

SIMON DAVID BUTTICAZ

L'identité de l'Église dans les Actes des apôtres.

De la restauration d'Israël à la conquête universelle

(Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 174) de Gruyter, Berlin – New York 2011, XXII – 556 pp.

Versione leggermente rivista di una tesi di dottorato difesa presso la Facoltà di teologia e di scienze delle religioni dell'Università di Losanna nel novembre 2009, elaborata sotto la direzione di Daniel Marguerat, l'opera è un notevole esempio della potenzialità del metodo narrativo. L'A. intende studiare due temi classici e molto discussi nell'esegesi degli *Atti degli Apostoli*: l'immagine del giudaismo e l'identità della Chiesa.

L'opera si apre con un pregevole *status quæstionis* nel quale Butticaz analizza e discute criticamente una immensa quantità di studi: dai lavori pionieristici di Baur sino ai contributi pubblicati nel 2007. La disamina della discussione pone in evidenza il problema: scorrendo gli studi che si sono susseguiti, l'opera *ad Theophilum* è stata valutata in modo estremamente differente; per alcuni si tratta del testo più anti giudaico dell'intero Nuovo Testamento, per altri invece è totalmente a favore del giudaismo. A fronte di questa paradossale situazione, l'A. formula la sua duplice ipotesi di lettura: da una parte Luca «configure l'histoire des origines chrétiennes à l'articulation de la restauration d'Israël et d'une expansion civilisatrice à la taille de l'oikoumenè» (p. 52). Ne consegue che l'immagine del giudaismo si costruisce e va studiata nell'alveo dell'ecclesiologia: «il tient ensemble [...] l'espérance juive d'un rassemblement des exilés à Jérusalem et l'idéologie romaine de domination universelle» (p. 52). In altre parole, il rapporto giudaismo-cristianesimo secondo Luca non può essere valutato ponendo la drastica alternativa fra radicale rottura o sostanziale continuità, bensì all'interno di una tensione insolubile fra i due poli, tensione che invalida sia la tesi del sostituzionismo sia la pura e semplice continuità. Il cristianesimo di *Atti* è a pieno titolo erede d'Israele e aperto all'universalismo romano.

Il metodo d'indagine è l'analisi narrativa; in realtà Butticaz spesso offre solo i risultati di un notevole lavoro di studio, portando gli argomenti, senza entrare in dettagli troppo precisi, ma confrontandosi criticamente con grandi autori. Ne consegue che la ricerca, pur essendo ben informata, ha un respiro teologico, senza perdersi in sterili tecnicismi. Il testo commen-

tato è il testo alessandrino, ritenuto essere la versione più arcaica del racconto di *Atti*; il c.d. testo occidentale è considerato come un testimone prezioso della recezione del libro nel II e III secolo. Sono analizzati i seguenti passi: 1, 15-26; 2, 1-47; 3-5; 6, 1-8, 3; 8, 4-40; 11, 19-30; 13, 14-52; 15, 1-35; 17, 16-34; 28, 16-31. Al termine l'A. riassume il suo lavoro, ripercorrendo il filo della narrazione; conclude il volume una serie di indici utili per la consultazione.

