro/l'Altro, prendendo le mosse da come Gesù instaura il dialogo. Da una relazione già in partenza fallimentare (quella impostata da Zaccheo), ad una relazione realizzata, grazie all'intervento del Maestro di Nazareth.

Attraverso un'analisi esegetica essenziale⁴, si vuole, perciò,

³ Cfr. F. ADINOLFI, *Gesù continuatore di Giovanni. Studio storico-esegetico sulla relazione tra Gesù di Nazaret e Giovanni il Battista*, Università di Bologna, Bologna 2014, 207.

⁴ Per un'analisi esegetica accurata, che tiene conto delle varie posizioni degli studiosi sull'interpretazione della pericope, si rimanda allo studio di P. VIGGIANO, *Dall'albero alla casa: l'incontro di Zaccheo con Gesù. Esegesi di Lc 19,1-10*, in

evidenziare il metodo seguito da Gesù, che può divenire, sul piano degli sviluppi teologici, soprattutto teologico-spirituali⁵, una vera e propria modalità di relazione, di dialogo sincero, di *cambiamento radicale di vita*, che origina arricchimento tra le persone. Luca sembra, in questo senso, avere in mente non solo l'uditorio ristretto dei discepoli, ma anche l'orizzonte universale di una parola, che rappresenta la volontà di Dio per tutta l'umanità e che i discepoli hanno il compito di annunciare, particolarmente per quanto concerne l'uso del denaro e la correlativa beatitudine dei poveri: essa, nella predicazione di Gesù, è prima di tutto una buona notizia, da proclamare ai discepoli e da questi al mondo, nella speranza che stimoli, anche nei ricchi, come insisterà, tra i Padri, sant'Ambrogio di Milano, un cammino di conversione (questo insegnerebbe, appunto, la storia di Zaccheo in *Lc* 19,1-10).

2. Articolazione letteraria della pericope lucana

Il testo evangelico si compone di due parti:

vv. 1-4: il desiderio dell'incontro

vv. 5-10: l'incontro che trasforma.

La prima parte vede come unico protagonista Zaccheo. La scena è delimitata da una inclusione: all'inizio e alla fine c'è l'annotazione circa Gesù che attraversava Gerico (v.1 *diērchetō* «attraversava»; v.4 *dierchesthai* «doveva passare»). All'interno abbiamo la presentazione di Zaccheo con alcune qualifiche (nome, capo dei pubblicani, ricco), gli ostacoli all'incontro (la folla che fa da schermo, la piccola statura del protagonista) e i tentativi apparenti di superarli. È segnalato anche l'oggetto del desiderio (Gesù) espresso come una ricerca («*cercava di vedere*»).

La seconda parte si compone di due scene. L'incontro tra Gesù e Zaccheo (vv. 5-6) e le valutazioni diverse sull'accaduto: quella degli avversari che criticano l'incontro e ne prendono le distanze (v. 7), quella di Zaccheo che cambia vita (v. 8), quella di Gesù venuto per

«Dei Et Hominum» 1 (2019), 45-79. Abbondante bibliografia di studi sulla pericope in S. GRASSO, *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 2019, 694. Si veda in particolare la nota 1.

⁵ Cfr. S. CHIALÀ, *Evangelo secondo Luca. Commento esegetico e spirituale*, Monastero di Bose, Bose 2021.

incontrare e salvare tutti (vv. 9-10). La parte è delimitata anch'essa da una inclusione: il verbo *venire*, all'inizio (v.5 *ēlthen...* «come venne sul posto») e alla fine (v. 10 *ēlthen...* «il Figlio dell'uomo è venuto») riferito a Gesù. Alla fine non indica più l'accostamento ad una persona singola, ma delinea la venuta più generale che riguarda tutta la missione di Gesù «*venuto a cercare e a salvare ciò che era perduto*» (v.10).

Nella prima parte, Zaccheo cerca di vedere Gesù; nella seconda è Gesù che guarda lui.

Alla richiesta di Gesù: «*oggi devo rimanere nella tua casa*», segue il comportamento di Zaccheo «*scese in fretta e lo ospitò*». Alla decisione risoluta di restituzione del maltolto da parte di Zaccheo, segue un'affermazione che delinea la sua nuova identità «*anch'egli è figlio di Abramo*».

Il racconto fa da contrappeso all'incontro di Gesù con il notabile ricco (Lc 18,18-30) che non è stato disposto ad abbandonare i propri beni per seguire Gesù⁶.

A differenza del notabile, Zaccheo accede alla salvezza condividendo i suoi beni col prossimo defraudato⁷.

Tutto il racconto è costruito su verbi di movimento che non delincono solo un ambito spaziale, quello di Gerico e delle sue strade, ma si configurano come la trama di un pellegrinaggio verso la salvezza.

I. INTERPRETAZIONE TEOLOGICA DELLA PERICOPE

I.1. Il desiderio dell'incontro (vv. 1-4)

Il luogo dell'incontro con Zaccheo è *Gerico*, città di confine con la Perea (il che spiega la presenza del dazio⁸), posta a 250 m. sotto il livello del mare, a circa 10 km dal mar Morto, un'oasi stupenda

⁶ Cfr. V. FUSCO, *Povert  e sequela. La pericope sinottica della chiamata del ricco (Mc 10,17-31 parr.)*, Paideia, Brescia 1991; R. KR GER, *El precio econ mico del discipulado. Ex gesis semi tica de Lucas 18,18-30*, in *Revista b blica Argentina* 49 (1987), 193-207.

⁷ Cfr. J.-N. ALETTI, *L'art de raconter Jésus Christ: l'écriture narrative de l' vangile de Luc*, Editions du Seuil, Paris 1989, 32-33; J. DUPONT, *Les B atitudes*, III, Gabalda, Paris 1973, 160-161.

⁸ Cfr. G. ROSS , *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Citt  Nuova, Roma 2001³, 722.

con piantagioni di frutta e fiori, in mezzo ad un paesaggio desertico⁹. Questa città, «che segnalava agli esodati di Giosuè e di Caleb, la dolce e verde terra che Dio aveva promesso ad Israele»¹⁰, ricca e famosa per la corruzione dei costumi e la bella vita, presenta frange di grande povertà che si rendono manifeste anche attraverso gente che chiede l'elemosina. Alle porte di Gerico Gesù ha già guarito il cieco (18,35-43) che mendicava sulla strada.

Nei vv. 2-3 viene precisato chi è Zaccheo. Un uomo (*aner*), il nome (*onomati kaloumenos Zakchaios*), nome abbastanza comune, forma greca dell'ebraico *Zakkai*¹¹, che significa “puro”, “innocente”. Una vera beffa del destino perché, essendo ricco e capo dei pubblicani, era considerato un peccatore dai giudei, un collaborazionista, il massimo della corruzione, un “non puro” proprio per il suo mestiere detestato; un uomo disprezzato dal popolo, temuto ma isolato. Il nome può essere anche una abbreviazione di *Zaccaria* che significa “Dio si è ricordato” e succede proprio così: Dio si sta ricordando di Zaccheo¹². Ci viene poi detta la professione, capo degli esattori delle tasse (*architelōnes*¹³), la posizione sociale, ricco (*plousios*), la sua statura fisica, piccolo (*mikros*). Questa descrizione accurata ha lo scopo di soffermare l'attenzione del lettore sul personaggio che, forse “proprio perché era piccolo e si sentiva tale, cercava di compensare il suo senso di inferiorità guadagnando più denaro possibile”¹⁴.

⁹ Cfr. «Gerico», in J. L. MCKENZIE, *Dizionario Biblico*, Cittadella, Assisi 1981, 387; F. MOSETTO, *Lettura del Vangelo secondo Luca*, LAS, Roma 2009², 319.

¹⁰ R. VIRGILI, *Vangelo secondo Luca*, Ancora, Milano 2018, 376.

¹¹ *Esd* 2,9; *Ne* 7,14; *2Mac* 10,19. Sul significato del nome Cfr. F. BOVON, *Luca*, Paideia, Brescia 2007, 863.

¹² Cfr. O. KNOCH, *Le grandi figure del Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 1995, 119-120.

¹³ Il termine non ricorre nel greco classico, né in quello della *koinè* e forse è stato coniato dall'evangelista stesso che lo usa solo in questo caso per sottolineare l'incontro non con un esattore qualunque ma con il capo degli esattori. Anche nel caso del notevole ricco, si tratta di un capo. Con questa “promozione”, Luca vuole dare carattere paradigmatico all'episodio. Cfr. W.P. LOEWE, *Towards an Interpretation of Lk 19,1-10*, in «Catholic Biblical Quarterly» 36 (1974), p. 331; S. GRASSO, *Il Vangelo di Luca*, cit. 696. Per notizie sul mestiere di esattore delle tasse, sugli impresari doganali e sui semplici impiegati, Cfr. M. ORSATTI, *Un Padre dal cuore di madre*, Ancora, Milano 1998, 88-89.

¹⁴ A. GRÜN, *Gesù, immagine dell'uomo. Il Vangelo di Luca*, Queriniana, Brescia 2003, 149-150.

Zaccheo «*cercava di vedere chi fosse Gesù*»: è la ricerca dell'identità di Gesù. L'uso dell'imperfetto del verbo *zēteō* che significa "cercare", "tentare", evidenzia un desiderio tenace, un'azione che si prolunga, un'ansia autentica, benefica che rivoluzionerà la sua vita. Non si tratta, di semplice curiosità, ma di comprensione del mistero di Gesù¹⁵.

Due ostacoli impediscono la soddisfazione della ricerca: la bassa statura e la folla.

«C'è un desiderio positivo nel personaggio che lo spinge ad andare incontro al Signore; e c'è anche un elemento umano, una condizione, un piccolo limite che accomuna il lettore alle sue sorti»¹⁶.

A dire il vero, a questi due ostacoli, se ne aggiunge un terzo, che il lettore del vangelo di Luca conosce. In 18,24 Gesù ha affermato «*quant'è difficile per coloro che possiedono ricchezze entrare nel regno di Dio*». La sua ricchezza, poco onesta, come si apprenderà dal seguito del racconto, rende Zaccheo un caso disperato, «difficile»¹⁷.

Il capo degli esattori si industria (v. 4), ricercando mezzi idonei per superare le difficoltà all'incontro, così come si industria il cieco in 18,39. Questi per superare la barriera della folla e il vociare intorno a Gesù finisce per implorare ad alta voce e catturare così l'attenzione di Gesù. Zaccheo mette in moto la creatività e trova la soluzione: *corre avanti* per precedere il corteo che sta attraversando la città. *Corre avanti* (*prosdramōn*) come Filippo in At 8, 30 che deve "correre avanti" al carro dell'eunuco etiope. Questo correre avanti è già un fatto positivo per Zaccheo che ora sale su un sicomoro¹⁸ e supera così la barriera della folla e il limite della sua statura). Il testo insiste «*sale per vedere lui*».

Ecco alcune indicazioni preliminari all'incontro con l'altra persona:

¹⁵ E. LARSSON, «*zēteō*», in H. BALZ – G. SCHNEIDER, *Dizionario Esegetico del Nuovo Testamento* (d'ora in poi abbreviato *DENT*), Paideia, Brescia 2004, 1511-1514.

¹⁶ A. GUIDA, *Luca narratore. Zaccheo*, in «Parole di Vita» 5 (2010), 45.

¹⁷ B. MAGGIONI, *Il Racconto di Luca*, Cittadella, Assisi 2005³, 324.

¹⁸ Nell'intera Sacra Scrittura il termine *sykomorea* ricorre solo in questo versetto. Probabilmente si tratta del *figus sycomorus*, albero di origine africana dal tronco corto, dai rami bassi, dal fogliame simile a quello del moro e con i frutti simili a quelli del fico. Cfr. C.H. HUNZINGER, «*sykamimos-sykomorea*», in G. KITTEL – G. FRIEDRICH, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, XII, Paideia, Brescia 1979, 1454-1456. Cfr. anche «*sicomoro*», in L. MONLOUBOU – F.M. DU BUIT, *Dizionario Biblico storico/critico*, Borla, Città di Castello 1987, 930-931.

- venir fuori dalla folla, dall'opinione corrente, dal "si dice", dai pregiudizi, per effettuare una seria ricerca personale;
- superare i propri limiti e le resistenze. Zaccheo salendo su un albero si rende ridicolo¹⁹. «Il funzionario altolocato si comporta alla stregua di un monello di strada»²⁰.

Il testo ci sorprende. Zaccheo vuole vedere chi è Gesù. «Il suo è un desiderio forte, intenso, che potremmo chiamare 'estatico', che fa uscire cioè Zaccheo fuori di sé»²¹. Egli, tuttavia, si nasconde dietro il fogliame dell'albero. Vuole vedere senza essere visto! Si mette su un piedistallo per guardare dall'alto in basso. È una posizione, quella sopra il sicomoro, che gli consente di mettere un'ulteriore maschera. Le foglie larghe del sicomoro, assicurano un buon rifugio. In questa situazione, per quanto le premesse siano giuste, nessun incontro, nessun dialogo sarà possibile. «Il vero problema di Zaccheo, la vera ferita della sua vita che chiede di essere sanata uscirà fuori solo nel dialogo, dopo che Gesù sarà entrato in casa sua»²².

Il dialogo esige un rapporto alla pari, un guardarsi negli occhi con onestà. Ogni tipo di nascondimento, non può realizzare l'incontro. Per quanto ci sia il desiderio di conoscere l'altro.

1.2. L'incontro che trasforma l'esistenza (vv. 5-10)

La seconda parte della pericope si compone di due sezioni: i vv. 5-6 (incontro realizzato) e i vv. 7-10 (le varie valutazioni dell'evento).

L'attenzione del narratore si sposta ora su Gesù che realizza l'incontro. È lui che viene sul posto. Passa, viene visto dal capo degli esattori che si sente appagato. Ma all'improvviso si invertono i ruoli: colui che cercava di vedere, viene visto. Gesù stabilisce un rapporto diretto con il capo degli esattori in due modi: prima con lo sguardo («*alzati gli occhi*») e poi invitandolo a scendere.

Gesù entra nella vita del pubblicano lentamente, senza lasciarsi sfuggire l'occasione di un incontro. Innanzitutto alza lo sguardo dal

¹⁹ Cfr. M. CRIMELLA, *Luca. Introduzione, traduzione e commento*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2015, 292.

²⁰ J. ERNST, *Il Vangelo secondo Luca*, II, Morcelliana, Brescia 1985, 725.

²¹ C.M. MARTINI, *La scuola della Parola. Riflessioni sul Salmo "Miserere"*, Mondadori, Milano 1985, 82.

²² A. GUIDA, *Luca narratore*, 45.

basso verso l'alto: osserva Zaccheo dai piedi agli occhi, fino al volto e lo invita a compiere una discesa dall'alto dell'albero, fin sulla strada, di fronte a lui. O meglio, lo invita a scendere dalla sua posizione sociale che lo innalza al di sopra delle persone.

«Lo sguardo è il primo elemento di comunicazione usato da Gesù per Zaccheo, il primo segno per dirgli che si interessa di lui»²³. Lo stesso sguardo aveva rivolto al ricco in *Mc* 10,21 «fissatolo lo amò». È lo sguardo sulle folle che genera commozione, compassione «erano come pecore senza pastore»; è lo sguardo di Dio che osserva la miseria del suo popolo e interviene (*Es* 3,7-8).

Il verbo greco *anablepō*²⁴ denota il “guardare in alto”, verso il cielo. Gesù guarda in alto verso l'uomo e scorge il cielo in quell'uomo: in lui vede il volto di Dio. «Questo conferisce a Zaccheo una realtà nuova: egli riceve un volto nuovo. Nel volto di Gesù egli scopre il suo volto. E questo volto si riempie di gioia»²⁵.

Il secondo elemento di comunicazione utilizzato da Gesù è la parola: lo chiama per nome, lo invita a scendere in fretta dal sicomoro, chiede di essere ospitato in casa sua. Gesù non dice “scendi subito e convertiti”, ma “scendi subito perché voglio essere tuo ospite”.

«Non è la conversione che determina la simpatia di Gesù, ma è la previa simpatia di Gesù che suscita la conversione»²⁶.

La proposta di Gesù sorprende Zaccheo che aveva semplicemente il desiderio di vederlo ed ora passa dalla curiosità alla fede intesa come risposta a Qualcuno che ha creduto in lui e ora si è auto-invitato a casa sua. Gesù vuole essere ospitato «oggi». *Sēmeron*²⁷ nella teologia lucana sottolinea l'urgenza della salvezza che non è procrastinabile²⁸. Il maestro di Nazareth manifesta il desiderio non solo di entrare in

²³ M. ORSATTI, *Un Padre dal cuore di madre*, cit. 93. Lo sguardo, insieme all'uso delle mani, fa parte della comunicazione non verbale, Cfr. J.J. PILCH, *Il sapore della Parola. Lessico della vita quotidiana nella Bibbia*, Ancora, Milano 2000, 69-78.

²⁴ Cfr. P.G. MÜLLER, «*anablepō*», in *DENT*, 199-201.

²⁵ A. GRÜN, *Gesù, immagine dell'uomo*, 151

²⁶ B. MAGGIONI, *Il racconto di Luca*, 325.

²⁷ Cfr. M. VÖLKEL, «*sēmeron*», in *DENT*, pp. 1328-1329.

²⁸ È l'oggi della salvezza: *Lc* 2,10s.;3,22; 4,21; 5,26; 19,5,9; 23,43. Ricorre 7 volte nel vangelo di Luca, soprattutto nei momenti fondamentali della vita di Gesù (nascita, battesimo, prima predica nella sinagoga di Nazaret ... crocifissione).

casa di Zaccheo, ma di fermarsi²⁹ da lui, una vera provocazione per i benpensanti³⁰. Gesù non solo si ferma a casa dell'esattore, ma siede alla sua tavola, luogo di amicizia, di nascita e tessitura di rapporti, di unione dei commensali. Il comportamento del Maestro di Nazaret sconvolge le tacite condanne degli ortodossi, ma è affermazione che la persona può cambiare, può migliorare, diventare diversa da quello che è.

Le parole di Gesù, liberano Zaccheo da ciò che è stato fino a quel momento, gli danno l'opportunità di riprendere in mano la sua vita che può essere stravolta e recuperare senso: gli altri vengono visti come fratelli e destinatari del verbo "condividere" che il capo degli esattori impara, per la prima volta nella sua vita, a coniugare.

Alle parole di Gesù segue il comportamento di Zaccheo che immediatamente fa come gli è stato chiesto: «*scendi in fretta*» (*speusas katabēthi*), «*scese in fretta*» (*speusas katebē*); «*bisogna che mi fermi in casa tua*» (*en tō oikō sou dei me meinai*), «*lo accolse con gioia*» (*hupedexato*³¹ *auton chairōn*).

I timori di Zaccheo si trasformano in gioia, una caratteristica di tanti personaggi del vangelo che accolgono l'azione di Dio³². È la gioia comunicata all'uomo dalla presenza del Salvatore³³.

«Dopo aver ospitato Gesù nella sua casa, il pubblicano si ritrova completamente trasformato... La tensione morale che nasce dall'ospitare Gesù nella nostra vita scaturisce dalla gratitudine per aver sperimentato l'immeritata vicinanza del Signore»³⁴.

La seconda sezione (vv. 7-10) registra le varie valutazioni dell'evento.

Innanzitutto la reazione di "tutti" (v. 7): una mormorazione prolungata (il verbo è all'imperfetto), dovuta alla irritazione nei

²⁹ Il verbo *menein* vuol dire "restare, rimanere, fermarsi, abitare". Cfr. H. HÜBNER, «*menō*», in *DENT*, 331-334.

³⁰ Secondo la *Mishna* entrare in casa di un esattore rendeva impuri.

³¹ Il verbo *hypodechomai* (accogliere) è lo stesso usato nel racconto in cui Marta e Maria accolgono Gesù (*Lc* 10,38).

³² Zaccaria chiamato a diventare padre (*Lc* 1,14); Maria chiamata a diventare madre del Messia (1,28); 2,10; 10,17.20; 13,17; 24,41; 24,52.

³³ Cfr. FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24.11.2013): «*Enchiridion Vaticanum*» 29, 2104-2396, in modo particolare si vedano 2104-2124.

³⁴ Cfr. BENEDETTO XVI, Esortazione apostolica postsinodale, *Sacramentum caritatis* (22.02.2007), in «*Enchiridion Vaticanum*» 24, 105-226, qui 208.

confronti del comportamento di Gesù biasimato dall'ortodossia giudaica «è andato ad alloggiare da un peccatore». Non è la prima volta che in Luca si incontra la reazione di disapprovazione della gente per la vicinanza di Gesù ai peccatori. Stessa mormorazione in 5,30 (Gesù ospite alla tavola di Levi), in 15,2 per lo stile di accoglienza verso i peccatori nel mangiare con loro. In precedenza erano singole persone o gruppi particolari a muovere le critiche per il comportamento in contraddizione con la Legge³⁵. Ora la critica sembra raggiungere il suo apice. Gesù è giudicato da “tutti”. Si esprime così «un giudizio globale dell'evangelista: il comportamento di Gesù nei confronti degli emarginati è la causa del suo rigetto da parte dei Giudei»³⁶.

Al v. 8, il cambiamento di Zaccheo, risultato dell'incontro liberante con Cristo, è condensato in decisioni concrete. La situazione iniziale in cui la sua ricchezza era l'impedimento alla salvezza, viene ora capovolta dalle scelte di giustizia e solidarietà.

Innanzitutto, darà metà dei suoi beni ai poveri. Sulla linea dell'insegnamento di Giovanni Battista in *Lc* 3,11 «chi ha due tuniche ne dia una a chi non ne ha», non potendo rintracciare tutti quelli a cui ha rubato, restituirà il maltolto donando metà dei beni ai poveri³⁷.

L'altra metà servirà a risarcire le persone di cui ha memoria. La Legge (*Lv* 5,20-24) esigeva la restituzione dell'intera somma rubata più un quinto come indennizzo. Zaccheo segue però la legge più severa di *Es* 21,37 che riguarda il bestiame rubato: pagare il quadruplo³⁸ e passa da un attaccamento al denaro, alla gioiosa liberazione da esso. La casa di Zaccheo, considerata prima come magazzino, deposito, fortezza da difendere, ora diventa luogo aperto, di incontro e comunione con tutti.

I vv. 9-10 riportano l'interpretazione di Gesù sull'accaduto. Egli si rivolge a Zaccheo, o meglio ai presenti (v. 9) e, parlando, in terza persona, afferma «oggi la salvezza è avvenuta in questa casa»: la salvezza³⁹, strettamente legata alla venuta di Gesù, «avviene oggi con

³⁵ Cfr. *Sl* 1,1.

³⁶ G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, p. 724.,

³⁷ Questa decisione evidenzia la conversione in atto. Cfr. F. MÉNDEZ-MORATALLA, *The Paradigm of Conversion in Luke*, T. & T. Clark International, London-New York 2004, 175-176.

³⁸ Cfr. *2Sam* 12,6.

³⁹ Luca ama la terminologia della salvezza nel senso cristiano: Cfr. F. BOVON, *Luc le Théologien*, Délachaux et Niestlé, Neuchâtel 1978, 260.

la sua presenza e coinvolge la casa, cioè la famiglia, solidale nel bene e nel male con il suo capo»⁴⁰. Zaccheo è chiamato da Gesù «figlio di Abramo»: colui che era definito «capo dei pubblicani e ricco» (v. 2) e «peccatore» (v. 7), ora è definito «figlio di Abramo» perché la conversione che ha trasformato la sua vita, lo costituisce erede delle promesse fatte in Abramo. È «figlio di Abramo» non solo perché appartiene al popolo scelto da Dio⁴¹ che ha come padre Abramo, ma anche perché accoglie Gesù che porta a compimento le speranze di Abramo⁴².

La parola conclusiva, «il Figlio dell'uomo è venuto a cercare e a salvare ciò che era perduto» (v.10), interpreta in modo preciso l'amore di Gesù per i peccatori⁴³.

Sulla linea di Ez 34,16 in cui Jhwh quale pastore assicura la ricerca della pecora perduta, Gesù si prende cura di ciò che è perduto; ma soprattutto le parabole di Lc 15 spiegano la terminologia sul «cercare» e sul «perduto», utilizzata in 19,10. Il pastore cerca e trova la pecora «perduta» (15, 4.6), la donna la moneta «perduta» (15,8.9), il padre il figlio «perduto» (15,17.24.32).

Ironia del testo: colui che cercava, finisce per trovarsi al centro di una ricerca da parte di Gesù che gli stravolge la vita, e lo trova disponibile a cogliere il momento opportuno per il cambiamento delle sue scelte sbagliate.

II. ALCUNI SVILUPPI TEOLOGICI DELLA PERICOPE

II.1. L'apporto dei Padri e della Tradizione cristiana antica

Sull'episodio di Zaccheo, vengono spesso evocati i commenti di almeno tre padri latini: Girolamo, Ambrogio di Milano, Massimo di Tiro.

San Girolamo⁴⁴, nato a Stridone verso il 347 da una famiglia cristiana studiò a Roma frequentando la scuola del celebre grammatico

⁴⁰ G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 725.

⁴¹ Cfr. K. H. RENGSTORF, *Il Vangelo secondo Luca*, Paideia, Brescia 1980, 362.

⁴² Nella sua opera, Luca presenta la vicenda di Gesù come il compimento della storia di Abramo: Lc 1,55.73; 3,8.34; 13,16.28; 16,22.23.24.25.29.30; 19,9; 20,37; At 3,13.25; 7,2.16.17.32; 13,26.

⁴³ J. ERNST, *Il Vangelo secondo Luca*, II, 727.

⁴⁴ Cfr. B. ALTANER, *Patrologia*, Marietti, Casale Monferrato 1981, 409-420.

Elio Donato. Sentì l'attrattiva della vita mondana, ma prevalse in lui il desiderio e l'interesse per la religione cristiana. Battezzato verso il 366, abbracciò la vita ascetica e s'inserì, ad Aquileia, in un gruppo di cristiani, da lui definito quasi un coro di beati. Trasferitosi, poi, in Oriente, trascorse una vita da eremita nel deserto siriano di Calcide dedicandosi agli studi del greco e dell'ebraico. Ordinato sacerdote nel 380, si perfezionò a Costantinopoli nella spiegazione della Sacra Scrittura. Il contatto con la Parola di Dio fece maturare la sua fede e avvertì il contrasto tra mentalità pagana e vita cristiana: un contrasto reso celebre dalla drammatica e vivace "visione", della quale egli ci ha lasciato il racconto. In essa gli sembrò di essere flagellato al cospetto di Dio, perché ciceroniano e non cristiano.

Dopo un soggiorno a Roma, presso Papa Damaso, Girolamo lasciò Roma nel 385 e intraprese un pellegrinaggio in Terra Santa e poi in Egitto, terra di elezione di molti monaci. Nel 386 si fermò a Betlemme dove morì, nella sua cella, vicino alla grotta della Natività il 30 settembre 419. Girolamo revisionò i testi biblici e partendo dagli originali in ebraico e greco, realizzò un testo in latino, la *Vulgata*, riconosciuto ufficiale della Chiesa Latina dal Concilio di Trento.

Su Zaccheo, indulgiando sulla condizione agiata del capo degli esattori, Girolamo scrive che l'israelita ha dato via la sua ricchezza e immediatamente l'ha sostituita con la ricchezza del regno dei cieli, quasi mettendosi al di sopra della calca che circonda Gesù.

Da parte sua, Ambrogio di Milano nasce a Treviri nella Gallia, con molta probabilità nel 334, da un alto funzionario dell'amministrazione imperiale e muore a 57 anni d'età (XXIII d'episcopato) il 4 aprile, all'alba del sabato santo. Egli, in una raccolta omiletica sul vangelo di Luca⁴⁵, non segue pari passo il testo lucano, ma si concentra, in dieci libri, su alcune parti. Molto probabilmente quest'opera è nata come una *raccolta di omelie*, che Ambrogio ha indirizzato ai fedeli. Così, allora, si era soliti fare: prima si proclamava l'omelia e poi la si scriveva⁴⁶. E tuttavia, com'è stato sinteticamente osservato: «sant'Ambrogio commentava l'episodio di Zaccheo nell'*Expositio*

⁴⁵ AMBROGIO, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, R. MINUTI (a cura di), Città Nuova, Roma 1966-1968.

⁴⁶ M. CRIMELLA, *Beati i poveri*, in «Aggiornamenti Sociali» 1 (2020), 66-70; ID. *Di fronte alle ricchezze*, in «Aggiornamenti Sociali» 2 (2020), 160-163.

Evangelii secundum Lucam (VIII, 85), offrendo una chiave di lettura dal sapore sapienziale che attraverso i secoli resta pienamente valida anche per i nostri tempi»⁴⁷. Davvero illuminanti appaiono, pertanto, le poche battute di Ambrogio su Zaccheo: «*Ed ecco un uomo di nome Zaccheo. Zaccheo su un sicomoro, un cieco nella via: uno il Signore lo aspetta sul punto di averne misericordia, l'altro lo nobilita con la chiarezza del suo compito; l'uno egli, sul punto di guarirlo, interroga, presso l'altro da cui non sarebbe stato invitato egli s'invita*» (80,82). Ambrogio invita il lettore ad indugiare, per capire, dal singolo episodio, come dobbiamo meritare di vedere il Signore. Non c'è crimine nel possedere ricchezze, ma nel non sapere come usarne: scelto da Cristo, il ricco Zaccheo dona la metà del suo patrimonio ai poveri, restituendo altresì il quadruplo a chi aveva defraudato: non tutti i ricchi sono degli avari, tant'è vero che il testo lucano chiama ricco Zaccheo. Se la Scrittura annota che egli era piccolo di statura, prosegue il vescovo di Milano, è per notare che non bisogna essere piccoli nella malizia e nella fede; pertanto, fino a che rimane in mezzo alla folla, Zaccheo non vede, vedrà soltanto quando si alza sopra la folla, cioè «abbandonata l'ignoranza plebea, meritò di vedere ciò che desiderava» (80,88). Fatto immagine dei tempi nuovi, sull'albero di sicomoro Zaccheo vede i frutti del tempo nuovo, così come da un legno senza frutti, cioè dalla croce, si realizzasse quanto profetizzato da *Ct* 2,13: «L'albero di fico produsse i suoi ricchi frutti». Lo stesso Ambrogio, come si diceva all'inizio di questa nostra riflessione, associa l'albero di sicomoro a quello di fico di *Gv* 1,48, sotto il quale Gesù vede Natanaele, che è sotto la Legge, mentre Zaccheo è *sopra la Legge*, in quanto lasciava la sua Legge e seguiva il Signore. Siamo, così, posti di fronte alla dinamica biblica del potente che conoscerà l'abbassamento, mentre l'umile sarà innalzato. Siamo in linea con la tradizione apocalittica, nella quale si teorizzava, a seguito dell'atteso intervento di Dio, il capovolgimento finale delle situazioni umane. Luca fa suo questo linguaggio che guarda la storia a partire dal suo compimento, quando Dio pronuncerà una sentenza inappellabile di giudizio e di verità su di essa.

A sua volta, Massimo di Torino⁴⁸, vissuto tra la fine del sec. IV e

⁴⁷ *Ibidem*, 160.

⁴⁸ Cfr. BENEDETTO XVI, *I Padri della Chiesa. Da Clemente a Sant'Agostino*, LEV,

l'inizio del sec. V, primo vescovo conosciuto della Chiesa torinese (probabilmente uscito dalla cerchia dei discepoli di sant'Ambrogio di Milano), dedica alla figura di Zaccheo alcuni passaggi dei suoi *Sermoni*⁴⁹. Composti tra il 395 e il 415, i *Sermoni* si collocano in un momento di particolare difficoltà per le province occidentali dell'Impero (segnati da guerre, invasioni barbariche, usurpazioni, caratterizzati da un clima di terrore e di incertezza). Tutto questo si respira nella predicazione di san Massimo: consapevole che compito del vescovo è quello di confortare i fedeli, invita a confidare in Dio, chiedendogli aiuto con la preghiera, il digiuno e la penitenza; pastore di anime attento e sensibile alla situazione civile e religiosa, egli s'impegna attraverso una predicazione appassionata, ricca di indicazioni pratiche per la vita quotidiana, a rendere più viva la fede dei suoi ascoltatori, spronandoli ad una maggiore coerenza e radicalità. Nei sermoni 17 e 18⁵⁰, Massimo di Torino parte dal racconto di *At* 2,44-45; 4,32 con l'indicazione della condivisione dei beni tra i primi cristiani, per riflettere più ampiamente sul significato spirituale della ricchezza: dopo il battesimo, nessuno più rivendicava come propria una casa, né riteneva di possedere qualcosa in modo esclusivo; il "consorzio" di fede implicava il "consorzio di vita", o anche: il Cristo in comune implicava il comune guadagno; insomma una la fede, uno il possedere; comune la fraternità dell'amore, che non è una fraternità di sangue, bensì consonanza di spiriti, i quali non entrano mai in competizione, anzi vendevano dotazioni e casa, ponendo il ricavato ai piedi degli apostoli. Lo stile delle origini, osserva Massimo non perdura ai suoi tempi: infatti la gran parte dei cristiani non soltanto non distruggono il proprio, ma dilapidano l'altrui. Le ricchezze vengono accumulate e nascoste senza pensare ai bisogni e alle sofferenze dei fratelli. Il cristiano ha il dovere di essere un buon cittadino, accogliendo i pellegrini, i poveri, comprando, se ne ha le possibilità, ciò che è stato saccheggiato ad un fratello e restituendo il bene al defraudato. In fondo Zaccheo ha restituito con generosità a quanti aveva derubato.

