

# UUJ

Urbaniana  
University  
Journal

Nova Series  
1/2021 LXXIV

I contributi presenti nel volume sono stati sottoposti a *peer review*  
secondo i criteri di scientificità previsti dal Protocollo UPI  
(Coordinamento delle University Press Italiane)



URBANIANA UNIVERSITY PRESS

**URBANIANA UNIVERSITY JOURNAL EUNTES DOCETE**

**Rivista quadrimestrale**

**della Pontificia Università Urbaniana di Roma**

Anno di fondazione 1948 *Nova Series* LXXIV/1 2021

*Direttore/Director*

Armando Matteo

*Redazione scientifica/Scientific editing*

Elena Casadei

*Comitato di Redazione / Editorial Committee*

Presidente – Leonardo Sileo

Francesco Bianchini, Caterina Ciriello, Pierfrancesco Cocco,  
Lorella Congiunti, Andrea D’Auria, Elias Frank, Maurizio Gronchi,  
Sandra Mazzolini, Luciano Meddi, Ardian Ndreca, Luca Pandolfi

*Hanno collaborato a questo numero/Contributors to this issue*

Ashraf N.I. Abdelmalak, Giovanni Ancona, Vidas Balčius,  
Pasquale Bua, Carlo Busiello, Elizangela Chaves Dias,  
Francesco Cosentino, Americo Miranda, Pietro Angelo Muroi,  
Carlotta Padroni, Aldo Skoda, A. Vincenzo Zani

ISBN 978-88-401-9041-9

ISSN 2522-6215

**Abbonamenti**

Italia € 44,00

Europa € 55,00

Paesi extracomunitari € 60,00

*Sconti*

Agenzie 20%

Biblioteche e librerie 25%

Numero arretrato € 20,00

**Modalità di pagamento / Payment**

*Online* ([www.urbaniana.press](http://www.urbaniana.press))

*Bonifico bancario / Bank transfer*

Intesa Sanpaolo, Piazza della Libertà 13 – 00165 Roma  
Iban: IT53 W030 6909 6061 0000 0013 290 • Bic: BCITITMM  
Intestato a Pontificia Università Urbaniana

*Assegno bancario / by cheque*

Pontificia Università Urbaniana, con specifica della causale

*Direttamente presso l'Economato della PUU*

La Casa editrice garantisce la massima riservatezza dei dati forniti e la possibilità di richiederne la rettifica o la cancellazione. Le informazioni custodite dalla Casa editrice verranno utilizzate al solo scopo di inviare agli abbonati nostre nuove proposte (Dlgs. 196/2003)

© **Urbaniana University Press**

00120 Città del Vaticano, via Urbano VIII, 16

tel. +39 06 69889501-9688 • fax +39 06 69882182

[www.urbaniana.press](http://www.urbaniana.press)

Per abbonamenti e per contributi dei collaboratori: [redazioneuup@urbaniana.edu](mailto:redazioneuup@urbaniana.edu)

Finito di stampare nel mese di Maggio 2021

*EDITORIALE / EDITORIAL*

<i>Lo spirito del servizio</i>	5
<i>Spirit of Service</i>	9
<b>Armando Matteo</b>	

**FOCUS – TEOLOGIA E PATTO EDUCATIVO GLOBALE**

---

<i>Introduzione</i>	15
<b>Pietro Angelo Muroi</b>	
<i>Per una educazione integrale nel villaggio globale: la teologia al servizio della evangelizzazione</i>	19
<b>A. Vincenzo Zani</b>	
<i>«Insegnerete ai vostri figli» (Dt 11,19): l'arte di educare alla vita alla luce della Scrittura</i>	33
<b>Elizangela Chaves Dias</b>	
<i>Educare all'umanità oggi nell'orizzonte dell'antropologia cristiana</i>	45
<b>Giovanni Ancona</b>	
<i>La coscienza morale: al servizio responsabile di tutto l'uomo nella concretezza della sua vita</i>	61
<b>Vidas Balčius</b>	
<i>Global Compact on Education: per un nuovo impegno sociopastorale nell'era della globalizzazione e della multiculturalità</i>	79
<b>Aldo Skoda</b>	

**ARTICOLI**

---

<i>La dimensione missionaria del nuovo Direttorio per la Catechesi</i>	107
<b>Luciano Meddi</b>	
<i>Usque ad barbaras nationes. Alcuni aspetti del rapporto con i barbari nei discorsi al popolo di Agostino</i>	137
<b>Americo Miranda</b>	
<i>Global cities: città degli uomini, città di Dio</i>	159
<b>Carlo Busiello</b>	
<i>Una fede comune: il "religioso" nella ricostruzione filosofica di John Dewey</i>	179
<b>Carlotta Padroni</b>	
<i>Romano Guardini e la sua cristologia del Mediatore: una introduzione</i>	203
<b>Ashraf N.I. Abdelmalak</b>	

---

**RECENSIONI**

---

MARIANGELA PETRICOLA, <i>Teologia e spazio pubblico. Cristianesimo e nuove narrazioni</i>	237
<b>Francesco Cosentino</b>	
NICOLA CIOLA, <i>Al centro il sacerdozio di Cristo. La spiritualità della Venerabile Maria Bordonì e i suoi riflessi nella teologia di Marcello Bordonì</i>	240
<b>Giovanni Ancona</b>	
MARIO FLORIO, <i>Teologia sacramentaria. Temi e questioni</i>	244
<b>Pasquale Bua</b>	
Indice dei nomi	249
Norme redazionali per gli autori	255
Guidelines for Authors	259

## LO SPIRITO DEL SERVIZIO

Nel suo *Messaggio* per il lancio del *Patto educativo globale* del 12 settembre del 2019, papa Francesco ha chiaramente indicato la finalità specifica di una tale iniziativa: il rinnovamento dell'impegno di tutti, per e con le nuove generazioni, per dare vita ad un'alleanza educativa in grado di «formare persone mature, capaci di superare frammentazioni e contrapposizioni e ricostruire il tessuto di relazioni per un'umanità più fraterna». Ed ha pure evidenziato che la via privilegiata per raggiungere un tale ambizioso e quanto mai necessario obiettivo è quella della costruzione di un “villaggio dell'educazione” in cui sarà più facile «trovare la convergenza globale per un'educazione che sappia farsi portatrice di un'alleanza tra tutte le componenti della persona: tra lo studio e la vita; tra le generazioni; tra i docenti, gli studenti, le famiglie e la società civile con le sue espressioni intellettuali, scientifiche, artistiche, sportive, politiche, imprenditoriali e solidali. Un'alleanza tra gli abitanti della Terra e la “casa comune”, alla quale dobbiamo cura e rispetto. Un'alleanza generatrice di pace, giustizia e accoglienza tra tutti i popoli della famiglia umana nonché di dialogo tra le religioni».

Va da sé che, date le condizioni di frammentazione e di crisi che connotano lo scenario sociale, culturale ed economico attuale, rese ancora più acute dalla pandemia da COVID-19, l'impresa qui indicata non si presenta di facile o immediata realizzazione. Lo stesso Pontefice ne è pienamente consapevole ed infatti, nel suo *Messaggio*, ha indicato la necessità di un triplice coraggio per dare realmente corpo e sangue al *Patto educativo globale*: il coraggio di mettere al centro la persona, il coraggio di investire le migliori energie con creatività e responsabilità, il coraggio di formare persone disponibili a mettersi al servizio della comunità.

Vorremo di seguito offrire un piccolo commento proprio sul terzo atteggiamento di coraggio che qui papa Francesco suggerisce.

Al riguardo, la prima cosa da ricordare è quella per la quale nessuna dinamica educativa può raggiungere il suo obiettivo senza una dinamica di un generoso servizio. Il genitore, per esempio, che si impegna per la cresci-

ta del proprio figlio non dovrebbe avere altro scopo che quello di permettere a quest'ultimo di fare proprio a meno di lui: di poter stare al mondo *senza* il proprio genitore. Lo stesso si potrebbe dire per ogni insegnante. Chi educa in fondo dovrebbe continuamente ripetere a colui che è affidato alle sue cure un mantra di questo tipo: *Io lavoro tanto con te, affinché tu possa, grazie a me, non avere più bisogno di me.*

Si capisce bene cosa un tale impegno richieda in chi è chiamato a educare: si tratta di un lavoro oneroso e nello stesso tempo praticamente in totale perdita. Il suo guadagno effettivo coincide con la propria scomparsa.

Da questo punto di vista, quello “spirito di servizio” che giustamente papa Francesco richiede quale carattere specifico da acquisire in ogni processo educativo giunto a buon fine è, in qualche misura, una condizione necessaria sin dall'inizio del processo educativo stesso.

Non è un caso che da sempre una delle leggi fondamentali che le scienze umane pongono come decisiva dell'educazione è quella che stabilisce che, *solo incontrando un adulto*, un piccolo d'uomo può crescere, diventare cioè a sua volta adulto. L'adulto, dal punto di vista non meramente cronologico, è, in verità, proprio colui che sa dimenticare di sé in vista della cura d'altri; è colui che sa sospendere la coltivazione del proprio interesse per fare spazio ai bisogni altrui, in particolare al bisogno dei piccoli di crescere, di diventare grandi e dunque compiutamente umani; è colui che ha fatto propria la verità per la quale è “nello spirito del servizio” che si trova la strada umana per la felicità.

Ed è qui che si comprendono meglio le ragioni per le quali papa Francesco parla della necessità di trovare il *coraggio* di formare allo spirito di servizio. Nessuno, infatti, può formare a quello spirito se prima non lo vive intimamente. Ebbene, dispiace dirlo in modo così brutale, ma le generazioni adulte attualmente presenti al mondo da tempo hanno rigettato quello *spirito di servizio*.

Non c'è studioso oggi delle dinamiche antropologiche correnti – da Bauman a Soller, da Galimberti a Recalcati, da Pietropolli Charmet a Stoppa – che non evidenzi la profonda trasformazione occorsa negli ultimi decenni agli adulti. La maggior parte di questi ultimi è finita intrappolata in una cultura del giovanilismo che li rende sempre meno all'altezza della loro vocazione educativa e generativa: di quello “spirito di servizio” che ne dovrebbe illuminare la presenza al mondo.

La vita quotidiana ci consegna, del resto, il triste racconto di tantissimi adulti che hanno fatto della giovinezza il loro ideale di vita: la gioventù, per

loro, non è più una stagione della vita tra le altre, ma una sorta di modello permanente dell'umano. In questo modo anziché porsi come modelli di vita umana compiuta, prendono piuttosto i loro stessi figli a modello della loro esistenza, rinunciando del tutto a ogni vero impegno educativo. Ed anziché vivere l'autentica cifra dell'adulto – quella del saper dimenticarsi di sé per prendersi cura dell'altro – hanno iniziato ad ingaggiare una folle lotta contro la vita, il tempo, la vecchiaia, la condizione finita e precaria dell'esistenza umana e contro la realtà della morte stessa.

Il risultato complessivo è che al momento siamo davanti ad una generazione di adulti che ama la propria giovinezza più dei propri figli.

Per questo allora, parlare oggi di *Patto educativo globale* dovrà significare non solo pensare al mondo delle giovani generazioni, ma anche a quello delle generazioni adulte che, forse più delle prime, hanno bisogno di recuperare quello “spirito di servizio” che solo è capace di mandare avanti il mondo in modo fecondo.

ARMANDO MATTEO

### **In memoria di Giorgio Mazzanti**

Dopo una lunga malattia, il 12 marzo scorso, è morto don Giorgio Mazzanti, apprezzato e amato docente di teologia sacramentaria presso la Pontificia Università Urbaniana. A lui la Facoltà di Teologia dell'Urbaniana aveva dedicato, l'11 marzo, una giornata di studi, i cui atti verranno pubblicati sulla *Rivista*. Egli ora contempla il volto del Signore Gesù, Sposo dell'umanità intera, da sempre al centro delle sue ricerche teologiche.





## **SPIRIT OF SERVICE**

In his *Message* for the launch of the *Global Compact on Education*, on September 12, 2019, Pope Francis clearly points to the specific goal of the initiative: a renewal of our commitment, with and for the new generations, to implementing a new educational alliance «to form mature individuals capable of overcoming division and antagonism, and to restore the fabric of relationships for the sake of a more fraternal humanity». Moreover, the pope indicated that the best way to meet this ambitious and more-than-ever necessary target is building an “educational village” wherein «to find global agreement about an education that integrates and respects all aspects of the person, uniting studies and everyday life, teachers, students and their families, and civil society in its intellectual, scientific, artistic, athletic, political, business and charitable dimensions. An alliance, in other words, between the earth’s inhabitants and our “common home”, which we are bound to care for and respect. An alliance that generates peace, justice and hospitality among all peoples of the human family, as well as dialogue between religions».

It goes without saying that this undertaking is not likely to be easy or rapidly implemented, given the fragmentation and crisis – sharpened by COVID-19 pandemic – affecting the present social and economic scenario. The Pontiff himself is fully aware of this and in his *Message* he called for the necessity of a triple form of courage in order to give substance, flesh and blood, to the Educational Pact: the courage to place the human person at the center; the courage to capitalize the best energies, creatively and responsibly; the courage to train individuals who are ready to offer themselves in service to the community.

What follows is a quick comment on this last form of courage highlighted by pope Francis.

The first thing to remember concerning this point is that educational dynamics of any kind cannot reach their goal without a dynamic of generous service. As for an example, the only goal of parents committed to the devel-

opment of the offspring should be to empower their children to do things themselves, to make their way in the world without parental intervention. The same is true of any educator. After all, every educator should constantly recite for his/her pupils a mantra like this: *I work so hard with you in order that you – because of me – can do without me.*

There is no doubt about what a commitment of this kind requires from the educator: it is a job as tough as completely at a loss. As soon as it is accomplished, it is over.

In this perspective, that spirit of service that pope Francis requires as the specific feature of every fruitful educational process is, to some extent, a necessary condition since the very beginning of the process itself.

So, it is not by accident that since time immemorial one of the fundamental laws that human sciences laid down as decisive for education is the one according to which only *by encountering an adult* can a child grow, that is can become an adult him/herself. In not merely chronological terms, an adult is just whoever can forget him/herself and take care of others; just whoever is able to stop pursuing his/her interests and make room for the needs of others, primarily the need of the little ones to grow, reach maturity and hence become completely developed human beings; just whoever hugs that truth according to which the spirit of service is the human way to happiness.

And here lies the key to a better understanding of why pope Francis spoke about the need to summon the *courage* to form to that spirit of service. Only by living that spirit intimately one can teach it. Well, sorry to put it so brutally, but that *spirit of service* has been withdrawn from the world since a long time ago by adults' generations.

There is no scholar exploring the current anthropological dynamics – from Bauman to Soller, from Galimberti to Recalcati, from Pietropolli Charmet to Stoppa – who has not highlighted what a momentous adults' transformation took place in the last decades. Most of adults have got trapped in the forever-young culture and consequently they are less and less up to the task of implementing their educational and generative vocation, i.e. that “spirit of service” which should supposedly enlighten their presence in the world.

Daily life provides us with the stories of so many adults who made of appearing young their life ideal: for them, youth is no more a season of life but a kind of permanent model of being human. Accordingly, instead of making themselves models of fulfilled human life, they take their children as a model to imitate in their own existence, disavowing completely their edu-

cational commitment. Instead of living out what makes adult life authentic – i.e. forgetting oneself in order to take care of the other – today’s adults get into a crazy fight with life, time, being old, the finite and precarious condition of human existence, and the reality of death itself. The overall result is a generation of adults who love their own youth more than their own children. Therefore, when speaking about a global compact on education, we have to think about not only young generations but also the adult ones which, probably more than the former, need to recover that “spirit of service” who alone is capable of fruitfully keeping the world going.

ARMANDO MATTEO

### **In Memory of Giorgio Mazzanti**

After a long illness, on March 12, 2021, Father Giorgio Mazzanti, admired and loved professor of Sacramentary Theology at Pontifical Urbaniana University, passed away. On March 11, the Faculty of Theology of PUU had organized a Conference in his honor whose proceedings will be published on our pages. Now He is contemplating the face of the Lord Jesus, the Spouse of humanity, a core theme of his theological research.





## **FOCUS**

### **Teologia e *Patto educativo globale***

**Pietro Angelo Muroni**

*Introduzione*

**A. Vincenzo Zani**

*Per una educazione integrale nel villaggio globale:  
la teologia al servizio della evangelizzazione*

**Elizangela Chaves Dias**

*«Insegnerete ai vostri figli» (Dt 11, 19):  
l'arte di educare alla vita alla luce della Scrittura*

**Giovanni Ancona**

*Educare all'umanità oggi  
nell'orizzonte dell'antropologia cristiana*

**Vidas Balčius**

*La coscienza morale: al servizio responsabile  
di tutto l'uomo nella concretezza della sua vita*

**Aldo Skoda**

*Global Compact on Education: per un nuovo impegno  
sociopastorale nell'era della globalizzazione  
e della multiculturalità*



## INTRODUZIONE

La Facoltà di Teologia della Pontificia Università Urbaniana, riconoscendosi nell'invito rivolto dal Santo Padre Francesco a coloro che hanno a cuore l'educazione delle giovani generazioni alla fraternità, per imparare a superare divisioni e conflitti, promuovere accoglienza, giustizia e pace, all'interno dell'ampio quanto affascinante progetto del *Global Compact on Education*, ha scelto di promuovere una Giornata di studio dal titolo “*Per una educazione integrale nel villaggio globale; la teologia al servizio dell'evangelizzazione*” (25/11/2020).

«Ravvivare l'impegno per e con le giovani generazioni – dice il Papa nel messaggio per il lancio del patto educativo – rinnovando la passione per un'educazione più aperta ed inclusiva, capace di ascolto paziente, dialogo costruttivo e mutua comprensione. Mai come ora, c'è bisogno di unire gli sforzi in un'ampia alleanza educativa per formare persone mature, capaci di superare frammentazioni e contrapposizioni e ricostruire il tessuto di relazioni per un'umanità più fraterna»<sup>1</sup>. Molti dei nostri studenti provengono da terre dove i conflitti, le frammentazioni e contrapposizioni non sono un ricordo, ma la triste realtà che vivono giorno dopo giorno, e vedono in questo impegno del Papa una speranza per la realizzazione di una umanità nuova, riconciliata con Dio ma anche con l'uomo, proprio spendendo energie, forze, idee nel coinvolgere ed educare le giovani generazioni alla giustizia, alla pace, a relazioni sane e costruttive.

Per inquadrare il progetto, il Papa cita un proverbio africano che recita così: «*“Per educare un bambino serve un intero villaggio”*. *Ma dobbiamo costruirlo questo villaggio come condizione per educare. Il terreno deve essere bonificato dalle discriminazioni con l'immissione di fraternità*».

<sup>1</sup> FRANCESCO, *Messaggio del Santo Padre Francesco per il lancio del Patto educativo* (12 settembre 2019), in [http://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2019/documents/papa-francesco\\_20190912\\_messaggio-patto-educativo.html](http://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2019/documents/papa-francesco_20190912_messaggio-patto-educativo.html) [<https://archive.is/SRIY8>].

Il 15 ottobre 2020 si è tenuto un incontro virtuale, aperto a tutti e trasmesso in diretta sul canale Youtube di Vatican Media, dove il Patto è stato presentato attraverso le parole di Papa Francesco ed alcune esperienze educative. Nella Giornata di Studio della Facoltà di Teologia abbiamo avuto l'onore di accogliere S. Ecc. Mons. Angelo Vincenzo Zani, Segretario della Congregazione per l'Educazione Cattolica, che ha presentato il progetto del *Global Compact on Education*, impegnato in prima persona nella sua realizzazione.

Il cammino, perciò, è cominciato. Molte scuole, università cattoliche e non, stanno già approfondendo la dimensione antropologica, comunicativa, culturale, economica, generazionale, interreligiosa, pedagogica e sociale di questo Patto Globale.

Come istituzione accademica, ci sentiamo coinvolti nella riflessione e possibile declinazione del patto educativo globale anche nella nostra Facoltà di Teologia, rappresentata dal suo carattere multi-etnico e multiculturale in un'ottica missionaria di evangelizzazione. Soprattutto ora che – sottolinea Massimo Recalcati, uno tra i più noti psicoanalisti italiani, nel suo saggio *L'ora di lezione. Per un'erotica dell'insegnamento* dove si interroga sul ruolo della scuola e sul progetto educativo oggi – «prevale [...] un modello ipercognitivista che vorrebbe emanciparsi completamente da ogni preoccupazione valoriale, per rafforzare le competenze a risolvere i problemi piuttosto che a saperseli porre. La metafora più adeguata non è più botanica ma informatica. In gioco non sono più le viti storte da raddrizzare ma le informazioni da immagazzinare: le teste funzionano come computer, come mappe cognitive che esigono un puntuale aggiornamento. Il sapere si estende orizzontalmente e perde ogni verticalità, si tratta semplicemente di caricare più file possibili secondo il principio utilitaristico del massimo beneficio ottenuto con il minimo sforzo. Mentre la metafora botanica connotava un modello educativo fondato sull'autorità simbolica del grande "Altro" della tradizione, che esigeva innanzitutto un'obbedienza di ordine morale-valoriale, quella informatica sembra invece voler liberare con risolutezza il sapere da ogni laccio assiologico, ma quello che inesorabilmente in questo modello viene meno è il rapporto del sapere con la vita. Il principio di prestazione rende l'apprendimento una "corsa a ostacoli" che non può dedicare tempo sufficiente alla riflessione critica, alla necessità di imparare la possibilità stessa di imparare. È quello che l'ideologia delle competenze sembra escludere facendo prevalere una concezione meramente scienziata



e utilitaristica del sapere»<sup>2</sup>. Una educazione a tutto tondo dunque: una educazione per la vita! Come abbiamo voluto sottolineare nella brochure informativa della nostra Facoltà di Teologia, citando il Discorso tenuto da Papa Francesco il 29 novembre 2019 ai membri della Commissione Teologica Internazionale: «A questo è chiamata la teologia: non è disquisizione cattedratica sulla vita, ma incarnazione della fede nella vita»<sup>3</sup>.

La Giornata di studio, prevista per lo scorso 6 maggio, a causa dell'emergenza pandemica è stata necessariamente rinviata. Temevamo che, con l'aggravarsi dell'emergenza nei mesi di ottobre e novembre, sarebbe stato impossibile celebrarla nella nuova data, fissata appunto per il 25 novembre; invece, siamo riusciti ad organizzare il tutto in modalità *streaming*. E ciò che sembrava una criticità, si è rivelata in realtà una opportunità. Il celebrare questa giornata online, infatti, ci ha permesso di allargare l'*audience*, avendo collegati, oltre ai docenti e studenti della Pontificia Università Urbaniana, anche partecipanti da altre istituzioni, accademiche e non, raggiungendo circa 400 accessi. Anche un gran numero dei nostri 73 istituti affiliati, sparsi nei 5 continenti, ha scelto di partecipare collegandosi online: tra questi gli istituti affiliati in Iraq, Benin, Nigeria, Spagna e diversi altri; una presenza virtuale, ma non meno reale.

Dopo l'introduzione ai lavori, affidata a Mons. A. Vincenzo Zani, sono intervenuti quattro docenti della nostra Facoltà di Teologia che, con i loro contributi, hanno declinato il tema dell'educazione secondo le quattro aree di specializzazione della nostra Facoltà: per la biblica, la Prof.ssa Elizangela Chaves Dias; per la dogmatica, il Prof. Giovanni Ancona; per la morale, il Prof. Vidas Balčius e infine, per l'area pastorale e della mobilità umana, il Prof. Aldo Skoda.

Concludo ringraziando Sua Eminenza Reverendissima Card. Pietro Parolin per averci inoltrato il messaggio di Sua Santità Papa Francesco, che condividiamo nella pagina seguente.

*Pietro Angelo Muroi*

Decano della Facoltà di Teologia – PUU

(p.muroi@urbaniana.edu)

---

<sup>2</sup> M. RECALCATI, *L'ora di lezione. Per un'erotica dell'insegnamento*, Einaudi, Torino 2014, 14-15.

