

Direttore

Francesco Iannone

Direttore Responsabile

Mario Fabbrocini

Comitato Scientifico

Domenico De Risi (coordinatore)

Ernesto Borghi

Anna D'Alessio

Gaia De Vecchi

Pasquale D'onofrio

Ornella Marra

Paola Miranda

Gennaro Morisco

Antonio Porpora

Segretario di Redazione

Pasquale Pizzini

Grafica e paginazione

Pasquale Pizzini

Giuseppina Romano

Amministrazione

Filomena Cantone

Direzione, Redazione e Amministrazione

Via Della Repubblica, 36 - 80035 Nola

Telefax 081.823.13.48

www.chiesadinola.it - teologiaevita@chiesadinola.it

Edizione

LER Editrice - Marigliano (Na)

Corso Umberto I, 70

www.lereditrice.it

casaeditrice@lereditrice.it

Stampa

Giannini Presservice - Nola

www.gianninipresservice.it



LIBRERIA EDITRICE REDENZIONE

Corso Umberto I, 70 - Marigliano (Na)

Telefono e fax 081.885.42.06

Sito Web: www.lereditrice.it

Email: casaeditrice@lereditrice.it

ISBN 978-88-8264-599-1

- 5 ERNESTO BORGI
ACCOGLIERE L'ALTRO PER ESSERE UMANI
Dall'esegesi biblica all'ermeneutica esistenziale contemporanea
- 29 GIANPAOLO PAGANO
IL LONTANO E IL DIVERSO,
UNA SALVEZZA POSSIBILE PER LA BIBBIA
- 35 LUIGI VITALE
IL SANTUARIO FELICIANO: UN HOSPITIUM
PER L'ACCOGLIENZA DEI PELLEGRINI.
- 47 MICHELE MONTELLA
L'IDEA, ESPRESSIONE E VOLTO DELLA COMUNITÀ
IDEE COME BENE COMUNE

ACCOGLIERE L'ALTRO PER ESSERE UMANI.
Dall'esegesi biblica all'ermeneutica esistenziale contemporanea

di Ernesto Borghi

*«La realtà è molto di più
di quello che viviamo.
È attraverso le minuzie della vita,
gli accadimenti quotidiani,
e le relazioni che intessiamo
che l'Infinito ci parla»¹.*

Ernesto Borghi
è docente
di Sacra Scrittura

Essere stranieri non è mai stato, perlomeno nelle culture euro-atlantiche e mediterraneo-mediorientali, ragione di immediata gioia e sicuro benessere. Il fatto di essere *diversi* dalla maggioranza delle persone abitanti nel luogo ove ci si andava ad inserire ha costituito spesso anzitutto un problema e una difficoltà e, solo successivamente, un'opportunità.

L'Italia, Paese in larga misura di emigranti, come anche soltanto le vicende del XIX e XX secolo² hanno ampiamente dimostrato, dalla metà degli anni Ottanta del secolo scorso in poi, vive una situazione sostanzialmente diversa. Tantissime persone di origine africana, asiatica, latino-americana, fuggendo anzitutto dalla miseria, ma anche dalla persecuzione politica o religiosa, hanno considerato la nostra penisola come meta di viaggi spesso estenuanti e drammatici. Gli scopi sono stati e sono due: trovarvi una vita migliore, a livello professionale, socio-economico e culturale, o attraversare l'Italia in vista di altre collocazioni territoriali reputate più confortevoli.

In questo quadro storico e sociale posso porre, in primo luogo a me stesso, da biblista, formatore ed educatore storico-religioso, ma anche da figlio, da marito e da padre due domande fondamentali: *c'è*

¹ G. Dardes-I. Punzi, *Dov'è tuo fratello? Famiglia, immigrazione e multiculturalità*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2015, p. 11.

² Un'esempio di quello che era lo stato d'animo e la condizione dell'emigrante italiano dei due secoli precedenti all'attuale, si può immaginare ascoltando, per esempio, la canzone "Lacreme napoletane" (1925: musica di F. Buongiovanni; testo di L. Bovio).

qualcosa di bello e di buono ad essere stranieri, testi biblici alla mano? Chi può essere *davvero straniero* per chi cerca di essere cristiano? Cercherò di fornire alcuni elementi di risposta a questi interrogativi attraverso qualche lettura di testi biblici e una serie di osservazioni teologiche ed antropologiche che possano parlare alla vita delle donne e degli uomini di oggi, a partire da coloro che abitano nel nostro Paese, quale che sia il loro luogo di nascita.

1. Analisi ed interpretazioni bibliche

Nella Bibbia il concetto di *straniero* è vasto e conosce significati vari e diverse accezioni. Per esempio vi sono differenze significative a seconda che si considerino popoli nel loro insieme, forestieri singoli di passaggio nei territori abitati da ebrei o stranieri che risiedano stabilmente in contesti ebraici. Mi limiterò a presentare una situazione primo-testamentaria individuale, di chi accetta di farsi straniero, e, più sinteticamente, alcune neo-testamentarie in cui il tema sia l'incontro di Gesù di Nazareth con persone straniere³.

1.1. Il viaggio della vita: la vocazione di Abramo

Il testo della Genesi, dopo i primi undici "mitologici" capitoli, introduce la prima di una serie di icone storico-culturali, probabilmente la più importante per la tradizione comune ebraico-cristiano-islamica: la figura di Abramo.

Essa, anzitutto per l'ebraismo e il cristianesimo, è un esempio fondamentale della libertà personale messa, essenzialmente per fede, al servizio della volontà divina (cfr. Gen 12,1-4). Abramo è libero perché accetta senza coercizione alcuna di dedicare la propria esistenza al rapporto con Dio e all'attuazione dei progetti che ne conseguono direttamente.

³ Cfr., per avere un'idea efficace e sintetica del tema in oggetto, G. Boggio, *Straniero*, in *Schede Bibliche Pastorali*, a cura di G. Barbaglio, 2, EDB, Bologna 2014³, coll. 3862-3874; Aa.Vv., *Straniero*, in *Le immagini bibliche*, a cura di L. Ryken-J.C. Wilhoit-T. Longman III, tr. it., San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2006, pp. 1404-1407.

(a) Il testo⁴

«¹Il Signore disse ad Abramo⁵: «Vattene tu⁶ dal tuo paese e dalla tua patria e dalla casa di tuo padre, verso la terra che io ti indicherò. ²Così renderò te⁷ un grande popolo e ti benedirò e renderò grande il tuo nome e diverrai una benedizione. ³Benedirò coloro che ti benediranno e colui che ti maledirà maledirà⁸ e in te saranno benedette tutte le famiglie della Terra». ⁴Allora Abramo si mise in viaggio, come gli aveva ordinato il Signore, e con lui partì Lot. Abramo aveva settantacinque anni quando lasciò Carran».

(b) Contesto ampio ed immediato⁹

Gli eventi che precedono le vicende legate ad Abramo ci presentano, da un punto di vista morale, una serie di situazioni piuttosto problematiche a causa di azioni negative da parte degli uomini: la cacciata del giardino di 'Eden dopo il primo peccato (cfr. Gen 3,1ss.), il primo omicidio ad opera di Caino (cfr. Gen 4,1-16), il diluvio universale (cfr. Gen 6,5-8,14), la confusione delle lingue a Babele seguita dalla dispersione degli uomini sulla terra (cfr. Gen 11,1-9).

La chiamata di Abramo da parte di Dio è preceduta da un periodo segnato dal peccato e dalla corruzione, da una storia dove la bellezza originaria della creazione divina appare alquanto offuscata. Nel *midrash Rabbah* sulla Genesi, nel quale si ritiene che anche alcuni parenti di Abramo sarebbero stati coinvolti negli eventi di Babele¹⁰, così

⁴ Per le note critiche a questa traduzione, che è opera mia come le altre contenute in questo articolo, cfr. anche E.L. Bartolini De Angeli, *Per leggere Genesi 12,1-4a*, in "Parola&parole" X (19/2012), 12-13.

⁵ Letteralmente questo nome – *Avram* – può essere inteso come "padre", 'av', "elevato", *ram*, traducendo pertanto *ram* come aggettivo derivato dalla radice *rum*.

⁶ Traduzioni letterali della locuzione ebraica *Lech l'cha: Va' a te stesso/va' per te*. La configurazione all'imperativo della radice *h-l-k*, così vocalizzata dai massoreti, permette entrambe le possibilità.

⁷ La radice '-s-h esprime il significato di "fare" che, se ha per soggetto l'essere umano, è sempre un "trasformare" qualcosa che già c'è distinguendosi così dal significato della radice *b-r-'*, "creare", che è invece un "fare dal nulla". In questo caso si può quindi intendere che JHWH dichiara l'intenzione di trasformare la storia di Avram, che già esiste e ha già dei progetti, in qualcosa di nuovo.

⁸ La radice *q-l-l-* da cui è tratto il verbo, nella forma semplice *qal* esprime il senso di "essere leggero, sottovalutare", mentre nella forma intensiva *pi'el*, che è il nostro caso, può significare "disprezzare" anche nel senso di "maledire".

⁹ Cfr. anche E.L. Bartolini De Angeli, *Per leggere Genesi 12,1-4a*, pp. 13-14.

¹⁰ Cfr. *Bereshit Rabbah* XXXVIII,10.

si descrive lo smarrimento di quel periodo di fronte allo sfacelo¹¹:

«Disse Rabbi Jtzchaq: [è paragonabile] ad uno che passava da un luogo all'altro e vide un palazzo in fiamme. Disse: si direbbe che il palazzo è senza una guida/sovrintendente. Me ne sono occupato, gli disse/rispose il padrone del palazzo: io sono colui che è il padrone del palazzo! Allo stesso modo è avvenuto che 'Avraham nostro padre disse: si direbbe che il mondo è senza una guida. Me ne sono occupato, gli disse/rispose il Santo, Egli sia "benedetto": Io sono Colui che è la guida/sovrintendente Signore del mondo».

Come si può notare, se, da una parte, il mondo viene paragonato ad un "palazzo in fiamme" senza un "sovrintendente" che se ne occupi, dall'altra si pone l'accento sul fatto che Dio, il Creatore del mondo, è il suo sovrintendente, è Colui che si preoccupa del suo destino.

Il contesto immediato del brano è ulteriormente importante. La sfida degli esseri umani nei confronti di Dio giunge ad un'intensità epocale con la costruzione della torre di Babele: ciò decreta l'acme della comprensione immediata interumana con la moltiplicazione delle lingue (cfr. 11,1-9). Il testo della Genesi narra, subito dopo (cfr. 11,26-32) la fine della genealogia di Sem e ivi si introduce la figura di qualcuno che è *lontano*, ossia Abramo, figlio di Terach, tramite la presentazione dei suoi connotati familiari:

«²⁶Terach aveva settant'anni quando generò Abramo, Nacor e Aran. ²⁷Questa è la posterità di Terach: Terach generò Abramo, Nacor e Aran: Aran generò Lot. ²⁸Aran poi morì alla presenza di suo padre Terach nella sua terra natale, in Ur dei Caldei. ²⁹Abramo e Nacor si presero delle mogli; la moglie di Abramo si chiamava Sarai e la moglie di Nacor Milca, ch'era figlia di Aran, padre di Milca e padre di Isca. ³⁰Sarai era sterile e non aveva figli. ³¹Poi Terach prese Abramo, suo figlio, e Lot, figlio di Aran, figlio cioè del suo figlio, e Sarai sua nuora, moglie di Abramo suo figlio, e uscì con loro da Ur dei Caldei per andare nel paese di Canaan. Arrivarono fino a Carran e vi si stabilirono. ³²L'età della vita di Terach fu di duecentocinque anni; Terach morì in Carran».

Due elementi di particolare interesse in questo brano sono i seguenti:

- v. 30: la sterilità della moglie di Abramo, esplicitamente sottolineata, probabilmente per preparare il lettore all'avvenimento

¹¹ *Bereshit Rabbah* XXXIX,1.

successivo che ha in questo fatto il suo presupposto, ma soprattutto per far capire la paradossalità del discorso di Dio ad Abramo che sarà introdotto di lì a poco¹²;

- v. 31: l'attenzione si concentra, quasi si trattasse di una ripresa cinematografica o televisiva, su Abramo e sul lato più vicino a lui della sua famiglia. Infatti Terach, quale ultima iniziativa della propria vita - quasi un paradigma, ad uso del figlio, di quanto poi gli sarà richiesto¹³-, porta con sé Abramo, Sarai e il nipote Lot fuori da Ur, loro patria collettiva, prima della richiesta che Dio rivolge ad Abramo all'inizio del cap. 12. Quindi in questo caso vi è già uno "strappo" per quest'ultimo, ossia l'abbandono della patria. Si tratta, però, di uno strappo parziale, visto che il suo contesto affettivo resta immutato¹⁴.

(c) Breve lettura del testo

Vediamo ora il brano di Gen 12,1-4 versetto per versetto.

«¹Il Signore disse ad Abramo: "Vattene tu dal tuo paese e dalla tua patria e dalla casa di tuo padre, verso la terra che io ti indicherò".

La vocazione abramitica è prospettata *ex abrupto*, senza indugi. Dio e la sua parola creatrice, manifestatasi tale sin dall'inizio di Genesi (cfr. 1,3), irrompono nella vita di Abramo con grande laconicità ed inequivocabile direttività¹⁵. Infatti tre elementi come

¹² Cfr. G. Von Rad, *Genesi*, tr. it., Paideia, Brescia 1993, p. 184.

¹³ Quest'ipotesi, se ritenuta deterministica ed esclusiva, potrebbe apparire una mera forzatura interpretativa del testo, visto che «la migrazione della tribù di Terach da Ur dei Caldei a Carran si può spiegare col grande movimento dei Semiti semi-nomadi del secondo millennio» (M. Conti, *Le vocazioni individuali nel Vecchio Testamento*, in Aa.Vv., *Vocazione comune e vocazioni specifiche*, a cura di A. Favale, Las, Roma 1993², p. 103). Nulla, tuttavia, impedisce, mi sembra, di prendere in considerazione la teoria "prolettica" come elemento complementare.

¹⁴ Per una sintetica, utile considerazione della figura di Abramo si veda, per es., la voce *Abramo* redatta da G. Di Palma in *Dizionario Biblico della Vocazione*, a cura di G. Di Virgilio, Rogate, Roma 2007, pp. 3-7.

¹⁵ Resta comunque legittimo, anzi indispensabile e doveroso un dubbio di ordine complessivo: «il patriarca ha colto la volontà di Dio in una manifestazione esteriore della divinità, oppure in una decisione maturata dall'interno? Il linguaggio del racconto è fedele alla cronaca dell'evento, oppure esplicita il significato profondo dell'evento, cioè la presenza di Dio all'interno della decisione di Abramo?» (B. Maggioni, *La coscienza nella Bibbia*, Aa.Vv., *La coscienza cristiana*, a cura di L. Rossi, EDB, Bologna 1971, p. 25). Resta comunque il fatto, testo biblico alla mano, che il tutto si svolge in un rapporto personale tra il Signore e colui che egli ha scelto, qualunque sia la modalità della relazione intercorsa tra loro.

- la mancanza di qualsiasi introduzione preparatoria tra la fine del cap. 11 e l'inizio del 12,
- la nuda pregnanza dell'imperativo *lek* del verbo *halàk* (= andare, camminare),
- la presenza, subito dopo il verbo del complemento *l'kà* (lett. = a te), una sorta di dativo etico, che concentra l'attenzione sulla persona di Abramo non danno spazio a dubbi: «Dio è rappresentato come un generale che lancia il suo ordine in attesa che venga istantaneamente e minuziosamente eseguito»¹⁶.

E l'imperioso invito divino non è certo di poco conto. Quanto il patriarca aveva già lasciato insieme ai suoi familiari viene esteso e ampliato, reso del tutto definitivo. Infatti l'abbandono del suo paese non si era verificato nel passaggio da Ur a Carran, visto che pur sempre di Mesopotamia si trattava. E proprio di allontanamento da questa regione Dio parla. Ciò significa lasciare il proprio orizzonte materiale, i propri beni, le piccole e grandi cose a cui Abramo era abituato, i paesaggi e gli oggetti, le albe e i tramonti all'interno di una cornice nota, insomma il caldo e protettivo guscio della sua quotidianità¹⁷.

Staccarsi dalla propria patria implica abbandonare qualcosa di ulteriore: il proprio orizzonte umano e culturale, gli usi e costumi, la religione e lo stile sociale di vita, in definitiva, quindi, gran parte almeno della propria identità generale.

E la richiesta di Dio va ancora oltre: Abramo deve lasciare la casa di suo padre, ossia quanto nelle società semitiche era la famiglia con tutta la rete di relazioni umane, affettive, ereditarie, morali, economiche, tradizionali. «Quest'ultimo livello di distacco è in assoluto il più aspro, genera paura e solitudine, è una vera e propria lacerazione perché è come uscire da un grembo caldo e protetto per affrontare l'oscurità e l'incertezza del mondo esterno»¹⁸. Dio è conscio della gravità delle separazioni esigite; Abramo deve lasciare dietro di sé assolutamente tutto ed affidarsi alla guida di Dio. Lo scopo del viaggio proposto è una terra di cui gli è noto soltanto che Dio gliel'indicherà¹⁹.

¹⁶ G. Ravasi, *Il libro delle Genesi*, Città Nuova, Roma 1993, p. 20. Si vedano, in proposito, altre chiamate verbalmente essenziali come quelle dei profeti Elia (cfr. 1Re 19,15.19), Amos (cfr. Am 7,15) e Osea (cfr. Os 1,1.3).

¹⁷ Cfr. H. Gunkel, *Genesis*, Vandenoek & Ruprecht, Goettingen 1977⁹, p. 163.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ «Il contrasto tra il presente certo, che deve abbandonare, e un futuro ipotetico è accentuato dal modo come è espressa la promessa: non dice la regione (terra) che ti

“*Così renderò te un grande popolo e ti benedirò e renderò grande il tuo nome e diverrai una benedizione. ³Benedirò coloro che ti benediranno e colui che ti maledirà maledirà e in te saranno benedette tutte le famiglie della Terra*”.

La fiducia richiesta è totale, ma non è vana. L'obbedienza alla volontà divina spalancherà una prospettiva grandiosa di benevolenza e sostegno divini per Abramo, per le generazioni discendenti da lui e, a livello universale, per tutti gli esseri umani, secondo modalità e contenuti ben maggiori di quanto possibile altrimenti.

Benedizione è un concetto-sintesi, che compare almeno cinque volte, esplicitamente ed implicitamente, in questo brano, e che qui, come nell'intera Bibbia ebraica/Primo Testamento, racchiude metonimicamente quanto di buono e di bello (fecondità, gioia, salvezza) Dio può far entrare *nell'identità e nell'esistenza* di chi accoglie in sé la proposta divina²⁰.

Il nome di Abramo diverrà grande, sarà cioè glorificato, trovando la sua realistica valorizzazione²¹: evidente è l'allusione alla storia della torre di Babele e, più in generale, a tutti i momenti in cui l'essere umano (cfr. Gen 2-11) crede di fondare se stesso e la propria vita autoreferenzialmente; ora è Dio a dare realmente agli individui quanto essi volevano conseguire soltanto tramite le loro forze²².

La stessa maledizione, come testimonia il singolare dell'attore umano di essa (= colui che ti maledirà... maledirà), è circondata e

darò, ma che ti indicherò» (M. Conti, *Le vocazioni individuali nel Vecchio Testamento*, p. 106).

²⁰ Il motivo della benedizione risuona, nonostante le infedeltà umane nel rapporto con Dio, per tutta la Genesi (1,22; 18,18; 24,35; 26,3.12; 28,14; 30,27-30; 32,30 - cfr. G. Ravasi, *Il libro delle Genesi*, p. 25). «La benedizione non consiste nel dare cose fatte, ma nel dare la capacità di fare delle cose. Colui che dà da un dono che non finisce. Booz (ndr.: cfr. Rt 2,1-4,16) regala un manto pieno di spighe d'orzo, che una volta mangiate sono terminate; a quel ventre però dà anche la fecondità che non termina. La capacità di produrre, di fare, di crescere, di moltiplicare: questa è la benedizione divina» (L. Alonso Schökel, *Lezioni sulla Bibbia*, Piemme, Casale Monferrato [AL] 1996, p. 299).

²¹ «La gloria per la Bibbia è il fascino irradiante di una persona, il valore che essa rappresenta e il suo peso oggettivo ... Il suo fascino irradiante le viene da altri. La gloria, in ebraico, ha la stessa radice del peso: *la gloria di un uomo è l'autorevolezza della sua parola, l'influenza dei suoi gesti, l'eco della sua azione, insomma quello che essa vale realmente ... Così la gloria di Dio*» (J. Guillet, *la justice et la foi? La loi et l'évangile*, in "Supplément à Vie chrétienne", Cerf, Paris 1990, pp. 26-27).

²² Cfr. J. Skinner, *Genesis*, Clark, Edinburgh 1930²-1980, p. 243.

minimizzata dalla sovrabbondanza dell'agire benedicente²³ di un Dio che vuole prendere posizione a favore del fratello di Nacor e del popolo che da lui discenderà, Israele.

La disponibilità appassionata di Dio è destinata, quindi, attraverso Abramo a diffondersi universalmente e senza limiti²⁴, allorché l'affidamento del patriarca in Dio sia incondizionato. Abramo riceve, quindi, la benedizione nella vocazione alla fede. Ed egli manifesterà subito che la forza della benedizione è quella, dirompente, di un seme, non quella, gelida, d'una pietra preziosa da conservare in uno scrigno²⁵.

⁴Allora Abramo si mise in viaggio, come gli aveva ordinato il Signore, e con lui partì Lot. Abramo aveva settantacinque anni quando lasciò Carran».

Non vi è dubbio di sorta nel figlio di Terach: all'immediata perentorietà dell'invito divino corrisponde l'esecuzione istantanea dell'ordine da parte di Abramo. Senza il benché minimo indugio, dubbio o rifiuto, il patriarca risponde subitaneamente a colui che così diventa il suo Signore, obbedisce ciecamente ... La sola parola *wayyèlek* (= si mise in viaggio)²⁶ è più efficace di qualsiasi descrizione psicologica e, nella sua grandiosa semplicità corrisponde assai meglio al significato di questo avvenimento. Egli se ne sta muto: «Gesto meraviglioso di obbedienza incondizionata, di fronte ad una promessa di cui egli

²³ La benedizione divina verso coloro che benediranno Abramo agisce potentemente sul cerchio ristretto di vicini, familiari, amici. Essa è la benedizione quotidiana che rasserena l'esistenza ordinaria, che offre alle persone più vicine luce e speranza, secondo modalità ben estrinsecate in altri scritti primo-testamentari, come, ad es., Sal 128, 1-4: «Beato colui che teme il Signore e cammina nelle sue vie. Vivrai del lavoro delle tue mani, sarai felice e godrai d'ogni bene. La tua sposa (sarà) come vite feconda nell'intimità della tua casa; i tuoi figli come virgulti d'ulivo intorno alla tua mensa. Così sarà benedetto l'uomo che teme il Signore» (cfr. G. Ravasi, *Il libro delle Genesi*, pp. 25-26).

²⁴ Questa prospettiva planetaria, per quanto miri evidentemente lontano e raggiunga l'acme del piano storico di Dio, non lo rappresenta concretamente: se ne nota unicamente l'accento alla meta e con essa il senso del tracciato delineato da Dio con la vocazione abramitica. Si tratta di una preannuncio che supera l'antica alleanza e acquista notevole rilievo per la valutazione retrospettiva di taluni scritti neo-testamentari, quali, ad esempio, At 3,25-26; Rm 4,13; Gal 3,8.16 (cfr. G. Von Rad, *Genesi*, p. 186).

²⁵ Cfr. G. Ravasi, *Il libro delle Genesi*, p. 27.

²⁶ Identico è il verbo utilizzato nei vv. 1 e 4 (*halàk* appunto), e in quest'ultimo testo l'espressione *wajjèlek* esprime la forma ebraica della consequenzialità diretta rispetto all'azione espressa nella frase precedente (lo stesso vale per il v. 2: renderò te).

difficilmente poté sospettare la piena portata»²⁷.

Insieme a Lot, suo nipote - qui citato per creare la chiara connessione letteraria con le narrazioni che lo riguarderanno successivamente²⁸ - Abramo parte, e in età certo non verde, da Carran. La sua fiducia in Dio è stata istantanea e tutta la sua esistenza sarà all'insegna di questa fede che il Signore gli riconoscerà ripetutamente (cfr. Gen 15,1; 22,1-14) con molteplici espressioni, tra cui la definitiva promessa di benedizione per lui e la sua progenie (cfr. Gen 22,15-18).

Non è possibile dire altro che questo, mi pare, in sede riassuntiva. La vocazione *militare* di Abramo vuole raffigurare colui che, attraverso l'esecuzione letterale e immediata del comando impartito, è il puro e totale servitore della Parola divina imperativa ed efficace. L'accento cade maggiormente sul primato di Dio, la cui forza è manifestata come diromponente, la cui vocazione è narrata come irresistibile²⁹.

E questo discorso deve poi essere confrontato con tutto lo sviluppo successivo della figura del patriarca, che vive in modo discontinuo l'accettazione esistenziale di questa vocazione, attraverso comportamenti anche sconcertanti per la loro meschinità (cfr. 12,10-20; 20,1-18).

Comunque, in varie vicende che culminano con la decisa, ma mancata immolazione del figlio Isacco (cfr. Gen 22,1-14), Abramo è presentato come il modello a cui tutto Israele è chiamato a guardare nel suo percorso di fede, se vuole esistere come popolo di Dio: «la sua vicenda, inserita al termine della storia primordiale, mette in luce un aspetto fondamentale dell'autocoscienza d'Israele. Esso si sente parte del grande consesso delle nazioni, con le quali Dio ha già stabilito in Noè la sua alleanza. In questa prospettiva l'elezione appare non come un privilegio, ma come un servizio di ampiezza universale»³⁰. E quando, alle querce di Mamre (cfr. Gen 18,1-15), Abramo accoglie i tre viandanti e riceve l'annuncio della sua insperata, prossima paternità, il testo è emblematico di un fatto: la vita in tutte le sue forme perviene unicamente grazie al rapporto che si vuole/riesce ad avere con gli altri.