Città del Vaticano 2008, 153-157.

⁴⁹ MASSIMO DI TORINO, *Sermoni liturgici*, M. M. PUERARI (a cura di), Ed. Paoline, Milano 1999; Cfr. ID., *Sermoni*, A. MUTZENBECHER (a cura di), Città nuova editrice, Roma 1991.

⁵⁰ Cfr. BENEDETTO XVI, *I Padri della Chiesa*, 153-157.

II.2. La tradizione iconografica e artistica

Anche nell'iconografia e nella scultura cristiana si torna spesso alla vocazione di Zaccheo⁵¹, come accade dall'antichità fino alle più recenti realizzazioni contemporanee. In particolare, l'episodio di Zaccheo, che non si riscontra nelle catacombe ed è diffuso soprattutto nella produzione funeraria, si confonde, a livello iconografico antico, con quello dell'entrata di Gesù a Gerusalemme.

Anche se entra a far parte di quella ristretta cerchia di tematiche cristologiche che si affacciano nel panorama artistico paleocristiano in epoca tarda, la scena di Zaccheo appare tuttavia, già nel celebre sarcofago di Giunio Basso, prefetto dell'Urbe (+ 359). Essa trova una definizione iconografica nei cosiddetti *sarcofagi di Bethesda*, un gruppo di arche marmoree prodotte nelle officine romane nell'ultimo scorcio del IV secolo. Tra i circa venti esemplari di raffinatissima realizzazione, ordinati da committenti di altissimo rango, dispersi un po' in tutto il mondo cristiano antico - anche se sono rimasti pressoché intatti quello dei Musei Vaticani, quello di Ischia, quello di Tarragona e quello atipico di Pretestato -, si vede che essi propongono la medesima sequenza figurativa, con scene di tipo cristologico: su uno sfondo urbano, si snodano la guarigione dei ciechi, quelle dell'emorroissa, del paralitico, del servo del centurione, l'ingresso di Cristo in Gerusalemme, a cui risulta significativamente assimilata la *figura di Zaccheo sull'albero di sicomoro*.

Del resto, sarà un distico di Ambrogio a indurre anche, nell'arte cristiana, l'associazione di Zaccheo all'emorroissa, probabilmente a motivo del fatto che, come per l'emorroissa, pure per Zaccheo si può parlare di una guarigione, dato che la sua *avaritia*, prima dell'incontro con Cristo, presenta tutte le caratteristiche di una patologia, analoga alle perdite di sangue della donna. La fonte poetica di quest'associazione si legge, come spesso accade per l'iconografia cristiana, in un distico di Ambrogio: «XV. (20) Zaccheo sta sul ramo, già prodigo del denaro da lui sottratto; Una donna si stupisce ammirata che la sua immonda perdita di sangue si interrompa». Com'è stato osservato, «mentre nell'ambito dei *tituli* alla figura di Zaccheo è dedicato solo il tristico XXIII di Elpidio Rustico (l'epigramma è peraltro assai diverso

⁵¹ Cfr. F. BISCONTI, *La chiamata di Zaccheo (Lc 19, 1-10). Riflessioni patristiche e traduzioni figurate*, in «Bessarione» 6(1988), 89-103.

tematicamente, dato che non vi si ricorda la generosità del pubblicano convertito, ma solo la sua conversione con l'ingresso di Cristo nella sua casa, particolare non ricordato da Ambrogio), all'emoirroissa sono dedicati un distico dei *Miracula Christi* (vv. 15-16) e il tristico XXI di Elpidio: in entrambi i casi l'interesse è per la fede della donna, mentre nell'unico stico dedicato alla vicenda da Ambrogio c'è posto soltanto per un nudo riferimento al prodigio, senza che venga citato nemmeno il tocco della veste, particolare decisivo per la realizzazione del miracolo»⁵².

Quest'ultima scena, sicuramente la più complessa e la più articolata, funge, per così dire, da "estuario semantico" della sequenza evangelica di Zaccheo: tra gli alberi, che contornano l'animato episodio, s'intravede, infatti, una piccola figura, che può essere facilmente identificata con Zaccheo. La chiamata di Zaccheo e l'ingresso di Cristo in Gerusalemme si propongono, dunque, come un fenomeno di *contaminazione iconografica*, forse per l'analogia figurativa, che s'intrattiene tra coloro che tagliano i rami degli alberi per far festa al Salvatore e il piccolo pubblicano, che si arrampica sul sicomoro. Com'è stato notato recentemente, «tali considerazioni mutano l'attuale profilo interpretativo delle arche "di Bethesda", le quali, alla luce di quanto emerso nel corso dei nostri ragionamenti, dovrebbero assumere la nuova denominazione di sarcofagi "dei Segni del vangelo secondo Giovanni". Ciò che distingue il programma figurativo degli esemplari "di Bethesda" dalle altre classi della plastica funeraria teodosiana, non è la scenografia di fondo, secondo alcuni allusiva ai monumenti e alle località della Terra Santa, o meglio quella singolare organizzazione tettonica realizzata attraverso un collage di diverse produzioni, alternando le porte di città al fregio continuo, la scansione colonnare al doppio registro, ma la materia iconografica, la quale, pur includendo delle storie cristologiche già sperimentate e diffuse, quali la guarigione del cieco, sia pure nella versione di Matteo (Mt 9, 27-31), la vicenda dell'emoirroissa, l'episodio di Zaccheo e l'ingresso a Gerusalemme, rappresenta l'effettiva novità di questi sarcofagi»⁵³.

⁵² F. LUBIAN, *I titoli historiarum a tema biblico della tarda antichità latina: Ambrosii disticha, prvdenii dittochaeon, miracvla Christi, rvstici helpidii tristicha. Introduzione, testo criticamente riveduto, traduzione e commento*, Università degli studi di Macerata, Macerata 2013, 126.

⁵³ D. CASCIANELLI, *I segni del vangelo di Giovanni e i sarcofagi cosiddetti "di*

In tal modo, proprio grazie alla letteratura patristica, si comprendono le ridondanze iconografiche e artistiche della storia lucana di Zaccheo. Il che fa prendere corpo alla tesi che è in funzione della sua *generosità*, che Zaccheo risulta spesso impiegato dai Padri come *exemplum* rivolto ai fedeli, per indicare, in particolare, la possibilità di salvezza, che viene concessa anche ai più ricchi, a condizione, però, che la loro conversione sia stata accompagnata dal pentimento e da un vero cambiamento di vita, attenuando con ciò il rigido precetto pauperistico di alcuni testi evangelici. Così, se ci sono tanti uomini sugli alberi nella scultura medievale, l'uomo a cavalcioni di un ramo su di un capitello di Saint-Nectaire, in Alvernia, si mostra certamente come il personaggio evangelico che intraprende la vita nuova. A sua volta, la decorazione musiva della Basilica di San Marco a Venezia - che copre un arco di tempo molto ampio ed è probabilmente dettata da un programma iconografico coerentemente unitario (le prime decorazioni risalgono, infatti, al Doge Domenico Selvo (1071-1084), ma continuano fino agli inizi del 1400) - colloca, in epoca bizantina, l'episodio di Zaccheo, nel transetto sud in corrispondenza della volta est; esso narra ancora della conversione operata da Cristo nei confronti del pubblicano. Si legge, infatti, sul mosaico: «*Praecipis alme Deus: properans, descendo Zacheus*» (“Tu comandi, o Dio della vita; io, Zaccheo, mi affretto a scendere”): ecco la sollecita risposta in rima, in prima persona, alla richiesta che Gesù fa a Zaccheo di scendere dall'albero di sicomoro, per recarsi assieme a lui a casa sua. Sulla sinistra del mosaico, l'artista raffigura sei discepoli assistenti alla scena, che, con gesti ed espressioni di scandalo, reagiscono al fatto che il loro maestro vada a casa di un peccatore, quasi a indicare un nuovo e diverso modo di considerare la condizione di ricchezza⁵⁴.

Non è, perciò, un caso che tale tradizione interpretativa, già patristica e iconografica, ri-emerga anche nella più tarda letteratura a indirizzo pauperistico. Ad esempio, in Gioacchino da Fiore si manifesterà, alla luce del personaggio lucano, l'inserimento di una diversa concezione di ricchezza e di povero nell'orizzonte profetico-apocalittico; di

Bethesda”. *Sulle guarigioni del figlio del funzionario reale e del paralitico presso la piscina probatica*, in «Rivista di archeologia cristiana» 97/1 (2021), 110.

⁵⁴ B. BERTOLI, *Zaccheo*, in «I mosaici di San Marco: iconografia dell'Antico e del Nuovo Testamento», Electa, Milano 1986, n. 88.

conseguenza, «tutta l'originalità... consiste nella sua trasformazione del "tempo morto" della tipologia tradizionale (morto giacché nulla di veramente nuovo può accadere dopo la venuta di Gesù, sino alla fine del mondo) in un "tempo pieno", sovradeterminato dall'attesa e dalla speranza della venuta dello Spirito»⁵⁵. Ciò coinciderà con l'inaugurazione del settimo tempo della Chiesa, non separato dai conflitti precedenti, aperto dall'avvento dell'Anticristo e chiuso da una breve età sabbatica, nella quale sarà ancora centrale l'episodio di Zaccheo, sintesi dell'antico Israele che si apre al nuovo, precludendo alla nuova configurazione dell'antico popolo di Dio⁵⁶.

Assume, in tal modo nei pensatori cristiani medievali, sempre più peso ermeneutico la figura di Zaccheo, fino a collocarsi nella direzione di una Chiesa povera per i poveri. Essa si troverà anche nel secolo XIII, per esempio in Tommaso d'Aquino. In sintesi su questo complesso autore medievale e *Doctor communis* nella teologia cattolica, si può concludere che è difficile che chi possiede ricchezze entri nel regno dei cieli, in quanto le preoccupazioni di questa terra e la fallacia delle ricchezze soffocano la parola di Dio e la lasciano infruttifera. Così come ripugna alla natura di un cammello entrare attraverso la cruna di un ago, altrettanto è contro la divina giustizia amare disordinatamente le ricchezze ed entrare nel regno dei cieli. Qual è dunque la *ratio* o *veritas* del consiglio divino che, in quanto consiglio, suggerisce ciò che è maggiormente utile, si domanda esplicitamente l'Angelico? È più difficile che coloro che posseggono ricchezze entrino nel regno dei cieli, in quanto la loro affettività viene "legata" al possesso: «*Salubriter ergo Dominus consuluit tamquam utilius ut divitiae relinquuntur*»⁵⁷. Come rispondere, dunque, alle obiezioni che si traggono dagli stessi testi sacri, i quali raccontano che un Matteo e uno Zaccheo ebbero dei beni e, nonostante ciò, entrarono nel regno dei cieli? Girolamo, chiosa il Dottore Angelico, rispondeva bene a tale quesito, osservando che, quando vi entrarono, essi già avevano cominciato a lasciarle. E qui Tommaso, sulla base di Girolamo e

⁵⁵ *Ibidem*, XXVII.

⁵⁶ Tempo che, nella visione "profetica" gioachimita, segnerà anche l'oltrepassamento della gerarchia romana della chiesa, che dovrebbe cantare il "*Nunc dimittis*", per cedere il posto al nuovo che sorge: la *novitas*, infatti, implicherà sia il ritorno delle diverse chiese all'unità, sia il pieno ritorno degli ebrei.

⁵⁷ TOMMASO D'AQUINO, *De perfectione*, c. 8, linn. 68-70 (ed. cit., B 73 a).

Origene, introduce la famosa distinzione: altro è la perfezione (che è la *sequela Christi*), altro la via verso la perfezione (che è la *dimissio divitiarum*): chi lascia le ricchezze, insomma, si mette sulla via della *speculatio Dei*, che lo condurrà all'esercizio di tutte le virtù. Tuttavia, come accadde ad Abramo, un ricco potrebbe possedere beni, ma non esservi attaccato e irretito, quindi essere *perfectus*, ovvero "*perfecte amando usque ad contemptum sui et omnium suorum*"⁵⁸.

Alla conversione di Zaccheo e alla dottrina interpretativa su di lui, ormai consolidata, si rifaranno, oltre ai trattati moderni sulla povertà, anche un celebre *Tondo con Cristo e Zaccheo*, di zona Nord-Olandese (circa 1500-1510), di vetro incolore, vernice vitrea e macchia d'argento, conservato nella Collezione Cloisters di New York, dove si può ammirare Zaccheo, ancora pre-adolescente seduto sull'albero, quasi per accentuarne la purezza innocente delle intenzioni. La vernice consiste in minuscole particelle di vetro sospese in un legante liquido, applicata sul vetro, che veniva poi cotto. Abbiamo anche una celebre illustrazione conservata al MET di New York⁵⁹ di Pietro Monanco (1707-1772), incisore e disegnatore veneto che riprende un precedente dipinto del genovese Bernardo Strozzi (1581-1644) dal titolo "Conversione del pubblicano Zaccheo", che testimonia una complessa vicenda editoriale, riguardante le riedizioni della "Raccolta di cinquantacinque storie sacre incise in altrettanti rami...", segnata da varie tappe editoriali e di modifica nello stato dei rami, a partire dalla prima pubblicazione a Venezia, avvenuta in fascicoli dal 1739 e in volumi dal 1743. La serie venne portata nel tempo fino a 112 soggetti, di cui sono stati individuati, a livello indicativo, cinque stati diversi, corrispondenti rispettivamente a un primo stato delle lastre, mantenutosi fino all'edizione veneziana di Guglielmo Zerletti del 1763, a un secondo stato con aggiunta di una sequenza delle tavole in numeri arabi nell'edizione curata da Alessandri e Scattaglia nel 1772, fino a un terzo stato recante l'indirizzo di Teodoro Viero nell'edizione del 1789, a un quarto stato con indirizzo milanese dei fratelli Pietro e Giuseppe Vallardi nell'edizione ottocentesca (forse tra il 1819 e il 1822), per arrivare al quinto e ultimo stato noto, in cui viene abrasa l'indicazione di edizione dei Vallardi.

⁵⁸ *Ibidem*, linn. 113-114, ed. cit. B 73.

⁵⁹ <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/818111>

Così commenta il tutto Matto Crimella in chiave socio-economica: «Emergono in particolare due dinamiche. La prima... è la logica del capovolgimento nella sua forma bipolare: il potente conoscerà l'abbassamento, mentre l'umile sarà innalzato. Tale logica attinge la sua ispirazione dalla tradizione apocalittica, nella quale si teorizzava il capovolgimento finale delle situazioni umane. Luca fa suo questo linguaggio che guarda la storia a partire dal suo compimento, quando Dio pronuncerà una sentenza inappellabile di giudizio e di verità su di essa. In altre parole, Luca guarda la storia non dal basso, ma dall'alto, a partire da Dio. E proprio partendo da Dio vede la realtà nella sua verità, non nella sua contingenza. Ma vi è una seconda dinamica, che illustra il potere negativo della ricchezza: essa non è intrinsecamente malvagia, ma è problematico l'atteggiamento del cuore umano nei suoi confronti, come mostrano efficacemente le parabole (*Luca* 12,16-21; 16,19-31). In positivo, come si realizza la salvezza del ricco? La risposta è data attraverso l'episodio di Zaccheo. Il ricco si salva non alienando ciò che possiede, quanto usando rettamente dei suoi beni e assumendo un atteggiamento di condivisione»⁶⁰.

Sarà don Primo Mazzolari, in età contemporanea, a fare di Zaccheo il simbolo dell'amore di Cristo per la Chiesa. «Col coraggio che gli fa superare la paura del ridicolo, Zaccheo riconquista quell'inestimabile libertà per cui può essere se stesso anche di fronte a Gesù»⁶¹, e la sua casa «diventa una cattedrale»⁶².

II.3. I più recenti ritorni del Magistero pontificio sulla figura di Zaccheo

La pericope di Zaccheo ha, a motivo di tutto ciò, spesso ispirato anche la predicazione e il magistero pontificio. Selezionando tra alcuni interventi più significativi, piace iniziare con il commento di papa Francesco all'Angelus del 30.10.2022⁶³. Continuando nel suo

⁶⁰ M. CRIMELLA, *Di fronte alle ricchezze*, «Aggiornamenti sociali» 2 (2020), 160-163, qui 163.

⁶¹ P. MAZZOLARI, *Perché non mi confesso? La samaritana. Zaccheo*, EDB, Bologna 1986², 141.

⁶² *Ibidem*, 190.

⁶³ FRANCESCO, *Angelus* (30.10.2022): in attesa dell'edizione ufficiale in AAS, Cfr. <https://www.vatican.va/content/francesco/it/angelus/2022/documents/20221030->

approfondimento sul volto misericordioso e perdonante di Dio, il Pontefice insegna che, al centro del racconto di Zaccheo (*Lc* 19,1-10), c'è il verbo *cercare*, in quanto Zaccheo «*cercava* di vedere chi era Gesù» (v. 3); e Gesù, dopo averlo incontrato, afferma: «Il Figlio dell'uomo è venuto a *cercare* e a salvare ciò che era perduto» (v. 10). Di qui l'attenzione pontificia sui *due sguardi che si cercano*. Per quanto concerne *lo sguardo di Zaccheo*, il Papa ricorda che egli è un pubblicano (collettore delle tasse per conto dei dominatori romani, quindi, agli occhi dei più, un traditore della patria). L'annotazione relativa alla bassezza - «era piccolo di statura» (v. 3) potrebbe anche essere un'allusione alla sua bassezza interiore, alla sua vita mediocre, disonesta, con lo sguardo sempre rivolto in basso. Tuttavia, la spinta a vedere Gesù, fa sì che egli «corse avanti e, per riuscire a vederlo, salì su un sicomoro, perché doveva passare di là» (v. 4). Il piccolo Zaccheo rischia la beffa per vedere Gesù, quasi metafora di chi intende passare da una condizione moralmente bassa, quasi da una palude morale, al fare spazio al desiderio di ricominciare, di ripartire, di convertirsi. E ciò avviene appunto, continua il Papa, grazie *allo sguardo di Gesù*, inviato dal Padre a cercare chi si è perduto: «Gesù *alzò lo sguardo* e gli disse: “Zaccheo, scendi subito, perché oggi devo fermarmi a casa tua”» (v. 5). L'alzare lo sguardo, da parte di Gesù, significa che egli guarda Zaccheo dal basso, coerentemente con la cristologia dell'abbassamento, per cui il Figlio di Dio si è abbassato fino a lavarci i piedi, guardandoci dal basso e restituendoci dignità. L'incrociarsi degli sguardi diviene emblematico dello sguardo di Dio verso tutta l'umanità. Chiosa omileticamente il Papa: «E se a volte ci sentiamo persone di bassa statura, non all'altezza delle sfide della vita e tanto meno del Vangelo, impantanati nei problemi e nei peccati, Gesù ci guarda sempre con amore; come con Zaccheo ci viene incontro, ci chiama per nome e, se lo accogliamo, viene a casa nostra. Allora possiamo chiederci: come guardiamo a noi stessi? Ci sentiamo inadeguati e ci rassegniamo, oppure proprio lì, quando ci sentiamo giù, cerchiamo l'incontro con Gesù? E poi: che sguardo abbiamo verso coloro che hanno sbagliato e faticano a rialzarsi dalla polvere dei loro errori? È uno sguardo dall'alto, che giudica, disprezza, che esclude?».

Circa dieci anni prima, papa Francesco si era già soffermato sull'episodio di Zaccheo, all'Angelus del 3.11.2013, approfondendo quella volta l'*aspetto della conversione*: «Non c'è professione o condizione sociale, non c'è peccato o crimine di alcun genere che possa cancellare dalla memoria e dal cuore di Dio uno solo dei suoi figli. "Dio ricorda", sempre, non dimentica nessuno di quelli che ha creato; Lui è Padre, sempre in attesa vigile e amorevole di veder rinascere nel cuore del figlio il desiderio del ritorno a casa. E quando riconosce quel desiderio, anche semplicemente accennato, e tante volte quasi incosciente, subito gli è accanto, e con il suo perdono gli rende più lieve il cammino della conversione e del ritorno. Guardiamo Zaccheo, oggi, sull'albero: il suo è un gesto ridicolo, ma è un gesto di salvezza. E io dico a te: se tu hai un peso sulla tua coscienza, se tu hai vergogna di tante cose che hai commesso, fermati un po', non spaventarti. Pensa che qualcuno ti aspetta perché mai ha smesso di ricordarti; e questo qualcuno è tuo Padre, è Dio che ti aspetta! Arrampicati, come ha fatto Zaccheo, sali sull'albero della voglia di essere perdonato; io ti assicuro che non sarai deluso. Gesù è misericordioso e mai si stanca di perdonare! Ricordatelo bene, così è Gesù»⁶⁴.

Un ritorno sul medesimo brano, oltre che all'Angelus di domenica 31.10.2019⁶⁵ - allorché il tema della conversione viene giocato sull'assunto che Dio non esclude nessuno, né poveri né ricchi, o anche che Dio non si lascia condizionare dai nostri pregiudizi umani, ma vede in ognuno un'anima da salvare ed è attratto specialmente da quelle che sono giudicate perdute e che si considerano esse stesse tali -, si ha all'Angelus del 3.11.2019⁶⁶. Ora si indulgia sullo *sguardo misericordioso di Gesù*, che incrocia lo sguardo del ricco Zaccheo, ricco non grazie a un onesto guadagno, ma perché chiedeva la "tangente": Gesù non guarda al peccato, ma al peccatore, che egli vuole salvare: «L'accoglienza e l'attenzione di Gesù nei suoi

⁶⁴ FRANCESCO, *Angelus* (3.11.2013): https://www.vatican.va/content/francesco/it/angelus/2013/documents/papa-francesco_angelus_20131103.html (25.3.2024).

⁶⁵ ID., *Angelus*, piazza san Pietro, domenica 31.10. 2019: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/angelus/2010/documents/hf_ben-xvi_ang_20101031.html (22.3.2024).

⁶⁶ ID., *Angelus*, piazza san Pietro, domenica 3.11.2019: https://www.vatican.va/content/francesco/it/angelus/2019/documents/papa-francesco_angelus_20191103.html (24.3.2024).

confronti portano quell'uomo a un netto cambiamento di mentalità: in un attimo si rende conto di quanto è meschina una vita tutta presa dal denaro, a costo di rubare agli altri e di ricevere il loro disprezzo. Avere il Signore lì, a casa sua, gli fa vedere tutto con occhi diversi, anche con un po' della tenerezza con cui Gesù ha guardato lui. E cambia anche il suo modo di vedere e di usare il denaro: al gesto dell'arraffare si sostituisce quello del donare. Infatti, decide di dare la metà di ciò che possiede ai poveri e di restituire il quadruplo a quanti ha rubato (cfr v. 8). Zaccheo scopre da Gesù che è possibile amare gratuitamente: finora era avaro, adesso diventa generoso; aveva il gusto di ammassare, ora gioisce nel distribuire. Incontrando l'Amore, scoprendo di essere amato nonostante i suoi peccati, diventa capace di amare gli altri, facendo del denaro un segno di solidarietà e di comunione»

II.4. Farsi "poveri" per seguire Cristo "povero"

Attraverso l'episodio di Zaccheo e le successive plurisecolari interpretazioni e riletture - *sacra Scriptura cum legente crescit* -, prende così corpo un notevole filone teologico, che troverà in età moderna il suo acme. È il filone del genuino senso del *farsi povero* per seguire Cristo. È un filone che trova le sue premesse già nel secolo V in Cesario di Arles: «Dovete sapere, fratelli carissimi, che tutti coloro che vogliono apprendere la buona vita, in Cristo sono dei ricchi; e tutti gli umili di cuore e costituiti nella duplice carità, anche se abbiano avuto delle ricchezze in questo secolo, Iddio li annovera tra i poveri. Difatti anche sant'Abramo, Isacco e Giacobbe, pure Giuseppe e Davide, e molti altri santi nell'antico testamento furono ricchi, e tuttavia ad essi le ricchezze non portarono danno. Nel nuovo testamento, poi, anche Zaccheo fu un ricco, e pure il centurione Cornelio (Cfr. At 10,1-2) similmente fu ricco altresì l'altro centurione, di cui il Signore disse: "Non ho trovato tanta fede in Israele". Costoro, dunque, benché siano stati ricchi, dal momento che non nelle ricchezze bensì nel Dio vivente posero la loro speranza, hanno meritato di essere annoverati tra i poveri di Dio, di esser benedetti e di ricevere l'eterna beatitudine. E al contrario, molti di questi poveri coperti di cenci ardono di un'eccessiva avidità, e anche in ciò che possono sono frequentemente esaltati dallo spirito di superbia. Così come, infatti, a quei ricchi, che

nulla presumono circa se stessi, nessun impedimento rappresentano le ricchezze; altrettanto a costoro, che quotidianamente sono arsi dall'avidità di possedere, non giova a nulla la povertà»⁶⁷.

Si ricorderà, in merito, che, fin dal tempo della patristica, l'*usura lucratoria* (prestito per ricavarne guadagno immediato) era considerata un peccato, posto allo stesso livello del furto, del latrocinio e del brigantaggio (soprattutto se praticato a svantaggio del povero)⁶⁸. Il tutto a riprova di una tendenziale distanza religiosa (che in parte riprendeva la teoria aristotelica della sterilità del denaro) dalle ricchezze. Esse non vanno mai intese come "accumulo" privato (una teoria, questa, che si ritrova ancora in epoca post-tridentina, nel corso della quale s'ipotizza perfino il peccato mentale di usura, nel senso di sperare di guadagnare più del dovuto nel prestare soldi). In analogia col Cristo povero, ecco l'antico ragionamento che ritorna, ogni bene dev'essere messo in circolazione (esigenze di giustizia distributiva, che, nel Medioevo, erano state ben teorizzate nella *Summa theologiae* da Tommaso d'Aquino, soprattutto in I-II, 78,1).

La situazione di feudalizzazione della società e della stessa Chiesa europea, nel Medioevo, aveva favorito delle forme di controllo dei singoli, per farli corrispondere alle aspettative del gruppo, sia mediante fattori di controllo interno, sia con forme di controllo esterno, particolarmente evidenti nel momento in cui, per esempio con il concilio di Parigi del 1212, viene sottratta ad un gruppo (in questo caso, quello sacerdotale) la competenza ad esercitare la medicina, intesa come arte di "prossimità" con il debole. Sul piano teorico e su quello operativo, tutto questo comportò anche una modificazione progressiva del significato cristiano del "soccorso all'infermo ed al povero", sia mediante la modificazione del vincolo tra esercizio del medico e società nel suo insieme, sia favorendo lo stabilizzarsi di una medicina per ceti sociali, ovvero per i ricchi e per i poveri⁶⁹. Sempre nel periodo medievale, pertanto, tutti i teorici cristiani avevano esaltato i valori della fraternità e carità, con la conseguente

⁶⁷ CESARIO DI ARLES, *Sermoni al popolo* (sermone 49), Città Nuova, Roma 2024, 425-426.

⁶⁸ P. VISMARA, *Oltre l'usura. La Chiesa moderna e il prestito a interesse*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2004, 11.

⁶⁹ Cfr. N.R. ORRINGER, *La aventura del curar. La antropología médica de Pedro Luis Entralgo*, Circulo de Letteres S.A., Barcelona 1997.

lotta all'usura e agli usurai, ma con uno sguardo piuttosto critico nei confronti dei sistemi economici che si andavano, frattanto, comunque creando, e che venivano configurati come delle vere e proprie forme di oppressione del ricco nei confronti del povero, mentre la Chiesa, si diceva, dovrebbe sempre difendere l'orfano, il povero e la vedova⁷⁰.

Si spiega così perché, anche nella chiesa post-tridentina, persista forte quest'istanza di una Chiesa che intende essere popolare e di massa e, perciò, si preoccupa dell'eventuale emarginazione dei deboli, non riuscendo, tuttavia, a comprendere fino in fondo il nuovo andamento moderno dell'economia nel quale, talvolta, il contraente debole non era colui che richiedeva un prestito, bensì lo stesso possessore del capitale.

Tuttavia, va registrato, ai nostri scopi, che «a partire dal XII secolo, ...il problema della povertà – e dunque quello dell'assistenza – si era rivestito di un nuovo aspetto: il cristiano, desideroso», come il basso Zaccheo, «d'incontrare il Cristo del Vangelo, lo trovava nei tratti e nelle fattezze dei poveri del proprio contesto. Questi, secondo le autorità spirituali, erano le membra sofferenti del Suo corpo e perciò svolgevano il ruolo privilegiato di intercessori presso Dio per la ragione stessa della loro vita di miseria, che li avvicinava al Salvatore»⁷¹. Furono, com'è noto, i Francescani, sulla base di simili considerazioni, a distinguersi per l'attività di predicazione e di attenzione ai poveri, il cui messaggio riscosse vasta eco su tutti gli strati sociali, ma soprattutto sulle masse rurali. Il povero, come il mendicante, sotto le cui spoglie si intravedeva il Cristo, costituiva, infatti, agli occhi di questa peculiare spiritualità ecclesiologica, una fonte di ricchezza spirituale per chi poteva e voleva operare del bene. L'attività apostolica dei "Minori" aveva anche un risvolto concreto: essi aiutavano materialmente e moralmente, istruivano, soccorrevano, confortavano, convertivano. I frati, adeguandosi alle realtà ambientali ed utilizzando le strutture preesistenti, sia laiche che ecclesiastiche, riuscirono, attraverso un vasto e variegato campo di attività e interventi, a coprire le varie esigenze e, da religioso, il loro impegno seppe anche farsi storicamente sociale: il Terz'Ordine della

⁷⁰ Cfr. *Es* 22, 21; *Dt* 10, 18; *Dt* 24, 17; *Dt* 27, 19; *Sal* 146 (145), 9; *Sir* 35, 17.

⁷¹ V. Russo, *Il fenomeno confraternale a Palermo (secc. XII-XV)*, Associazione Mediterranea, Palermo 2010, 66.

Penitenza, in particolare, mirava a riportare ordine ed equilibrio tra le classi sociali, trasmettendo esempi di umiltà e fraternità e promovendo forme più civili di convivenza. Si può dire, quindi, che il movimento francescano, per l'ampiezza di collegamenti e di relazioni, oltre che ovviamente per la ricchezza dei temi che lo connotano, impone una propria sociologia ecclesiologica, che segnerà il futuro e tornerà nel secondo Ottocento meridionale. Essa appare rivolta a problemi di carattere etico-economico, ecclesiologico, etico-politico, come a problemi spiccatamente sociali, che trovano puntuali verifiche, oltre che nella povertà - tematica di elezione della letteratura francescana -, anche nella predicazione *ad status*, un tipo di omiletica che, rivolgendosi a ceti sociali largamente marginalizzati, ne tentava, appunto, il recupero in quella dimensione affettiva che, a giudizio di Grossi, caratterizzava la definizione e la collocazione dell'uomo nell'antropologia francescana⁷².

In età moderna, pur persistendo la logica descritta, la seconda Scolastica, anche sulla scia di nuove teorie della soggettività, guarderà con maggiore attenzione al contesto sociale, nel quale opera anche il soggetto economico⁷³. Ecco perché, nei movimenti pauperistici, e perfino ereticali, dei secoli moderni, come già nella stagione basso medievale, veniva spesso profetizzata (in una certa chiave apocalittico-escatologica) una futura era di pace, che non avrebbe più conosciuto differenze tra classi e avrebbe sollevato i poveri dalle loro tribolazioni⁷⁴. Tutto ciò anche a vantaggio della gran turba senza casa, accattoni, reietti, poveri di spirito e di quattrini, rovinati dalle guerre pubbliche e dalle guerre tra fazioni: costoro, del resto, erano quelli più sensibili a certe prediche contro i preti simoniaci, concubini, e

⁷² Cfr. L. PELLEGRINI, *Gli insediamenti mendicanti e la loro tipologia. Considerazioni metodologiche e piste di ricerche*, «Mefr» Moyen Age - Temps Modernes, 89 (1977), 563-573; P. GROSSI, *Usus facti. La nozione di proprietà nella inaugurazione dell'età nuova*, «Quaderni Fiorentini per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno», I (1972), pp. 287-355; O. CAPITANI, *Ipotesi sociale del francescanesimo medievale: orientamenti e considerazioni*, in «San Francesco», 68(1985), 39-57.

⁷³ M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, tr. it., BUR-Rizzoli, Milano 1998; W. SOMBART, *Il borghese. Contributo alla storia dello spirito dell'uomo economico moderno*, Longanesi, Milano 1950; M. NOVAK, *L'etica cattolica e lo spirito del capitalismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1994.

⁷⁴ G. VOLPE, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana (secoli XI-XIV)*, Donzelli editore, Roma 1997, XXVII.

soprattutto contro le decime, il sistema di tassazione a vantaggio della chiesa, che premeva più sui ceti poveri che sui ricchi. Non è un caso che un Pietro Valdo, un ricco appassionato dalla Bibbia, elargisca tutto ai poveri⁷⁵. In maniera affine, un Francesco di Assisi, spogliatosi dai lucri mercantili a vantaggio dei poveri, aveva, nel Medioevo avanzato, come ideali direttivi la povertà, la vita apostolica, il risveglio delle anime con la predicazione.