<sup>3</sup> FRANCESCO, *Discorso del Santo Padre Francesco ai membri della Commissione Teologica Internazionale* (29 novembre 2019), in [http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/november/documents/papa-francesco\\_20191129\\_commissione-teologica.html](http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/november/documents/papa-francesco_20191129_commissione-teologica.html); <https://archive.is/sCzq4>.



ILLUSTRE PROF. PIETRO ANGELO MURONI  
DECANO DELLA FACOLTÀ DI TEOLOGIA  
DELLA PONTIFICIA UNIVERSITÀ URBANIANA  
00120 CITTÀ DEL VATICANO

IN OCCASIONE DELLA GIORNATA DI STUDIO ORGANIZZATA DA  
CODESTA FACOLTÀ SUL TEMA “*PER UNA EDUCAZIONE INTEGRALE  
NEL VILLAGGIO GLOBALE: LA TEOLOGIA AL SERVIZIO  
DELL’EVANGELIZZAZIONE*”, IL SANTO PADRE ESPRIME VIVO  
COMPIACIMENTO PER L’INIZIATIVA, CHE MIRA AD APPROFONDIRE  
LA POSSIBILE DECLINAZIONE DEL PATTO EDUCATIVO GLOBALE IN  
UN’OTTICA MISSIONARIA DI EVANGELIZZAZIONE, NEL CONTESTO  
MULTIETNICO E MULTICULTURALE PROPRIO DELLA PONTIFICIA  
UNIVERSITÀ URBANIANA. EGLI, MENTRE INCORAGGIA A  
PROSEGUIRE NELL’IMPORTANTE RICERCA A SERVIZIO DELLA  
FORMAZIONE DELLE NUOVE GENERAZIONI ALLA FRATERNITÀ, AL  
SUPERAMENTO DELLE DIVISIONI E DEI CONFLITTI,  
ALL’ACCOGLIENZA, ALLA GIUSTIZIA E ALLA PACE, INVOKA LA  
CELESTE PROTEZIONE DELLA VERGINE SANTA E VOLENTIERI  
IMPARTE A LEI, ALL’ECCELLENTISSIMO MONS. ANGELO VINCENZO  
ZANI, AI RELATORI ED A TUTTI GLI INTERVENUTI LA BENEDIZIONE  
APOSTOLICA

CARD. PIETRO PAROLIN SEGRETARIO DI STATO DI SUA SANTITÀ

*Dal Vaticano, 21 novembre 2020*



A. Vincenzo Zani

## **PER UNA EDUCAZIONE INTEGRALE NEL VILLAGGIO GLOBALE: LA TEOLOGIA AL SERVIZIO DELLA EVANGELIZZAZIONE**

1. Come nasce l'idea del patto educativo nel Papa, e quale il suo significato? – 2. Sintesi dei contenuti essenziali della proposta del patto educativo – 3. Spunti per la teologia nella prospettiva della evangelizzazione

*Parole chiave: Teologia dell'evangelizzazione; Scienze dell'educazione; Pedagogia; Dottrina Sociale della Chiesa; Scienze della pace*

Ringrazio il Prof. Pietro Angelo Muroni, Decano della Facoltà di Teologia, e il Prof. Armando Matteo per avere organizzato questa importante giornata di studio. Porgo il mio cordiale saluto al Rettore, ai relatori e a tutti gli studenti che seguono da remoto il programma dell'incontro.

L'evento promosso oggi si colloca nel contesto dell'iniziativa lanciata da Papa Francesco sul tema del "Patto educativo globale"; sono riconoscente alla Facoltà di Teologia di questa Pontificia Università di avere voluto dedicare una giornata di studio per approfondire questo argomento che ha avuto un'ampia eco in tutto il mondo, affrontandolo dal punto di vista delle varie discipline teologiche e collocandolo nell'ottica specifica dell'evangelizzazione.

Nel settembre 2019, il Papa aveva lanciato l'invito a venire a Roma per un evento mondiale sul patto educativo: evento che si doveva svolgere il 14 maggio 2020, ma che è stato rimandato a causa delle note vicende del COVID-19. Il 15 ottobre scorso si è svolto un incontro telematico come ulteriore tappa in cui il Papa ha pronunciato un messaggio importante, sempre sullo stesso tema, invitando tutti ad aderire alla sua proposta in modo concreto, come risposta anche alle nuove emergenze provocate dalla pandemia; per questo impegno ha indicato una serie di obiettivi che chiede a tutti di mettere in atto.

Sapendo che non tutti conoscono precisamente in cosa consiste la proposta di Papa Francesco e come essa possa interessare anche le discipline teo-

logiche, in questo mio intervento vorrei soffermarmi su tre considerazioni: a) in primo luogo, spiegare la genesi dell'idea del patto educativo; b) in secondo luogo, vorrei riassumere i contenuti essenziali della proposta; c) in terzo luogo, tentare di attingere dal messaggio del Papa qualche spunto che possa stimolare gli studi teologici, in particolare nella prospettiva della evangelizzazione.

### 1. Come nasce l'idea del patto educativo nel Papa, e quale il suo significato?

L'iniziativa proposta da Papa Bergoglio si radica, in primo luogo, nella sua ricorrente esortazione ad operare nell'ambito educativo, soprattutto investendo sulla formazione delle giovani generazioni. In secondo luogo, egli intende rispondere alle richieste di numerose personalità di culture e appartenenze religiose e sociali diverse, le quali gli hanno domandato di esprimere alcuni principi e valori, quasi una sorta di bussola orientativa in grado di illuminare coloro che hanno responsabilità a livello socio-politico, culturale ed economico. Occorre, secondo costoro, offrire una visione prospettica ai leader che devono prendere decisioni importanti dinanzi ad una umanità immersa in un tempo di profondo cambiamento e di sfide inedite. Molti, infatti, in questo momento, reso ancora più drammatico ed incerto dalla pandemia da COVID-19, sono alla ricerca di punti di riferimento sicuri, in grado di incidere sulle scelte più importanti della vita personale e per il bene della società e, in particolare a vantaggio delle giovani generazioni.

Sentite queste richieste, il Papa ha deciso di proporre una iniziativa specifica invitando ad un evento mondiale sul tema: *“Ricostruire il Patto educativo globale”*, ed ha affidato alla Congregazione per l'Educazione Cattolica il compito di portarla avanti.

Nella ricerca di nuovi paradigmi culturali che possano incidere sulla realtà delle persone e della società, l'educazione ha indubbiamente un compito fondamentale e insostituibile. Ma esso diventa efficace se può contare su un'alleanza, un accordo tra tutti con cui si assuma l'educazione come strumento globale per far crescere una umanità nuova. Ed è proprio questo obiettivo cruciale lanciato dal Papa con il patto globale, che va letto in una dimensione ecumenica, interreligiosa e interculturale. Sull'argomento egli è intervenuto in varie occasioni, illustrando diversi aspetti che, messi insieme, compongono un ricco mosaico con variazioni di approcci e sfumature.

## 2. Sintesi dei contenuti essenziali della proposta del patto educativo

È di fondamentale importanza conoscere ed analizzare i vari interventi tenuti dal Papa su tale argomento, nei quali si può peraltro rilevare una singolare visione pedagogica che già taluni esperti hanno evidenziato. In questo incontro ci limitiamo a presentare soltanto i passaggi principali.

Nel suo *messaggio del 12 settembre 2019*, in cui annunciava l'evento mondiale, sono indicati i tratti essenziali che disegnano un progetto educativo di ampio respiro e da sviluppare in tempi lunghi, avente come scopo di «collaborare per custodire la nostra casa comune [...] costruendo il futuro del pianeta e investendo i talenti di tutti». Per realizzare un simile obiettivo – scrive il Papa – è necessario un cammino educativo che sappia «superare frammentazioni e contrapposizioni e ricostruire un'umanità più fraterna». L'evento era, quindi, finalizzato a «ravvivare l'impegno per e con le giovani generazioni, rinnovando la passione per un'educazione più aperta ed inclusiva, capace di ascolto paziente, dialogo costruttivo e mutua comprensione»<sup>1</sup>.

Dopo questo messaggio iniziale, Papa Francesco ha ripreso in diversi discorsi gli stessi concetti, arricchendoli ulteriormente ed offrendo spunti preziosi che tracciano aspetti e sfumature da approfondire. Richiamo alcuni dei passaggi più significativi.

Anzitutto si coglie chiaramente che la proposta del patto si colloca in un contesto di “*cambiamento epocale*”, dentro il quale si registra «una metamorfosi non solo culturale ma anche antropologica che genera nuovi linguaggi e scarta, senza discernimento, i paradigmi consegnatici dalla storia»<sup>2</sup>. In tale contesto, l'educazione è indispensabile per impedire la disintegrazione dell'identità della persona la quale, per crescere e maturare, ha bisogno di tempi lunghi e soprattutto necessita di un “*villaggio*”, cioè una comunità di persone, di più soggetti ed istituzioni a cui riferirsi. Nell'esperienza comune che si vive dentro un villaggio da costruire, aggiunge il Papa, si devono bonificare le discriminazioni che inquinano i rapporti ed immettere relazioni improntate alla fraternità. Il tempo vissuto nel villaggio diventa educativo e si snoda come un cammino di maturazione se si rispet-

---

<sup>1</sup> PAPA FRANCESCO, *Messaggio per il lancio del Patto educativo*, 12 settembre 2019; [http://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2019/documents/papa-francesco\\_20190912\\_messaggio-patto-educativo.html](http://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2019/documents/papa-francesco_20190912_messaggio-patto-educativo.html); <https://archive.is/SRIY8>.

<sup>2</sup> *Ivi*.

tano almeno tre obiettivi: mettere al centro la persona da formare attingendo ad una sana visione antropologica; investire con qualità professionale, creatività e responsabilità le migliori energie, mettendo in atto una progettualità di lunga durata; formare persone che siano disponibili a mettersi al servizio della comunità secondo lo spirito evangelico. Si tratta di tre obiettivi grazie ai quali si può “comporre un nuovo umanesimo” ispirato al messaggio cristiano, ma teso a rinnovare l’intera società.

Nel discorso pronunciato alla *Pontificia Università Lateranense* (31 ottobre 2019), alla quale il Papa aveva chiesto di istituire corsi di educazione alla pace, egli si è intrattenuto su tale argomento, aggiungendo ulteriori elementi. Gli educatori e gli studenti, insieme a tutte le altre persone, sono chiamati a costruire e proteggere quotidianamente la pace – che è dono di Dio – «per dare sollievo e risposta a coloro che i conflitti e le guerre condannano a morte o costringono ad abbandonare gli affetti, le abitazioni, i Paesi d’origine»<sup>3</sup>.

In questo senso, emerge una grave responsabilità nei confronti delle giovani generazioni che vanno formate a rispondere alle enormi sfide di questi tempi, «senza negare l’immutabile valore della verità», ma comunicandola «con un linguaggio comprensibile e attuale»<sup>4</sup>. Per tale ragione è necessario un «patto educativo ampio e in grado di trasmettere non solo la conoscenza di contenuti tecnici, ma anche e soprattutto una sapienza umana e spirituale, fatta di giustizia [...] comportamenti virtuosi e in grado di realizzarsi in concreto»<sup>5</sup>. Si possono raggiungere risultati efficaci soltanto seguendo un metodo «capace di guardare i fatti nelle loro cause e di fornire gli strumenti per superare conflitti e contrapposizioni»<sup>6</sup>. Una sottolineatura significativa, sempre in questo discorso, è il richiamo al compito che soprattutto le religioni possono svolgere nel testimoniare e proporre «un metodo alternativo a quello materiale e meramente orizzontale»<sup>7</sup>. Non solo i

<sup>3</sup> PAPA FRANCESCO, *Discorso alla Pontificia Università Lateranense*, 31 ottobre 2019, qui e citazioni seguenti; [https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/october/documents/papa-francesco\\_20191031\\_mostra-calligrafia.html](https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/october/documents/papa-francesco_20191031_mostra-calligrafia.html); <https://archive.is/Ub9VL>.

<sup>4</sup> *Ivi.*

<sup>5</sup> *Ivi.*

<sup>6</sup> *Ivi.*

<sup>7</sup> *Ivi.*

credenti, ma tutte le persone di buona volontà sanno quanto sia necessario il dialogo in tutte le sue forme. Dunque, il dialogo assurge a criterio educativo, da attuare a tre livelli: il dialogo con Dio, il dialogo tra popoli, giovani ed istituzioni, il dialogo tra le religioni.

Nel discorso tenuto ad un altro convegno preparatorio, promosso dalla *Pontificia Accademia delle Scienze Sociali*, Papa Francesco ha richiamato la dimensione globale del patto educativo, poiché «l'educazione integrale e di qualità e i livelli d'istruzione continuano ad essere una sfida mondiale»<sup>8</sup>. Ma è indispensabile interrogarsi su “come” una generazione trasmette le proprie acquisizioni e conoscenze ed i suoi valori a quella seguente, sapendo che questo processo di trasmissione coinvolge la responsabilità di tutti e che deve raggiungere tutte le dimensioni della persona. Purtroppo ciò non avviene e per questo è necessario creare un patto «tra la famiglia, la scuola, la patria e il mondo, la cultura e le culture» per un «rinnovato sforzo di generosità e di accordo universale»<sup>9</sup>. Si tratta di superare le «piccolezze» (le «minuzie») che ci rinchiodano nel nostro mondo angusto per andare nel mare aperto globale ed affrontare le diversità ed i cambiamenti culturali con un'educazione capace «d'individuare i veri valori umani in una prospettiva interculturale e interreligiosa»<sup>10</sup>. Includendo ed integrando le conoscenze, la cultura, lo sport, la scienza, il divertimento e lo svago, con l'aiuto di docenti qualificati, vanno affrontate le nuove sfide, tra le quali: la nuova scienza della mente, il cervello e l'educazione, la promessa della tecnologia di arrivare a tutti, l'educazione dei giovani rifugiati e immigrati di tutto il mondo. È significativo il tocco finale di questo discorso che fa riferimento alla bellezza: «non si può educare senza indurre il cuore alla bellezza. Un'educazione non è efficace se non sa creare poeti»<sup>11</sup>.

Ma un intervento indubbiamente più articolato e che sintetizza quelli pronunciati in precedenza, è quello indirizzato ai membri della Congregazione per l'Educazione Cattolica, riuniti in *Assemblea Plenaria* (20 febbraio 2020). Ad essi il Papa presenta l'educazione come l'arte della cre-

<sup>8</sup> PAPA FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti al Convegno sul tema “Education. The Global Compact”*, organizzato dalla Pontificia Accademia delle Scienze Sociali, 7 febbraio 2020; [http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2020/february/documents/papa-francesco\\_20200207\\_education-globalcompact.html](http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2020/february/documents/papa-francesco_20200207_education-globalcompact.html); <https://archive.is/62Pb6>.

<sup>9</sup> *Ivi.*

<sup>10</sup> *Ivi.*

<sup>11</sup> *Ivi.*

scita, della maturazione. L'educazione è una realtà dinamica, è sostanzialmente un movimento che orienta le persone al pieno sviluppo. A partire da questa affermazione, Francesco indica una serie di caratteristiche e proprietà che possono essere assunte come i tratti di una progettualità che interpellano educatori ed istituzioni. Anzitutto l'educazione va vista come un *movimento ecologico*, in quanto contribuisce al recupero dei diversi livelli di equilibrio: quello interiore con sé stessi, quello solidale con gli altri, quello naturale con tutti gli esseri viventi, quello spirituale con Dio. Per raggiungere questo equilibrio integrale sono richiesti educatori capaci di reimpostare gli itinerari pedagogici di un'etica ecologica che aiuti a crescere nella solidarietà e nella responsabilità. In secondo luogo, l'educazione è un *movimento inclusivo*. Si tratta di una proprietà ma anche di un metodo che forma a farsi aperti ed accoglienti verso tutti gli esclusi, a causa della povertà, delle guerre, delle carestie e catastrofi naturali, della selettività sociale, delle difficoltà familiari. Si tratta delle emarginazioni provocate da distinzioni di sesso, di religione o di etnia. L'inclusione "è parte integrante del messaggio salvifico cristiano". Inoltre, l'educazione si caratterizza come un *movimento pacificatore*, che porta armonia e pace. Questo aspetto, già sottolineato in molti altri discorsi, qui viene considerato come una forza da alimentare contro la "egolatria" che genera non-pace, le fratture tra le generazioni, tra i popoli, tra le culture, tra il maschile e il femminile. L'educazione è una forza pacificatrice che rende capaci di comprendere che le diversità non ostacolano l'unità, ma sono indispensabili alla ricchezza della propria identità e di quella di tutti. Un ultimo elemento, tipico dell'educazione, è quello di essere un *movimento di squadra*: esso cioè non è mai l'azione di una singola persona o istituzione. Papa Francesco chiarisce tale concetto citando la Dichiarazione *Gravissimum educationis*, e le Costituzioni Apostoliche *Ex corde Ecclesiae* e *Veritatis gaudium*, rispettivamente per le Università cattoliche e le Facoltà ecclesiastiche. È il richiamo alla comunità educativa a cui sono chiamati i diversi soggetti a livello di scuole e di università, per formare un ambiente autenticamente umano e animato dallo spirito cristiano, dove si viene aiutati a crescere e a maturare attraverso lo studio, la ricerca e tutte le altre attività e linguaggi formativi.

L'evento previsto per il 14 maggio 2020 è stato rimandato a data da destinarsi e il 15 ottobre scorso Papa Francesco ha voluto rilanciare l'impegno del patto educativo con un ulteriore videomessaggio in cui l'argomento assume altre coloriture, tenuto conto soprattutto del nuovo contesto mondia-



le. Anzitutto ha voluto considerare le drammatiche conseguenze della pandemia che hanno colpito tutti indistintamente e che hanno prodotto una “catastrofe educativa”; in secondo luogo, ha richiamato nel testo del messaggio lo spirito della recente enciclica “*Fratelli tutti*”. In qualche modo, egli invita a considerare l’enciclica come una mappa di contenuti a cui ispirarsi per una progettualità educativa.

Dinanzi alla realtà drammatica che tutto il mondo vive, non possono bastare le ricette semplicistiche né i vani ottimismo, ma si deve puntare sull’educazione in quanto essa ha un potere trasformante: educare è scommettere e dare al presente la speranza che rompe i determinismi e i fatalismi con cui l’egoismo del forte, il conformismo del debole e l’ideologia dell’utopista vogliono imporsi spesso come unica strada possibile<sup>12</sup>.

L’educazione è un atto di speranza perché invita alla co-partecipazione e alla trasformazione dei modi di pensare e di vivere, aiuta a rispondere alle emergenze e sfide del mondo contemporaneo, ed è una via per umanizzare il mondo e la storia. Essa è anche un percorso di purificazione che può diventare il naturale antidoto alla cultura individualistica e promuovere la cultura del dialogo. Come fare?

Occorre ascoltare il grido delle nuove generazioni per le pesanti ingiustizie; andare incontro alle situazioni di solitudine e di sfiducia; condividere il dolore e le sofferenze; prendere decisioni forti davanti ai possibili scenari futuri; proporre percorsi di educazione integrale, partecipativa e poliedrica. Per fare questo serve il coraggio di superare le contrapposizioni che portiamo in noi; il coraggio di ricreare il tessuto di relazioni immettendo il valore della fraternità; il coraggio di formare persone capaci di incidere sul cuore della società proponendo una cultura nuova.

In questa nuova cornice egli ha elencato sette obiettivi concreti che ha invitato a sottoscrivere e a impegnarsi ad attuare.

*In primo luogo*, mettere al centro di ogni processo formale e informale la persona, il suo valore, la sua dignità, per fare emergere la sua propria specificità, la sua bellezza, la sua unicità e, al tempo stesso, la sua capacità di essere in relazione con gli altri e con la realtà che la circonda, respingendo quegli stili di vita che favoriscono la diffusione della cultura dello scarto. *Secondo*: invita ad ascoltare la voce dei bambini, dei ragazzi

---

<sup>12</sup> Cf. M. DE CERTEAU, *Lo straniero o l’unione nella differenza*, Vita e Pensiero, Milano 2010, 30.

e dei giovani a cui trasmettiamo valori e conoscenze, per costruire insieme un futuro di giustizia e di pace, una vita degna per ogni persona. *Terzo*: a favorire la piena partecipazione delle bambine e delle ragazze all'istruzione. *Quarto*: a vedere nella famiglia il primo e indispensabile soggetto educatore. *Quinto*: a educare ed educarci all'accoglienza, aprendoci ai più vulnerabili ed emarginati. *Sesto*: a impegnarci a studiare per trovare altri modi di intendere l'economia, di intendere la politica, di intendere la crescita e il progresso, perché siano davvero al servizio dell'uomo e dell'intera famiglia umana nella prospettiva di un'ecologia integrale. *Settimo*: a custodire e coltivare la nostra casa comune, proteggendola dallo sfruttamento delle sue risorse, adottando stili di vita più sobri e puntando al completo utilizzo di energie rinnovabili e rispettose dell'ambiente umano e naturale secondo i principi di sussidiarietà e solidarietà e dell'economia circolare.

Per realizzare questi obiettivi, il Papa rimanda alla dottrina sociale la quale, ispirata agli insegnamenti della Rivelazione e all'umanesimo cristiano, costituisce la base e una fonte viva per trovare strade e realizzare progetti concreti.

Conclude, poi, con due osservazioni importanti: occorre un'educazione di qualità che sia all'altezza della dignità della persona umana e della sua vocazione alla fraternità; occorre guardare avanti insieme per costruire una civiltà dell'armonia e dell'unità.

### 3. Spunti per la teologia nella prospettiva della evangelizzazione

L'invito del Papa ad impegnarsi nei confronti delle giovani generazioni affinché diventino protagoniste di una civiltà dell'armonia, attingendo alla dottrina sociale, ispirata agli insegnamenti desunti dalla Rivelazione e all'umanesimo cristiano, diventa una consegna forte ed esigente anche alle scienze teologiche e stimola la Chiesa ad un rinnovato slancio per l'evangelizzazione che è una rilevante variabile dell'educazione.

A tale proposito, nell'Esortazione *Evangelii gaudium* leggiamo quanto segue: «Dal momento che non è sufficiente la preoccupazione dell'evangelizzazione di giungere ad ogni persona, e il Vangelo si annuncia anche alle culture nel loro insieme, la teologia – non solo la teologia pastorale – in dialogo con altre scienze ed esperienze umane, riveste una notevole importanza per pensare come far giungere la proposta del Vangelo alla varietà dei

contesti culturali e dei destinatari»<sup>13</sup>. E poi Papa Francesco, nello stesso documento, aggiunge che «le Università sono un ambito privilegiato per pensare e sviluppare questo impegno di evangelizzazione in modo interdisciplinare e integrato»<sup>14</sup>.

Su questa linea, il Pontefice ha incoraggiato le istituzioni di studi ecclesiastici ad approfondire il loro ricco patrimonio di studi e di indirizzi acquisito sul campo dal perseverante impegno di mediazione culturale e sociale del Vangelo e in dialogo con le diverse culture; in particolare le ha invitate ad imprimere nelle loro attività accademiche «quel rinnovamento sapiente e coraggioso che è richiesto dalla trasformazione missionaria di una Chiesa “in uscita”»<sup>15</sup>.

L'esigenza di disporre di un nuovo paradigma per affrontare la realtà di oggi e per sapersi relazionare tra persone secondo lo spirito della “fraternità” – come indicato nell'enciclica *Fratelli tutti* – interpella direttamente gli studi ecclesiastici, come già il Papa ha fatto nel Proemio della Costituzione Apostolica *Veritatis gaudium*, dove ha indicato l'esigenza di una “rivoluzione culturale”.