Particolarmente riuscito è il capitolo dedicato a *At* 17, 16-34, Paolo ad Atene. L'A. analizza anzitutto il vocabolario utilizzato, decisamente inabituale e profondamente ellenizzante; da questa prima e rapida analisi consegue che, stanti le regole della retorica antica, siamo di fronte ad un caso di *imitatio*: Luca ha cesellato con molta cura il racconto per farne un episodio "alla greca". Come è noto fu Dibelius in un celebre studio del 1939 a definire *At* 17 un discorso fondato non su concetti biblici ma su un sistema filosofico, fino al punto di considerare il discorso all'areopago un *corpus separatum* di fattura ellenistica. In realtà un'analisi più attenta mostra come il linguaggio di *At* 17 evochi al contempo sia le espressioni dei grandi autori classici (Senofonte, Platone, Erodoto, Euripide, Tucidide) sia le grandi pagine bibliche (*Gen* 1-2; *Es* 2; 20; *Dt* 32; *Is* 66, etc.). Non solo il vocabolario ma pure i concetti dispiegati dall'arringa paolina sono «à double entrée» (p. 360). Ne consegue che sia l'ipotesi di un discorso biblico rivestito con categorie ellenistiche, come pure la tesi di un'arringa di sapore stoico non rendono ragione della complessità del testo. «Ac 17, 22-31 s'offre à deux lectures, culturellement et linguistiquement situées, et ne les réduit pas l'une à l'autre. Nous sommes en présence d'un exemple magistral d'ambivalence sémantique» (p. 361). Non si può dunque ridurre Paolo ad un "Socrate cristiano", né tantomeno ad un semplice "profeta" biblico: il personaggio veste il doppio abito parlando al contempo due linguaggi. Il discorso dell'apostolo è cioè percorso da una doppia tensione. La prima è quella che Butticaz definisce «l'isotopie de la connaissance» (p. 373): Paolo parla per saziare la sete dei suoi interlocutori greci; ma su quest'asse introduce una seconda isotopia, quella dell'annuncio evangelico. Insomma: se il discorso ha una doppia entrata (greca ed ebraica) l'uscita è unica, in quanto la formula kerygmatica finale della *peroratio* è proposta come conclusione agli uditori perché aderiscano alla predicazione cristiana. «[C]es deux traditions culturelles sont ordonnées à un point de vue interprétatif et épistémologique unique: le message chrétien du Jugement dernier et de la résurrection» (p. 381). In questo modo il lettore vede

profilarsi il doppio orientamento identitario della Chiesa: il popolo che si avvicina a Roma è un Giano bifronte che mentre guarda al mondo ebraico si rivolge al mondo pagano. *At* 17, cioè, sintetizza il programma teologico del secondo tomo di Luca: esso intende articolare la continuità con Israele e l'audace apertura alla cultura ellenistica; l'ecclesiologia lucana si radica vuoi a Gerusalemme, vuoi ad Atene.

In conclusione possiamo affermare che il lavoro di Butticaz rappresenta un passo importante per la comprensione dell'ecclesiologia lucana. Il giovane studioso svizzero abbandona gli stereotipi spesso ripetuti e dà ragione della ricchezza del testo con rigore metodologico e intelligenza teologica. L'A. ha recensito attentamente e criticamente un'immensa mole di letteratura secondaria in francese, inglese e tedesco. Purtroppo non considera né la letteratura italiana (Fusco è citato solo in traduzione inglese, dei lavori di Barbi e Betori non v'è traccia) né quella spagnola (Rasco): quei contributi non sono da sottovalutare nella ricerca, non solo per desiderio di completezza ma per rendere ragione della loro preziosità.

Matteo Crimella

GIANLUCA MONTALDI

Meditazioni sul Simbolo apostolico

Queriniana, Brescia 2013, 168 pp.

L'evento del credere è una dimensione complessa e affascinante per l'avventura storica di ogni uomo e donna. Complessa, perché affonda le sue radici nella struttura psico-sociale dell'uomo, divenendo una componente essenziale per l'esistenza, quasi imprescindibile. Affascinante, a motivo della sua articolazione razionale, affettiva, emozionale, linguistica. Il credere, in altre parole, risulta un compagno di viaggio prezioso per l'uomo nella sua fatica quotidiana, attento non solo al bisogno di fiducia, ma anche ai contenuti che possono orientare il cammino. Ogni religione attesta che la nostalgia di assoluto abita la vita di ogni giorno, coi suoi dubbi, attese, domande. Ma, anche, con la speranza di una risposta possibile, mai definitiva, ma pur sempre importante perché il cammino conduca ad una crescita.

Nella tradizione cristiana ed ecclesiale, il Simbolo apostolico rappresenta l'essenzialità dei contenuti della fede, quasi un *leitmotiv* che armonizza le diverse tessere di una profonda e vissuta esperienza. In esso si è

dinanzi al grande mistero della rivelazione che si offre come progetto di vita e quale spazio per delineare l'identità cristiana. In tal senso, il volume del teologo G. Montaldi costituisce una piacevole sorpresa per il lettore, perché fa entrare nel vivo dei contenuti del Simbolo, stimolando l'interesse, focalizzando i concetti-chiave, allargando le prospettive di riflessione. In altre parole, è la struttura del lavoro che convince e avvince, attraverso un approccio sinfonico che sa diventare quasi mistagogico nell'analisi dei contenuti. Ogni capitolo si suddivide in: preghiera introduttiva, brani della Scrittura con un'interessante ermeneutica, riflessione conclusiva, lettura di approfondimento. Un tale schema dà respiro ad un percorso che provoca il lettore a lasciarsi com-prendere da un itinerario di riflessione che esige la pazienza dello scavo e la scoperta progressiva della novità che ogni articolo del Simbolo riserva. L'intenzionalità è dichiarata dallo stesso autore, quanto scrive: «Nel simbolo sono chiamato a mettere in gioco non solo la mia testa, ma tutta la vita, la mia e quella del mio mondo. Non per niente, si tratta prima di tutto di rivelare quali siano e quali possano essere le nostre relazioni più profonde» (p. 10).