Il Concilio di Trento, pur all'interno dell'occasione d'imbastire una grande controversia dottrinale, ecclesiologica, oltre che cristologica e sacramentale, su una Chiesa-povera per i poveri, mostrò ancora una prospettiva ecclesiologica di grande sobrietà, prendendo posizione soltanto sulle materie che erano, a quel tempo, oggetto di controversia con i protestanti, ma senza dare l'impressione di voler esprimere una dottrina organica e compiuta circa la dottrina ecclesiologica cattolica. La visione ecclesiologica del Tridentino troverà, non a caso, una sistemazione dottrinale soltanto fuori dell'aula conciliare, esattamente nelle *Controversie* di Roberto Bellarmino, l'inventore della cosiddetta *teologia controversista*, grazie alla quale si credè anche l'indice ideale dell'ecclesiologia moderna, che resisterà fino al Vaticano II. Tale ecclesiologia, che oggi viene denominata, con un certo spirito critico, giuridica, puntava sulle prerogative della gerarchia, del romano pontefice, privilegiando quindi gli aspetti giuridico-istituzionali della *societas christiana*, peraltro quasi analogata ad una società politica moderna, non senza i suoi riverberi economici e sociali. Il successo editoriale delle *Controversiae* e delle connesse teorie antropologiche ed ecclesiologiche del cardinale gesuita fu notevole. Dopo le prime due edizioni, curate direttamente da Bellarmino, ne furono realizzate ben altre sei (l'ultima a Parigi, in 12 volumi, negli anni 1870-1874). Esse influenzeranno tutta la teologia controversistica dei ben cinquecento gesuiti che, dopo Bellarmino, scriveranno di controversie in età moderno-contemporanea, e perfino la filosofia cristiana di Maurice Blondel e l'antropologia teologica fondamentale di Karl Rahner, che pure tanto ha contribuito per un rinnovamento della teologia della rivelazione e dell'ecclesiologia. Tuttavia, non bisogna rinchiudere Bellarmino (come lo stesso Tridentino) nell'angustia della sola ecclesiologia

⁷⁵ *Ibidem*, 53.

controversistica. Soprattutto, l'attività teologica e pastorale del cardinale e vescovo non va confusa con una qualunque azione di retroguardia e di puro argine opposto, quasi muro contro muro, alla visione di chiesa della rivoluzione protestante, bilanciando l'attacco alla chiesa ed al suo sacramento di Ordine, con delle note di puro tenore sociologico esteriore. Se anzi esiste, come la storiografia ha maturato, una Riforma cattolica, parallela a quella protestante, Bellarmino, ne va considerato una delle punte di diamante⁷⁶. D'altra parte, lo stesso cardinale gesuita, divenuto Pastore della chiesa di Capua a partire dal 1602 fino al 1605, fa vedere in azione la sua teoria ecclesiologica che, pur non abbandonando la prevalente istanza sociologico-giuridica, mostra di non dimenticare mai la peculiarità – che ora c'interessa - della tematica della chiesa-povera. Di qui il problema moderno della scelta di povertà degli stessi uomini di Chiesa, che egli in più circostanze scuote, appunto, per sollecitarli ad una vita dedicata soprattutto alla predicazione e qualificata dalla sobrietà, non dedicata totalmente agli affari ed agli accumuli di benefici e di sedi. In quel territorio meridionale capuano, in cui il pastore Bellarmino predicava e operava, non mancavano, del resto, situazioni di estremo disagio, come si evince, per esempio, dalla sua predica del 12 aprile 1604, per l'apertura delle quarant'ore eucaristiche, proprio all'inizio della settimana santa. Nel corso di essa il vescovo riformatore fotografava la situazione socio-economica della diocesi in quell'anno, ricavandone uno spunto per sollecitare alla preghiera ardente, ma anche ponendosi impietosamente, come coscienza critica per il clero, di fronte ai tanti bisogni e miserie, sia materiali che spirituali di quell'epoca e di quel territorio meridionale in epoca moderna: «Appresso c'invitano i bisogni et le miserie nostre, così temporali come spirituali. Chi considera la povertà estrema di tante persone così della città come de' casali, la carestia, la nudità, l'infirmità, il gran patire di fame, di sete, di freddo, al che Dio voglia che non seguiti, come per l'ordinario suole, gran mortalità, certo vederà che l'ira di Dio è accesa contro di noi, et gran pioggia di lacrime ci bisogna per

⁷⁶ Cfr. ARCHIDIOCESI DI CAPUA-ISTITUTO SUPERIORE DI SCIENZE RELIGIOSE, *Roberto Bellarmino, arcivescovo di Capua teologo e pastore della Riforma cattolica. Atti del Convegno Internazionale di Studi*, G. GALEOTA (a cura di), I-II, Istituto Superiore di Scienze Religiose, Capua 1990.

spegnerla». In una stagione in cui - come puntualizzeranno di lì a poco gli *Scritti spirituali*, redatti dallo stesso Bellarmino tra il 1615 e la morte⁷⁷ - la predicazione in chiesa viene talvolta ridotta a questione di mossetine e di voce ben impostata, senz'anima e senza il fuoco spirituale della carità che tutto, invece, saprebbe ben trasformare, anche nelle maglie strette dei grandi disagi sociali. È un'epoca in cui la formazione teologica del futuro clero è ancora difettosa sul versante della dedizione agli altri e della povertà, in cui si può essere eletti cardinali a soli dodici anni, rischiando di omologare i costumi della gerarchia sacra alle carriere dei potenti della società politica, ovvero a quei signori intenti quasi esclusivamente all'incetta delle rendite ed alla pratica delle uccellagioni, della musica e dei banchetti. Nei suoi *Consigli per un vescovo* (rivolti, attraverso uno, a tutti i vescovi della cattolicità⁷⁸), Bellarmino propugna, pertanto, un pastore controcorrente, e questo proprio insistendo sul problema dell'uso, a suo avviso smodato, delle ricchezze nella chiesa, in definitiva ponendosi esplicitamente sulla scia dei primi secoli cristiani e dei santi vescovi di età moderna, che avevano invece scelto una vita povera per i poveri e avevano così immaginato l'intera Chiesa, non senza espliciti rimandi alla storia evangelica di Zaccheo. D'altra parte, in questa medesima stagione di crisi evidente del clero e della comunicazione religiosa, lo stesso Bellarmino persegue, nella sua esistenza di sacerdote e pastore, appunto un ideale di estrema semplicità e di distacco dalle ricchezze: «decise di non modificare, nel cardinalato, in primo luogo il modo di vivere, per quanto atteneva alla parsimonia del vitto, la preghiera, la meditazione, messa quotidiana e le altre norme o la consuetudine della Compagnia; in secondo luogo, di non accumulare danaro, né di arricchire i parenti, ma di donare alle chiese o ai poveri tutto ciò che rimanesse delle rendite; in terzo luogo, di non domandare al Pontefice

⁷⁷ Per una ricerca più approfondita Cfr. R. BELLARMINO, *Scritti spirituali (1615-1620)*, I-IV, Morcelliana, Brescia 1997.

⁷⁸ ID., *Consigli per un vescovo*, P. GIUSTINIANI-L. LONGOBARDO (a cura di), Morcelliana, Brescia 1998; Cfr. anche ID., *Autobiografia (1613)*, (a cura di) G. GALEOTA, Morcelliana, Brescia 1999. In quest'edizione italiana viene pubblicata altresì un'utile Sinossi con i principali tratti biografici del Bellarmino raccordati con l'indicazione delle opere (e relative edizioni più accreditate) che via via egli andava producendo o dando alle stampe.

rendite maggiori e di non accettare regalie dai Principi»⁷⁹. Un tale assetto teorico-pratico della chiesa resiste, in qualche modo, fino alle soglie dell'epoca contemporanea, nel corso della quale, se si eccettua la *Mystici corporis*, nella quale papa Pio IX si avvia già a una diversa descrizione sistematica del corpo ecclesiale, sia storico che meta-storico, dovremo aspettare gli anni del Vaticano II e, in particolare, la costituzione dogmatica *Lumen Gentium*⁸⁰, per essere posti, per la prima volta, di fronte ad un diverso «concetto fondamentale per l'ecclesiologia teologico-sistematica»⁸¹. Un concetto che qualche commentatore ha descritto, appunto, nei termini di un passaggio dall'ecclesiologia giuridica all'ecclesiologia di comunione⁸². Certamente il Vaticano II ha comportato, anche per quanto riguarda il ripensamento del tema della povertà in una Chiesa seguace del Cristo povero - in cui primeggia Maria che è tra i «poveri del Signore»⁸³ -, una vera rivoluzione copernicana, i cui fattori principali sono i seguenti: concezione della chiesa come comunione, un rinnovato interesse della chiesa per i poveri e un amore particolare dei presbiteri verso di essi⁸⁴, maggiore equilibrio tra orizzonte universale e dimensione locale della chiesa, con particolare dedizione per le chiese povere⁸⁵, subordinazione dell'aspetto istituzionale della chiesa alla sua natura sacramentale, atteggiamento amicale nei confronti del mondo e della modernità⁸⁶. La chiesa, ha insegnato il Concilio, costituisce in terra «il germe e l'inizio del regno»⁸⁷; ancora, «la chiesa prosegue il suo pellegrinaggio fra le preoccupazioni del mondo e le

⁷⁹ *Ibidem*, 66-67.

⁸⁰ Ench. Vat. 1/284-445.

⁸¹ G.L. MÜLLER, *La comprensione trinitaria fondamentale della Chiesa nella Costituzione 'Lumen Gentium'*, in P. RODRÌGUEZ (ed.), *L'ecclesiologia 30 anni dopo la "Lumen Gentium"*, Armando editore, Roma 1995, pp. 18-19.

⁸² Cfr. A. ACERBI, *Da una ecclesiologia giuridica a una ecclesiologia di comunione: analisi del passaggio nella elaborazione della Costituzione dogmatica Lumen Gentium*, Facoltà teologica interregionale dell'Italia settentrionale-Centro editoriale Dehoniano, Milano-Bologna 1974.

⁸³ Ench. Vat. 1/429.

⁸⁴ Ench. Vat. 1/306.339.

⁸⁵ Ench. Vat. 1/340.

⁸⁶ G. ALBERIGO, *Concezioni della Chiesa al Concilio di Trento e nell'età moderna*, in *Il concilio di Trento. Istanze di riforma e aspetti dottrinali*, Vita e pensiero, Milano 1997, pp. 117-137.

⁸⁷ Ench. Vat. 1/284.

consolazioni di Dio annunciando la passione e la morte del Signore fino a che egli venga»⁸⁸. In questo senso, essa, lungi da coincidere con il Regno e col potere di un regno di questo mondo, si autopercepisce come un segno profetico della realizzazione, ormai cominciata, del Regno che viene annunciato tra gli umili e i poveri del Signore, i quali attendono e ricevono, da Cristo povero, la salvezza⁸⁹. Anche se è in situazione minoritaria sul piano quantitativo, questa Chiesa si sente capace di poter contare non soltanto sul clero, ma anche sul laicato attivo per un rinnovamento siffatto⁹⁰. In questo senso, essa è una comunità messianica e missionaria, nel senso che coltiva il sogno, o desiderio, di un'umanità totale, che non pensi più ad una liberazione realizzabile in proprio, nella quale, anzi, l'ottimale da raggiungere non è soltanto la scomparsa delle contraddizioni sociali, l'eliminazione della povertà, l'abbattimento delle frontiere etniche e religiose⁹¹, ma è ben più ambizioso. L'obiettivo è quello della valorizzazione della povertà; esso è anzitutto da impetrare da Dio, il quale ha inaugurato il Regno col suo Figlio povero e sofferente per la salvezza, atteso dai poveri e gli umili, tra i quali primeggia la Beata Vergine.

In un certo senso, il vero papa di transizione verso questa nuova ecclesiologia del povero è stato Paolo VI, in quanto egli tiene in mano la tradizione di ieri e la tradizione di domani, insinuando nell'assise conciliare, piuttosto che l'intelletto asettico, il senso della storia che diviene. Ora, proprio Paolo VI, nei suoi discorsi ed omelie, segnala i seguenti temi ecclesiologici, molto rilevanti ai nostri fini: il Concilio ha il compito di esaminare, riordinare, esprimere la verità sulla Chiesa di Cristo; l'atteggiamento dev'essere dialogico (ciò appare significativamente teorizzato a partire dalla origine divina e trinitaria, cioè relazionale, della chiesa); il che comporta un modo di relazionarsi non ostile, ma simpatetico nei confronti del mondo contemporaneo, proponendo la chiesa stessa come partner privilegiato dell'intera

⁸⁸ Ench. Vat. 1/304-307.

⁸⁹ Ench. Vat. 1/429.

⁹⁰ In merito, C. MILITELLO, *Quale profezia?* in G. CALABRESE (ed.), *Chiesa e profezia. «Non spegnete lo Spirito»*, Edizioni Dehoniane, Roma 1996, pp. 117-148; B. CHENU, *La Chiesa, popolo di profeti*, in «Parola Spirito e Vita» 41 (2000), pp. 237-248.

⁹¹ Cfr. C. DOTOLÒ, *Parole, opere e segni escatologici del Corpo di Cristo: la sua esistenza e la sua missione. La Chiesa peregrinante*: www.carmelodotolo.eu

umanità, nel cosiddetto dialogo salvifico: la chiesa è “necessaria” per la salvezza, è sacramento, perciò dialoga e collabora con tutti⁹². Nell’udienza generale di Mercoledì, 27 gennaio 1971, proprio a Zaccheo si riferirà quel Pontefice per indicare l’atteggiamento credente del *vedere per credere*: «Ma questo desiderio rimane, e ricorre quando sorgono questioni circa l’interpretazione genuina del suo messaggio, e circa il dovere d’uniformare la nostra condotta al suo insegnamento. Non è, del resto, questa aspirazione sempre presente nei personaggi del Vangelo? Prendiamo Zaccheo, nel racconto di S. Luca: “voleva vedere Gesù, chi fosse»; e, piccolo di statura come era, in mezzo alla folla non vi riusciva; salì allora sopra un albero di sicomoro; e di là vide, anzi fu visto dal Signore che lo chiamò e gli disse di discendere volendo Egli essere in quel giorno ospite suo (*Luc. 19, 1 ss.*)»⁹³.

A sua volta, anche il pontificato di Giovanni Paolo II, che corrisponde al “secondo periodo postconciliare”, si svolge in anni di grande cambiamento sociale, a partire dal 1978. Esso appare, fin dall’inizio, caratterizzato da una Chiesa che mostra la “passione per l’uomo” d’intonazione personalista e solidaristica. Circa la Chiesa, gli scritti di questo pontefice sottolineano l’unione tra Cristo e la Chiesa, percepita spesso in analogia a quella degli sposi, sulla base dell’insegnamento della Scrittura; descrivono, inoltre, la Chiesa-cerniera tra Dio e il mondo, per cui né Cristo, né la Chiesa, possono essere considerati estranei e concorrenti rispetto all’uomo. In tal modo, la Chiesa è, sì, il popolo di Dio come l’antico Israele, ma c’è una novità della “nuova alleanza”, per cui il popolo viene istituito in virtù della redenzione di Cristo. In un’omelia pronunciata in Polonia, quel papa affermò: «Sull’esempio di Zaccheo vediamo come Cristo rischiari le tenebre della coscienza umana. Alla sua luce si allargano gli orizzonti dell’esistenza: uno comincia a rendersi conto degli altri uomini e delle loro necessità. Nasce il senso del legame con l’altro, la consapevolezza della dimensione sociale dell’uomo e di conseguenza il senso della giustizia. “Il frutto della luce consiste in ogni bontà, giustizia e verità - insegna San Paolo (*Ef 5, 9*). La svolta verso l’altro

⁹² A fini di ricostruzione storica, Cfr. *Storia del concilio Vaticano II*, diretta da Giuseppe Alberigo, vol 5. *Concilio di transizione. Il quarto periodo e la conclusione del concilio (1965)*, A. MELLONI (a cura di), Società editrice Il Mulino, Bologna 2001.

⁹³ PAOLO VI, *Udienza generale* di mercoledì 27 gennaio 1971.

uomo, verso il prossimo, costituisce uno dei principali frutti di una conversione sincera. L'uomo esce fuori dal suo egoistico "essere per se stesso" e si volge verso gli altri, sente il bisogno di "essere per gli altri", di essere per i fratelli»⁹⁴

III. Conclusione

Il dialogo è una delle forme più alte di autentica comunicazione fra gli uomini e, anche sul piano religioso, costituisce una grande speranza per l'uomo contemporaneo, desideroso di accogliere l'altro nella propria vita realizzando così l'incontro. Questo termine deriva dalla lingua latina *in – contra*, cioè *di-fronte*. L'incontro è un *trovarsi di-fronte a*, un muoversi verso l'altro⁹⁵. L'incontro tra Gesù e Zaccheo diventa paradigmatico per ogni incontro, sia con l'altro che con l'Altro. L'itinerario di Zaccheo ci aiuta a sottolineare tre passi da fare che enunciamo qui schematicamente:

1) bisogna scendere dall'alto del proprio sicomoro, delle proprie certezze, dei propri pregiudizi, dei propri possessi e averi, e accogliere l'altro/l'Altro nella propria vita. A volte si sfugge alla piccolezza della propria esistenza, arrampicandosi, cercando di realizzarsi in una scalata, effettuando sforzi continui per potersi trovare in una posizione da cui poter guardare le cose dall'alto in basso. Bisogna scendere. L'identità di chi ci sta di fronte va compresa sempre più in profondità. Mai dare per acquisita la conoscenza dell'altro/Altro. E' importante tener vivo il senso della ricerca del mistero di Gesù come del mistero del fratello. Le parabole raccolte da Matteo nel c. 13 del suo Vangelo, sottolineano che si può incontrare Dio solo se lo si cerca con costanza e perseveranza: il tesoro nel campo e la perla preziosa, si trovano dopo una ricerca faticosa e non per caso.

2) essere disposti a cambiare lo sguardo sulla realtà, anche dal punto di vista socio-economico: nel nostro testo si passa da una visione sul mondo incentrata sullo sfruttamento degli altri, sull'accumulo dei

⁹⁴ GIOVANNI PAOLO II, Omelia pronunciata a «Plak Sopera» (Elk) - Martedì, 8 giugno 1999 (viaggio apostolico in Polonia), n. 3: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1999/documents/hf_jp-ii_hom_19990608_elk.html (25.3.2024).

⁹⁵ Cfr. S. STEVAN, *Zaccheo. Elogio di una ostinata curiosità*, Cantagalli, Siena 2020, p. 17.

beni, ad una visione in cui prevalgono la fratellanza e la giustizia. Zaccheo passa dal guardare la vita mettendosi dalla parte degli oppressori e dei ricchi, a guardarla dalla parte degli sfruttati e dei poveri;

3) scelte concrete (stili di vita, uso dei beni e delle ricchezze) testimoniano il cambiamento; altrimenti c'è il pericolo di restare sempre a livello di buone intenzioni e di rimanere immobili nelle proprie convinzioni.

Anche Gesù nel brano ci si offre come modello di relazione per un incontro vero con l'altro:

1) le persone si raggiungono guardandole negli occhi, muovendo i primi passi, andando incontro a loro. Dio cerca, compie il primo passo, si preoccupa del "perduto"; non rimprovera, anima, incoraggia, valorizza i piccoli passi dell'uomo. Protagonista del racconto è proprio lo sguardo: Zaccheo cerca di vedere, ma è Gesù che alza lo sguardo. Lo sguardo di Gesù non condanna, non umilia, ma va dritto al cuore e interpella la parte migliore, quel frammento rimasto intatto, puro. In contrasto lo sguardo di coloro che «vedendo ciò mormoravano». Vedono ma il loro sguardo è fissato più sulla legge da osservare che sulla persona;

2) insegna a stare in casa con l'altro, a prenderselo a carico, a condividere con lui la strada, la vita. Come il buon samaritano dopo aver portato colui che era incappato nei briganti nella locanda, «"si prese cura di lui"» (Lc 10,34), così Gesù si prende cura di Zaccheo chiedendo ospitalità «oggi devo fermarmi a casa tua»: quel *devo* dice tutta la forza dell'amore. Anche se la casa è quella di Zaccheo, è Gesù che lo ospita nella sua amicizia;

3) Gesù fa fare un salto di qualità al desiderio di Zaccheo di vedere senza essere visto. Il capo degli esattori, ritrova in sé la bontà, la gioia, la forza di restituire il maltolto; trova l'inizio di una vita nuova. La conversione oltre che ri-orientamento verso Dio, è contemporaneamente un atto sociale e comunitario. «L'amore di Gesù verso di lui ha suscitato nuove possibilità di amore e di servizio»⁹⁶.

Ecco il genuino senso dei *poveri in spirito* i quali, anche senza possedere essi stessi (come lo era lo Zaccheo della prima parte del racconto lucano) né argento, né oro, grazie a Cristo acquisiscono

⁹⁶ J. KODELL, *Vangelo secondo Luca*, Queriniana, Brescia 1992, p. 126.

un potere maggiore di quello che possono dare tutte le ricchezze del mondo messe insieme. Il modo di agire di Dio, manifestatoci da Gesù, ci fa obbligo, di conseguenza, di condannare senza esitazioni il peccato e di avere comprensione del peccatore, che va accolto e amato perché “figlio di Abramo” e questo deve essere sempre anche l’atteggiamento della chiesa: instaurare rapporti di cordialità, dialoghi sinceri, aperti, capaci di aprire cuori e cammini inaspettati. Papa Francesco, fin dall’inizio del suo pontificato ha ribadito, perciò, la necessità di una *cultura dell’incontro*⁹⁷ perché questa è la strada scelta da Dio, quella dell’incarnazione, che tutto assume, anche la ricchezza e la povertà, e tutto trasfigura.

⁹⁷ Cfr. FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, 2326.

Non c'è Croce senza un crocifisso
Elena Aiello, dalla contemplazione della Croce al
servizio ai crocifissi della storia

di Enzo Gabrieli

“Se porti la croce di buon animo, sarà essa a portarti e a condurti alla meta desiderata, dove ogni patimento avrà quella fine che quaggiù non può averci in alcun modo. Se invece la croce tu la porti contro voglia, essa ti peserà; aggraverai te stesso, e tuttavia la dovrai portare. Se scansi una croce, ne troverai senza dubbio un'altra, e forse più grave. Credi forse di poter sfuggire a ciò che nessun mortale poté mai evitare? Quale santo stesce mai in questo mondo senza croce e senza tribolazione? Neppure Gesù Cristo, nostro Signore, durante la sua vita, passò una sola ora senza il dolore della passione.”¹

Uno dei pochi libri censiti dalla Postulazione della scarna biblioteca di Elena Aiello², ‘a monaca santa di Cosenza, è

¹ *L'imitazione di Cristo*, Libro II, CAPO XI, 3

² Nata a Montalto Uffugo, il 10 aprile 1895, Elena Emilia Aiello, cresce in un ambiente familiare esemplarmente cristiano. Rimase presto orfana di madre, durante una malattia consacrò la propria vita al Signore con i voti di povertà, castità e obbedienza. Dopo la Prima guerra mondiale e la grande epidemia detta “spagnola” entrò fra le Suore della Carità del Preziosissimo Sangue di Nocera dei Pagani nell'agosto del 1920. Una banale patologia mal curata le recò danni fisici che determinarono il suo allontanamento dal convento. Tornata a casa, invocò l'intercessione di Santa Rita e ottenne la guarigione. Nel novembre del 1921 comparvero i fenomeni mistici che l'accompagneranno sino alla morte. Alcuni di essi, come il sudore di sangue e le stimmate si manifestavano in maniera particolare i venerdì di quaresima e il Venerdì Santo. Forgiata da questa esperienza della Passione di Cristo, iniziò il 17 gennaio 1928, con una prima compagna, Luigina Mazza, un'opera a servizio degli ultimi, soprattutto delle bimbe abbandonate. Affidò i suoi primi passi a San Francesco di Paola, patrono della Calabria e a Santa Teresa di Gesù Bambino e,

L'imitazione di Cristo. Un libretto che ha alimentato la spiritualità di tanti credenti e consacrati per secoli. Attribuito a Tommaso da Kempis, il testo religioso più diffuso di tutta la letteratura cristiana occidentale. Ella amava farselo leggere dalle sue sorelle e a queste pagine ispirava la sua spiritualità e la sua graduale conformazione a Cristo. Riprendendo proprio queste pagine diceva spesso che sono pochi coloro che sono disposti a portare la croce; eppure, la croce ti viene incontro giorno dopo giorno.

Il *mysterium Crucis* è il denominatore comune del cammino di santità dei discepoli di Cristo perché è *mysterium Christi*; sin dai primi passi della prima comunità che si andava formando a Gerusalemme la conformazione a Gesù crocifisso, attraverso il martirio, diventava modello e tipo del Santo, di colui che rendeva presente il Signore nella sua vita e nel mondo, oggi diremmo un *alter Christus*.

Madre Elena raccontando di aver avuto una visione che oggi la chiesa definisce privata di Gesù ebbe a narrare alle sue sorelle che il Signore le chiese di partecipare alla sua passione. È un elemento comune nella spiritualità delle mistiche quello di una partecipazione non forzata ma scelta nell'amore. E lei aggiungeva spesso quella

ispirandosi a queste figure, diede vita alla Congregazione delle Suore Minime della Passione di Nostro Signore Gesù Cristo. Gradualmente l'Istituto si strutturò e il 2 gennaio 1948 ottenne l'approvazione Pontificia. La partecipazione al dolore di Cristo e l'amore per gli ultimi, rafforzati dalla continua preghiera e dalla fervente devozione a Gesù Sacramentato, furono i due punti di forza sia della Fondatrice sia della nascente Congregazione, che ben presto si espanse dalla Calabria in tutta Italia e in alcuni paesi esteri al seguito degli emigrati nelle zone povere dell'America Latina. Incontrando il Papa Pio XII durante il Giubileo del 1950, la Serva di Dio chiese conferma se questa opera fosse secondo il cuore della Chiesa. Il Sommo pontefice ebbe a dirle: "La sua opera non finirà perché è fondata sulla Provvidenza". Amò profondamente il Santo Padre e la Chiesa e ripeteva spesso alle sue suore che loro dovere era "sentire cum ecclesia". Anima eminentemente eucaristica, soleva dire: "L'Eucarestia è l'alimento essenziale della mia vita, il respiro profondo della mia anima, il Sacramento che dà senso alla mia vita, a tutte le azioni della giornata". Il suo carisma si trova sintetizzato nella frase che Ella ripeteva quasi in maniera litanica: "non c'è amore senza sofferenza". Suor Elena Aiello morì a Roma il 19 giugno 1961 dopo aver vissuto santamente a servizio dei poveri e degli ultimi, tanto che in vita ed in morte veniva chiamata dal popolo la "monaca santa".

È stata beatificata a Cosenza il 14 settembre 2011, festa dell'Esaltazione della Croce.

frase che è diventata uno dei detti della beata cosentina “non c’è amore senza sacrificio”, dove la parola sacrificio è accolta nella sua dimensione di rendere sacro quello che si sta facendo.

Un sì virile quello della giovane che si consacrerà al Signore con un’opera fondata sulla Provvidenza (come disse Pio XII) nella periferia della città di Cosenza, e che troverà proprio la forza della Croce, la sua intensa attività dalla contemplazione del mistero di Cristo.

Madre Elena insegna all’uomo di oggi il coraggio di osare, di osare fidandosi della parola, per gettare la rete ancora una volta dalla parte destra della barca, anche dopo una notte di insuccessi, quella stessa notte dell’anima di cui parla nelle sue opere Santa Benedetta della Croce. Il coraggio di provare ancora, si coglie nella bellezza e nella profondità di anime che hanno accettato il progetto di vita e il padre ha proposto loro, una vocazione di “passione” per Dio e per gli uomini.

Papa Francesco, parlando alla Curia romana, ha fatto riferimento ad una delle grandi tentazioni della Chiesa di oggi, ha indicato i credenti che si impegnano, che si danno da fare senza essere troppo conservatori e tradizionalisti, come gli uomini appassionati e non abitudinari, non in poltronisti. I santi sono uomini e donne che si sono sporcati le mani senza badare troppo alle piccole diplomazie che tante volte ingessano la vita.

“A sessant’anni dal Concilio, ancora si dibatte sulla divisione tra “progressisti” e “conservatori”, mentre la differenza centrale è tra “innamorati” e “abituati”. Questa è la differenza. Solo chi ama cammina”³.

San Francesco di Paola al quale la beata Elena ha guardato come suo particolare ispiratore sia per il carisma che per la Fondazione delle Minime della Passione diceva *“a chi ama Dio tutto è possibile”*. Solo l’amore infatti fa vincere il progetto di Dio nella vita propria e permette di realizzare un’opera vittoriosa con Dio, solo l’amore rende possibile ciò che agli occhi del mondo sembra impossibile.

“Non si può dire di amare davvero senza capacità di sacrificio”, sta al centro della sua riflessione e della sua spiritualità sul mistero della donazione di Cristo che, proprio sul patibolo, ha mostrato tutto il suo amore per le sue creature.

³ FRANCESCO, *Discorso alla Curia romana per gli auguri di Natale*, 21 dicembre 2023

E se questo è vero, è ancora più vero che “*non c’è croce senza crocifisso*”, c’è perfetta unità tra mistero ed esperienza di croce.

L’esperienza mistica vissuta nella carne da Elena ci offre la chiave di lettura che ci fa cogliere la dimensione esperienziale della Croce nella sua vita; essa è simbolo ed emblema, non un simbolo arbitrario ma un simbolo chiaro che rimanda chiaramente al sacrificio di Cristo. La Croce riguarda il sacrificio dell’agnello, il sacrificio di Cristo che si riattualizza nell’eucarestia ed è per questo che Elena Aiello, è stata definita amabilmente “*donna eminentemente eucaristica*”⁴.

La sua spiritualità che dall’altare va verso i fratelli e i piccoli bisognosi d’amore può essere colta all’interno di questa dimensione che fa dell’altare il nuovo Cenacolo dove apprendere da Gesù Maestro e Signore come piegarsi ai piedi dei fratelli per poi uscirne carica e cercare i fratelli feriti, abbandonati, crocifissi. In Lei si coglie che il servizio si alimenta alla sorgente della Croce.

San Giovanni Paolo II, nell’enciclica sull’umano dolore ebbe a scrivere quarant’anni fa sul senso soprannaturale della sofferenza: “*Essa è soprannaturale perché si radica nel mistero della redenzione del mondo, ed è, altresì, profondamente umana, perché ha messo alla prova l’uomo che ritrova se stesso, la propria umanità, la propria dignità, la propria missione*”⁵.

Nel Crocifisso-risorto, l’uomo dei dolori che ha assunto in sé tutte le sofferenze fisiche e morali degli uomini in ogni luogo e di ogni tempo, si trova il senso salvifico della Croce, di tutte le croci degli uomini e delle donne, e in Lui anche le risposte valide ai tanti interrogativi. Il Signore ha manifestato la potenza della Croce proprio nell’opera sociale e di grande carità di madre Elena Aiello che, nel suo piccolo, ha saputo incarnare la logica divina dell’offerta feconda.

⁴ BENEDETTO XVI, *Udienza Generale*, mercoledì 14 settembre 2011: “*Oggi, a Cosenza, viene proclamata Beata suor Elena Aiello, fondatrice delle Suore Minime della Passione di Nostro Signore Gesù Cristo. Subito dopo il Congresso Eucaristico Nazionale di Ancona, la Chiesa che è in Italia gioisce per l’elevazione alla gloria degli altari di un’anima eminentemente eucaristica. Illustre figlia della terra di Calabria, suor Elena Aiello soleva dire: “L’Eucarestia è l’alimento essenziale della mia vita, il respiro profondo della mia anima, il Sacramento che dà senso alla mia vita, a tutte le azioni della giornata”. L’esempio e l’intercessione della nuova Beata accrescano in tutti l’amore per il mirabile Sacramento dell’altare*”.

⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Salvifici Doloris*, lettera apostolica sul senso cristiano della sofferenza, 11 febbraio 1984, n. 31

Un dono che non resta immobile, ma che si dinamizza a favore del prossimo prendendosi cura di quello che è considerato non solo fratello ma la presenza reale di Cristo. Potremmo dire che, nella dinamica di una spiritualità fatta di contemplazione, di esperienza mistica nella carne e nelle opere a servizio degli orfani e degli ultimi la beata Elena Aiello ha attivato la dinamica di quello che oggi i teologi definiscono la “Contempl-Azione”, cioè l’essere uomini tutti afferrati dal mistero di Dio e tutti consacrati alla carità in un binomio inscindibile che ha al suo centro il comandamento dell’amore.

La sua contemplazione del Cristo crocifisso, del Cristo Eucaristico, è infatti una via per una comunione di carità con i bisognosi. Ella non si stanca di ripetere che tutta la legge dipende dalla carità, e questa predicazione la fa con la vita e con le sue opere concrete, con l’esempio ed è sostenuta dalla grazia di Dio. È proprio questa conoscenza per l’amore di Dio (agapica) raggiunta nel corso della sua vita, con gradualità e costanza, che inevitabilmente ha promosso quel processo di santificazione e di crescita interiore. L’imitazione di Cristo è possibile solo se si entra in quell’amicizia di carità che è fonte di tutte le virtù. “*Non è una grande cosa - scrive Jean Pierre Torrell meditando sulla testimonianza di San Tommaso d’Aquino - rinunciare a tutto. La perfezione consiste nel seguire il Cristo e questo avviene mediante la carità... la perfezione non consiste in sé nelle cose esteriori: povertà, castità e così via; esse non sono che dei mezzi per la carità*”⁶.