L'uomo del tempo postmoderno fatica a comprendersi perché, come ha detto più volte il Pontefice, le situazioni che viviamo ci pongono dinanzi a sfide nuove, a volte difficili da comprendere. Nel convegno della Chiesa italiana, tenuto nel 2015 a Firenze, Papa Francesco ebbe a ricordare che: «oggi non viviamo un'epoca di cambiamento quanto un cambiamento d'epoca». E quasi a commento di queste parole, il 21 dicembre 2019, nello scambio di auguri di Natale con la Curia Romana, disse: «Siamo in uno di quei momenti nei quali i cambiamenti non sono più lineari, bensì epocali; costituiscono delle scelte che trasformano velocemente il modo di vivere, di relazionarsi, di comunicare ed elaborare il pensiero, di rapportarsi tra le generazioni umane e di comprendere e di vivere la fede e la scienza»<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> PAPA FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), n. 133.

<sup>14</sup> *Ibid.*, n. 134.

<sup>15</sup> ID., Costituzione Apostolica *Veritatis gaudium* (8 dicembre 2017), Proemio, n. 3.

<sup>16</sup> PAPA FRANCESCO, *Discorso alla Curia Romana per gli auguri di Natale*, Città del Vaticano, Sala Clementina, 21 dicembre 2019; [http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/december/documents/papa-francesco\\_20191221\\_curia-romana.html](http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/december/documents/papa-francesco_20191221_curia-romana.html); <https://archive.is/JQQd7>.

Dialogando con un gruppo di docenti e studenti, il Papa si riferiva ancora al cambiamento d'epoca facendo riferimento all'opera di Zygmunt Bauman, dal titolo *Nati liquidi*, e commentava: «Voi giovani siete nati liquidi, senza consistenza». La liquidità «avviene quando non sei capace di trovare la tua identità, cioè le tue radici, perché non sei capace di andare oltre con la memoria e confrontarti con la storia del tuo popolo, con la storia dell'umanità, con la storia del cristianesimo: i valori sono quelli!»<sup>17</sup>.

La complessità del nostro tempo non può impedirci di cercare l'arte più importante della vita, l'arte dell'essere e dell'esistere. I cristiani devono sapere ricercare sempre nella parola di Dio e nell'esperienza della comunione fraterna una luce per il cammino. Quindi, per affrontare il tema del patto educativo dal punto di vista della tradizione cristiana e per collocarlo all'interno delle scelte e delle dinamiche per una nuova evangelizzazione, è necessario rintracciare i tratti dell'antropologia radicata nei valori della Rivelazione che possono illuminare anche l'impegno degli educatori nell'accompagnare le giovani generazioni<sup>18</sup>.

Un punto di partenza fondamentale per questa riflessione, e che ovviamente merita un costante approfondimento, è la consegna che ci ha fatto il Concilio con la Costituzione *Gaudium et spes*, indicando il valore indiscutibile di un umanesimo che va oltre la modernità. Questo documento conciliare pone fine a due opposti atteggiamenti nei confronti della modernità a lungo coltivati da diverse sponde, dalla cultura d'ispirazione cristiana: quello che denuncia la totale estraneità della modernità rispetto alla radice e all'eredità cristiana e quello che vede nella modernità l'esito antropologicamente ineludibile del fatto cristiano. Il Vaticano II traccia la via intermedia e difficile, ma quanto più efficace e feconda, dell'ermeneutica critica che scevera gli irrinunciabili guadagni della modernità dalle tante derive e assolutizzazioni di cui il XX secolo è diventato tragico testimone.

Questa collocazione “dentro” la modernità, e al contempo “oltre” la modernità, permette alla *Gaudium et spes* di affrontare con lucidità la svolta epocale che attraversa il nostro tempo (cf. nn. 4-10) ripartendo dallo slancio

<sup>17</sup> PAPA FRANCESCO, *Udienza ai docenti e agli studenti dell'Istituto San Carlo di Milano*, Città del Vaticano, 7 aprile 2019; [http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/april/documents/papa-francesco\\_20190406\\_istitutosancarolo-milano.html](http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/april/documents/papa-francesco_20190406_istitutosancarolo-milano.html); <https://archive.is/Xuoez>.

<sup>18</sup> Cf. G.E. PALAIA (a cura), *Il villaggio dell'educazione. Un incontro tra i figli di Abramo sull'uomo creatura di Dio*, Lumsa – Cittadella Editrice, Assisi, PG 2020.

decisivo impresso alla storia dall'evento di Gesù Cristo (cf. n. 10). È questo il compito che emerge con incisivo respiro culturale e insieme profetico afflato spirituale – al di là dei dettagli e dei condizionamenti – nella prima parte della Costituzione: «La Chiesa è la vocazione dell'uomo»; mentre nella seconda sono offerti soltanto degli abbozzi di orientamento circa alcuni problemi più urgenti del nostro tempo. La prima parte è ritmata da tre temi che restano a tutt'oggi di intatta attualità: la dignità della persona, la comunità degli uomini, l'attività umana dell'universo. La chiave di volta dell'intero discorso – come non si è stancato di ripetere Giovanni Paolo II – si trova al n. 22, là dove si afferma che «solamente nel mistero del Verbo incarnato trova luce il mistero dell'uomo», perché «Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore, manifesta anche pienamente l'uomo all'uomo e la sua altissima vocazione»; mentre al n. 24 si traggono le conseguenze di tale affermazione per la vita sociale e al n. 38 per l'impegno di trasformazione del mondo. Nella prima parte, si sottolinea quella “certa somiglianza” delle persone divine e l'unione dei figli di Dio nella verità e nella carità, per cui l'uomo, quale unica creatura sulla terra che Dio ha voluto per sé, non può ritrovarsi pienamente se non attraverso il dono sincero di sé (cf. n. 24). Nella seconda parte, sempre come conseguenza della rivelazione del Dio che è Amore (cf. *IGv* 4,8.16), si propone l'insegnamento secondo cui «la legge fondamentale dell'umana perfezione e perciò anche della trasformazione del mondo, è il comandamento della carità» (38).

Si tratta di affermazioni decisive per l'antropologia e per la dottrina sociale della Chiesa, a cui Papa Francesco rimanda nel suo ultimo messaggio del 15 ottobre 2020, che fondano nel mistero stesso di Dio Trinità, rivelato in Cristo, il valore e l'intenzionalità ultimi della persona umana e del suo agire nel mondo nella loro costitutiva socialità. Nel solco della *Populorum progressio* di Paolo VI e della *Sollicitudo rei socialis* di Giovanni Paolo II, è stata la *Caritas in veritate* di Benedetto XVI a tirarne le conseguenze in riferimento al fenomeno epocale, già intuito a suo modo dal Vaticano II, della globalizzazione; mentre la *Laudato si'* e la *Fratelli tutti* di papa Francesco aprono il discorso a quella vera e propria “rivoluzione culturale” che si esige oggi per dare concretezza e incisività a una “ecologia integrale” e alla fraternità e amicizia sociale come anima dell'umanità<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> Cf. P. CODA, *Il Concilio della Misericordia sui sentieri del Vaticano II*, Città Nuova Editrice, Roma 2015, 173ss.

Alla svolta antropologica del Concilio è seguita negli anni successivi un'ampia riflessione non solo a livello teologico ma, in modo più operativo, nelle linee pastorali elaborate nei vari Sinodi ordinari e straordinari celebrati, con le relative Esortazioni da parte dei pontefici. Credo che in questo Ateneo Pontificio, le due Esortazioni apostoliche *Evangelii nuntiandi* di Paolo VI ed *Evangelii gaudium* di Papa Francesco possano costituire la cornice ideale, dal punto di vista delle discipline teologiche e soprattutto delle prospettive pastorali, per sviluppare un approccio teorico e pratico del patto educativo globale che il Papa ha voluto consegnare come impegno a tutti, ma in primo luogo alle comunità cristiane.

Può essere utile sapere che per trasformare i punti di forza indicati da Papa Francesco nei suoi messaggi sul patto educativo in ambiti di riflessione accademica, di ricerca e di prospettive di impegno, la Congregazione per l'Educazione Cattolica ha individuato cinque grandi aree tematiche che potranno essere prese in considerazione, almeno in parte, anche dalla Pontificia Università Urbaniana. Esse sono: a) dignità e diritti umani; b) fraternità e sviluppo; c) tecnologie ed ecologia integrale; d) pace e cittadinanza; e) culture e religioni. È in fase di preparazione avanzata la preparazione delle linee-guida che illustreranno più dettagliatamente queste cinque tematiche.

Una Chiesa “in uscita”, una Chiesa come popolo in cammino verso Dio nella storia, un popolo per tutti, un popolo dai molti volti, un popolo dove tutti sono missionari che testimoniano l'esperienza vera e concreta dell'amore di Dio che salva, trova nel patto educativo globale uno strumento di dialogo con tutti, ma soprattutto una via di formazione per le giovani generazioni, chiamate ad umanizzare il mondo.

*A. Vincenzo Zani*  
Segretario della Congregazione  
per l'Educazione Cattolica

**ABSTRACT**

**PER UNA EDUCAZIONE INTEGRALE  
NEL VILLAGGIO GLOBALE: LA TEOLOGIA  
AL SERVIZIO DELLA EVANGELIZZAZIONE**

Il *Patto educativo globale* si colloca in una prospettiva di ampio respiro, impegnativa e concreta. Da qui emergono non solo linee di pensiero innovative ma anche una precisa strategia che stimola a promuovere percorsi di rinnovamento a tutti i livelli educativi, scientifici, sociali ed ecclesiali. L'invito del Papa ad impegnarsi nei confronti delle giovani generazioni diventa una consegna forte ed esigente per il mondo educativo in generale, e specialmente per quello scolastico ed accademico.

**FOR AN INTEGRAL EDUCATION  
IN THE GLOBAL VILLAGE:  
THEOLOGY AT THE SERVICE OF EVANGELIZATION**

The *Global Compact on Education* is meant to be forward looking, challenging and concrete. Not only innovative ideas but also well-defined strategies aimed at promoting a renewal at every level – educational, scientific, social and ecclesial – emerge from it. Pope Francis' call for a commitment for the future generations is shaped up to be a strong and demanding responsibility not only for the education worlds in general but also for the school and university ones.

**Keywords:** Theology of Evangelization; Science of Education; Pedagogy; Social Doctrine of the Church; Science of Peace





Elizangela Chaves Dias

**«INSEGNERETE AI VOSTRI FIGLI» (Dt 11,19)  
L'ARTE DI EDUCARE ALLA VITA  
ALLA LUCE DELLA SCRITTURA**

Introduzione – 1. L'arte di educare tramite i racconti – 2. L'arte di educare alla vita –  
3. Educazione: un patrimonio perenne – Conclusione

**Parole chiave:** *ermeneutica biblica; educare/insegnare; arte del racconto; alleanza educativa*

### Introduzione

Il termine “educare” proviene dal latino *ex-ducere*, cioè, portare fuori, guidare, condurre. Le voci dei dizionari presentano due prospettive diverse e complementari per spiegare il significato di educazione<sup>1</sup>: la prospettiva relazionale, concepisce l'educazione come il risultato di una guida o di un accompagnamento dell'educatore nella crescita ed evoluzione dell'educando; mentre la prospettiva personale concepisce l'educazione come un'azione di apprendimento del soggetto.

Entrambe le prospettive – relazionale e personale – si trovano nella Sacra Scrittura, perché l'educazione in chiave biblica è indissociabile dalla paternità e dalla maternità:

Li ripeterai ai tuoi figli e ne parlerai [...] (Dt 6,7);  
le insegnerete ai vostri figli, parlandone quando sarai seduto in casa tua  
e quando camminerai per via, quando ti coricherai e quando ti alzerai  
(Dt 11,19).

Questi due brani paralleli sono parte del secondo discorso di Mosè nel libro del Deuteronomio. Il primo brano è preceduto dai comandamenti ed è

<sup>1</sup> Cf. voce *Educazione*, in M. DOGLIOTTI – L. SOSIELLO (edd.), *Lo Zingarelli, vocabolario della lingua Italiana*, Zanichelli, Bologna 1996, 586-587; R. LIBRI, *Educazione*, in *Dizionario Etimologico: l'origine e il significato delle parole della lingua Italiana*, Idea libri, Genova 2007, 340.

all'introduzione dello *Shemà*, mentre il secondo è alla conclusione del suscitato discorso di Mosè ed è seguito dal codice Deuteronomico. Nel primo brano ricorre l'imperativo *ripeterai*, mentre nel secondo brano ricorre l'imperativo *insegnerete*; queste direttive ci rapportano ad uno dei temi basilari della *Torah*, l'educazione, ed in esse identificano proprio il filo rosso della *tradizione dell'antico Israele*. Infatti, ogni tradizione<sup>2</sup> si basa sulla trasmissione di insegnamenti, prima orali e dopo scritti, vale a dire, il metodo è la ripetizione di notizie, memorie o consuetudini da una generazione all'altra attraverso l'esempio o mediante le informazioni, le testimonianze, gli ammaestramenti, le regole di comportamenti e usanze<sup>3</sup>, finalizzati alla formazione di una identità collettiva e individuale<sup>4</sup>.

Da una parte, la radice ebraica di  $\text{רָשַׁן}$ , e *ripeterete*, è  $\text{רָשַׁן}$ ; che ci rimanda al senso di ripetere per ricordare e rendere presente, attuale<sup>5</sup>. Dall'altra, la radice ebraica di  $\text{לָמַד}$ , *insegnerete*, è  $\text{לָמַד}$ , con il senso di imparare, che nella forma intensiva ha il significato di insegnare, ammaestrare o educare bene<sup>6</sup>. Ciò che merita attenzione, in tale sfumatura, è che queste disposizioni sono rivolte ai genitori, base della società, come primo cerchio della catena della tradizione. In ambito veterotestamentario l'educazione corrisponde all'atto di trasmettere gli insegnamenti per plasmare un senso di appartenenza. Dunque, l'educazione dei giovani, in questa prospettiva, è anche un atto generativo, perché quello che i genitori devono trasmetterete sono gli elementi essenziali per concepire l'identità dei figli come individui e come collettività sociale e religiosa<sup>7</sup>.

Tornando ai versi dello *Shemà*, va considerato come in ambedue i casi, gli imperativi *ripeterai* e *insegnerete* (Dt 6,7 e 11,19), sono seguiti dal verbo  $\text{דָּבַר}$ , cioè parlare, mettendo in evidenza un tipo di insegnamento mnemonico (ripetere per ricordare) caratterizzato dal dialogo empatico, tra ge-

<sup>2</sup> Cf., *Tradizione*, in DOGLIOTTI – SOSIELLO (edd.), *Lo Zingarelli, vocabolario della lingua Italiana*, 1855.

<sup>3</sup> R. DELLA ROCCA, *Devar Torà. Le ripeterai ai tuoi figli e ne parlerai con loro... Dt 6,7*, "JSTOR, Rassegna Mensile di Israel" LXX (2004), 1, IX-XVI.

<sup>4</sup> Cf. W. BRUEGGEMANN, *Passion and Perspective: Two Dimensions of Education in the Bible*, "Theology Today" XLII (1985), 2, 173.

<sup>5</sup> Cf. I.J. AUSTEL,  $\text{רָשַׁן}$ , in R.L. HARRIS – G.L. ACHER – B.K. WALTKE (eds.), *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*, Vida Nova, São Paulo 1998, 1592.

<sup>6</sup> Cf. W.C. KAISER,  $\text{לָמַד}$ , *ibid.*, 790.

<sup>7</sup> Cf. J.-P. SONNET, *Generare è narrare*, Vita e Pensiero, Milano 2015, 35-68.

nerazioni diverse, aperto agli interrogativi, perché l'educazione assegnata diventi matura per il confronto: «Quando tuo figlio un domani ti chiederà: “Che significa ciò?”, tu gli risponderai: “Con la potenza del suo braccio il Signore ci ha fatto uscire dall'Egitto, dalla condizione servile[...]”». (Es 13,14). La risposta del padre ha la forma di un racconto.

## 1. L'arte di educare tramite i racconti

Raccontare una storia, un fatto, una esperienza è una strategia pedagogica che garantisce l'attualizzazione e la perpetuazione di eventi fondamentali della vita dei genitori nella memoria dei loro figli<sup>8</sup>, per questo Mosè istruisce la generazione che è con lui, nell'imminenza dell'evento che segnerà la vita e l'identità del popolo eletto: «Quando i vostri figli vi chiederanno: Che cosa significa questo [...]? Allora voi direte loro [...]». (Es 12,26-27). Secondo questa pedagogia, la generazione futura impara con l'esempio dei genitori: «I nostri genitori ci hanno raccontato [...]» (Gd 6,13; Sl 44,1; 77-78,3). I genitori ispirano ed educano il modo d'agire dei loro figli: «Ascolta, figlio mio, l'istruzione di tuo padre e non abbandonare l'insegnamento di tua madre» (Pr 1,8; 6,20).

L'atto di raccontare è portatore di una fecondità velata quando è opera di un padre o di una madre. L'essenza del contenuto trasmesso non è una serie di informazioni o nozioni sistematizzati in lezioni, ma quello che è essenziale per lo sviluppo della vita<sup>9</sup>, cioè l'immensurabile dono della libertà che è stato acquistato grazie alla potenza di Dio: «il Signore ci ha fatto uscire dall'Egitto, dalla condizione servile [...]» (Es 13,14), come mezzo e garanzia indispensabile per la longevità: «Insegnerete ai vostri figli [...] Perché siano numerosi i vostri giorni e i giorni dei vostri figli, come i giorni

<sup>8</sup> Cf. B. SCHIFF, *The Function of Narrative: Toward a Narrative Psychology of Meaning*, “Narrative Works: Issues, Investigations & Interventions” II (2012), 1, 33: «Una delle funzioni primarie della narrazione sia quella di “rendere presente” l'esperienza di vita e le interpretazioni della vita in un particolare tempo e spazio. La narrazione mette in gioco esperienza e interpretazioni, in un campo d'azione, in uno specifico qui e ora» [traduzione nostra].

<sup>9</sup> Cf. *ibid.*, 34: «La narrativa è una potente metafora per comprendere la vita [...] dovrebbe indirizzarci verso modi innovativi di comprendere la vita umana [...]. La narrativa consente ai ricercatori di comprendere il processo di creazione del significato» [traduzione nostra].

del cielo sopra la terra [...]» (Dt 11,21). Questi valori – vita, libertà e fratellanza – sono artisticamente elaborati nei racconti tramandati da una generazione all'altra come il DNA che genera l'identità umana e di cui l'individuo non può fare a meno: «Ciò che abbiamo udito e conosciuto e i nostri padri ci hanno raccontato non lo terremo nascosto ai nostri figli, raccontando alla generazione futura le azioni gloriose e potenti del Signore e le meraviglie che egli ha compiuto» (Sal 78,3-5).

Il contenuto del racconto è ciò che fa di ogni narratore un genitore, quindi il cardine di quello che viene narrato è proprio l'ingegnosità divina nella sua giustizia e nella sua misericordia di fronte ai fallimenti della storia umana. È proprio qui che chiunque dona vita al testo mediante l'atto della lettura<sup>10</sup> diventa partecipe di tale ingegnosità divina ed è generato nel racconto, per cui la Parola è anche un grembo che genera figli nella fede e li educa alla vita, alla libertà e alla fratellanza tramite la fecondità delle sue narrative<sup>11</sup>.

Questa educazione si svolge in un modo dinamico: «seduto in casa tua, quando camminerai per via, quando ti coricherai e quando ti alzerai» (Dt 6,7; 11,19), cioè, partendo da punti fissi, i quali trovano la propria validità nel dinamismo della vita, che si esprime nel confronto con la strada e nell'incontro con l'alterità, nella società, nei punti alti e bassi della vita, quando la crisi di valori affiora e sfida a rinnovare le fondamenta della vita personale e in società.

I brani suindicati (Dt 6,7; 11,19) utilizzano delle antitesi in parallelismo sintetico: a casa e nella via, seduto e camminando, coricato e alzato. Nella Bibbia, l'uso degli opposti è uno strumento letterario della retorica semitica per affermare o esprimere la totalità<sup>12</sup>; ad es. la totalità dello spazio: «il cielo e la terra» (Sal 121,2); la totalità degli individui: «piccolo e grande» (Gr 31,34); la totalità del tempo: «giorno e notte» (Sal 1,2), oppure la totalità dell'azione: «entrare e uscire» (Sal 121,8). Pertanto, l'autore di Dt 6,7; 11,19, con l'uso degli opposti, intende affermare che tutti i momenti e si-

<sup>10</sup> Cf. J.-L. SKA, *Sincronia*, in H. SIMIAN-YOFRE (coord.), *Metodologia do Antigo Testamento*, Loyola, São Paulo 2000, 124; U. ECO, *Lector in Fabula: La Cooperación Interpretativa en el Texto Narrativo*, Lumen, Barcelona 1993, 74; D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, *Para Ler as Narrativas Bíblicas*, Loyola, São Paulo 2009, 147; W. ISER, *O Ato da Leitura: uma Teoria do Efeito Estético*, vol. 2, Editora 34, São Paulo 1999, 106-107.

<sup>11</sup> Cf. J.-P. SONNET, *Generare è narrare*, Vita e Pensiero, Milano 2015, 9-15.

<sup>12</sup> Cf. J. ONISZCZUK, *L'analisi retorica biblica e semitica*, "Gregorianum" XCIV (2013), 3, 484.

tuaioni della vita sono occasioni per educare le nuove generazioni alla vita e alla libertà: «perché siano numerosi i vostri giorni e i giorni dei vostri figli, come i giorni del cielo sopra la terra, nel paese che il Signore ha giurato ai vostri padri di dare loro» (Dt 11,21).

L'obiettivo di questi racconti è anzitutto trasmettere esperienze vitali, che rimandano all'origine della vita, della famiglia, degli antenati del popolo, all'origine del paese, all'origine del culto a Dio, delle pratiche religiose e dei compromessi sociali e con la vita dell'altro:

Quando in avvenire tuo figlio ti domanderà [...] Tu risponderai a tuo figlio: «Eravamo schiavi del faraone in Egitto e il Signore ci fece uscire dall'Egitto con mano potente. Il Signore operò sotto i nostri occhi segni e prodigi grandi e terribili contro l'Egitto, contro il faraone e contro tutta la sua casa. Ci fece uscire di là per condurci nella terra che aveva giurato ai nostri padri di darci. Allora il Signore ci ordinò di mettere in pratica tutte queste leggi, temendo il Signore, nostro Dio, così da essere sempre felici ed essere conservati in vita, come appunto siamo oggi» (Dt 6,20-24).

Oltre ad una verità, questi racconti contengono le indicazioni sui cammini da seguire, cammini che hanno guidato il popolo di Israele nel plasma-re la propria identità, che gli hanno permesso di uscire dai legami ciechi e superare le grandi crisi della sua storia. Il significato dei racconti non è esterno né dipende da un grande sforzo ermeneutico, è bensì innestato nell'esperienza dell'ascolto e della lettura. Come affermano gli esperti<sup>13</sup>, il racconto è il significato del racconto: «temendo il Signore, nostro Dio, così da essere sempre felici ed essere conservati in vita» (Dt 6,24).

## 2. L'arte di educare alla vita

Educare alla vita è, quindi, un'arte che il narratore biblico conosce bene, lui stesso genera i suoi lettori tramite i racconti, cercando di guidarli nel timore del Signore e rispondendo alle domande fondamentali sull'esistenza umana, sull'identità, sul significato dell'alterità, sulle relazioni con Dio e

<sup>13</sup> Cf. J.-L. SKA, *“Nuestros padres nos contran”*: *Introduccion al analisis de los relatos del Antiguo Testamento*, EDV, Navarra 2012, 4-5.

con l'universo creato, sul valore della vita altrui, della libertà, della fratellanza, della diversità<sup>14</sup>. In questo senso, già dalle prime pagine della Bibbia il narratore insegna ai suoi lettori il valore e la dignità di ogni essere umano, creato ad immagine e somiglianza di Dio, senza distinzione di etnia, cultura, colore della pelle, classe sociale o altro pregiudizio. Gn 1-3 è un buon esempio di questa intenzionalità didattica<sup>15</sup>.