Al tempo stesso, emerge una lettura sapienziale che sa attraversare ambiti diversi del sapere teologico e non, aprendo varchi nell'intelligenza della fede che non può attestarsi sulla ripetizione dell'ovvio, o su risposte scontate, funzionali ad un'idea di cristianesimo non problematico e di facile accoglienza. Basti, a mo' di esempio, citare quanto l'autore suggerisce circa la tematizzazione della figura del Padre, la cui peculiarità dissonante con l'immaginario religioso è stata assorbita dall'idea di onnipotenza. È difficile distanziarsi da un ambito di significati che urta contro i ritardi della storia, che deve fare i conti con la potenza del negativo e l'autosufficienza del potere, a tal punto da fare impallidire qualsiasi speculazione sull'effettiva onnipotenza di Dio. Anzi, sembrerebbe più saggio tacere e dichiarare il fallimento di una riflessione teologica e di una prassi pastorale che non ha saputo giustificare la discrasia tra l'essere di Dio e le tragedie della storia. Eppure, l'incontro con l'alterità del Padre invita ad un atteggiamento meno trionfante, misurato sulla differenza della compassione di Dio che si dona in una storia di libertà. Allora, non sarebbe più opportuno cogliere l'onnipotenza come il potersi mettere *totalmente a disposizione* da parte del Padre, più che il *poter tutto*? (cf. p. 42).

Insomma, si tratta di una lettura che riserva panorami belli da contemplare, in compagnia anche di teologi, filosofi, che sanno implementare ulteriormente la ricerca (come si può constatare nell'interessante antologia

di letture di approfondimento, che annovera autori quali P. Tillich, D. Bonhoeffer, P. Teilhard de Chardin, K. Rahner, D. Sölle, P. Ricoeur, etc.). Attraverso diversi registri linguistici e narrativi, il testo aiuta ad approfondire il senso del credere, la sua forza trasformatrice, la sua carica utopica per un cristianesimo significativo, in cui abita ancora la passione per il possibile. Quel possibile che è la buona notizia di un'umanità liberata.

Carmelo Dotolo

MARIANGELA PETRICOLA

Pensare Dio. Il cristianesimo differente di Italo Mancini
Cittadella, Assisi 2011, 182 pp.

In questo volume dotato di una grande erudizione emergono lo spessore del pensiero di Italo Mancini e il valore del suo contributo per rinnovare la filosofia e la teologia contemporanee. Mancini viene collocato nel contesto più ampio della filosofia e teologia del Novecento, nel suo dialogo continuo con teologi come Barth, Bultmann, Bonhoeffer e Pannenberg e filosofi come Bloch, Heidegger e Lévinas. Il che gli permette di trovare nuovi linguaggi per dire la fede e per ridare al cristianesimo quella forza originaria di trasformazione della storia, mantenendo un dialogo vivo tra la ragione e la fede in Dio.

Si incrociano e si legano tra loro la filosofia della religione di Mancini, la sua ermeneutica del fatto religioso e cristiano, così come la sua ricerca di Dio nella fedeltà all'uomo e alla sua autonomia. Lettura teologica ed antropologica che consentono a Dio di immettere nella storia la promessa della speranza e all'uomo di aprirsi all'evento rivelato attraverso un *ethos* che trasforma e libera la terra. L'ermeneutica di fronte al cristianesimo, così come la interpreta Mancini, diventa un'ermeneutica del paradosso, per cui la ragione porta i segni della sua indigenza, il discorso incontrovertibile lascia il posto al linguaggio simbolico, la dimostrazione cede la primogenitura all'invocazione, l'unico linguaggio possibile che custodisce l'incognito di Dio, il suo mistero. Petricola rileva che la filosofia della religione di Mancini e la sua teologia si incontrano nell'esperienza mistica, che, coniugandosi con l'importanza della prassi, rappresentano un nuovo modo di darsi e dirsi della verità.