Proprio San Tommaso d’Aquino, che è considerato maestro spirituale ed è dottore della Chiesa, ci ha consegnato una grande ricerca teologica ed interiore nella grande Summa, a proposito della contemplazione mistica legata strettamente alla carità, evidenzia questo costante travaso che si coglie nella vita dei Santi: dalla contemplazione alla conoscenza fino alla carità. Solo così si raggiunge la soglia della visione che lui definisce *donum veritatis* ricevuto dal Signore e che si trasforma nel concreto in *donum caritatis*⁷.

La mistica eucaristica di San Tommaso che gli faceva dire spesso “*parlate sempre con Dio, parlate di Dio*”, la si respira anche nelle esortazioni di Elena Aiello che ripeteva con più semplicità proprio

⁶ J. P. TORRELL, *Saint Thomas d’Aquin. Maître Spirituel*, Paris, 1996

⁷ Cfr A. AMATO, *I Santi si specchiano in Cristo*, Lev 2011, pp. 20-37

alle sue suore “*chi parla molto con gli uomini parla poco con Dio*”.

La formula “*contemplativi nell’azione*”, entrata nel linguaggio ecclesiale per definire un particolare carisma spirituale, è in realtà la classica espressione dell’ideale ignaziano di perfezione cristiana. “*In forma molto originale, suppone che contemplazione e azione giungano, a un livello profondo, a formare un’unità sino a compenetrarsi reciprocamente mediante la carità. Tanto l’azione, quanto la contemplazione, infatti, debbono - usando un’espressione del padre Lallemand - pro-cedere dall’amore e tendere all’amore, sicché l’amore sia il loro principio, la loro pratica e il loro termine*”⁸.

Mantenendo fisso lo sguardo sul Crocifisso (come ha insegnato ad Elena Aiello la grande di Avila) si deve “*cercare e trovare Dio in tutte le cose*” e “*in tutto amare e servire Dio*” per essere realmente donne e uomini contemplativi nell’azione⁹.

Vorrei richiamare il colloquio spirituale del beato Francesco Mottola, anche di recente beatificato a Tropea, con la sua prima “figlia spirituale”, Irma Scrugli, alla quale affidò la sua opera. All’inizio del suo cammino chiese l’orientamento per entrare nel Carmelo. Il sacerdote le disse che lei avrebbe fatto sintesi tra carità e azione, come tanti altri santi calabresi, sarebbe stata una Carmelitana della strada: “*il tuo cuore sarà la tua cella, il tuo chiostro le opere di carità e la strada dei poveri*”.

La carità verso Dio è dunque strettamente connessa alla carità verso i fratelli. Se non si coglie questa connessione è difficile capire fino in fondo l’opera sociale portata avanti, nella periferia più povera della città di Cosenza del primo dopoguerra, da Elena Aiello e dalle sue prime compagne.

Quello che Elena fa non è buonismo o impegno sociale *sic et simpliciter*, ma è servizio di adorazione, atto di misericordia di una donna che si piega ai piedi di Gesù e coglie il suo invito profondo: i poveri li avete sempre con voi, se ne fa carico e decide di servirli.

Ella fa suo l’invito di caricarsi dei poveri facendo diventare il suo servizio una fragranza profumata, una presenza cristiana alle ferite

⁸ Cfr M. SEMERARO, *Contemplativi nell’azione. Una formula ignaziana tra Montini e Bergoglio*, in *L’Osservatore Romano*, 4 agosto 2018, p. 8

⁹ Cfr M. SEMERARO, *Contemplativi nell’azione. Una formula ignaziana tra Montini e Bergoglio*, in *Osservatore Romano*, 4 agosto 2018, p. 8

e alle sofferenze dei fratelli. Lei come il buon samaritano incrocia l'uomo bastonato, le persone scartate (che siano piccoli o grandi, pensionate o sacerdoti caduti in disgrazia) e se ne prende cura, concretamente, caricandole sulla sua cavalcatura e aprendo loro le porte del cuore e quelle delle sue case, impegnandosi a curare quelle ferite così come le sue figlie curavano le sue stimmate.

La carità della Monaca santa non è insegnata a parole ma praticata, *“non è come una campana che suona e fa entrare i cristiani in chiesa ma essa non entra mai”* (San Bernardino).

Dove madre Elena trova la forza per tenere il servizio tanto impegnativo e la capacità di coniugare la contemplazione del Cristo crocifisso con i crocifissi della storia? Contemplando il suo Signore, che ritiene ideale, modello e fine della sua vita. Qui, ai piedi della Croce riesce a trarre quella forza, quella luce, per comprendere nel dolore di Cristo il dolore e le difficoltà e i cartelli.

*“Il pane della sofferenza è stato per madre Elena Aiello non solo motivo di solidarietà con il peccato del mondo, ma più profondamente motivo di corredenzione, testimonianza di fede solida, anche come fiamma viva ardeva nel suo cuore umano”*¹⁰.

Da questa contemplazione ed intimità con il Signore, vissuta nella conformazione alla Passione di Cristo¹¹, trova la forza per avviare la sua opera fondata nella provvidenza e come un'interminabile litania riferisce una delle sue figlie: *“tutto va fatto con corretta intenzione e alla presenza di Dio”*¹².

Educata dal mistero della Croce vissuto nella carne, Elena è plasmata dalla volontà di Dio e così si lascia rinnovare e convertire ogni giorno dal suo amore perché le concede di parlare incessantemente al suo cuore. *“Avere Dio nel cuore è la nostra grande vera ricchezza”*¹³.

In madre Elena è visibile l'eloquenza della Croce e della morte

¹⁰ L. BORRIELLO, *Voto sulle virtù eroiche, Informatio* p. 10

¹¹ *“Siamo infatti tribolati da ogni parte, ma non schiacciati; siamo sconvolti, ma non disperati; perseguitati, ma non abbandonati; colpiti, ma non uccisi, portando sempre e dappertutto nel nostro corpo la morte di Gesù, perché anche la vita di Gesù si manifesti nel nostro corpo. Sempre, infatti noi che siamo vivi, veniamo esposti alla morte a causa di Gesù, perché anche la vita di Gesù sia manifestata nella nostra carne mortale..., convinti che colui che ha resuscitato il Signore Gesù, resusciterà anche noi con Gesù”* (1 Cor 4,8-11.14)

¹² G. AMODIO, *Beata Elena Aiello. Infaticabile nella Carità*, Paoline 2011, p.89

¹³ E. AIELLO, *Dei doveri della Suora. Detti e Scritti*, Cosenza 1979, p. 26

ma è anche evidente l'eloquenza della resurrezione, che le permette di farsi strada attraverso il fitto buio delle umiliazioni, dei dubbi, della disperazione e della persecuzione¹⁴. Con San Paolo lei può dire che *“come abbondano le sofferenze di Cristo in noi, così per mezzo di Cristo, abbonda la nostra consolazione”* (2 Cor 1,5) fino a far diventare oblazione gradita a Dio l'offerta della propria vita.

*“La partecipazione stessa alla sofferenza di Cristo trova, in queste espressioni apostoliche, quasi una duplice dimensione. Se un uomo diventa partecipe delle sofferenze di Cristo, ciò avviene perché Cristo ha aperto la sua sofferenza all'uomo, perché egli stesso nella sua sofferenza redentiva è divenuto, in un certo senso, partecipe di tutte le sofferenze umane. L'uomo, scoprendo mediante la fede la sofferenza redentrice di Cristo, insieme scopre in essa le proprie sofferenze, le ritrova mediante la fede arricchite di un nuovo contenuto e di un nuovo significato”*¹⁵ fino a dire con Paolo *“sono stato crocifisso con Cristo e non sono più che vivo, ma Cristo vive in me”* (Gal 2,19-20).

Mentre in Città alcune storiche congregazioni religiose si occupano di educandati per le figlie dei nobili o di chi vuole farle studiare, lei preferisce le fanciulle in condizioni umane e fisiche precarie o nella situazione economica disastrosa. Si adopera nei loro confronti con la sollecitudine di una mamma che tenta qualsiasi via per provvedere al necessario dei suoi figli. Il suo obiettivo, soprattutto con le ragazze delle case che via via si andavano aprendo nelle diverse città era quello di portarle all'altare e di dare loro una dote per poter costruire una famiglia cristiana.

Quando invece si tratterà di accogliere i bambini sotto i tre anni, consegnati alle suore dalle autorità cittadine, è lei stessa che prepara per loro degli ambienti appositi nel piano dove c'è la sua stanza, per curarli insieme ad alcune sorelle, senza dare fastidio al cammino delle opere.

Leggendo oggi (dopo quasi un secolo) l'opera sociale di madre Elena, si coglie ancora di più quella richiesta che Gesù le fece in una locuzione interiore quando le disse: vuoi soffrire con me il mistero della passione. Non si trattava solo di una passione mistica, che pur

¹⁴ Cfr GIOVANNI PAOLO II, *Salvifici Doloris*, Lettera apostolica sul senso cristiano della sofferenza, 11 febbraio 1984, n. 20

¹⁵ Ivi, 20

ha vissuto nella sua carne, ma anche quella passione d'amore, quella commozione per le folle affamate, abbandonate, che erano come pecore senza pastore, per le quali Gesù provava grande misericordia come evidenziano i Vangeli (Cfr Mt 9,36 e Mc 6,34).

Elena Aiello seppe tradurre l'invito che Gesù fa nel Vangelo ai suoi discepoli: *“date voi stessi da mangiare”* (Mc 6,37) non solo adoperandosi concretamente nella carità e nel reperimento di beni e di aiuti materiali, nell'accoglierli nella casa e nel visitarli nella malattia e nel dolore, ma facendosi *“mangiare”* letteralmente ogni giorno nel suo donarsi come madre, divenendo cibo per loro, eucaristicizzandosi anche lei.

*“A volte riguardo alla Santa Messa – ha spiegato con semplicità Papa Francesco – capita di sentire questa obiezione: Ma a cosa serve la Messa? Io vado in chiesa quando me la sento, o prego meglio in solitudine. Ma l'Eucaristia non è una preghiera privata o una bella esperienza spirituale. Non è una semplice commemorazione di ciò che Gesù ha fatto nell'Ultima Cena: noi diciamo che l'Eucaristia è un memoriale, ossia un gesto che attualizza e rende presente l'evento della morte e risurrezione di Gesù: il pane è realmente il suo Corpo donato per noi, il vino è realmente il suo Sangue versato per noi. L'Eucaristia è Gesù stesso che si dona interamente a noi. Se vissuta con fede, la comunione eucaristica trasforma la nostra vita in un dono a Dio e ai fratelli: nutrirci di quel Pane di vita significa entrare in sintonia con il cuore di Cristo, assimilare le sue scelte, i suoi pensieri, i suoi comportamenti”*¹⁶.

¹⁶ FRANCESCO, *Angelus*, 18 agosto 2015

Thomas Merton. Dio, il vero io, la relazione

di Roberto Ruffolo

Abstract

Parlare di Thomas Merton non può che essere parlare della questione mistica, e per questo parlare dell'uomo, polo indiscutibile e ineludibile di quel rapporto, appunto bipolare, uomo-Dio che costituisce la possibilità stessa dell'esperienza mistica.

Keywords

Verità, Dio, relazione, questione mistica

Nell'ambito della riflessione di Merton, tutto può essere ricondotto ad un problema che possiamo a buon diritto definire centrale: la questione mistica. Parlare di questione mistica oggi significa dire tutto e niente, in particolare in un momento in cui ogni discorso riguardante il tema 'spiritualità' rischia di colorarsi delle tinte variegate e sgargianti di quell'atteggiamento che si autodefinisce *New Age* e che rischia di banalizzare, e addirittura disintegrare in un sincretistico *mare magnum*, ogni categoria e distinzione che sono momento di definizione e chiarificazione di quel "cono d'ombra" che è la stessa esperienza mistica. Così parlare di Thomas Merton, qualunque fosse il lato del suo pensiero preso in considerazione, non può che essere parlare della questione mistica, e per questo parlare dell'uomo, polo indiscutibile e ineludibile di quel rapporto, appunto bipolare, uomo-Dio che costituisce la possibilità stessa dell'esperienza mistica.

La possibilità di conoscere l'uomo nelle sue profondità, quindi nella sua intima costituzione, passa, secondo Merton, attraverso il

necessario riconoscimento dei propri limiti. Questo significa essere soprattutto coscienti che «noi siamo problema per noi stessi perché siamo alienati da noi stessi»¹. È necessario riconoscere che «la nostra coscienza è totalmente alienata dal fondo più intimo della nostra identità», ma anche che questa alienazione non ha una motivazione economica o semplicemente sociale. Il peccato originale, quindi, si realizza come una fondamentale mancanza di autenticità, che trova espressione in una visione distorta di ciò che noi stessi e il mondo siamo. Secondo Merton, tale distorsione implica il vedere e comprendere tutto ciò che ci circonda e noi stessi secondo il «nostro desiderio individuale di piacere e potere»². L'uomo, però, non è autentico se non può «orientare le proprie azioni secondo libere decisioni» che abbiano origine da una riflessione libera e veritiera, ma questo per Merton è possibile solo nella relazione con gli altri. È infatti in tale relazione che l'uomo «trova la sua realizzazione», è questo essere in relazione che gli permette di «divenire completamente vivo»³. Pertanto, possiamo affermare che l'uomo alienato crede di vivere ma non fa altro che sussistere in un mondo lontano dalla verità, continuando a deformare l'immagine di questa. Il peccato originale si delinea, quindi, come «l'accumularsi di veli di illusioni che coprono la realtà e la mostrano quale non è», rendendo l'uomo alienato dal suo «io autentico» e proiettandolo attraverso un'esistenza non autentica rispetto alla sua più profonda realtà⁴. L'inautenticità conseguente all'alienazione implica anche la corruzione della libertà dell'uomo e quindi impedisce di attingere completamente la verità circa il proprio essere e il proprio fine. Ora, se l'alienazione è determinata dal «peccato originale», il peccato «determina la struttura d'identità» di quella condizione che possiamo definire come «falso io» e pertanto manifesta nell'uomo una salda inclinazione verso la falsità che vela e non ci permette di scorgere la nostra più profonda realtà⁵. Essendo «originale», tale peccato implica che qualunque uomo venga al mondo «nel peccato»,

¹ T. MERTON, *Contemplation in a World of Action*, London 1971, p. 156.

² *Ivi*, p. 88.

³ T. MERTON, *The New Man*, London 1964, p.4.

⁴ C. I. AMOGU, *Prayer and Ascetism in the Search for the Authentic Self in Thomas Merton*, Pars dissertationis ad Lauream in Facultate Theologiae, Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino, Roma 1996, p. 25.

⁵ J. FINLEY, *Merton's Palace of Nowhere*, Notre Dame 1999, pp. 27-28.

ma dire che l'uomo nasce nel peccato indica, afferma Merton, che l'uomo viene al mondo con un "falso io": «sono nato con una maschera. [...] Sono così entrato contemporaneamente nell'esistenza e nella non-esistenza, perché fin dal principio sono stato qualcosa che non ero»⁶. Se l'uomo si lascia condurre da questo "falso io" non riuscirà a raggiungere nessun vero obiettivo, perché nulla di quello che fa gli è veramente concesso «se non possiede anzitutto se stesso con un attaccamento incrollabile»⁷. Tale condizione esistenziale, che noi abbiamo definito come "peccato originale", secondo Merton non indica altro che l'uomo viene all'esistenza "centrato-su-se-stesso"⁸. La corruzione dell'uomo, che da questa situazione scaturisce, si manifesta attraverso «l'illusoria convinzione d'essere un dio e che l'universo abbia centro in lui». Tale illusione ha un fondamento, seppur distorto, di verità, in quanto l'uomo "decaduto" scorge in se stesso «l'oscura immagine di Dio». Tale «pretesa d'onnipotenza», che è poi distorta comprensione dell'*imago Dei* che ogni uomo è, costituisce l'origine di tutti i nostri errori ed inganni⁹. Tale uomo non conosce il vero Dio, in quanto come dio conosce solo se stesso, e questo significa che in realtà non ha alcun dio ma sottomette se stesso alle proprie debolezze¹⁰. Dio viene considerato Colui la cui esistenza implica la non esistenza dell'uomo, il tiranno che sottomette ogni creatura, concepito alla stregua degli dei. In tal modo viene rigettato il dono della reale esistenza che solo da Dio può venire, e l'unica sorte che rimane all'uomo è quella di vivere in un mondo di pura illusione¹¹. Così l'uomo falsa la comprensione di Dio concependolo alla stregua di un qualunque altro dio di qualunque altro olimpo¹². La nostra sola vita diviene la cosa fondamentale, e tutto sottomettiamo, ogni uomo e ogni dio, alle necessità dettate dalla nostra illusione.

⁶ T. MERTON, *Semi di contemplazione*, trad. it. a cura di Bruno Tasso e Elena Lante Rospigliosi, Milano 1991, p. 35 [*New Seeds of Contemplation*, New York 1961].

⁷ ID., *Le acque di Siloe*, trad. it. a cura di Bruno Tasso, Milano 1992, p. 397 [*The Waters of Siloe*, New York 1949].

⁸ ID., *Seeds of Contemplation*, New York 1949, p. 18.

⁹ ID., *Vita nel silenzio*, trad. it. a cura di Mr. Cimnaghi, Brescia 1984, pp. 30-31 [*The Silent Life*, New York 1957].

¹⁰ *Ivi*, 20.

¹¹ ID., *The New Man*, cit., pp. 15-16.

¹² ID., *Diario secolare*, trad. it. a cura di P. Rodocanachi, Milano 1960, p. 84 [*The Scular Journal*, New York 1959].

La possibilità di una vita autentica è quindi legata alla fuoriuscita da questo stato di illusione, dal superamento del “falso io” verso la conoscenza reale di noi stessi, ma questo può avvenire solo quando si inizia ad abbandonare ogni forma di auto-divinizzazione e idolatria. Proprio a partire dal domandarsi “chi sono ?” si delinea la ferita di quell’uomo che, alienato, non sa più come definirsi perché oramai non più vivente di quella vita reale che costituisce la trama del “vero io”. La risposta a questa domanda può venire a noi solo dalla fonte stessa che genera la vita: «chi sono? Sono una parola pronunciata da Dio. Può Dio dire una parola che non ha alcun senso? [...] Può Dio imporre un senso alla mia vita a partire dal *di fuori* [...] oppure sono chiamato a *creare dal di dentro*, insieme a Lui, con la Sua grazia un significato che rispecchia la Sua verità e mi rende sua “parola” detta liberamente nella mia condizione di persona?»¹³. Il passo citato mette in evidenza che l’uomo può giungere alla ri-scoperta del proprio “vero io” solo attraverso quell’incontro con Dio che lo trasforma interiormente permettendogli di vivere un’autentica esistenza. Tale esistenza non è che la vita «nel suo senso più pieno [...] non centrata su se stessa», ma in Dio¹⁴. La riflessione di Merton mostra l’esperienza contemplativa come unica strada per giungere alla presenza divina, o meglio alla coscienza che tale presenza attraversa tutta l’esistenza dell’uomo. L’esperienza contemplativa, però, presuppone l’unità dell’uomo stesso. Questo significa che non è possibile giungere a tale esperienza se non si è consapevoli dell’alienazione nella quale si viene all’esistenza. Vivere come una “persona unificata” è vivere secondo i dettami del nostro “vero io”, che a parere di Merton è invisibile ai nostri occhi. Un uomo che non è consapevole di ciò, pur rimanendo *imago Dei*, diviene una caricatura di se stesso, una deformazione di ciò che realmente dovrebbe essere. Questa deformazione è ciò che finora abbiamo definito come “falso io”, ed è costituito dalla nostra individualità, e per questo tanto distante dalla «persona nascosta e misteriosa in cui noi sussistiamo agli occhi di Dio»¹⁵. Per Merton, il “falso io” è l’io individuale, soggetto a quella che lui stesso

¹³ ID., *Contemplative Prayer*, New York 1971, p. 68. Il corsivo è dell’autore.

¹⁴ ID., *The New Man*, cit., p. 7.

¹⁵ ID., *Semi di contemplazione*, cit., p. 15.

definisce come «l'eresia dell'individualismo»¹⁶: l'uomo immagina di essere un'unità autosufficiente e lotta per affermare questa sua fittizia identità contro ogni altro uomo, pensa di essere completo in se stesso e accarezza l'idea che tale pienezza sia effettiva fin dall'inizio della propria esistenza. Tale condizione allontana l'uomo sempre di più dalla ri-scoperta del proprio “vero io” attraverso la donazione all'altro. La contemplazione, esperienza che ci rende consapevoli del nostro essere alla presenza di Dio e che ci permette di giungere al nostro “vero io”, non è un'attività del “falso io”. Questo perché vi è una forte opposizione tra l'io profondo e trascendente che si ridesta solo nella contemplazione e l'io superficiale ed esteriore «che noi identifichiamo abitualmente con la prima persona singolare»¹⁷.

Pertanto, nell'uomo si realizza una battaglia tra il “vero io” e quello falso. Tale battaglia, generata dall'alienazione, ha come esito una profonda “agonia” che è la fonte di quell'istinto prometeico di cui prima si è a fondo parlato. L'uomo che non ha ri-scoperto se stesso in Dio vive in questa agonia fino alla fine della sua vita¹⁸. Rompere la prigione del “falso io” realizza la vittoria su questa agonia, la vittoria su quel nulla che è la nostra falsa identità. Il “vero io” non consiste in altro che nell'essere veramente uomo, non essere altro da quello che si è in realtà. La nostra vera identità è l'*imago Dei* che è in noi, essa è l'unica realtà che può essere salvata e quindi è santa; infatti essere santi «consiste nell'essere me stesso e per te la tua santità consiste nell'essere te stesso e, in ultima analisi, la tua santità non sarà mai la mia e la mia non sarà mai la tua, salvo nella comunione di carità e grazia»¹⁹. Il “vero io” è l'unica possibilità di esistere di fronte a Dio, quindi di esistere realmente. Tale esistenza è la nostra salvezza, infatti «il problema della santità e della salvezza è in pratica il problema di trovare chi sono io e di scoprire il mio vero essere»²⁰. Il “vero io” rappresenta anche la nostra individuale ed effettiva modalità di relazionarsi con la fonte dell'esistenza, questo implica che «con ogni uomo viene al mondo qualcosa di nuovo che non è mai esistito,

¹⁶ ID., *Diario di un testimone colpevole*, cit., pp. 143-144.

¹⁷ ID., *Semi di contemplazione*, cit., p. 15.

¹⁸ ID., *The New Man*, cit., p. 2.

¹⁹ ID., *Semi di contemplazione*, cit., p. 33.

²⁰ *Ibidem*

qualcosa di primo e unico»²¹, per cui cosa debba fare tale uomo gli si può rivelare solo a partire da se stesso in quanto il “vero io” è *imago Dei*, quindi legame con la fonte della vita che è al tempo stesso fonte del bene e della realtà. Operare la propria identità è, quindi, anche sacrificio, in particolare è “conversione”: un cambiamento che orienti tutta la nostra attenzione verso le profondità del nostro essere. Tale conversione è effetto del pentimento che si manifesta in seguito alla scoperta di una vita del tutto nuova «e insieme un ritorno all’antico, a ciò che esisteva prima». Antico e nuovo si incontrano nella *metanoia*, nella trasformazione interiore che ci conduce verso la realtà del nostro essere, in quanto ciò che «è più antico è anche più nuovo perché è il principio»²². Il “vero io”, a cui conduce la *metanoia*, «cerca soltanto di essere e – dinamico com’è – di muoversi secondo le leggi segrete di questo essere e gli impulsi di una libertà superiore (vale a dire Dio), piuttosto che di progettare e realizzare ciò che ha pianificato secondo i propri desideri»²³. Tale io non è parte di noi stessi come il motore è parte di una macchina, esso è «una vita che non può essere trattenuta e studiata come oggetto, poiché non è “una cosa”»²⁴. Il “vero io” è semplicemente quello che noi realmente siamo, la nostra realtà al livello più elevato, è la vita spirituale, che per Merton è la vita reale. Ma per vita spirituale si intende una vita che non sia semplice vegetare, cioè vivere secondo le regole del “falso io”. La possibilità di giungere alla realizzazione interiore passa necessariamente per la consapevolezza che il proprio io è da sempre in relazione con ogni altro uomo: è «inseparabile da Cristo e perciò è, in una maniera misteriosa e unica, inseparabile da tutti gli altri “io” che vivono in Cristo, in modo tale che tutti formano un’unica “persona mistica”»²⁵. L’esistenza autentica non può, quindi, essere individualistica: è in se stessa relazione all’altro. Questo indica che il “vero io” si costituisce come relazione. Se l’uomo vive la sua autentica esistenza, si scopre esistente solo in relazione con gli altri uomini, e «conformandosi all’immagine di Dio che è nel più profondo del nostro essere» si relaziona ad ogni altro

²¹ BUBER, *Il cammino dell’uomo*, cit., p. 27.

²² MERTON, *Diario di un testimone colpevole*, cit., p. 125.

²³ ID., *La contemplazione cristiana*, cit., p. 8.

²⁴ *Ivi*, p.12.

²⁵ *Ibidem*.

uomo amandolo e rispettandolo come altra immagine di Dio²⁶. Per il “vero io”, la diversità, l’alterità, è ricchezza perché è chiara manifestazione della parte di umanità che mi arricchisce e mi completa; l’altro uomo è epifania della verità e mi completa in quanto delinea l’orizzonte della mia autentica esistenza, la relazione: «l’essere è coesistere; non c’è esistenza che non sia coesistenza»²⁷. Se tale “io” mi costituisce autenticamente, allora «da qualunque parte io consideri la mia condizione umana, mi trovo esistente solo se coesistente»²⁸. La *metanoia*, che caratterizza la possibilità della nostra redenzione, volgendoci verso la realtà di noi stessi, si manifesta come «messa in questione di se stesso», come crisi fondamentale che determina la possibilità della nostra salvezza e santità²⁹. Il processo di *metanoia* effettua quella conversione che porta l’uomo ad essere cosciente che la persona si realizza solo come relazione, ed è l’essere incarnata della persona che, ponendo l’uomo come essere-in-una-situazione, comporta il suo essere-in-relazione³⁰.

Per Merton, l’uomo che ha ri-scoperto il “vero io”, per esprimersi in maniera comprensibile deve utilizzare i concetti che la teologia utilizza, nonostante sia ben cosciente che ciò che vuole esprimere trascende tali concetti. Questo, però, non confuta ma avvalorava maggiormente il fatto che, dal punto di vista filosofico, concepire la persona come essere-per-l’altro significa affermare che, nel suo essere più intimo, la persona stessa si costituisce dinamicamente come perpetuo relazionarsi. L’individuo desidera possedere tutto e seguendo questo suo desiderio si ritrova sempre vuoto, così la sua vita si delinea come un continuo rovesciamento sulla propria nullità, che lo rende carico di angoscia. La persona invece si «completa in una dialettica di apertura e di distinzione, di dono e di rispetto», e la sua vita si realizza nel donarsi e lasciar entrare in sé tutte le vite³¹. In tale maniera, la persona si configura come essere-in-relazione, una relazione di “svuotamen-

²⁶ ID., *Seeds of Destruction*, cit., p. 259.

²⁷ P. PIOVANI, *Principi di una filosofia della morale*, Napoli 1972, p. 96.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ B. STOEKLE, *Redento*, trad. it. a cura di Sergio Sorrentino, Milano 1974, p. 53 [Erlöst?, Stuttgart 1973].

³⁰ N. GALANTINO, *Dire “uomo” oggi. Nuove vie dell’antropologia filosofica*, cit., p. 145.

³¹ *Ivi*, p. 45.

to” che ha come esito il ri-trovare se stessi nell’unione con tutti gli altri uomini. Queste definizioni già ci danno un altro punto di vista che, a mio parere, ci permette di avvicinarci alla riflessione di Merton rispettando la distinzione tra persona e individuo, ma mantenendo chiaro e fermo il fatto che la persona non è determinata solo dalla sua dimensione spirituale. Lo stesso Merton ci fornisce una chiave di lettura quando afferma che un’esistenza autentica e quindi aperta all’altro «significa genuina accettazione, risposta, partecipazione» e che in questo senso «il famoso io-Tu» di Buber ha contribuito in maniera fondamentale alla comprensione della questione della persona³². Nella relazione “io-tu” delineata da Buber, l’io non può sussistere da solo bensì solo nel rapportarsi ad un “tu”. Entrambi determinano una relazione fondamentale e “abitano” in questa³³. L’ “io” che dice “tu” «non ha qualcosa per oggetto», in quanto ogni “qualcosa” confina con un altro “qualcosa” e questo, per Buber, avviene secondo le modalità della relazione “Io-Esso”. Dove invece si dice “tu”, non esiste un oggetto, chi dice “tu” «non ha un qualcosa, non ha nulla. Ma sta nella relazione»³⁴. La «parola fondamentale io-tu» fonda la relazione stessa, la quale si può esplicitare in diverse «sfere»³⁵. Attraverso ogni sfera «lanciamo uno sguardo al margine del Tu eterno, in ognuna ve ne cogliamo un soffio, in ogni tu ci appelliamo al Tu eterno»³⁶.

Il significato di tale relazione fondamentale è “reciprocità”³⁷. Tale reciprocità implica che «se sto di fronte a un uomo come di fronte al mio tu, se gli rivolgo la parola fondamentale io-tu, egli non è una cosa tra le cose e non è fatto di cose» ma in quanto “tu” «riempie la volta del cielo. Non come se ci fosse nient’altro che lui: ma tutto il resto vive nella sua luce»³⁸. «Come la melodia non è un insieme di suoni, il verso non è un insieme di parole e la statua non è un insieme di linee – occorre strappare e lacerare per arrivare dall’unità alla molteplicità – così è per

³² MERTON, *Mistici e maestri zen*, cit., p. 229.

³³ M. BUBER, *Il principio dialogico*, trad. it. a cura di Anna Maria Pastore, Cinisello Balsamo (MI) 1993, p. 60 [*Das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1984].

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Nella sua opera *Das dialogische Prinzip*, BUBER parla di tre sfere che sarebbero rispettivamente: la vita con la natura, la vita con gli uomini (dove la relazione è manifesta in forma di parola) e la vita con le essenze spirituali.

³⁶ *Ivi*, p. 62.

³⁷ *Ivi*, p. 63.

³⁸ *Ivi*, pp. 63-64. Il corsivo è dell’autore.

l'uomo al quale dico tu [...] chi rovescia il rapporto sospende la realtà», così fino a quando «il cielo del tu è disteso sopra di me, gli argani della causalità si accucciano ai miei piedi, e diminuisce il vortice della fatalità». Tutto questo sta ad indicare che io non posso sperimentare l'uomo a cui dico tu, posso soltanto stare nella “relazione” con lui, in quanto, sperimentarlo significherebbe allontanarsi da tale “relazione”, che secondo Buber «è la culla della vita reale»³⁹. Del “tu” non si sperimenta nulla, di lui si sa «semplicemente tutto» perché «di lui non si conosce il particolare». Il “tu” mi incontra e subito entro con lui nella relazione, la quale, pertanto, si configura come «essere scelti e scegliere, patire e agire»⁴⁰. Solo nella relazione, come presenzialità e incontro, si dà il presente come tempo dell'esistenza. Tale relazione, però, può realizzarsi solo se io vivo secondo il mio vero essere, in quanto «solo con l'intero essere si può dire la parola fondamentale io-tu» e divenire “io nel tu”: solo «diventando io», il “vero io”, posso dire “tu”⁴¹. L'io della parola fondamentale “io-tu” «si manifesta come persona e diventa cosciente di sé come soggettività (senza un genitivo che ne dipenda)» e, cosa importantissima, mentre «l'individualità si manifesta distinguendosi da altre individualità», «la persona si manifesta entrando in relazione con altre persone»⁴². Questo mette in luce che lo scopo del distinguere sta nell'esperire mentre quello della relazione «è il suo stesso essere, cioè il contatto con il tu. Poiché a contatto con ogni tu ci sfiora un soffio della vita eterna»⁴³. Per questo motivo, chi è ossessionato dalla questione personale, dalla propria unità interiore, non riuscirà mai a risolvere il problema della sua separazione dagli altri in quanto tale problema si dissolve solo nell'unione con gli altri: tentare di raggiungere prima la propria unità interiore per poi dedicarsi ad amare gli altri significa «seguire una logica distruttiva, contraria alla vita»⁴⁴. Ogni vita autentica è, quindi, una relazione “io-tu”, è una vita dialogica. Questo implica che la soggettività sia sempre intersoggettività e l'umanità sempre «conumanità e la responsabilità necessità di dare una risposta»⁴⁵.

³⁹ *Ivi*, p. 65.

⁴⁰ *Ivi*, p. 66.

⁴¹ *Ivi*, p. 67.

⁴² *Ivi*, p. 103.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ MERTON, *Diario di un testimone colpevole*, cit., p. 207.