Non per caso, il libro delle narrative sugli antenati di Israele, riserva una ampia parte dei suoi racconti per affrontare il tema della fratellanza. In questo ambiente, tanto la gloria quanto il fallimento sono elementi educativi. Una lettura attenta del libro della Genesi, infatti, ci presenta una serie di fallimenti, a cominciare dalle relazioni di fratellanza. In principio, la fratellanza è introdotta come qualcosa di imposto, non scelta, dipendente soltanto dal fatto di avere gli stessi genitori e non di rado i fratelli divengono eponimi di popoli nemici<sup>16</sup>. Allora, nelle narrative ancestrali, la fratellanza è una esperienza umana che può generare solidarietà, ma anche tensione, gelosia, conflitto, odio, divisione e perfino la morte. Giuseppe, ad esempio, ha conosciuto da parte dei suoi fratelli il fallimento della fraternità. Ma il tempo di "esilio" in prigione in Egitto lo ha avvicinato a Dio, colui l'ha fatto crescere e maturare nella sapienza<sup>17</sup>.

Secondo le narrative del libro della Genesi, Giuseppe è il paradigma esemplare della fratellanza, lui ha saputo leggere alla luce della fede le vicende dolorose della sua vita in decorrenza del fallimento delle relazioni di fratellanza all'interno della sua famiglia. Dio, come dice Giuseppe, trasforma il male in modo tale che possa partorire un bene, egli visita l'odio e la morte nella speranza che venga alla luce l'amore e la vita. Giuseppe,

<sup>14</sup> Cf. F. COCCO, *El libro de los Números como "quintaesencia de la Torá": una nueva clave para estructurar el cuarto libro de Moisés*, "Revista Bíblica" LXXXII (2020), 3-4, 253-274. Secondo l'autore il quadro concettuale del racconto del libro dei Numeri è esattamente la sua proposta educativa, fondata sulla base dell'insegnamento della generazione dell'esodo alla nuova generazione nata nel deserto.

<sup>15</sup> Cf. ID., *O canteiro do Pentateuco*, Paulinas, São Paulo 2016, 62.

<sup>16</sup> Cf. ad esempio: gli edomiti sono discendenti di Esaù, il fratello di Giacobbe/Israele, quindi un popolo fratello degli israeliti; i moabiti e ammoniti sono discendenti di Lot, chiamato fratello di Abramo, l'antenato degli Israeliti, ma anche degli Ismaeliti (Gn 16) e degli Zimaraniti, degli Ioksanit, dei Medaniti, dei Madianiti, degli Isbakinit, dei Suachinit, dei Sabaniti, dei Dedaniti, degli Assurim, dei Letusim, e dei Leummim (Gn 25,1-6).

<sup>17</sup> Cf. A. WÉNIN, *Giuseppe o l'invenzione della fraternità: lettura narrativa e antropologica della Genesi*, EDB, Bologna 2007, 11-17.

pertanto, non perde l'opportunità di usare anche l'esperienza del dolore, come la siccità e la mancanza di viveri, per tracciare un piano che culmina nel ristabilimento della fratellanza, tramite il perdono e la riconciliazione. Così con finezza e parsimonia il narratore segue disponendo gli indizi finché il lettore attento possa entrare ed abitare attivamente l'universo narrato<sup>18</sup>, facendo anche lui la profonda esperienza di riconciliazione e fratellanza<sup>19</sup>.

La storia di Giuseppe e dei suoi fratelli è una vera lezione che cerca di educare i suoi lettori a leggere i conflitti della vita e delle relazioni in prospettiva ottimista e attiva. Alla fine della narrativa si contempla il trionfo di Dio, colui che rovescia il dinamismo generatore del male, della violenza, della sventura e della morte in opportunità di crescita umana e promessa di vita, prosperità e pace. La saga di Giuseppe e dei suoi fratelli, la loro esperienza della onnipotenza divina, è un saggio che ci prepara, come lettori attivi, per affrontare quello che succederà nella vita dei suoi discendenti.

Lo stesso Dio, infatti, che ha salvato la vita di Giuseppe e dei suoi fratelli, portandoli in Egitto, salverà i discendenti di Giuseppe e dei suoi fratelli, conducendoli fuori dall'Egitto, ormai diventato un paese di oppressione, verso la terra promessa da Dio ai genitori dell'antico Israele. Il filo narrativo che va da Gn a Dt, insegna quanto l'esperienza dei genitori, in prospettiva sincronica, sia una ispirazione per la vita dei figli. Così le vicende della vita dei progenitori diventano paradigma ermeneutico perché la generazione che ha ereditato il racconto possa comprendere il presente e rispondere alle situazioni nodali della sua vita.

A livello narrativo, pertanto, i progenitori e le progenitrici di Israele sono presentati come veri archetipi del popolo, modelli cui ispirarsi, perché educano a fidarsi di Dio<sup>20</sup>, per il quale nulla è impossibile.

<sup>18</sup> Nell'istante di una narrazione, l'uditore-lettore può vivere nel «mondo del testo», vivere con i personaggi, gioire con loro, soffrire con loro, temere per loro. Cf. M.B. DINKLER, *Telling Transformation: Transformation: How We Redeem Narratives and Narratives Redeem Us*, "Word & World" XXXI (2011), 3, 287-291.

<sup>19</sup> Cf. WÉNIN, *Giuseppe o l'Invenzione della Fratellanza*, 231-238.

<sup>20</sup> Cf. L. SEMBRANO, *Accogli lo Straniero: storie esemplari dell'AT*, Città Nuova, Roma 2018, 11: «Storie esemplari non nel senso che sono edificanti, ma con riferimento al *mas-hal* biblico, un genere letterario che spazia dal racconto didattico alla constatazione di ciò che accade nella vita, poiché questa, a volte, prende delle pieghe che non ci aspetteremo».

### 3. Educazione: un patrimonio perenne

Nel salmo 78, ad esempio, il salmista rende noto quello che merita di essere tramandato, cioè le gesta di Dio. Il poema narrativo, infatti, evidenzia l'azione salvifica di Dio nella vita dei padri, nonostante essi si siano ribellati nel periodo nel deserto<sup>21</sup>. Quindi, la storia commemora non le storie esemplari dei padri, ma la saga dell'educazione divina, una saga affidata alla narrazione dei padri.

Ciò che abbiamo udito e conosciuto  
e i nostri padri ci hanno raccontato,  
non lo terremo nascosto ai nostri figli,  
raccontando alla generazione futura  
le azioni gloriose e potenti del Signore  
e le meraviglie che egli ha compiuto.

Ha stabilito un insegnamento in Giacobbe,  
ha posto una legge in Israele,  
che ha comandato ai nostri padri  
di far conoscere ai loro figli,  
perché la conosca la generazione futura,  
i figli che nasceranno.

Essi poi si alzeranno a raccontarlo ai loro figli,  
perché ripongano in Dio la loro fiducia  
e non dimentichino le opere di Dio,  
ma custodiscano i suoi comandi. (Sal 78,3-7)

L'importanza della narrativa nell'educazione affidata lungo le generazioni è evidenziata già all'apertura del salmo 78 nelle tre ricorrenze del verbo ebraico ספֹּרָה (vv. 3.4.6), emblematico del "raccontare" nella Bibbia ebraica. Questa triplice ricorrenza del verbo ספֹּרָה, gradualmente, crea un climax enfatico, mettendo in evidenza il perché della narrazione biblica affidata dai padri ai figli: «Perché ripongano in Dio la loro fiducia» (v. 7a), poi la ripetizione è un valido mezzo di attualizzare la memoria: «e non dimentichino le opere di Dio» (v. 7b), e renderla significativa nell'oggi di ogni generazione: «e custodiscono i suoi comandi» (v. 7c).

<sup>21</sup> Cf. SONNET, *Generare è narrare*, 69-93.



L'eredità più preziosa che una generazione può lasciare all'altra non è la proprietà della terra, dei beni materiali, delle strutture di ingegneria o delle opere architettoniche come il tempio, le opere d'arte, il sistema di governo, il sistema politico o il sistema economico; bensì, la narrativa che nasce dal dialogo. Appunto, tutte queste istituzioni possono crollare, come è successo, ad esempio in Samaria nel 722 a.C. e nel regno di Giuda nel 587 a.C. La narrativa, dunque, è l'unico patrimonio che rimane: può essere portata ovunque e per non perderla, in caso di amnesia, c'è il ricorso alla ripetizione e all'affidamento da una generazione all'altra. La narrativa è come una patria ambulante<sup>22</sup>, in cui il cittadino può dare vita ed abitare tramite l'atto della lettura, è anche la voce dei padri e dei maestri che accompagna e orienta le generazioni a conservare la vicinanza di Dio, come garanzia della vita.

L'educazione si fonda non solo negli esempi positivi e gloriosi. Infatti, il salmo 78 elenca una serie di fallimenti, dimostrando che i padri "del deserto" non servono da esempio positivo ai loro figli: «non siano come i loro padri, generazione ribelle, ostinata, generazione dal cuore incostante e dallo spirito infedele a Dio» (v. 7-8. 22.32.37). I padri hanno dimenticato le opere che Dio ha compiuto (v. 11) e non si ricordano più della sua mano, dal giorno in cui li aveva liberati dall'oppressore (v. 42). Allora, nella prospettiva del salmo 78, colui che educa non è il genitore, ma il racconto; soltanto esso è capace di invertire la logica della storia: «Perché ripongano in Dio la loro fiducia e non dimentichino le opere di Dio, ma osservino i suoi comandi» (v. 8).

## Conclusione

Le narrative bibliche sono educative e attuali in qualunque periodo storico, sia in ambito personale che religioso o sociale, proprio perché dal ricordare, ripetere e non dimenticare le opere di Dio nasce la piena responsabi-

<sup>22</sup> «Perduta, nel 70 d.C., la sovranità nazionale in Terra d'Israele, il popolo ebraico sceglie di perpetuare, nelle terre dell'esilio, la propria identità nazionale, osservando [...] pur nella diversità delle latitudini, delle lingue e dei costumi, una medesima Legge, quella della Torah, nuova "patria ambulante" del popolo d'Israele», F. LUCREZI, *Legge e limite nell'ebraismo*, "Fundamina" XX (2014), 2, 556; [http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1021-545X2014000200006](http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1021-545X2014000200006); <https://archive.is/u90ID>.

lità in riferimento alla relazione con Dio, ma anche in riferimento alla vita altrui e di tutto il creato. Tale responsabilità viene sancita in forma di patto, che di solito chiamiamo alleanza, tramite la quale gli eredi della narrativa si impegnano ad amare Dio più di tutte le cose e amare il prossimo come se stessi (Lv 19,18.34), con attenzione particolare ai più vulnerabili ed emarginati dalla società (Dt 10,19).

Dall'esperienza di essere liberati dalla situazione servile con la potenza del braccio di Dio, gli eredi della narrativa sono, da una parte, responsabili di non ripetere su altri le oppressioni subite e, dall'altra parte, viene loro richiesto di essere solidali con i più vulnerabili. Infatti, una delle caratteristiche che dovrebbero distinguere gli eredi della narrativa è proprio la pratica della giustizia<sup>23</sup>:

E quale grande nazione ha leggi e norme giuste come è tutta questa legislazione che io oggi vi do? Ma bada a te e guardati bene dal dimenticare le cose che i tuoi occhi hanno visto, non ti sfuggano dal cuore per tutto il tempo della tua vita: le insegnerai anche ai tuoi figli e ai figli dei tuoi figli (Dt 4,8-9).

Nel progetto educativo della Torah, sviluppata nei libri che continuano il canone della Bibbia, l'educazione ha una dimensione verticale ed un'altra orizzontale, che si interconnettono: le future generazioni devono essere educate al timore di Dio e alla fraternità che si esprime nella solidarietà con i più vulnerabili. Non per caso tanto il narratore quanto il legislatore tengono d'occhio il povero, l'orfano, la vedova e i migranti... l'educazione, infatti, mira a costruire una società solidale senza bisognosi: «Del resto non vi sarà alcun bisognoso in mezzo a voi; perché il Signore certo ti benedirà nella terra che il Signore, tuo Dio, ti dà in possesso ereditario» (Dt 15,4).

*Elizangela Chaves Dias*  
Pontificia Università Urbaniana  
(e.chavesdias@urbaniana.edu)

<sup>23</sup> Cf. BRUEGGEMANN, *Passion and Perspective: Two Dimensions of Education in the Bible*, 180.

**ABSTRACT**

**«INSEGNERETE AI VOSTRI FIGLI» (Dt 11,19)  
L'ARTE DI EDUCARE ALLA VITA  
ALLA LUCE DELLA SCRITTURA**

L'articolo cerca di evidenziare, in prospettiva biblica, l'importanza della narrativa e del dialogo empatico in vista dell'educazione trasmessa nel corso delle generazioni. Il cardine del contenuto trasmesso nell'educazione delle nuove generazioni non è una serie di informazioni o di nozioni sistematizzate in lezioni, ma ciò che è essenziale per lo sviluppo della vita umana, dell'identità e del senso di appartenenza e delle relazioni con sé stessi, con Dio, con l'altro e con il creato, cioè l'incommensurabile dono della vita, della fratellanza e della libertà. Doni acquistati dagli antenati grazie alla potenza di Dio che dovrebbero essere trasmessi – cioè affidati – alle generazioni successive tramite l'arte della narrativa.

**"YOU SHALL TEACH THEM TO YOUR CHILDREN" (Dt 11,19)  
THE ART OF EDUCATING TO LIFE  
IN THE LIGHT OF HOLY SCRIPTURE**

The article tries to highlight, from a biblical perspective, the importance of the narrative and the empathic dialogue in view of the education handed down over the generations. The core of the content transmitted in the educational process of the new generations is not a series of information or notions systematized in lessons, but what is essential for the development of human life, identity, sense of belonging and relationships with God, with oneself, with the others and with the creation, that is, the immeasurable gift of life, fraternity and freedom. These are the gifts acquired by our ancestors thanks to the power of God that should be passed on – that means entrusted – to the subsequent generations through the narrative art.

**Keywords:** Biblical Hermeneutics; Educating / Teaching; Storytelling; Educational Alliance



## **EDUCARE ALL'UMANITÀ OGGI NELL'ORIZZONTE DELL'ANTROPOLOGIA CRISTIANA**

Premesse – 1. Una breve diagnosi circa la “emergenza/questione antropologica” del/nel presente – 2. La condizione esistenziale dell'uomo nel presente – 3. Sporgenze positive – 4. La “missio” educativa della comunità cristiana in favore di un nuovo modello di umanità – 5. Educare all'umanità nell'orizzonte dell'antropologia cristiana

**Parole chiave:** *emergenza antropologica; solitudine esistenziale; identità; emergenze umanitarie; alleanza educativa; testimonianza*

### Premesse

- a. Il presente contributo si situa in un orizzonte di lettura della realtà presente, che è dato dal contesto vitale occidentale-europeo. Pertanto, l'analisi riguardante la condizione umana, quanto alle sue direzioni problematiche e alle sue sporgenze positive è tipica del suddetto contesto culturale.
- b. La pandemia, causata dal COVID-19, sta provocando un ripensamento complessivo dell'umano e del suo sistema di interconnessioni. Il virus, cioè, ha inquinato profondamente l'ecosistema-uomo e quindi tutto il complesso delle sue relazioni socio-politiche, economiche, culturali, ambientali, affettive<sup>1</sup>. Non solo, ma anche quando tutto sarà finito – e lo speriamo presto – il virus ci lascerà in eredità una società diversa, dove diverse saranno le interazioni tra gli umani e l'intero sistema sociale (si pensi alla possibile disintegrazione delle comunità e quindi di quell'insieme di relazioni empatiche, che la rete non riesce a realizzare per l'assenza di fisicità, ampiamente sperimentata lungo questi mesi)<sup>2</sup>. Pertan-

<sup>1</sup> G. ZEPPEGNO, *Covid-19. Il presente e il futuro del mondo*, in O. AIME – B. GARIGLIO ET ALII (edd.), *Nuovo Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Dehoniane, Bologna 2020, 813-822.

<sup>2</sup> «Oggi possiamo riconoscere che “ci siamo nutriti con sogni di splendore e grandezza e abbiamo finito per mangiare distrazione, chiusura e solitudine; ci siamo ingozzati di con-

to, quantoandrò a riferire circa la condizione dell'umano nel presente e anche circa alcune direzioni teologiche segnala ancora la mancanza di un doveroso ripensamento, che dovremo attuare al più presto, nonostante i tempi lunghi del processo di metabolizzazione di quanto sta avvenendo sul piano esistenziale.

## 1. Una breve diagnosi circa la “emergenza/questione antropologica” del/nel presente

Una convinzione abbastanza condivisa da sociologi, filosofi, antropologi ed altri studiosi è costituita dal fatto che oggi – nell'occidente europeo – siamo nel pieno di una emergenza/questione antropologica, la quale è il risultato di tutto un processo culturale, che viene da lontano e che nel presente manifesta esiti problematici notevoli, unitamente ad alcune sporgenze positive. Si tratta di una emergenza/questione piuttosto complessa, con riflessi molteplici in tutti gli ambiti del vivere umano; in particolare, proprio per la sua connotazione, essa ha delle importanti ripercussioni sull'identità umana, sull'identità dell'io, del soggetto<sup>3</sup>. L'identità umana (del soggetto), infatti, sembra essere oggi oggetto di un evidente disprezzo; già da tempo decostruita ermeneuticamente, privata della sua verità, essa, in un contesto culturale dominato dall'assetto tecnologico, non è più una realtà centrale, ma un dato più che marginale, insignificante<sup>4</sup>. Pertanto, il pensare e il vivere del presente – caratterizzati da un clima culturale segnato da eviden-

nessioni e abbiamo perso il gusto della fraternità. Abbiamo cercato il risultato rapido e sicuro e ci troviamo oppressi dall'impazienza e dall'ansia. Prigionieri della virtualità, abbiamo perso il gusto e il sapore della realtà”. Il dolore, l'incertezza, il timore e la consapevolezza dei propri limiti che la pandemia ha suscitato, fanno risuonare l'appello a ripensare i nostri stili di vita, le nostre relazioni, l'organizzazione delle nostre società e soprattutto il senso della nostra esistenza» (FRANCESCO, *Fratelli tutti*. Lettera enciclica sulla fraternità e l'amicizia sociale, 3 ottobre 2020, 33).

<sup>3</sup> L'emergenza/questione ha sollevato, alcuni anni addietro in Italia, un interessante dibattito socio-politico, che ha visto come interlocutori pensatori credenti e non credenti. Cf. P. BARCELLONA – P. SORBI ET ALII (edd.), *Emergenza antropologica. Per una nuova alleanza tra credenti e non credenti*, Guerini e Associati, Milano 2012.

<sup>4</sup> Cf. I. SANNA, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Queriniana, Brescia 2001; G. VATTIMO, *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura postmoderna*, Garzanti, Milano 1985.

ti incertezze, da una carenza di radici e di futuro, e quindi proponente criteri di casualità, molteplicità, provvisorietà, differenza – si orientano diffusamente a proporre la non-identità come la quasi esclusiva opportunità del pensare e del vivere stesso. Il risultato che ne deriva (in ogni senso!) è il superamento della stessa realtà umana. L'uomo, cioè, sembra essere un dato obsoleto. Non a caso, egli sembra vivere oggi in una presenzialità fine a sé stessa. L'orizzonte proprio dell'umano sembra privo di sbocchi futuri, di progettualità che lo indirizzino a una pienezza; ed è per questo che gli individui, sedotti da richiami molteplici, manifestano apertamente fragilità e insicurezza. Spaesamento e “autodistruzione” (morte del soggetto) sono quasi una grammatica del vivere nel presente e basta. Se tutto questo, poi, viene coniugato con la prospettiva nichilista che, oltre al nostro tempo, orienta anche il mondo delle scienze e della tecnica, allora il nuovo giuoco delle de-costruzioni è già fatto. Scienze e tecnica, infatti, incidono in modo pervasivo sulla realtà umana, al punto da demolire l'unità originaria dell'uomo mediante un'operazione di s-composizione che determina la totalità del suo essere e del suo agire. In tal senso, scienze e tecnica si impongono come orizzonte soteriologico per tutti gli umani in una direzione immanentistica; esse hanno la pretesa di indossare l'abito proprio del “metafisico” (tecnoscientista) e quindi di operare ermeneuticamente sull'umano, quale esito del loro potere creativo e veritativo.

L'intervento delle scienze e della tecnica sull'uomo – per dirla ancor più in profondità – è evidente in relazione al concetto di natura umana. L'operazione messa in atto dai tecnocrati tende a trasformare la natura umana, in quanto la ritengono un falso concetto o comunque un inutile residuo ideologico di una vecchia concezione della realtà<sup>5</sup>. Nella considerazione delle scienze «la natura non ha in sé alcun senso se non quello che assume all'interno del progetto umano che tende a farne un fondo a disposizione dell'uomo»<sup>6</sup>. Il risultato di tale operazione conduce inevitabilmente a considerare l'uomo niente più che un soggetto biologico, un complesso organico che si può facilmente manipolare secondo criteri assolutamente biologici e funzionali, un oggetto vitalmente trasformabile. Non è un caso che, già da qualche

---

<sup>5</sup> «L'utopia biotecnologica rimuove la natura come dimensione costitutiva della condizione umana», E. FATTORINI, *Una crisi spirituale*, in BARCELLONA – SORBI ET ALII (edd.), *Emergenza antropologica*, 79 (tutto il contributo 75-81).

<sup>6</sup> U. GALIMBERTI, *Gli equivoci dell'anima*, Feltrinelli, Milano 2006<sup>5</sup>, 148.

tempo, si sostiene che oggi, grazie alle conoscenze scientifiche acquisite, non è più possibile considerare l'essere umano come un'eccezione nel novero dei viventi. Gli esseri umani, in altre parole, sono solo dei viventi tra i viventi e non occupano un posto particolare dal punto di vista ontologico<sup>7</sup>. A tutto ciò s'aggiunge l'impresa di radicali programmi neuroscienziati e la totalitaristica ideologia cibernetica, che mira a comprendere la realtà solamente a partire da criteri informativi e che ritiene la persona solo un modello cibernetico, con l'esclusione totale o quasi dell'esperienza soggettiva. A ragione, P. Barcellona afferma che «con le teorie post-umane, neuroscienziati e cognitiviste, siamo di fronte a un tentativo di “uccidere l'uomo”, mettendo in crisi la dimensione della “soggettività storica” che ne ha accompagnato la vicenda storica»<sup>8</sup>. Ed è in questo senso che si va sviluppando la pretesa di istituire una escatologia della trans-umanità (post-umanità). Conosciamo tutti il progetto cyborg del post-umanesimo/transumanesimo<sup>9</sup>.

Si può dire, in sintesi, che gli orizzonti culturali del presente orientano a considerare l'umano essenzialmente in modo riduzionistico<sup>10</sup>; una visione che semplifica ontologicamente in basso la complessità antropologica e che si presenta come primo e fondamentale metodo esplicativo della realtà umana.

## 2. La condizione esistenziale dell'uomo nel presente

Sul piano esistenziale, la condizione dell'uomo contemporaneo non sembra essere meno problematica delle direttrici teoretiche sin qui evidenziate –

<sup>7</sup> Cf. J.-M. SCHAEFFER, *La fin de l'exception humaine*, Gallimard, Paris 2007.

<sup>8</sup> P. BARCELLONA, *Elogio del discorso inutile. La parola gratuita*, Dedalo, Bari 2010, 125.

<sup>9</sup> Cf. N. BADMINGTON (ed.), *Posthumanism. Readers in Cultural Criticism*, Memillan International, New York, NY 2000; P. BENANTI, *The Cyborg: corpo e corporeità nell'epoca del post-umano*, Cittadella, Assisi, PG 2012. Si pensi anche al Movimento per l'estinzione umana (teoria filosofica antinatalista): vhemt.org (The Voluntary Human Extinction Movement); <https://archive.is/ZjpVx>.