La chiamata di Abramo è da considerarsi parte di un progetto

²⁷ Altrove nell'AT le reazioni umane ai comandi divini sono ben diverse: si vedano, ad esempio, la vocazione mosaica in Es 3 oppure Ger 1,4-10 e l'intero libro di Giona.

²⁸ Cfr. J. Skinner, *Genesis*, p. 245; si vedano, in merito, Gen 13,5-14,16; 19,1-29.

²⁹ Cfr. G. Ravasi, *Il libro della Genesi*, p. 21.

³⁰ A. Sacchi, *I libri storici*, Paoline, Milano 2000, p. 87.

che, da un lato distingue lui e il suo popolo, dalla Mesopotamia alla terra di Palestina, fra le Nazioni e, dall'altro, chiama questo popolo ad una particolare relazione produttiva proprio nei confronti di coloro da cui si è distinto. La Scrittura ci attesta che, nella logica di Dio, un particolare può essere destinato ad una funzione/vocazione che abbraccia tutte le famiglie della terra³¹.

Ad Abramo è chiesto di diventare straniero, con tutte le difficoltà di questa partenza “da sé” nel senso più globale del termine, per arrivare ad una condizione di vita radicalmente migliore per sé e per la collettività umana. Il testo di Genesi non parla della necessità imprescindibile per Abramo di lasciare la propria identità complessiva. Questo brano legge, verosimilmente, dopo il ritorno degli ebrei dalla tragica e “biblicamente istruttiva” schiavitù babilonese, l'itineranza che abbandona le proprie certezze individuali, familiari, culturali e sociali come un'opportunità. In quale prospettiva? Il meglio nella scelta di vita del patriarca dei patriarchi, punto di riferimento iniziale della fede di tutti³².

1.2. Gesù e gli stranieri: riferimenti evangelici canonici

Gesù di Nazareth si sente ed è chiamato ad occuparsi della salvezza, cioè della pienezza di Vita verso Dio anzitutto di coloro che sono giudei. Il passo evangelico forse più noto in proposito è Mt 15,24: «Non sono stato mandato se non alle pecore perdute, definitivamente, della casa di Israele». La conferma dell'area d'azione fondamentale del messianismo di Gesù nel quadro giudaico (cfr. Ez 34,4.6.16; Ger 10,21; Sal 119,176). Gesù risponde in termini coerenti con la fisionomia originaria della sua missione: non è un caso che sia stata la donna a lasciare la sua terra e che l'incontro avvenga in territorio israelitico.

D'altra parte, vari capitoli prima, sempre nella versione matteana, nel confronto con il centurione (cfr. Mt 8,5ss) la presa di posizione del Nazareno, disposto ad intervenire istantaneamente

³¹ Cfr. E.L. Bartolini De Angeli, *Per leggere Genesi 12,1-4a*, p. 23.

³² «La tematica della rinuncia e della partenza verso l'ignoto della promessa domina gran parte della tradizione evangelica (Mc 1,16-20; 10,28). Con Gesù come per Abramo, la chiamata è pericolosamente aperta verso l'ignoto. Come le chiamate di Gesù la chiamata di Abramo è un imperativo. Ma un imperativo come quello che abbiamo incontrato in Gen 1,1-2,4a. Un imperativo che è un invito, che permette di uscire da una vita di *sterilità* come quell'altro invito/imperativo traeva fuori dal caos» (W. Brueggemann, *Genesi*, tr. it., Claudiana, Torino 2002, p. 152).

per liberare dalla malattia il servitore di questo soldato, sfocia in una presa di posizione senza esclusivismi: «In verità vi dico, presso nessuno in Israele ho trovato una fede tanto grande. Ora vi dico che molti giungeranno dall'oriente e dall'occidente e si metteranno a tavola con Abramo, Isacco e Giacobbe nel regno dei cieli, ¹²mentre i figli del Regno saranno cacciati fuori nelle tenebre; lì sarà pianto e stridore di denti» (vv. 10b-12)³³.

L'umanità del Nazareno conosce momenti diversi di “apertura” e “chiusura” dalla sua identità culturale e religiosa alle esigenze di interlocutori differenti? Nella dinamica narrativa del vangelo secondo Matteo, dal Gesù effettivo alle interpretazioni dei redattori evangelici, si vogliono dare indicazioni difformi dall'inizio alla fine della versione evangelica stessa? E altre ancora potrebbero essere le domande, storico-testuali, da porsi per cercare di spiegare il senso di questi atteggiamenti gesuani palesemente difformi tra loro.

Il fatto che l'incontro con la donna in Mt 15 sia testo di tradizione duplice (cfr. il parallelo in Mc 7,24-30) probabilmente rafforza l'ipotesi che tale racconto di miracolo faccia parte del novero di quelli che narrano fatti realmente verificatisi nella vita di Gesù. Secondo questo brano matteano il Nazareno stesso ha dovuto, in un certo senso, per essere all'altezza della donna, “rompere con il passato”: egli, non negando mai, qui come in Mt 8, il dato di fatto dell'estraneità culturale dei suoi interlocutori, sposta «la relazione su di un livello più profondo, che rende irrilevante la differenza rilevata prima a livello più superficiale»³⁴.

Comunque il dato globale e conclusivo, versioni evangeliche canoniche alla mano, è questo: nell'operare la liberazione degli esseri umani dalla sofferenza, dal dolore, dal male, Gesù, in ultima analisi,

³³ Circa la storicità di questo brano occorre ricordare la connessione del racconto di miracolo col detto profetico di 8,11-12. La pericope del centurione appare l'unico racconto di miracolo della *Quelle*: «essa è legata ad un luogo concreto e a una persona concreta. La ritrosia di Gesù di fronte all'invito ad entrare nella casa del non giudeo s'armonizza con l'ambiente giudaico... Dialogo e miracolo costituiscono un'unità. Noi riteniamo che si tratti di un ricordo concreto dell'attività di Gesù di Nazareth... Merita attenzione anche il collegamento del pellegrinaggio dei popoli col regno di Dio, che fa pensare ad una derivazione da Gesù» (J. Gnilka, *Il vangelo di Matteo*, I, tr. it., Paideia, Brescia 1990, pp. 449-450).

³⁴ E. Manicardi, *Gesù e gli stranieri*, in *Lo straniero nella Bibbia*, I. Cardellini (ed.), in “Ricerche Storico Bibliche” (1-2/1996), 230-231.

non fa differenze in base alla provenienza etnica, sociale o culturale di coloro che incontra e di cui vengono manifestate tali situazioni di disagio.

“Straniero” per l’ebreo di Galilea Gesù - figlio di una regione palestinese abitata e attraversata da persone assai eterogenee per condizione religiosa, culturale e socio economica – era, come per la generalità dei suoi correligionari e connazionali, chiunque non fosse ebreo. Le condizioni di purità religiosa non sono importanti per il Gesù evangelico. Lo sono essenzialmente le situazioni di difficoltà a cui un suo intervento risanatore fisico, psicologico, sociale può porre rimedio (cfr. per es., Mc 2,1-12; 5,21-43; Lc 13,10-17; Gv 9,1-17)³⁵.

Il Signore è il Dio unico e protegge tutti gli esseri umani (cfr., per es., Dt 10,17-19). Chi è straniero non solo ha diritto ad avere giustizia come orfani, vedove e poveri (cfr. Dt 24,17-22; Ger 7,6; 22,3; Ez 22,7), ma nell’Israele ideale stranieri residenti ed ebrei sono assimilati (cfr. Ez 47,21-23). Cionondimeno la violenza dei rapporti tra ebrei e stranieri, per ragioni politiche e religiose, incontra comunque molte attestazioni nel Primo Testamento (cfr. anzitutto i riferimenti relativi all’occupazione della terra di Canaan – Gs 6,12-27; 10,28-43, 11,7-12,24)³⁶.

Tenendo conto di questi dati culturali e religiosi non stupisce che il Gesù matteo ponga l’occuparsi di chi è straniero come uno dei comportamenti che attuano coloro che sono *giusti*, ossia degni di una considerazione del tutto positiva in occasione del giudizio finale, alla fine dei tempi (cfr. Mt 25,38) e che, invece, non realizzano coloro che non sono solidali con i loro simili in difficoltà anche in quanto stranieri (cfr. 25,43). *Ero straniero e accoglieste me*: tale affermazione significa aprire la propria vita a chi è diverso da sé per provenienza culturale ed etnica, ricevendo la consapevolezza di agire direttamente a favore di Gesù Cristo, Figlio dell’uomo e figlio di Dio. Questo è uno dei momenti evangelici di più evidente concretezza nel rapporto umano-divino, ove

³⁵ «La buona novella è che il tuo dolore possa essere ascoltato, preso sul serio, senza che su di esso ci sia lo sguardo giudicante di un dio privo di misericordia; in modo tale che alla sofferenza non si devono aggiungere altri sensi di colpa. Chi oggi sa far risuonare questo lieto annuncio?» (L. Maggi, *Due miglia* in Aa.Vv., *Buone notizie su Dio*, a cura di G. Giammarini, Cittadella, Assisi 2011, p. 24).

³⁶ Circa i conflitti con assiri o babilonesi cfr., per es., 2Re 18,17-37; 25,8-17; Ger 7,1-15; Ez 36,20-32; Sal 94,1-7; per la lotta di carattere religioso cfr., per es., 1Mac 1,41-65; 2,15-22.

qualsiasi astrattezza e ogni dottrinalismo sono del tutto assenti.

Nel quadro di tali scelte etiche, fondate sulle opere di misericordia della tradizione giudaica³⁷ appare ben presente il supporto nei confronti dell'estraneità socio-culturale. Essa porta con sé una condizione psicologica non necessariamente facile, in cui la tensione con l'ambiente circostante è del tutto possibile e il testo qui parla di chi non riesce a reclamare alcun diritto. E all'apice di questa considerazione dei "non ebrei" occorre tener conto di un fatto: dai samaritani il Gesù lucano trae alcuni insegnamenti di grande portata etica (cfr. 10,25-37; 17,11-19). E sempre restando nella terza versione evangelica canonica e ricollegandoci ai riferimenti ad Abramo nella lettura di Gen 12,1-4, particolarmente evidente è il legame tra Abramo e gli emarginati di vario genere. Infatti, in questa particolare attenzione agli "squalificati" si fa intendere che «Gesù, come prima di lui Abramo, è colui nel quale gli "emarginati squalificati" sono benedetti» (cfr. vari soggetti nel "Magnificat" in 1,48.52-53.55; la donna curva in 13,16; Lazzaro in 16,22; Zaccheo in 19,9)³⁸.

2. Riflessioni biblico-esistenziali contemporanee

L'invito rivolto ad Abramo può essere tradotto sia nella forma *vattene* che in quella *va' verso te stesso/va' per te*. Nella partenza del patriarca dalla sua terra, vi è, come abbiamo visto, l'inizio della sua crescita,

«la cui essenza consiste nella consapevolezza della propria insufficienza. È grazie a tale consapevolezza che siamo obbligati a volgere lo sguardo altrove e a interpretare la vita come esodo. È grazie all'altro, il quale in virtù della sua estraneità rompe l'illusione secondo la quale ci può bastare quello che siamo (e questo è il vero grande peccato). L'estraneità dell'altro ci rimanda al nostro limite, alla nostra insufficienza, alla nostra fragilità, alle nostre ferite. Per questo il differente ci turba, ci fa persino paura. Ma l'altro è anche colui che a causa della sua

³⁷ Un esempio: «Di sei cose l'essere umano mangia i frutti in questo mondo, mentre il capitale gli resta intatto per il mondo futuro: l'**ospitalità ai viandanti**, il conforto ai malati, il raccoglimento nella preghiera, la frequentazione mattiniera della scuola, l'educazione dei propri figli allo studio della Toràh, il giudizio positivo sul proprio compagno» (*Talmud Babil. Trattato Shabbat*, 127a).

³⁸ Cfr. W. Brueggemann, *Genesi*, pp. 153-154.

estraneità ci indica un altrove»³⁹.

L'ebreo di Galilea che ha accettato, nella primavera del 30, di morire da innocente in modo doloroso ed infamante e che in ragione di questo impegno d'amore viene risuscitato, in molti testi evangelici spiazza tanti suoi contemporanei con atteggiamenti di accoglienza che fanno saltare precetti religiosi e convenzioni sociali e culturali ben più che secolari⁴⁰. Il cambiamento di mentalità necessario per operare l'accoglienza di cui egli è maestro, esige l'uscita da se stessi, non come atteggiamento ossessivo e stravagante, ma come interazione consapevole con chi può essere diverso da sé, incontrando il quale lo scambio culturale, affettivo, sociale può essere un arricchimento per tutti.

Spesso non siamo noi tuttavia a scegliere gli altri. Gli altri, gli stranieri, gli estranei sono infatti inattesi, inaspettati. E anche quando pensiamo di conoscerli, rivelano aspetti e lati ignoti. Ci turbano, ci disorientano, sconvolgono i nostri piani, i nostri tempi, i nostri progetti. Essi, però, ci indicano il nuovo movimento evolutivo, un rinnovato *Lech I'chà*, un ulteriore passo per andare verso noi stessi.

Pensiamo agli stranieri, per esempio quelli che stanno arrivando oggi a centinaia di migliaia se non a milioni sulle coste mediterranee. Rispondendo loro, se siamo donne e uomini che vivono tenendo cuore e cervello strettamente connessi,

«noi rispondiamo alla nostra stessa ferita. Riconoscendogli l'ospitalità noi riconosciamo il nostro essere bisognosi, esattamente come il samaritano si ferma a soccorrere l'uomo ferito non perché filantropo o obbediente ad una legge morale o religiosa, ma perché il suo cuore si spacca...Diventiamo autenticamente "prossimi", solo quando entriamo in contatto con la nostra fragilità, il nostro limite. Altrimenti la vicinanza alla diversità dell'altro è per noi insopportabile»⁴¹.

In tale prospettiva, occorre senz'altro verificare la praticabilità concreta di molte forme di accoglienza dei migranti. Comunque chi

³⁹ G. Dardes-I. Punzi, *Dov'è tuo fratello?*, pp. 15-16.

⁴⁰ «Gesù è alla periferia del sistema, della religione del tempio, e proprio per questo può metterli radicalmente in discussione. La sua è una rivoluzione...Nessun potere e nessuna alleanza con i poteri, ma cuore, coscienza, azioni che esprimano contemporaneamente la fede in Dio, nel Dio umanissimo di Gesù di Nazareth e l'inseparabile solidarietà con i fratelli» (P. Di Piazza, *Il mio nemico è l'indifferenza. Essere cristiani nel tempo del grande esodo*, Laterza, Roma-Bari 2016, p. 82).

⁴¹ G. Dardes-I. Punzi, *Dov'è tuo fratello?*, pp. 15-16.

vuole chiudere la porta agli “estranei”, nel nostro Paese come in varie altre zone dell’Europa o del Nord del mondo – il caso dell’Ungheria e del suo referendum anti europeista del settembre 2016 è solo uno degli evento istituzionale eclatanti in questo ambito – vive spesso una carenza di consapevolezza della propria e altrui umanità davvero preoccupante. Il rifiuto di coloro che vivono secondo parametri reputati indiscutibili dal potere dominante – poco importa se civile o religioso – o da una più o meno effettiva grande maggioranza della popolazione, porta con sé una logica di esclusione che non ha rapporto con il Vangelo del Dio di Gesù Cristo.

Chiunque asserisca di essere cristiano, dovrebbe misurarsi con questa semplice riflessione. E non soltanto rispetto al tema dell’accoglienza degli stranieri provenienti dal Sud del mondo, ma anche circa altre “diversità” oggi più evidenti che in altre epoche: mi riferisco, per esempio, a chi vive seriamente la relazione di coppia secondo schemi relazionali diversi da quelli matrimoniali tradizionali, a chi ha orientamenti sessuali differenti da quelli che portano a relazioni “donna-uomo”⁴², a chi scopre con difficoltà la propria identità sessuale con percorsi non di rado difficili e dolorosi⁴³.

Nella rivelazione biblica si nota chiaramente, sempre partendo dal presupposto che i testi vadano analizzati ed interpretati nei contesti culturali e letterari di redazione, un dato: vi è una sola possibilità che comunica umanità e favorisce esperienze e processi di umanizzazione degni dei valori espressi sin da Genesi 1-2 e Esodo 20 e fino a Matteo 5-7; ossia

«riconoscere l’uguale e pari dignità di ogni persona che vive sul pianeta, qualsiasi sia la sua situazione e condizione esistenziale, senza se, ma, però o parentesi; da chi è disabile a chi è in carcere, a chi è nomade, a chi è omosessuale e transessuale,

⁴² Si tenga sempre presente, nel quadro biblico-esistenziale in cui stiamo riflettendo, che una relazione affettiva o/e sessuale non ha possibilità di durare e di espandersi se i partner non sono sufficientemente capaci di confrontarsi con le loro differenze in ogni aspetto della vita e in ogni risvolto della loro personalità (cfr. X. Thévenot, *Sempre mio figlio. Omosessualità in famiglia*, Paoline, Milano 2004, passim).

⁴³ Per approfondire seriamente le tematiche relative al tema “gender” si vedano le riflessioni contenute nel saggio di G. Dall’Orto, *I turbamenti del giovane Gender*, in “Hermes. Journal of Communication” 7 (2016), 33-60. Sul tema dell’omosessualità sono certamente significativi il saggio appena menzionato del salesiano X. Thévenot, *Sempre mio figlio. Omosessualità in famiglia*, e il libro di D. Migliorini-B. Brogliato, *L’amore omosessuale*, Cittadella, Assisi (PG) 2014.

a chi arriva come profugo tra noi...Si tratta di un'educazione continua, lenta e progressiva, con pazienza attiva e perseveranza personale e collettiva, culturale, etica, politica e spirituale. Certo l'Altro riconosciuto nella uguale e pari dignità è diverso da noi; ma perché considerare la sua diversità con fastidio, come un pericolo e una minaccia da cui difendersi e non invece come una possibilità di apertura, di arricchimento della nostra identità personale, culturale, sociale, religiosa?»⁴⁴.

Questa è certamente una sfida davvero epocale. Lo è fare i conti con l'alterità di chi viene da luoghi geograficamente e culturalmente lontani, in cui norme, abitudini, costumi, valori, obiettivi esistenziali sono del tutto o ampiamente diversi da quelli delle civiltà frutto delle culture greco-latine ed ebraico-cristiane.

Questo confronto, al di fuori di buonismi e sincretismi di qualsiasi genere, implica, partendo dallo stabile soddisfacimento delle esigenze primarie - e non pochi stranieri vengono tragicamente nel Nord del mondo perché ciò è loro impossibile nei Paesi d'origine - due volontà generalizzate: di capire che cosa è davvero irrinunciabile della propria identità culturale e/o religiosa e quella di ricercare che cosa è condivisibile con chi è diverso da sé.

Per attivare seriamente questo processo di discernimento cultural-esistenziale chi cerca di essere cristiano non può che tentare di rifarsi concretamente all'amore del Dio di Gesù Cristo e l'amore per il Dio umanissimo di Gesù⁴⁵:

«l'amore come dimensione fondamentale, che attraversa la vita, il nostro sentire, pensare e agire; l'amore nelle scelte di giustizia, di verità e di pace; l'amore presente nelle professioni tutte, in modo speciale in quelle che si vivono nel rapporto diretto con le persone, come quelle degli insegnanti, dei medici, degli infermieri e di altri ancora. L'amore nell'agire della politica come assunzione responsabile dei problemi, ricerca delle soluzioni, attenzione costante al bene comune iniziando dalla

⁴⁴ P. Di Piazza, *Il mio nemico è l'indifferenza*, p. 37.

⁴⁵ Circa il tema del discernimento culturale e morale cfr. l'esortazione apostolica *Amoris laetitia* di papa Francesco (nn. 242.300.302.304).

considerazione di chi è povero, ai margini e fa fatica⁴⁶»⁴⁷.

Quante risorse, anzitutto culturali, vengono dedicate ad un'educazione effettiva all'accettazione degli altri, all'interazione con gli altri, insomma al confronto con gli altri? E tutto ciò senza reputarli in primo luogo degli avversari se non dei nemici, ma semplicemente delle persone, quale che sia il colore della loro pelle, la lingua che essi parlano, la religione che professano, ma anche la relazione sessuale che intrattengono? Ogni operatrice/operatore di istituzione educativa, ecclesiastica e civile, dovrebbe porsi queste domande ed incrementare gli sforzi, al di fuori di moralismi e volontarismi, per incrementare a livello qualitativo e quantitativo tali prospettive di crescita individuale e sociale.

Solo l'ospitalità, nel senso stretto e ampio del termine, sottrae al circolo vizioso della solitudine e restituisce anche chi ospita alla pienezza di vita. «L'incontro continuo con la diversità e il fare spazio all'altro diventano fattori educativi formidabili perché fanno germogliare la dimensione dell'apertura, dell'accoglienza, della consapevolezza della necessità dell'altro»⁴⁸. Chi cerca davvero di essere cristiano, può ragionare e vivere senza perseguire costantemente questi valori? Può esistere come discepolo effettivo del Nazareno crocifisso e risuscitato, senza farsi guidare da un amore che “spacca” ragionevolmente e costantemente il cuore di fronte alle difficoltà degli altri?⁴⁹

⁴⁶ Pensando anche alla differenza di spessore intellettuale e respiro etico, *mutatis omnibus mutandis*, tra politici quali Alcide De Gasperi, Konrad Adenauer e Robert Schuman e la gran parte dei leaders politici occidentali odierni, si vedano, in questo ambito socio-culturale e socio-politico, le riflessioni contenute in M. Cacciari-P. Prodi, *Occidente senza utopie*, Il Mulino, Bologna 2016.

⁴⁷ P. Di Piazza, *Il mio nemico è l'indifferenza*, p. 68. Per una considerazione profonda, intensa e concreta dell'amore fraterno si veda quanto espresso nella lettura di 1Corinzi 13 proposta in *Amoris laetitia*, nn. 89-119.

⁴⁸ G. Dardes-I. Punzi, *Dov'è tuo fratello?*, p. 24.

⁴⁹ Per una considerazione davvero profonda delle esigenze culturali ed etiche del vivere cristiano oggi e domani si veda (B. Borsato, *Un Dio umano. Per un cristianesimo non religioso*, EDB, Bologna 2016, p. 10).

IL LONTANO E IL DIVERSO, UNA SALVEZZA POSSIBILE PER LA BIBBIA

di Gianpaolo Pagano

Nel Salmo 87 viene cantata la gloria di Sion nel tempo escatologico, quando Gerusalemme diventerà la casa di tutte le genti scritte nel libro di Yhwh. Anticipando la visione giovannea della moltitudine immensa appartenente ad ogni nazione, razza, popolo e lingua che accanto ai 144.000 si prostra davanti all'Agnello (Ap 7,4-9), il salmista contempla la fine dei tempi allorquando nella città santa saranno radunati tutti i giusti appartenenti a tutte le nazioni della terra (Sal 87,4-6): egiziani (Raab), babilonesi (Babilonia), palestinesi (Palestina), libanesi (Tiro) e africani (Etiopia). Da questo testo prende spunto la nostra riflessione sullo 'straniero' (il lontano e il diverso) secondo la prospettiva biblica, soprattutto secondo la prospettiva ebraica veterotestamentaria erroneamente spesso considerata esclusivista e nazionalista in contrapposizione a quella inclusiva ed universale che sarebbe propria del Nuovo Testamento.

Gianpaolo Pagano
è docente
di Sacra Scrittura

Ci piace a tal proposito utilizzare un termine coniato dal grande studioso francese J. Daniélou che parlava di 'religione cosmica' per esprimere l'appartenenza salvifica di coloro che, estranei alle alleanze di Abramo e di Gesù, hanno nella loro vita praticato una religione pura da poter essere ricompensata da Dio alla fine dei tempi con l'accesso nella Gerusalemme del cielo¹.

Tale visione larga della salvezza che è per tutti i popoli (Sal 98,2: *Grande è il Signore in Sion, eccelso sopra tutti i popoli*) è diffusamente presente nella Bibbia, sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento, percorre e attraversa tutte le fasi dell'elaborazione dei testi perché sempre Israele – e in misura ancora maggiore la Chiesa – stando a contatto con popoli stranieri e di diversi culti, si è posto il problema del loro ruolo nel piano divino della salvezza. Questo è particolarmente evidente nell'interpretazione del racconto di derivazione mesopotamica sul diluvio (Gen 6-10), racconto ambientato ben prima dell'elezione di

¹ Cfr J. DANIELÉLOU, *I Santi pagani dell'Antico Testamento*, Brescia 1988², 14 - 17.

Abramo (Gen 17) e che tuttavia è incentrato sul tema dell'alleanza che Dio stipula con Noè perché l'umanità sia risparmiata dalla distruzione e approdi ad un nuovo inizio (Gen 9,12-16), alleanza che al pari di tutte le altre – fino a quella definitiva – è espressione dell'unica volontà salvifica di Dio².

Per il cristianesimo in particolare tale prospettiva universale della salvezza è centrale. Essa, pur non negando l'assoluta e necessaria mediazione salvifica di Cristo, considera positivamente ogni creatura che, *ad extra* attraverso le perfezioni e le leggi del cosmo e *ad intra* mediante i richiami della coscienza, può giungere alla conoscenza della verità e partecipare in qualche modo ai benefici della redenzione³.