⁴⁵ J. MOLTMANN, *Uomo*, trad. it. a cura di Giovanni Moretto, Brescia 1972, p. 137

A questo punto è necessario gettare uno sguardo finale su alcune ulteriori determinazioni che il “vero io” assume. Essendo questo io, la nostra autentica esistenza così come essa si mostra agli occhi di Dio, esso è «un segreto, al pari di Dio, e come lui si sottrae a qualsivoglia tentativo programmato di mettergli le mani addosso per possederlo completamente»⁴⁶. La possibilità di giungere al “vero io” implica molta pazienza e la necessità di produrre dentro di noi silenzio, umiltà e distacco. La carità sola permette il risveglio dell’io interiore che è la persona, carità che si esplica come amore verso un amato. L’ amore costituisce la via d’accesso alla persona, come strada maestra nella quale tutte le altre confluiscono. La persona si realizza allora come condivisione del segreto della nostra identità nel mistero dell’amore, condivisione che implica il rispetto per la persona, sia che si tratti della nostra, sia che si tratti di quella di un altro uomo o «dell’infinito segreto di Dio»⁴⁷. In Merton, l’amore è misura della nostra esistenza, rivelazione del più profondo significato personale, e tutto questo è possibile in quanto «siamo ciò che amiamo», per cui se amiamo Dio, a immagine del quale siamo stati creati, «abbiamo già trovato qualcosa di quella pienezza di vita cui eravamo destinati fin dalla nostra creazione»⁴⁸. L’amore realizza la completezza, l’integrità della vita⁴⁹, è la risposta ad ogni altra vita, risposta che dona senso alla nostra esistenza e, in tale donazione, permette che si realizzi l’autocomprensione della propria persona. L’amore è possibilità della relazione nella quale si fonda la nostra identità come com-unione tra le persone⁵⁰. Come possibilità della relazione, l’amore è rivelazione della nostra identità; la capacità di amare è, per Merton, «la più alta dignità dell’uomo» e allo stesso tempo «il segreto più intimo della sua umanità»⁵¹. Alla luce di quanto detto si comprende che il peccato è perversione dell’amore, è interesse volto solo verso se stessi, quindi contrario all’apertura all’altro uomo che è costitutiva della persona in-

[Mensch, Stuttgart 1971].

⁴⁶ MERTON, *La contemplazione cristiana*, cit., p. 12.

⁴⁷ ID., *Season of Celebration*, New York 1965, p. 22.

⁴⁸ ID., *Le acque di Siloe*, cit., p. 413.

⁴⁹ ID., *Love and Living*, New York 1985, p. 27.

⁵⁰ F. J. KELLY, *Man Before God. Thomas Merton on Social Responsibility*, New York 1974, pp. 142-143.

⁵¹ MERTON, *Problemi dello spirito*, cit., p. 122.

tesa come relazione. L'amore realizza la nostra reale identità, la quale è *imago Dei*. Questo significa che Dio stesso è amore.

Detto questo, Merton indica due atteggiamenti i quali, pur velandosi dietro la maschera dell'amore, non sono altro che perversioni di questo stesso: l'amore romantico e il legalismo. Il primo consiste nel porsi degli obiettivi di per se irraggiungibili. Stabiliti tali obiettivi, il presente in cui si vive non si manifesta mai completamente giusto e va sempre sacrificato a favore di un futuro migliore. Questo sacrificio si manifesta come affermazione che il presente non è degno di amore. Tale atteggiamento è in realtà un'evasione dal vero amore, perché in questo modo non vengono stabiliti rapporti reali con ogni altro uomo. Merton stesso afferma che questo "amore" sposta il nostro relazionarci dal campo del "tu" a quello del "coloro", ma con "coloro" non è possibile instaurare un'autentica relazione, in quanto "coloro" non è una persona né rappresenta l'insieme delle persone: la definizione "coloro" indica l'umanità come massa informe e non tiene conto delle necessità esistenziali di ogni singola persona. Il fatto che ogni persona sia unica implica che non è possibile individuare un obiettivo valido per tutti gli uomini, a meno che non si tratti di una realtà che deve essere ri-scoperta nell'ambito della propria costituzione interiore. Per questo, è certamente possibile individuare degli obiettivi comuni ma questi non sono giusti se per raggiungerli è necessario sacrificare le esigenze fondamentali della persona. L'amore romantico attua una sostituzione di termini nella relazione, il "coloro" prende il posto del "tu", che rende la relazione stessa luogo di neutralità e non più rapporto etico, in quanto annulla ogni responsabilità verso la singola persona. Il disintegrarsi del momento etico della relazione implica lo svanire della stessa e con essa dell'amore che è fondamento del relazionarsi, quindi l'amore romantico non realizza affatto la vera identità dell'uomo nell'amore.

L'altra perversione del vero amore è, come abbiamo detto, quella del "legalismo": rapporto in cui l'oggetto dell'amore non esiste più, né nel presente, né in alcun futuro. Venendo meno l'oggetto che determina l'obiettivo da raggiungere, si dà risonanza all'indegnità dell'uomo, alla negatività della situazione umana: unica soluzione resta il tentativo di sostituire la decadenza della nostra esistenza con una società perfetta. Se l'uomo non ha nulla per cui valga la pena amarlo e comprenderlo, è necessario costringerlo a sottostare a determinate

condizioni che permettano di costruire un mondo migliore. L'unica cosa che è davvero importante è la 'legge dello Stato'. Solo lo Stato può determinare la condizione giusta, attraverso leggi che non esprimano la volontà di un uomo imperfetto, ma che lo inquadrino secondo un modello giusto di società, modello al quale si tenta di dare una giustificazione spesso biologica o metafisica. A differenza dell'amore romantico, nella forma più estrema del legalismo, che è quella totalitaria, chi è contro la causa dello Stato deve poter essere distrutto perché fuori dalla società umana. Secondo il legalismo «ognuno deve immolarsi o dev'essere immolato sull'altare della politica del momento»⁵². In questa situazione non esiste spazio per la persona, né per esistere, in quanto la sua possibilità di esistenza è nelle mani dello Stato, né per realizzarsi, in quanto la sua vita è determinata dall'esterno, quindi starebbe in un perenne stato di alienazione. La persona, il soggetto, il "vero io" può essere ri-scoperto solo nell'amore come relazione, come momento di apertura "per" e "verso" l'altro. Tale relazione può svilupparsi, nell'amore, solo «tra persone in quanto persone», come rapporto fra soggetto e soggetto, questo è il significato delle parole "ama il prossimo tuo come te stesso"⁵³. Infatti, come prima abbiamo osservato in riferimento a Buber, la relazione fondamentale "io-tu" non può realizzarsi come rapporto "soggetto-oggetto", in quanto considerare un uomo come oggetto implica il considerarlo utilizzabile; amarlo come io amo me significa, invece, amarlo per quello che è, cioè "persona", non per quello che potrebbe essere per me, come io mi amo per quello che sono. L'amore, instaurando la relazione, rappresenta dunque l'unica possibilità di conoscere realmente l'uomo che mi è di fronte. Quando non amiamo consideriamo la persona che ci è di fronte non in maniera concreta, ma concettualmente, astrattamente. L'amore, però, instaurando la relazione che costituisce la nostra identità, si manifesta non più solo come un dono verso l'altro, bensì come indice della necessità che noi abbiamo dell'altro uomo, non solo nelle questioni di vita pratica, ma nella costituzione stessa della nostra soggettività. L'amore ci permette di conoscere la nostra identità come essere-per-l'altro, come dono: «il mio vero significato e valore si mostrano non nel mio giudizio su me stesso, ma negli oc-

⁵² *Ivi*, p. 135.

⁵³ *Ivi*, p. 127.

chi di chi ci ama, che deve amarmi quale io sono con i miei errori e difetti, rivelandomi in verità che tali errori e limitazioni non possono distruggere il mio valore ai suoi occhi»⁵⁴. Amore è quindi la realtà che ci costituisce come somiglianti alla fonte della vita e dell'esistenza: ecco perché conosciamo Dio solo «quando Lo troviamo, “per mezzo dell'amore”, nascosto “in noi”», che significa trovarlo uscendo da noi stessi per giungere realmente in noi stessi⁵⁵. Il linguaggio di Merton, come quello di ogni mistico, si fa paradossale, ricco di metafore.

Se la nostra autentica esistenza non è che il divenire consapevoli del nostro essere da sempre in relazione, e se tale relazione è caratterizzata dall'amore, la libertà dell'uomo non può semplicemente definirsi come la possibile scelta tra il bene e il male. Essa, infatti, «non opera nel vuoto»⁵⁶ ma è sempre «libertà *nel tempo*»⁵⁷, mai slegata dalla storia, ma radicata e sviluppatasi in e attraverso di essa. Solo questa libertà è autentica perché conforme alla realtà come è conosciuta dal “vero io”, che conosce sempre e solo attraverso la “relazione”. Questo sta ad indicare che la mia libertà, perché sia autentica, può esplicitarsi solo «per amore, in piena responsabilità e autenticità, non meramente ricevendo le modalità imposte da forze esterne, o allineando la mia vita ad uno standard sociale, ma dirigendo il mio amore alla realtà personale del mio fratello, e abbracciando la volontà di Dio [...]»⁵⁸. La libertà va, allora, configurandosi come la mia capacità di essere messo in questione dalla “relazione” con Dio e con l'altro uomo: «accogliere Altri significa mettere in questione la mia libertà»⁵⁹. La libertà di ogni uomo si connota come custodia della “relazione”, in quanto solo a partire da questa stessa può esistere una vita autentica. L'uomo veramente libero è colui che esercita questa «libertà senza arbitrio»⁶⁰ nella quale, come afferma Berdjaev seguendo le parole di San Giovanni della Croce, «la volontà di Dio diventa il solo principio e il solo motivo che faccia agire ogni cosa, come se la volontà

⁵⁴ MERTON, *Love and Living*, cit., p. 35.

⁵⁵ ID., *Problemi dello spirito*, cit., p. 129.

⁵⁶ ID., *Seeds of Destruction*, cit., p. 99.

⁵⁷ *Ivi*, p. XIV.

⁵⁸ ID., *Contemplative Prayer*, cit., p. 68.

⁵⁹ E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, trad. it. A cura di Adriano Dell'Asta, Milano 1996, p. 85 [*Totalità et infini*, 1971].

⁶⁰ BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 101.

di Dio e la volontà dell'anima non fossero che una volontà»⁶¹. Punto chiave e radice di questa libertà è chiaramente la relazione uomo-Dio che implica e comprende, oltre che valorizzare, la prossimità di ogni uomo vero l'altro uomo. La libertà che si esplica come custodia della "relazione" si realizza come "responsabilità", che non è altro che la manifestazione nell'ambito pratico di una vita vissuta secondo i dettami del "vero io"⁶². Rinunciare a tale libertà significherebbe inseguire le nostre illusioni attraverso la fallace convinzione di potere agire come slegato da tutto ciò che ci circonda. La vita si trasforma, dunque, in un continuo "servire", che è "custodia": completa donazione a ciò che ci costituisce e quindi ad ogni altro uomo, servire non una verità astratta bensì quella «che vive ed è incarnata in uomini e cose che sono reali»⁶³. Ora, «non si tratta di negare l'autonomia dell'uomo, ma di pensare che non sarà mai più grande e più vera, più libera e più ampia, di quando si saprà e si penserà in accordo con una Libertà più vasta, che appunto la pone e l'istituisce»⁶⁴. Una tale Libertà più vasta viene all'uomo come amore e pone la libertà umana, in quanto radicata nella "relazione", come responsabilità.

È secondo tale responsabilità, che l'uomo entra in contatto autentico con il mondo, attraverso un conoscere che, come afferma Moltmann, è sempre mistico ed etico allo stesso tempo⁶⁵. Tale conoscere è ben differente dalla conoscenza scientifica che si esplica come tentativo di dominio: «sapere è potere», *scientia est potestas*, come diceva Francis Bacon. Infatti, con la scienza, ci appropriamo dell'oggetto. Così diventiamo "maître et possesseur de la nature", come prometteva Cartesio, e la natura ammutolisce»⁶⁶. In questo caso «noi conosciamo per dominare. Uno che ha compreso potrà allora dire: "L'ho capito. Ce l'ho. Lo posso". E il risultato è il *dominio puro*»⁶⁷. Attraverso il conoscere che nasce nella "relazione" e che orienta la nostra

⁶¹ N. BERDJAEV, *Spirito e libertà*, Milano 1947, pp. 343-344.

⁶² A. GESCHÉ, *Dio per pensare – II. L'uomo*, trad. it. Di Rita Torti Mazzi, Cinisello Balsamo (MI) 1996, p. 87 [*Dieu pour penser. – II. L'homme*, Paris 1993].

⁶³ MERTON, *Nessun uomo è un'isola*, cit., p. 208.

⁶⁴ GESCHÉ, *Dio per pensare – II. L'uomo*, cit., p. 89.

⁶⁵ J. MOLTMANN, *Esperienze di Dio. Speranza Angosciosa Mistica*, trad. it. A cura di Dino Pezzetta, Brescia 1981, p. 81 [*Gotteserfahrungen. Hoffnung, Angst, Mystik*, Munchen 1979].

⁶⁶ *Ivi*, p. 83. Il corsivo è dell'autore.

⁶⁷ *Ivi*, p. 84. Il corsivo è dell'autore.

libertà come responsabilità «si acquista una reale comprensione» che si realizza come conoscenza che avviene «tramite il conoscente, non il conosciuto». Tutto ciò può, però, avvenire solo in quanto «si conosce per partecipare, non per dominare. Per questo si conosce fino al punto in cui si è anche capaci di amare la controparte»⁶⁸. Il conoscere non è più giudizio che vuole classificare o dominare, ma partecipazione attiva di donazione verso ciò che si dona al nostro sguardo. La conoscenza si esplica anch'essa come relazione in quanto è nella "relazione" che trova la sua possibilità d'essere responsabilità verso tutto e tutti a partire dal mio esistere coscientemente come "vero io". Ogni uomo è servo di tale responsabilità, prima ancora che ne sia consapevole, ma colui che vive autenticamente a maggior ragione, è nel mondo per esserne responsabile, ne è distaccato per poterlo vivere ancora più pienamente. Solo adagiandolo su tale sfondo, è possibile comprendere ciò che ogni mistica intende nel momento in cui parla di *contemptus mundi*. Per Merton, tale distacco, che non è disprezzo se non per la mondanità e il prometeismo che ne deriva, è possibilità d'amore verso il creato. Il "vero io" è distaccato ma non disprezza alcuna cosa in quanto «non deve mai permettersi di divenire insensibile ai veri valori umani, nella società, negli altri uomini, o in se stesso»⁶⁹. In realtà, tale distacco non è che separazione dagli interessi egoistici frutto del "falso io", per cui il *contemptus mundi* non è chiusura su se stessi, bensì implica un necessario ritorno al mondo secondo la modalità di esistenza che si attua nella "relazione": la donazione. L'attuarsi di una conoscenza che è allo stesso tempo relazione, quindi azione responsabile, implica che il "vero io", l'esistenza autentica, abbia la sua dimora nel mondo, pur non ponendo la sua realizzazione in qualcosa di particolare, un oggetto o un bene contingente, ma nella com-unione con tutto il creato. Così, attraverso la ri-scoperta del nostro autentico esistere, scopriamo che «il "mondo" non è solo lo spazio fisico attraversato dagli aerei e pieno di gente che corre in tutte le direzioni. È un complesso di responsabilità»⁷⁰. Possiamo, dunque, essere d'accordo con Merton nell'affermare che il *contemptus mundi* del mistico mostra come il modo di essere pienamente "nel"

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ MERTON, *Semi di contemplazione*, cit., p. 25.

⁷⁰ ID., *Contemplation in a World of Action*, cit., pp. 145-146.

mondo non consiste nel «misurare e meramente osservare ciò che è fuori», ma nello scoprire la nostra autentica realtà e in essa trovarvi il mio essere-al-mondo, in quanto solo «quando io trovo il mondo nelle mie profondità, è impossibile poi esserne alienato»⁷¹. Secondo Merton, «si tratta di riconoscere che l'intero mondo è consapevole di se stesso in me [...], che la mia identità dev'essere ricercata non in questa *separazione* da tutto ciò che è bensì in unione con tutto ciò che è»⁷². E qui Merton sembra dialogare con Heschel, nel momento in cui quest'ultimo afferma: «abolite le nozioni preconcepite, sopprimete le tendenze a ripetervi e a conoscere ancora prima di aver visto, sforzatevi di guardare il mondo per la prima volta, con occhi non offuscati dalla memoria o dal desiderio, e scoprirete che voi e le cose che vi circondano – gli alberi, gli uccelli, le sedie – siete come linee parallele vicine ma mai convergenti. Ben presto abbandonerete la vostra pretesa di conoscere il mondo»⁷³. L'uomo autentico vive secondo la legge dell'amore, e ha compreso che l'amore stesso «non è soltanto la nostra salvezza e la chiave del significato della nostra esistenza, ma è anche la chiave del significato dell'intera creazione di Dio»⁷⁴. Tale uomo ha compreso che «il mondo è un vaso sacro che non si deve manomettere né cercare di afferrare. Manometterlo significa spogiarlo, afferrarlo equivale a perderlo»⁷⁵.

⁷¹ *Ivi*, p. 155.

⁷² *ID.*, *Mistici e maestri Zen*, cit., p. 21. Il corsivo è dell'autore.

⁷³ A. J. HESCHEL, *L'uomo non è solo. Una filosofia della religione*, Milano 2001, p.21 [*Man is Not Alone: A Philosophy of Religion* by Abraham Joshua Heschel, 1951].

⁷⁴ MERTON, *Problemi dello spirito*, cit., p. 123.

⁷⁵ *ID.*, *Mistici e maestri Zen*, cit., p. 70.

Oltre l'*Homo oeconomicus* per una rifondazione del concetto di persona: bene comune nel nuovo ordine globale

di Aquilina Sergio

Abstract

L'espressione «nuovo ordine economico globale» è ormai diventato di uso comune. Si vuole sottolineare una serie di problemi economico-sociali, non più a livello di singole nazioni, ma ormai su scala planetaria, i quali mostrano segni di aggravamento e si avviano a costituire una fonte di contrasti tali fra le nazioni da poter esplodere anche in forme dirompenti. In ogni caso si tratta di una vera sfida che la situazione mondiale contemporanea lancia all'umanità e alla sua capacità di darsi un assetto più equilibrato e meno ingiusto per far fronte all'avvenire in modo più responsabile di quanto non stia facendo attualmente. Alla luce del presente scenario, lo scopo che muove il presente contributo, che rappresenta tra l'altro una sorta di approfondimento ad una tematica a me cara, - ovvero il rapporto persona/Stato e mercato, - vuole essere fonte di riflessione sul ripensamento del valore persona a seguito della trasfigurazione che quest'ultima ha subito congiuntamente ai diritti fondamentali conseguenza del processo globale. Si ritiene che la persona non possa essere considerata plesso virtuale di interessi, ma assurgere a paradigma per il nuovo ordine globale.

Keyword

Persona, economia, etica, diritto, sussidiarietà

1. La nascita dell'*homo oeconomicus*

La nozione di persona è un tema «prepotentemente attuale» tanto in ambito filosofico/teologico quanto in ambito etico. L'idea di fondo che muove e sviluppa il presente contributo è il voler procedere verso

il recupero e la ridefinizione del concetto di persona di matrice personalista ontologica, volgendo lo sguardo al nuovo ordine che è orientato verso la dimensione globale e omologante. In tal senso possiamo affermare che i processi economici dell'epoca globale rivelano la radicalizzazione di uno schema sociale, ma al contempo di un indirizzo politico-giuridico, proiettato verso l'esaltazione individualistica, poiché, il motore della vita sociale viene rinvenuto prevalentemente nel momento economico, e l'*homo oeconomicus*, sembra aver soppiantato ogni altra componente dell'umanità¹. Il rischio, allora è che questa figura detta *homo oeconomicus* sia solo "l'epitome" di una serie di luoghi comuni sulla natura umana e sul rapporto dell'uomo con il denaro². La cupidigia esiste, è relativamente diffusa e costituisce un tipo umano riconoscibile da ben prima di Hobbes³. L'economista Nicoleta Acatrinei ha dedicato un intero volume all'antropologia economica desumibile dall'omeletica di san Giovanni d'Antiochia⁴.

¹ Cfr., A. SCERBO, *Giustizia, sovranità, virtù*. Rubettino, Soveria Mannelli (CZ), p. 56.

² M.M. KOSTECKI, *Homo Oeconomicus*. Aforyzmy, maksymy, sentencje, Bis, Warszawa 2011; Cfr., inoltre Voce *Chi è l'Homo oeconomicus?*, in www.sapere.it «La prima interpretazione dell'*homo oeconomicus* si deve a John Stuart Mill nel saggio *Sulla definizione di economia politica* (1836). Egli lo intende agente rivolto alla esclusiva massimizzazione della propria ricchezza pecuniaria da conseguire a prescindere da qualsiasi valutazione percepita come estranea al dominio dello studio dell'agire economico, siano esse valutazioni di carattere sociale, morale o relazionale. Il modello che vede la razionalità dell'*homo oeconomicus* esercitarsi in un ambiente di cui, in virtù della perfetta informazione, conosce tutto, è stato criticato per il suo semplicismo. D'altra parte, passare a modelli più sofisticati, caratterizzati da interdipendenza strategica fra gli agenti, e pertanto dall'incertezza sullo stato futuro del sistema, e dalla limitatezza e costosità dell'informazione, richiede di considerare una razionalità capace di confrontarsi con scelte fra alternative probabilistiche. In tale contesto la razionalità egoistica risulta incapace di cogliere l'ottimalità caratterizzata da soluzioni cooperative, che per loro natura sono antitetiche al tradizionale atomismo individuale. In conclusione, il paradigma dell'*homo oeconomicus* classico appare carente in un contesto incerto o di interdipendenza. Rimane comunque attuale la visione dell'agente economico come agente razionale nel senso di massimizzatore di una funzione obiettivo soggetta a vincolo».

³ M.L. GIACOBELLO, Dall'*homo oeconomicus* all'uomo intero, in «Humanities», - Anno V, Numero 9, Gennaio 2016, 44.

⁴ «Il viaggio proposto da Nicoleta Acatrinei, guidata dal suo maestro e ispiratore, San Giovanni Crisostomo, va direttamente all'essenziale poiché tocca il cuore dell'uomo. È proprio qui che l'*homo oeconomicus* cerca di trovare una collocazione. Né l'avarizia né l'avidità sono naturali nell'uomo, secondo San Giovanni

Secondo il Crisostomo – siamo nel V-V sec. – la cupidigia non sarà fatale, ma resta sempre possibile, cioè non fa parte della natura umana, ma neppure contrasta con essa; essa, infatti, facilmente invade l’anima e la fa sua, quando una libera volontà le abbia aperto la porta. In ciò – avverte ancora la Acatrinei studiosa zurighese, starebbe l’origine per così dire «morale» dell’*homo œconomicus*. Si tratta in altre parole come ha ben osservato Francesco Fistetti⁵ del consolidarsi della situazione acutamente descritta da Hannah Arendt quando illustra la vittoria dell’*homo laborans*⁶: il trionfo del soggetto egoista razionale coincide, nella sua interpretazione, con «l’affermazione di un soggetto che ha perduto il mondo come mondo comune e ha fatto dell’ “introspezione” il *medium* attraverso cui si rapporta alla realtà esterna. Il principio di utilità, portato alle sue estreme conseguenze, spezza la relazione tra l’uomo e le cose mondane, che non vengono più considerate nella loro utilità oggettiva, ma semplicemente come risultati più o meno casuali del processo di produzione in vista della “soddisfazione” soggettiva mediante il consumo»⁷. È «la vittoria della società del consumo, la cui ideologia dominante è rivolta a promuovere il processo vitale della specie, l’umanità come specie animale»⁸. Per questo motivo, secondo Hannah Arendt, «l’uso della parola “animale” nel concetto di *animal laborans*, diversamente dall’uso molto discutibile della stessa parola nell’espressione *animal rationale*, è pienamente giustificato. La questione allora assume una connotazione eminentemente politica e sociale perché, con la globalizzazione, la subordinazione di tutte le istanze umane alla gerarchia del mercato, ci

Crisostomo. Tuttavia invadono l’anima qualora vo sia la volontà. Questo accade oggi, come accadde ad Antiochia nei giorni della sua grandezza. Secondo il grande santo è una delle cose peggiori che possano capitare all’uomo. Una volta schiavo della materia, l’uomo tradisce la sua natura e la sua vocazione; si metamorfosa per diventare interamente “œconomicus”, sordo ai richiami della ragione e cieco agli altri, capace né di misericordia né di carità. È per prevenire questa degenerazione che san Giovanni Crisostomo alza la sua voce potente e chiara».

⁵ F. FISTETTI, *Il paradigma ibrido del dono tra scienze sociali e filosofia. Alain Caillé e la “Revue du Mauss”, «Revue du Mauss permanente»* <https://www.journaldu-mauss.net> 6/5/2010.

⁶ H. ARENDT, *Vita Activa* [1958], intr. di A. DAL LAGO e trad. di S. FINZI, Bompiani, Milano 1989.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

pone drammaticamente di fronte alla domanda se il destino inevitabile dell'intero pianeta sia quello di diventare un'unica enorme società di mercato, o se sia possibile in qualche modo contrastare lo scenario che si va delineando e ripensare al valore persona in quanto *immagine dei, da qui* se sia possibile, come suggerisce Latouche, «un reincastramento dell'economia nel sociale», ovvero, «uscire dall'economia per ritrovare la società, l'etica, la politica ma soprattutto il valore della persona»⁹. Che l'uomo sia un animale sociale è affermazione che nessuno ha mai posto in dubbio. Ma la socialità della natura umana, intesa come orientamento positivo verso altri esseri umani, è altra cosa¹⁰. Come insegna Aristotele, l'asserto: «l'uomo nasce per vivere con gli altri» si regge su due elementi, entrambi essenziali: la propensione alla «compagnia» con i simili -il *fellowfeeling* di Adam Smith- e l'utilità che l'uomo trae dalla convivenza con altri. Il primo è un elemento che riguarda la dimensione espressiva del soggetto; il secondo elemento appartiene invece alla sfera razionale, cioè alla sua capacità di calcolo. Ebbene, la scienza economica moderna, in omaggio allo statuto utilitarista da essa accolto, ha scelto di isolare, o meglio di tenere separato il secondo dal primo elemento¹¹. Ad esempio, modella l'interazione sociale come se si trattasse di un bene di consumo e mostra come la domanda di interazione sociale sia una funzione del suo prezzo, del prezzo degli altri beni e del reddito). Questo spiega perché il principio dello scambio di equivalenti, a partire dalla rivoluzione marginalista, abbia finito con l'acquistare il sopravvento sul principio di reciprocità nel discorso economico. Se ciò che interessa all'economista è solamente lo studio dei meccanismi di mercato -e non anche alla qualità umana dei loro esiti non v'è alcun bisogno di conoscere se gli agenti hanno o meno motivazioni socialmente orientate¹².

⁹ S. LATOUCHE, *Come si esce dalla società dei consumi. Corsi e percorsi della decrescita*, Bollati Boringhieri, Torino 2011, pp. 75-76.

¹⁰ S. ZAMAGNI, *L'economia come se la persona contasse Un nuovo approccio alla soluzione dei conflitti*, «Epistemología de las Ciencias Sociales». El Conflicto (2006) CIAFIC Ediciones, p. 106.

¹¹Cfr. H. SAFFER, «*The demand for social interaction*», NBER, WP 11881.

¹²Cfr. S. ZAMAGNI, *L'economia come se la persona contasse Un nuovo approccio alla soluzione dei conflitti*, « Il "soggetto utilitarista" è un individuo le cui scelte sono guidate solamente da bisogni e interessi. Questi sono bensì mescolati con passioni e sentimenti morali, ma compito della ragione calcolante di memoria hobbesiana è proprio quello di mantenere separato il dominio della razionalità dalla struttura

In tal senso, appare chiaro, che in un tale contesto, il diritto assume le vesti della molteplicità¹³, con la conseguente perdita di carattere normativo, attraverso l'allestimento di corsie giuridiche lungo le quali i contenuti sostanziali, tendono ad emergere come risultato di una negoziazione tra le parti¹⁴. Un tale scenario rinvia necessariamente alla rivisitazione del ruolo dell'economia, alla definizione dei rapporti tra politica e diritto ed all'approfondimento della necessità di un recupero della dimensione etica, volta a far emergere la centralità della nozione di persona¹⁵. Il novecento giuridico, si apre con una forte pretesa di ridurre, in modo compiuto, la giurisprudenza a vera e propria scienza. Dunque, il diritto non solo non viene più tematizzato come scienza, ma gli viene addirittura negato ogni autonomo statuto epistemologico. Il diritto, allora, viene ridotto a politica, anzi osserva D'Agostino, ad uno degli epifenomeni della politica¹⁶. La più complessa articolazione della sovranità, riconducibile a poteri diffusi, nazionali, transnazionali, sopranazionali e internazionali, «comporta sia il superamento delle garanzie del procedimento formativo della legge, e quindi dello stesso formalismo di matrice kelseniana, sia la fine di una teoria ermeneutica del diritto concepita come estranea al momento dell'individuazione della norma da applicare al caso concreto»¹⁷. Nell'epoca pre-globale, riconoscendosi allo Stato il monopolio della sovranità, l'ordinamento internazionale era configurato come un insieme di norme giuridiche scaturenti da accordi fra due o più Stati (trattati bi - o multi-laterali) e da comportamenti generalmente osservati dagli Stati (consuetudini internazionali). Si trattava, comunque, di un ordinamento paritario (o "anarchico") e, tutto sommato, "primitivo" (come lo definì lo stesso Kelsen), ossia privo della differenziazione funzionale e della complessità organizzativa tipiche degli Stati. La dottrina della sovranità nasce, dunque, sotto il profilo filosofico-politico, come dottrina che

antropologica dell'individuo», p. 108.

¹³ Cfr., G. MINDA, *Teorie postmoderne del diritto*, Il Mulino, Bologna 2001, p. 24.

¹⁴Cfr., M.R. FERRARESE, *Prima lezione di diritto globale*, Laterza, Roma-Bari 2012, pp. 51ss.

¹⁵Cfr. *L'economia al servizio dell'uomo*, (a cura di) S. LOMBARDINI, A. TRIPOLI, ^{II} Mulino, Bologna 1994, pp. 35ss.

¹⁶ F. D'AGOSTINO, *Lezione di Teoria del Diritto*, Giappichelli, Torino 2006, 19 e ss.

¹⁷ P. PERLINGIERI, *Mercato solidarietà e diritti umani manuale di diritto civile*, in «Rassegna diritto civile», 1995, pp. 92ss.

vuole procacciare e giustificare l'obbedienza. Sotto la spinta della globalizzazione, specialmente nella seconda metà del secolo XX, il quadro tradizionale dell'ordinamento internazionale s'è gradualmente modificato, dando vita al proprio interno a veri e propri ordinamenti internazionali di carattere settoriale. A differenza dell'ordinamento internazionale paritario, ossia dell'ordinamento consistente in norme pattizie e consuetudinarie la cui attuazione rientra nella responsabilità dei singoli Stati appartenenti alla "comunità internazionale", gli "ordinamenti settoriali" sono caratterizzati dall'attribuzione a specifiche istituzioni internazionali di autonomi poteri di regolazione (produzione di regole e principi), talora assistiti da poteri autoritativi, capaci di imporsi all'interno dei singoli Stati aderenti¹⁸. Inoltre, essi posseggono anche poteri di risoluzione delle controversie, coinvolgenti tanto gli Stati (aderenti) quanto i singoli operatori privati (cittadini dei medesimi Stati). La moderna connotazione del sistema economico è tale da influenzare, di conseguenza, i meccanismi di creazione del diritto, il quale si traduce, essenzialmente, in pura *lex mercatoria*, vale a dire in statuizione del potere economico dominante o in decisione rispondente non tanto al primato della politica, bensì alla logica del guadagno e della convenienza economica, secondo congegni proiettati verso l'elusione di certe forme di adeguato controllo¹⁹. Il fenomeno economico sorge, dunque, dall'opposizione tra i bisogni infiniti dell'uomo e i mezzi limitati che egli ha a sua disposizione e che non può soddisfare se non con uno sforzo²⁰. Ottenere la massima soddisfazione col minimo sforzo, rappresenta pertanto il criterio fondamentale che guida l'uomo moderno nelle sue azioni economiche, le quali sono sottomesse a leggi. Alla luce di ciò, possiamo affermare che la *vis* economica di mercato induce taluni, a considerare superata la funzione della legge e a risolvere la legalità nella funzione di mercato, per cui il diritto non è più fondato sulla legge, ma su contratti e sentenze, in sostanza il diritto è proceduralizzato²¹. Come osserva Calabrò, si esalta il proce-

¹⁸ Cfr. D'AGOSTINO, *Lezione di Teoria del Diritto*, cit. 19.

¹⁹ Cfr. PERLINGIERI, *Mercato solidarietà e diritti umani manuale di diritto civile*, cit., 93.

²⁰ Cfr., C. SUPINO, *Il carattere delle leggi economiche*, Vol. I, in "Rivista di Scienza", 1997, p. 101.