<sup>10</sup> «Il riduzionismo antropologico connesso con il progresso tecnoscientifico contemporaneo non è nient'altro che una fase della tensione riduzionistica ovvero ipersemplificativa che percorre in qualche modo tutta la storia del pensiero», M. FAGGIONI, *La sfida del riduzionismo tecnoscientifico al progetto uomo*, “Studia Moralia” XXXVIII (2000), 441 (tutto il contributo 437-474).



sia pure in sintesi. In tal senso, il dato che più sconcerta è la “solitudine” che caratterizza il vivere concreto dell’uomo, nonostante le chiassose voci che lo circondano e le innumerevoli presenze reali o virtuali che lo accompagnano lungo i giorni. La “solitudine”, infatti, prodotto tipico delle nostre società postmoderne, si coniuga nella vita degli individui mediante un forte senso di estraneità e di smarrimento; essa catalizza sentimenti di paura e di rassegnazione e soprattutto genera atteggiamenti diffidenti verso gli altri (la sindrome da straniero). La “solitudine” è sinonimo di impotenza e di mancanza di significato; figlia legittima del nichilismo, che caratterizza molteplici segmenti della vita del presente. L’uomo solo e smarrito avverte un profondo disagio nel suo essere, perché si sente mancante di un “tu”; si sente mancante di quell’interlocutore significativo che gli dona la consapevolezza del proprio essere e del proprio esistere nella concretezza del tempo e dello spazio. In tale condizione, l’uomo fa fatica a mettere insieme i pezzi della propria identità; esso non possiede il senso della connessione (l’unica connessione da lui comprensibile è quella virtuale!) tra le dimensioni del proprio “io”; e quanto gli accade è solo frutto di accidentalità, di incomprensibile casualità.

La “solitudine” del vivere è certamente un prodotto della nostra società postmoderna, ma ciò per il fatto che oggi si diffida dei legami umani, almeno quelli duraturi. Il fatto paradossale è che in un tempo in cui vi è uno sviluppo sempre più crescente del mondo delle comunicazioni gli umani, di contro, tendono a rifugiarsi in esperienze autoreferenziali, tendenti al narcisismo, e in qualche modo prediligono situazioni prive di reali comunicazioni e quindi di confronto significativo con i propri simili. La relazionalità interpersonale sembra essere più un’idea che un’esperienza reale e, pertanto, il contesto esistenziale è spesso segnato dall’essere e dal voler essere soli. Si preferisce de-costruirsi nell’isolamento piuttosto che costruirsi nei legami propri di una comunità; si preferisce distrarsi e lasciarsi coinvolgere da un complesso videogioco, dove gli altri sono privi di interiorità e quindi non impegnativi sul piano dell’umano. Si obietterà che anche i cosiddetti legami virtuali sono pur sempre legami e quindi sempre più ricercati. Non a caso, i gruppi in messengerie varie, le “comunità” su Facebook e altri luoghi di scambio prosperano e si impongono massicciamente come canali di umane referenze. Ma sono sempre legami virtuali, non duraturi, che non impegnano la libertà, che non rivelano verità umane ed esistenziali, che non tradiscono il mistero di una persona. Certo sono legami più semplici e basta un click per porre fine alla trama interlo-

cutoria<sup>11</sup>; essi sono legami che non legano realmente, ma s-legano e che, però, non infastidiscono la propria voglia di autonomia e di autoreferenzialità<sup>12</sup>. La “rete” cattura, quindi, ma in quanto rete non lascia tranquilli e non elimina la sofferenza dell’assenza, anzi la amplifica.

La “solitudine” è certamente solo uno dei tratti esistenziali dell’uomo in questo tempo presente, ma è anche uno dei più drammatici. Non si può vivere in “solitudine”<sup>13</sup>, privi di affetti, di legami, di sentimenti di condivisione e di amore. Il rischio per la propria umanità e per quella degli altri è altissimo. In giuoco è lo stesso futuro dell’umanità.

### 3. Sporgenze positive

Tuttavia, non tutto è negativo o problematico nella cultura del presente. A ben guardare, infatti, ci si accorge che gli umani ripropongono, forse in modo nostalgico, alcune istanze valoriali abbastanza coinvolgenti. Queste ultime non sembrano essere depositate in modo consapevole e chiaro nel profondo dell’essere degli umani – almeno così appare, ma sono comunque condivise e quindi catalizzano consensi da più parti. Anzitutto l’istanza di dover recuperare il significato del proprio corpo, quale grande ed entusiastica risorsa dell’individuo, luogo di espressione della propria immagine e mezzo di comunicazione, “luogo di senso” e di “mediazione” con l’oggettività del mondo<sup>14</sup>. In secondo luogo, una forte attenzione ai temi dell’am-

<sup>11</sup> «Il concetto stesso di rete è paradigmatico, perché suggerisce l’idea che i legami sono davvero diventati come le “connessioni”: si può entrare nella rete, stare insieme ad altri, e con la stessa leggerezza “disconnettersi”, premendo il tasto “cancella”», P. GOMARASCA, *Legami*, in A.A. V.V., *Lessico della libertà. Percorso tra 15 parole chiave*, Paoline, Milano 2005, 61-62.

<sup>12</sup> Papa FRANCESCO afferma, in proposito: «I rapporti digitali, che dispensano dalla fatica di coltivare un’amicizia, una reciprocità stabile e anche un consenso che matura con il tempo, hanno un’apparenza di socievolezza. Non costruiscono veramente un “noi”, ma solitamente dissimulano e amplificano lo stesso individualismo» (*Fratelli tutti*, 43). Cf. M. SPITZER, *Solitudine digitale. Disadattati, isolati, capaci solo di una vita virtuale?*, Corbaccio, Milano 2016; ID., *Connessi e isolati. Un’epidemia contagiosa*, Corbaccio, Milano 2018.

<sup>13</sup> Ovviamente non mi riferisco alla solitudine scelta per motivi alti, la quale è legittima e che comunque non significa isolamento.

<sup>14</sup> Cf. U. GALIMBERTI, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 2003<sup>12</sup>; R. REPOLE (ed.), *Il corpo alla prova dell’antropologia cristiana*, Glossa, Milano 2007; R. STELLA, *Prendere corpo. L’evoluzione del paradigma corporeo in sociologia*, FrancoAngeli, Milano 1996.

biente che chiede risposte concrete da parte delle istituzioni mondiali laiche mediante rinnovate politiche sociali, culturali ed economiche e anche da parte delle diverse confessioni religiose con il loro messaggio e la loro azione pastorale<sup>15</sup>. In terzo luogo, l'istanza di una riscoperta della spiritualità, del bisogno di trascendente, anche se in forme non istituzionali (che esulano dalle cosiddette religioni storiche) e comunque prive di elementi dogmatici, che manifestano rinnovate sensibilità religiose (pluralismo delle esperienze religiose)<sup>16</sup>. Ancora, si avverte concretamente il bisogno di declinare al meglio la propria libertà in relazione agli altri e alle diversità. Al di là delle relazioni virtuali, il bisogno di amicizia autentica è evidente oggi, così come evidente è il diffuso senso della condivisione e del dono<sup>17</sup>. Tutto ciò, ovviamente, è solo un quadro parziale della positività umana che si manifesta nel presente, ma è comunque sufficiente a far emergere quanto di vero, buono e bello alberga nel cuore degli umani (emergenze umanistiche) nonostante le disintegrazioni del loro vissuto.

Quanto sin qui evidenziato, però, non deve lasciarci tranquilli. Il vero problema è che, nel contesto socio-culturale del presente, la visione dell'umano, sia pure nelle sue sporgenze positive, è sempre una visione parziale, provvisoria. L'umano, in altri termini, viene considerato relativamente in forme diverse e appartenenti ai diversi e molteplici frammenti veritativi di pensiero e di vita. Non è un umanesimo condiviso e quindi è sempre soggetto a derive ideologiche e pratiche. Tra l'altro, il problema dell'uomo non pare sia un tema molto visibile nei percorsi formativi delle istituzioni educanti. L'irrilevanza dell'idea di uomo, cioè, viene a concretizzarsi di fatto anche nell'assenza delle grandi questioni umane nei programmi e nelle proposte formative. E qui si avverte come l'emergenza/questione antropologica è anche una emergenza/questione educativa. Quest'ultima – come ben

---

<sup>15</sup> Cf. S. BENSO, *Pensare ambientalista. Tra filosofia e ecologia*, Paravia, Torino 2000; B. BIGNAMI, *Terra, aria, acqua e fuoco. Riscrivere l'etica dell'ambiente*, Dehoniane, Bologna 2012; FRANCESCO, *Laudato si'*, Lettera Enciclica sulla cura della casa comune (24 maggio 2015); P. POGGIO, *Origini, rimozioni, significati*, Jaca Book, Milano 2003.

<sup>16</sup> Cf. L. BERZANO, *Spiritualità. La moltiplicazione delle forme*, Bibliografica, Milano 2017; R. KEARNEY, *Ana-teismo. Tornare a Dio dopo Dio*, Fazi, Roma 2012.

<sup>17</sup> Cf. F. BREZZI – M.T. RUSSO (edd.), *Oltre la società degli individui. Teoria ed etica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 2011; R. MANCINI, *La logica del dono. Meditazioni sulla società che credeva d'essere un mercato*, Messaggero, Padova 2011; S. ZANARDO, *Nelle trame del dono. Forme di vita e legami sociali*, Dehoniane, Bologna 2013.

afferma R. Sala – non è altro che «la punta drammaticamente visibile di un iceberg che ha nella più ampia, sommersa e articolata “emergenza antropologica” la sua ragion d’essere radicale»<sup>18</sup>. Pertanto, è necessario dare corpo a un’azione educativa che promuova l’idea di uomo «come “valore” per una antropologia all’altezza dei tempi, e quindi, anche, per un’aggiornata ed efficace difesa dei diritti umani. È a partire da qui, cioè, che si può fondare un “umanesimo condiviso”»<sup>19</sup>. E questo è il compito di una società che deve presentarsi come educante. Anche la stessa missione della chiesa deve essere responsabile di tale compito educativo ineludibile, in vista della diffusione di un nuovo modello di umanità, che superi l’emergenza antropologica. Tutto si gioca sul piano dell’educazione. Emblematiche le parole del papa Francesco:

L’educazione sarà inefficace e i suoi sforzi saranno sterili se non si preoccupa anche di diffondere un nuovo modello riguardo all’essere umano, alla vita, alla società, alla relazione con la natura<sup>20</sup>.

#### 4. La “missio” educativa della comunità cristiana in favore di un nuovo modello di umanità

Il compito educativo della chiesa (la sua “missio” educativa) per la diffusione di un autentico modello di umanità non è certo una novità, ma nel presente costituisce un compito veramente primario. Un monito significativo, quello del Papa Francesco con la promozione del *Global Compact on Education*. Ecco le sue parole:

Mai come ora, c’è bisogno di unire gli sforzi in un’ampia alleanza educativa per formare persone mature, capaci di superare frammentazioni e contrapposizioni e ricostruire il tessuto di relazioni per un’umanità più fraterna. Il mondo contemporaneo è in continua trasformazione ed è attraversato da molteplici crisi. Viviamo un cambiamento epocale:

<sup>18</sup> R. SALA, *In difesa dell’eccedenza*, in BARCELLONA – SORBI ET ALII (edd.), *Emergenza antropologica*, 97 (tutto il contributo 95-103).

<sup>19</sup> M. DE ANGELIS, *Oltre le secche del soggettivismo contemporaneo*, *ibid.*, 68 (tutto il contributo 67-73).

<sup>20</sup> FRANCESCO, *Laudato si’*, 215.

una metamorfosi non solo culturale ma anche antropologica che genera nuovi linguaggi e scarta, senza discernimento, i paradigmi consegnatici dalla storia. L'educazione si scontra con la cosiddetta *rapidación*, che imprigiona l'esistenza nel vortice della velocità tecnologica e digitale, cambiando continuamente i punti di riferimento. In questo contesto, l'identità stessa perde consistenza e la struttura psicologica si disintegra di fronte a un mutamento incessante che «contrasta con la naturale lentezza dell'evoluzione biologica» (Enc. *Laudato si'*, 18). Ogni cambiamento, però, ha bisogno di un cammino educativo che coinvolga tutti. Per questo è necessario costruire un "villaggio dell'educazione" dove, nella diversità, si condivida l'impegno di generare una rete di relazioni umane e aperte. Un proverbio africano dice che "per educare un bambino serve un intero villaggio". Ma dobbiamo costruirlo, questo villaggio, come condizione per educare<sup>21</sup>.

Pertanto, secondo le indicazioni del Pontefice, è necessaria la costituzione «di un villaggio dell'educazione che generi una rete di relazioni umane e aperte. Tale villaggio deve mettere al centro la persona»<sup>22</sup>.

La comunità cristiana, ovviamente, si costituisce come un elemento sostanziale di tale villaggio. Tra l'altro, nella sua costante azione educativa la chiesa ha sempre posto al centro la persona, considerata in tutti i suoi aspetti vitali. Tuttavia, la comunità cristiana, oggi, deve sentirsi sempre più e meglio parte di questo villaggio educativo globale; un villaggio che deve mirare ad una autentica umanizzazione dell'uomo – paradossalmente! – e del mondo; un villaggio che deve tenere in conto i molteplici fattori dell'arte dell'educare, come l'incertezza, la libertà dell'individuo, il rischio, il coraggio<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Il testo in <https://www.educationglobalcompact.org/it/invito-di-papa-francesco>; <https://archive.is/16rZ4>.

<sup>22</sup> PATTO EDUCATIVO GLOBALE, *Instrumentum laboris* (Introduzione), 3: <https://www.educationglobalcompact.org/resources/Risorse/instrumentum-laboris>; <https://archive.is/YvuCU>.

<sup>23</sup> Mettere al centro la persona significa anche far riconoscere alla stessa persona il suo ruolo di responsabile della propria educazione: «È infatti la persona il titolare, inaggirabile e insostituibile, e il responsabile, primario e permanente, della propria educazione, che semplicemente decade al totalmente altro da sé, senza il riconoscimento pieno e convinto, di questo dato preliminare, che è *articulus stantis ac cadentis educationis*, la cui previa confessione denota che la verace cura della persona, mai è senza la persona stessa», P. CARLOTTI, *Educazione*, in AIME – GARIGLIO ET ALII (edd.), *Nuovo Dizionario Teologico Interdisciplinare*, 384 (tutto il contributo 383-388).

Educare, infatti, è personalizzare in modo integrale: paideia. E ciò risulta fondamentale non solo in ordine al presente, ma anche al futuro. L'educare è un progetto che guarda sempre al futuro ed è per questo che si inserisce nella dinamica della speranza. Di speranza poi l'umanità del presente ne ha tanto bisogno. In un tempo di scarsa speranza, anche per le vicissitudini legate a quanto stiamo vivendo, l'azione educativa deve guardare oltre e dare corpo a una umanità riconciliata dove il “tutti fratelli” deve diventare la grammatica del vivere; dove le relazioni inter-personali devono prevalere sui modelli proposti dal cosiddetto “sesto potere” (la rete).

Ora, la centralità, che l'idea di persona assume all'interno del patto educativo globale, non è irrilevante se si considera che l'idea di persona, nata in un contesto teologico e cristologico-trinitario in particolare, è oramai patrimonio del nostro comune pensare, anche se necessita di precisazioni non irrilevanti sul piano dell'essere<sup>24</sup>. In ogni caso, su questa istanza fondamentale di personalizzazione si pone, dunque, l'azione educativa che, nell'orizzonte della fede cristiana, trova un riferimento fondativo nell'essere persona di Gesù Cristo, quale rivelazione piena del mistero dell'uomo come persona (cf. GS 22). Superfluo sottolineare, in questo contesto, che la singolarità del modello di umanità riuscita che è Gesù Cristo va annunciato a tutti gli umani facendo attenzione agli elementi culturali che sono tipici di ogni popolo.

## 5. Educare all'umanità nell'orizzonte dell'antropologia cristiana

L'azione educativa nell'orizzonte della fede cristiana – come già detto – è compito precipuo della comunità ecclesiale. In tal senso, il suo compito è quello di provocare l'uomo di ogni tempo e di ogni spazio geografico a dover confrontarsi con la persona di Gesù Cristo. Pertanto, ritengo che il livello primario di tale percorso sia costituito dalla testimonianza, quale trasmissione comprensibile e credibile dell'esperienza di Gesù Cristo. Questo è quanto suggerito dalla 1Gv:

Ciò che era fin da principio, ciò che noi abbiamo udito, ciò che noi abbiamo veduto con i nostri occhi, ciò che noi abbiamo contemplato e ciò

<sup>24</sup> Cf. M. BORDONI, *Il contributo della categoria teologica di persona*, in I. SANNA (ed.), *La teologia per l'unità d'Europa*, Dehoniane, Bologna 1991, 47-62; V. MELCHIORRE (ed.), *L'idea di persona*, Vita e Pensiero, Milano 1996.

che le nostre mani hanno toccato, ossia il Verbo della vita (poiché la vita si è fatta visibile, noi l'abbiamo veduta e di ciò rendiamo testimonianza e vi annunziamo la vita eterna, che era presso il Padre e si è resa visibile a noi), quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunziamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi. La nostra comunione è col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo (1, 1-3).

L'incontro con Gesù da parte dell'uomo, certamente frutto dell'azione di grazia di Dio, e comunque storicamente provocato dall'azione testimoniale della comunità produce un serio confronto. Di fronte alla persona di Gesù Cristo, cioè, ogni uomo si sente messo in questione sia nella sua identità (sul piano ontologico) che nella sua esistenza libera (sul piano etico). Per quanto riguarda il primo aspetto, l'incontro dell'uomo con il Cristo gli dona la possibilità di comprendersi nella profondità del proprio essere; di giungere alla sua verità di uomo (cf. GS 22)<sup>25</sup>. In tal senso, egli approda alla verità di sé e scopre che tale verità è comprensibile solo secondo il registro del dono (l'essere creatura quale dono di Dio in Cristo e nella forza dello Spirito); un dono che lo struttura non solo nella sua identità, ma anche nella sua differenza con il Creatore e che lo coinvolge, per questo e oltre questo, in una trama comunionale in cui il "noi" è la cifra concreta dell'essere, del pensare e del vivere in relazione a Dio, agli altri e all'intero creato<sup>26</sup>. Quanto al secondo aspetto, quello etico, l'incontro con il Cristo dona all'uomo la comprensione di ciò che deve essere, quel che deve diventare nella

<sup>25</sup> Cf. M.C. APARICIO VALLS, *La plenitud del ser humano en Cristo. La revelación en la «Gaudium et spes»*, PUG, Roma 1997.

<sup>26</sup> «L'«io» si può così aprire alla scoperta che prima d'essere tale – un «io» appunto –, è un «tu»: prima cioè di declinarsi al nominativo («io») si declina al dativo («a me») e all'accusativo («me»). La fede cristiana attesta: «Io sono voluto e amato da Dio». «Io» sono dunque un «tu», oggetto e destinatario del dono/parola di Dio che proprio così mi fa «io». Solo a partire da questa coscienza posso sperimentare che nell'amore di Dio – che mi dona a me stesso come «io» – mi è insieme destinata una chiamata personale e che, dunque, il mio «io» è sé riconoscendosi risposta e responsabilità. Di più, l'«io» – nel suo pensare e vivere – è tale in quanto pensa e vive in relazione all'altro nella consapevolezza che anch'egli è un «tu», raggiunto – come lo sono «io – anzi voluto e posto come «io» dal sì incondizionato e personale dell'amore di Dio. La mia responsabilità nei confronti dell'amore di Dio che mi dona a me stesso e mi chiama diventa così, in concreto, responsabilità nei confronti del mio prossimo», P. CODA, «A quanti l'hanno accolto ha dato il potere di diventare figli di Dio» (Gv 1,12). *La grammatica trinitaria del destino dell'uomo nel cosmo*, «PATH» XVII (2018), 1, 92-93 (tutto il contributo 87-100).

sua esistenza, sì che quello che vive corrisponda al suo essere personale, alla sua libera responsabilità

L'azione educativa della comunità, che continua secondo il registro della metabolizzazione di quanto l'incontro con Gesù Cristo ha provocato nell'uomo, deve condurre a far maturare in tutti gli umani quel processo di personalizzazione cristico, nello Spirito di Dio, che lo condurrà alla salvezza escatologica. Si tratta di un accompagnamento educativo permanente, attivo e passivo, che la comunità deve realizzare nella consapevolezza di essere «in Cristo, in qualche modo il sacramento, ossia il segno e lo strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (LG 1). In concreto: indicare (testimoniare) all'uomo che la fede in Cristo gli dona la possibilità di essere una "creatura nuova" destinata a una pienezza di vita proprio per il fatto di comprendersi e di vivere conseguentemente in relazione a Lui. E ciò non in modo esclusivamente verticale, ma anche nella compagnia dei propri simili e del creato intero. Tale cammino, infatti, traduce il significato più autentico dell'uomo come persona; come persona filiale e fraterna. Non a caso, papa Francesco suggerisce di riconoscere la fraternità «come un basilare dato antropologico, a partire dal quale innestare tutte le principali e positive "grammatiche", ma anche il dialogo, il confronto e, più in generale, le variegate forme della reciprocità»<sup>27</sup>. L'uomo che crede in Cristo, in altre parole, grazie anche all'azione educativa della comunità, nella forza dello Spirito della vita e dell'amore, avverte la sua vocazione a realizzare pienamente il suo statuto personale secondo il registro della fraternità.

Educare l'uomo nell'orizzonte dell'antropologia cristiana, allora, non vuol dire altro che fare di esso un essere che riconosce e accoglie Gesù come il suo destino; come colui che gli chiede di vivere in una relazione d'amore con Lui, con i fratelli e con quanto lo circonda (il mondo come costitutivo dell'essere personale) secondo il suo paradigma di vita<sup>28</sup>. Gesù, infatti, nella sua condizione terrena di Figlio del Padre, si rivela come l'uomo che compie la sua esistenza in modo unico e perfetto; egli è la vera immagine di Dio e dell'uomo ed è per questo che la sua vita storica manifesta il senso più autentico e compiuto di ogni desiderio umano, il senso della fe-

<sup>27</sup> PATTO EDUCATIVO GLOBALE, *Instrumentum laboris*, 3.

<sup>28</sup> Mi permetto di ritradurre in parte quanto da me scritto di recente nel paragrafo 3.3. di G. ANCONA, *La riuscita della vita secondo il paradigma della fede in Gesù Cristo* del volume *Uomo. Appunti minimi di antropologia*, Queriniana, Brescia 2016, 76-82.



licità, lo scopo di una vita riuscita (la salvezza). Pertanto, l'uomo che crede e sceglie, in libertà, di assumere la forma di Cristo decide di compiere un cammino che punta decisamente alla compiutezza della propria persona, della propria umanità. Tra l'altro, vivere secondo la fede non significa rinunciare a quanto è proprio dell'umano di ciascuno. Anzi, la fede in Gesù Cristo rafforza l'umano; credere, cioè, è assumere tutto dell'umano, della storia, del mondo. Il destino di pienezza che la fede in Cristo promette agli umani passa inevitabilmente dal vivere l'esistenza in tutte le sue possibilità e in piena libertà: il lavoro, gli affetti, i progetti, gli amori, lo svago, il riposo e anche le sconfitte. In ogni esperienza umana, la luce della fede rischiarata ed esalta quanto è autentico e costruttivo per il bene della singola persona e dell'umanità intera. D'altra parte, la luce della fede smaschera il negativo, dona la forza per vincere gli ostacoli, per contrastare il male in tutte le sue forme destabilizzanti l'umano, trasforma il senso di tanti dolori e angosce, dona forma ai legami e consacra l'amore, offre speranza per il futuro. Da qui si comprende, allora, che educare all'umanità nell'orizzonte della fede cristiana significa impegnarsi a fare di ogni uomo una persona realizzata in tutte le sue potenzialità e in tutti i suoi specifici antropologici. L'umano autentico è cristiano e viceversa.