Per la tradizione biblica ebraica, che è a fondamento di quella cristiana, il lontano, inteso come non credente, e il diverso, ovvero un qualsiasi adepto ad un'altra religione, sono percepiti sì come 'altro' rispetto alla realtà dell'elezione ma non hanno in sé un'accezione negativa⁴ e sebbene siano categorie 'mancanti' di qualcosa – come l'appartenenza alla santità di Yhwh⁵ – conservano tutto il loro potenziale in ordine alla salvezza, tuttavia questo potenziale è da intendere in senso biblico appunto e non erroneamente in senso moderno. Oggi infatti si è imposta l'idea che tutte le religioni sono vie di salvezza ma tale idea risponde all'immagine moderna di Dio: egli non può respingere persone solo perché appartengono ad una religione che non sia quella vera e dunque non potrà non accogliere la loro pietà religiosa. Attraverso

² Cfr J. RATZINGER, *La Chiesa, Israele e le religioni nel mondo*, Cinisello Balsamo (MI) 2000, 32 - 34. L'episodio di Noè è uno dei tanti esempi da cui emerge con chiarezza che in seno al giudaismo non è mai stata elaborata una visione volta a sostenere che al di fuori d'Israele non c'è salvezza, cfr E. BENAMOZEGH, *Israele e l'umanità*, Genova 1990.

³ Questi due caposaldi della dottrina cristiana sulle condizioni di possibilità della salvezza dei non credenti si trovano in Rm 1-2 a proposito del tema della giustificazione e nel discorso di Paolo agli Ateniesi in At 17.

⁴ Tutta la legislazione mosaica sul dovere di non contaminarsi con lo straniero (cfr la legge di santità in Lv 17-26) è da intendere in senso anti-idolatratico volto a non confondere il culto di Yhwh con quello di altre divinità e ad evitare pericolosi sincretismi che, annullando le differenze tra i culti, finiscono per svuotare di significato la stessa santità del Dio del Sinai: *Voi sarete santi perché io sono Santo* (Lv 11, 44; 19, 2; 20, 7).

⁵ Cfr M. GRILLI, "La Santità di Dio e di Israele: alterità e appartenenza", in M. GRILLI – J. MALEPARAMPIL (edd.), *Il diverso e lo straniero nella Bibbia ebraico-cristiana*, Bologna 2013, 15 - 27.

questa teoria ‘viene di fatto eliminata la questione della verità, essa viene sostenuta dalla buona intenzione, la religione rimane nell’ambito soggettivo, perché quanto è oggettivamente buono e vero non si può riconoscere’⁶. Per la Bibbia Dio si rivela all’uomo attraverso Abramo e il suo popolo per salvarlo, gli propone alleanza proprio per fargli conoscere la verità, praticare il bene e condurlo alla salvezza, e questo non esclude che voglia rivelarsi a tutti e raggiungere *tutte le famiglie della terra*, come viene detto al grande patriarca (Gen 12,3; 18,18).

L’essere lontano, diverso, straniero per la Bibbia innanzitutto manifesta una condizione di indigenza e di bisogno (lontano come bisognoso di verità, diverso come bisognoso di essere accettato e integrato, straniero come bisognoso di una casa o di una patria) e dunque rappresenta il luogo privilegiato per l’incontro con la paternità e la bontà di Dio che si fa vicino a quanti vivono nel bisogno, di qualunque tipo di bisogno si tratti, dunque anche e soprattutto del bisogno più radicale dell’uomo, quello di Dio e della salvezza. In questo senso il Dio d’Israele che viene in suo soccorso quando esso è in Egitto, oppresso e lontano dalla sua terra (Es 2,23-25) rivela come lo straniero sia il luogo rivelatore del divino, ovvero il luogo dove Dio si svela, fa conoscere sé stesso in una relazione di prossimità tra chi ha bisogno di tutto (l’uomo) e chi si china su quel bisogno gratuitamente (Dio)⁷.

L’essere stato straniero non solo ha attirato su Israele la bontà del suo Dio a motivo della sua indigenza e piccolezza ma ha finito per rappresentare una caratteristica permanente del suo essere ‘popolo di Yhwh’ dal momento che esso si trova ad abitare una terra non sua nella quale vive da ospite e non da padrone (Lv 25,23: *mia è la terra, voi siete stranieri ed ospiti*). Israele ha ‘la consapevolezza di essere straniero, ospitato da Dio, domiciliato in una terra che appartiene a Dio, sempre pronto a mettersi in cammino sull’esempio di Abramo’⁸.

L’identità stessa di Israele come ‘popolo di Dio’ scelto tra tutte le nazioni per manifestare la potenza salvifica del suo Dio (Gen

⁶ J. RATZINGER, *Fede, Verità, Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni nel mondo*, Siena 2005², 214.

⁷ Cfr C. DI SANTE, *Lo straniero nella Bibbia*. Ospitalità e dono, Cinisello Balsamo (MI) 2012, 19.

⁸ Cfr E. BIANCHI, *Ero straniero e mi avete ospitato*, Milano 2006, 29.

12,3; 17,7; Es 19,4-6; Dt 14,2; Am 3,2; Is 43,10) ha in un certo senso necessariamente bisogno dello straniero, del diverso, per sussistere e fare emergere la sua peculiarità e ‘santità’, che tuttavia non è da intendere in senso xenofobo in quanto è tesa a sottolineare la vicinanza di Dio ad un popolo che Lui si è scelto tra tutti i popoli della terra: *Infatti quale grande nazione ha gli dèi così vicini a sé, come il Signore, nostro Dio, è vicino a noi ogni volta che lo invociamo?* (Dt 4,7). Non si può pensare ad Israele senza le genti, ad Abramo senza lo straniero, alla Legge mosaica senza l’idolatria, ma l’elezione è solo una tappa della storia biblica che ha inizio con la creazione e termina con la redenzione, concetti di portata assolutamente universale. ‘La scelta d’Israele trova il suo più autentico significato solo se c’è un Dio unico che interpella un popolo particolare in vista di una testimonianza che riguarda tutte le genti’⁹. La deriva identitaria che radicalizza la differenza di Israele rispetto allo straniero e che è all’origine del giudaismo farisaico fondato sul concetto di ‘separazione’¹⁰ non era nelle intenzioni delle grandi scuole profetiche che redassero i libri sacri dal tempo dell’esilio a Babilonia fin dopo la riforma di Esdra e Neemia (VI-V sec. a. C.), orientate sì a difendere i confini dell’identità del popolo di Israele ma con un atteggiamento che rimane di apertura all’altro e al diverso, che vede nel non israelita non un nemico da cui difendersi ma un destinatario dello stesso messaggio di salvezza seppure non per la via dell’elezione¹¹.

Questo è particolarmente evidente nei quattro esempi che presentiamo di seguito da cui emerge non solo la visione positiva dello ‘straniero’ ovvero di colui che non appartiene al popolo di Yhwh – visione che permea tutta la rivelazione anticotestamentaria – ma anche la possibilità di salvezza offerta da Dio al lontano e al diverso:

1. La preghiera di intercessione di Abramo per le città di Sodoma e Gomorra in Gen 18,16-33 è ambientata in una sezione

⁹ P. STEFANI, *Introduzione all’Ebraismo*, Brescia 2004², 175.

¹⁰ Cfr G. BOCCACCINI, *I giudaismi del Secondo Tempio*. Da Ezechiele a Daniele, Brescia 2008, 91 - 99 secondo cui fu il giudaismo sadocita attraverso l’Autore Sacerdotale, che si evolverà nel fariseismo post-biblico, ad organizzare e strutturare in senso separatista la società, lo spazio e il tempo della vita giudaica riducendola in confini rigidi e ben definiti per preservarne l’identità e attraverso di essa conservare l’intero universo nell’ordine stabilito da Dio.

¹¹ Cfr G. VON RAD, *Teologia dell’Antico Testamento II*, Brescia 1974, 340 - 341.

narrativa che rappresenta un vero manifesto della chiamata di Abramo ad essere strumento universale della salvezza di Yhwh. Il patriarca sembra essere il ‘paradigma dell’io ospitale’: in virtù dell’ accoglienza dei tre personaggi misteriosi alle Querce di Mamre (Gen 18,1-8), egli riceve in cambio da Dio il dono della fecondità per sua moglie Sara (Gen 18,9-15) e l’intimità con Lui che gli fa conoscere le sue intenzioni sulle due città straniere (Gen 18,16-21), intimità che lo spinge ad intercedere a loro favore perché il dono ricevuto da Yhwh con l’elezione diventi dono di salvezza anche per esse (Gen 18,22-33)¹². La trattativa tra Yhwh e il patriarca si ambienta nella visione pessimistica dell’uomo propria della tradizione jahwista che ha elaborato il racconto, per la quale l’umanità è segnata pesantemente dal male e dal peccato, tuttavia in tale visione negativa le tradizioni teologiche successive – alla luce dell’esperienza dell’esilio – fanno emergere il ruolo positivo di Abramo, giusto intercessore, che rivela la volontà salvifica di Yhwh nei riguardi di tutti gli uomini, anche dei peccatori più incalliti: *Devo io tener nascosto ad Abramo quello che sto per fare, mentre Abramo dovrà diventare una nazione grande e potente e in lui si diranno benedette tutte le nazioni della terra?* (Gen 18,17-18). Da tali parole emerge che ‘Abramo è stato costituito da Dio stesso come mediatore della benedizione: egli è il tramite, il nodo dell’itinerario tra il Signore e l’umanità’¹³, laddove fedeltà e appartenenza al popolo santo diventano strumento di solidarietà e di salvezza universale, quindi anche per i lontani, i diversi, gli stranieri.

2. Il profetismo post-esilico sviluppa poi il tema di Israele ‘popolo testimone davanti alle nazioni’ che afferma il rapporto virtuoso insito nel binomio Israele/diverso e Israele/straniero in cui convivono e si completano la prospettiva nazionalistica e quella universalistica. Questo tema prende corpo nei ‘canti del Servo di Yhwh’ (Is 42,1-4; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12) che entrarono nella grande raccolta isaiana e si fusero negli oracoli del cosiddetto Deutero-Isaia (Is 40-55). Da questi testi

¹² Cfr DI SANTE, *op. cit.*, 99.

¹³ G. RAVASI, *Il Libro della Genesi (12-50)*, Roma 2001², 91.

emerge come la drammatica esperienza dell'esilio sia stata riletta in senso provvidenziale come occasione da parte di Israele di espletare il suo 'compito sacerdotale' verso gli altri popoli, essendo chiamato a portare *il diritto alle nazioni* (Is 42,1), ad essere esso stesso *luce delle nazioni* (Is 42,6; 49,6) e a svolgere un misterioso ruolo di testimonianza davanti ad esse (Is 52,15; 53,12). Il cantore della consolazione di Israele precisa in che modo si debba intendere il rapporto tra Israele e le nazioni quando annuncia la grande notizia che *ogni carne vedrà la salvezza di Dio* (Is 40,5) sottolineando più avanti che essa avverrà *davanti a tutte le nazioni* e che *tutti i confini della terra vedranno la salvezza che viene da Dio* (Is 52,10)¹⁴. Egli dunque afferma che nel tempo messianico le nazioni pagane, vedendo ciò che Dio realizzerà a favore di Israele, non saranno escluse dalla salvezza ma vi parteciperanno attivamente, tema ampiamente ripreso in molti altri oracoli profetici scritti in epoche successive che annunciano i tempi escatologici e il giorno del giudizio di Dio sul mondo (Is 60,11; 66,18-20; Ez 36,23.36; Sof 3,8-9; Ag 2,7; Mi 4,1-3; Zc 8,20-23; Gl 3,5).

3. All'inizio della terza parte del libro di Isaia, quasi a fare da aperura alla raccolta di oracoli conosciuta come Trito-Isaia risalente per lo più alla metà del V sec. a. C. e che ha la funzione di attualizzare la grande tradizione isaiana con la quale si muove in continuità, troviamo il sorprendente oracolo a favore del 'diverso' di Is 56,1-8, testo redazionale che è da leggere insieme all'inizio e alla fine del libro di Isaia (Is 2,2-5; 66,18-24)¹⁵. Eunuchi e stranieri per la legge mosaica sono categorie escluse non solo dalla comunità del popolo di Yhwh ma anche dal culto e quindi in un certo senso sembrano impediti ad instaurare una relazione salvifica con Yhwh¹⁶, tuttavia qui troviamo espresse le condizioni di possibilità di un loro accesso alla realtà di Dio in virtù delle quali Yhwh può concedere loro

¹⁴ Cfr G. PAGANO, *I Profeti tra storia e teologia*, Bologna 2016, 131.

¹⁵ Per la cronologia degli oracoli del Trito-Isaia e la loro funzione nella redazione finale del libro cfr PAGANO, *op. cit.*, 144 - 148.

¹⁶ Cfr Lv 21,17-20 e Dt 23,2-9 per quanto riguarda l'impedimento per mutilazioni o carenze fisiche; cf. Es 12,43 per il divieto di mangiare la pasqua per gli stranieri ed Ez 44,7 per il divieto loro imposto di accesso al tempio.

la salvezza. Più che di un'abrogazione di un punto della Torah (Dt 23,2-9) da parte di una corrente profetica riformista¹⁷, in questo testo emergono due acquisizioni teologiche molto importanti che saranno colte appieno dal cristianesimo per la loro portata universalistica. Da una parte vediamo che l'invito è rivolto ad ogni uomo inteso nella sua dimensione creaturale e quasi ontologica (Is 56,2) e questo invito riguarda l'osservanza del sabato (Is 56,2.4.6), con riferimento non alla precettistica rituale e all'obbligo di obbedirvi ma all'agire di Dio nella storia che ha operato a beneficio di tutti gli uomini attraverso la creazione (Es 20,8-11), la liberazione dalla schiavitù (Dt 5,12-15) e l'alleanza (Es 31,13-17): osservare il sabato vorrebbe dire riconoscere la sua signoria ed accogliere la sua salvezza¹⁸. In secondo luogo questo testo va interpretato secondo la sua prospettiva escatologica ovvero esprime la fondata speranza che la benedizione di Dio rivolta attraverso Abramo a tutti i popoli si realizzerà certamente e alla fine dei tempi tutte le genti si raduneranno sul santo monte a Gerusalemme e serviranno Yhwh come unico Dio e Signore dell'universo (Is 2,2-5)¹⁹. Allora la casa di Yhwh sarà chiamata casa di preghiera per tutti i popoli (Is 56,7).

4. L'assoluta libertà di Dio nel condurre la storia di tutti i popoli verso la salvezza è invece il tema innovativo del piccolo libro profetico idealmente attribuito ad un profeta di nome Giona di cui racconta la storia. A differenza di Abramo nei confronti della città di Sodoma (Gen 18,16-33), Giona si rifiuta di svolgere il ruolo di intercessore a favore di Ninive e di pregare per la conversione dei suoi abitanti il suo vero Dio, al quale invece sorprendentemente si rivolgono i marinai pagani prima (Gn 1,14) e la grande città peccatrice assira poi

¹⁷ Laddove si impose nel periodo postesilico una tendenza esclusivista che eliminava lo straniero (proselita) e lo separava dalla comunità israelita (Esd 9,1; Ne 9,2) questo testo profetico ne sancirebbe il superamento a favore di un loro accoglienza. Cfr C. WESTERMANN, *Isaia (Capitoli 40-66)*, Brescia 1978, 376 - 377.

¹⁸ Cfr E. M. OBARA, "Il «diverso» nel popolo di Yhwh secondo Is 56,1-8", in M. GRILLI - J. MALEPARAMPIL (edd.), *Il diverso e lo straniero nella Bibbia ebraico-cristiana*, Bologna 2013, 122 - 123.

¹⁹ Cfr B. S. CHILDS, *Isaia*, Brescia 2005, 497 - 498.

(Gn 3,5-9). L'opera insomma sembra nascere come libretto propagandistico dell'amore universale di Yhwh contro alcune tendenze particolaristiche proprie del giudaismo post-esilico²⁰.

Accenni alla salvezza offerta da Yhwh alle nazioni straniere si trovano pure in Gl 3,5 (*chiunque invocherà il nome di Yhwh sarà salvato*) e Ml 1,11 (*dall'oriente all'occidente grande è il mio nome fra le nazioni*), testi contemporanei al libro di Giona che annunciano il 'giorno di Yhwh' ovvero l'avvento del tempo escatologico; in questa linea 'apocalittica' – nel senso anche di svelamento di un aspetto nascosto di Yhwh, il suo amore libero verso tutti i popoli – sembra muoversi in un certo modo anche il libro di Giona che porta alla luce un aspetto 'nascosto' di Dio, ovvero il suo pentimento, il suo cambiare idea, in un certo senso la sua debolezza:

Forse Dio si darà pensiero di noi, e non periremo (Gn 1,6).

Chi sa che Dio non cambi, si ravveda, deponga il suo ardente sdegno e noi non abbiamo a perire (Gn 3,9).

Dio si ravvide riguardo al male che aveva minacciato di fare loro e non lo fece (Gn 3,10).

E io non dovrei avere pietà di Ninive ? (Gn 4,11).

Questa concezione 'debole' di Dio che è misericordioso con i lontani, con gli stranieri e con una città così malvagia come Ninive, sembra in contrasto con il libro di Giobbe in cui egli invece appare 'duro' proprio con il suo giusto servo Giobbe. Tuttavia entrambi i racconti presentano i protagonisti che, quando si mettono in relazione profonda con Yhwh, lodano la sua regalità pentendosi della propria miseria, perché in entrambi viene affermata l'assoluta libertà divina nell'agire per il bene e la salvezza di tutti gli uomini (Gb 36,22-33; 42,1-6; Gn 2,3-10; 4,11).

La stessa intuizione teologica sembra caratterizzare l'episodio della cessazione del diluvio all'interno del grande racconto della creazione e dei primordi del genere umano (Gen 1-11) laddove leggiamo: *Non maledirò più il suolo a causa dell'uomo, perché ogni intento del*

²⁰ Cfr R. TADIELLO, *Giona profeta. Una salvezza per il pagano, il diverso, il nemico*, Assisi (PG) 2014, 116.

cuore umano è incline al male fin dall'adolescenza; né colpirò più ogni essere vivente (Gen 8,21).

Questa marcia indietro di Dio rispetto al suo proposito punitivo fa seguito a quella in cui egli si pente (*nĥm* è lo stesso verbo usato in Gn 3,9.10; 4,2)²¹ addirittura di aver creato l'uomo sulla terra e dalla quale prende piede il suo intento distruttivo (Gen 6,6-7). Dio nel testo genesiaco appare dunque pentito di essersi pentito di aver creato l'uomo e di aver provocato il diluvio, manifestando così tutta la sua grandezza e la sua sconfinata misericordia verso il genere umano e poco importa se l'autore sia stato costretto a determinare un tale esito del diluvio per mantenersi in parallelo con il poema di Ghilgamesh a cui si ispira, perché il suo intento teologico è assolutamente predominante rispetto agli elementi narrativi utilizzati²². La nuova creazione iniziata da Dio in Gen 8,1 – caratterizzata dal medesimo *rūāḥ* della prima (Gen 1,2) – appare come una de-creazione, ovvero come un annullamento di quella precedente, tuttavia essa ha come epilogo la grande promessa di Gen 8,21 che manifesta l'attributo divino più grande, quello che aveva bisogno di conoscere e di sperimentare la scoraggiata comunità post-esilica, ovvero il suo essere Creatore di tutti gli uomini ma anche Salvatore di tutti gli uomini, protagonista di una 'nuova creazione' per certi versi superiore alla prima, tema presente in modo sempre più incalzante negli scritti profetici posteriori (Ger 30-31; Ez 36,24-27; Is 66,1-2; Zc 13,1; Gl 3,1-4; Ml 3,2-3)²³ che nel libro di Giona viene presentato in chiave didattico-narrativa.

Questi quattro luoghi teologici che esprimono chiaramente la volontà salvifica universale di Yhwh e di conseguenza la missione universale di Israele tra le genti, riappaiono in forma di citazione esplicita o implicita negli scritti neotestamentari, animati in modo più marcato da una prospettiva universalistica in virtù dell'allargamento dei confini della comunità cristiana che unì in un solo abbraccio l'elemento giudaico e quello pagano. A tal proposito è bene far notare

²¹ La forma niph'al (passiva) di *nĥm* ('consolare') indica l'atteggiamento interiore di colui che si pente e nella bibbia ebraica ha per 30 volte Dio come soggetto e per sole 7 volte l'uomo. Cfr H. J. STOEBE, " ~xn " *nĥm*, *DTAT* II, 60.

²² Cfr J. BLENKINSOPP, *Creazione, de-creazione, nuova creazione*. Introduzione e commento a Genesi 1-11, Bologna 2013, 202.

²³ Cfr PAGANO, *op. cit.*, 122.151-153.160.169-170.177.

come il cristianesimo primitivo, malgrado la dimensione ‘apocalittica’²⁴ del suo messaggio e del suo orizzonte esistenziale, non sia caduto in quella degenerazione propria delle sette e dei gruppi giudaici di stampo apocalittico che professarono quell’ individualizzazione della salvezza o della non salvezza di tipo millenaristico, ma in continuità con la tradizione profetica d’Israele abbia saldamente mantenuto la sua identità di popolo eletto con una vocazione di portata universale (*voi invece siete stirpe eletta, sacerdozio regale, nazione santa, popolo che Dio si è acquistato perché proclami le opere ammirevoli di lui*: 1Pt 2,9; cf. Ap 1,6; 5,10; 20,6)²⁵.

Il Nuovo Testamento infatti, presentando Gesù come il Cristo che compie le Scritture e la comunità dei credenti come il popolo della *nuova alleanza* (2Cor 3,6), non ha annullato l’identità di Israele come popolo in cui Dio manifesta la sua salvezza per raggiungere tutte le nazioni. In particolare in virtù dell’interpretazione messianica del ‘Servo sofferente’ il quale *giusto giustificherà molti e si addosserà le loro iniquità* (Is 53,11), gli autori neotestamentari hanno visto nel Cristo colui che *patì giusto per gli ingiusti* (1Pt 3,18) ovvero che espleta la stessa funzione di intercessione del giusto Abramo per gli empi abitanti di Sodoma e di Gomorra (Gen 18,23.25) divenendo esempio vivo per i suoi discepoli a seguirne le orme e ad essere anch’essi strumento di salvezza per coloro che sono lontani dal ‘pastore divino’ (cf. 1Pt 2,21-25), perché *molto vale la preghiera del giusto fatta con insistenza* (Gc 5,16).

Proprio in relazione alla figura del pastore che raduna le pecore nel suo ovile (Ez 34,23; 37,24), figura che il quarto evangelista vede realizzata in Gesù, troviamo il riferimento esplicito alla prospettiva universale della salvezza di Dio che *viene dai giudei* (Gv 4,22) ma che si

²⁴ Con il termine ‘apocalittico’ si fa riferimento ad elementi letterari propri di una corrente di pensiero o ‘mentalità apocalittica’ caratterizzata dalla forte spinta escatologica e dall’invocazione del giudizio divino sulle nazioni e dalla separazione definitiva tra giusti ed empi. L’apocalittico si propone di ‘togliere il velo’ dalle apparenze della storia e di mostrare la vera realtà delle cose, quella ultraterrena e puramente spirituale e, con un linguaggio criptico e una dialettica di parte, rivolge a gruppi selezionati il proprio messaggio di salvezza. Cfr P. GARUTI, *Apocalisse e libri apocalittici. Meditazioni ad alta voce*, Capoterra (CA) 2001, 38 - 42.

²⁵ Cfr E. W. STEGEMANN – W. STEGEMANN, *Storia sociale del cristianesimo primitivo*, Bologna 2015, 252 - 255.

allarga a tutti gli altri popoli, secondo la prospettiva del Servo di Yhwh (Is 42,6; 49,6): *e ho altre pecore che non provengono da questo recinto, anche quelle io devo guidare. Ascolteranno la mia voce e diventeranno un solo gregge, un solo pastore* (Gv 10,16; cf. Is 53,6: *noi tutti eravamo sperduti come un gregge*). Questo riferimento all'unità dei salvati ha un respiro universale e non sono intra-giudaico (a differenza di Mt 10,5-6 dove Gesù invita a rivolgersi alle *pecore perdute della casa d'Israele*), e nel vangelo di Giovanni è pure presente in altri due luoghi: quando i greci salgono per la festa di Pasqua e chiedono di incontrare Gesù (*io quando sarò innalzato da terra attirerò tutti a me*: Gv 10,16; cf. Fil 2,7-11: *assumendo una condizione di servo...Dio lo esaltò...e ogni lingua proclami*) e durante la 'preghiera sacerdotale' in cui Gesù invoca l'unità di tutti i suoi discepoli *perché il mondo conosca che tu mi hai mandato e che li hai amati come hai amato me* (Gv 17,23)²⁶. Indubbiamente l'autore del quarto vangelo più di tutti ha attualizzato il messaggio del Servo di Yhwh vedendolo perfettamente realizzato nel Cristo che assolve la funzione sacerdotale di mediazione tra Dio e l'umanità, funzione che poi sarà rivestita dall'intera comunità dei credenti investita dalla stessa missione salvifica di portata universale: *come il Padre ha mandato me io mando voi* (Gv 20,19).

Nei vangeli non mancano anche gli accostamenti di Gesù al profeta Giona: *come egli fu un segno per quelli di Ninive così il Figlio dell'uomo lo sarà per questa generazione* (Lc 11,29; cf. Mt 12,38-41). Questo testo è molto importante non tanto per il suo messaggio di salvezza universale che nel libro di Giona è evidente mentre qui sembra mancare, rivolgendosi Gesù piuttosto ad una generazione incredula ma pur sempre a membri del popolo eletto, ma in quanto Gesù evoca il *giorno del giudizio* (Lc 11,31-32; Mt 12,41) con chiaro riferimento al *giorno di Yhwh* predetto dai profeti post-esilici (Gl 3,3-4; 4,15-16; MI 3,15-21) in cui Dio come giudice universale radunerà tutti i popoli della terra e farà giustizia punendo i malvagi e premiando i giusti²⁷.

Dunque il cristianesimo e la sua concezione universale della

²⁶ Per i legami tra la missione universale del Servo del Deutero-Isaia (Is 42,6; 49,6; 52,15; 53,12) e la prospettiva unificatrice del Pastore di Israele (Ez 34,15.23; 37,24-25; Ger 23,1-8; 33,21-22; Zc 3,8; Sal 79,1) con il vangelo di Giovanni cfr R. FABRIS, *Giovanni*, Brescia 1992, 592.641.879.