²¹ Cfr., M. R. FERRARESE, *Diritto sconfinato. Inventiva giuridica e spazi nel mondo globale*, Laterza Roma- Bari, 2006, 9 e ss. «i cambiamenti giuridici introdotti dalla

dere, senza dover stabilire il dove, il luogo verso cui tendere, la legge, interviene come un processo di adattamento su contenuti voluti²², la persona all'interno di un siffatto scenario è smarrita e l'umanità si trova ad affrontare una profonda crisi di civiltà. La crisi del potere regolativo dello Stato e l'accentuarsi dell'autorità del mercato globale, costituiscono fenomeni concomitanti e paralleli alla massiccia utilizzazione nei settori più disparati dello strumento contrattuale, che è divenuto il principale mezzo di regolamentazione e di organizzazione dell'intera struttura economica²³. Il superamento del ruolo invadente dello Stato, il crollo dell'idea di legge come categoria aggregante, la nascita di società multiformi sul piano etnico, il riconoscimento delle singole identità e l'allargamento della sfera operativa del contratto, diventano, dunque, segnali dell'apertura del nostro ordinamento al cambiamento. Al pluralismo sociale si affianca, così, un pluralismo regolativo, che propone il perenne dilemma del rapporto fra potere sovrano e autonomia, fra autorità e libertà. In altri termini, è necessario chiarire, come ha ben osservato Sassen, che il processo globale e quindi l'autorità del mercato, non deve essere interpretato come un semplice scavalco del potere degli Stati da parte dei mercati, ma piuttosto come un "riposizionamento" degli Stati stessi in un nuovo ambito²⁴. Sassen, sottolinea, l'importanza di una ricerca tesa ad analizzare, oltre, che a mettere in luce le varie forme di coinvolgimento degli Stati stessi all'edificazione del processo globale, pertanto, è centrale il concetto di «de-nazionalizzazione»²⁵, per descrivere decisioni e comportamenti intrapresi da soggetti e apparati statali per favorire il processo globale²⁶. Per l'avvio del processo di globalizzazione economica, sono stati necessari alcuni contributi da parte degli Stati, tanto

globalizzazione danno visibilità al tema che si potrebbe definire della molteplicità dei modi di essere del diritto. Il processo globale tende a valorizzare la lente del pluralismo, anziché quella della tipicità delle fonti: l'accostamento di nuove espressioni giuridiche corrodono la precedente limpidezza delle forme giuridiche».

²² Cfr., G.P. CALABRÒ, P. B. HELZEL, *Il Sistema dei diritti e dei doveri*, Giappichelli, Torino 2007, pp. 115ss.

²³ Cfr., E. CATERINI, *Lineamenti di diritto civile italo-europeo. Dal mercato alla persona*, ESI, Napoli 2009, pp. 51ss.

²⁴ Cfr. per maggiori approfondimenti, S. SASSEN, *Una sociologia della globalizzazione*, Einaudi, Torino 2008, pp. 8ss.

²⁵ *Ivi*, 69 e ss.

²⁶ *Ivi*, 17ss.

che come osserva la Ferrarese, non appare chiaro, perché il diritto globale rappresenti una novità rispetto al diritto internazionale, ossia a quelle forme di raccordo e di scambio che gli Stati, già in precedenza praticavano attraverso strumenti quali accordi, trattati, convenzioni di varia natura²⁷. In particolare, erano i trattati gli strumenti con cui gli Stati, potevano stringere accordi, intraprendere iniziative e misure condivise, o stabilire reciproche prestazioni di scambio, tanto in campo economico e commerciale quanto in altri campi. Ma, mentre, quel contesto internazionale era fortemente segnato dalla forza degli Stati come soggetti sovrani²⁸, piuttosto che da una loro inclinazione economica, oggi, al contrario, lo spazio internazionale globalizzato, non è più abitato solo dagli Stati, ma appare costituito «in rete»²⁹ è abitato stabilmente anche da altri soggetti e da organizzazioni internazionali di vario genere, che stringono gli Stati nelle maglie di un assetto di reciproche e sempre più estese interdipendenze. In questo modo, il mondo attuale delle relazioni internazionali assumendo una conformazione reticolare, finisce per restituire una immagine degli Stati che, come ha osservato Galgano, vivono non più *uti singuli*, ma *uti soci*³⁰.

A questo punto, però, emerge chiaramente come tale scenario, viene sconvolto, e reso più complesso, dalla globalizzazione, poiché comunque lo si voglia definire, il «mondo globale» è strutturalmente caratterizzato da una massa di relazioni economiche e sociali (comunicative) che trascende e nello stesso tempo condiziona l'insieme dei poteri (politici) degli Stati, sia se vengono considerati nella loro singolarità (Stati-nazione), che se considerati come parti di accordi internazionali (come la WTO) o di comunità di Stati (come l'Unione Europea). Più precisamente, l'asimmetria strutturale che la globalizzazione ha prodotto fra i rapporti economico e sociali (mercati, investimenti, transazioni finanziarie, comunicazione, ecc.) ed i poteri politici sovrani (Stati, autorità governative, discipline normative, ecc.), ossia fra «l'economico-sociale» e il «politico-statale», si manifesta principalmente in due distinti fenomeni, da una parte l'inversione

²⁷Ivi, 18.

²⁸Cfr., sull'argomento L. FERRAJOLI, *La sovranità nel mondo moderno*, Laterza, Bari 1997, p. 23.

²⁹Cfr. FERRARESE, *Prima lezione di diritto globale*, cit. 21.

³⁰Cfr., F. GALGANO, *Il diritto nello specchio della globalizzazione*, Il Mulino, Bologna 2007, p. 85.

storica della capacità di condizionamento dello Stato nei confronti del mercato (attività transnazionali), dall'altra, la sottrazione di una cospicua massa di relazioni economico-sociali al controllo del potere degli Stati (attività a-territoriali, e, quindi, a-nazionali). Sotto il primo profilo, nel periodo «pre-globale» della modernità, quello che Beck, chiama la «prima modernità», qualsiasi Stato, possedeva una capacità illimitata di istituire, conformare e regolare, con le proprie norme i mercati, ed ove l'avesse voluto, stabilire, principi giuridici, vòlta a garantire il pieno svolgimento della libera concorrenza³¹. Il sostanziale “parallelismo” tra Stato e mercato, in realtà, era la causa e la conseguenza del pieno potere del primo, di regolare e di condizionare il secondo, quindi, lo Stato-nazione, disciplinava con le proprie decisioni il proprio mercato di riferimento, inteso come mercato nazionale³². Quando la tecnologia e lo sviluppo delle comunicazioni materiali e virtuali, hanno praticamente cancellato i confini nazionali e, soprattutto, ne hanno reso incontrollabile il relativo attraversamento da parte di capitali, merci e persone, la situazione si però, è rovesciata³³. Gli investitori, non sono più vincolati ad allocare i loro capitali entro il territorio nazionale, ma si dirigono verso le aree del mondo dove trovano le condizioni più favorevoli (lavoro a basso costo, stabilità politica, sicurezza finanziaria, ecc.) ed è in tale contest ce si svuota anche il valore persona. A loro volta, le merci sono prodotte non più per il mercato locale o nazionale, ma per soddisfare i bisogni di un mercato di consumo esteso a tutto il mondo. In altre parole, come ha evidenziato Baldassarre, mentre nell'epoca “pre-globale” era lo Stato, con le proprie norme e le proprie decisioni, a condizionare i mercati e le attività degli operatori economici, nell'epoca “globale”, invece, il potere decisionale dei singoli Stati è vincolato o condizionato dai mercati (mondiali), nel senso che ogni Stato non può fare altro che cercare di stabilire le migliori condizioni per attirare nel proprio territorio gli investitori globali, ossia, creare una cornice favorevole alla

³¹ Cfr. U. BECK, *Che cos'è la globalizzazione. Rischi e prospettive della società planetaria*, trad. it. Carocci, Roma 2009, pp. 58ss.

³² Cfr. N. IRTI, *L'ordine giuridico del mercato*, Roma-Bari, Laterza, 1998, nonché ID., *Norma e Luoghi*, cit.,

³³ Cfr., P. B. HELZEL, *La ricerca dell'identità nell'era della comunicazione globale*, in, *La sovranità mediatica. Una riflessione tra etica diritto ed economia*, (a cura di) E. R. ZAFFARONI- M. CATERINI, Cedam Padova 2014, pp. 13ss.

libertà di concorrenza, tenere basso il costo del lavoro, sviluppare le vie di comunicazione materiali o informatiche, controllare il bilancio pubblico, assicurare la stabilità monetaria e dei prezzi, favorire la nascita di governi coerenti e duraturi, garantire la pace sociale, la certezza giuridica e la snellezza/rapidità delle procedure amministrative, o giudiziali, e così via³⁴. Questo rovesciamento sistemico fra Stato e mercato, comporta quella che, oggi viene definita come «crisi della sovranità dello Stato». Tale espressione, ha certamente il significato di denotare una limitata possibilità di scelta dello Stato ed un forte ridimensionamento della politica intesa come libertà di decisione e di scelta dei fini, a favore della “tecnica” economica e finanziaria, ciò però non deve far pensare alla dissoluzione dello Stato, in quanto, esso, come istituzione giuridica, resterà ancora a lungo nello scenario mondiale e, del resto, anche le nascenti “comunità di Stati” come quella europea, non sono altro che «macro-Stati», ossia istituzioni politiche che non differiscono sostanzialmente dai grandi Stati federali, come gli USA o l’India e da quelli multinazionali, come la Russia o la Cina. Soltanto che lo Stato, non sarà più quello originario, in quanto, ha perduto il suo potere di conformazione e di condizionamento decisivo dei mercati globali, che ne condizionano il potere politico. È ovvio che chi, seguendo Hobbes o Schmitt, ha identificato lo Stato con il “*Leviatano*”, individuandone l’essenza in un potere assoluto, illimitato, incondizionato, ossia nella «sovranità» come delineata da Bodin, vede nei processi sopra descritti l’inizio della «fine dello Stato»³⁵ e della democrazia, con una conseguente ed irreversibile «crisi della sovranità» e della nozione di persona e diritti fondamentali che divengono diritti “senza Stato”³⁶.

L’espressione “diritti fondamentali” è, spesso, nel linguaggio corrente, utilizzata come sinonimo di “diritti umani”, o, talvolta, di “di-

³⁴ Cfr. A. BALDASSARRE, *Voce Globalizzazione e tutela dei diritti*, *Enciclopedia di Bioetica e Scienze Giuridiche*, ESI, Napoli 2012, Vol. VI.

³⁵ Cfr. ad esempio, J.M. GUÉHENNO, *La Fin de la Démocratie*, Flammarion, Paris, 1993, pp. 15ss. W.E. BÖCKENFÖRDE, *Staat, Nation, Europa*, M. Suhrkamp, Frankfurt 1999, pp. 124ss.; R. DAHL, *Law International Organization*, in *Democracy’s Edges*, (a cura di) I. SHAPIRO, C. HACKER, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

³⁶ Per maggiori approfondimenti sull’argomento si rinvia a M. LUCIANI, *L’Antisovrano e la crisi delle costituzioni*, Cfr. inoltre A. BALDASSARRE, *Globalizzazione contro democrazia*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 124ss.

ritti inviolabili”, “diritti costituzionali”, per indicare quei diritti che dovrebbero essere riconosciuti ad ogni individuo in quanto essere umano. I maggiori teorici del diritto e della politica usano di rado l’espressione “diritti fondamentali”. Alcuni parlano infatti di “libertà fondamentali”³⁷, altri utilizzano l’espressione come sostanzialmente equivalente a quella di “diritti dell’uomo”. Lo stesso Norberto Bobbio, utilizza informalmente questa espressione, preferendo sistematicamente quella di “diritti dell’uomo”³⁸. Questi, infatti, non sono più imputati soltanto agli Stati, che, viceversa, nell’epoca pre-globale, erano i soggetti esclusivi della sovranità, ma sono attualmente articolati in una molteplicità di livelli, quali *locale, nazionale, sovranazionale, internazionale, globale*.

2. Dalla globalizzazione alla sussidiarietà

La nozione di sussidiarietà, assume contorni precisi e definiti in epoche e contesti più prossimi così come emerge che a seguito di accurati studi, essa affonda le sue radici in un *humus* antico, nel quale ritrova le proprie componenti di base, atte a gettare luce più piena sulle recenti formulazioni³⁹.

Occorre, innanzitutto, far chiarezza sul concetto di “principio”, facendo riferimento ad Aristotele, il quale, assegnava al “principio” il significato di inizio, non in senso cronologico, ma primo per dignità e quindi secondo un preciso significato assiologico⁴⁰. Il termine “sussidiarietà”, secondo il *Lexicon Totius Latinitatis*, deriva dall’espressione latina *subsidium ferre*, che vuol dire offrire protezione, utilizzata per indicare, nella terminologia militare romana, l’intervento prestato dalle truppe di riserva in soccorso a coloro che combattevano nella *prima acies*⁴¹. Dal momento che il termine *subsidium* richiama l’idea

³⁷ P. BARILE, *Diritti dell’uomo e libertà fondamentali*, Bologna, Il Mulino, 1984.

³⁸ Cfr. N. BOBBIO, *L’età dei diritti*, Torino, Einaudi, 1990.

³⁹ Cfr. P. DURET, *La sussidiarietà «orizzontale»: le radici e le suggestioni di un concetto*, in «Jus», Milano, 1/2000, p. 96.

⁴⁰ Cfr. G. P. CALABRÒ, *Il principio di sussidiarietà, tra crisi del positivismo giuridico e l’impossibile ritorno del diritto naturale*, in *De la geometria legal-estatal al redescubrimiento del derecho y de la política*, (a cura di) M. AYUSO TORRES, Marcial Pons, Madrid 2006, pp. 178ss.

⁴¹ Cfr. P. B. HELZEL, *Il principio di sussidiarietà tra diritti e doveri in La nozione di sussidiarietà tra teoria e prassi*, (a cura di) G. P. CALABRÒ e P. B. HELZEL Edizioni

di riserva, rinforzo, di sostegno, di soccorso, in senso figurato indica, come suggerisce Rinella, anche l'aiuto, l'appoggio, l'assistenza, il rimedio e, in concreto, un luogo di rifugio e di asilo⁴². Ed è proprio l'idea di una funzione ausiliare che si sviluppa nella Grecia classica, in particolare ad Atene a partire dalla guerra del Peloponneso, attraverso gli sforzi della democrazia chiamata a garantire per quanto fosse necessario, un sostentamento sufficiente ai cittadini, soprattutto, quelli più poveri secondo un approccio simile se non addirittura più incisivo, per certi versi, rispetto a quello del moderno Stato sociale⁴³. Una prima formulazione del concetto di sussidiarietà si rintraccia nel libro I della *Politica* di Aristotele, che intende riferirsi al ruolo dei vari attori sociali ed al rapporto di questi con il potere politico contribuendo così alla valorizzazione della *capacità- autonomia* e dunque della *libertà- responsabilità* dei singoli (e dei gruppi) con la quale il potere stesso si deve confrontare⁴⁴. Lo Stagirita, quindi, descrive una compagine sociale, in cui gli individui sono raggruppati in famiglie, le famiglie sono organizzate in villaggi e quest'ultimi, vanno a costituire la *polis*, organo propriamente politico, in grado di assicurare livello della totale autosufficienza⁴⁵. In altri termini, Aristotele, considera la *polis*, strumento che consente agli uomini di realizzare i propri fini, supplendo, da un lato, alle loro "insufficienze", e spronandoli, dall'altro, a rendere concreta la loro crescita e realizzazione personale⁴⁶. La teoria aristotelica trova il suo sbocco naturale nel pensiero etico-politico di Tommaso d'Aquino, che tenta una più razionale sistematizzazione del concetto di sussidiarietà, legandola alla libertà di autonomia e alla giustizia sociale, avvalendosi dei concetti cristiani di "persona" e di "bene comune". La prospettiva tomista tenta di legittimare ontologicamente la dignità dell'azione umana e fondare la nozione di persona, intesa, alla stregua di Boezio, come la sostanza

Scientifiche Calabresi, Rende (CS), 2009, p. 49.

⁴² Cfr. A. RINELLA, *Il principio di sussidiarietà: definizioni, comparazioni e modello di analisi*, in (a cura di) A. RINELLA, L. COEN, R. SCARCIGLIA, *Sussidiarietà ed ordinamenti costituzionali: esperienze a confronto*, Cedam, Padova, 1999, p. 4.

⁴³ Cfr. F. GSCHNITZER, *Storia sociale dell'antica Grecia*, Il Mulino, Bologna, 1988, p. 228.

⁴⁴ Cfr. DURET, *La sussidiarietà «orizzontale»: le radici e le suggestioni di un concetto*, cit. 97.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Cfr. HELZEL, *Il principio di sussidiarietà tra diritti e doveri*, p. 50.

prima, come un mondo contenente atti e fini con desiderio e capacità di indipendenza⁴⁷. L'uomo, quindi, soggetto libero per natura, inserito in un contesto solidaristico all'interno del quale realizza la sua crescita personale, si avvale del *subsidium* delle formazioni sociali e del potere pubblico, per la costruzione del bene comune che egli stesso persegue per primo⁴⁸. Anche qui il potere, realizza un'unità d'ordine, che, assumendo le diversità, non impone alcuna finalità nuova, ma accompagna nel loro sviluppo le finalità esistenti⁴⁹.

Interessanti considerazioni in merito all'idea di sussidiarietà, sono altresì rinvenibili nell'opera di Althusius⁵⁰, il quale da protagonista e studioso della vita politica, analizzò la società tedesca del XVII secolo. Secondo un'idea, a ben vedere, vicina alla teoria aristotelica, i gruppi sociali, quali famiglia, corporazione, città, provincia, nei quali si scompone la società, sono capaci di operare da sé, efficacemente ai propri fini, mentre, uomini e comunità, d'altra parte, sono proprietari delle loro competenze, lavori, saperi, della stessa attitudine alla solidarietà, tuttavia la difesa di tale autonomia, si coniuga qui, con accenti sorprendentemente moderni, con la tematica della sovranità⁵¹. Althusius, infatti, congiunge la concezione contrattualistica alla dottrina della inalienabilità della sovranità, fondata sulla capacità di agire e di cui il popolo, è titolare per mezzo del contratto sociale, e la comunità popolare conferisce al re o ai magistrati una determinata porzione di potere tale da soddisfare i bisogni dei medesimi consociati. Coloro che assumono il governo restano pur sempre *famuli et ministri* del popolo, è quest'ultimo infatti, a mantenere la proprietà della potestà governativa e quindi, la sovranità ad essi delegata può essere revocata in qualsiasi momento in caso di infrazione del contratto. dell'apparato pubblico ed in genere dei livelli "superiori" negli ambiti della società civile⁵². Se da un lato l'insistenza sul registro dell'autonomia-capaci-

⁴⁷ Cfr. DURET, *La sussidiarietà «orizzontale»: le radici e le suggestioni di un concetto*, cit. 98.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Cfr. O. VON GIERKE, *Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politico-chegiusnaturalistiche*, trad. it. A. GIOLITTI, Einaudi, Torino 1943, pp. 42ss.

⁵¹ Cfr. DURET, *La sussidiarietà «orizzontale»: le radici e le suggestioni di un concetto*, cit., 99.

⁵² *Ibidem*.

tà, ha portato l'attenzione sulla valenza negativa della sussidiarietà, dall'altro, il discorso sulle basi della categoria in esame sarebbe monco se si trascurasse quello che è l'aspetto positivo, cioè il dovere di ingerenza in capo all'autorità il cui compito è quello di incoraggiare, sostenere e, se necessario, sostituire gli attori incapaci di provvedere ai propri bisogni. Tra i due profili, non vi è contraddizione, ma complementarità e costante riequilibrio, dal momento che il rispetto della libertà di azione è bilanciato dalla legittimità, o meglio, dall'obbligatorietà dell'intervento dell'autorità superiore, quando, in condizioni di "insufficienza accertata", si debba procedere a sostituire l'attore carente. Da quanto si è detto, emerge che il principio di sussidiarietà è volto, per un verso alla protezione dell'autonomia dell'individuo dalle strutture sociali che rischiano di reprimerlo, per l'altro, ai rapporti tra comunità che si collocano su un piano gerarchico differente⁵³. Il principio di non ingerenza, è stato il profilo esaltato dalla corrente di pensiero liberale, sviluppatosi nel XIX secolo. «La storia è ricca di idee e principi originali in ogni ambito del sapere, alcuni dei quali hanno svolto nell'ambito delle relazioni umane la funzione di "reagenti". Come in chimica, hanno favorito una reazione e rivelato la presenza di risorse ignote e di energie nascoste, attivando nella "fisiologia sociale" valori condivisi e diffusi, fino ad allora incapaci di combinarsi agevolmente»⁵⁴.

Come sostiene Giordano, la sussidiarietà fa parte di questo patrimonio ideale, che favorisce una cosciente e matura condizione del vivere civile. Essa rende l'uomo più indipendente e solidale e gli consente di accrescere la consapevolezza di sé e il proprio stato di benessere, condividendo con gli altri il destino della comunità in cui vive e facendosi portatore di molteplici interessi generali a seconda del livello in cui si trova ad agire. Esiste dunque una pluralità di manifestazioni della sussidiarietà a seconda delle disposizioni che traducono il principio in norma di diritto positivo. Nel momento in cui esso viene costituzionalizzato assume un certo valore e peso nell'organizzazione della società che lo ha recepito e contribuisce a dare forma alla socie-

⁵³ Cfr. F. DE MARTINO, *Individualismo e diritto romano privato*, in «Annuario di diritto comparato e di studi legislativi», n. 16, 1941, pp.1ss.

⁵⁴ F.M. GIORDANO, *La sussidiarietà come reagente sociale: dalla persona alla comunità globale*, <https://www.labsus.org/2018/03/la-sussidiarieta-reagente-sociale-dalla-persona-alla-comunita-globale/>

tà stessa⁵⁵. Oltre a possedere una dimensione giuridica, che il diritto mette al servizio della prassi politico-istituzionale, la sussidiarietà ha però prima ancora una valenza filosofica e morale. Si tratta infatti di un principio antico che trae valore dalla persona umana e dalla sua condizione di essere sociale⁵⁶.

3. Riscoprire il “valore” persona tra etica economia e diritto

Crescenti disuguaglianze, tassi di disoccupazione preoccupanti, distruzione di risorse naturali ritenute illimitate e perdita di centralità dell’economia reale; sono alcuni dei fenomeni che hanno portato a interrogarsi seriamente sull’opportunità di rimettere in discussione i fondamenti del paradigma economico che ha determinato la contemporaneità: quello per cui il primato della politica nel produrre e distribuire le risorse cede il passo alla logica del mercato⁵⁷.

Il dibattito relativo al rapporto fra etica, economia e diritto, è uno dei più classici della storia del pensiero filosofico, cambiano i tempi, gli studiosi, il contesto culturale e, di conseguenza, la prospettiva di studio, ma la questione di fondo rimane sempre la medesima: Si tratta di sistemi autonomi fra loro o necessariamente interdipendenti? Secondo la tesi del “pensiero unico”, ogni proposizione dell’economia non può non trovare in sé stessa la sua ragion d’essere, e ciò si basa sul ruolo assegnato al postulato dell’*homo oeconomicus*, secondo il quale, i diversi soggetti sono portati ad adottare comportamenti “ottimizzanti”, cioè puntano a massimizzare certi obiettivi in presenza di determinati vincoli. In tale contesto, le attività e le proposizioni di ordine economico risultano essere autosufficienti e, quindi, l’eco-

⁵⁵ RINELLA, *Il principio di sussidiarietà: definizioni, comparazioni e modello di analisi*, cit. 34

⁵⁶ «Siamo di fronte a una sorta di neo umanesimo delle società complesse, in cui si è avviato un radicale ripensamento dei valori esistenziali e delle priorità relazionali dell’uomo in funzione di una visione più armonica e responsabile del (con)vivere. Una prospettiva che contempla insieme la dimensione locale e globale, integrate da una fitta rete di identità e compiti condivisi. Ciò che sorprende della sussidiarietà è proprio la sua valenza universale e trasversale, che deriva dal suo essere norma antropologica». *Ibidem*.

⁵⁷ M. FATTORE, G. VITTADINI, *Sussidiarietà: il motore del bene comune*, in *Sussidiarietà e sviluppo sociale. Rapporto sulla sussidiarietà 2021/2022*, Fondazione per la Sussidiarietà, Milano, 2022.

nomia viene ritenuta una scienza chiusa e completa, la quale non ha bisogno di alcun completamento proveniente dal suo esterno. Al contrario, se al postulato dell'*homo oeconomicus*, si assegna un ruolo non egemone, riconoscendo ad aspetti esterni all'economia, in particolare di carattere etico od istituzionale, il ruolo di premesse o principi condizionanti per ogni attività di ordine economico, nonché per ogni riflessione su quei comportamenti, è chiaro che l'economia non può più trovare unicamente in sé stessa la propria ragione d'essere. Ne deriva che i soggetti adottano comportamenti ottimizzanti subordinatamente al rispetto anche di principi di carattere etico, istituzionale, sociale. In questo caso, le attività e le proposizioni di ordine economico risultano essere nient'affatto autoreferenziali, cosicché l'economia può essere ritenuta una scienza aperta ed incompleta, che necessita di un completamento proveniente dal suo esterno, ed a fornire la chiusura del cerchio sono proprio i principi di ordine etico ed istituzionale, cui si attinge per indirizzare e giustificare queste o quelle scelte di ordine economico. D'altronde, nessuno ha mai negato le inevitabili influenze reciproche esistenti, economia e diritto, si appellano a determinati valori e giudizi di tipo morale quale punto di partenza per l'elaborazione del sistema di regole che stanno alla base della convivenza civile. L'economia è un motore, se ne possono conoscere tutti i pezzi, ma non va da solo, è una questione di responsabilità, di scelte, di guida⁵⁸. Questa è una verità su cui ormai sembrano convergere gli studiosi attuali, l'economia e il diritto degli affari, non possono sopravvivere senza l'etica. Sono in molti, ormai, a respingere apertamente qualsiasi carattere di autosufficienza dei discorsi di tipo economico e a riconoscere, invece, il ruolo di completamento e condizionamento in economia di un certo o di un altro tipo di giudizi di valore o principi etico-istituzionali⁵⁹. Certo è, che non esiste una sola teoria né un'unica ricetta sul fronte economico, ma, anzi, sono molti i modi di declinare il discorso economico, nonché l'attività pratica di ordine economico. Appare così ovvio, che si distingua in relazione ai modelli e metodi, così come ai principi e condizionamenti di tipo etico, istituzionale e sociale cui si ritiene debbano sottostare sia i comportamenti dei soggetti che operano in economia sia gli studiosi che se ne occupano. Semplificando,

⁵⁸ Cfr., A. SEN, *Etica ed economia*, Laterza, Bari 1988.

⁵⁹ D. CAPRIGLIONE, *Etica della finanza e finanza etica*, Laterza, Bari 1997.

si potrebbe forse dividere in due gruppi i diversi modi di riflettere sul fronte dell'economia, il gruppo delle teorie di tipo chiuso, di stampo neoclassico-monetarista da una parte, ed il gruppo delle teorie di tipo aperto, di stampo classico-keynesiano, dall'altro. Le posizioni del primo tipo, sono quelle del pensiero liberista, della fiducia esclusiva nel funzionamento degli automatismi del mercato, per conseguire gli obiettivi di reddito, occupazione, benessere, le posizioni del secondo tipo, invece, sono quelle dei percorsi differenziati da perseguire, ciò in quanto, dato l'approccio di tipo aperto e incompleto, non si ha fiducia nel funzionamento del mercato, ma si ritiene che occorranza interventi correttivi, che si richiamano a principi e valori esterni⁶⁰.

Sembra ormai diffusa la consapevolezza del ruolo fondamentale dei valori morali per lo sviluppo di un sistema economico più equo e con basi solide. Ciò in quanto, la realtà ci ha mostrato che non vi è una continua ed automatica tendenza del mercato e del mondo degli affari a realizzare quella tanto "agognata" situazione di efficienza e perfezione dei meccanismi di regolazione. Nei mercati, piuttosto, padroneggiano inefficienza, imperfezione ed asimmetrie informative, le quali, non solo non portano alla massimizzazione dei risultati, ma anzi danno vita ad ingiustizie, attriti, spreco delle risorse. Proprio per questa tendenza del sistema economico a non raggiungere automaticamente risultati virtuosi sono necessarie regole ed istituzioni che le facciano rispettare, queste regole devono essere vincolanti e, quindi, far parte di un sistema giuridico, il quale, però, per non avere vita breve ed effimera, deve coinvolgere anche quei valori morali su cui si fonda la convivenza civile⁶¹. Nella dimensione socio-economica, di un mercato sempre più dinamico e aperto a nuove prospettive di "scambio", talvolta ai limiti della liceità, tende ad affermarsi con vigore la tesi della massimizzazione del profitto come valore ideale e non più subordinato ai reali bisogni dell'essere umano, un profitto ottenuto tramite pratiche aventi ad oggetto beni materiali e non, suscettibili di valutazione economica, diventando un mero "oggetto" di mercato, assoggettate ad un apprezzamento o, addirittura, ad un "de-

⁶⁰ Cfr. M. BORZI, *La parabola Enron e la crisi di fiducia del mercato mondiale*, Feltrinelli, Milano 2002.

⁶¹ Cfr. V. BUONOCORE, *Etica dell'imprenditore e abuso del diritto: a proposito dell'attualità di un libro edito sessant'anni fa*, in «Jus», 1998, vol. 45, f. 1, pp. 9ss.

prezzamento” economico. In questa prospettiva, diventa imprescindibile il richiamo ai diritti fondamentali e ai principi giuridici nel contesto dell’etica contemporanea⁶². In un simile contesto, sempre più incombenti si avvertono le lacune di un tessuto sociale progressivamente più arido di senso della vita e del dovere, con profonde spaccature che oggi si avvertono con chiarezza tra un *modus operandi* improntato all’etica e quei valori che da sempre sono chiamati ad ispirare la dimensione giuridica di una società giusta(positiva). I diritti fondamentali della persona sono da sempre la chiave di volta attorno alla quale “dovrebbe” ruotare qualsivoglia ragionamento sulla equità delle pratiche di una società e la loro conformità alle regole dell’agire dettate dal diritto positivo⁶³, ed invece l’agire umano e il suo andare oltre i limiti del consentito hanno portato ad una progressiva frammentazione dei valori sociali e ad un fitto particolarismo di ideali sempre più intrecciati con obiettivi che incrinano la natura delle relazioni umane, ciò che originariamente conduceva gli uomini ad integrare, e cioè il tendere verso l’altro, l’esigenza di soddisfare equamente e correttamente i propri bisogni senza compromettere e ledere quelli altrui, perseguire le proprie esigenze economiche, senza prevaricare sull’altro sino a ridurre i beni essenziali della vita, insuscettibili di sacrificio economico, a meri oggetti, componenti di uno spropositato “scambio” moralmente illecito. E a questo punto che deve intervenire il diritto, a mediare e regolare quelle transazioni che potrebbero andare oltre il minimo etico consentito, oltre la necessità dello stesso negozio giuridico, per equilibrare interessi che tendono a confliggere perché deformati dalla logica del profitto e dell’opportunità⁶⁴.

⁶² F. VIOLA, *I diritti dell’uomo e l’etica contemporanea*, in «Ragion pratica» n.6/1996, pp. 195ss.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ «In un’epoca di frammentazione e di particolarismo qual è la nostra i diritti dell’uomo costituiscono uno dei pochi punti (forse l’unico?) che gli individui e i popoli sembrano avere in comune, uno dei pochi intorno a cui sembrano concordare. Se è vero che un’etica è tanto più valida quanto più è in grado di esibire contenuti universali valevoli per tutti gli uomini, allora è ragionevole guardare ai diritti dell’uomo come all’ultima manifestazione di un’etica universale. Solitamente si ritiene che i diritti dell’uomo siano dei valori o dei principi supremi indipendenti da qualsiasi dottrina morale e da qualsiasi concezione della natura umana. Si tratterà poi di farli vivere in contesti specifici, applicandoli a particolari situazioni, ed allora essi entreranno in contatto con le concezioni morali particolari e saranno in diverso

Il diritto deve in questi casi venire ad interagire con l'etica, con quei supremi valori morali costitutivi della persona oltre i quali l'uomo non può spingersi per mera soddisfazione economica, solo per trovare delle vie alternative di guadagno economico, idonee sì a condurre ad un facile profitto, ma che comportano una inevitabile lesione dei paradigmi etici del vivere civile. Si deve tornare a guardare l'originario rapporto tra diritto ed etica per capire davvero come andrebbero oggi improntati i rapporti sociali sempre più pervasi da queste logiche devianti che a null'altro conducono se non ad una rottura con quell'ideale equilibrio che da sempre diritto ed etica hanno dimostrato di garantire nella loro inscindibile unione a tutela di valori intoccabili, sempre più attenuati e compromessi in nome della mercificazione ai fini di lucro. Occorre, dunque, ricondurre di nuovo quei valori nell'originario paradigma regolato in coordinamento tra diritto ed etica.”⁶⁵ In questa prospettiva è evidente il legame intrinseco ed imprescindibile che accompagna sin dall'origine dei tempi etica e diritto. L'etica e il diritto sono da sempre incardinati e connessi in un duplice ed interscambiabile rapporto di indissolubilità, in un'ottica di continuo scambio di influssi trascendentali e pragmatici, che si concretano in nuovi ideali morali e nel corso dell'evoluzione sociale questo interagire tra concetti giuridici e morali diventa sempre più penetrante e foriero di nuove concezioni dell'ordine sociale così come del rapporto tra gli uomini. Mentre nell'ambito giuridico si vengono a manifestare le evoluzioni culturali di una società, l'etica diventa il fondamento di ogni scelta tale da motivare dall'interno ogni regola dell'agire sociale e giuridico⁶⁶. Il diritto assolve ad un ruolo di regolatore delle situazioni

modo interpretati. In questo senso non sono un'etica, né una politica. Sono valori imprescindibili di ogni etica accettabile e di ogni politica giusta». Cfr. F. VIOLA, *Autorità e ordine del diritto*, Giappichelli, Torino 1987.