In definitiva, educare all'umanità nell'orizzonte dell'antropologia cristiana significa far comprendere che la vita autenticamente umana è “conquistabile”. Si tratta di una “conquista” donata e accolta in una trama relazionale, che valorizza al massimo la vita in tutti i suoi legami creativi e costruttivi del vero e del bene<sup>29</sup>. Papa Francesco afferma in proposito:

Nessuno può sperimentare il valore della vita senza volti concreti da amare. Qui sta il segreto dell'autentica esistenza umana, perché “la vita

<sup>29</sup> «La capacità e la scelta di credere si formano nel cammino della persona, ma non si dispiegano nell'immaginario solitario di un individuo. Il credere fiorisce nella vita e nella tradizione di persone che sono partecipi di una comunità e che riconoscono in essa una condizione essenziale del loro cammino di persone. Credere è una scelta personale, ma non privata. Se la sua forza sta nella relazione e nella condivisione, allora dove c'è fede c'è una comunità. Non solo nella forma della tradizione in cui siamo radicati, quella che ci ha tramandato un racconto, una memoria, una verità riconosciuta collettivamente. Ma anche nel senso della comunità come realtà di comunione che non si attua solo sperando o invocando insieme lo stesso Dio, ma dando consistenza e frutti al legame amorevole tra le persone, senza esclusioni», R. MANCINI, *Il senso della fede. Una lettura del cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2010, 33-34.

sussiste dove c'è legame, comunione, fratellanza; ed è una vita più forte della morte quando è costruita su relazioni vere e legami di fedeltà. Al contrario, non c'è vita dove si ha la pretesa di appartenere solo a sé stessi e di vivere come isole: in questi atteggiamenti prevale morte”<sup>30</sup>.

Una umanità autentica, cioè, non è affare privato, ma un'impresa da affrontare secondo la logica dell'amore, che include gli altri compagni di strada. In tale contesto, l'uomo educato secondo il paradigma della fede in Gesù Cristo si impegna concretamente in favore della giustizia, della pace; egli vive secondo criteri di solidarietà e di condivisione e si adopera per la salvaguardia dell'intero creato.

Tutto ciò può far guardare al futuro con ottimismo e soprattutto con speranza, che non delude mai (cf. Rm 5,5). Per concludere, ancora Papa Francesco nell'ultima enciclica:

[La speranza] ci parla di una realtà che è radicata nel profondo dell'essere umano, indipendentemente dalle circostanze concrete e dai condizionamenti storici in cui vive. Ci parla di una sete, di un'aspirazione, di un anelito di pienezza, di vita realizzata, di un misurarsi con ciò che è grande, con ciò che ci riempie il cuore ed eleva lo spirito verso cose grandi, come la verità, la bontà e la bellezza, la giustizia e l'amore. [...] La speranza è audace, sa guardare oltre la comodità personale, le piccole sicurezze e compensazioni che restringono l'orizzonte, per aprirsi a grandi ideali che rendono la vita più bella e dignitosa. Camminiamo nella speranza<sup>31</sup>.

Giovanni Ancona  
Pontificia Università Urbaniana  
(g.ancona@urbaniana.edu)

<sup>30</sup> FRANCESCO, *Fratelli tutti*, 87.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 55.

**ABSTRACT**

**EDUCARE ALL'UMANITÀ OGGI  
NELL'ORIZZONTE DELL'ANTROPOLOGIA CRISTIANA**

La complessa emergenza/questione antropologica del nostro presente culturale occidentale-europeo incide problematicamente sul modo di intendere l'uomo e la sua condizione esistenziale, ma non esclude alcune istanze valoriali dell'uomo condivise sia pure in modo parziale e provvisorio. Essa si presenta anche ed essenzialmente come una emergenza educativa. L'istanza che ne deriva è quella di dare corpo ad un'azione educativa che produca la fondazione di un umanesimo condiviso. In tale compito è coinvolta propriamente la comunità cristiana, al fine di dare vita ad un'alleanza educativa capace di formare persone mature, secondo la logica della relazionalità diffusa e fraterna e avendo come riferimento fondativo la persona di Gesù Cristo. Il percorso concreto è quello di far maturare negli umani un processo di personalizzazione Cristico, che li conduca alla pienezza della vita (salvezza escatologica).

**FORM TO HUMANITY  
IN THE HORIZON OF CHRISTIAN ANTHROPOLOGY**

The complex anthropological emergency/question interesting our present cultural western-european context problematically affects the understanding of human being and his/her existential condition, though non excluding partially and temporarily shared considerations about human values. It is also and essentially an educational emergency. The resulting goal is to implement an educational action bringing about the foundation of a shared humanism. Christian community is actually involved in this task in pursuance of a new educational alliance resulting in the formation of fully grown people according to the logic of a widespread and fraternal relationality founded on the person of Jesus Christ. The concrete idea is to nurture a Christic process of personalization leading people to the fullness of life (eschatological salvation).

**Keywords:** Anthropological Emergency; Existential Loneliness; Identity; Humanitarian Emergencies; Educational Alliance



Vidas Balčius

## **LA COSCIENZA MORALE: AL SERVIZIO RESPONSABILE DI TUTTO L'UOMO NELLA CONCRETEZZA DELLA SUA VITA**

Introduzione – 1. Processo educativo, autonomia morale e verità di coscienza – 2. Educazione, coscienza e relazionalità – 3. Storicità come estensione reale del vissuto di coscienza – 4. Formazione della coscienza morale cristiana e dialogo come regola di evangelizzazione – 5. Al posto della conclusione

**Parole chiave:** *educazione; coscienza; autonomia; relazionalità; storicità*

### Introduzione

Educare è scommettere e dare al presente *la speranza* che rompe i determinismi e i fatalismi con cui l'egoismo del forte, il conformismo del debole e l'ideologia dell'utopista vogliono imporsi tante volte come unica strada possibile. Educare è sempre un atto di speranza che invita alla co-partecipazione e alla trasformazione della logica sterile e paralizzante dell'indifferenza in un'altra logica diversa, che sia in grado di accogliere la *nostra comune appartenenza*<sup>1</sup>.

Le parole, pronunciate da papa Francesco nel suo videomessaggio ai partecipanti al *Global Compact on Education*, sono all'origine della riflessione proposta e ne costituiscono la motivazione di fondo. Al centro si trova la domanda sull'educazione percepita nel segno della speranza, operante già al presente e proiettata verso un futuro più autentico. L'interrogativo sul fondamento etico-antropologico, organico e condivisibile, apre verso la riflessione sul senso del *comune umano* che possa fornire la base reale e operativa per il processo educativo riuscito, di cui destinatario e partecipe attivo

<sup>1</sup> FRANCESCO, Videomessaggio ai partecipanti al *Global Compact on Education* (15 ottobre 2020), <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2020/10/15/0527/01219.html>; <https://archive.is/Z4X8E>.

è tutto l'uomo nella concretezza della sua vita e tutti gli uomini di buona volontà (cf. *GS* 1-3; 22).

Alla luce dell'invito indifferibile ad un *Patto educativo globale* e alla reinterpretazione del suo senso nella prospettiva morale nel mondo di oggi, la ricerca del fondamento sopra evocato diventa, quindi, una delle nuove urgenze. Il suo carattere impellente, infatti, è dovuto alla visione frammentaria, discontinua e a-relazionale dell'uomo e del suo mondo. Anche l'esperienza attuale, vissuta in modo così tangibile dell'emergenza COVID-19, connotata dall'imprevedibilità del quadro così complesso<sup>2</sup>, ha permesso di percepire una rilevanza accresciuta di alcuni aspetti delicati direttamente connessi con l'educazione, fra cui soprattutto la comprensione della libertà come responsabilità *per*.

In presenza della percezione immediata del passato spesso franteso, del presente confuso e del futuro imprevedibile ci si ritrova immersi nel sentimento di un flusso di eventi e accadimenti da subire con passività dissacrante: l'*humanum*, nella tradizione occidentale percepito nella sua veste qualificante il soggetto morale, capace della libertà consapevole e responsabile, ormai si espone a rischio di disfacimento. In una simile visione, l'unica caratteristica dei tempi moderni che, paradossalmente, permane sembra essere solo un mutamento inarrestabile, un cambiamento continuo che frantuma la realtà dell'umano mettendo in questione la sensazione stessa dell'educazione, solitamente intesa come storia di una crescente responsabilizzazione che si tramanda di generazione in generazione. Sotto tale punto di vista si capisce come l'educazione diventi obsoleta, dal momento che il singolo è chiamato ad inventare, *ex novo*, la propria biografia sulla base dei diversi momenti puntuali che egli vive e soprattutto senza alcun rapporto con il passato e, di conseguenza, senza pretesa di progettarsi nel futuro.

Davanti alla situazione palesemente frammentata della postmodernità diventa di primissima importanza la ricerca di un denominatore comune che superi qualsiasi visione frammentaria, in vista di un duplice obiettivo. Innanzitutto, sia capace di attraversare e riunire le varie epoche storiche e le diverse geografie andando oltre le differenze culturali e quelle di *ethos* tradizionali. In secondo luogo, assumendo la dimensione della persona umana come essere *un essere storico*, l'atto educativo riesca a trasformare

<sup>2</sup> *Ivi*.

il tempo cronologico in una biografia dell'*humanum* aperto verso una maggiore autenticità.

Non è quindi una casualità se la definizione dell'educazione si riferisce ai dinamismi interiori propri della persona specificati «come sviluppo di facoltà e attitudini, come affinamento della sensibilità, come correzione del comportamento, come trasmissione e acquisizione di elementi culturali, estetici, morali»<sup>3</sup>. Perfino una veloce analisi delle precedenti proposizioni permette di comprendere che il processo educativo è inerente alla realtà personale interiore della coscienza morale –, luogo originario della libera e consapevole responsabilità che qualifica la maturità e qualità etica della persona, insieme con il suo tradursi nella continuità del suo vivere ed agire corretto.

Dalla profondità interiore e dalla totalità personale coinvolte risulta chiaro che i processi educativi precedentemente descritti non si riducono a una semplice trasmissione-acquisizione delle nuove informazioni finalizzati all'arricchimento delle conoscenze intellettive. La vera educazione ha a che fare con l'interiorizzazione dei dati appresi attraverso il vaglio della coscienza morale in chiave del bene e del vero riconoscibili come *da farsi* e *da vivere*. Solo a condizione di un processo educativo che raggiunge la profondità della coscienza, esso si integra nel dinamismo interiore di una maturazione personale.

Alla luce di quanto è stato annunciato, l'attenzione primaria alla persona assegnata nel *Patto educativo globale*<sup>4</sup> trova la conferma del suo senso nei due presupposti che aprono verso la dimensione universale del processo educativo: 1) la coscienza riconosciuta come centrale per il processo educativo effettivamente riuscito; 2) il riconoscimento della stessa struttura operante della coscienza morale, condivisa da tutti gli esseri umani, a prescindere dalle loro diversità geografiche, storico-culturali e religiose.

Si tratta quindi di quel comune *humanum* che ci unisce tutti a livello fondamentale e diventa la condizione di possibilità per un vero dialogo riguardo ai processi educativi collegiali nella ricerca di favorire una crescita al livello della nostra umanità di fatto condivisibile.

<sup>3</sup> *Educazione*, in *Treccani*, <https://www.treccani.it/vocabolario/educazione/>; <https://archive.is/HvOTb>.

<sup>4</sup> Cf. FRANCESCO, *Messaggio* per il lancio del Patto educativo (12 settembre 2019), [http://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2019/documents/papa-francesco\\_20190912\\_messaggio-patto-educativo.html](http://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2019/documents/papa-francesco_20190912_messaggio-patto-educativo.html); <https://archive.is/SRIY8>; ID., Videomessaggio ai partecipanti al *Global Compact on Education*.

Nella prospettiva avanzata, che riconosce nella coscienza il *comune umano indivisibile* e con attenzione alla dimensione *universale* del *Patto educativo*, saranno trattati i seguenti punti: 1) il fenomeno dell'autonomia della coscienza morale (dal punto di vista teologico spesso definita in termini di *teonomia*<sup>5</sup>); 2) la relazionalità come realtà intrinseca e originante; 3) la storicità come estensione spazio-temporale che include i dinamismi dell'*ethos* e della cultura; infine, 4) la rilevanza della coscienza cristiana per l'attività missionaria ed evangelizzatrice come parte del processo educativo.

### 1. Processo educativo, autonomia morale e verità di coscienza

Già negli anni '80 Enrico Chiavacci affermava in una maniera inequivocabile: «La coscienza morale o è autonoma o non è coscienza»<sup>6</sup>. Tale asserzione in forma sintetica racchiude il senso del fenomeno morale nel suo momento originario e della moralità personale, senza la cui corretta comprensione si perde inevitabilmente anche il significato dell'educazione, inclusa quella alla fede. L'analisi fenomenologica dell'autodeterminazione della persona in rapporto a un valore umano, e il suo tradursi in una decisione libera e consapevole in coscienza di attuare *questo* valore intenzionato, dischiude la struttura autonoma della coscienza morale, inclusa la coscienza specificata come cristiana<sup>7</sup>. Essa rinvia all'esigenza che nasce e viene percepita in coscienza come assoluta in rapporto al bene/valore umano *riconosciuto* come *da farsi* in seguito all'onesto discernimento del preciso valore che costituisce il bene maggiore fra tutti i beni possibili. La *verità* di un valore che si percepisce come assolutamente obbligante nasce,

<sup>5</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica circa alcune questioni fondamentali dell'insegnamento morale della Chiesa, *Veritatis Splendor* (6 agosto 1993), 41.

<sup>6</sup> E. CHIAVACCI, *Teologia morale. 1. Morale generale*, Cittadella Editrice, Assisi, PG 1977, 116; cf. anche S. BASTIANEL, *Autonomia morale del credente. Senso e motivazioni di un'attuale tendenza teologica*, Morcelliana, Brescia 1980, 23-46.

<sup>7</sup> «Non può mutare la struttura dinamica della coscienza umana. Tutto quello che può fare è di capire più adeguatamente la struttura». Così si esprime BERNARD J.F. LONERGAN (*Il metodo in teologia*, ed. it. N. SPACCAPELO – S. MURATORE, Città Nuova, Roma 2001, 50) riferendosi al permanere della struttura originaria della coscienza morale e al dovere di conoscerla, in una maniera sempre più profonda, attraverso le revisioni successive che, comunque, riguardano sempre e solamente le oggettivazioni di una tale struttura.



quindi, in forza di questo riconoscimento da parte della coscienza, che si trova di fronte al maggior bene realmente possibile in *questa* situazione<sup>8</sup>. L'accettazione di un tale valore significa essere fedele alla propria coscienza e realizzarsi in modo sensato come persona morale perché, nei termini del Concilio Vaticano II «obbedire è la dignità stessa dell'uomo, e secondo questa egli sarà giudicato»<sup>9</sup>.

Tale verità, giusto perché origina nella coscienza personale e diventa vincolante esprimendo la fedeltà alla propria coscienza, è sempre verità *di coscienza* dovuta alla sua autonomia e cioè verità *morale*. S. Maiorano a riguardo si esprime così: «La verità morale non è frutto di definizioni, ma di fedeltà alla coscienza, condivisa e in incessante ricerca. [...] La verità morale, perciò non è applicazione di una normativa impersonale: è verità di fedeltà leale con se stessi, [...] di discernimento fraternamente condotto. In una parola, la verità morale è verità di coscienza. [...] Finché una verità non diventa verità di coscienza non è quindi imperativa per l'uomo. Questi ha il dovere della ricerca sincera, leale, coraggiosa della verità; ma la verità diventa imperativa per lui solo quando gli viene detta dalla coscienza»<sup>10</sup>.

Nessun dato o indicazione, quindi, può presentarsi dall'esterno originando una simile forza obbligatoria, perché senza interiorizzazione e vaglio della coscienza non si arriva all'evento profondamente sperimentato: «La verità non si impone che per la forza della verità stessa, la quale si diffonde nelle menti soavemente e insieme con vigore» (*DH 1*). Diventata celebre,

<sup>8</sup> Cf. BASTIANEL, *Autonomia morale*, 34.

<sup>9</sup> CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965), 16.

<sup>10</sup> S. MAIORANO, *Coscienza e verità morale nel Vaticano II*, in M. NALEPA – T. KENNEDY (edd.), *La coscienza morale oggi. Omaggio al prof. Domenico Capone*, EDACALF, Roma 1987, 271-272, 274-275. La forza vincolante della verità di coscienza è evidenziata anche da papa Francesco nella sua ultima Lettera enciclica sulla fraternità e l'amicizia sociale, *Fratelli tutti* (3 ottobre 2020), 206: «È possibile prestare attenzione alla verità, cercare la verità che risponde alla nostra realtà più profonda? Che cos'è la legge senza la convinzione, raggiunta attraverso un lungo cammino di riflessione e di sapienza, che ogni essere umano è sacro e inviolabile? Affinché una società abbia futuro, è necessario che abbia maturato un sentito rispetto verso la verità della dignità umana, alla quale ci sottomettiamo. Allora non ci si asterrà dall'uccidere qualcuno solo per evitare il disprezzo sociale e il peso della legge, bensì per convinzione. È una verità irrinunciabile che riconosciamo con la ragione e accettiamo con la coscienza. Una società è nobile e rispettabile anche perché coltiva la ricerca della verità e per il suo attaccamento alle verità fondamentali» [corsivo mio].

questa affermazione della *Dignitatis Humanae* rinvia precisamente al fenomeno morale di cui si deve tener conto nel processo educativo, se si vuole orientare la persona verso la sua statura matura.

In modo suggestivo, i tre termini su cui si concentra il nostro interesse – coscienza, educazione, obbedienza alla verità – sono messi in relazione nella riflessione di C. Zuccaro: «La pedagogia soggiacente, quindi, più che puntare a sottomettere la coscienza morale all'obbedienza della legge deve insistere sulla necessità di sottomettere la coscienza all'obbedienza della verità, da essa sinceramente percepita come tale, anche se momentaneamente non ancora in pienezza o addirittura in modo obiettivamente errato. [...] Occorre affermare con chiarezza che la mediazione della coscienza morale è l'unica strada di accesso all'esperienza della moralità personale»<sup>11</sup>. La verità a cui ci si riferisce, quindi, conserva il suo valore anche in caso della coscienza invincibilmente erronea, perché anche in questo caso la sua struttura autonoma non cambia rimanendo vincolante il bene riconosciuto con sincerità come *da farsi*. Tuttavia, rimane di primissima importanza non soltanto continuare a curare la logica gratuita e imparziale operante nella ricerca del bene maggiore (*bonitas voluntatis*) ma rettificare necessariamente la funzione della ragione nella sua capacità di riconoscere il bene in modo corretto (*recta ratio*)<sup>12</sup>.

L'attestazione della centralità della coscienza, favorita dal concetto dell'autonomia morale, acquisisce la sua fondamentale importanza ricordando la presenza nella tradizione etica di una doppia prospettiva riguardo il ruolo dell'interiorità del soggetto morale.

In una determinata tradizione dell'etica delle virtù, l'educazione in rapporto all'implicazione della coscienza si percepisce piuttosto come processo di apprendimento ispiratosi alle istanze esteriori, di per sé valide, come la parola di Dio, la *traditio*, il quadro normativo dell'*ethos* vigente inclusa la legge morale naturale e l'elenco delle virtù ecc. In tale visione, però, l'educazione rinvia alla formazione della coscienza, limitata al suo essere informata a partire dalle indicazioni assiologiche e normative esterne, secondo un modello eteronomo. Infatti, la funzione della coscienza da perfezio-

<sup>11</sup> C. ZUCCARO, *Morale e Missione. La coscienza via di accesso al Vangelo*, in A. TREVI-SIOL (ed.), *Il cammino della missione a cinquant'anni dal decreto Ad gentes*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2015, 162.

<sup>12</sup> Cf. *S.Th.* I-II, q. 19.

nare consiste nella capacità di adeguarsi alle verità estrinseche, proposte come istanze autorevoli. In questo modo non solamente si perde la centralità del soggetto e della sua interiorità, ma si dissolve anche la struttura autonoma della coscienza morale.

La centralità della coscienza personale viene percepita diversamente in un approccio che parte dalla soggettività trascendentale, dal punto di vista morale costituita nell'unità inscindibile fra *essere* coscienza ed *avere* la coscienza<sup>13</sup>. La scoperta della verità *morale* in questo caso è intrinseca al fenomeno stesso della coscienza morale autonoma, costituita esclusivamente in relazione con tutti gli elementi originariamente esteriori, però eticamente rilevanti. Il dinamismo che porta alla nascita della forza vincolante in coscienza alla verità riconosciuta come tale, rimanda alla capacità di esercitare correttamente la ragione operante nella logica di gratuità-carità, contro qualsiasi forma di privilegio di sé. A questo punto diventa manifesta la reale finalità del processo educativo: sviluppare al meglio la capacità del soggetto di prendersi cura della propria auto-disposizione al bene e al vero e di giudicare correttamente e con efficienza nelle situazioni complesse dei conflitti valoriali il bene da fare concretamente e la verità da vivere effettivamente.

Si può riassumere quindi in quanto segue: 1) Il processo educativo e la sua finalità non si riducono esclusivamente alla trasmissione e all'acquisizione del quadro normativo e degli elenchi di valori umani ritenuti rilevanti, cioè non si tratta di uno semplice *in-formare*; la conoscenza del quadro assiologico e della relativa normatività etica è la condizione necessaria ma non sufficiente per lo sviluppo della personalità matura, capace di vita responsabile secondo la verità appresa. 2) Le verità riguardo ai valori umani diventano operanti e favoriscono la crescita della responsabilità *soltanto* se vagliate e identificate nella coscienza come *mie* verità e verità *per me*, indicando così la vera finalità dell'educazione. 3) L'attenzione centrale, pensando al progresso formativo dal punto di vista della coscienza autonoma, rimane volta all'acquisizione della capacità di riconoscere correttamente il bene *da farsi*, come frutto e parte integrale dell'onestà personale da curare

---

<sup>13</sup> Cf. J. FUCHS, *Il fenomeno della coscienza: orientamento soggettivo e orientamento oggettivo*, in Id., *Il Verbo si fa carne. Teologia morale*, Piemme, Casale Monferrato, AL 1989, 187-211; V. BALČIUS, *L'agire. Tra virtù e opzione fondamentale*, (Manuali Teologia – Strumenti di studio e ricerca 45), Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2016, 101-107.

di continuo. In tale prospettiva, l'incontro con «alcune persone diventate con il loro esempio una luce viva per noi»<sup>14</sup> può essere stimolante in quanto tale esperienza, oltre alla ragione, implica la totalità della persona sprigionando la capacità personale per il bene concreto<sup>15</sup>.

## 2. Educazione, coscienza e relazionalità

Per non esporre il concetto di autonomia morale alla minaccia del soggettivismo o del relativismo etico dovuto al fraintendimento della libertà<sup>16</sup>, si intende offrire un approfondimento sulla costituzione relazionale della coscienza con una riqualificazione dell'autonomia di coscienza in termini di autonomia relazionale e responsabile<sup>17</sup>. Infatti, la relazionalità vista dalla prospettiva della coscienza rappresenta: 1) la realtà sorgiva del fenomeno morale stesso; 2) la condizione di possibilità per un dinamismo personalizzante grazie all'accoglienza gratuita dell'altro assunto come modello della relazione; 3) lo spazio oggettivante del giudizio morale nella ricerca del vero e del bene concreto. Per le ragioni ricordate, l'attenzione alla di-

<sup>14</sup> S. PINCKAERS, *La parola e la coscienza*, SEI, Torino 1991, 192.

<sup>15</sup> «Bisogna educare alla consapevolezza che la coscienza morale non cresce in modo direttamente proporzionato allo sviluppo della ragione, ma al compimento effettivo del bene», C. ZUCCARO, *Teologia morale fondamentale*, BTC 163, Queriniana, Brescia 2013, 266.