²⁷ Cfr PAGANO, *op. cit.*, 159 - 160.

salvezza è in piena continuità con la tradizione biblica e profetica d'Israele; il libro degli Atti degli Apostoli offre la conferma di ciò. Esso si apre infatti con l'annuncio programmatico del Cristo da parte degli apostoli *fino ai confini della terra a partire da Gerusalemme* (At 1,8) e si chiude con il racconto della salvezza di Dio inviata alle nazioni attraverso l'apostolo Paolo (At 28,28). Ma l'autore in tutti i discorsi della sua opera, attraverso l'utilizzo delle grandi profezie, intende dimostrare che Dio attraverso Gesù Cristo è stato fedele alle sue promesse agendo in favore del suo popolo e nello stesso tempo a beneficio di tutte le nazioni²⁸. Più che una sostituzione dall'antico al nuovo popolo di Dio l'autore degli Atti evidenzia come *Dio ha voluto scegliere tra le genti un popolo per il suo nome* (At 15,16) con il quale, in continuità con la storia d'Israele, porta a compimento il suo disegno universale di salvezza che è dunque possibile anche per il lontano e per il diverso²⁹.

²⁸ Cfr J. DUPONT, *Teologia della Chiesa negli Atti degli Apostoli*, Bologna 2015², 143.

²⁹ Cfr M. GRILLI, *Scritture, Alleanza, Popolo di Dio*. Aspetti del dialogo ebraico-cristiano, Bologna 2014, 82 - 83.

IL SANTUARIO FELICIANO: UN *HOSPITIUM* PER L'ACCOGLIENZA DEI PELLEGRINI.

di Luigi Vitale

Il complesso basilicale paleocristiano di Cimitile si può annoverare tra i più antichi luoghi di culto e di pellegrinaggio cristiano d'Italia. Sorto intorno alla sepoltura del santo presbitero Felice, vissuto intorno alla metà del III secolo d.C., questo santuario deve la sua consistenza e la sua fama soprattutto all'opera e agli scritti di S. Paolino di Nola. Egli, infatti, giunto a Nola nel 379 come governatore della Campania, rimase impressionato dal flusso di pellegrini che affluivano al santuario e vi ritornò, poi, egli stesso da asceta-pellegrino non molti anni dopo, riconoscendo nella prima esperienza spirituale fatta in terra nolana, il germe iniziale della sua clamorosa conversione e del radicale cambiamento di vita, che ne fecero uno tra i protagonisti della vita della Chiesa tra IV e V secolo. Egli, infatti, stabilitosi a Nola nel 395 con la moglie Terasia presso il santuario di san Felice, vi fondò un monastero, *hospitium amicitiae*, e iniziò restauri e ampliamenti fino alla costruzione di una nuova grande basilica, dedicandosi soprattutto all'accoglienza dei pellegrini. Ed anche quando, nel 409, Paolino fu acclamato vescovo di Nola, preferì rimanere nel santuario, trasferendo di fatto lì la sede vescovile¹.

Luigi
Vitale
è docente
di Arte Cristiana

Un breve excursus sulla storia e le fasi costruttive del santuario feliciano permetterà di comprendere meglio la complessa stratigrafia di quello che oggi appare come un sito archeologico, ma che trasuda spiritualità da ogni sua pietra.

1. *Le origini del culto*

Le notizie sulla vita del presbitero Felice possiamo ricavarle soprattutto dai *carmina natalicia* 15 e 16, composti da Paolino in onore del suo «patrono» il 14 gennaio (*dies natalis*) del 398 e del 399². Il

¹ Cfr., D. E. TROUT, *Paulinus of Nola: Life, Letters, and Poems*, Berkeley 1999, A. MENCUCI, *San Paolino. Vescovo di Nola patrono di Nola e Senigallia*, Napoli 2004, G. SANTANIELLO, *Vita di Paolino da Bordeaux, vescovo di Nola*, Napoli-Roma 2015.

² L'opera di Paolino di Nola è in J. P. MIGNE, ed., *Patrologiae cursus completus. Serie*

poeta ne racconta le gesta attingendo soprattutto dalla tradizione locale, alimentata da un culto ultracentenario, non senza far riferimento anche a immagini e suggestioni bibliche:

Nato a Nola da padre siriano³, Felice abbracciò la fede cristiana intraprendendo la carriera ecclesiastica con lo stesso coraggio con cui suo fratello Ermia aveva intrapreso quella militare. Allo scoppio della persecuzione Felice divenne riferimento principale per i cristiani di Nola in quanto l'anziano vescovo Massimo, ricercato dalle autorità imperiali, si era dovuto nascondere sui monti. Scoperto e imprigionato egli stesso, riuscì ad uscire dal carcere per il prodigioso intervento di un angelo⁴. Dopo un breve periodo di tregua, il riaccendersi della persecuzione costrinse anche lui a fuggire e a nascondersi, sopportando privazioni e sofferenze, senza per questo sottrarsi al suo ruolo di guida e di sostegno della comunità cristiana, testimone impavido della fede in Cristo⁵. Alla morte del vescovo Massimo, essendo tornata la pace, rinunciò a succedergli in favore del presbitero Quinto, di qualche giorno più anziano di lui nella dignità sacerdotale⁶. Trascorsi gli ultimi anni di vita praticando la povertà ascetica, il 14 gennaio «terminò la sua lunga giornata terrena e mutò la sua vita, ma non la chiuse!»⁷.

Per aver testimoniato con coraggio la fede in Cristo durante le persecuzioni, Paolino giungerà a definirlo *sine sanguine martyr*⁸. *Il poeta, però, non fornisce elementi circa l'anno della sua morte; la critica si orienta a collocarla nella seconda metà del III secolo, riconoscendo nei due episodi ravvicinati di persecuzione citati, quelli suscitati dagli imperatori Decio (250-251) e Valeriano (257-259). Il venerato presbitero venne seppellito nel coemeterium, la necropoli*

Latina, 61, Paris 1841-1864, col. 153-420 (*Epistulae*) e col. 437-709 (*Poemata*); W. HARTEL, ed., *S. Pontii Meropii Paulini Nolani opera, I, Epistulae*, in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL) 29, Vindobonae 1894 e ID., ed., *S. Pontii Meropii Paulini Nolani opera, II, Carmina*, CSEL 30, Vindobonae 1894. Per l'edizione italiana cfr. G. SANTANIELLO, ed., *Paolino di Nola. Le lettere*, I-II, Napoli-Roma 1992 e A. RUGGIERO, ed., *Paolino di Nola. I Carmi*, I-II, Napoli-Roma 1996.

³ *Carm.* 15, 50-75.

⁴ *Carm.* 15, 114-361.

⁵ *Carm.* 16, 38-214.

⁶ *Carm.* 16, 215-244.

⁷ *Carm.* 16, 298-299.

⁸ *Carm.* 12, 9.

che già dall'epoca sannitica sorgeva mezzo miglio a nord della città. Gli scavi condotti dal Chierici nel 1955 hanno appurato che Felice fu seppellito in una tomba terragna, non lontano da un mausoleo gentilizio, in un'area, con tutta probabilità, già utilizzata da cristiani⁹. Gli scavi hanno ugualmente accertato che la tomba, con orientamento est-ovest, fu ricavata nel terreno vergine e aveva le pareti in muratura di mattoni mentre il fondo e la copertura erano realizzati con lastroni sempre di laterizio. Accanto a questa, si rinvennero altre due sepolture coeve, immediatamente più a nord, che erano internamente rivestite con lastre di marmo (fig. 1). Queste altre due tombe sembrerebbero relative ad esponenti di rilievo della comunità cristiana dell'epoca, forse sepolture vescovili, e si è ipotizzato possano essere appartenute ai vescovi Massimo e Quinto¹⁰.

2. *Sepulture ad sanctos e prime realizzazioni monumentali*

È accertato ormai che nei primi anni del IV secolo, anteriormente alla pace religiosa, queste tre sepolture terragne furono racchiuse all'interno di un piccolo edificio quadrato – mausoleo A – (fig. 2), realizzato in *opus vittatum mixtum*; l'esterno era rivestito di intonaco dipinto di rosso mentre l'interno aveva una decorazione ad affresco che imitava l'*opus sectile*¹¹.

Qualche tempo dopo il 313, potendo ormai effettuare liberamente ogni atto di culto, il mausoleo A fu interessato da lavori di sistemazione che comportarono l'innalzamento del calpestio per collocare, sopra la tomba del presbitero Felice, un vaso di marmo (ancora in situ) e una

⁹ Cfr. G. CHIERICI, «Cimitile: la seconda fase dei lavori intorno alle basiliche», in *Atti del III Congresso Internazionale di Studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto 1959, 125-137; P. TESTINI, «Nota per servire allo studio del complesso paleocristiano di Cimitile (Nola)», in *Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité*, 97 (1985), 341-342.

¹⁰ Cfr. P. TESTINI, «Cimitile. L'antichità cristiana», in A. PRANDI, ed., *Aggiornamento di E. Bertaux, L'art dans l'Italie Méridionale* [Paris 1902], IV, Roma 1978, 163-176; C. EBANISTA, *La tomba di s. Felice nel santuario di Cimitile a cinquant'anni dalla scoperta*, Napoli-Roma 2006, 26-28.

¹¹ PAUL. NOL. *Carm.* 18, 169-175. Secondo Korol, il mausoleo A sarebbe stato costruito negli anni 303-305 e rappresenterebbe il primo esempio di ambiente chiuso sulla tomba di un testimone della fede. Cfr. D. KOROL, *Die frühchristlichen Wandmalereien aus den Grabbauten in Cimitile/Nola. Zur Entstehung und Ikonographie alttestamentlicher Darstellungen*, Münster 1987, 18-20.

grande lastra marmorea di reimpiego, decorata con un fregio floreale su tre lati (il quarto era stato segato), al centro della quale fu scolpita a rilievo l'immagine del Buon Pastore, mentre a sinistra di esso, in corrispondenza del sottostante vaso, furono praticati due fori circolari per l'introduzione di essenze profumate da asportare poi come reliquie *ex contactu*. Questi due fori verranno descritti da Paolino nel carne 21, composto nel 407 in occasione della ricognizione del sepolcro di san Felice¹² (figg. 3 e 4).

Questa sistemazione, che appare in stretta analogia con la confessione dell'apostolo Paolo sulla via Ostiense e con diverse altre, attesta la necessità di un dispositivo cultuale che si giustifica solo per un notevole numero di pellegrini e visitatori.

Nello stesso tempo, per il desiderio di alcuni notabili della comunità di ottenere sepoltura quanto più vicino alla tomba venerata, si ricavarono nello stesso riempimento del pavimento del mausoleo A altre due sepolture «privilegiate», in corrispondenza di quelle sottostanti. Solo lo spazio occupato dalla tomba di san Felice venne lasciato a vista per consentire le pratiche devozionali.

Presto altri mausolei vennero costruiti a ridosso di quello feliciano per ospitare sepolture *ad sanctos* e perfino nel piccolo spazio antistante si affollarono le inumazioni, anche mediante interi sarcofagi interrati.

Consolidatasi la pace religiosa, la comunità cristiana costruì un primo edificio di culto – chiamato «aula *ad corpus*» – per agevolare la frequentazione devozionale e creare spazi idonei per la celebrazione eucaristica¹³. Questa prima chiesa era a navata unica con abside semicircolare (fig. 5). Significative testimonianze della devozione popolare per san Felice e dell'affluenza dei pellegrini alla sua tomba sono fornite dai graffiti tracciati sull'intonaco rosso che rivestiva l'esterno dell'aula *ad corpus*: oltre a frasi bene auguranti, sono presenti formule

¹² *Carm.* 21, 590-600. L'iniziativa fu motivata dal fatto che estraendo i vasetti calati attraverso i fori, si riscontrò, insieme al nardo, la presenza di sabbia, ossicini e calcinacci. Ciò aveva fatto temere che nella sepoltura di san Felice potesse essersi introdotta qualche talpa a fare scempio delle venerate spoglie. La ricognizione scongiurò questo timore.

¹³ Il rinvenimento nelle fondazioni di una moneta degli anni 335-337, priva di tracce di usura, ha fatto datare questa prima aula *ad corpus* alla tarda età costantiniana (intorno al 340). Cfr. T. LEHMANN, «Unum ex tribus sacris universi orbis Coemeteriis – Kurzführer zu den spätantiken Bauten des Pilgerheiligums des hl. Felix in Cimitile/Nola», in M. DE MATTEIS - A. TRINCHESE, ed., *Cimitile di Nola. Inizi dell'arte cristiana e tradizioni locali*, Oberhausen 2004, 72-73.

acclamatorie (*in deo bibas*), scioglimento di voti e semplici nomi di pellegrini¹⁴ (fig. 6). Qui dovette essere collocato anche l'epigramma che nel 379 papa Damaso (+384) dedicò a san Felice per la grazia di essere stato scagionato dalle calunnie mossegli dal suo rivale Ursino¹⁵. Questo fatto è un'ulteriore attestazione che il culto feliciano aveva già da tempo varcato i confini della Campania¹⁶.

3. Diffusione del culto e inizio dei pellegrinaggi

Nella seconda metà del IV secolo, il numero di persone che si recano al sepolcro di Felice diviene sempre più consistente, tanto da toccare il cuore del giovane governatore Paolino che ne rimarrà impressionato in maniera indelebile. Sul lato orientale della prima chiesa venne perciò eretta una basilica a tre navate con abside semicircolare, detta poi «basilica orientale» o «basilica *vetus*»; aveva un andamento est-ovest e la sua navata centrale si innestava nell'antica aula *ad corpus* (figg. 7 e 8). Intorno alla sepoltura del santo, demolita l'antica edicola-mausoleo, venne creata una recinzione costituita da quattro transenne marmoree sostenute da pilastri angolari. Questi cancelli, lavorati a traforo con motivi a losanghe o a pelte, recavano nei listelli superiori e inferiori, sia sul lato esterno che su quello interno, delle iscrizioni con massime bibliche di carattere morale e parenetico. Il recinto non corrispondeva perfettamente alla sottostante tomba di san Felice, lasciando infatti fuori la porzione occidentale della lastra marmorea con i due fori per consentire ai pellegrini di accedervi per le pratiche di devozione; esso aveva lo scopo di proteggere la sepoltura dal calpestio delle folle che accorrevano in occasione del *dies natalis* attirati dalla

¹⁴ Cfr. A. FERRUA, *Graffiti di pellegrini alla tomba di s. Felice*, in A. BORRARO - P. BORRARO, *Studi in memoria di Gino Chierici*, Roma 1965 e A. FERRUA, «Le iscrizioni paleocristiane di Cimitile», *Rivista di Archeologia Cristiana*, LIII, 1977.

¹⁵ Cfr. A. FERRUA, *Epigrammata damasiana*, 59, Città del Vaticano 1942, 213-215; C. CARLETTI, «Damaso», in *Enciclopedia dei papi*, I, Roma, 349-372; C. EBANISTA, *La Basilica di s. Felice a Cimitile. Storia degli scavi, fasi edilizie, reperti*, Napoli 2003, 120. La visita di papa Damaso a Nola è collocata intorno all'anno 370.

¹⁶ A Roma, nell'area della *domus Pinciana*, è attestata una chiesa intitolata a san Felice, distrutta poi nel Cinquecento. Questa chiesa, realizzata forse al principio del V secolo, è messa in relazione da alcuni studiosi con l'attività di Paolino di Nola, anche se non è mai citata dal poeta nei suoi scritti. Cfr. C. EBANISTA, *La tomba di s. Felice...* 19-20.

fama del luogo e dagli strepitosi miracoli che vi avvenivano¹⁷.

4. *Periodo paoliniano*

La notizia della clamorosa conversione di Paolino e la sua decisione di stabilirsi a Nola presso la tomba di san Felice, accrebbero enormemente la fama del santuario. Da tutta l'Italia meridionale e dal nord Africa accorrevano ormai numerosissimi i pellegrini, accolti dalla comunità monastica fondata da Paolino; questi, non senza una certa enfasi, parla di «*turbae*», «*tumultus*», «*magni coetus*». Essi, la vigilia del 14 gennaio, nonostante il freddo, trascorrevano tutta la notte in veglia sebbene, come lamentava Paolino, si intrattenessero spesso non con sobrie preghiere bensì dandosi ai bagordi¹⁸. L'asceta aquitano, invece, invitava i pellegrini a spargere fiori per terra e ad incoronare con festoni e con drappi le porte del tempio, ad accendere lampade e ceri istoriati, a spargere profumi di nardo e soprattutto, a condividere il cibo con i più poveri. In ogni caso, egli era commosso e incantato per la loro fede semplice e ne descrive i gesti e le suppliche e anche, non senza una velata e bonaria ironia, certe loro forme un po' rozze di devozione. Nell'idea di Paolino il popolo non va condannato per le sue semplici e talvolta inopportune manifestazioni, ma va istruito e condotto per mano a una comprensione sempre più profonda del senso e del valore della fede.

Per far fronte alle esigenze di un così accresciuto numero di pellegrini, Paolino, con il danaro ricavato dalle vendite dei suoi ultimi possedimenti e con le offerte dei fedeli, intraprese il restauro e l'ampliamento dell'intero complesso. Già quando era a Nola come governatore, commosso dai disagi che affrontavano i pellegrini nei rigidi

¹⁷ *Carm.* 18, 240-312.427-461.

¹⁸ «... le loro rozze menti sono ancora in preda all'errore... si ingannano credendo che i santi godano se i loro sepolcri sono cosparsi di vino olezzante» (*Carm.* 27, 547-567). L'antico rito del *refrigerium*, diffuso nella cultura e negli usi pre-cristiani, incontrava nelle autorità ecclesiastiche dove una cauta tolleranza, dove invece una severa intransigenza (come ad es. da parte di Ambrogio a Milano); di esso si hanno testimonianze fino a tutto il VI secolo. Queste pratiche furono condannate ufficialmente dai Concili di Tours (567) e di Braga (572). Cfr. L. PANI ERMINI, *Il pellegrinaggio al tempo di Paolino e lo sviluppo del santuario*, in G. LUONGO, ed., *Anchora vitae. Atti del II Convegno paoliniano nel XVI centenario del ritiro di Paolino a Nola, Nola-Cimitile 18-20 maggio 1995*, Napoli-Roma 1998, 121-136.

giorni invernali di gennaio, aveva fatto realizzare, a mo' di ricovero, una serie di porticati presso il santuario e aveva fatto lastricare la strada che collegava quest'ultimo con la città¹⁹. Quando poi vi ritornò, per stabilirsi presso il suo «celestre patrono», al di sopra di quei porticati realizzò gli ambienti del monastero, in maniera che «essi [i poveri e i pellegrini] rafforzino con la preghiera le nostre fondamenta!»²⁰. Sappiamo che il suo cenobio era costituito da tre settori: in uno vi erano le celle destinate all'alloggio di Paolino e dei suoi *fratres*; in un altro quelle destinate a Terasia e alle sue *sorores*; in mezzo, tra questi due settori, le celle destinate agli ospiti (*cellule hospitales*)²¹.

Tra il 400 e il 404, Paolino intraprende poi una nuova serie di lavori che trasformeranno ulteriormente il santuario (figg. 9 - 14): le costruzioni antiche vengono restaurate e decorate e una nuova grande basilica – detta «basilica nova» – viene realizzata sul lato nord dell'antica basilica *ad corpus* e messa in comunicazione con questa attraverso un luminoso doppio *triforium* al posto dell'antica abside dell'aula *ad corpus* (fig. 14). Altri due chiostri, con porticati e ambienti di servizio completano il complesso che assume così l'aspetto di una vera e propria cittadella. La *basilica nova*, a tre navate con abside *trichora*, e i porticati vengono decorati con dipinti e mosaici corredati di didascalie così da costituire una sorta di catechesi visive per i pellegrini²². Anche dopo la sua elezione a vescovo di Nola (409), Paolino volle rimanere nel suo asceterio, in perenne contatto con i pellegrini e i poveri, che egli aveva eletto «suoi patroni»²³.

Giunsero a Nola, attirati dalla fama del santo taumaturgo e del suo *impresario* aquitano, molte personalità del tempo: Niceta, evangelizzatore e apostolo della Dacia, Melania seniore che, di rientro dall'Oriente, vi portò una reliquia della vera croce, Vittore di Primuliacum, inviato da Sulpicio Severo perchè raccontasse a Paolino i particolari della morte di Martino di Tours. Vennero anche, mandati

¹⁹ *Carm.* 21, 380-385.

²⁰ *Carm.* 21, 385-395.

²¹ *Epist.* 29, 13,1ss.

²² «Ora voglio che tu [Niceta] contempi le pitture che si snodano in lunga serie sulle pareti dei portici dipinti... A noi è sembrata opera utile rappresentare con la pittura argomenti sacri in tutta la casa di Felice, nella speranza che, alla vista di queste immagini, la figura dipinta susciti l'interesse delle menti attonite dei contadini» (*Carm.* 27, 511.580-583).

²³ *Epist.* 13, 1.

da Agostino di Ippona, il prete *Bonifatius* e il monaco *Spes*, che si accusavano reciprocamente di calunnie; essi avrebbero dovuto giurare sulla tomba di s. Felice, il quale godeva anche della fama di *ultor peiurii*²⁴.

5. Il periodo post-paoliniano

Deceduto il 22 giugno del 431, Paolino venne deposto in un loculo immediatamente vicino alla tomba di san Felice²⁵. Anche la sua tomba fu subito oggetto di intenso culto, dal momento che anch'essa fu presto delimitata da un recinto di transenne simile a quello feliciano²⁶. Nell'ambito del santuario venne anche eretta una nuova basilica dedicata a santo Stefano la cui devozione, in quel periodo, andava diffondendosi ovunque in seguito alla notizia del rinvenimento, nel 415, dei suoi resti mortali.

Tuttavia, nei primi anni del VI secolo, una disastrosa alluvione danneggiò gravemente il complesso e, particolarmente, la basilica *nova*. Seguirono cospicui lavori di risistemazione; vennero murati gli archi del *triforium* di ingresso alla basilica *nova* e venne realizzata una nuova grande abside a occidente (fig. 9) che fu messa in comunicazione, attraverso un nuovo *triforium*, con l'area delle venerate tombe. Il doppio recinto di queste venne coperto con lastre di marmo per realizzarvi un grande altare e, intorno ad esso, fu costruita una pregevole edicola quadrilatera ad archi e colonne, interamente mosaicata, il cui *titulus*, che correva in alto lungo il bordo, sia all'interno che all'esterno, celebra i lavori della nuova sistemazione che consentono ora la celebrazione dei sacri uffici «*in gremio martyris*». Presso il santuario venne eretta successivamente un'altra chiesa, a scopo principalmente funerario,

²⁴ Cfr. AGOSTINO, *Epistulae*, 78, 3. Anche Agostino infatti, come già papa Damaso, era convinto che la memoria feliciana fosse uno dei luoghi sacri dove i falsi e gli spergiuri venivano smascherati. Questo meritò all'altare, costruito successivamente sulla tomba del santo, il titolo di «*ara veritatis*».

²⁵ Cfr. URANIO, *Epistula Uranii presbyteri de obitu s. Paulini ad Pacatum*, 2, (PL, 53, col. 860).

²⁶ In pratica il recinto feliciano fu ampliato sul lato sud con l'inserimento di due pilastri e tre cancelli marmorei. La venerazione verso Paolino si sviluppò rapidamente: già nella seconda edizione del Martirologio Geronimiano (592) san Paolino è registrato al 22 giugno.

dedicata all'apostolo Tommaso²⁷.

6. *Traslazione delle reliquie e declino*

Tra la fine dell'VIII e l'inizio del IX secolo, i principi longobardi di Benevento, che si contendevano il territorio di Nola con i Bizantini di Napoli, secondo la consuetudine diffusa nel medioevo cercarono di trasferire nella capitale il maggior numero possibile di reliquie per accrescerne il prestigio e ottenere maggiori favori celesti. Fu probabilmente al tempo del principe Sicardo (832-839) che i beneventani violarono il santuario e, distruggendo l'altare sopra le tombe, asportarono i corpi di san Paolino, di san Felice e quello del vescovo Adeodato, il cui sarcofago si trovava nell'area del santuario. Le fonti attestano che intorno all'anno 1000 il corpo di san Paolino era a Benevento, da dove poi sarebbe stato traslato a Roma dall'imperatore Ottone III²⁸, mentre riguardo a san Felice, sembra che alcune reliquie, tramite l'imperatrice Engelberga, moglie di Ludovico II il Germanico (+876), abbiano preso la via di Piacenza, dove, dal 1501, sono attestate nella chiesa di san Sisto; altre poi vengono segnalate in diverse chiese della Campania²⁹. I pochi resti rimasti nelle fosse del santuario di Cimitile vennero raccolti e custoditi: «reliquie» di san Paolino sono segnalate nella vicina cappella di san Calonio, e successivamente (XIV sec.) in cattedrale a Nola; delle «reliquie» di san Felice, invece, una parte venne collocata in un vano all'interno dell'altare, prontamente ricostruito dopo la violazione, e un'altra parte in un'anfora custodita presso l'altare medesimo, nella

²⁷ L'alluvione potrebbe essersi verificata nel 505 o nel 511, in seguito ad un'eruzione del Vesuvio; diversi lavori di restauro, infatti, vengono datati anteriormente al 523. In seguito a tali eventi, attorno alle basiliche cominciò a formarsi l'abitato di *Cimiterium* (Cimitile). Cfr. C. EBANISTA, *La tomba di s. Felice...*, 68-75. Nel corso degli scavi, nello spesso strato alluvionale, sono stati rinvenuti molti corpi di uomini e donne con accanto anfore e monete, evidentemente pellegrini sorpresi e travolti dalla furia delle acque mentre con le loro suppellettili e offerte si apprestavano a compiere riti celebrativi sulle venerate tombe. Cfr. L. PANI ERMINI, *Il pellegrinaggio...*, 128.