⁶⁵ A. LASSO, *Centralità della questione etica e rilevanza dell'interesse non patrimoniale nella regolamentazione del mercato*, in *Etica del mercato*, (a cura di) C. MARTINEZ, Cedam, Padova 2011, pp. 16ss.

⁶⁶ L'autore afferma che «l'etica è la motivazione che deve sorreggere ogni scelta e che deve illuminare dal di dentro qualunque tipo di regola sociale e giuridica. I comportamenti umani sono oggetto di valutazione anche da parte del diritto, tuttavia, se quest'ultimo tende a garantire la conformità delle condotte ai principi che formano le basi del sistema, l'etica comporta l'obbligo di individuare il significato intimo e profondo dell'esistere e dell'agire umano, nonché di attuare progetti di solidarietà e giustizia». *Ibidem*.

sociali e dei rapporti umani, andando a configurare una realtà organica ordinata; da qui la sua funzione “ordinante” da cui deriva l’unità, a sua volta presupposto indefettibile dell’armonia sociale. Su un diverso piano, ma sempre riconducibile a quello dell’ordine giuridico, si pone l’etica la quale, fondamentale propaggine della filosofia, si orienta a individuare quei fondamenti logici che fungono da base alle condotte umane, assegnando ad esse un “substrato deontico”, e consentendo di distinguerle in giuste e lecite rispetto ai comportamenti umani considerati indebiti o moralmente sconsiderati. L’atteggiamento umano è oggetto di riflessione anche da un punto di vista giuridico, ma se il diritto tende a conformare i comportamenti umani che sono alla base del sistema sociale, l’etica impone di ricercare più intrinsecamente il senso profondo della esistenza e delle iniziative umane, sì da realizzare progetti ideali di giustizia e solidarietà⁶⁷. L’obiettivo cardine del diritto è quello per cui, nell’esercitare la sua fondamentale funzione di sviluppo ed adeguamento della realtà alle nuove esigenze sociali, si occupi in modo prioritario degli articolati modi di espressione umana, politica, sociale, ma anche ideologica che si vengono ad imporre nell’evoluzione dei rapporti sociali e in modo intenso nelle più strette relazioni tra gli esseri umani. Nel perseguire lo scopo di indirizzare e valorizzare le esigenze comuni di giustizia e libertà, diritto e morale, si influenzano andando a costituire due aspetti imprescindibili di un’unica realtà in continua evoluzione. La distinzione tra questi due ambiti dell’agire umano, si riscontra in relazione alle peculiarità dei soggetti su cui si riflettono i risultati della ricostruzione giuridica del sociale e della analisi etica del comportamento umano: quest’ultima infatti, scandaglia nell’intimo delle capacità di ogni individuo quale modello di un “essere unico, irripetibile ed insostituibile”. Il diritto, invece, ordina e regolamenta i rapporti ed i contrasti personali tra esseri che si sentono appartenenti ad una realtà astratta, che esiste solo in quanto disciplinata da regole artificiali, da norme poste dal diritto. Ma nella nostra società l’etica, al contrario del diritto, non è un complesso articolato di regole “poste”, bensì, essa è espressione del desiderio umano, originario ed ineliminabile, di giustizia, una necessità che deve precedere la regolamentazione giuridi-

⁶⁷ Cfr., A. LASSO, *Centralità della questione etica e rilevanza dell’interesse non patrimoniale*, cit., 118.

ca. Dunque l'etica non è qualcosa di cui occorre provare l'esistenza, non un fatto da analizzare e studiare nel contenuto e nella portata, in quanto la sua presenza nei rapporti sociali è intrinseca, è insita nella stessa essenza della persona. È per la fondamentale funzione di ordinamento delle condotte umane in una dimensione trascendente e intangibile, che le regole dell'agire etico necessitano del carattere della stabilità e della assoluta perennità, quale fondamento del substrato sociale⁶⁸. Nelle condizioni evolutive che caratterizzano i nostri giorni, in cui compare, ormai, una nuova posizione dell'uomo, non solo nei rapporti con gli altri ma anche nel cosmo e nel mondo biologico, è doveroso immaginare un nuovo sistema di valori, perché quello esistente non è più adatto a configurare il nuovo equilibrio che dovrebbe instaurarsi nell'ecosistema e negli stessi intimi legami tra gli esseri umani. È naturale che in questo divenire un ruolo preminente sia giocato dall'etica. "L'etica assume una dimensione cardine nel mantenere l'equilibrio evolutivo, l'equilibrio della mutazione, dell'adattamento dell'ecosistema". L'unico paradigma idoneo a risolvere la conflittualità della nuova cultura, a fondare l'oggettività dei valori e delle norme è il modello personalista; al centro di questo modello ritroviamo la persona intesa secondo la definizione di Boezio "*Rationalis naturae individua substantia*": nell'uomo la personalità si riscontra nella sua individualità ed unicità costituita da un corpo animato e strutturato da uno spirito. Tale tradizione personalista si basa nella ragione stessa dell'uomo e nel cuore della sua libertà: l'uomo è persona perché è l'unico essere in cui la vita diventa capace di riflessione su di sé, di autodeterminazione; è l'unico vivente che ha la naturale tendenza a cogliere e scoprire il senso delle cose e di dare senso alle sue espressioni e al suo linguaggio cosciente. Lo stesso ordine sociale assume come punto cardine di sviluppo la persona umana, è in tal

⁶⁸ *Ibidem*. Sull'intimo legame tra diritto ed etica si rinvia a G. ZAGABRELSKY, *La virtù del dubbio. Intervista su etica e diritto*, Laterza, Bari 2007. Da evidenziare che la stessa filosofia morale, ha inciso sulla ricostruzione del rapporto esistente tra queste due dimensioni inalienabili della realtà sociale: etica e diritto. Per l'importanza che assumono nell'attuale contesto si possono richiamare i contributi di C. DE PASCALE, *Etica e diritto. La filosofia pratica di Fichte e le sue ascendenze kantiane*, Il Mulino, Bologna 1995, così come utile il riferimento ad Etica e diritto nella società contemporanea. Sull'argomento si rinvia, ancora, alle osservazioni di J. HABERMAS, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerrini e Associati, Milano 1996, pp. 136ss.

senso, dunque, che la persona è fine, elevato e sovraordinato, fonte di vita ed equilibrio per la società. Il secolo che si è appena concluso consegna ai tempi futuri un gran numero di questioni aperte, di prospettive, di sfide che non possiamo fare a meno di raccogliere. La più esaltante tra esse è senza dubbio – con un’espressione riassuntiva – quella della “mondialità”, questa non designa un problema concreto, ma l’ampio orizzonte entro cui si muovono e agiscono fenomeni ben visibili, la cui portata è appunto mondiale. In una prospettiva strettamente economica, tradizionalmente, il concetto di mercato, rimanda alla massa di domanda e di offerta relativa ad una o più merci per una zona, vasta o meno, ed in particolare, a quel luogo di incontro degli operatori economici in cui essi concordano lo scambio. E’ sulla base di questa generale concezione che si sono sviluppate varie discipline dedite alla ricerca dei connotati intrinseci del mercato⁶⁹. Ogni disciplina, ha elaborato diverse teorie sul mercato, e sulle dinamiche che hanno sorretto il suo svolgimento nel tempo, e che sono essenzialmente riconducibili a due principali filoni di pensiero, da un lato vi è la corrente economicistica, la quale considera il mercato come risultato delle leggi scientifiche, come luogo in cui le leggi economiche proiettano i propri effetti, ed ove la razionalità, rappresenta il paradigma di funzionamento⁷⁰. Secondo questa teoria, il mercato viene avvicinato alle scienze esatte, ed allontanato dalle discipline sociali, quali il diritto e la morale. La seconda corrente, giuridicista, che si è sviluppata sul tema del mercato, individua in esso il prodotto storico-culturale gestito da leggi positive, e che assume il diritto, come base ideale del mercato⁷¹. Da questa prospettiva il mercato consiste nel suo ordinamento giuridico, in un “*locus artificialis*”, identificabile con il suo *status* giuridico, muovendosi dall’assunto per cui le regole del mercato, sono regole costitutive dello stesso e ne consegue che esso stesso è la legge che lo regola. In realtà, nell’ottica di queste due teorie, si tende ad attribuire un carattere esclusivo alla concezione economica od a quella giuridica, mentre, ormai da tempo, tale ottica sembra essere stata superata dalla natura stessa del mercato attuale, dal fatto che

⁶⁹ L. CIMMINO, *Sistema mercato: regole senza confini e confini senza regole*, Alfredo Guida Editore, Napoli 2005, pp. 51ss.

⁷⁰ *Ibidem*, 52.

⁷¹ In tal senso, si rinvia a *Diritto ed economia*, (a cura di) N. IRTI, Cedam, Padova, 1999.

si è smesso di considerare diritto ed economia, come due sistemi autonomi e separati, poiché si parlerebbe altrimenti, o di un diritto che sarebbe onnipotente, che si limiterebbe a “consentire” al mercato di esistere, oppure, si assisterebbe ad una deregolamentazione che, in nome della superiorità della logica economica, renderebbe il mercato perfettamente efficiente, nel solo senso economicistico ed utilitaristico del termine⁷². Ma la visione più densa di significato che si è prospettata nel mondo culturale è la terza, ossia, un approccio al mercato in chiave “etica”. È invalsa ormai nella prassi, la corrente che trova il suo fondamento nel principio per cui «il mercato non è scindibile dall’etica, in quanto, esso è il risultato di un processo complesso in cui operano tutte le potenzialità umane, anche quelle non personalistiche»⁷³. In questa concezione il mercato, è visto come il prodotto, non solo di calcoli razionali e impulsi utilitaristici, ma anche e soprattutto, il risultato di esigenze etiche condizionate da scelte di valore. La separazione fra economia ed etica, consiste nel fatto che l’economia, generalmente non discute dei fini, ma dei mezzi per realizzare i fini. La normatività dell’economia, in tal senso, consiste nel fatto che essa deve cercare di ottenere i suoi fini col minor costo possibile (cioè esiste indubbiamente una ricerca di efficienza). Di fatto l’efficienza, ha delle implicazioni in termini di etica delle istituzioni e dei comportamenti. Il punto di partenza dell’analisi economica, è la persona, considerata come essere razionale e di massimizzare tali preferenze. Esiste un dibattito a proposito dell’etica e del mercato economico. Infatti sotto il profilo del rapporto tra mezzi e fini, il mercato si presenta come un mezzo e l’etica che ne deriva è un’etica dei mezzi. Il rapporto tra etica e mercato, è un argomento ormai elaborato ed approfondito da tempo. L’attenzione rivolta a questo tema, si deve al progredire dei rapporti economici e delle complesse dinamiche che la globalizzazione, con la sua incessante tendenza evolutiva e modificativa della società, ha provocato nell’ambito delle relazioni tra gli individui, e che l’attuale approccio giuridico-economico, non è sempre in grado di dare adeguate risposte⁷⁴. Una prospettiva quest’ultima, sempre più

⁷² CIMMINO, *Sistema mercato: regole senza confini e confini senza regole*, cit. pp. 53ss.

⁷³ *Ibidem*

⁷⁴ P. B. HELZEL, *La valorizzazione-mercificazione del corpo tra etica ed economia*, in (a cura di) C. MARTINEZ Y SEPULVEDA, *Etica del mercato*, Cedam, Padova 2011,

complessa, generata, per un verso, da un'inarrestabile progresso scientifico e tecnologico, e per l'altro, determinata da un mercato che continua ad assumere dimensioni sempre più globali, azzerando le antiche categorie spazio-tempo⁷⁵. Una così complessa situazione, sconvolge i tradizionali equilibri tra etica e mercato, portando ad una netta separazione tra la sfera etica e quella economica⁷⁶. Questa scissione dell'ideale rapporto di complementarità tra etica e mercato, si è avviata con la modernità, illusa di «poter comprendere la realtà economica, ignorando il vincolo indistruttibile tra principi morali e azione umana, la quale è pur sempre il motore dell'economia»⁷⁷. Nelle condizioni sociali attuali, ove l'unico modello di economia in vigore è quello di mercato, ci si chiede allora, se sia possibile tentare, e tornare, ad umanizzare il mercato, ovvero se sia possibile configurare un modello economico diverso da quello attuale, tale da includere, almeno tendenzialmente, tutte le persone e non solo quelle che siano “attrezzate” o dotate, nell'ottica di un puro scambio di convenienza, e quindi, di avvalorare le varie dimensioni dell'umano, che non siano solo quelle acquisitive di un profitto economico, bensì, comprendendo anche quelle “espressive” dei reali e primari bisogni umani⁷⁸. Un tale interrogativo, trova fondamento, se si pensa che l'istituzione mercato è storicamente nata, al tempo dell'Umanesimo, al fine di consentire una equa divisione del lavoro tra i consociati, che potesse così funzionare come strumento di evoluzione e civilizzazione. Tramite una equa divisione del lavoro si consentirebbe a tutti gli esseri umani di partecipare ad un mercato forgiato sulla base di fondamenti etici, laddove diversamente, nella eterogeneità degli esseri umani più o meno “dotati” fisicamente ed intellettualmente, una percentuale assai rilevante degli stessi, scomparirebbe poiché la sopravvivenza di quest'ultimi, rimarrebbe oppressa dalla logica di una selezione natu-

p. 63.

⁷⁵ *Ibidem*

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ Cfr., F. VITO, *Pensiero economico, attività economica ed ordine morale*, XXIX Settimana Sociale dei Cattolici d'Italia, *Vita economica ed ordine morale*, Roma 1957, 45.

⁷⁸ Cfr., S. ZAMAGNI, *Beni relazionali e felicità pubblica: uno sguardo dall'economia civile*, in *Il mercato giusto e l'etica della società civile*, (a cura di) S. SEMPLICI. Vita e Pensiero, Milano 2005, pp. 3ss.

rale spietata, nei confronti dei soggetti meno capaci nell'agire economico, da ciò, solo i più capaci di provvedere da sé, ai propri bisogni essenziali, riuscirebbero a sopravvivere in una società improntata a quella logica hobbesiana dell' *homo homini lupus*⁷⁹. Con l'affermazione del capitalismo, il principio di reciprocità viene oppresso dalla logica di profitto, e si diffonde l'idea che l'ordine sociale, per ben funzionare, ha bisogno solo degli altri due principi, è da ciò che si sviluppa il cosiddetto modello dicotomico Stato-mercato, in tal senso, al mercato, si chiede di produrre tutta la ricchezza possibile in base alle risorse disponibili ed al livello di conoscenze scientifiche, lo Stato invece, ha il monopolio delle risorse, garantendo ai consociati, livelli socialmente accettabili di equità.

Nell'ordine globale, ci si dimentica, che non può essere concepita una società "umana", in cui si perde il senso della socialità ed in cui tutto si dissolve in scambi di equivalenti e trasferimenti attuati da strutture esclusivamente burocratiche, prive di interesse verso il reale bisogno umano, che non consente di raggiungere un punto di incontro in quel *trade-off* tra efficienza economica ed equità⁸⁰. Alla luce di quanto fin qui delineato, ne consegue che, né la visione liberal-individualista, in cui tutto (o quasi) è scambio, né la visione statale centrica della società, in cui tutto (o quasi) è doverosità, sono guide sicure per farci uscire dall'impasse che caratterizza l'odierna società. I connotati antisociali del comportamento economico raggiungono, oggi, la massima espressione, portando necessariamente a dover ammettere che, ormai, lo star-bene "*well-being*" delle persone, non dipende soltanto dalla soddisfazione di bisogni materiali, ma anche da una corretta relazione con l'altro⁸¹, oltre che da uno scambio lecito, in un'ottica improntata alla collaborazione reciproca e lealtà verso l'altro⁸². Dunque economia, diritto ed etica, presentano rilevanti punti di incontro tramite i quali ognuna di queste discipline viene ad esserne arricchita⁸³. Alla base di quelle domande ed offerte, che caratterizza-

⁷⁹ Sul punto mi permetto di rinviare a SERGIO, *Elementi di bioetica Giuridica*, cit., 63ss.

⁸⁰ Cfr. ZAMAGNI, *Beni relazionali e felicità pubblica: uno sguardo dall'economia civile*, 5.

⁸¹ *Ibidem*

⁸² *Ibidem*.

⁸³ Cfr. S.C. SAGNOTTI, *Le teorie del mercato*, Giappichelli, Torino 2000, p. 34.

no il mercato, troviamo come nucleo essenziale dello stesso, ciò che caratterizza il mercato nelle azioni tipiche, che esso stesso propone e prospetta, lo “scambio”, scambio di beni, ma anche di conoscenze, di idee, di culture differenti, di pensieri, di esigenze non solo economiche ma anche, soprattutto, esistenziali. Nel contesto di una avanzata globalizzazione, economica, scientifica, tecnologica e culturale, lo scambio, non è più inteso solo ed esclusivamente economico, le relazioni internazionali, non consistono più solo di scambi contrapposti di merci, di prodotti finiti, ma, si è assistito ad una inesorabile evoluzione, pertanto, agli scambi di materie prime, sono gradualmente subentrati scambi di “immaterialità” (nonché il contenuto immateriale e di servizio degli scambi prodotti). Lo scambio assurgere così, al modello ideale di un rapporto economico ed al contempo culturale, volto al soddisfacimento di bisogni, ad un apporto di ideale ricchezza, ad un contributo di valore pragmatico, tale da appagare (apparentemente) l’inquieto animo umano, perennemente insoddisfatto⁸⁴. Nell’epoca attuale, tuttavia, consci dell’insaziabile desiderio di ricchezza che assilla gli uomini moderni, occorrerebbe puntare ad un ribaltamento della impostazione precedente, lasciarsi alle spalle l’epoca della “lotta contro lo scambio ineguale”, e orientarsi, verso il fine della creazione di una maggiore ricchezza, purché “condivisa” e non lesiva degli interessi dell’altro, un agire che vada a favore e contribuisca allo sviluppo economico e sociale. Ciò che consentirebbe di conferire ai complessi e dinamici fenomeni di internazionalizzazione del mercato, e dei suoi scopi, il “metro” dello sviluppo, quale crescita, in *primis*, del capitale umano e sociale, in vista di una sostenibilità complessiva della prospettiva economica, e che consentirebbe di accedere al mercato in una chiave più umana, etica appunto, orientata allo sviluppo dell’agire degli agenti economici come un agire etico attento a quali siano le esigenze concrete e imprescindibili di ogni essere umano⁸⁵.

Ed allora ritengo che oggi è sempre più pressante l’esigenza di acquisire una fondamentale consapevolezza, quella di tornare ad esaltare le dimensioni della libertà e della dignità della persona umana come condizioni essenziali e primarie per una corretta crescita economica, una reale presa di coscienza che individui nello scambio delle mer-

⁸⁴ CIMMINO, *Sistema mercato: regole senza confini e confini senza regole*, 54.

⁸⁵ Ivi, 59.

ci, ma in quello scambio che sia purificato dalle istanze meramente egoistiche e volte soltanto all'utile, il mezzo cardine di uno sviluppo che si storicizza e che plasma le forme di una nuova civiltà basata sul rispetto dell'essere umano⁸⁶. Non si può credere che i principi etici, il mercato e le stesse regole giuridiche, siano termini tra loro antitetici e indifferenti. Ciò si ricava dalla circostanza che la stessa economia, prima ancora che una scienza che analizza i comportamenti soggettivi avulsi da ragioni *extra* economiche, è anzitutto una scienza dedicata allo studio degli atteggiamenti umani generati da molteplici spinte motivazionali. «Non è dunque pensabile che possa esistere un mercato senza regole, ancor di più, senza alcun impulso di carattere etico»⁸⁷. È, pertanto, evidente l'intrinseca necessità di un costante coordinamento tra etica, diritto ed economia. L'attuale interesse, per un'etica del mercato, è il vero e proprio sintomo di un cambiamento, che deriva anche da una generale insoddisfazione dei postulati dello stesso positivismo giuridico⁸⁸.

In una società svilita dal senso sfrenato del consumo e dalla ambizione di ridurre qualsiasi cosa ad "oggetto" di scambio, si avverte allora con vigore la forte necessità di ricercare, e far riemergere, quei fondamenti logici ed etici dell'ordine economico, ormai sbiaditi, nella viva consapevolezza che il mercato, debba essere rivalutato in una accezione profondamente diversa da quella attuale, una visione, quest'ultima, che si limita ad enfatizzare solo concetti superficiali e talvolta ai limiti dell'agire etico, lo scopo di lucro, lo spirito egoistico, l'estremo individualismo possessivo. Concetti questi ultimi, in posizione nettamente contraria ad una visione etica delle relazioni socio-economiche, e degli stessi rapporti individuali, i quali invece dovrebbero essere fondati su uno spirito di solidarietà e liberalità⁸⁹. È solo riconoscendo all'etica, ambiti di agire più estesi che si può tornare a riconoscere il valore della persona in quanto *Immago dei*, il dovere del

⁸⁶ Ivi, 60ss.

⁸⁷ TORCHIA, *Rapporto tra etica e diritto: profili civilistici delle attività etiche*, cit. 149,

⁸⁸ Cfr. A. PALAZZO - I. FERRANTI, *Etica del diritto privato*, Vol. II, Cedam, Padova 2002, p. 196.

⁸⁹ Cfr. TORCHIA, *Rapporto tra etica e diritto: profili civilistici delle attività etiche*, cit. 150ss. Cfr., inoltre, L. MENGONI, *Note sul rapporto tra diritto e morale*, in «Iustitia», 1998, p. 309.

rispetto verso l'altro, verso gli interessi altrui, evitando che l'utilità sociale, quella stessa utilità prodotta dal mercato, continui ad essere oppressa dalla logica di un illimitato profitto da conseguire ad ogni costo⁹⁰. Occorre una inversione di pensiero e di azione, in un'ottica in cui si persegua un fine ben preciso, l'economia, deve assolutamente porsi al servizio della persona⁹¹, e non viceversa, deve volgere al recupero di "azioni di solidarietà sociale", tali da conciliare la produttività del mercato e il fondamentale rispetto dei valori umani e sociali⁹².

Oggi, si assiste piuttosto, ad una prospettiva opposta, quella della svalorizzazione del mondo umano, che cresce in rapporto diretto con la valorizzazione del mondo delle cose⁹³, l'essere umano, da fine dell'agire, si tramuta in strumento, mezzo inconcepibile, di una sfrenata logica di mercato, è da qui, infatti, che si avverte, l'esigenza di un mutamento positivo del modo di agire e pensare, di un recupero del momento etico, come imprescindibile senso di responsabilità e di dovere verso l'altro⁹⁴. Nell'attuale panorama socio-economico, è evidente il nuovo ruolo esercitato dal mercato, il quale assurge a termine essenziale dei rapporti tra l'uomo e la società⁹⁵, giungendo ad una pro-

⁹⁰ Cfr., G. ROSSI, *L'etica degli affari*, in «Rivista sociale», 1992, 542

⁹¹ Cfr., IRDCEC, *Area tematica Etica ed Economia*, in www.irdice.it. L'autore afferma che «L' "etica" dovrebbe caratterizzare il comportamento di tutti questi soggetti, in modo da creare comportamento economico "eticamente" corretto».

⁹² Per maggiori approfondimenti Cfr. TORCHIA, *Rapporto tra etica e diritto: profili civilistici delle attività etiche*, cit., 152, come sostiene l'A. «per far ciò occorre individuare i principi etici della finanza e reinterpretare i rapporti economico-finanziari secondo i valori costituzionali di "dignità", "uguaglianza" e "solidarietà", avendo cura di evitare di dare alla normativa di settore una lettura che sia finalizzata esclusivamente alla formazione del profitto». A riguardo un autore ha seguito la strada per pervenire, persino, al riconoscimento di un diritto al credito ed alla finanza si rinvia in tal senso, F. CAPRIGLIONE, *Etica della finanza e finanza etica*, Laterza, Roma-Bari 1997.

⁹³ K. MARX, *La società borghese: svalorizzazione del mondo umano e valorizzazione del mondo delle cose*, in *Etica economica e sociale. Letture e documenti*, (a cura di) M. LA ROSA, L. MORRI, FrancoAngeli, Milano 2005, pp.53ss.

⁹⁴ HELZEL, *La valorizzazione-mercificazione del corpo tra etica ed economia*, cit., 64, «da ciò l'esigenza, comunemente avvertita, di un'inversione di rotta, di un recupero del momento etico, inteso come quel senso di responsabilità che comporta il dovere morale di rispondere delle proprie azioni».

⁹⁵ Per maggiori approfondimenti Cfr. G. BERLINGUER- F. RUFO, *Mercato e non mercato nel biodiritto*, in *Trattato di biodiritto*, (a cura di) S. RODOTÀ-P. ZATTI Giuffrè, Milano 2010, 1000.

gressiva e, pericolosa, svalorizzazione del mondo umano, delle sue parti, come se si trattasse di “oggetti”, svuotati del loro più intrinseco valore, arrivando sino ad una valorizzazione delle “cose” materiali, merci da negoziare in cambio di un futile arricchimento. Quella tanto auspicata congiunzione è giunta sino al punto di “sostituire gli esseri umani con dei numeri, azzerare la *pietas* verso le sofferenze umane e ricondurre tutto ad un mero calcolo contabile, un riequilibrio economico”⁹⁶. In condizioni del genere, in cui emerge in modo evidente il meccanismo cinico e talvolta spietato di una società malata e ossessionata dal profitto, si svela “l’ampiezza della latitudine tematica” intorno alla quale ruota il discorso sul rapporto etica-mercato⁹⁷.

Soltanto uno sviluppo del mercato che sia regolamentato e controllato, potrebbe essere tale da migliorare la stessa struttura sociale e valorizzare le attitudini e capacità personali di ogni uomo che si riconosce ed opera in quel tessuto sociale. È inconfutabile, infatti, che, tutti i comportamenti individuali che siano strettamente inerenti alla realizzazione della persona e delle sue aspirazioni, siano primariamente rilevanti e degni della massima attenzione e tutela, soprattutto all’interno di un contesto ormai “marcio” e svincolato da reali fondamenti di valore, l’agire umano deve, in qualsiasi contesto esso operi, sociale o economico, fondarsi sul presupposto che la persona, assurge a valore autonomo ed autentico che impregna di sé l’intero ordinamento giuridico e lo stesso vivere sociale⁹⁸. Il valore della persona, come primario paradigma, intangibile e degno di massimo rispetto e tutela, è quello che insieme ad altri valori solidaristici, ha subito un declino a causa della nuova logica consumistica e materialistica, che ha pervaso il mercato⁹⁹.

Nella società globale complessa liquida, valore dominante, è divenuto il denaro, i rapporti con le cose, assumono una nuova dimen-

⁹⁶ Cfr. F. CAFFÈ, *Umanesimo del Welfare*, in ID., *La solitudine del Riformista*, Boringhieri, Torino 1990, pp. 244ss.

⁹⁷ Cfr., G. TONDINI, *I rapporti tra etica ed economia. Dalla separazione alla collaborazione*, Cedam, Padova 2001, p. 7.

⁹⁸ A confermare il valore essenziale che assume e rappresenta la persona nel nostro ordinamento giuridico, illuminante è quanto autorevolmente afferma P. PERLINGIERI, *La personalità umana nell’ordinamento giuridico*, ESI, Napoli 1972, pp. 1ss.

⁹⁹ Cfr., G. P. CALABRÒ (a cura), *Francesco Carnelutti, Il canto del grillo*, Cedam, Padova 2014, «L’aver dimenticato l’io ed il tu, è il sacrilegio del pensiero moderno, aver scambiato la parte con il tutto».

sione, che va a prevalere sui rapporti umani, il sacro dunque, si sposta sulle “cose”¹⁰⁰. Prevalgono i bisogni “indotti”, quelli creati dalla società del consumo invece che quelli reali.

L’evoluzione umana, si orienta verso mete che tendono ad infrangere ideali un tempo intoccabili. Assistiamo a fenomeni, quali la globalizzazione, il consumismo, l’avanzare del progresso tecno-scientifico, che tendono ad anestetizzare i sentimenti umani, producendo egoismo ed individualismo, mercificando i rapporti¹⁰¹. Siamo in presenza di una “società degli individui”, dove emerge un processo di individualizzazione di massa, nel senso che si assiste ad una ricerca esasperata della libertà, ma anche ad un crescente isolamento reciproco degli individui, in cui gli altri appaiono come estranei, da una parte la voglia di auto-realizzazione, dall’altra un senso di insoddisfazione, vuoto, disagio e malessere»¹⁰². La logica del mercato, dilaga ormai nella nostra società, modificando modi di vivere ma anche di pensare, condizionando la vita quotidiana sacrificando quella semplicità di cui si nutrivano un tempo i rapporti umani, il relazionarsi per la pura voglia di confrontarsi, attingere dalle risorse economiche disponibili e condivise, per il solo soddisfacimento di reali necessità. Oggi, invece, si assiste ad un radicale capovolgimento del delicato equilibrio che dovrebbe assolutamente instaurarsi e perdurare nel tempo tra il mercato e l’agire etico. Alla luce di tale riflessione, diventa dunque inevitabile un ripensamento delle relazioni umane, in particolar modo di quelle economiche, nelle quali, si profila una necessaria trasformazione della *forma mentis* di tutti gli uomini, l’essere umano, deve riappropriarsi della propria coscienza, della propria essenza umana, per garantire la loro stessa esistenza¹⁰³. Se da una parte siamo consci di vivere in un’epoca di crisi economica, dall’altra non possiamo non evidenziare la conseguente crisi e perdita di valori etici e motivazionali, in cui diventa essenziale una riflessione sulla dimensione etica del nostro vivere¹⁰⁴.

¹⁰⁰ Cfr., P. DI GIORGI, *Persona, globalizzazione e democrazia partecipativa*, Franco Angeli, Milano 2005, pp. 37ss.

¹⁰¹ Z. BAUMAN, *La solitudine del cittadino globale*, trad. it. G. BETTINI, Feltrinelli, Milano 2000.

¹⁰² In tal senso si può approfondire analizzando cfr. N. ELIAS, *La società degli individui*, Il Mulino, Bologna 1990.

¹⁰³ DI GIORGI, *Persona, globalizzazione e democrazia partecipativa*, pp. 38-41.

¹⁰⁴ Cfr., F. LAZZARI, *Globalizzazione e ricerca di senso. Le sfide per la democrazia e*

La via maestra da seguire può essere individuata nel concreto di *bene comune*, inteso come ricerca di quegli elementi unificanti le varie culture e tradizioni, ceti, classi e persone, che ricongiunga quelle che sono le vere esigenze dell'uomo nel rispetto della sua personalità¹⁰⁵. Un'economia globale lasciata a briglie sciolte, porta all'auto-distruzione, portando l'uomo ad essere considerato strumento della forza economica. Da qui, l'etica, quale insieme di principi e valori condivisi e necessari per la sopravvivenza di un qualsiasi gruppo sociale, deve essere recepita dal legislatore, a maggior ragione in ambiti come quello economico, dove interagiscono soggetti di diversa condizione e livello socio-culturale, che non dispongono delle medesime informazioni e della stessa forza contrattuale. La fiducia reciproca nei rapporti economici, è indispensabile affinché un sistema fondato sui contratti, possa adempiere alla sua funzione in modo credibile ed efficace, al contrario se, prevale l'idea che il fine perseguito da chi opera nel mercato sia quello di ingannare la controparte, ne consegue inevitabilmente il fallimento e non l'allocazione efficiente delle risorse¹⁰⁶.

Alla luce di ciò, possiamo concludere, affermando che, un mercato non governato da principi etici e da poche, ma ben definite, regole, che assicurano un sistema di reciproca fiducia, è sicuramente destinato al fallimento. Il principio etico assume, dunque nel nostro discorso, il valore di una sentinella, che richiama a vigilare sulle insidie che minacciano la sorte dell'umanità, svolgendo di fatto la funzione assolta nei confronti della legge dal giusnaturalismo nell'epoca moderna, soprattutto in quanto la crisi della razionalità, caratteristica di questa epoca, conduce alla scissione tra libertà e responsabilità, tra etica della convinzione e etica della responsabilità. Allora, a mio avviso, prospettive concrete per l'attivazione di sinergie comuni tra economia etica e diritto, si possono aprire a partire dal ritrovamento di una nozione comune di persona¹⁰⁷ che costituisca al contempo, la fonte dello stesso diritto, anche perché, è il mancato riconoscimento e rispetto verso l'altro come persona, il punto debole di una travagliata

per il lavoro, in «Rivista Visioni Latino Americane», 6/2012, pp. 7ss.

¹⁰⁵ ID., *Persona e corresponsabilità sociale*, Franco Angeli, Milano, 2007, p. 170.

¹⁰⁶ Cfr., R. COSTI, *Il mercato mobiliare*, Giappichelli, Torino 2006.

¹⁰⁷ Cfr., A. ROSMINI, *Compendio di Etica*, Città Nuova, Roma 1998, pp. 128ss.

giustizia sociale, l'aspetto più fragile del perduto senso di socialità, e la lacuna del senso di bene comune.

Occorre allora, individuare le stelle polari della società che sono caratterizzate dalla triade diritto economia ed etica, la quale deve tendere verso quell'*unicum* che è la persona e non la società astrattamente intesa, ciò in quanto, se pur la persona è legata ad una realtà finita storica, all'interno di questo realismo concreto, vi è una scintilla del Creatore¹⁰⁸.