<sup>16</sup> Lo stesso potrebbe valere anche per oggi. È sufficiente analizzare la nostra quotidianità durante il periodo fuori dell'ordinario di pandemia COVID-19, con attenzione agli atteggiamenti di fondo, ai comportamenti concreti prodottisi, al modo di collegare i vari termini fra loro (inclusa la libertà, termine adoperato ripetutamente), ai tentativi di proporre presunte valide argomentazioni ecc. La libertà che si cela dietro le logiche riprodotte assomiglia piuttosto alla *libertà d'indifferenza* che alla *libertà morale o responsabile*, aprendo verso la possibilità di opporsi a tutto (libertà *da* qualsiasi indicazione percepita come limitante) e proponendo come ugualmente giustificabili nella stessa situazione sia la scelta del *sì* sia del *no* senza alcuna relazione al bene comune (libertà indifferente di fronte alla questione del bene e del male, e perciò percepita come assoluto). Cf. S. PINCKAERS, *La morale catholique*, Cerf, Paris 1991, 74-81; BALČIUS, *L'agire*, 66-76.

<sup>17</sup> Sul concetto di autonomia morale, alcune ragioni del suo fraintendimento e il modo corretto di intenderla, cf. D. ABIGNENTE, *Verità e formazione della coscienza nell'enciclica Veritatis splendor*, in EAD. – S. BASTIANEL, *Sulla formazione morale. Soggetti e itinerari*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2013, 62-75.

mensione relazionale diventa l'esigenza universale per un processo educativo riuscito.

La coscienza morale, quindi, trova il suo senso autentico soltanto nella sua costituzione relazionale<sup>18</sup>: l'uomo lo sperimenta grazie all'esperienza di essere interpellato in coscienza dalla presenza dell'altro di cui è chiamato ad assumersi la responsabilità. Dalla risposta a questo appello, percepito interiormente come indifferibile, dipende la qualità morale del soggetto esplicitata nella concretezza e nella molteplicità delle relazioni<sup>19</sup>. Precisamente nella coscienza, posta in relazione con l'altro, l'uomo si scopre *essere libertà responsabile* che si attua nella cura della bontà morale-onestà personale come atteggiamento di fondo, inclusa la dedizione seria e sincera per la ricerca dei comportamenti corretti che traducono le relazioni umanamente autentiche. La tematizzazione dell'esercizio della libertà responsabile rimarrà sempre un tentativo continuo dell'uomo che si comprende come intersoggettività capace di mantenere operante la logica di una tendenziale imparzialità incondizionata<sup>20</sup>. Il processo educativo, quindi, è imprescindibile dalla dimensione relazionale. Infatti, l'educazione stessa da un lato, fa parte della realtà relazionale, dall'altro lato, invece, deve tener conto della relazionalità in quanto spazio in cui si verifica e si manifesta sia la moralità dei soggetti implicati – educatore e educando –, sia la qualità della rete di relazioni poste. Dunque, la capacità di assumersi la responsabilità per la realtà intersoggettiva delle relazioni interpersonali diventa uno dei fattori

<sup>18</sup> Cf. V. BALČIUS, *Relazionalità come paradigma etico*, in S. BASTIANEL (ed.), *Tra possibilità e limiti. Una Teologia morale in ricerca*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2012, 99-112.

<sup>19</sup> Cf. J. FUCHS, *Coscienza e obbedienza*, in Id., *Ricercando la verità morale*, San Paolo, Cinisello Balsamo, MI 1996, 135; Id., *La coscienza e l'uomo d'oggi*, in S. PRIVITERA (ed.), *Responsabilità personale e norma morale. Analisi e prospettiva di ricerca*, Dehoniane, Bologna 1978, 188-189; BASTIANEL, *Autonomia morale*, 34-44.

<sup>20</sup> Cf. B. SCHÜLLER, *La fondazione dei giudizi morali*, San Paolo, Cinisello Balsamo, MI 1997, 79-93, 102-137, 170-181; R. GINTERS, *Valori, norme e fede cristiana. Introduzione all'etica filosofica e teologica*, Marietti, Casale Monferrato, AL 1982, 100-110. Ginters, presentando il principio di imparzialità in quattro momenti, fa un riferimento esplicito a una considerazione necessaria della relazione fra i soggetti ed elementi rilevanti (universalizzazione del giudizio partendo sia dal punto di vista del soggetto agente [1], sia dal punto di vista di tutti gli altri [2]; immedesimazione [3]; rispetto della diversità [4]). Si veda anche V. BALČIUS, *Conflitto di valori e decisione oggettiva*, in D. ABIGNENTE – G. PARNOFIELLO (edd.), *La cura dell'altro. Studi in onore di Sergio Bastianel sj*, (Ai crocevia 9), Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2014, 177-180, 191-197.

dai quali *dipenderà* il dinamismo di personalizzazione e di umanizzazione del mondo<sup>21</sup>. La stessa capacità implica anche la competenza acquisita dal singolo di giudicare quale tipo di relazione di fronte all'altro tradurrà la logica dell'accoglienza gratuita ed incondizionata, persino quando il rispetto imparziale dell'altro sembra assumere una forma paradossale di relazionarsi, richiesta proprio dalla straordinarietà della realtà oggettiva<sup>22</sup>.

La coscienza costitutivamente relazionale rivela il suo valore specifico anche grazie alla sua dimensione sociale, raffigurata dal tessuto delle relazioni interpersonali. Dal punto di vista educativo, sono da tenere presenti le due prospettive complementari. Una delle finalità dell'educazione è indubbiamente l'attitudine interiore acquisita del soggetto per discernere in modo corretto il tipo di relazione umanizzante da porre in esistenza nella situazione concreta. In tale senso, la coscienza personale diventa partecipe della strutturazione della coscienza sociale<sup>23</sup>. Anche la prospettiva inversa, che parte dalla coscienza sociale e dalle relazioni strutturate nel gruppo di appartenenza, dirige verso l'analisi del loro impatto sulla coscienza del singolo. La cosiddetta dimensione educativa *della qualità di una rete di legami* all'interno della quale l'essere umano nasce come soggetto morale, ha una grande rilevanza. Alla luce delle affermazioni proposte, l'intelligenza del proverbio africano frequentemente citato «Per educare un bambino serve un intero villaggio» richiede una doppia attenzione. È indiscutibile che nella maturazione della coscienza morale del singolo, essendo essa costitu-

<sup>21</sup> Cf. C. SPARACO, *La relazionalità come struttura fondante della persona* (15 dicembre 2006), "Dialegesthai" 8 (2006), <https://mondodomaini.org/dialegesthai/articoli/clemente-sparaco-02>; <https://archive.is/dBNOz>.

<sup>22</sup> Così, nell'ambito dell'attuale pandemia e contro qualsiasi deriva individualistica, G. CIOLI riconosce nel distanziamento sociale richiesto la forma paradossale di prossimità responsabile, cogliendo l'esperienza evocata come opportunità educativa: «Senza negare la drammaticità della situazione e i suoi rischi, a breve e a lungo termine, vorrei tuttavia prospettare la possibilità di cogliere proprio nella dolorosa necessità della "distanza" che dovremo ancora osservare nelle nostre relazioni sociali non soltanto un pericolo, ma anche l'occasione per un appello etico e un'opportunità educativa per le nuove generazioni», Id., *La paradossale prossimità della distanza. È possibile trarre dall'esperienza della pandemia degli stimoli educativi per il futuro?* (1 novembre 2020), <https://www.ilmantelodellagiustizia.it/novembre-2020/la-paradossale-prossimita-della-distanza-e-possibile-trarre-dallesperienza-della-pandemia-degli-stimoli-educativi-per-il-futuro>; <https://archive.is/qyWOS>.

<sup>23</sup> Riguardo al tema dello strutturarsi del bene o del male, cf. S. BASTIANEL, *Moralità personale nella storia*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2011, 111-116, 177-194, 243-248.

tivamente relazionale, sono implicati tutti i membri della comunità e tutta la rete di relazioni strutturate. Questo fatto si riferisce alla *dimensione educativa del sociale* perché precisamente all'interno delle relazioni vissute ogni individuo "impara" i modi riconosciuti come corretti di rapportarsi. *L'ethos* proprio del gruppo o della cultura è quindi il maestro-educatore. Tuttavia, la stessa dimensione educativa del sociale mette in forte evidenza il fatto che il risultato reale dell'impatto sulla coscienza del singolo dipenderà molto dalla *statura morale dei membri del villaggio*. Infatti, il tessuto di relazioni interpersonali nel gruppo può essere intrecciato in modo autentico, in quanto frutto del rapporto di accoglienza imparziale dell'altro e in tale senso *personalizzante*, oppure inautentico in quanto espressione di parzialità e presunta accoglienza condizionata e perciò *depersonalizzante*<sup>24</sup>. L'importanza della costruzione del "villaggio globale" grazie all'educazione, quindi, mette in evidenza il valore del *Patto educativo*.

Partire dall'*ethos* vigente essendo consapevoli del suo essere storicamente e culturalmente condizionato, e perciò esposto alla necessità di una sua rivisitazione prudente, è una delle esigenze dell'impegno educativo globale nella ricerca della verità morale. La responsabilità evocata connota anche il carattere missionario dell'educazione.

### 3. Storicità come estensione reale del vissuto di coscienza

Alla coscienza morale, contraddistinta dalla sua costituzione relazionale e capacità di vincolare se stessa in una maniera inequivocabile al bene riconosciuto come *da farsi* oppure alla verità identificata come propria e perciò *da vivere*, è affidata la responsabilità per l'autorealizzazione personale e per il vivere in maniera veramente umana, sempre secondo le possibilità oggettive di ciascuno e partendo dai dati effettivi a disposizione. Il *realismo* etico<sup>25</sup>, fondato sulla capacità della ragione morale di percepire ciò che è cor-

<sup>24</sup> Cf. BALČIUS, *Relazionalità come paradigma etico*, 146-151.

<sup>25</sup> Insieme con realismo antropologico, è un approccio dell'attuale magistero del papa Francesco riconoscibile come invito a non rimanere immobilizzati da un ideale teologico, decretato in rapporto a un determinato strutturarsi di alcune realtà eticamente rilevanti, ritrovandosi nel limbo del costruito astratto, staccato dalla concretezza vissuta e dalle reali possibilità di moralità dei soggetti implicati perché a-storico. Cf. FRANCESCO, Esortazione apostolica sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale, *Evangelii gaudium* (24 no-

retto nella concretezza del presente, dal punto di vista assiologico rinvia necessariamente al suo radicarsi nelle esperienze del passato aprendosi verso il futuro. Anche il dinamismo della coscienza, quindi, è connotato della *intrinseca storicità* perché si tratta sempre dell'uomo costitutivamente *storico*<sup>26</sup>. Di conseguenza, pure l'educazione non solo è un *processo* e dunque *storia* ma, se vuole raggiungere veramente il vissuto della persona concreta *oggi*, deve comprendere la storicità sia del soggetto (capacità oggettiva della moralità), sia del dato da trasmettere (verifica e aggiornamento assiologico della percezione culturalmente e biograficamente condizionata dei valori riconoscibili come realmente operativi). Infatti, la verità morale essendo la verità di coscienza storica<sup>27</sup> è frutto del riconoscimento storicamente e culturalmente condizionato del rapporto corretto *fra i valori umani* presenti nella situazione concreta e *il valore morale* riconosciuto in coscienza come da attuare. È proprio la prospettiva assunta della storicità dei valori che apre verso una attenzione particolare nel processo educativo: la necessità di discernere ogni volta quale forma contenutistica nel presente storico assumerà l'esigenza di realizzare il valore concreto nella logica del rispetto incondizionato. Il dinamismo evocato della coscienza diventa lo spazio dell'inserimento del processo formativo riuscito<sup>28</sup>.

Attenzione però! Il successo dell'impresa educativa ricordata dipenderà sempre dal voler accettare ed assumersi la responsabilità del fatto che la correttezza dell'agire particolare è correlata con la comprensione storica

vembre 2013), 231: «la realtà è superiore all'idea»; ID., Esortazione apostolica postsinodale sull'amore nella famiglia, *Amoris laetitia* (19 marzo 2016), 36 e anche 3: «il tempo è superiore allo spazio»; A. AUTIERO, *Amoris laetitia e la coscienza etica*, in S. GOERTZ – C. WITTING (edd.), *Amoris laetitia: un punto di svolta per la teologia morale?*, San Paolo, Cinisello Balsamo, MI 2017, 88-91.

<sup>26</sup> Cf. J. FUCHS, *Storicità e norma morale*, in ID., *Ricercando la verità morale*, San Paolo, Cinisello Balsamo, MI 1996, 80-101; S. BASTIANEL, *Storicità e assoluto in teologia morale*, in S. FERRARO (ed.), *Morale e coscienza storica*, AVE, Roma 1988, 80-84; K. DEMMER, *Interpretare e agire. Fondamenti della morale cristiana*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo, MI 1989, 50-56.

<sup>27</sup> Cf. MAIORANO, *Coscienza e verità morale nel Vaticano II*, 278.

<sup>28</sup> La validità dell'affermazione trova il suo fondamento nella dimensione pratica della verità morale stessa. In realtà, «si tratta del fatto che la coscienza diventa sempre più attenta al bene dopo ogni decisione di realizzarlo, per cui ad ogni presa di posizione che realizza il valore morale la sensibilità della coscienza morale per esso diventa più acuta e cresce quasi per connaturalità», in ZUCCARO, *Teologia morale fondamentale*, 265.



della gerarchia e dell'urgenza di valori offerta nell'*ethos* vigente, cioè con il bene *realmente possibile* in quanto lo permette di capire il situarsi storico del soggetto agente, anch'esso storico. Tale esigenza fa parte dell'oggettività morale e del giudizio morale oggettivo<sup>29</sup> e nei casi complessi può tradursi in una necessità di fare il ricorso alla logica che la buona tradizione morale ha proposto nella virtù dell'*epicheia*<sup>30</sup>.

Nel contesto del pensiero sin qui presentato, si capisce meglio l'affermazione diventata celebre fra i teologi moralisti: «Non esiste la correttezza morale»<sup>31</sup>. Ancora una volta si deve evidenziare che il compito dell'educazione non è una semplice offerta-ripetizione dell'elenco prestabilito dei valori da attuare e neppure del quadro normativo previamente formulato da applicare. La finalità autentica sarebbe un accompagnamento paziente e saggio del soggetto morale verso la crescita nella sua capacità di discernere ciò che è corretto nella concretezza del suo vissuto biografico, parte integrale dell'*ethos* e della *traditio* culturale di appartenenza, inserita nel quadro globale della storia di umanità e della comprensione *storica* del comune *humanum*.

Naturalmente occorre ricordare che ogni lettura ermeneutica della realtà storica implica necessariamente la conoscenza e la presa in considerazione dell'insieme delle norme morali già esistenti come dono della tradizione che ci raggiunge dalle generazioni precedenti. La coscienza morale si riconosce nel suo essere influenzata da ciò che in passato è stato ritenuto giusto; per questa ragione la coscienza vaglia responsabilmente tutto quello che l'*ethos* comunitario vigente propone per verificare la validità attuale degli elementi ritenuti eticamente rilevanti. Nel suo sviluppo verso una sua maggiore maturità durante un percorso formativo, la coscienza continua a esaminare e a interpretare ininterrottamente i dati oggettivamente nuovi, presentati dalla modernità. Sarà, quindi, suo compito riconoscere, quando la novità oggettiva

---

<sup>29</sup> Cf. BALČIUS, *Conflitto di valori e decisione oggettiva*, 186-191; W. WOLBERT, *Riflessioni sulla misericordia*, in GOERTZ – WITTING (edd.), *Amoris laetitia: un punto di svolta per la teologia morale?*, 103, 109.

<sup>30</sup> Cf. K. DEMMER, *Seguire le orme del Cristo. Corso di teologia morale fondamentale*, PUG, Roma 1996, 88-92; S. PRIVITERA, *Principi morali tradizionali. VII. Epicheia*, in F. COMPAGNONI – G. PIANA – S. PRIVITERA (edd.), *Nuovo dizionario di teologia morale*, San Paolo, Cinisello Balsamo, MI 1999<sup>4</sup>, 993.

<sup>31</sup> FUCHS, *Storicità e norma morale*, 88. Cf. anche DEMMER, *Seguire le orme del Cristo*, 79-83.

va della situazione lo richiederà, una certa discontinuità con soluzioni concrete storicamente proposte e di apportare le correzioni necessarie.

Solo nella storia della crescita morale e grazie al riconoscere la storicità della realtà etica, l'uomo diventa sempre più se stesso, vale a dire si rende più autonomo in quanto agente attivo in vista dell'autorealizzarsi personale e del realizzare il mondo in quanto umano e umanizzante<sup>32</sup>.

Se si vuole prendere al serio sia la storicità del processo di maturazione della coscienza morale sia il ruolo dell'educazione nel percorso indicato, non si può percorrere una via diversa.

#### 4. Formazione della coscienza morale cristiana e dialogo come regola di evangelizzazione

La rilevanza etica della fede in Gesù Cristo nel contesto educativo globale si traduce nella capacità accresciuta del dialogo che trova il suo fondamento nella struttura stessa della coscienza morale. Essa non solo non viene sconvolta dall'incontro con Dio ma anzi viene confermata dalla realtà stessa del credere personale. Infatti, la fede, per essere autentica ed operante nella storia della vita dell'uomo credente, si inserisce e viene resa possibile grazie alla sua coscienza caratterizzata dall'autonomia relazionale, storica e responsabile. Per dire altrimenti, l'adesione di fede si inserisce all'interno della struttura del fenomeno morale senza sconvolgerla ed è vissuta come evento di coscienza, cioè come fedeltà nella coscienza a Cristo, riconosciuto come Verità da vivere, Verità della mia vita e per la mia vita in quanto umanamente riuscita<sup>33</sup>.

Il cristiano, quindi, grazie all'incontro con Cristo, si sente di essere svelato pienamente a se stesso nella sua umanità<sup>34</sup>. È precisamente l'umano comune, riconosciuto e condivisibile, che abilita il credente a un dialogo costruttivo, edificato nella logica della carità e rivolto a tutti, oltre le differenze. Queste ultime, invece di essere un ostacolo, diventano una fonte di possibile arricchimento.

<sup>32</sup> ABIGNENTE, *Verità e formazione della coscienza nell'enciclica Veritatis splendor*, 62-74.

<sup>33</sup> In forza di questo evento di coscienza profondamente vissuto apostolo Paolo può affermare: «non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me» (Gal 2,20).

<sup>34</sup> Cf. *Gaudium et spes*, 22.

La missione dell'educazione veritiera, quindi, consiste nel guidare verso quel tipo di sapienza che porta alla comprensione dell'autenticamente umano anche sempre come *tipicamente* cristiano, e perciò da ricercare e ricomprendere in modo dialogico insieme con gli altri<sup>35</sup>. La missione evocata della coscienza cristiana diventa anche una regola essenziale dell'evangelizzazione. Come lo afferma C. Zuccaro, «la fedeltà alla coscienza morale è l'alleata principale dell'evangelizzazione perché la persona che abitualmente si lascia guidare dal giudizio della propria coscienza onesta e sincera, sebbene attualmente erronea in buona fede, non avrà difficoltà ad accogliere la verità che in momenti e per vie diversi Dio rivela ad ogni uomo»<sup>36</sup>.

La coscienza cristiana *edotta*, poiché ispirata alla fede in Gesù Cristo, Vero Dio e Vero Uomo, è coscienza aperta alla dimensione universale dell'*humanum*. Per tale ragione, nonostante il fatto che l'orizzonte di senso della riflessione proposta sia proprio del credo cristiano, se presentata in modo umanamente autentico, essa si apre al dialogo con tutte le persone di buona volontà<sup>37</sup>.

Papa Francesco a proposito afferma che il dialogo nella ricerca della verità morale continuerà «fino a quando lo Spirito ci farà giungere alla verità completa (cf. *Gv* 16,13), cioè quando ci introdurrà perfettamente nel mistero di Cristo e potremo vedere tutto con il suo sguardo. Inoltre, in ogni paese o regione si possono cercare soluzioni più inculturate, attente alle tradizioni e alle sfide locali. Infatti, «le culture sono molto diverse tra loro e ogni principio generale [...] ha bisogno di essere inculturato, se vuole essere osservato e applicato»<sup>38</sup>.

## 5. Al posto della conclusione

Le tre caratteristiche peculiari dell'educazione, riportate nel *Global Compact on Education* – costruire la collaborazione fra soggetti ed istituzioni; il

<sup>35</sup> *Ibid.*, 16: «Nella fedeltà alla coscienza i cristiani si uniscono agli altri uomini per cercare la verità e per risolvere secondo verità numerosi problemi morali, che sorgono tanto nella vita privata quanto in quella sociale».

<sup>36</sup> ZUCCARO, *Morale e Missione. La coscienza via di accesso al Vangelo*, 161-162.

<sup>37</sup> Cf. *Fratelli tutti*, 6.

<sup>38</sup> *Amoris laetitia*, 3. Citazione proposta all'interno: *Discorso a conclusione della XIV Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi* (24 ottobre 2015).

carattere processuale dell'educazione finalizzata al futuro migliore; l'educazione come servizio ed educare per servire –, aprono verso la centralità della persona e la sua coscienza autonoma e costitutivamente relazionale, chiamata alla responsabilità nella storia personale. La struttura della coscienza morale, inclusa la coscienza cristiana, diventa quindi il principio del comune umano condivisibile e il fondamento della possibilità stessa per la riuscita del *Patto educativo* ripensato nella sua dimensione universale.

È la coscienza morale, quindi, quella realtà interiore primaria che va raggiunta e nobilitata perché il processo educativo sia veramente efficace e il suo risultato effettivamente operante. A seconda di come si intende la coscienza, in rapporto alla cosiddetta formazione sono due le strade generalmente proposte: «quella dell'istruzione, che tuttavia può facilmente degenerare in indottrinamento; oppure quella dell'accompagnamento, per rendere la persona capace, in quanto soggetto, di autonomia e di auto-responsabilizzazione etica»<sup>39</sup>. Se la verità formulata nel Concilio Vaticano II che «la dignità dell'uomo richiede che egli agisca secondo scelte consapevoli e libere, mosso cioè e determinato da convinzioni personali, e non per un cieco impulso istintivo o per mera coazione esterna»<sup>40</sup> è valida, e se è vero che la coscienza morale o è autonoma, relazionale e storica o non è coscienza, soltanto la seconda via è quella da proporre per generare un cambiamento globale attraverso l'educazione.

Si potrebbe inoltre dire anche: questa è anche la via proposta da Dio fattosi Uomo che si è fidato e si è donato gratuitamente all'umanità unendosi «in certo modo ad ogni uomo» accettando di morire per tutti e nello Spirito di unità rivelando la loro comune vocazione ultima<sup>41</sup> – avere la vita e averla in abbondanza (cf. Gv 10,10).

*Vidas Balčius*  
Pontificia Università Urbaniana  
(v.balcius@urbaniana.edu)

<sup>39</sup> AUTIERO, *Amoris laetitia e la coscienza etica*, 89.

<sup>40</sup> *Gaudium et spes*, 17.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 22.

**ABSTRACT**

**LA COSCIENZA MORALE:  
AL SERVIZIO RESPONSABILE DI TUTTO L'UOMO  
NELLA CONCRETEZZA DELLA SUA VITA**

Alla luce del non rinviabile invito ad un patto globale per l'educazione, la ricerca di un fondamento etico-antropologico condivisibile sta diventando una delle nuove urgenze, aprendo alla riflessione sul significato di ciò che è comune all'umano. Sono due, innegabili, le premesse che permettono di sostenere il senso della possibilità di un processo educativo globale: la centralità della coscienza in questo processo, e il riconoscimento della stessa struttura funzionale della coscienza morale che tutti gli esseri umani – indipendentemente dalle loro differenze geografiche, storico-culturali e religiose – condividono e che rende tutti capaci di un dialogo. Nella prospettiva che l'autore propone, si è cercato di dispiegare meglio il senso della centralità della coscienza morale riconsiderando alcune delle sue dimensioni costitutive: il fenomeno dell'autonomia della coscienza morale (che nel contesto teologico assume la forma di teonomia partecipata), la relazionalità come realtà intrinseca e originaria, la storicità come estensione spazio-temporale che include i dinamismi dell'ethos e della cultura, e infine la rilevanza della coscienza cristiana alla luce dell'attività missionaria ed evangelizzatrice come parte del processo educativo.