²⁸ Cfr. H. HOFFMANN, ed., *Monumenta Germaniae Historica, XXXIV, Chronica monasterii casinensis*, Hannover 1980, II, 24, 208-209, citato in G. LUONGO, «Alla ricerca del sacro. Le traslazioni dei santi in epoca altomedievale», in A. RUGGIERO, ed., *Il ritorno di Paolino. 80° dalla traslazione a Nola. Atti, documenti, testimonianze letterarie*, Napoli-Roma 1990, 37.

²⁹ Cfr. C. EBANISTA, *La tomba di s. Felice...*, 77-85.

tamponatura di un arco in corrispondenza dell'edicola mosaicata.

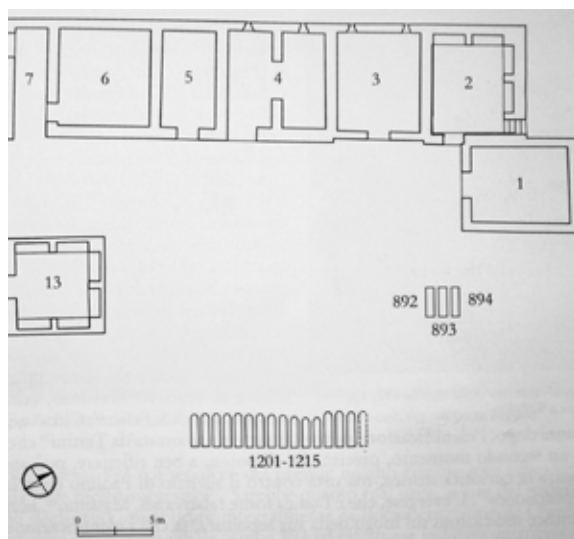
Altri lavori di restauro e abbellimento all'interno del santuario furono eseguiti ad opera del vescovo Leone III, il cui episcopato viene collocato agli inizi del X secolo. Tuttavia, a partire dal XI secolo, nonostante continuasse un discreto afflusso di pellegrini, tra i quali santa Brigida di Svezia (1365) e il re Carlo III di Durazzo (1381), il santuario si avviò verso un lento e inesorabile declino, soprattutto poi in seguito al trasferimento della sede vescovile all'interno della cinta murata urbana di Nola.

Nonostante una ricognizione effettuata dal vescovo Gallo nel 1601, confermasse la presenza di reliquie di san Felice nella tamponatura dell'arco presso l'altare e si cercasse in questo modo di rilanciarne il culto, in uno scritto del 3 luglio 1609 il cardinale Bellarmino, allora prefetto per la Sacra Congregazione dei Riti, riferisce di essere venuto a Cimitile ma di non aver trovato tracce di particolare venerazione e acconsente, pertanto, alla richiesta della Chiesa piacentina di poter inserire nel proprio Breviario la notizia della traslazione delle spoglie di s. Felice *in Pincis* nella chiesa di san Sisto³⁰. A questa lunga fase di abbandono fecero seguito cospicui rifacimenti settecenteschi, culminati con la demolizione di ciò che rimaneva della basilica orientale per la costruzione della nuova chiesa parrocchiale.

Le campagne di scavo degli anni 1931-38, 1954-67 e 1985-90, hanno determinato l'attuale forma del complesso basilicale (figg. 14-16). Dopo lunghi anni di chiusura dovuti al protrarsi dei lavori, la pubblicazione degli studi sul santuario e la sempre maggiore consapevolezza della straordinaria rilevanza culturale del complesso, culminata con la visita del papa S. Giovanni Paolo II (23 maggio 1992), hanno riaperto l'interesse per i luoghi feliciani e paoliniani.

Sebbene siano trascorsi molti secoli, ancora oggi una visita al complesso basilicale, seppur nella sua complessa stratigrafia, può far rivivere anche al pellegrino del XXI secolo, l'afflato spirituale e l'incanto delle sublimi descrizioni paoliniane.

³⁰ Cfr. G. REMONDINI, *Della nolana ecclesiastica storia*, I, Napoli 1747, 531.



1. L'area sepolcrale di S. Felice nella necropoli a nord di Nola alla fine del III secolo.
Planimetria ricostruttiva. 1-7 e 13 = mausolei; 892 = tomba di S. Felice.
 (Ebanista 2006)

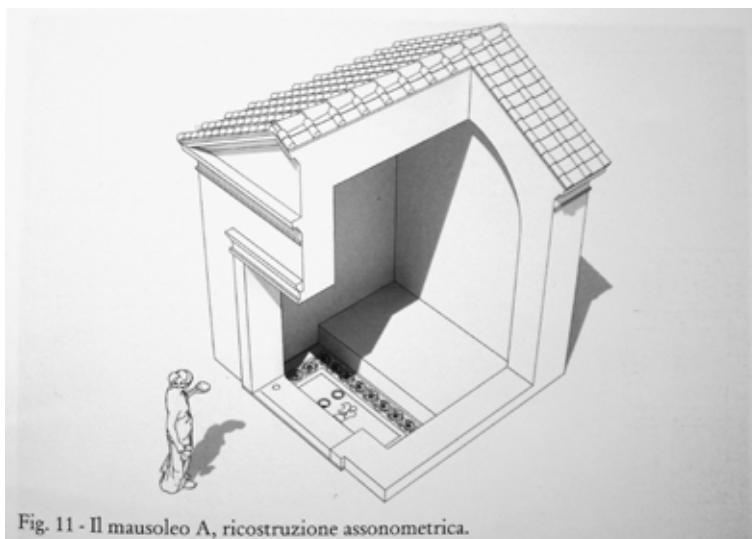


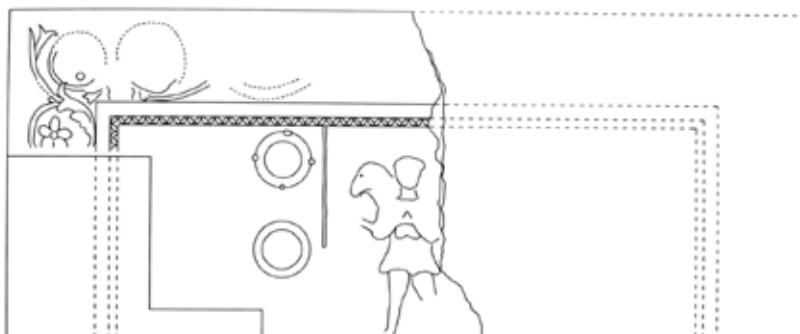
Fig. 11 - Il mausoleo A, ricostruzione assonometrica.

2. Tomba di S. Felice (Mausoleo A - inizi IV secolo).
Ricostruzione assonometrica.
 (Ebanista 2006)

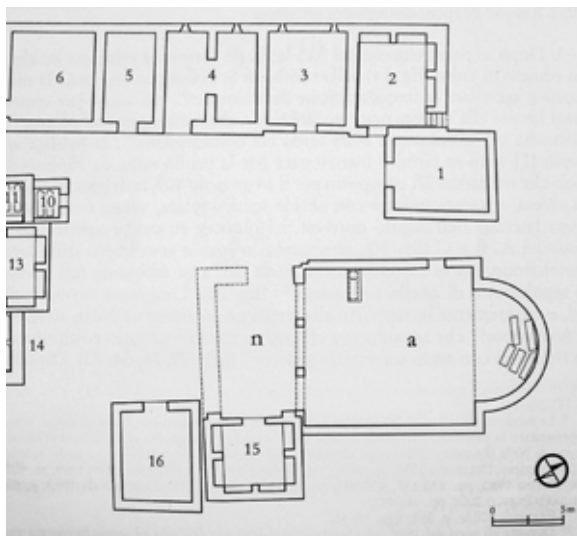


Fig. 13 - Lastra con i due fori e il crioforo; in basso la soglia del mausoleo A.

3. Lastra tombale di S. Felice emersa nel corso degli scavi. In basso, la soglia del mausoleo A.
 Si notano i *foramina* descritti da Paolino e il rilievo del Buon Pastore.
 (Ebanista 2006)



4. Lastra tombale di S. Felice. Rilievo. (Ebanista 2006)

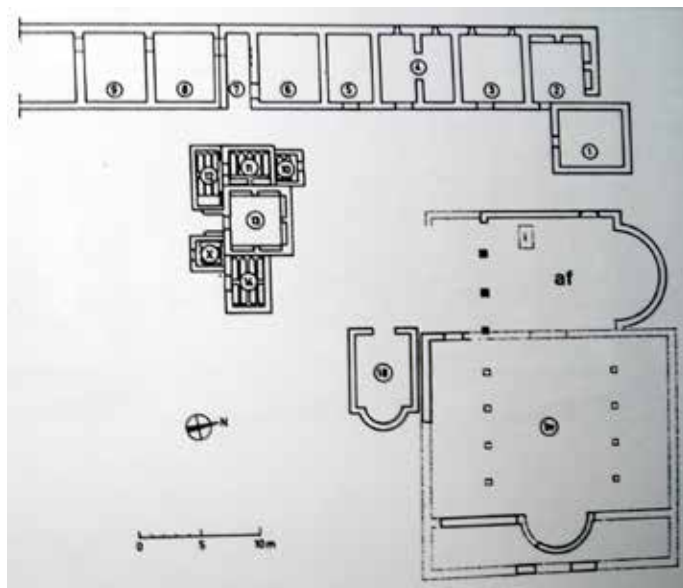


5. Il santuario feliciano in età costantiniana (fino alla metà del IV secolo). Ricostruzione.

a = aula *ad corpus*; n = nartece; 1-6, 10-11, 13-16 = mausolei. (Ebanista 2006)



6. La parete esterna dell'aula *ad corpus* con i graffiti. (Lehmann 2004)



7. Il santuario feliciano alla fine del IV secolo dopo l'ampliamento verso est (basilica *vetus*).

Planimetria ricostruttiva. (Lehmann 2004)

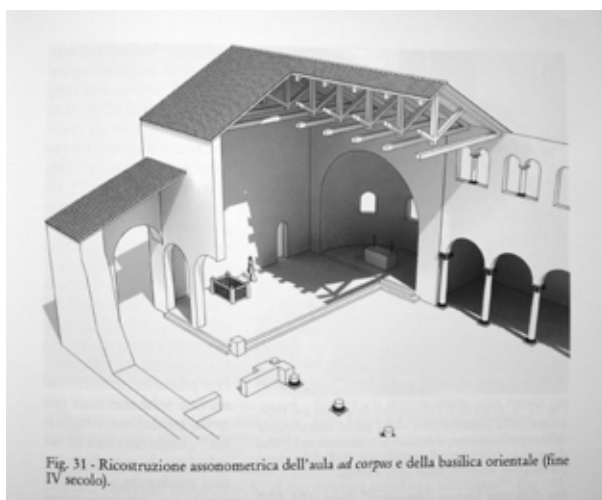


Fig. 31 - Ricostruzione assometrica dell'aula *ad corpus* e della basilica orientale (fine IV secolo).

8. Aula *ad corpus* aperta verso la basilica 'orientale' o *vetus* (fine IV secolo).

Ricostruzione assometrica. (Ebanista 2006)



9. Planimetria del santuario feliciano con evidenziate le fasi costruttive. In rosso gli interventi paoliniani. In arancio, verde e marrone quelli successivi a Paolino.
 (Lehmann 2004)



10. Interno della basilica *nova* realizzata da Paolino (401-404). Ricostruzione.
 (Lehmann 2004)



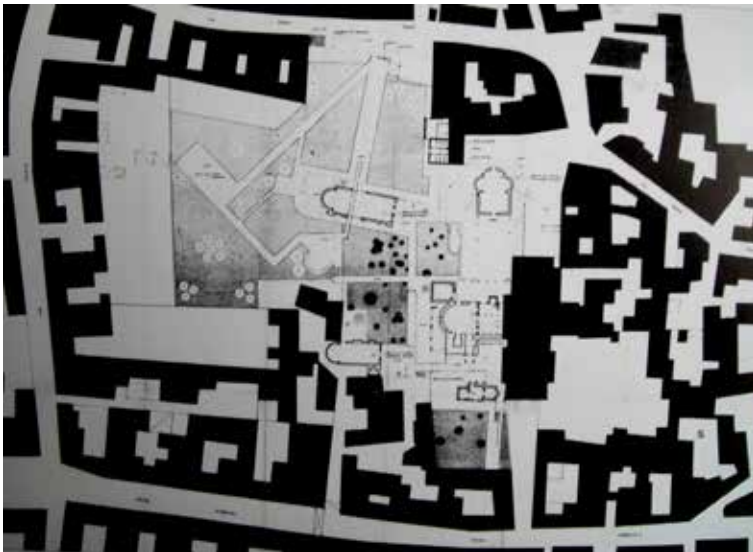
11. L'abside trichora della basilica *nova*. Ricostruzione virtuale.
(Lehmann 2004)



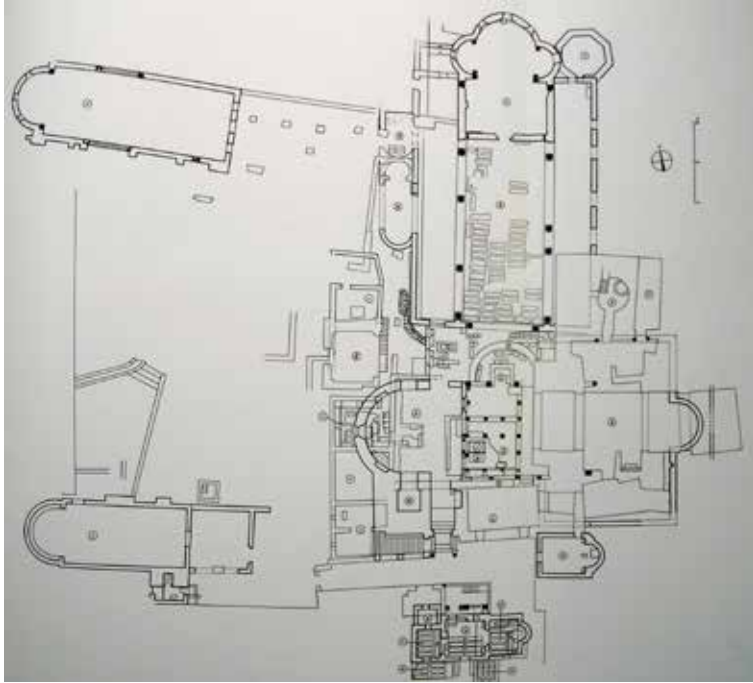
12. Ipotesi ricostruttiva del mosaico absidale della basilica *nova*.
(Wickhoff 1889)



13. Interno della basilica *vetus* dopo i restauri intrapresi da Paolino (401-404). Ricostruzione.
(Lehmann 2004)



14. Il complesso paleocristiano nell'odierno abitato di Cimitile.
(Lehmann 2004)



15. Planimetria archeologica dell'area del santuario feliciano.
(Lehmann 2004)



16. La tomba di san Felice nell'edicola mosaicata di VI secolo nella basilica *vetus*.

L'IDEA, ESPRESSIONE E VOLTO DELLA COMUNITÀ *IDEE COME BENE COMUNE*

di Michele Montella

1. La comune e immediata esperienza delle idee: piccola fenomenologia. Le idee vanno e vengono nella fabbrica della nostra mente, planano, curvano, come tanti volatili nella gioia del pensiero. Non si possono fermare e, se corrono affastellate e a stormi abbiamo qualche difficoltà a governarle; sono impastate di realtà e di ricordi, di richiami letterari, di immagini viste, di memorie storiche, di incontri, di letture e, prima di dipanarle, nei momenti di resa al loro flusso costante, ci appaiono una giostra infinita nella quale siamo coinvolti.

Michele
Montella
è docente
di Didattica

A volte ci sorprendiamo alla loro comparsa, mentre ammiriamo un paesaggio alpino o il perenne movimento delle onde marine; le sentiamo che erompono, mentre conversiamo con le persone amate; talvolta esse ci costringono a ritornare dentro casa, la nostra coscienza, nelle stanze silenziose dei nostri colloqui con le ombre¹ o con il desiderio di essere chiamati da Dio e ci avvertono di legami, che non avevamo colto in altri momenti o di prospettive, da cui non avevamo avuto il coraggio di sporgerci in seguito ad analoghi comportamenti; altre volte le idee sorgono nei dolori cupi e senza speranza delle perdite improvvise, compatiscono il nostro buio argomentare, consolandoci come gentili e discrete amiche. Le idee si fanno strada tra la grazia delle cose che ci circondano, ma anche tra i drammatici eventi di cronaca, tra il male irrazionale e bestiale che pervade di sé i millenni e ci costringono ad affrontare i perché dell'esistenza umana, quando da sole non bastano a sollecitare la logica e la speculazione, ma devono diventare pensiero. Infine, un loro passaggio silenzioso, nell'interiorità più riposta del tempo della nostra vita, spalanca lo sguardo dello spirito su ciò che noi siamo stati, ma, introducendo in quei ricordi aspetti nuovi, desideri sopiti, progetti e interessi, rendono attuale e viva una materia che sembrava appartenere solo alla nostalgia di un intimo e

¹ *“Ripenso spesso ai partigiani morti. Ho immaginato colloqui con loro. Per consolarne uno, ho la malaugurata idea di parlargli del presente: gli dico che presto li raggiungeremo nel regno delle ombre. Scuote il capo: - Non è per questo che avevamo combattuto. Tanto valeva fare come i nostri coetanei, che sono rimasti a casa, finché non ci hanno liberato –.”* Cassola C., *Colloquio con le ombre*, Milano 1982, pp.12 -13.

fuggevole momento. Le idee, come sembra alla nostra ordinaria ed immediata esperienza, sono materia dei pensieri; si connettono in una rete di discorsi; organizzano il filo dell'argomentare; fanno parte di un innato bisogno di renderci ragione delle cose, del mondo, di noi stessi².

2. Il motivo di fondo: idee come bene comune. Se le cose stanno così allora le idee possono candidarsi ad essere collocate tra i beni impalpabili ed immateriali, ma concretissimi, comuni agli uomini, terra della loro esistenza, sostrato dei loro negozi, campo dei loro dialoghi e garantire alle relazioni fra persone una qualità che le umanizza e, per questo stesso motivo, ad esse si possono attribuire le caratteristiche di verità e di bellezza, come per ogni *bene comune* di cui sentiamo l'esigenza e il bisogno collettivo e che assumono la connotazione di *bene* quando la loro caratteristica sociale tende al miglioramento dell'essenza umana, all'evoluzione dell'autonomia e alla crescita del senso solidaristico³.

E' da questo panorama di sollecitazioni e dal racconto di ciò che succede ad ogni persona avveduta nel corso della sua vita, che si vuole partire per argomentare sull'affermazione che le idee sono *bene comune* ed hanno, quindi, tutte le caratteristiche tipiche di questi beni: sviluppano la cittadinanza, fondano il patrimonio immanente e inalienabile della specie, indicano le direzioni di progettualità, di evoluzione, di autonomia, che fanno parte dell'identità del nostro essere persone. Anzi le idee hanno qualcosa in più rispetto agli altri beni comuni, perché rendono possibile a questi ultimi di trovare giustificazione razionale e fondamento intellettuale. Almeno così ci appare ad una prima riflessione immediata su ciò che osserviamo delle realtà comunitarie nelle quali siamo immersi.

² In un saggio autobiografico Eugenio Scalfari così esprime il viluppo tra idee e pensieri: "Non sapevo ancora cosa fossero i pensieri e neppure il significato di quella parola eppure la mia testa ne era già piena (...) Da dove arrivano i pensieri? Nonostante i progressi delle scienze questa domanda resta ancora inavasa" Scalfari E., *L'uomo che non credeva in Dio*, Torino 2008, pp.10 -11

³ Kant, per esempio, sostiene che nel contesto della morale, della legge e della religione le idee rendono possibile la stessa esperienza del bene e che quindi non devono confondersi con semplici rappresentazioni della natura, anzi aiutano l'essere umano a non diventare schiavo dell'esperienza della natura in quanto "niente è più riprovevole che voler determinare o limitare la legge di quel che io devo fare guardando quel che si fa". Kant I., *Critica della ragion pura, Dialettica trasc.* Lib I, sez I Bari 1972, pp. 302 -303.

Certo si potrà obiettare che sono idee anche quelle malvagie e quelle che storicamente hanno generato tragedie indescrivibili, ma questa tipologia è più assimilabile ad una elaborazione nefasta ed irrazionale, anche se non sempre illogica, delle idee, ciò che noi chiamiamo *ideologismo*. In tutt'altro contesto stiamo affrontando invece un tema così complesso, chiedendoci in che cosa consista il *bene* di un'idea e come esse siano collegate alla realtà storica che sperimentiamo, esplorando il tesoro di quelle idee che promuovono le condizioni di miglioramento etico, estetico, politico, in una parola *culturale*, delle comunità umane, e che siano produttive, come conseguenza loro propria, dell'arricchimento degli spazi di verità e di bellezza condivisi dagli uomini⁴.

3. Cos'è un'idea. La parola idea viene dal greco (ἰδέα) e vuol dire *immagine, forma, figura*: è l'immagine che giace nelle profondità della nostra mente, ma si nutre anche del deposito della memoria e quindi ha legami forti con la realtà che ci circonda, perché ne può essere una rappresentazione; l'idea *vede* la realtà (εἶδος) e in quanto tale, ad alcune condizioni, si configura come strumento scientifico del sapere. Infine essa, in qualche maniera coinvolge, la nostra spiritualità, cioè l'elaborazione di una visione interiore della vita e del suo senso in quanto può intendersi come un criterio, che informa un modo di concepire la storia. Non a caso al richiamo all'immagine, si abbinano altre accezioni come la caratteristica dell'astrattezza, ma anche dell'essenzialità, giacché spesso viene intesa come una realtà non sensibile, eppure in grado di raccontarci tutto ciò che serve per comprendere la realtà sensibile. Da questo punto di vista la riflessione sul significato del termine trova agganci con la suggestione circa l'aspetto divino di ciò che diciamo *idea*. Soprattutto la speculazione platonica e poi neoplatonica mira a descrivere con caratteristiche quasi mitologiche ciò che l'intelligenza di Dio pensa eternamente. Lo stesso Dante nel Paradiso esprime in maniera suggestiva come l'idea è in Dio

⁴ Si pensi a questo proposito alle nefaste conseguenze che il fondamentalismo islamico sta avendo in seguito alla negazione dell'idea di bellezza come patrimonio umano, in quanto manifestazione più probante e quindi più verificabile della comune identità spirituale dell'umanità. La decapitazione dell'archeologo Khaled Asaad, ex direttore dei servizi archeologici dell'antica città romana di Palmira, patrimonio Unesco dell'umanità, ci insegna, come si esprime la giornalista Valentina Porcheddu, su "Il manifesto" del 20.08.2015, "che non c'è più un Orizzonte comune a cui guardare. Ricostruirne uno, sarebbe ora compito della comunità internazionale".

e forse è Dio stesso che la elabora come relazione amore.⁵

Queste prime nozioni che ci vengono in mente appena riflettiamo sul semplice significato della parola ci fanno capire come non sia stato facile per l'uomo definire, e quindi, comprendere il pulsare magmatico delle domande intorno alla sua attività mentale, intorno a ciò che comunemente intendiamo con la parola idea, attività spesso incontrollabile, perché innata e naturale.

Se approfondiamo l'aspetto semantico da cui siamo partiti altre implicazioni si evidenziano alla coscienza. Se l'idea è un'immagine da dove ci viene l'immagine? L'idea propone aspetti di una realtà dell'essenza ed esclude il vasto campo dell'esperienza e dell'esistenza? E se fosse così, dove trova le basi per scongiurare la facile critica di essere qualcosa di evanescente e di relativistico? Husserl, traeva dalle suggestioni poetiche di Platone, un pensiero che ha influito profondamente sulla filosofia fino ad oggi, consistente nel desiderio di sospendere ogni giudizio e ogni problematica attività esperienziale, per contemplare nella coscienza la purezza noumenatica delle cose, quella che chiamata *riduzione eidetica*, in grado di fornire alla capacità della mente la nobile vocazione di sviluppare idee per il benessere sociale. L'oggettività della conoscenza è il presupposto del dialogo e della libertà di dirsi uomini, per questo non è senza scopo o interesse che ci poniamo il problema di verificare fino a che punto le idee siano un bene per la nostra esistenza e in qualche maniera la fondino. L'evidenza assoluta del pensiero è l'atto con cui fondiamo una specie di *scienza delle idee* in grado di preservare intatta la condizione umana della reciprocità, della reciproca donazione di se stessi agli altri e di intensa consapevolezza di una fraternità data dalla comune esperienza del pensare.

Le domande che sorgono, non appena la mente esercita le sue competenze analitiche si collocano su uno sfondo comune: il rapporto tra ciò che si pensa della realtà e la realtà in cui si vive, per certi aspetti la realtà che si vive è influenzato dall'esperienza diretta o è mediato

⁵ *Ciò che non more e ciò che può morire / non è se non splendor di quell'idea / che partorisce, amando, il nostro Sire;* Dante, *Paradiso*, canto XIII vv.52 – 54. San Tommaso D'Aquino spiega a Dante che tutte le creature non sono altro che un riflesso dell'Idea Divina, vengono dal desiderio di amore di Dio che le illumina e le crea, illuminandole nell'amore. Qui l'idea assume un significato neoplatonico, che offre alla nostra riflessione alcuni dati importanti: il pensiero umano partecipa di una dimensione spirituale che è parte integrante della qualità relazionale del suo essere e come tale ha diritto ad essere salvaguardata e protetta come un bene specifico dell'essere umani.

dalle rappresentazioni mentali della realtà? L'idea è un principio che informa di sé una progettualità oppure è l'origine di un'intenzionalità organizzata?