Il punto di partenza del libro è l'itinerario speculativo del filosofo urbinato, che si muove con grande spregiudicatezza sia nei territori teologici che nelle forme contestative della cultura, formulando sentieri inediti tra filosofia e teologia, che Petricola espone con molta chiarezza, mettendo subito in evidenza la ricerca di un equilibrio tra laicità del mondo e trascendenza di Dio. Possiamo distinguere quattro fasi nel cammino del pensiero del filosofo italiano, che convergono al termine nella ricerca di Dio, la questione centrale del presente lavoro. A partire dagli eventi più rilevanti di quel tempo, come il Concilio Vaticano II e il movimento studentesco, così come dalle aperture teologiche dovute ai primi spiragli di ecumenismo ecclesiale e teologico, egli grazie a questo contagio storico pensa la sua filosofia della religione come «uno studio critico dell'essenza e del fondamento della religione storicamente rivelata, dunque *kerygmatica*» (p. 21), nella consapevolezza che solo così si possa salvaguardare la trascendenza del dato rivelato e la possibilità del dato storico di essere detto. La filosofia della religione come ermeneutica epistemologica della teologia, risponde così a tre questioni: il problema logico-categoriale, il problema epistemologico del riconoscimento storico della religione e il problema della sua competitività rispetto ad altre proposte salvifiche. Di conseguenza, la sua concezione della religione identificata con il *kerygma* costituisce la condizione necessaria per l'elaborazione di una filosofia della religione, che si pone come ermeneutica della rivelazione. La fede *kerygmatica*, in quanto movimento reale di Dio dentro la storia, è comune a tutte le religioni storiche e può favorire il dialogo con il mondo contemporaneo nella prospettiva della riconciliazione e della pace, questioni etiche che si ponevano allora come oggi in tutta la loro urgenza. Per essere fedele alla terra, Mancini diffida dell'apologia religiosa, così come era proposta a quel tempo dalla neoscolastica, richiamandosi all'immagine biblica di Dio che si è manifestato nell'evento del Crocifisso, secondo il modulo interpretativo bonhoefferiano dell'«interpretazione non religiosa di Dio».

Parlare di Dio è possibile rimanendo fedeli alla logica della fede, nel recupero della tradizione mistica della teologia cristiana, dove la *doxa* di Dio, nel paradosso di forza e debolezza, si riconosce come linguaggio proprio della rivelazione. Ecco perché egli propone un cristianesimo paradossale, valorizzando sia il discorso dossologico della teologia mistica che la dimensione prolettica in cui si dà la speranza del compimento futuro.

Nell'esigenza di coniugare fede e ragione e consapevole della conflittualità del rapporto tra filosofia e teologia nell'epoca moderna, Mancini ripen-

sa questa relazione in base alla posizione di due verità, evitando di ridurre la filosofia ad una semplice ancella della teologia. Non si tratta, dunque, di una funzione della filosofia all'interno della teologia, ma di una filosofia la cui azione rimane limitata all'ambito epistemologico-linguistico-pratico. In questo contesto, sente l'urgenza di restituire al linguaggio teologico la densità dei significati, capaci di ricostruire la terra e di dare credibilità al messaggio evangelico e alla Chiesa. Nella prospettiva di un rapporto dialogante tra filosofia e teologia, al di là degli steccati ideologici, si prospetta una teologia della speranza che può essere supportata, nella ricerca della credibilità dei suoi significati, solo da un'ermeneutica filosofica del *kerygma* e non dalla metafisica.

Questo approdo è stato possibile sia per la frequentazione assidua delle opere giovanili di Barth nel suo confronto con la teologia liberale, rilevando l'assolutismo della filosofia moderna che vuole occupare il posto di Dio riducendo Cristo a un archetipo della coscienza religiosa, ma anche per gli studi sulla demitizzazione di Bultmann. Il cuore del confronto con la teologia evangelica è dunque quel grande movimento di pensiero che è stata la teologia dialettica, nel tentativo di articolare, intorno alla negazione delle forme mediative della conoscenza umana, il sì di Dio come impossibilità di fronte al possibile umano, come accadimento del tutto nuovo della grazia, come evento *kerygmatico*. Mancini elabora però la sua alternativa alla teologia dialettica tramite la comprensione ermeneutica del mistero di Dio.