4. Conclusione

Da quanto fin qui esposto è vero che la globalizzazione ci ha alienati, offrendoci l'illusione che la corsa inarrestabile del consumismo, una falsa liberazione, potesse configurarsi come una dimora definitiva dell'uomo, ma la persona, pur vivendo in una egoistica solitudine, deve trovare in sé gli anticorpi che lo preservino dal suo male, recuperando il bisogno di conoscere se stesso per passare dal culto della responsabilità individuale, alla costruzione di una nuova morale che porti ad edificare un nuovo modello di società eticamente sana, orientata verso il bene comune¹⁰⁹. Da qui dunque, l'impossibilità di vivere isolati ed il bisogno di realizzare se stessi interagendo l'uno con l'altro, a condizione di un reciproco rispetto dei propri interessi, tutto ciò alla luce di quel valore profondo insuperabile che connota l'essere umano dai primordi, il valore inestimabile della dignità, che trova attuazione nella dimensione sociale e nel confronto con l'altro, ovvero in quel necessario riconoscimento del tu¹¹⁰.

Pertanto ogni discorso, torna inevitabilmente a ruotare intorno al concetto di uomo, nella centralità della sua vita, intesa come realtà personale nella sua unicità ed irripetibilità, ed il diritto, pur nella preoccupante crisi che lo attraversa, non può cessare di essere strumento promozionale di valori, svolgendo quella funzione diaconale al servizio del valore persona¹¹¹.

¹⁰⁸ Cfr., G. RAVASI, *Che cos'è l'uomo. Sentimenti e legami umani nella Bibbia*, San Paolo, Milano 2012.

¹⁰⁹ M. FAGGELLA, *Postmoderno e globalizzazione*, in www.lucaniainre.it 17/9/2008, n. 3.

¹¹⁰ Cfr. *Francesco Carnelutti, Il canto del grillo*, (a cura di) G.P. CALABRÒ, cit, 38ss.

¹¹¹ Cfr., G.P. CALABRÒ *Principi generali del diritto ed ordine giuridico*, in *Il diritto dei consumi*, (a cura di) P. PERLINGIERI, E. CATERINI, ESI, Napoli 2007, 43 e ss.

Come ha ben osservato Becattini, la tesi della doppia ermeneutica, ricorda come le teorie economiche non sono mai meri strumenti neutrali di conoscenza e di spiegazione del comportamento umano, dal momento che esse inducono sempre, in qualche modo, mutamenti del comportamento. Non trasmettono, cioè, solo risultati di esperimenti o di simulazioni; sono anche, tanto o poco, strumenti di cambiamento del carattere degli uomini¹¹². Ecco perché l'economista non può fare a meno di intrattenere uno speciale rapporto di buon vicinato con l'antropologia e con l'etica - sempre che voglia continuare a riconoscere alla propria disciplina la capacità di concorrere a modificare in qualche modo la realtà.

¹¹² L. BECCHETTI, M. COSTANTINO, *Il commercio equo e solidale alla prova dei fatti*, Mondadori, Milano 2006.

Il termine σωτηρ come chiave interpretativa del Magnificat (seconda parte)

di Paolo Viggiano

Abstract

Quest'opera intende studiare il testo del *Magnificat* (Lc 1,46-55), prestando particolare attenzione al termine σωτηρ, che compare nel v. 47, come chiave interpretativa dell'intero Cantico. Per svolgere in modo completo e articolato la nostra indagine, è necessario analizzare il contesto del Cantico del Magnificat studiando l'intero brano della Visitazione (Lc 1,39-56). Nella prima parte del nostro studio, infatti, ci occuperemo delle prime osservazioni riguardanti il nostro testo. Nella seconda parte, invece, dedicata all'esegesi, ci soffermeremo solo sul Canto del *Magnificat* (1,46-55), perché in esso compare il termine σωτηρ.

Keywords

Magnificat, Salvezza, Salvatore, Elisabetta, Maria, Cantico, servo.

1. Introduzione

Questo nostro lavoro intende studiare il testo del Canto del *Magnificat* (Lc 1,46-55), ponendo attenzione in modo particolare al termine σωτηρ, che compare al v. 47, come chiave interpretativa dell'intero Cantico.

Per poter svolgere in modo completo ed articolato la nostra indagine è necessario analizzare il contesto del Canto del Magnificat studiando l'intera pericope della Visitazione (Lc 1,39-56). Nella prima parte del nostro studio, infatti, ci occuperemo delle osservazioni iniziali riguardanti il nostro testo. Nella seconda parte invece, dedicata

all' esegesi, ci concentreremo solo sul Canto del *Magnificat* (1,46-55), perché è in esso che compare il termine σωτηρ.

2. Dio salvatore e la misericordia verso tutte le generazioni (vv. 49b-50)

Con la congiunzione καί entriamo nella seconda sezione del *Magnificat*, racchiusa nei vv. 49b-50. Questa sezione¹ comprende due frasi nominali che formano un trimembro nel quale si può intravedere una certa progressione: da Dio santo all'inizio agli uomini che lo temono alla fine, con un membro più sviluppato al centro dove l'insistenza cade sulla sua fedeltà «di generazione in generazione»². Dopo aver riflettuto nella prima sezione sulle opere di Dio, il Cantico passa ora a presentare e lodare, in questi due versetti, gli attributi del Signore: la santità del suo nome e l'eternità della sua misericordia³.

Il primo attributo di Dio riguarda la santità del suo nome. L'aggettivo αγιος rende l'ebraico *qādōš*. Questo aggettivo viene utilizzato per qualificare la divinità in quanto tale ed è un attributo privilegiato di Dio (cf. Os 11,9; Am 4,2; 1Sam 2,2; in particolare Is 6,3). Ora, gli uomini non possono vedere la santità di Dio, ma ne hanno la manifestazione sensibile attraverso la sua gloria che si esprime attraverso le sue azioni a favore del suo popolo. Dio, infatti, si rivela santo in modo particolare per le opere da lui compiute nella liberazione e nella restaurazione d'Israele (cf. Is 29,23; Ez 20,41; 36,23; 39,27)⁴. Il «Santo d'Israele» è, infatti, il creatore (cf. Is 41,20;

¹ Questa sezione si apre con un problema di punteggiatura in base alla quale si stabilisce sia il significato specifico della congiunzione καί sia l'interpretazione del testo. Alcuni autori ritengono che i vv. 49a e 49b devono essere considerati insieme. Di conseguenza, pongono una virgola prima del καί. Ora, alcuni autori di questo gruppo, come Zerwick (§ 455), attribuiscono al καί il valore di pronome relativo: «il cui nome è Santo». Altri, invece, non gli attribuiscono questo valore, ma leggono il καί come una congiunzione coordinante. Noi seguiamo la proposta di Nestle che al posto della virgola mette un punto, introducendoci in una nuova sezione che vede i vv. 49b e 50 legati insieme. Per approfondire la questione vedi: VALENTINI, "Magnificat", 166-167; NOLLAND, *Luke*, 70-71.

² MEYNET, *Luca*, 50.

³ Cfr. BOVON, *Luca*, 108; SCHÜRMAN, *Luca*, 178.

⁴ Cfr. VALENTINI, "Magnificat", 167-168; NOLLAND, *Luke*, 70-71; MEYNET, *Luca*, 59-60.

45,11) ed il salvatore (cf. Is 41,14; 43,3.14; 47,4) del suo popolo. Per questo motivo, l'aggettivo *a,giöß* esprime l'agire di Dio per la salvezza e la redenzione del suo popolo, che si realizzerà in Gesù. La santità di Dio, infatti, così imprevedibile ed impenetrabile, si manifesterà nel figlio che nascerà da Maria, il quale sarà chiamato anch'esso «Santo» (Lc 1,35)⁵.

Il termine *ονομα* «nome»⁶ è un ebraismo che sta per l'essere, la persona stessa, che, in questo caso, è quella di Dio. Il suo significato di conseguenza è molto importante sia perché si riferisce a Dio, sia perché è accompagnato, come nel nostro caso, da *αγιος* che qualifica specificatamente la divinità. Ora, questo termine è molto importante per la comprensione di Dio e della sua opera nella storia della salvezza. Il nome del Signore, infatti, è glorioso (Sal 72(71),19), è grande (1Re 8,42), è terribile (Dt 28,58), soprattutto è santo (vedi nota 195). In nome di Dio si parla (Es 5,23; Dt 18,22; Ger 14,15) per il suo nome si è liberati (Sal 54(53),3), esaltati (Sal 89(88),25), ad esso ci si affida (Sal 33(32),21) e in esso si trova aiuto (Sal 124(123),8). Come si vede, sia il nome che la santità qualificano in maniera unica la personalità di Dio nel suo essere e nel suo operare. Si tratta quindi di una formula dinamica, non statica, che fornisce la chiave di quanto è stato detto nei vv. 48a.49a e di quanto si dirà nei vv. 51ss. La santità di Dio è dunque connessa con la potenza e, come subito vedremo, con la misericordia divina. Essa, infatti, si manifesta nelle grandi opere di Dio e soprattutto nella sua misericordia verso coloro che lo temono⁷.

Il termine *ελεος* traduce l'ebraico *hesed* e alcune volte (6 in tutto) *rahāmîm*. Questo termine è molto frequente nei LXX, soprattutto con Dio come autore, infatti, ricorre 236 volte per indicare la misericordia divina e 60 volte per quella umana. Nel NT, invece, è presente 20 volte per indicare la misericordia divina e 7 per quella umana⁸. Nella tradizione biblica, la misericordia è la caratteristica del Dio dell'alleanza che viene in soccorso del suo popolo in virtù della stipulazione del patto (Es 34,6; Dt 7,9.12; 2Sam 7,15). L' *ελεος* di Dio esprime, infatti, il suo amore paziente, che resta fedele alle promesse

⁵ Cfr. VALENTINI, "Magnificat", 167-168; NOLLAND, *Luke*, 70-71; MEYNET, *Luca*, 59-60.

⁶ Cfr. ROSSÉ, *Luca*, 71; FITZMYER, *Lucas*, 140.

⁷ Cfr. VALENTINI, "Magnificat", 168-169; SPINETOLI, *Luca*, 87.

⁸ Cfr. VALENTINI, "Magnificat", 168-169; SPINETOLI, *Luca*, 87.

dell'Alleanza. Non si tratta però di un mero sentimento, ma la misericordia di Dio si estrinseca attraverso le azioni che Egli compie in favore del suo popolo. Queste azioni le possiamo vedere, infatti, negli eventi dell'Esodo in cui si è avuta una manifestazione straordinaria del soccorso misericordioso di Dio (cf: Es 2,23-25; 3,17ss; Sal 105,7; 135,10ss), oppure nel ritorno dall'esilio (cf. Ger 32,37ss; Ez 39,25; Dt 30,3)⁹. Ma, il culmine di queste azioni, che concretizza più che mai la misericordia di Dio, lo abbiamo nel concepimento verginale di Maria. Questa azione dell'ελεος di Dio rivela, infatti, il compimento delle promesse antiche e la pienezza dei tempi.

Ora, all'interno del testo del *Magnificat* viene detto che questa misericordia divina, si estende «di generazione in generazione». L'espressione εις γενεας και γενεας corrisponde alla forma ebraica *dôr wādôr* (cf. Is 58,12) o *dôr dôrîm* (cf. Sal 102,25). Questa espressione si collega con πασαι αι γενεαι del v. 48b di cui partecipa il senso di durata indefinita. Inoltre, dal punto di vista della struttura e del contenuto, εις γενεας και γενεας è in relazione con εις τον αιωνα del v.55b che parallelamente si riferisce, come vedremo, alla misericordia di Dio del v.54b e si apre su un futuro illimitato, fino a confondersi con l'eternità. Di conseguenza, la misericordia di Dio abbraccia tutte le generazioni, da Abramo fino ad oggi, aprendosi così ad una prospettiva universale che la storia della salvezza assume nella seconda parte del Cantico (vv. 51-55)¹⁰. Tale ripresa però, anche se procede in maniera universale, non è indifferenziata. La misericordia divina, infatti, attraversando tutte le generazioni, muove in particolare verso «coloro che temono Dio». Il verbo fobe/omai nella grande maggioranza dei casi viene usato dai LXX per rendere jārē', del TM. La radice jr', che fondamentale significa «temere», assume sensi diversi in rapporto all'oggetto del timore, alle particelle che l'accompagnano e la modificano, al contesto nel quale essa è inserito e al genere della letteratura cui appartiene. L'uso più frequente di jr' e dei suoi derivati si ha nei salmi, con 83 presenze, e nel Deuteronomio, con 44 presenze. Oggetto di questo verbo, quando è nominato, è sempre JHWH o la formula caratteristica "JHWH tuo Dio". Quello che colpisce all'interno di questi testi è che insieme all'adesione persanole a JHWH, si ha sempre la stretta

⁹ Ivi, 170.

¹⁰ Cfr. GRASSO, *Luca*, 79; VALENTINI, "Magnificat", 171.

connessione tra fobe/omai e l'osservanza della legge. In tale contesto, quindi, il timor di Dio esprime la fedeltà che unisce Israele a JHWH in quanto Dio dell'alleanza¹¹. Di conseguenza, il timor di Dio non corrisponde alla «paura» o al «terrore» di Dio, ma indica l'attitudine del «rispetto reverenziale», che nasce da un'autentica «fedeltà» a Lui ed alla sua legge (Dt 4,10; 8,6). I φοβούμενοι di Lc 1,50 sono, allora, gli amici e familiari di Dio (cf. Sal 31(30),20; 103(102),11), coloro che lo «conoscono» (cf. Sal 36(35),11) e che, confidando nel suo amore (cf. Sal 147(146-147),11), ne hanno sperimentato la misericordia, proprio come Maria. Essi però, nell'opera lucana, non sono solo i membri del popolo d'Israele, ma sono anche i pagani che aderiscono alla fede nel Signore (cf. At 10,2.22.35), mostrandoci che già, all'interno del *Magnificat*, si allude all'azione misericordiosa di Dio che si estende non soltanto ad un'etnia, ma a tutti coloro che la vogliono riconoscere, infatti, oltre al popolo giudaico, l'espressione indica anche le nazioni che accoglieranno il vangelo (cf. Atti 10,35)¹². Ricapitolando, allora, possiamo affermare che il Signore, proprio perché potente e santo, si muove a compassione particolarmente di coloro che lo temono. Così si chiude la prima parte del *Magnificat* (vv. 46b-50).

Dio salvatore ed il ribaltamento escatologico delle situazioni (vv. 51-53)

Con il v. 51 entriamo sia nella seconda parte del *Magnificat*, racchiusa nei vv. 51-55, sia nella terza sezione (vv. 51-53) che presenta l'azione di Dio nella storia. Questo intervento di Dio, espressione della sua potenza, avviene attraverso un ribaltamento totale delle logiche umane, infatti, Dio, abbattendo con il suo braccio i potenti ed i ricchi, viene lodato per la salvezza che egli opera in favore dei poveri e degli umili¹³.

Ora l'espressione εποίησεν κρατος, che apre il v. 51, riprende il pensiero del v. 49a (εποίησεν), ma anziché ricordare l'azione di Dio, Luca si ferma, come nei vv. 49b-50, agli attributi di Dio e ne aggiunge un terzo: la «forza» (κρατος). Questo termine esprime l'idea della

¹¹ Cfr. VALENTINI, "Magnificat", 172; SCHÜRMAN, *Luca*, 178; SPINETOLI, *Luca*, 87.

¹² Ivi, 173.

¹³ Cfr. VALENTINI, "Magnificat", 174; FITZMYER, *Lucas*, 154; BOVON, *Luca*, 108; GRASSO, *Luca*, 80.

potenza di Dio e ricorre solo qui all'interno del Vangelo di Luca. Esso va interpretato in senso positivo, infatti, è tramite questa forza che Dio ribalta la situazione degli umili e dei poveri. Ora, questa forza viene esercitata tramite il braccio di Dio. Il termine βραχιων ricorre solo in questo versetto all'interno del Vangelo di Luca e si tratta di un'immagine biblica antropomorfa che viene utilizzata per descrivere l'attività di Dio. Questa immagine, a parte qualche riferimento a singole persone (cf. 2Cron 6,32; Sap 5,17; Sal 13,2), è utilizzata in rapporto al mondo e al popolo di Dio, in modo particolare quando si tratta della sua elezione e della sua liberazione dall'Egitto (Dt 4,34; Es 6,1.6s; 15,16; Dt 7,19; 2Re 17,36). Di conseguenza, possiamo dire che tramite questa immagine, che ricorda la liberazione del popolo dall'Egitto e le gesta meravigliose durante l'Esodo, viene descritto l'agire divino in favore dei poveri che hanno accolto il Messia che sta per nascere¹⁴.

Ora, questa forza di Dio, come dicevamo all'inizio di questo paragrafo, viene esercitata contro i suoi nemici, che si oppongono alla realizzazione del suo piano di salvezza. I primi a finire sotto il potente braccio di Dio sono i superbi (υπερηφανοι). Essi sono i nemici tipici del piano di Dio (cf. Is 2,12; 13,11), infatti, costituiscono una categoria di persone che, contrapponendosi ai giusti e agli umili, rivelano la loro superbia davanti a Dio¹⁵. Per questo motivo non appartengono né ai φοβουμενοι αυτων del v. 50, né ai tapeinoi/ del v. 52b, e a causa di questa loro superbia, sono dispersi da Dio nei pensieri del loro cuore¹⁶. Διασκορπιζω è un verbo composto, derivato da σκορπιζω. Il significato della radice verbale è «disperdere», «diffondere». Nei LXX sia σκορπιζω sia διασκορπιζω vengono usati più volte per indicare la dispersione dei nemici. Nel NT διασκορπιζω assume accezioni particolari, secondo i contesti, infatti, in Luca acquista, nelle altre due pericopi in cui compare, il senso di sprecare, sperperare (cf. Lc 15,13; 16,1), invece in At 5,37 esprime un tono quasi militare. Nel nostro

¹⁴ Questa logica di Dio, in favore degli ultimi e dei poveri, attraversa tutto il Vangelo di Luca (Cfr. Lc 13,30; 14,11; 16,19-31; 18,14). Cfr. GRASSO, *Luca*, 80.

¹⁵ Cfr. FITZMYER, *Lucas*, 154; BOVON, *Luca*, 109; GRASSO, *Luca*, 81; JOHNSON, *Luca*, 40; ROSSÉ, *Luca*, 72; ZEDDA, *Teologia della salvezza in Luca*, 32-35.

¹⁶ Nel racconto di Luca l'arroganza è quella che impedisce di percepire la visitazione di Dio (ad esempio Lc 5,21-22.30; 6,8; 7,39; 13,14; 14,1; 16,15; 18,9). Cfr. JOHNSON, *Luca*, 40.

caso, il verbo διασκοπίζω assume il senso militare della vittoria di Dio sui suoi nemici¹⁷. Il termine καρδιά oltre al senso naturale-anatomico, assume nella Scrittura un senso metaforico, infatti, il «cuore» è la sede dei sentimenti, dei desideri, della ragione e delle funzioni intellettive, della volontà, delle intenzioni, delle decisioni. Per questo motivo è anche il principio e l'organo della vita personale, il punto in cui si raccoglie l'essere e l'agire dell'uomo in quanto personalità spirituale¹⁸. Il termine διανοια indica, invece, i «pensieri», i «piani», i «progetti», che, nel caso dei superbi, sono antitetici ai pensieri di Dio, in quanto si contrappongono all'uomo, in particolare al povero e al giusto. Per questo motivo si oppongono al Signore ed al suo progetto di salvezza¹⁹. Dio però capovolge questa situazione disperdendo i superbi nelle trame del loro cuore. Così facendo, Egli realizza il suo piano di misericordia verso coloro che lo temono e verso gli oppressi.

La potenza del braccio di Dio però non si limita ad intervenire solo sui superbi ma anche su quanti si sono eretti un trono sulla testa dei propri simili²⁰. Questi sono i potenti (δυνασται), i quali esercitano la loro forza con prepotenza e tirannia, come se Dio, vero Potente (cf. v. 49), non ci fosse²¹. Il loro trono si fonda sulla violenza e la sopraffazione e, di conseguenza, si contrappone a quello che il Signore Dio darà a colui che «sarà grande e chiamato Figlio dell'Altissimo» (Lc 1,32) Contro questi potenti Dio esercita il suo potere, ribaltando la situazione. Detronizzando, infatti, questi uomini malvagi, Egli esalta gli umili²². Il verbo υψῶ nel linguaggio religioso viene impiegato in numerose espressioni, specie nei salmi, ed è solo Dio che può innalzare gli uomini (Gn 24,35; 26,13; Gs 3,7; 1Re 16,2; Sal 3,4; 9,14; 18(17),49; 148,13). Questo viene ripreso anche da Luca, infatti, l'uomo che crede di innalzare se stesso da solo, confidando sul suo orgoglio, precipita miseramente, perché solo chi si umilia può essere

¹⁷ Cfr. GRASSO, *Luca*, 81; FITZMYER, *Lucas*, 154; ROSSÉ, *Luca*, 72; SCHÜRMAN, *Luca*, 180.

¹⁸ Cfr. VALENTINI, “Magnificat”, 178; GRASSO, *Luca*, 81.

¹⁹ Cfr. VALENTINI, “Magnificat”, 181-182.

²⁰ Cfr. VALENTINI, “Magnificat”, 181-182; FITZMYER, *Lucas*, 154; JOHNSON, *Luca*, 40; GRASSO, *Luca*, 81; SPINETOLI, *Luca*, 87.

²¹ I vv. 52-53 sono inseparabili, infatti, si tratta di due distici antitetici, dalla simmetria a chiasmo. Cfr. BOVON, *Luca*, 109.

²² Cfr. VALENTINI, “Magnificat”, 186; FITZMYER, *Lucas*, 154.

innalzato da Dio (Lc 10,15; 14,11; 18,14). Di conseguenza questo capovolgimento di situazione è opera di Dio e diviene il segno dei tempi della salvezza²³.

Insieme agli umili vengono annoverati anche gli affamati. Il participio *πεινωντα* indica le persone che si trovano nell'impossibilità di procurarsi da mangiare. Si tratta, quindi, della condizione dei poveri e degli indigenti. Verso questi affamati Dio rivolge il suo intervento. Il verbo *εμπιμπλημι* che nei sinottici si trova unicamente in Luca²⁴, esprime, infatti, tutta la vicinanza di Dio nei confronti degli affamati (Sal 146(147),7), che vengono pienamente saziati di «cose buone».

Al contrario, i ricchi vengono rimandati da Dio a mani vuote. I *πλουτουντας* infatti, sono persone che accumulando ricchezze²⁵ opprimono e sfruttano i più deboli a tal punto da renderli affamati. Di conseguenza, poiché si oppongono al volere di Dio, essi perdono tutto²⁶.

In questi due versetti, che presentano l'agire di Dio nella storia della salvezza, viene espressa la certezza che la speranza dei poveri e degli oppressi sta per realizzarsi nella nascita di Gesù²⁷.

3. Dio salvatore ed il destino del popolo di Dio (vv. 54-55)

L'ultima sezione del *Magnificat* (vv.54-55) coinvolge il destino del popolo di Dio, infatti, si concentra sull'opera di Dio verso Israele. Per comprendere più in profondità il significato di questa sezione, ci serviremo del testo di Is 41,8-9. Il verbo *αντιλαμβανω* (dominare,

²³ Avendo già trattato, a proposito del v. 48a, di *ταπεινωσις* non ci occuperemo di *πνευ*, ma concentreremo la nostra attenzione direttamente sul verbo *υψω*

²⁴ Cfr. VALENTINI, "Magnificat", 188-189; FITZMYER, *Lucas*, 155; GRASSO, *Luca*, 81.

²⁵ Il significato del verbo *εμπιμπλημι* in Lc 1,53a e 6,25 è il medesimo, ma il contesto è diverso. Il versetto del *Magnificat* non presenta, infatti, la nota peggiorativa di Lc 6,25.

²⁶ La ricchezza è uno dei temi centrali all'interno del Vangelo di Luca e tante sono le pericopi che si scagliano contro la ricchezza (Lc 6,20-24 Beatitudini; 12,13-21 Ricco stolto; 16,19-31 Lazzaro; 18,9-14 il notevole che non segue perché molto ricco). Per Luca la ricchezza in sé non è un male, anzi è segno di benedizione, ma può provocare nell'uomo un senso di autosufficienza che si riscontra sia nel rapporto con Dio, sia nella relazione con gli uomini. In quest'ultimo caso la ricchezza causa l'insensibilità nei confronti dei poveri; inoltre impedisce la sequela libera nei confronti di Gesù, proprio perché non incentiva al dono di sé. Cfr. GRASSO, *Luca*, 81-82.

²⁷ Cfr. VALENTINI, "Magnificat", 191-192; GRASSO, *Luca*, 81-82.

afferrare, prendere per aiutare) nei LXX esprime prevalentemente l'idea di «aiuto», «soccorso». Con Dio come soggetto nell'AT si incontra 20 volte, specie nei Salmi, ma è soprattutto in riferimento ad Is 41,8s che possiamo comprendere il ruolo che questo verbo gioca all'interno del Cantico, infatti, il testo di Isaia, oltre al verbo ἀντιλαμβανώ riproduce anche l'espressione «Israele servo di Dio», che ritroviamo nel *Magnificat*. Si può dire quindi che l'aiuto divino di Lc 1,54a deve essere inteso alla luce di Is 41,8s²⁸. Questo testo è collocato all'interno di un contesto salvifico, infatti, parla dell'intervento di Dio in favore del suo popolo schiavizzato dalla potenza dei Babilonesi. Israele, dunque, grazie alla misericordia di Dio, verso Abramo e la sua discendenza, sperimenta l'aiuto del Signore, che lo libera dai suoi nemici. Come nel primo esodo, nel quale Israele viene liberato dagli Egiziani (Es 14,30) e come nel secondo esodo, in cui vengono ridotti al nulla i suoi avversari (cf. Is 41,11s), Israele, servo di Dio, in Lc 1,54, viene soccorso dal Signore, con una liberazione che però è piena e definitiva in quanto si realizza in Gesù Cristo, Figlio di Dio, messia davidico e salvatore del popolo. Di conseguenza, possiamo affermare che il v. 54 assume un senso eminentemente salvifico²⁹.

Il testo di Is 41,8s, inoltre, è importante anche per la comprensione dell'espressione «Israele servo di Dio», che, in ogni caso, dev'essere letta sempre alla luce di quanto precede e di quanto segue all'interno del *Magnificat*. L'Israele che Dio soccorre, infatti, non si riferisce all'intero popolo, ma è rappresentato da quelli che temono Dio (v.50), popolo di poveri e di umili, tra i quali primeggia la δοῦλῃ Essi sono i «servi del Signore» (παῖδες αὐτοῦ)³⁰, ovvero, coloro che restano fedeli a Dio. Per questo, essendo «servi», entrano sia alle dipendenze del Signore, sia nella sua intimità e fiducia. Quindi, l'Israele del v.54a non solo è il popolo che discende dai Padri, oggetto dell'elezione e destinatario dell'alleanza e della promessa, ma è anche la comunità della nuova alleanza, partecipe della salvezza realizzata da Cristo Signore³¹.

Il soccorso nei confronti d'Israele avviene perché Dio si ricorda

²⁸ Cfr. BOVON, *Luca*, 110; ROSSÉ, *Luca*, 73; SPINETOLI, *Luca*, 88.

²⁹ Cfr. VALENTINI, "Magnificat", 192-193; MANICARDI, *Salvezza*, 33.

³⁰ Cfr. VALENTINI, "Magnificat", 197-199; BOVON, *Luca*, 111.

³¹ Gli esegeti indicano concordemente che παῖς dev'essere inteso come «sevo» e non come «figlio». Per approfondire vedi: VALENTINI, "Magnificat", 195.

della sua misericordia. La radice verbale di mnhsqhvnai³² corrisponde quasi esclusivamente all'ebraico זָכַר che esprime un tema teologico fondamentale della rivelazione biblica, infatti, non indica un qualcosa che si svolge solo in Dio e nella sua mente, ma anche un'azione dinamica. Quando Dio si ricorda, sorge, di fatto, una situazione nuova, creativa e salvifica nei confronti del popolo d'Israele (cf. Es 2,24; 6,5; Lv 26,42.45; Sal 105/104,8; Ez 16,60). Dio, infatti, ricordandosi della sua misericordia verso Abramo e la sua discendenza (v.55b), non può che non ricordarsi dell'Alleanza stipulata nei confronti del suo popolo e delle promesse di salvezza fatte ai Padri (v.55a). Benché il popolo non rispetti questo patto di Alleanza, Dio resta fedele e, ricordando la sua misericordia, non viene meno alle sue promesse, che si concretizzano nella nascita di Gesù. Con il concepimento verginale di Gesù, infatti, Dio mostra la sua fedeltà alla parola dettata ai padri³³.

Il «per sempre» (εις τον αιωνα), con cui si chiude il Canto, riprende l'idea di «generazione in generazione» di Lc 1,50. Probabilmente qui è contenuta un'allusione alla futura prospettiva universalistica della salvezza. L'espressione εις τον αιωνα infatti, ci permette di capire che il dativo τω σπερματι αυτου non si riferisce agli Israeliti vissuti tra Abramo e Maria, ma piuttosto rimanda allusivamente a quella discendenza di Abramo in cui sono comprese anche le genti. Così, come la prima parte del *Magnificat* si chiude con la menzione della misericordia che raggiunge anche le generazioni lontane (v.50), la seconda parte si chiude con la menzione della misericordia che resta in eterno³⁴.

Il v. 56, infine, conclude la scena della visitazione con il ritorno a casa di Maria soltanto poco prima della nascita del figlio di Elisabetta (v. 56). Questo è molto importante perché ci mostra che Maria rimane a casa di Zaccaria fino al concepimento del segno datole da Gabriele³⁵.

³² Cfr. VALENTINI, "Magnificat", 193-194; SCHÜRMANN, *Luca*, 181.

³³ Μνησθήναι è un infinito aoristo deponente. Per alcuni autori ha valore finale. Per altri ha valore consecutivo. Trovandosi però in un contesto semitizzante è da intendere, come sostiene anche la maggioranza degli autori, come un gerundio. Per approfondire vedi: VALENTINI, "Magnificat", 199-200; NOLLI, *Luca*, 51.

³⁴ Cfr. VALENTINI, "Magnificat", 199-201; SCHÜRMANN, *Luca*, 182; ROSSÉ, *Luca*, 74; GRASSO, *Luca*, 82; SPINETOLI, *Luca*, 88.

³⁵ Cfr. MANICARDI, *Salvezza*, 33; JOHNSON, *Luca*, 41; ROSSÉ, *Luca*, 74; SCHÜRMANN,

4. Sintesi: «Dio salvatore» nel *Magnificat*

Dallo studio esegetico del Cantico del *Magnificat* appena concluso, comprendiamo che per Luca la storia è nelle mani di Dio e che il modo con cui Egli la guida è attraverso un piano di salvezza, di cui Egli ne è l'autore e la fonte, che si sviluppa attraverso lo schema «promessa-compimento».

Ora, Maria definisce Dio come salvatore anzitutto in forza dell'azione di Dio in lei, espressa nel concepimento verginale di Gesù. A tale concepimento si lega la misericordia di Dio verso tutte le generazioni che si rivela nella contemplazione, attraverso i tempi, dell'azione di Dio in Maria. La storia di Maria, strumento della salvezza, diviene emblema del ribaltamento che Dio, salvando, produce tra poveri e ricchi, superbi e semplici. In questa prospettiva di salvezza e di misericordia è ripreso il giuramento fatto ad Israele, a vantaggio di Abramo (cioè del popolo dell'antica alleanza) e della sua discendenza, probabilmente comprensiva anche delle genti³⁶.

Luca, 182.

³⁶ Cfr. GRASSO, *Luca*, 82; ROSSÉ, *Luca*, 74; SCHÜRMAN, *Luca*, 186.

INDICE

- Homo sum nihil humani a me alienum puto. L'uomo persona o individuo?** p. 5
di Raffaella Roberti
- L'anno della preghiera: modalità personale ed universale di credenti, redenti, chiamati e dialogici** p. 19
di Mario Corrado
- La gerotrascendenza: una risorsa per il benessere psichico della persona in età senile** p. 43
di Vincenzo Agosto
- Laudate Deum**
Una chiave di lettura per continuare a riflettere sulle emergenze della crisi della casa comune e ripensare nuovi spazi di riflessione teologica p. 55
di Onofrio Farinola
- I Riti Esequiali** p. 77
di Francesco Castiglione
- L'esperienza della morte e i linguaggi del lutto nel Rito delle Esequie** p. 83
di Francesco Castiglione
- SCENDENDO DAL SICOMORO (Lc 19,1-10)**
Il dialogo come incontro di sguardi e cambiamento di vita p. 87
di Dario De Paola
- Non c'è Croce senza un crocifisso**
Elena Aiello, dalla contemplazione della Croce al servizio ai crocifissi della storia p. 123
di Enzo Gabrieli
- Thomas Merton. Dio, il vero io, la relazione** p. 133
di Roberto Ruffolo

**Oltre l'Homo oeconomicus per una rifondazione del
concetto di persona: bene comune nel nuovo ordine
globale**

di Aquilina Sergio

p. 149

**Il termine σωτηρ come chiave interpretativa del
Magnificat (seconda parte)**

di Paolo Viggiano

p. 183