Le questioni, a cui si è appena accennato, mostrano palesemente che parlare di idee vuol dire accettare che il proprio dell'intelletto e la specificità umana di elaborare pensiero, siano connessi strettamente alla vita comunitaria, abbiamo un qualche legame con le problematiche sociali, anche se immediatamente non ce ne accorgiamo. È questa la prospettiva che ci interessa, quando parliamo di idee come bene comune. Produrre idee; rielaborare idee; raccogliere idee che troviamo nella nostra coscienza; individuare nelle idee uno specchio della realtà percepita sono condizioni su cui possiamo a vari livelli confrontarci, ma tutte non possono eludere il tema comunitario, la domanda intorno alla loro caratteristica umana e quindi alle relazioni che creano o da cui sono create.

Le stesse questioni indicate possono trovare soluzioni se le dirimiamo attraverso il ricorso al contesto relazionale, al loro impatto sui rapporti sociali e alla loro influenza sulla riflessione storica inerente gli esiti speculativi e le visioni interpretative.

4. Come nascono le idee: la filosofia. Porsi il tema della nascita delle idee nella nostra mente rappresenta un passaggio obbligato nel cammino verso la comprensione dei motivi, che inducono a sostenere il bene comune come luogo della fioritura delle idee e la condivisione delle esigenze e delle problematiche sociali, come attività in cui hanno una gran parte le idee e l'esercizio del pensiero. Tale esigenza non ha niente di intellettualistico, perché evidenzia la necessità di affrontare il tema relativo al ruolo rivestito dall'uomo nella costruzione di una comunità dal forte spessore etico e dialogico. L'esigenza, già avvertita dai presocratici, poi espressa in maniera archetipa da Platone e che sentiamo più viva, anche oggi, è stabilire se c'è la possibilità di regolare e interpretare il reale e il flusso indeterminato del divenire, ricorrendo a criteri semplici e immediati che non abbiano essi stessi le caratteristiche della mutevolezza e dell'indeterminatezza. Agostino, che di platonismo se ne intendeva, esprime mirabilmente tale esigenza, tipica della nostra umanità, nelle Confessioni: *"imparare queste nozioni, di cui mediante i sensi non riceviamo le immagini, ma che noi vediamo dentro di noi come sono in se stesse, non è altro che raccogliere per così dire con la*

riflessione quelle cose che la memoria conteneva qua e là senz'ordine e mediante l'attenzione far sì che siano a portata di mano nella memoria stessa cui prima sfuggivano sparse e neglette⁶

L'idea serve quindi a dare ordine, linearità, sequenzialità alle esperienze della realtà e in quanto tale dispone il tavolo della convivialità umana, promuovendo l'esperienza del dialogo comunitario. L'ambito speculativo accennato è presente trasversalmente in tutta la storia della filosofia da Platone ad Agostino, alla Scolastica, passando per Cusano e il Rinascimento fino a Galilei e poi a Cartesio. Quest'ultimo con l'idea della chiarezza e distinzione delle idee apre la strada per primo ad un accostamento, che talvolta in lui diventa coincidenza, tra idea e pensiero stesso. Anche in chi evidenzia l'idea aristotelica antica e contemporanea (basti pensare a Dewey) dell'individualità, della molteplicità empirica e della naturalità delle idee il dato fondamentale rimane la necessità di verificare le condizioni, che rendono possibile e fattibile l'interpretazione condivisa della storia umana e avviano al tentativo di dare un senso alla fluidità costante dell'esperienza. Gli empiristi tentano di riportare il dibattito sulla nascita delle idee nell'ambito dell'attività della coscienza, assegnando ad esse la caratteristica di pura soggettività e, privandole della caratteristica ontologica di partenza, le fanno risalire alla percezione sensibile: dalle idee complesse nascono per scomposizione le idee semplici che rimandano ai dati dell'esperienza. Anche in questi filosofi troviamo però un recupero del valore regolativo delle idee in un senso operativo e, quindi, necessario alla pratica sociale e alla sua organizzazione.

L'idea si specifica come bene comune quando soddisfa il bisogno di organizzare, con codici formali e comprensibili universalmente, lo scorrere del tempo nella molteplicità delle azioni e dei fatti, nella nebbiosa, ma per tanti aspetti, splendida multiversalità della realtà comunitaria. In fondo l'intuizione Kantiana delle idee, che rappresentano il limite euristico e regolativo con cui gli uomini concepiscono e si rappresentano il reale, scorre ancora, come un fiume sotterraneo, nel dibattito culturale contemporaneo e ancora per molto ne sarà il collante antropologico. La speculazione Kantiana risponde dunque al bisogno originale e immanente di preparare le condizioni,

⁶ Agostino, *Confessioni*, libro X, capo 11,18 trad. G. Capello, Torino 1969

affinché gli esseri umani possano rendere possibile il sogno di una comunità, che sa individuare i propri beni, ma trasferisce tale ruolo ad un contesto gnoseologico e ad una necessità etica e teleologica. L'*io penso* assume una valenza creativa, si riveste di una suggestiva capacità di sintesi che ci inserisce nella paradossalità di una volontà che non riesce ad apprendere la sostanza nascosta delle cose eppure non può far a meno di tendervi e di desiderarla. L'idea assume qui una caratteristica dialettica, che è alla base delle teorie idealistiche ottocentesche e che mette in scena la drammaticità di una frammentata esperienza del mondo circostante che vuole darsi ragioni incondizionate e assolute. Da questo momento il discorso sulle idee diventa esclusivo dominio del dibattito sulla storia e sul valore da assegnare alle produzioni umane sia materiali sia immateriali, dimostrando quanto sia importante rispondere con precisione alla rivendicazione del diritto ad essere comunità, ad occuparsi del bene comune, a dare ragione del bisogno di felicità che abita ciascun uomo e ciascuna delle sue creazioni e dei suoi artefatti.

5. Cosa rappresentano le idee: la socioantropologia.

Nell'ambito socio antropologico le idee acquistano un ruolo ancora più importante, rispetto all'ambito filosofico, perché sono specificamente il filtro interpretativo delle nostre azioni e del nostro ruolo nei rapporti con gli altri. Si avverte, in questo campo di studi, che le idee non solo formano il terreno di coltura dei sistemi gnoseologici ed etici, ma rappresentano anche il sostrato dei sistemi di rappresentazione del mondo e di legittimazione della realtà, a tal punto da diventare gli elementi principali per un'analisi dei rapporti di forza nella società e dei rapporti di potere nelle comunità strutturate. Quale forza hanno le idee nel contribuire a comporre la qualità dei rapporti umani? Sono esse strumento di costruzione nelle relazioni interpersonali o ne sono la fonte, l'origine? La produzione di idee è soggetta ad un condizionamento storico-sociale o è guidata, almeno parzialmente, da finalità di reciproca collaborazione in vista di un processo evolutivo?

Le domande poste evidenziano la stretta interrelazione tra ciò che noi intendiamo come bene comune e la diffusione culturale delle idee, sottoforma di tensione alla verità e dotata dei connotati dell'autenticità. Le possibilità che la tecnologia offre alla condivisione dei processi comunicativi e alla loro trasmissione, attraverso le reti digitali, rende ancora più impellente la riflessione sulla circolazione delle idee e sulle modalità di coinvolgimento sociale a cui esse danno

luogo. Ciò avviene mediante la graduale trasmissione prima da uno a molti, poi da pochi a molti fino a realizzare quelle che vengono chiamate *community (processo di socialcasting)*⁷ caratterizzate da una diffusione esponenziale da molti a molti.

5.1. Dal pubblico alla comunità. La percezione di un bene immateriale, come l'idea, dovrebbe sollecitare una trasformazione, attraverso cui un'entità indistinta come la nozione di *pubblico* diventi un'entità socioculturale definita *comunità* e si definisca come soggetto collettivo, che autonomamente decide quali devono essere le caratteristiche e i modi di circolazione delle idee.

Sono tre i processi relativi a questa trasformazione: un processo informativo, un processo elaborativo e un processo trasmissivo. Il processo informativo è il primo, in ordine di tempo, innesca il meccanismo di diffusione, del tutto informale e talvolta spontaneo e poco coinvolgente, delle idee; esso anticipa gli altri due processi perché nella sua spontaneità e immediatezza, raccoglie la materia ancora non filtrata di saperi non controllati, che ci giungono senza nessuna regola. Successivamente abbiamo il processo rielaborativo delle idee che rappresenta il feed back del precedente in quanto lo interpreta e lo analizza per individuarne esiti, conseguenze, rilanci, proposte, divergenze creative. Infine abbiamo il momento trasmissivo che dipende dalla potenza pervasiva degli strumenti espressivi. Questo terzo processo presenta alcuni problemi storici che riguardano le responsabilità etiche dei canali e la loro utilizzazione da parte dei soggetti competenti, per non parlare del problema riguardante la destinazione morale dei propri flussi comunicativi.

La sequenza dei tre processi, se condotta invece con onestà dal soggetto comunità, serve a contrastare e scoraggiare ogni forma di passività e permettere un'assunzione di responsabilità circa la natura della circolazione.

Ora già solo la semplice informazione dovrà essere condotta in modo da dar luogo ad un meccanismo di coinvolgimento e, perché ciò avvenga, dovrà essere identificata dai connotati della gratuità e non da quelli della prevaricazione; inoltre deve esprimersi mediante la chiarezza semantica e l'assertività linguistica, al fine di non divenire strumento di condizionamento e mercificazione.

⁷ Bennato D., *Sociologia dei media digitali*, Roma – Bari 2011 cap. I, par. 1, pp. 3 – 7.

L'elaborazione delle informazioni invece è la caratteristica processuale, propria dei gruppi sociali, di leggere e di interpretare le esperienze, che attraversano la vita umana, perciò essa deve organizzarsi con molta attenzione, con pazienza vigile, perché da essa dipende la configurazione della rappresentazione del nostro mondo e dei gruppi sociali che di esso fanno parte. Così, infine, la trasmissione di sistemi di idee elaborati deve essere modulata sulla consapevolezza che tali sistemi sono appresi come realtà, possono dunque, esercitare una notevole influenza negli stili comportamentali.

Le idee in questo percorso rappresentano, e spesso diventano, uno scambio di umanità; si pongono come puntelli del tempo, perché ne accompagnano il passaggio, stratificando i significati che le comunità hanno dato loro, proponendo vie d'uscita dall'angoscia e dall'insignificanza. Marc Augè esprime un concetto simile quando sostiene che *“gli uomini hanno bisogno di poter pensare i loro rapporti reciproci. Ognuno ha bisogno di poter pensare il proprio rapporto con gli altri (...) e, per far ciò, di inscrivere questo rapporto in una prospettiva temporale”*⁸. Il senso del sapere è legato al senso del tempo, perché la produzione di idee viene influenzata dal modo con cui si pensa, in un certo periodo, alle categorie della verità, della bontà, della giustizia fra gli uomini. Inoltre la circolazione delle idee viene riconosciuta, durante il breve percorso temporale che ci è dato di esperire, nel personale e singolare flusso di contemporaneità.

Lo stesso tema del senso della modernità, che deriva direttamente dalla questione delle idee in circolo in un certo momento storico, è legato al pensare le idee come strumenti di relazioni sociali, affettive e cognitive e indispensabili presupposti per creare le condizioni più adatte alle organizzazioni culturali, affinché possano assolvere al loro compito di orientare e aiutare a comprendere i fenomeni storici e le caratteristiche delle civiltà che si susseguono.

6. Perché le idee sono bene comune. Quando parliamo di bene intendiamo l'aspetto o gli aspetti soggettivi della nostra esperienza che fanno desiderabile l'esistenza. Da un punto di vista soggettivo il concetto di bene richiama gli ambiti del piacere, dell'utile, del senso di appagamento consequenziale ad un'azione o ad un comportamento che ci provoca autostima, soddisfazione, amore di sé. Dal punto di

⁸ M. Augè, *Rovine e macerie. Il senso del tempo*,. Torino 2004, p. 137.

vista oggettivo il bene rappresenta ciò che realizziamo di virtuoso, che supera quindi il limite dell'utile individualistico per aprirsi alla sfera morale e ai doveri di cui l'uomo, in quanto tale, è portatore. Tra Platone e Aristotele la partita continuerà senza sosta e la riflessione sulla bontà in senso astratto o sulle cose buone in senso concreto, continuerà a pretendere dalla nostra coscienza chiarezza in quanto ai fini e distinzione in quanto ai vissuti. Il bene di Platone è tra le idee, la più alta e feconda, come un sole che dona il nutrimento, illumina le tenebre, sviluppa il divenire, origina la crescita e fa germogliare i semi, permettendo alle cose di esistere.⁹ In qualche misura il bene è Dio stesso. Aristotele non riteneva il bene un principio trascendente, ma lo riportava in una condizione di immanenza storica; il bene agisce nella società, innerva di sé la vita politica e offre gli strumenti etici per migliorarla, darle un ordine e un fine. In effetti, se l'idea Platonica, come essenza ontologica, potesse incarnarsi, provandosi a determinarsi storicamente, troverebbe probabilmente la capacità di fluidificare i percorsi esistenziali e di partecipare alle vicende umane con cordialità e accondiscendenza. Il dissidio, come si vede, è di natura sociale e storica, ha bisogno cioè di trovare un criterio dirimente nell'ambito della vita e di una comunità. Ciò che qui interessa, quindi, è comprendere uno degli aspetti ritenuti fondamentali del bene e cioè la sua universalità. Un bene può essere bene per una sola persona o è necessitato ad esserlo per tutti, se non vuol cadere nel più gretto dei relativismi?

La distinzione di Maritain tra *bene pubblico* e *bene comune*, in questo contesto ci aiuta a fare chiarezza. Il pensatore assegna al bene comune la capacità di inglobare le parti singole, gli individui, o meglio, le persone nella sua attività. Nel beneficiare dei suoi effetti e nel riconoscere come superiori a sé i criteri che lo individuano come tale, ci aiuta ad entrare in una dimensione comunitaria. Infatti l'assenza di partecipazione ad una corrente vitale, in grado di accomunare la collettività, non può dare un bene autentico. *Bene Comune* è ciò che è desiderabile da tutti, o almeno, ciò che, essendo desiderabile, può diventare la base di uno scambio umano fruttuoso, che imprima alla storia personale, ma forse anche a quella sociale, un processo

⁹ “ *Ciò che il bene è nel mondo intellegibile rispetto all'intelletto e agli intellegibili, altrettanto è (il Sole) nel visibile rispetto alla vista e agli oggetti visibili*”, Platone, *Repubblica*, VI, 508 a-d

di evoluzione e di miglioramento delle condizioni di vita¹⁰. Il bene pubblico è, invece, connotato solo da un interesse collettivo, che può anche essere un interesse privato più ampio, relativo ad un fatto sociale. Il bene autentico dunque, come ci viene descritto dalla filosofia classica, dalla teologia cristiana, ma in qualche misura anche dal sensismo inglese tra XVII e XVIII secolo, è sempre identificato come plurale, aperto agli altri, sospinto da un'esigenza partecipativa che ne descrive la finalità e l'essenza. Perfino l'iperuranio platonico, da cui siamo partiti, ha ragion d'essere solo perché crede fundamentalmente di individuare principi non sottoposti alla caducità della conoscenza e alla precarietà della visione sensibile del mondo, quella che lo stesso Platone chiama nel "Fedone" *seconda navigazione*.¹¹

7. Alcune problematiche riguardanti le idee come bene comune. Dall'analisi svolta finora risultano alcuni punti fermi che sintetizziamo: l'idea è un bene perché conduce ad uno stato di agio, di felicità; l'idea è un bene che, per essere *comune*, deve avere le caratteristiche storiche della socialità, cioè esprimersi come risorsa per tutti e di tutti; l'idea partecipa ad un ambito esperienziale sensibile ed un ambito spirituale ed interiore, potremmo dire appercettivo; l'idea salvaguarda la necessità umana di vivere, tenendo presente un elemento ordinatore e per questo non sottoposto alla legge della mutevolezza.

Tuttavia dall'esposizione di ciascuna di queste affermazioni discendono alcune difficoltà e alcune contraddizioni che vanno affrontate prima di proseguire.

Per quanto riguarda la prima delle affermazioni sembrerebbe che la circolazione di idee possa anche essere un male, infatti non è

¹⁰ Il bene comune è per Maritain "tutto ciò che vi è di coscienza civica, di virtù politiche e di senso del diritto e della libertà, e di tutto ciò che v'è di attività, di prosperità materiale e di ricchezze dello spirito, di sapienza ereditaria messa inconsciamente in opera e di rettitudine morale, di giustizia, di amicizia, di felicità e di virtù di eroismo, nelle vite individuali dei membri della comunità, in quanto tutto questo sia, in una certa misura, comunicabile, e si riversi in una certa misura su ciascuno, ed aiuti così ciascuno a completare la sua vita e la sua libertà di persona" (op. cit. pag. 32). Maritain J, *La persona e il bene comune*, Brescia 2009 p. 32.

¹¹ "Solo questo tengo per me, semplicemente, rozzamente e forse ingenuamente: che nessun'altra ragione fa essere quella cosa bella se non la presenza o la conoscenza di quel bello in sé quale altro sia il modo in cui ha luogo questo rapporto. Su tale rapporto io non voglio ora insistere; ma insisto semplicemente nell'affermare che tutte le cose belle sono belle per il bello". (Platone *Fedone*, 99 e – 100 d, trad. it. G. Reale).

detto che essa porti la felicità o almeno un certo miglioramento della vita.

Platone e Aristotele, a cui ci siamo riferiti per argomentare su questo punto, continuano ad avere sostenitori, e al corteo di filosofi ed esperti antichi e moderni, da Tommaso D'Aquino fino a Kant, si sono accostati, come si è visto, numerosi pensatori contemporanei.

Il ricordo di una tradizione così lunga è stato segnalato anche da Gustavo Zagrebelsky, il quale ha sostenuto, ultimamente, che le idee come beni assoluti possono dare felicità perché il pensare tramite le idee “è la realizzazione di ciò cui la nostra natura aspira. Possiamo, allora, dire che nelle idee noi troviamo la felicità, per la parte che riguarda la mente”.¹² Tuttavia non è accettato da tutti che l'uomo si autorealizzi grazie alla produzione di idee e per qualche verso grazie all'elaborazione di un pensiero, anzi spessissimo e anche in numerosi ambienti politici, sentiamo svalorizzare l'idea, come un portato desueto e vecchio di chi si limita a discettare, ma non ad agire e per questo assume l'aria del menagramo, è un po' triste e rassegnato, non adatto a vivere in un mondo di vitalità ed ottimismo a tutti i costi. Quante volte ci siamo trovati di fronte a slogan come “politica del fare”, “decreto del fare”, “scuola del fare” opposti a politica del pensare, scuola del pensare. Già la distinzione in se stessa presenta qualche problema, perché bisognerebbe intendersi su che cosa vuol dire *fare* e su quali sono i criteri per cui si esprime il termine in opposizione a *pensare*, ma viene anche da chiedersi se è ancora valido il concetto che il primo *fare* sia il *pensare* e che possiamo distinguere tutt'al più tra un fare strumentale e un fare espressivo – logico - comunicativo. Il problema non è secondario perché investe non solo una consuetudine di pensiero molto in voga, ma presuppone una profonda riflessione sulle teorie euristiche dell'apprendimento, che studiano le strategie adottate dalla mente per la risoluzione dei problemi in maniera efficace, breve e significativa.

Per quanto riguarda la seconda affermazione e cioè che la socialità sia connaturata all'esprimere un'idea, non possiamo nascondere che presenta una sua attendibilità se inserita in un contesto

¹² G. Zagrebelsky, *Il welfare del pensiero perché le idee sono un bene comune*, in “La Repubblica” 31 agosto 2012, http://www.repubblica.it/speciali/repubblica-delle-idee/edizione2012/2012/08/31/news/zagrebelsky_il_welfare_del_pensiero_perch_le_idee_sono_un_bene_comune-41755030/.

di mutazione sociale come quello attuale. Bauman, che ha fatto della costante analisi del rapporto tra individuo e società, il centro della sua speculazione sociologica, coglie il disorientamento umano del nostro tempo proprio nel desiderio, perennemente frustrato, di aggregazione¹³, di *comunità riconoscente*, cioè di una comunità che riconosca le caratteristiche dell'individualità, ma le coniughi senza contraddizione con le esigenze della collettività. Lo stesso concetto di appartenenza si modifica in questa prospettiva, perché esso non attiene più all'originalità di un gruppo e ai caratteri stabili che fanno di quel gruppo e non di un altro, il *mio* gruppo, quello che rispecchia la *mia* identità, ma si appartiene provvisoriamente ad un gruppo, ad una comunità, ad una famiglia fintanto che se ne percepisce la vicinanza e il senso di continuità con l'attualità della personale e specifica esperienza. Tra la comunità, nella quale l'individuo si può riconoscere, e la società, nella quale l'individuo si perde, è più semplice scegliere e ritrovarsi in una *communitas*, che protegge dal senso di solitudine e impedisce di fare di ogni uomo un marginale, un emarginato. Tuttavia "*sugli uomini grava questa maledizione: la costante necessità di scegliere*"¹⁴ per cui le contraddizioni, latenti nella questione, implodono nell'uomo stesso, costringendolo all'amarezza dell'angoscia o inducendolo ad accettare la vita all'interno di un ambito locale.

Per quanto riguarda poi la terza affermazione circa la partecipazione dell'idea sia ad un ambito esperienziale sia ad un ambito di appercezione spirituale e interiore, bisogna dire che i due aspetti per lo più sono visti in opposizione, nel senso che la materialità della vita, nel flusso della quale si esprimono le idee, sembra avere poco a che fare con la ricerca di una via oltre l'immediatezza della realtà, verso la trascendenza spirituale. In effetti differenti visioni della vita hanno generato contrapposizioni non sempre comprensibili, che di volta in

¹³ "Tutti i punti di riferimento che davano solidità al mondo e favorivano la logica nella selezione delle strategie di vita (i posti di lavoro, le capacità, i legami personali, i modelli della convenienza e decoro, i concetti di salute e malattia, i valori che si pensava andassero coltivati e i modi collaudati per farlo), tutti questi e molti altri punti di riferimento un tempo stabili sembrano in piena trasformazione. Si ha la sensazione che vengano giocati molti giochi contemporaneamente, e che durante il gioco cambino le regole di ciascuno". Z. Bauman, *L'istruzione nell'età postmoderna*, in *La società industrializzata*, Bologna 2001, 159.

¹⁴ Z. Bauman, *Communitas. Uguali e diversi nella società liquida*, a cura di C. Bordoni, Reggio Emilia, 2013, 51.

volta sono state relegate a dispute di ordine logico, come aveva fatto Cartesio, ritenendo che le idee fossero concetti soggettivi o come aveva fatto Locke riducendole a discussioni riguardanti la loro natura: se semplici o complesse, oggetti che si pongono nella loro attualità alla coscienza. In un linguaggio più moderno potremmo dire che la definizione di bene comune, se vincolata alla quotidiana ricerca della semplice significatività della sua azione, all'eticità nelle organizzazioni sociali, sembra non poter concedere nulla all'attività spirituale. In particolare risulta di ben scarsa importanza porsi il problema di collocare i criteri etici alla base dei negozi umani nella superiore ricerca spirituale di attribuzione di valori.

Eppure se analizziamo più da vicino questi due modi di guardare alle idee scopriamo che la possibilità di un collegamento viene offerta dalla mediazione tra esperienza e coscienza che noi abbiamo di essa. In effetti il divenire incessante delle esperienze e la continua e magmatica trasformazione della percezione dei nostri vissuti e del loro senso, con i quali le società si devono misurare, e che caratterizza il nostro mondo, presuppone alcuni criteri di riferimento intorno a cui tale vorticoso processo di cambiamento diventa comprensibile e trasmissibile e quindi assume la caratteristica dell'evoluzione. In questo senso la quarta affermazione, riguardante l'idea come principio, che potrebbe avere il compito di essere punto di riferimento nella globale mutevolezza dei convincimenti sociali del nostro tempo, assume una certa importanza. La simultaneità dei linguaggi e la globalità sincronica delle esperienze quotidiane, nelle quali siamo immersi, impediscono di individuare nel fattore *tempo*, come elemento ordinatore del sociale, il modo in cui noi ci rappresentiamo la vita, come è accaduto dal secolo dei Lumi fino al Novecento.

L'avvento dei linguaggi digitali, la formazione delle reti telematiche, l'uso comune degli strumenti informatici hanno generato una rivoluzione nel modo di raccontare l'esperienza e rappresentarci la realtà della nostra esistenza, talché le stesse categorie dei giudizi sintetici a priori kantiane non bastano più ad orientarci nel costante flusso di accessi alla pluralità di spazi, di tempi e di linguaggi. Liberare le idee quindi, lasciare che possano diventare, attraverso il libero scorrere della dialogicità, le nuove piattaforme di confronto e di scambio diventa non più soltanto un auspicio, ma una possibilità fondativa di una nuova antropologia civile. Le idee, che formano la materia prima della conoscenza, sono beni comuni proprio perché nessun individuo

può essere escluso dal loro uso, senza un impoverimento generale della stessa umanità e quindi l'utilizzo di un'idea (ma anche scoperte, conoscenze, principi, saperi) da parte di una persona non sottrae nulla alla possibilità di fruirne da parte di un altro. Lo scambio e la diffusione di idee presenta un vantaggio anche politico perché contrasta la moltiplicazione dei personalismi e sviluppa antidoti alle chiusure corporativistiche, esprimendo principi universali e contribuendo così a combattere il relativismo esasperato dei nostri giorni.

8. Le idee gentili. Cerchiamo adesso di allargare e di approfondire il discorso, mirando ad individuare i rapporti tra idee, pensiero e dialogo, tre aspetti interdipendenti il cui ruolo è fondamentale per rendere fertile l'impegno a costruire società solidali e coese. Infatti, a ben vedere, ciascuno dei concetti indicati non è che l'approfondimento dell'altro in un multiforme percorso intorno al problema della possibilità di identificare le idee come *bene comune*, in un mondo che fa sempre più fatica a ritrovarsi intorno ad aspetti condivisi, in grado di migliorarlo e di renderlo più felice.