Nel secondo capitolo Petricola espone la filosofia della religione manciniana che si vuole un'ermeneutica della rivelazione, mettendola in relazione ad altri modelli di filosofia della religione che in quegli anni, grazie anche ai *Colloqui* promossi da E. Castelli, si venivano formulando ed arricchendo di nuovi stimoli e linguaggi. Tra quelli più significativi, il confronto si muove tra le suggestioni dello stesso Castelli, con la filosofia religiosa di A. Caracciolo, e con le raffinate e profonde riflessioni di L. Pareyson che dà vita ad una filosofia che interpreta il religioso nella sua irriducibilità. Qui la proposta di Mancini entra come il tentativo esplicito di coniugare filosofia e religione, non più semplicemente nel senso della dipendenza ancillare, ma in un rapporto dialogico e capace di salvaguardare la rispettiva autonomia dell'orizzonte religioso come di quello filosofico.

Mancini cerca di formulare un impianto sistematico che tenga conto dell'essenza, del fondamento e della criticità della riflessione filosofica intorno al *kerygma*, così come distingue tra filosofia religiosa, basata sul

pensare costruttivo dell'uomo, e filosofia *della* religione, che si richiama al *riconoscere* in cui l'uomo è in posizione d'ascolto e tende all'ermeneutica. Sebbene il suo concetto di religione sia ereditato da K. Barth, egli prende la sua distanza da quest'ultimo per l'assenza di una mediazione filosofica, che invece è necessaria per inserire la teoria *kerygmatica* all'interno di un orizzonte di plausibilità più generale.

Mancini scarta l'identificazione del fatto religioso con il sacro e con la teoria metafisica di Dio. Per questo, la religione non è antropocentrica ma *kerygmato-centrica*, «non è una possibilità dell'uomo, ma una possibilità data all'uomo» (p. 63). La religione, pure ponendosi come complesso di eventi straordinari, diventa oggetto di un discorso filosofico che rende possibile il passaggio dal dato al significato, tramite la scelta ermeneutica. Petricola mette in rilievo cinque elementi della struttura ermeneutica di Mancini, in riferimento a Schleiermacher, Dilthey, Bultmann, Heidegger e Gadamer, sottolineando però l'originale via ermeneutica che Mancini intraprende, includendo il momento metafisico, come istanza di apertura alla totalità del vero.

Il terzo capitolo è dedicato al cristianesimo del paradosso, che vive la contraddizione storica *tra i tempi*, in cui il messaggio di salvezza si propone entrando in relazione e anche collidendo con le problematiche più attuali della prassi contemporanea. Un cristianesimo così pensato si vuole in dialogo costante con la cultura, in vista di un *ethos* capace di costruire un futuro più adeguato per l'uomo. Questo cristianesimo si manifesta storicamente in diverse forme come quella della presenza, della mediazione e del rispetto della democrazia e del consenso. Tuttavia, Mancini riconosce «la preminenza assoluta dell'apriori divino e rivendica la totale alterità e specificità del *kerygma* di fronte ai valori umani e mondani» (p. 84). La trascendenza ha il suo valore se si coniuga con una visione antropologica e filosofica della storia, che rimette al centro la promessa di liberazione nella sua radicazione biblica. Per questo, la cristologia rappresenta l'unica risposta alle urgenze del mondo odierno, cioè la professione di Cristo come uomo, crocifisso e risorto. Ne consegue che Mancini non intende elaborare un sistema etico razionalmente ineccepibile, ma determinare un *ethos* culturale e sociale che interpreti le esigenze più profonde dell'uomo di oggi e possa trasformare la prassi sociale.

Giungiamo così all'ultimo punto del libro: con quale logica pensare la differenza e la paradossalità del cristianesimo. In riferimento a Dostoevskij, Mancini la definisce *logica dei doppi pensieri*, delineando una solu-

zione nuova della logica della fede. E così cristianesimo del paradosso e logica dei doppi pensieri costituiscono i due fulcri dell'ermeneutica che egli ha elaborato nell'ultima fase della sua riflessione. In effetti, l'ermeneutica del paradosso deriva da una meditazione lunga sui testi intorno a Dio, centro della ricerca manciniiana. Rifacendosi alla teologia mistica e alla teologia negativa, egli si vuole fedele alla trascendenza assoluta di Dio e alla laicità del mondo, sottolineando la contraddizione dei tempi, il tempo ultimo della realizzazione definitiva e il tempo penultimo caratterizzato dal mistero di Dio e dalle scelte storico-politiche concrete.

Data la fragilità del concetto di differenza elaborato da Lukács e Bloch, il Nostro richiama l'*ultimo Dio* heideggeriano il quale, abbandonando le categorie della metafisica occidentale, si avvicina ad una concezione religiosa di Dio, che non si pone più come vertice di una catena ontica, ma come evento dell'essere, una "apparizione di Dio" che rimane l'ultima possibilità di salvezza. Accanto ad Heidegger, tra i filosofi della differenza, c'è Lévinas, ove l'alterità si trasforma in prossimità nella responsabilità di fronte all'appello etico del volto. Consapevole della crisi della metafisica contemporanea e di proposte filosofiche deboli nel loro approccio alla trascendenza, Mancini per il suo discorso su Dio ricorre all'esperienza e linguaggio biblici, al *dialetto di Canaan*, come egli amava esprimersi. La gloria di Dio, infatti, si manifesta nelle sue gesta, e la croce rappresenta la logica di un Dio impotente che salva, in contrapposizione con la logica del dominio, potere e guerra che ha segnato l'*ethos* occidentale. Si incontrano così in Mancini le «due grandi anime della sua impresa: l'anima greca, ispiratrice delle ricerche ontologiche condotte nel ventennio che egli stesso definì dedicato al lavoro "per la teoria del cielo"; e l'anima ebraico-cristiana, prevalente nel secondo periodo, consacrato "alla città dell'uomo e alla teoria della terra"» come riconosce B. Forte (*Avvenire*, 29 maggio 2013) in occasione del convegno urbinato celebratosi per il ventennale dalla morte di «don Italo», come tutti con grande affetto lo chiamavano. M. Petricola ha avuto, dunque, il merito di presentare l'originalità di un pensatore italiano, che è riuscito a far dialogare filosofia e teologia, uomo e Dio, sottolineando che l'oltrepassamento della metafisica non può essere la fine del discorso su Dio ma un nuovo inizio.

Wasim Salman

LUCETTA SCARAFFIA
Per una storia dell'eugenetica.
Il pericolo delle buone intenzioni
Morcelliana, Brescia 2012, 309 pp.

«Scrivere sull'eugenetica, riflettere sull'importanza e sul ruolo di questa corrente di pensiero che si vuole scientifica e si è tentati invece di definire come ideologica, non è certo facile: è un oggetto di ricerca sfuggente, difficile da definire e da giudicare» (p. 9). Ma Lucetta Scaraffia non è nuova a questo tipo di imprese, per le quale si necessita di una solida preparazione ed una buona dose di coraggio in quanto toccano argomenti importantissimi per l'uomo che vive nel mondo contemporaneo, e sui quali spesso si cerca di "glissare". E nell'opera troviamo una domanda di fondo, non l'unica, ma la più importante, ovvero: esiste una eugenetica buona ed una cattiva? Per trovare una risposta l'autrice si muove in un contesto storico che va dai primi del XIX secolo fino ad epoca recente, cercando di tracciare un profilo socio-politico, oltre che storico, dell'eugenetica a partire da Galton, il quale, nell'Inghilterra del 1869, ne conia il termine. Lo studio condotto con grande perizia dalla Scaraffia si basa su un'accurata analisi di fonti in parte già pubblicate, ma, a mio modo di vedere, "rivisitate" alla luce degli eventi che caratterizzano la società attuale.