Innanzitutto le idee sono prodotti del pensare e esse stesse, quando le elaboriamo collegandole l'una all'altra, sono pensiero. Il pensiero sta a definire l'insieme dei processi logici ed emotivi attraverso cui noi ci rappresentiamo il mondo. Tale attività della mente si svolge in stretta consonanza con tutte le risorse dell'uomo: da quelle affettive a quelle psicologiche, a quelle fisiche e ha come sua finalità principale la costruzione di una città dell'uomo, nella quale ciascuno può trovare il suo posto e sentirsi riconosciuto come tale. Il pensare attiene sempre alla concretezza del miglioramento delle condizioni di vita sia materiali sia immateriali dell'uomo e del creato ed è guidato da criteri non solo logici, ma anche sociali e antropologici. Ciò vuol dire che l'attività di pensiero, seria e densa, deve riprendere il suo necessario posto nello svilupparsi e germogliare delle relazioni interpersonali e comunitarie; ha bisogno cioè di costruire gli spazi di reciprocità e di creatività per la costituzione di una comunità che apprenda la *cultura della gentilezza*, della condivisione, della risoluzione nonviolenta dei conflitti e sappia codificare e comunicare l'esperienza del sé e del mondo.

Questo tema è stato rilanciato qualche anno fa, in maniera suggestiva e intensa da San Suu Kyi¹⁵, durante il discorso presso la

¹⁵ Nobel lecture of Aung San Suu Kyi, Oslo 16 giugno 2012 "*Ho imparato la lezione*

Fondazione Nobel di Oslo, in occasione del conferimento del premio, ed ha una profonda attinenza con l'argomento che si sta analizzando, perché le idee sono strumenti di dialogo e di incontro umano e come tali generano rapporti improntati al rispetto profondo e al riconoscimento reciproco, qualità tipiche e precipue di ciò che noi chiamiamo *gentilezza*. Il valore fondante della *gentilezza* è indicativo anche di un modo non competitivo di affrontare la vita e spesso assume nella nostra società un valore di rottura e di diversità drammatica, come ha di recente scritto Susanna Tamaro nel suo testo "Un cuore pensante"¹⁶.

Una cittadella del pensiero è il traguardo verso cui tendono i popoli, ciascun uomo e ciascuna donna di questo millennio, perché esso rappresenta l'unica possibilità di riumanizzare il nostro presente. L'esperienza caotica e deresponsabilizzante della vita umana, come ci viene descritta per esempio da Bauman¹⁷, ritrova principi ordinatori quando la *communitas* si origina dal sentimento identitario e dalla pratica collettiva. Il sentimento identitario scongiura i pericoli di localismo, se l'identità è costruita intorno all'impegno di rispettare i diritti e l'innato senso di giustizia che storicamente quella comunità elabora e matura; la pratica collettiva, provvede ad evitare il pericolo dell'utilitarismo individualistico, secondo cui l'interesse della comunità è la somma degli interessi dei membri che la compongono. L'elaborazione di idee condivise innesca nella comunità uno stile e quasi un metodo che è già convivenza civile e che noi chiamiamo *dialogo*, quando quest'ultimo è caratterizzato dal riconoscimento dell'altro, dalla responsabilità e

sul valore della gentilezza. Ogni gentilezza che ho ricevuto, piccola o grande, mi ha convinto che non potrà mai essere abbastanza nel nostro mondo. La caratteristica dell'essere gentile è di rispondere con sensibilità e calore umano alle speranze e ai bisogni degli altri. Anche il più breve tocco di gentilezza può alleggerire un cuore pesante. La gentilezza può cambiare la vita delle persone".

¹⁶ "La mitezza, la profondità dell'animo attirano le attenzioni perverse di chi di quelle qualità è privo, come la calamita il ferro. Il mondo dei forti desidera sempre cancellare il sospetto che esista un modo diverso di porsi in relazione con l'altro. (...) Guai ad avere un figlio sensibile, mite, amante dello studio. Il branco farà di tutto per ridurlo alla sua bassezza", Tamaro S. *Un cuore pensante*, Milano, 2015 pp. 38 – 39.

¹⁷ Secondo Bauman la visione della vita quotidiana come una successione di emergenze conduce a " (...) evitare impegni a lungo termine. Rifiutare di sistemarsi in un modo o nell'altro. Non legarsi ad un posto. Non impegnare la propria vita per seguire una vocazione. Non giurare perseveranza e fedeltà a niente e a nessuno. Non controllare il futuro, ma rifiutarsi di ipotecarlo: fare in modo che le conseguenze del gioco non trascino, oltre il gioco stesso e rinunciare alla responsabilità per quelle che si trascinano." Bauman Z., *La società dell'incertezza*, Bologna 1999, p. 36.

dalla reciprocità, tutti valori nel contesto della cultura occidentale e anche tutti principi, che si riferiscono alle regole della socialità e alla riflessione sul concetto di sovranità di un popolo¹⁸.

Il dialogo è connaturato allo scambio delle idee; il suo esercizio crea comunità perché è innanzitutto confronto, sguardo reciproco e accoglienza, sulla base però di principi condivisi e non sulla base di confusioni concettuali e fumose omologazioni. Il dialogo è medicina per l'indifferenza, dove per indifferenza s'intende "l'interscambiabilità di qualsiasi cosa con qualsiasi altra"¹⁹. Quando il valore di scambio diventa scelta pseudo morale allora anche le idee si riducono a slogan gridato e autoreferenziale. Non c'è bisogno di risalire ai richiami maieutici socratici per comprendere lo stretto legame tra il pensiero e il dialogo tra le idee e la possibilità di creare relazione umana, quando esse si esprimono. Ascoltare l'eco di un pensiero annidato e cullato nelle profondità della coscienza, che lo ha prima tessuto a contatto dell'esperienza del reale e poi lo ha offerto come seme di reciprocità, rimanda tutti i nostri sensi e le nostre percezioni mentali alla sacralità dell'essere umano come persona e come esistente per qualcosa e per qualcuno, quindi egli stesso fondato nella relazione. Da questo punto di vista il dissidio segnalato nel paragrafo precedente, relativo al conflitto tra idee, esprimenti l'esperienza materiale e sensibile, e idee come appercezione nella sfera immateriale, viene sanato e sciolto proprio grazie al dialogo che promuove il passaggio dal dentro al fuori, che introietta i vissuti quotidiani, impastati di attese e di decisioni, di conflitti e di desideri di pace, e li rilegge nel silenzio della coscienza, così come li suggerisce l'attività pensante, paziente, tessitrice di significati, che senza volerlo genera l'attività spirituale, così invisibile ai sensi, ma così

¹⁸ *Il colloquio (...) è un'arte di spirituale comunicazione. Suoi caratteri sono i seguenti. La chiarezza innanzi tutto; il dialogo suppone ed esige comprensibilità, è un travaso di pensiero, è un invito all'esercizio delle superiori facoltà dell'uomo; basterebbe questo suo titolo per classificarlo fra i fenomeni migliori dell'attività e della cultura umana (...). Altro carattere è poi la mitezza, quella che Cristo ci propose d'imparare da Lui stesso: Imparate da me che sono mansueto e umile di cuore; il dialogo non è orgoglioso, non è pungente, non è offensivo. La sua autorità è intrinseca per la verità che espone, per la carità che diffonde, per l'esempio che propone; non è comando, non è imposizione. È pacifico; evita i modi violenti; è paziente; è generoso. La fiducia, tanto nella virtù della parola propria, quanto nell'attitudine ad accoglierla da parte dell'interlocutore: promuove la confidenza e l'amicizia; intreccia gli spiriti in una mutua adesione ad un Bene, che esclude ogni scopo egoistico. Paolo VI, *Ecclesiam suam*, n. III, 83*

¹⁹ C. Magris, *La storia non è finita, etica, politica, laicità*, Milano 2006, p. 22.

incardinata e immanente nello statuto umano della nostra personalità.

Se riflettiamo sulle idee come strumenti di dialogo e quindi di idee come fonti di costruzione sociale e comunitaria, dirimiamo facilmente anche la questione attinente al rapporto tra individuo e comunità. I diritti dell'individuo si incarnano nella materialità della sua esperienza: nessuno può negare questa affermazione, in quanto essa identifica una legge dell'umano. Tuttavia se ne può contestare la tendenza a farla diventare preponderante a scapito della valorizzazione della profonda, e anch'essa connaturale, dimensione umana della relazione con gli altri. Va detto inoltre che a questa affermazione, per molti pensatori cristiani e per un'interrotta tradizione magisteriale sul tema dei beni comuni, si aggiunge il concetto di relazione con Dio. Questa ultima tipologia di relazione assurge a risorsa morale e a principio identificatore dell'uomo, tale da essere definita come destino, intenzionalità e sostanza d'amore²⁰.

9. Due idee per educare a pensare. In un famoso e struggente romanzo di Marguerite Yourcenar, ci viene descritto l'imperatore Adriano, il quale, meditando sul rapporto tra il tempo e le costruzioni umane, si interroga sui segni che l'uomo incide sul territorio.

Imprimere segni di bellezza manifesta la volontà di costruire qualcosa da condividere per resistere all'abbandono, all'incuria, all'oblio. In questa prospettiva le biblioteche sono viste come granai che raccolgono l'alimento che ci nutrirà in tempo di crisi e di fame spirituale²¹. E che cosa sono le biblioteche se non la superba abitazione

²⁰ Non è compito del presente saggio articolare un discorso sul concetto di bene comune nei documenti del magistero ecclesiale, anche perché una tale indagine aprirebbe il campo ad una problematica ricca sui temi religiosi che non fa parte del contesto di cui ci stiamo occupando, se non marginalmente; qui si vuole solo segnalare come le problematiche intorno al bene comune, sono state affrontate in maniera sistematica dal Vaticano II ed espresse soprattutto nella Costituzione Pastorale *Gaudium et Spes*, in particolare nel capitolo IV, *La vita della comunità politica* al par.74, nel quale è riportata una delle più belle e profonde definizioni di bene comune che conosciamo, nella quale si fa riferimento appunto al concetto di perfezione, già affrontato da Giovanni XXIII nell'enciclica *Mater et Magistra*. Interessante per una riflessione di base su questi temi in un'ottica cristiana anche: Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, Compendio della Dottrina sociale della Chiesa, Città del Vaticano 2004, in particolare *Il principio del bene comune*, pp.89-92.

²¹ "Fondare biblioteche è come costruire ancora granai pubblici, ammassare riserve

delle idee elaborate dall'uomo e trasformate in narrazione?

L'amore per le idee, caratterizza quest'opera di contrasto alla barbarie nella quale siamo immersi; il pensare argina la frantumazione e la rovina della volgarità; esso è una vocazione dell'umano e risponde positivamente all'angoscia del nichilismo e della vacuità oscura dell'insensato in noi; rappresenta la diga che una comunità frappone alla disperazione della memoria²² e per questo forma il sostrato di ogni bene umano, in quanto ne tesse la possibilità. In questa prospettiva il pensiero come forma umanissima dell'uomo elabora il dibattito, regola il consenso e promuove il dinamismo della cultura, che si nutre di idee per chiarire gli intendimenti comuni nelle società complesse. Qui, per intendimenti comuni, s'intende la tensione alla partecipazione e alla ricerca di verità, quando esse insieme riescono a dare ragione delle differenze conviventi nel pluralismo culturale e operano un discernimento fra le espressioni etiche e una consequenziale nascita di un sistema di responsabilità, in grado di garantire un cammino agevole verso il bene comune.

L'educazione alle idee che sostengono il pensiero, a cui si accennava sopra, è un'esigenza più che mai moderna, attuale, la quale risponde alla necessità di indagare la realtà, di esplorarne le caratteristiche, di immaginarne le visioni, confrontarne le forme, di scoprirne con stupore le creazioni e di provvedere alle incombenze e al destino delle scelte storiche, che di volta in volta si presentano alle comunità degli uomini²³. Educare vuol dire dunque imparare a tessere idee e ad elaborare con rigore meccanismi di analisi. Senza le idee e la fondamentale capacità di esprimere un giudizio e di sviluppare chiare deduzioni e fondate conseguenze, anche il pensiero non sarebbe

contro un inverno dello spirito che da molti indizi, mio malgrado, vedo venire" M. Yourcenar, *Memorie di Adriano*, Torino 1988, 121.

²² In un bellissimo saggio, riportante tre lezioni dello scrittore israeliano Aharon Appelfeld, narratore della Shoah, si tratta la problematica circa la funzione che la letteratura può avere nel ricomporre il disagio e la perdita della speranza. Appelfeld A., *Oltre la disperazione*, Parma, 2016.

²³ Il ruolo che la scuola ha in questa vocazione essenziale dell'uomo è notevole e improcrastinabile; la scuola non può più sottrarsi all'obbligo di accompagnare gli studenti lungo le vie del pensiero creativo e critico. A questo proposito un libro che allarga gli orizzonti del dibattito è : M. Lipman, *Educare al pensiero*, Milano 2005. L'autore è famoso per il suo articolato programma di educazione al pensiero elaborato all'inizio degli anni settanta e fondato sull'uso del pensiero critico e di strumenti di procedura di logica formale.

possibile, perché verterebbe sul vuoto.

Le idee sono i mattoni del pensiero ed esprimono la fiducia nel riservare all'umanità un piccolo campo di comunione fraterna nel quale poter sperimentare seminagioni di cultura e di arricchimento del senso interpretativo.

Sarebbe da proporre un'ontologia delle idee come scienza della decodificazione della nostra esperienza nella realtà. Le idee non sono ovviamente l'Idea, per la quale nell'ambito del presente saggio non abbiamo interesse, ma sono le intuizioni e i ragionamenti che costruiscono l'enciclopedia di riferimento di una comunità per promuoverne il buon funzionamento.

Ora le idee navigano nel mare infinito della riflessione e nel silenzio fecondo dell'attenzione; esse rendono autonoma l'esistenza, ancorandola alla capacità, indispensabile da acquisire per ciascun individuo, di porre e farsi delle domande. Per non rimanere però in un nebbioso discorso è opportuno individuare alcune idee che rendono la prospettiva del bene comune concreta, almeno due idee che siano più affini di altre all'economia pedagogica del pensiero, all'educare la mente alla gioia, forse alla felicità di pensare²⁴.

9.1. L'idea della libertà. La prima idea che viene in mente da questo punto di vista è la libertà. Quando parliamo di libertà molti significati si affollano alla mente, individuando in essa aspetti valoriali, politici, sociali, educativi. Qui intendiamo quel particolare aspetto della libertà rappresentato dall'immanente tendenza della coscienza umana a porsi dei limiti, a intravedere i possibili incroci esistenziali tra le scelte personali e quelle storiche di una comunità. In tal senso l'idea della libertà non avrebbe nulla a che fare con l'individualità di un'opzione, ma con il senso forte di una responsabilità, che nasce dalla coscienza di essere una persona; cioè un'identità individuale che trova senso all'interno di una socialità. Non c'è chi non veda che l'idea di libertà sia legata all'ambito comunitario, in quanto radicalmente costituita dalla relazione, anche se essa nasce prima di tutto come domanda sul sé, come risposta al

²⁴ In una delle più famose strisce di Schulz, riguardo all'idea di felicità, Lucy dice a Charlie Brown *“sono sconcertata da questa tua idea sullo scopo della vita ... , Tu dici che siamo sulla terra per far felici gli altri”*; Charlie risponde: *“Esatto”*. I due, per un po', pensano appoggiati ad un muretto, l'ultima vignetta della striscia è fulminante, Lucy afferma: *“ E gli altri cosa ci stanno a fare”*. Schulz C. M., *Ho un'idea, Charlie Brown!* Milano, 2015

radicale problema dell'azione dell'individuo nel mondo e nella realtà che lo circonda. La libertà è un principio che diventa patrimonio universale²⁵ dopo che ha stabilito, come fondamento, che il singolo non ha nessun valore, se pensa di percorrere le vie dell'esistenza in maniera isolata e separata dagli altri. Il passaggio che l'idea di libertà costringe a fare è proprio quello di riconoscere la dignità dell'uomo nel superare il desiderio irrazionale della sua autonomia al di fuori di qualsiasi regola, di qualsiasi limite. Nella società che abbiamo programmato all'idea di una possibile educazione al limite non viene attribuito che uno scarso valore.

Riconoscere il limite, come presupposto affinché la libertà diventi possesso sociale, vuol dire scegliere di essere responsabili verso ciò che riteniamo faccia parte del possibile e nello stesso tempo imparare a costruire ciò che si ritiene realizzabile di buono, di bello e di vero, in una parola di umano.

La realizzazione della componente umana del mondo non sempre assume la dimensione dell'utile; al contrario è veramente tale quando si carica della dimensione del giusto, che è sempre onesto. Chi non accetta il limite in quanto ritiene di poter accedere alla fantasmagoria tentatrice del *tutto è possibile*, potrà forse essere in sintonia con gli alfabeti sociali attuali, ma non potrà certo esercitare una cittadinanza consapevole. Alcuni autori oppongono a questo panorama la necessità di *un'educazione del legame*, intesa come l'educazione ad una libertà che è prima di tutto scelta di crescere nell'autonomia personale, attraverso l'apertura alla relazione, alla cordialità delle affinità elettive. Nell'assumere questo arduo compito possono aiutarci appunto le idee *“intese come ipotesi teoriche e pratiche, (che) devono accompagnare gradualmente le esperienze alternative e permettere che il comportamento si modifichi. Non in nome di una prescrizione disciplinare, ma in virtù dello sviluppo di pratiche più desiderabili. Perché il legame appaia ai giovani più desiderabile della lotta per il dominio, dobbiamo impegnarci fino in fondo a pensare, guarire ed educare”*²⁶.

Bastare a se stesso è stato per troppi secoli la conquista massima dell'essere umano²⁷; ritenere che nessun possa sostituirsi a se stesso;

²⁵ AA.VV., *La società dei beni comuni*, P. Cacciari (a cura di) Roma, 2010 pp. 20 ss.

²⁶ Benasayag M., Schmit G., *L'epoca delle passioni tristi*, Milano 2004, p. 99.

²⁷ *“La vera esistenza è l'esistenza libera. L'errore dell'Occidente sta nel considerare*

disprezzare come inutile ciò che non permette all'io la sua amplificazione sociale è infatti la cifra caratteristica della realtà sociale attuale, talché, sempre più spesso, la paura, come incubo iperdiffuso, si manifesta nella compulsione a difendersi dagli assedi altrui, dalla maledizione di dover scendere a patti, di non poter continuare ad espandere i propri bisogni e a non poterli più bulimicamente soddisfarli.

Per questo motivo il consumo è diventato ancor di più di un semplice vizio globale ed economico, e sempre più spesso si connota come antidoto alla paura del vuoto, del nulla totale.

A riflettere con attenzione, lo stesso fenomeno della omologazione globalizzata, conseguente al processo del consumismo, viene giustificata come tendenza a distinguersi, a separarsi, ad avere le stesse cose degli altri non per perdersi nella folla, come nelle realtà avviene, ma per manifestare un principio esistenziale di individualizzazione. L'identità non può definirsi come difesa del senso di onnipotenza dell'io, che mi abita, ma come amalgama "*dei rapporti sociali e culturali entro i quali si è coinvolti o che si è portati a riprodurre e a rifiutare*" come scrive Maurice Godelier nel suo libro sull'identità²⁸. Ecco perché l'idea di libertà trova garanzia di essere un bene comune quando, definito il principio del limite, si apre alla responsabilità, come sentimento della cura dell'altro, attenzione alle potenzialità e alle lacune dell'altro, consapevolezza di appartenere ad una stessa narrazione di popolo, ad uno stesso racconto di maturazione e consapevolezza di una radicale e incoercibile interdipendenza fra essere umani e, infine, si assume l'onere di una visione del futuro possibile e della speranza di trovare gli strumenti educativi per organizzarlo.²⁹ L'educazione, in questo senso, diventa una pratica di cittadinanza attiva, che manifesta la libertà come bene comune, la svela come fondamento di maturazione, perché ne sprigiona le energie necessarie a costruire

la libertà come un traguardo individuale, ma non è così. Perché? Perché la salvezza è per sua natura un evento ecclesiale. Questo spiega come mai non sia sufficiente parlare di comunità, né di amicizia. Qui non sono in questione i sentimenti, ma la promessa (...) di un'unità di vita proiettata in un futuro senza fine" Avvenire 15-09-2015, intervista al teologo e filosofo ortodosso Christos Yannaras, *La Grecia smetta di copiare l'Europa*.

²⁸ Godelier M., *Comunità, società e cultura*, Milano 2010, p. 65

²⁹ "*L'educazione è speranza. Non accetta lo scoramento totale, sa riconciliarsi con il male di vivere (...) è l'innalzarsi delle coscienze oltre se stesse (...) sfida la nostra amarezza, dinanzi all'impossibilità di immaginare diversamente il mondo*" Demetrio D., *L'educazione non è finita*, Milano, 2009, pp.153 -155

visioni del futuro. E non è forse in quest'ultima azione profetica che consiste l'esercizio della libertà? Educazione e libertà rendono dunque possibile ascoltare il futuro, interpretarne le direzioni, alimentarlo attraverso la costruzione di criteri di giudizio e di comportamento, edificare nuove virtù come disposizioni ad accogliere il conflitto e a farne luogo attivo e sperimentato di partecipazione³⁰.

9.2. L'idea della generatività. Un'altra idea che lega il suo statuto di *bene* all'attributo di *comune* è la *generatività*. L'idea di generatività si coniuga naturalmente con quella di libertà, perché la cura responsabile di ciò che con noi convive, di ciò che viene dato, come luogo e tempo di fraterna disposizione all'amicizia, dipende dalla capacità di generare accoglienza, di elaborare accompagnamento, anche attraverso un rigoroso affinamento di strumenti professionali, come la capacità di orientare, l'analisi dei linguaggi e l'interpretazione dei messaggi.

Generativo è chi non smette di aver fiducia del tempo dell'incontro, soprattutto quando chi si incontra è un estraneo e la sua *estraneità* vuol dire una rappresentazione del mondo diversa dalla nostra³¹; inoltre è generativo chi conserva al di là delle frustrazioni il desiderio di ricominciare.³² Anche l'azione generativa, come l'idea di libertà, per essere feconda deve superare la tentazione dell'individualismo e aprirsi alla responsabilità del limite, declinandola però diversamente da quel che abbiamo visto in azione trattando della libertà. Sembra un paradosso, eppure si genera quando si riesce a spostare il baricentro della relazione umana e ancor più della relazione cosiddetta di aiuto, dall'io al tu. Qui la responsabilità è declinata come sentimento della riservatezza, una specie di sobrietà della relazione umana in grado di far emergere l'altro e promuovere dell'altro le potenzialità, le celate possibilità, le capacità lavorative e i desideri profondi di essere apprezzati e amati. L'uomo e la donna *generativi*

³⁰ Cfr Viale G., *Virtù che cambiano il mondo. Partecipazione e conflitto per i beni comuni*, Milano 2013.

³¹ L. Bruni - S. Zamagni, *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*, Bologna, 2004, p. 197.

³² Un primo efficace orientamento alla tematica della *generatività*, in particolare del suo contesto educativo, è offerto dal numero programmatico della rivista *Cem Mondialità* anno LIV n. 6, giugno – luglio 2015, a cui si rimanda anche per una prima essenziale bibliografia.

sono quelli che riescono a decentrarsi, a farsi da parte, a far tacere di sé il meglio, affinché non invada la comunicazione e sia anzi di stimolo a produrre nuove narrazioni della vita e dei suoi percorsi. Per questo la generatività è un bene comune; essa appartiene alla comunità e la vivifica quando riesce a irrigarla e a donarle un atteggiamento silenzioso di cura. Per riuscire in questo intento è necessario prendersi a cuore se stessi, affinché l'allenamento a scendere dentro sé e a trovare ragione del proprio comportamento in un orizzonte valoriale etico, possa promuovere la volontà e la capacità di far fiorire chi ci sta di fronte e abita il nostro mondo e vive la nostra stessa realtà. In questo modo l'altro viene generato all'esistenza così come io stesso lo sono. Già Platone nel IV secolo a. C. aveva individuato nella cura dell'anima la principale azione per indurre l'interlocutore a maturare e a coltivare se stesso per il bene degli altri. Nell'Alcibiade infatti, il protagonista dovendo iniziare la carriera politica, chiede a Socrate di apprendere da lui la dote più importante per un politico: l'uso della giustizia. Socrate lo riporta alla necessità di spogliare se stesso da ogni preoccupazione che non sia la sua interiorità, il centro della sua esistenza, ciò che chiama anima, e gli indica, come supremo adempimento della vita, di non concludere un rapporto educativo, di non *partire*, finché il maestro non permetta all'anima di raggiungere pienezza³³.

Attualizzando i significati del dialogo platonico potremmo dire che il bene comune della generatività si esprime non solo quando si percepisce la necessità dello stare insieme e considerare, dell'altro, il principio fondamentale, che lo fa persona, quanto percorrere quelle strade che permettono all'altro di diventare un tu. La logica stringente nel dialogo tra Alcibiade e Socrate si fa spesso esperienza vissuta in ciascuno di noi, quando sentiamo l'anelito a ritrovarci nell'altro e così

³³ *Socrate. Or si voleva dir questo, quando noi dicemmo dianzi, che Socrate parla con Alcibiade usando della parola: si voleva dire ch'ei non parla già al tuo viso, come pare, ma sì all'Alcibiade, cioè all'anima. Alcibiade. Mi pare così. Socrate. Dunque colui che ci comanda di conoscere noi stessi, di conoscere l'anima ci comanda. 130.e (...)*

Socrate. Ma chi ama la tua anima? Alcibiade. Quel che di necessità ne viene, è chiaro. Socrate. E chi ama il tuo corpo, quando questo smette di fiorire, se ne va lontano? Alcibiade. Par vero. 131.d Socrate. Ma colui che ama l'anima, invece, non se ne va, insino a che non pervenga ella a ciò che è il suo meglio. Alcibiade. Par vero. Socrate Ora, vedi, io sono colui che non se ne va, ma rimane, mentre il corpo sfiorisce e gli altri essendo oramai andati via. Platone, Alcibiade ovvero della natura dell'uomo, 130.e e 131d. Torino 1970, trad. it. p. 364 – 365.

definire il senso profondo del sentimento dell'unità interiore con quelli che amiamo, come tante volte i poeti hanno espresso³⁴.