È davvero interessante vedere lo sviluppo e la divulgazione dell'eugenetica che, guarda caso, coincide «con la storia della divulgazione scientifica» (p. 21) e come essa ad un certo punto si trovi vincolata al potere politico. Ma il successo dell'eugenetica – sottolinea l'autrice – è legato più di tutto allo scienziato, che con i suoi studi e le sue teorie si attribuisce il potere di profetizzare e poi operare sul "miglioramento della vita umana". Ecco, allora, che appare il volto insensato di questa pseudo scienza, o meglio definita "ideologia", che si prefigge l'obbiettivo di perfezionare l'umanità eliminando gli "anormali", come ebbe a scrivere Charles Richet nel suo libro *La sélection humaine*. Il risultato è la creazione di una nuova élite intellettuale che non esita a divulgare le proprie teorie scientifiche e così raccogliere fondi per la ricerca. Ma una delle cose a mio parere più interessanti è la trasformazione dell'eugenetica in una prassi "biopolitica", ovvero la messa in pratica di esperimenti eugenetici autorizzati dallo stato, al fine di evitare un sovrannumero di emigrati o la nascita di eccessivi soggetti "deficienti". La pratica comunemente più usata era quella della sterilizzazione, la quale ha avuto largo seguito non solo negli Stati Uniti, ma

anche in Europa, in special modo nei paesi scandinavi. Ma non solo quella. L'autrice sottolinea con forza come già nel primo ventennio del 1900 si pensasse alla liberazione da una vita indegna di essere vissuta – per malattia o altro – applicando l'eutanasia (p. 61). Dunque l'eugenetica diventa una sorta di “garanzia del benessere” per nazioni come gli Stati Uniti o la Svezia. In quest'ultimo caso venne creata un'accademia culturale «per lo studio del popolo svedese, incentrata sulla biologia razziale» (p. 75).

L'eugenetica ha anche aperto le porte all'emancipazione femminile rispetto al sesso ed in materia di controllo delle nascite e di aborto, che trova nella infermiera statunitense Margaret Sanger una strenua sostenitrice; ella pur essendo cattolica fece di questa causa la ragione della sua esistenza. L'autrice ricorda poi il contributo di Agostino Gemelli all'eugenetica: il fondatore dell'Università Cattolica del Sacro Cuore tentava di distinguere tra eugenetica buona ed eugenetica cattiva, difendendo i principi cristiani, sforzandosi di trovare una posizione conciliativa tra cattolicesimo ed eugenetica poiché, diceva, l'eugenetica «è una disciplina scientifica che si propone un nobilissimo scopo: migliorare le generazioni umane» (p. 152). La sua condanna del «razzismo biologico nazista» non lo esimerà dallo schierarsi, nel 1952 con Gini il quale voleva una continuità col passato.

Il volume della Scaraffia è reso ancora più interessante da contributo ivi annesso di Oddone Camerana, il quale propone al lettore uno studio sull'eugenetica dal punto di vista letterario, mettendo in luce la trama culturale che ha ispirato generazioni di scrittori dell'ottocento e novecento, come Melville – autore di *Moby-Dick* – Conrad, Stevenson, Shelley e svelando sicuramente un lato poco conosciuto dello scrittore irlandese J. Swift, che ricordiamo per i famosi “Viaggi di Gulliver”, ossia di un autore di singolare ironia e maestro di satira che ne la “Modesta proposta” del 1729, propone di risolvere i problemi della fame e dell'accattonaggio dei bambini, facendo ricorso all'infanticidio ed al conseguente uso della carne dei bambini per nutrire i poveri. Il tema della degenerazione umana viene ampiamente illustrato nel sesto capitolo della seconda parte: esso viene descritto da autori del XIX e XX secolo come fenomeno ereditario che non lascia scampo e costruisce addirittura una generazione di mostri. Ma bisogna lasciare al lettore il piacere di sfogliare ed assaporare le pagine di questo interessante volume.

Il libro della Scaraffia è senza ombra di dubbio un'opera di valore storico, antropologico e culturale da non sottovalutare, poiché «le eredità che ha lasciato l'eugenetica sono importanti e pesanti» (p. 155), tanto da met-

tere in allarme l'opinione pubblica e la stessa scienza sulla attuale influenza della "ideologia" eugenetica nella società moderna. Sono tanti i temi che vengono toccati e mascherati dietro la scusa di "utilità" per il genere umano, ma che si rivelano, poi, vere e proprie manipolazioni scientifiche moralmente, se non addirittura scientificamente discutibili. Allora vale la pena di immergersi in questa lettura che ha il pregio di aprirci gli occhi su una realtà poco conosciuta, ma sicuramente lesiva di quella che è la dignità umana. Conclude la Scaraffia: «si può intervenire con trasformazioni volontarie sull'essere umano...è lecito farlo?» (p. 159). Insomma l'autrice ci ricorda, ancora una volta, che l'uomo è "creatura" non "Creatore".

Caterina Ciriello