Da una prospettiva non più letteraria ma strettamente didattica, questo tipo di atteggiamento potremmo chiamarlo *decentramento pedagogico*, capacità cioè di assumere la prospettiva dell'altro, di incarnare la situazione dell'altro e farla propria. Tale capacità si realizza nella narrazione, nel dare cioè significato a ciò che si vive, facendolo emergere dalla propria memoria e donandolo alla funzione dell'ascolto. In tal modo i fatti si chiariscono, i frammenti del vissuto si ricompongono, i significati vengono a galla e diventano esperienza da condividere. Nel campo pedagogico il tema del decentramento narrativo³⁵ assume fortemente i connotati di una competenza relazionale che promuove comunità, forma sapienze pratiche, realizza potenziali attitudini, sollecita creatività e stili divergenti, in una parola dà vita ad un *bene*.

C'è ancora un altro aspetto della generatività che merita di essere descritto, anche se brevemente, in quanto illustra in maniera approfondita cosa può rappresentare un'idea dal punto di vista di bene comune. Esso riguarda il rapporto della generatività con le pratiche sociali e in particolare con le politiche sociali. Infatti l'essenza della generatività risiede nella tendenza ad usare il territorio e, ancora più precisamente, lo spazio delle esistenze, in maniera da servire la promozione del benessere comunitario, aggredendo in maniera sistematica le fonti del disagio sociale.

Generalmente il territorio nel quale agiamo, mediante il nostro lavoro, i rapporti di amicizia e quelli familiari, rappresenta più lo spazio amorfo e indifferenziato, dove si svolgono spazialmente tali contatti, che il luogo umano modificato incessantemente e secondo una tendenza migliorativa dalle nostre relazioni. Il non – luogo, a dirla con Marc

³⁴ *Tu non ricordi la casa dei doganieri / sul rialzo a strapiombo sulla scogliera: / desolata t'attende dalla sera / in cui v'entrò lo sciame dei tuoi pensieri / e vi sostò irrequieto.* Montale E., *La casa dei doganieri*.

³⁵ Il primo in Italia a parlare di decentramento narrativo è stato Antonio Nanni che in testi di ampio respiro divulgativo ha sviluppato il tema, convinto che “ *il punto di vista dell'altro, la narrazione dell'altro su di noi, sia la quarta parete della nostra identità. Dobbiamo imparare a farci ospiti nell'ascolto dell'altro e a riscoprire la presenza dell'altro in noi anche quando l'abbiamo da lungo tempo negata o rimossa.*” Presentazione, in Grillo G., *Noi visti dagli altri, esercizi di decentramento narrativo* Bologna 2002, p. 7.

Augè, non è più solo uno spazio antropologico, che individua un certo modo di vivere la gruppaltà e di soggiacere a regole commerciali ed economiche illogiche, ma diventa sempre più il teatro degli accadimenti umani, la rappresentazione di una solitudine non più avvertita e perciò stesso ancora più tragica. Ciò vuol dire che l'indifferenza al cambiamento sociale, l'indolenza alla partecipazione, assumono un profilo sempre più comune e diffuso rendendo vana la stessa relazione umana.

L'emergenza di un impoverimento del tessuto sociale è alla base della nascita dei movimenti populistici e protestatari. In questi ultimi la volontà di rompere gli equilibri consolidati, di rifondare la politica, non assume il rilievo di una proposta politica aperta al dialogo e alla necessaria mediazione, ma diventa arma potenzialmente pericolosa di rivendicazione di interessi particolari, di difesa ad oltranza di posizioni di chiusura sociale e, più di tutto, di aperta discriminazione e di razzismo. Il panorama di studi sociologici, in cui questi temi vanno a collocarsi, è diventato negli ultimi decenni molto fecondo, proprio per la coerenza della problematica e per l'urgenza di affrontare con strumenti scientifici efficaci le argomentazioni di una cultura individualista. Dal concetto di bene comune si è sviluppato così il concetto di *bene relazionale*, codificato da Pier Paolo Donati³⁶, grazie agli studi dell'economista Luigino Bruni³⁷. Secondo questi autori è necessario trovare altre categorie culturali per pensare alle realtà, in grado di soddisfare profondamente i bisogni umani; tali categorie non possono più essere quelle tradizionali del bene pubblico, in quanto esse non danno giustificazione della circolazione di un bene immateriale, quale è definito il bene relazionale, ma solo di una merce. Una cittadinanza concreta non si realizza a partire dalla rivendicazione di diritti concessi dallo Stato, ma valorizzando e facendo emergere la creatività delle forze sociali³⁸. Ora tale creatività, che noi chiamiamo generatività,

³⁶ Il 'bene relazionale è un bene che non si identifica con una prestazione o una merce: esso è costituito dalle relazioni umane che animano una famiglia, una associazione, una comunità di vicinato'. P. Donati, *Sociologia della relazione*, Bologna, 20013, pp. 96-97

³⁷ Bruni individua nell'attenzione che la filosofia occidentale ha prestato al valore del singolo la causa della mancata speculazione sull'idea della felicità sociale e dunque alla dimensione interpersonale. Bruni L., *L'economia e i paradossi della felicità*, in P. L. Sacco e S. Zamagni, *Complessità relazionale e comportamento economico*, Bologna, 2002, p. 174.

³⁸ Il sito web <http://www.relationalstudies.net/> ha lo scopo di creare una rete di studiosi della sociologia relazionale in grado di analizzare e comprendere i fenomeni sociali

si fonda sullo scambio umano, rendendo funzionali alla costruzione sociale le competenze empatiche e di confronto dialogico degli uomini e delle donne che popolano il territorio. In questo contesto i movimenti protestatari cedono il passo a quei movimenti che riescono a costituire un soggetto collettivo in grado di interloquire con gli apparati statali amministrativi e culturali e operare la costruzione di impalcature sociali dette beni comuni.

Da quanto detto si comprende come la generatività dei beni cosiddetti *relazionali*³⁹ vada nella direzione opposta alla frantumazione dei vissuti delle persone e, senza svalorizzare le identità personali, fa emergere la necessità di partecipare alla produzione di beni, in maniera che ciascuno possa godere di diritti e di benessere nella misura in cui essi sono di tutti e non possono essere ottenuti dal singolo.

In conclusione la generatività riafferma innanzitutto l'identità personale e, attraverso questa, nel meticciamiento regolato e fraterno delle differenze, crea un'identità sociale che è identificabile e non fumosa, perché si nutre della reciprocità del bene, del suo uso comunitario, concede tempo alla formazione del rapporto, prevede lo stile della cooperazione nell'affrontare le inevitabili problematiche e acquisisce, come alfabeto comportamentale, la capacità di reagire in maniera organizzata ad azioni dannose, ad attacchi violenti, elaborando soluzioni negoziate e valorizzando la conflittualità, in maniera da innescare meccanismi di proficua inclusione⁴⁰.

Conclusioni. Il presente contributo ad una cultura delle idee come bene comune ha inteso riflettere sulle problematiche del nostro tempo da una prospettiva filosofica, ponendosi la questione se fosse possibile restituire dignità umana all'agire sociale, mediante la valorizzazione della circolazione delle idee. Attraverso un excursus storico, filosofico e culturale e appoggiandosi ad un'analisi delle caratteristiche più evidenti delle società, all'inizio di questo millennio, ha cercato di affrontare alcune questioni chiave del nostro modo di porci nei confronti delle sfide di questo tempo: i relativismi e i personalismi,

emergenti.

³⁹ Cfr Donati P., *I beni relazionali, che cosa sono e quali effetti producono*, Torino, 2011.

⁴⁰ Cfr Zagrebelsky, *Imparare democrazia*, Torino, 2017.

gli individualismi, le difficoltà di creare comunità fraterne, la perdita del senso della cooperazione, ma anche il bisogno di autenticità valoriale, la volontà di dialogo, la ricerca di un senso collettivo del nostro stare al mondo, l'espansione magnifica e irrevocabile dei linguaggi. Lo studio ha analizzato tali questioni dalla prospettiva delle idee, considerate in quanto elementi del pensiero, in grado di creare consenso sociale, addirittura di promuovere l'impegno a costruire comunità di confronto e di ricomposizione delle differenze.

La conclusione cui si è giunti individua non nel multiculturalismo di oggi l'ambito a cui guardare per risolvere alcuni dei problemi posti, ambito non più bastevole nella crisi contemporanea del senso di appartenenza e nell'esplosione dei nazionalismi, ma nella costruzione cooperativa di una visione collettiva dei beni cosiddetti relazionali, che rappresenti un'occasione per l'uomo di oggi di tenere in considerazione i beni materiali ed immateriali indispensabili, non più solo per il bene privato, ma per la gestione strategica del pianeta e per il governo della convivenza civile e della sopravvivenza umana.

La visione di un mondo, liberato dall'interesse privato e caratterizzato dalla fecondità dello scambio di idee, considera come indispensabili presupposti, per la sua realizzazione, la valorizzazione di atteggiamenti umani poco accreditati oggi, quali l'alimentazione di una cultura della sobrietà, la lotta ai protagonismi e agli egoismi locali, l'intensificazione delle pratiche solidaristiche, la promozione delle forme di interiorizzazione umana dei significati esistenziali, la valorizzazione della mitezza come strumento di sviluppo.

Tale opera, che è solo all'inizio, va perseguita con impegno e costanza soprattutto nell'ambito educativo, che è il primo e più importante fattore di rinascita e di cambiamento delle prospettive ed ha sempre a che fare con l'apertura alla fraternità dei rapporti e con l'impegno a sviluppare i valori dello spirito⁴¹, mediante una sana e articolata progettazione di un'educazione alle idee, di cui sentiamo fortemente il bisogno e l'importanza.

⁴¹ *Quando la persona umana mantiene contro le pressioni sociali il diritto o la giustizia o la carità fraterna, quando entra al di sopra della vita sociale nella vita solitaria dello spirito, quando abbandona i banchetti della vita comune per nutrirsi dei trascendentali, quando aderisce, sembrando dimenticare la città, all'oggettività adamantina della bellezza e della verità, quando obbedisce a Dio piuttosto che agli uomini, anche in questo caso serve ancora il bene della città in modo eminente.* Maritain, op. cit. p.39.

LA LITURGIA DELLE ORE IN CAMPANIA, ALLA LUCE DELLA TESTIMONIANZA DI S. PAOLINO DI NOLA

di Vito Cucca

Paolino di Nola è stato vescovo in un'epoca in cui la fede nasceva e si alimentava profondamente nella liturgia. Le celebrazioni comunitarie avevano un posto importante nella vita dei primi cristiani: attraverso di esse non solo si rendeva culto a Dio, ma si coglieva l'occasione anche per l'istruzione dei fedeli, la catechesi, la mistagogia. Questo fenomeno non ha potuto lasciare indifferente il suo animo sensibile di poeta e pastore.

Vito Cucca è docente di Liturgia

Paolino, infatti, dando voce alle emozioni suscitate da vicende umane, leggendo e interpretando la realtà sotto un'altra luce, quelle della fede, ha presentato a chiare linee una *Ecclesia nolana* che, temprata dalle persecuzioni, aveva ormai assunto forme stabili di organizzazione interna, con una gerarchia che conosceva quasi tutti i gradi degli ordini minori e maggiori; con un'intensa attività caritatevole in favore dei poveri e degli ammalati; con una prassi liturgica, culturale, devozionale e catechetica ben strutturata, cui faceva da supporto un articolato complesso di fabbriche, che disponeva anche di ricoveri per i pellegrini e che ha restituito rilevanti testimonianze epigrafiche e iconografiche; con un movimento monastico fiorente, che ha espresso, attorno a lui e alla moglie Terasia, alcuni tra i primi nuclei maschili e femminili stabili organizzati in Occidente.

La comunità monastica da lui fondata a Cimitile, era ben presto diventata un faro per i pellegrini e i poveri che vi giungevano: l'accoglienza, l'istruzione, l'assistenza costituivano, insieme all'animazione liturgica, gli elementi essenziali del servizio che Paolino e i suoi monaci prestavano alle masse di fedeli. Quindi, non sembra strano immaginarlo nell'atto di presiedere la celebrazione eucaristica o i vari momenti di preghiera quotidiana: del resto lui stesso fa spesso accenno alla pratica della preghiera comunitaria fatta dalla recita della salmodia e dal canto degli inni¹. Proprio la testimonianza di Paolino

¹ J. T. LIENHARD, *Paulinus of Nola and early western monasticism* (Theophaneia 28),

sulla Liturgia delle Ore a Nola è particolarmente interessante sotto tre aspetti: a) la prova di un rito “lucernale” nella preghiera vespertina; b) la valenza pastorale dell’ufficiatura monastica; c) l’attestazione del canto liturgico.

a) Lucernario

Nella parte finale di una lettera indirizzata all’amico Amando (*Epist.* 15,4: CSEL 29,114), lodando Cardamate, un chierico inviato come corriere da Delfino, e la semplicità con la quale costui aveva assaporato la frugalità della loro mensa quaresimale, Paolino dà indicazioni circa le abitudini alimentari dell’asceterio nolano. Si legge infatti che l’unico pasto della giornata era preso al tramonto, dopo aver recitato l’inno (*hymno dicto*): più che alla preghiera di ringraziamento prima del pasto l’espressione molto probabilmente si riferisce proprio a un ufficio serale. D’altronde sappiamo dalla storia della liturgia che in origine il Lucernario era semplicemente un saluto liturgico a Cristo-Luce del mondo, visibilizzato dal rito dell’accensione delle lampade, al quale progressivamente è stato aggiunto prima un inno e poi la recita dei salmi. Le prime testimonianze le possiamo trovare nella *Traditio apostolica* 25 (SCh 11bis,100) e nell’*Itinerarium Egeriae* 24, 4 (SCh 296,238)².

La possibilità di una preghiera vespertina all’interno della comunità monastica nolana, secondo Santaniello³, sembra essere suggerita anche dal Carme 19. In questo brano Paolino parlando del furto di una croce preziosa, che si trovava nella *basilica vetus*, descrive l’abituale operazione degli inservienti, i quali a tarda sera erano soliti accendere le lampade: «*sero solitum iam vespere munus / curantes posuere gradus; ut scandere coepit / facturus lychnum...*»⁴. Dato l’andirivieni dei pellegrini è probabile che la basilica fosse aperta anche dopo il tramonto e avesse bisogno di un’adeguata illuminazione, ma non mi sembra fuori luogo ipotizzare che qui Paolino si riferisca

Köln- Bonn 1977, 81.

² M. NAVONI, «Lucernario», in *Dizionario di Liturgia ambrosiana*, ed. M. Navoni, Milano 1996, 300- 301.

³ Per esempio: G. SANTANIELLO, «Nola e Primuliacum: due centri di esperienza monastica in occidente», in A. RUGGIERO- H. CROUZEL- G. SANTANIELLO, *Paolino di Nola. Momenti della sua vita e delle sue opere*, Nola 1983, 144- 145.

⁴ PAUL. NOL., *Carm.* 19, 486- 488 (CSEL 30,135).

all'accensione delle lampade per la preghiera vespertina, detta appunto "lucernale".

La conferma sulla presenza di questo rito a Nola ci giunge dalla testimonianza di Uranio, il quale nella sua lettera a Pacato, descrivendo gli ultimi istanti di vita del santo vescovo, non solo accenna a una preghiera mattutina ma ci parla esplicitamente del Lucernario. Leggiamo infatti che Paolino, dopo una notte insonne e tribolata: «*adveniente luce consuetudinem suam vir sanctus agnovit. Itaque, ut solebat, excitatus omnibus, matutinum ex more et ordine celebravit. Facta autem die, presbyteris et diaconibus atque omnibus clericis, exemplo dominico pacem haereditariam praedicavit: deinde quasi ex somno excitatus, lucernariae devotionis tempus agnoscens, extensis manibus, lenta licet voce, paravi lucernam Christo meo, Domino decantavi*»⁵.

Possiamo quindi affermare che Paolino, e probabilmente tutta la sua comunità, erano soliti (*ex more et ordine*) pregare il mattutino (*matutinum celebravit*), all'alba (*adveniente luce*), e che fosse consuetudine pregare la sera con il rito dell'accensione delle lampade (*lucernariae devotionis tempus*)⁶, rito che affonda le radici nel sacrificio vespertino giudaico e che è presente tanto nel rito ambrosiano quanto in quello ispanico: nel testo del lucernario per i primi vesperi di Natale la liturgia ambrosiana prevede ancora l'utilizzo del Salmo 131 (132), 17-18, lo stesso citato da Paolino nella testimonianza di Uranio⁷.

b) La liturgia delle Ore: ufficiatura monastica da proporre a tutti i fedeli

In *Epist.* 29, 13 (CSEL 29,260-261), nel descrivere all'amico Severo la visita di Santa Melania a Nola, Paolino accenna invece a un momento di preghiera che avveniva di notte nei locali dove risiedeva la comunità e dove si accoglievano gli ospiti: siamo in un piano rialzato rispetto alle basiliche (*a terra suspensum*). Si parla chiaramente del canto corale dei salmi all'interno di una veglia.

⁵ URANIUS, *Epist. de obitu S. Paulini ad Pacatum* 4 (PL 53, 861-862).

⁶ La diffusione di questa usanza, tra il IV e il V sec., tanto nelle comunità monastiche quanto nelle cattedrali, è ben documentata sia per l'Oriente che per l'Occidente: R. F. TAFT, *La liturgia delle ore in oriente e occidente. Le origini dell'ufficio e il suo significato per oggi*, Roma 2001, 52- 190.

⁷ N. VALLI, «*In lumine tuo videbimus lumen. Le grandi vigilie ambrosiane: una tradizione rinnovata*», *Ecclesia Orans* 26 (2009), 189- 229.

Paolino, Melania e i loro compagni vegliavano (*vigilantibus*) mentre gli altri ospiti dormivano, sopraffatti dal sonno e dalla pigrizia del loro ventre (*pigro ventre sopiti*). Paolino loda il comportamento di coloro che sebbene non si fossero uniti al gruppo non osavano disturbare la preghiera e vi partecipavano almeno con il silenzio.

C'è chi vede nella presenza di due cori, uno composto da ragazzi e l'altro da fanciulle, la possibilità che il salterio fosse recitato in modo alternato e intervallato dal canto delle antifone⁸: quello che ci interessa particolarmente è che la menzione di questi due cori sembra confermare il fatto che si trattasse non di una preghiera privata riservata ai monaci e ai loro ospiti, bensì di un'autentica celebrazione liturgica aperta a tutti.

Altri accenni a questa celebrazione vigiliare li troviamo nel *Carme* 27, 558- 563 (CSEL 30,287), dove vengono deplorati gli usi dei contadini che solevano passare la notte mangiando, ubriacandosi e danzando in onore del santo. Il Nolano si augura che i popolani riconoscano il loro errore e si convincano a celebrare il santo nel giusto modo: trascorrendo quelle ore notturne in sobrie preghiere (*verum utinam sanis agerent haec gaudia votis*), unendosi alla schiera di coloro che digiunano, che fanno risuonare inni sacri e offrono canti di lode al Signore (*castis sanctos quae vocibus hymnos personat et domino cantatam sobria laudem inmolat*).

Nel *Carme* 23, 111- 116 (CSEL 30,198), invece, appare il caso di un'ufficiatura notturna riservata esclusivamente alla comunità monastica. Parlando dei pellegrini che giungevano in massa a Nola per i festeggiamenti in onore di S. Felice, e poco prima di descrivere un miracolo, accenna sì all'usanza di celebrare la vigilia della festa insieme ai fedeli, ma poi sottolinea il carattere privato (solo per i monaci) della preghiera notturna. Leggiamo infatti, che dopo una giornata di digiuno e dopo la celebrazione dell'Eucaristia (*libatis sacris*) i fedeli tornavano nelle proprie case. La comunità monastica invece, dopo aver consumato l'unico pasto della giornata (*sumpta dape*) e dopo un po' di riposo si riuniva «a esultare dinanzi al Signore col canto degli inni e a trascorrere

⁸ LIENHARD, 79- 80; M. RIGHETTI, *Manuale di Storia liturgica* 1, Milano 1998 (ediz. anast.), 653.

la notte con la recita dei salmi» (vv. 115-116)⁹.

c) Il Canto nella Liturgia delle Ore

Sebbene Paolino non dia indicazioni precise su come si era soliti pregare nella sua comunità, offre comunque una ricca testimonianza sulla salmodia e l'innodia dell'epoca.¹⁰ Infatti, se leggiamo il *Carme* 17, composto per salutare e accompagnare con l'augurio di buon viaggio il vescovo Niceta di Remesiana, in partenza da Nola, ci rendiamo conto che, in pochi versi (vv. 85-116: CSEL 30,85-87), Paolino insiste e varia all'infinito sulla terminologia musicale: *canere, concinere, dicere (hymnos), concentus, chorus, psallere, catervae* e *coetus, modulata, citharista, tuba, resultans*; parla di organizzazione del coro, unico in quanto armonia e conformità di testo e di melodia (vv. 87-88: *uno ore canentes*), ma in due parti distinte, precisamente per voci femminili e per voci maschili (v. 86: *fratrum simul et sororum*); usa il verbo *praecinere*, con il quale si indica la possibilità di attaccare un motivo salterico o un ritornello, che viene poi ripreso da una delle due parti del coro singolarmente o insieme; sembra distinguere anche in questi versi tra salmi e inni, che però si alternano all'interno della stessa preghiera; parla di melodie, di moduli, di inni divisi in versetti (v. 110: *concient versis modulis in hymnos*); testimonia il canto liturgico e l'accompagnamento musicale alla preghiera corale¹¹.

Sembra indubitabile quindi che Paolino fosse un conoscitore dei vari modi su cui impostare il discorso orazionale e gestire il canto

⁹ Sembra porsi qui una distinzione tra inni e salmi (*coepimus hymnos / exultare deo et psalmis producere noctem*): i primi si riferiscono a canti di gioia composti per una liturgia di lode, i secondi al Salterio davidico più adatto alla preghiera e alla meditazione prolungata.

¹⁰ Anche in una lettera scritta all'amico Vittricio, vescovo di Rouen, Paolino coglie l'occasione per encomiare la salmodia quotidiana (*quotidiano sapienter psallentium concentu*) che colà risuonava con letizia, non solo nei monasteri, ma anche nelle Chiese secolari, intercalata da lezioni scritturali, *continua diebus et noctibus Christi Domini praedicatione* (*Epist.* 18, 5: CSEL 29,132-133). Mentre in *Epist.* 41, 1 (CSEL 29,356) ringrazia Santo e Amando per avergli inviato in dono dalla Gallia un innario, che gli era risultato molto gradito: *«hymnos, quos desiderabam accepisse gratular, quo munere, sancte frater, admonuisti me»*.

¹¹ D. MARIN, «La testimonianza di Paolino di Nola sul cristianesimo dell'Italia meridionale», *Archivio Storico Pugliese* 27 (1974) 186- 189; J. MC KINNON, *Musique, chant et psalmodie. Les textes de l'Antiquité chrétienne* (Mysteria 3), Turnhout 2006, 241- 244.

nelle assemblee liturgiche, e così sarà sembrato anche agli occhi del santo vescovo di Remesiana, che era un vero specialista in materia. Infatti, sappiamo che Niceta si era interessato particolarmente del canto liturgico, non solo teoricamente, avendo dedicato a questo argomento due omelie, *De vigiliis* e *De psalmodiae bono*, rispettivamente sull'ufficio divino e sui canti liturgici, ma anche praticamente, nel senso che aveva composto lui stesso degli inni, che considerava degli ottimi strumenti per evangelizzare i barbari delle sue terre¹².

La preghiera corale fatta dal canto dei salmi è testimoniata da altri due brani, che dimostrano inoltre un legame letterario con il *Carme* 17. Nell'*Epist.* 5 Paolino si augura che Severo possa recarsi nel *monasterium* di Nola con i suoi *fratres spirituales*, cioè con i suoi monaci che vengono definiti *concinentes* (*Epist.* 5, 15: CSEL 29,34): l'espressione richiama i *fratres uno canentes ore* citati prima (*Carme* 17, 87-88: CSEL 30,85). Nel secondo brano, invece, in riferimento a vergini consacrate, Paolino usa l'espressione *virgineae catervae* (*Carme* 21,78: CSEL 30,161) che richiama le *innubae catervae* dello stesso *Carme* 17¹³.

Concludo, soffermandomi brevemente sul *Carme* 21 (CSEL 30,161). In esso si legge che una fanciulla di nome Eunomia, viene istruita dalla voce guida (*principe voce*) di Melania sui moduli con cui impostare il canto salmodico (vv. 79-80). La purezza delle labbra e l'accompagnamento di Dio sembrano costituire gli elementi essenziali per una preghiera diretta con dignità e bellezza: «*quod modulante deo benedictas parvula princeps / sanctorum comites, casto regat ore choreas*» (vv. 82-83). Nel coro, in cui primeggia la piccola Eunomia, Cristo stesso, infatti, ascolta e gode di questa lode: «*auscultat gaudens dilecto Christus in agno*» (v. 81)¹⁴.

¹² TAFT, 229-232.

¹³ Nell'analizzare l'espressione «*innubae catervae fratrum et sororum*» Marin sottolinea che il termine *caterva* non indica genericamente "la folla, la moltitudine", ma designa più specificamente il "coro" ed è sinonimo di *coetus*: MARIN, 186-187.

¹⁴ Da questi versi di Paolino sembra trasparire quello che sarà il pensiero di San Benedetto: «Consideriamo come ci si deve comportare alla presenza di Dio e dei suoi angeli, e partecipiamo alla salmodia in modo che il nostro spirito preghi all'unisono con la nostra voce» (*Regula Benedicti* 19,6-7: CSEL 75/1,75).

Finito di stampare nel mese di dicembre 2016 da
Giannini Presservice Nola
www.gianninipresservice.it