**MORAL CONSCIENCE:  
RESPONSIBLE SERVICE TO THE WHOLE MAN  
IN THE CONCRETENESS OF LIFE**

In the light of the non-delayable invitation to the *Global Compact on Education* the search for a shareable ethical-anthropological foundation is becoming one of the new urgencies, opening to reflection on the meaning of the common human. The two existing undeniable premises allow sustaining the sense of the possibility of global educational process: the centrality of conscience in this process, and the recognition of the same functional structure of moral conscience, shareable by all human beings regardless of their geographical, historical-cultural, and religious differences, which make everyone capable of a dialogue. From the proposed perspective, an attempt has been made to better unfold the sense of the centrality of moral conscience with the reconsideration of some of its constituent dimensions: the phenomenon of the autonomy of moral conscience (which in theological context takes the form of participated theonomy), relationality as an intrinsic and originating reality, historicity as a space-time extension that includes the dynamisms of ethos and culture, and finally, the relevance of the Christian conscience in the light of missionary and evangelizing activity as a part of the educational process.

**Keywords:** Education; Conscience; Autonomy; Relationality; Historicity



Aldo Skoda

**GLOBAL COMPACT ON EDUCATION  
PER UN NUOVO IMPEGNO SOCIOPASTORALE  
NELL'ERA DELLA GLOBALIZZAZIONE  
E DELLA MULTICULTURALITÀ**

Introduzione – La dimensione ecologica dell'educazione nella società globalizzata – I paradigmi e le dinamiche educative nelle società multietniche e multireligiose – Educare è servire, educare a servire nella prospettiva teologico-pastorale – Conclusione

**Parole chiave:** *globalizzazione; multiculturalità; educazione interculturale; ecologia integrale; teologia pastorale*

*Per educare un bambino  
serve un intero villaggio*

## Introduzione

L'evento dei *Global Compact on Education* fortemente voluto da Papa Francesco<sup>1</sup> ha messo in risalto ancora una volta il “cambiamento d'epoca” di cui siamo testimoni. L'educazione è riconosciuta come diritto fondamentale dalla “Dichiarazione Universale dei Diritti Umani” del 1948 e sancita nella “Convenzione sui diritti dell'infanzia e dell'adolescenza” approvata dall'Assemblea dell'ONU il 20 settembre 1989. In quanto non si tratta semplicemente di un diritto isolato quanto piuttosto della porta d'accesso ad altri diritti e libertà o quantomeno alla loro conoscenza, comprensione ed esercizio, l'educazione è oggi la cartina di tornasole della stessa condizione dell'individuo e della società<sup>2</sup>. Da una parte l'educazione è il luogo

<sup>1</sup> Cf. Videomessaggio del Santo Padre per il lancio del Patto Educativo, 12 settembre 2019 in <https://www.educationglobalcompact.org/it/invito-di-papa-francesco/>; <https://archive.is/nMyII>.

<sup>2</sup> Cf. F. VERIAVA – K. PATERSON, *The Right to Education*, in J. DUGAN – B. PORTER – D. IKAWA – L. CHENWI (eds.), *Research Handbook on Economic, Social and Cultural Rights as Human Rights*, Edward Elgar, Cheltenham, UK – Northampton, MA 2020, 113-136. K. BEECKMAN, *Measuring the Implementation of the Right to Education: Education versus Human Rights Indicators*, “The International Journal of Children's Rights” XII (2004), 1, 71-84.

dell'esclusione sociale in molte parti del mondo vicino e lontano, relegando di conseguenza le persone nelle periferie esistenziali, creando sacche di emarginazione e scarsa partecipazione sociale attiva. Un mancato accesso all'educazione oppure una scarsa educazione non fanno che alimentare le ineguaglianze e persino l'emarginazione sociale. Allo stesso tempo però, l'educazione rimane lo strumento fondamentale di promozione per uno sviluppo integrale, sostenibile ed armonico della persona e delle comunità.

Appare evidente che il semplice riconoscimento di questo diritto non produce di per sé una garanzia di implementazione e soprattutto di qualità. Katarina Tomasevski, nella sua esperienza di Rapporteur delle Nazioni Unite sul diritto all'educazione, ha declinato tale diritto attraverso uno schema definito delle quattro A. La prima riguarda la disponibilità (*availability*), ossia assicurare a tutti un'educazione gratuita e obbligatoria; elemento presente come raccomandazione in diversi trattati e documenti internazionali, ma certamente esiste una larga fetta di popolazione per cui questo diritto non è disponibile; la seconda riguarda l'accessibilità (*accessibility*) ed evidenzia che il processo educativo non dovrebbe discriminare nessuno, specialmente le fasce della popolazione più vulnerabili, svantaggiate o emarginate; la terza si riferisce all'accettabilità (*acceptability*), ossia al fatto che i protagonisti non sono semplici fruitori, ma si impegnano attivamente nell'accettare di far parte di questo processo complesso e interdipendente; la quarta si riferisce all'adattabilità (*adaptability*), cioè all'attenzione che l'educazione deve porre alle caratteristiche dei protagonisti stessi in termini di diversità culturale, linguistica, contestuale, personale o familiare<sup>3</sup>. Questo schema evidenzia il fatto che il riconoscimento di certi diritti dal punto di vista delle convenzioni e leggi internazionali o nazionali, seppure di vitale importanza, deve tuttavia fondarsi su una riflessione antropologica che mette al centro innanzitutto la dignità della persona umana<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Cf. K. TOMASEVSKI (ed.), *Manual on Rights-based Education. Global Human Rights Requirements Made Simple*. Collaborative Project between the UN Special Rapporteur on the Right to Education and UNESCO Asia and Pacific Regional Bureau for Education, UNESCO, Bangkok 2004 [<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000135168>].

<sup>4</sup> Anche se bisogna notare che la categoria dei diritti umani non sia nata nel contesto della riflessione della teologia cattolica, bisogna riconoscere che esprime «in forma ammirevolmente efficace uno dei portati più profondi della tradizione cristiana: quello della priorità dell'individuo, come centro di valore, cioè come persona rispetto allo stato. [...] In realtà gli uomini, tutti gli uomini, hanno diritti fondamentali perché sono persone, per-



Le difficoltà di accesso o di conclusione dei percorsi formativi rischiano di creare un circolo vizioso di deterioramento e per riflesso di emarginazione, aumentando la percentuale dei giovani che non hanno competenze o preparazione adeguata ad affrontare le sfide e i cambiamenti in atto. Per contro, l'investimento in processi educativi continui e di qualità assicurano, secondo molte ricerche, una prospettiva per uno sviluppo sostenibile individuale, familiare e comunitario. Un esempio paradigmatico, secondo uno studio della Banca Mondiale<sup>5</sup>, riguarda le donne che hanno completato l'istruzione secondaria e di conseguenza hanno maggiori opportunità di accesso al mercato del lavoro nonché ad una retribuzione più del doppio rispetto alle donne che non hanno lo stesso livello di educazione.

In questo mio intervento vorrei focalizzare l'attenzione su alcuni nodi oggi problematici riguardanti l'educazione, a partire dal valore che si dà a questo termine nei messaggi del Papa e nei documenti internazionali. All'interno di questo vasto e complesso tema tratterò un percorso che parte dalla globalizzazione e dalla mobilità umana, due fenomeni oggi cruciali, per sottolineare le grandi sfide poste alla società e alla comunità cristiana riguardo alla multiculturalità e l'educazione interculturale. Vorrei, inoltre, offrire un quadro più ampio per tracciare percorsi di interpretazione e di intervento sociopastorale a partire proprio da una visione cristiana, richiamando alcuni concetti chiave come la dignità della persona, l'ecologia integrale, la dimensione della speranza.

Il Papa parla di "catastrofe educativa" e guardando gli indicatori non si può che essere d'accordo<sup>6</sup>. Circa 250 milioni di bambini/e in età scolare sono totalmente esclusi da ogni attività educativa<sup>7</sup>. Le statistiche mondiali so-

ché appartengono alla famiglia umana, perché sono stati creati e voluti da Dio per se stessi e di Dio portano traccia, anche nei casi in cui la loro debolezza (fisica, mentale o sociale) possa apparire così evidente da far mettere in dubbio ad alcuni la presenza in essi della stessa dignità umana. [...] Impadronendosi (per così dire) del tema dei diritti, la chiesa si è impadronita di un modo rapido ed operativo di indicare quale estensione e quale irriducibilità possieda la dignità umana», F. D'AGOSTINO, *Diritto e giustizia. Per una introduzione allo studio del diritto*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, MI 2000, 29-30.

<sup>5</sup> Cf. Q. WODON – C. MONTENEGRO – H. NGUYEN – A. ONAGORUWA, *Missed Opportunities: The High Cost of Not Educating Girls*, The World Bank, Washington, DC 2018 [<https://documents.worldbank.org/en/publication/documents-reports/documentdetail/775261531234655903/missed-opportunities-the-high-cost-of-not-educating-girls>].

<sup>6</sup> Videomessaggio del Santo Padre per il lancio del Patto Educativo.

<sup>7</sup> *Ivi*.

stengono la previsione di un significativo incremento della popolazione giovane nel futuro prossimo, la maggior parte della quale vivrà in aree che manifestano problemi strutturali come fragili economie, instabilità politica, conflitti, persecuzioni a base etnica, di genere e religiosa, sistemi socio-assistenziali deboli, migrazioni forzate, disastri naturali.

A livello globale, meno della metà dei bambini nella corrispondente età scolare sono iscritti o hanno completato l'istruzione secondaria superiore (43,3 per cento dei ragazzi adolescenti e il 45,1 per cento delle ragazze adolescenti in età di scuola secondaria superiore). Inoltre, molti in età di scuola secondaria superiore frequentano ancora i cicli di istruzione inferiore, ovvero 1 su 5 è ancora iscritto alla scuola secondaria inferiore e 1 su 20 frequenta ancora la scuola primaria. Nei paesi dove ci sono emergenze in atto o si sono verificati disastri naturali, solo il 26,6% degli adolescenti raggiunge l'istruzione secondaria superiore e il 18,4% non accede neanche all'istruzione primaria. Questi dati confermano ancora come l'educazione è strettamente legata ad altri fattori sociali o di sviluppo, a volte come conseguenza<sup>8</sup>.

Un fattore chiave per leggere questi dati è indubbiamente il contesto di riferimento segnato anche dalla povertà<sup>9</sup>. La mancanza di mezzi economici adeguati, infatti, priva molti bambini del loro diritto ad una educazione di qualità e di conseguenza di un futuro migliore. Esiste un rapporto di 1 a 4 nel passaggio dall'istruzione primaria a quella secondaria che divide contesti o realtà con un basso indice di benessere economico rispetto a realtà con un medio-alto indice di benessere economico. Seppure il differenziale definito dal genere a livello globale non mostri evidenti distanziamenti, in alcune aree particolari, come ad esempio quelle segnate da conflitti, le ragazze sono il 2,5 % più escluse dall'istruzione rispetto ai loro coetanei maschi<sup>10</sup>.

I conflitti e i disastri naturali determinano un altro fattore di rischio per l'accesso all'istruzione. 1 su 3 di tutti gli esclusi dal sistema educativo, che

<sup>8</sup> Cf. UNICEF, *Annual Report*, Genève 2019.

<sup>9</sup> «Esiste una connessione tra la povertà e la mancanza, in molti Paesi, di libertà, di possibilità di iniziativa economica, di amministrazione statale capace di predisporre un adeguato sistema di educazione e di informazione». *Dottrina sociale della Chiesa* [DSC], n. 447 Vedi anche DSC n. 166.

<sup>10</sup> S. NICOLAI ET ALII, *Education Cannot Wait: Proposing a Fund for Education in Emergencies*, ODI, London 2016, 10.

hanno un'età compresa tra i 5 e 17 anni, vive in Paesi afflitti da emergenze dovute proprio a conflitti o disastri naturali, per un numero totale di circa 104 milioni di bambini/e<sup>11</sup>. In queste realtà l'educazione deve affrontare anche la dimensione dell'emergenza e dei traumi con gravi e durevoli ripercussioni non solo nella qualità dell'istruzione ma anche della stessa vita e prospettive per il futuro di bambini/e.

Il fenomeno della mobilità umana rappresenta un altro elemento fondamentale di analisi e riflessione circa i processi educativi, in quanto lo spostamento forzato o meno dal proprio luogo di nascita segna un'interruzione del percorso educativo con gravi ripercussioni poi sul futuro stesso di queste persone. Secondo le ultime statistiche disponibili<sup>12</sup>, nel 2019 il numero dei migranti internazionali ha raggiunto quota 272 milioni, di cui 33 milioni sono minorenni. Inoltre circa 1 minore su 72 vive fuori dal proprio Paese di nascita e 3 su 5 bambini migranti vive in Africa e Asia. In questo contesto globale possiamo evidenziare che da una parte le migrazioni esasperano ancora di più le problematiche legate all'educazione, ma possono trasformarsi anche in motori di sviluppo per gli individui e le stesse società, a patto di non ignorare le problematiche sottostanti e mettere in atto soluzioni adeguate e sostenibili.

Un'attenzione particolare meritano le migrazioni forzate. Alla fine del 2017, nel mondo c'erano 25,4 milioni di rifugiati. Più della metà della popolazione mondiale di rifugiati erano minori di 18 anni. Tra questi, 4 milioni di minori rifugiati non vanno a scuola. Questa cifra è incrementata di 500.000 solo dall'anno precedente<sup>13</sup>. Dal 2011<sup>14</sup> questa cifra è aumentata di circa 600.000 ogni anno. Per ciò che riguarda il passaggio dalla scuola primaria alla scuola secondaria, nel 2017 il 61% dei bambini rifugiati andava alla scuola primaria (contro il 92% a livello globale). Le percentuali scendono passando invece alla scuola secondaria: i bambini rifugiati sono il 23% (contro l'84% a livello globale). Questo significa che due terzi dei

<sup>11</sup> Cf. UNITED NATIONS, DEPARTMENT OF ECONOMIC AND SOCIAL AFFAIRS, POPULATION DIVISION, *Trend in International Migrant Stock: Migrants by Destination and Origin*, United Nations, New York, NY 2019.

<sup>12</sup> *Ivi.*

<sup>13</sup> *Ivi.*

<sup>14</sup> Cf. UNHCR, *Turn the Tide. Refugee Education in Crisis*, 2017 [<https://www.unhcr.org/5b852f8e4.pdf>].

bambini rifugiati che vanno alla scuola primaria non passano poi alla scuola secondaria. In generale, bambini e giovani rifugiati hanno molte meno opportunità educative rispetto ai loro coetanei. Sull'intera popolazione di rifugiati, il 54% non va a scuola, contro il 10% di bambini a livello globale. Ciò significa che il livello di mancanza a scuola dei rifugiati è 5 volte maggiore della media globale. Un caso particolare è quello delle bambine; in Kenya ed Etiopia, per esempio, ci sono solo 7 bambine su 10 che frequentano la scuola primaria e solo 4 bambine su 10 nella scuola secondaria<sup>15</sup>.

La fuga da situazioni di pericolo, il viaggio che spesso dura anche mesi per raggiungere un luogo ritenuto sicuro, le problematiche di adattamento e di inserimento nelle realtà di arrivo, spesso anche in campi allestiti ad hoc, la loro situazione di continua precarietà riguardante lo status, le difficoltà nell'accoglienza e nell'integrazione nei Paesi di destinazione, rendono questa particolare e sensibile popolazione a rischio di futuro.

In un mondo globalizzato anche l'educazione è segnata dalla mobilità dei suoi attori principali. Nel 2017, ultimo dato ufficiale di riferimento<sup>16</sup>, c'erano circa 5,7 milioni di studenti stranieri, nel 2000 erano appena 2 milioni. Più della metà di questi si trova in Paesi come gli Stati Uniti, il Regno Unito, l'Australia, la Francia, la Germania e la Federazione Russa. Le nazionalità più rappresentate sono gli studenti provenienti da Cina, India e Corea del Sud. Questi numeri non tengono conto ovviamente della mobilità interna ai Paesi stessi. La mobilità degli studenti internazionali è una dinamica importante e gioca un ruolo fondamentale nell'internazionalizzazione dell'educazione, nello scambio delle conoscenze, nelle dinamiche interculturali, ma questo fenomeno presenta altrettanto delle problematiche. Un fenomeno rilevante è il cosiddetto *brain drain*, ossia la mobilità di studenti o personale qualificato verso paesi economicamente più sviluppati con delle serie conseguenze di impoverimento del capitale umano e sullo sviluppo dei paesi di partenza. Inoltre, la questione del riconoscimento dei titoli di studio rimane una sfida importante per coloro che emigrano e necessitano quindi di inserirsi in un percorso formativo oppure nel mercato del lavoro. Basta far notare che un terzo dei migranti nei paesi OCSE che ha terminato l'istruzione

<sup>15</sup> Cf. UNHCR, *Her Turn. It's Time to Make Refugee Girls' Education a Priority*, 2018 [<https://www.unhcr.org/herturn/>].

<sup>16</sup> Cf. UNESCO, *Global Education Monitoring Report 2019*, 95-107 [<https://gem-report-2019.unesco.org/>].

ne nei rispettivi paesi di provenienza occupa una posizione o svolge un impiego molto inferiore alla loro qualifica e preparazione<sup>17</sup>.

Una riflessione particolare merita l'attuale condizione dettata dalla pandemia globale di COVID-19 che ha rallentato e persino bocciato molte attività educative nel mondo. Secondo i dati ufficiali dell'UNICEF oltre 1 milione di bambini/e sono a rischio di accumulare ritardi nella loro formazione o addirittura soggetti all'abbandono del percorso scolastico dalla chiusura delle scuole. Nel settembre scorso, dopo la chiusura delle scuole in circa 188 Paesi del mondo, l'accesso alla rete internet, a canali radiotelevisivi o il possesso di un computer hanno fortemente limitato l'accesso all'educazione a distanza. Il 31% dei bambini a livello globale, circa 463 milioni, non è stata raggiunta dalla rete internet o radiotelevisiva mettendo così a rischio la loro formazione. Infatti, 3 su 4 di questi bambini/e vivono in aree rurali oppure zone segnate dalla povertà. La pandemia ha acuito le vulnerabilità dei sistemi educativi e rischia di aggravare ancora di più il divario delle opportunità e dell'accesso al sistema educativo<sup>18</sup>.

### La dimensione ecologica dell'educazione nella società globalizzata

Indubbiamente l'educazione non è un fenomeno che può essere analizzato in maniera circoscritta e separata da altri e più complessi fenomeni sociali come, ad esempio, la globalizzazione e la mobilità umana. Ciò che sembra contraddistinguere, anche se non del tutto in maniera nuova, la globalizzazione è l'accelerato grado di interazione e di mobilità con i conseguenti effetti che questi fenomeni hanno determinato nella vita sociale e individuale delle persone: «Il mondo è diventato da molti secoli un insieme di interazioni su larga scala, ma nel mondo di oggi sono implicate interazioni di tipo nuovo e nuove intensità»<sup>19</sup>. Alla crescente velocità di cambiamento

<sup>17</sup> Cf. F. BAGGIO, *Brain Drain, Brain Gain e Brain Circulation: il caso dell'India*, "Studi Emigrazione" 201 (2016), 45-65; E. AGYEMAN, *Brain for Industries in the Global North: The Role of Educational Institutions in Ghana as a Migrant Sending Country*, "Studi Emigrazione" 201 (2016), 65-81.

<sup>18</sup> UNESCO, *Education: From Disruption to Recovery* [<https://en.unesco.org/covid19/educationresponse>; <https://archive.is/ynlRT>].

<sup>19</sup> A. APPADURAI, *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma 2000, 45.

mondiale, tuttavia, non corrisponde una altrettanta capacità di adattamento strutturale ed istituzionale che possa governare la globalizzazione. Inoltre, le migrazioni che sono strettamente legate alla globalizzazione stessa stanno modificando in maniera radicale le interazioni umane, le istituzioni e le società.

Tali fenomeni vanno oltre la semplice idea di uno spostamento nello spazio, significando anche una mobilità culturale, politica, sociale e religiosa. In questa prospettiva l'incontro/scontro con l'altro è una inevitabile realtà del mondo globalizzato. Il pluralismo culturale, dunque, non è per la società di oggi una opzione o una libera scelta, ma la condizione ordinaria nella quale essa già si trova. Per questo motivo ampliare lo sguardo ad un contesto più ampio, ci aiuta a capire meglio non solo le sfide che il mondo pone al processo educativo, ma anche le opportunità affinché tale processo sia al servizio della persona e per il suo bene.

Nel 1971 lo psicologo Willim Ryan pubblica una importante opera intitolata *Blaming the Victim (Colpevolizzare la vittima)*<sup>20</sup>. L'idea di fondo dell'autore era la critica di un sistema di riduzione dei conflitti o problematiche che si manifestavano a livello sociale, come ad esempio l'educazione, in particolare nei contesti più disagiati ed emarginati, ad un mero problema individuale. Il rischio è di trasformare il disagio e l'emarginazione della persona (vittima nel linguaggio dell'autore) come manifestazione di fattori personali (ad esempio incompetenza, ignoranza, povertà, estraneità, ecc.). La causa di quello stesso disagio, quindi, è da ricercare esclusivamente nella persona, scagionando così da ogni responsabilità altri fattori e attori sociali. L'intervento di soluzione che ne consegue ovviamente perpetua semplicemente questa visione, incolpando esclusivamente l'individuo invece di analizzare nel suo complesso il contesto situazionale-sociale all'interno del quale si è manifestato il problema. Concetti come potere (culturale, della maggioranza, economico, di status, ecc.) o resistenza al cambiamento esprimono molto bene anche dinamiche che si instaurano in contesti educativi sociali dove spesso il soggetto, bambino/a o famiglia, è "colpevolizzato" o semplicemente indicato come causa problematica senza per questo responsabilizzare i vari contesti relazionali e sociali di cui questo soggetto è parte integrante.

L'apertura verso un sistema più integrato dove l'individuo è visto anche in riferimento ai vari network relazionali nei quali è inserito, appare una via

<sup>20</sup> Cf. W. RYAN, *Blaming the Victim*, Vintage Books, New York, NY 1971.

privilegiata per affrontare situazioni e fenomeni sociali complessi in particolare quelli legati all'educazione. Tale visione è stata definita dalla scuola di Chicago come *human ecology* (visione di una ecologia umana)<sup>21</sup>. Nata negli anni '20-'40 come studio di fenomeni sociali in riferimento alle comunità locali che le vivevano, mette al centro l'analisi dell'ambiente (*ecosistema*) particolare entro il quale l'individuo è inserito e che produce determinate condizioni che poi influenzano le persone anche loro malgrado. Più che un paradigma metodologico ed interpretativo, la visione ecologia rimane come attenzione all'interdipendenza che si crea non solo tra le persone in una determinata comunità, ma anche con l'ambiente sociale, istituzionale, culturale, religioso, ecc.

<sup>21</sup> Etimologicamente la parola "ecologia" deriva da *oikos* che significa casa o luogo di vita. In termini metaforici, nell'ambito delle scienze sociali ed in particolare la psicologia, si intende per ecologia lo studio dell'ambiente e dei luoghi di vita rilevanti e significativi dove una persona è inserita e con i quali interagisce. Seppure il termine abbia una derivazione dalle scienze sociali, possiamo trovare tracce importanti dello sviluppo dello stesso concetto nel magistero degli ultimi papi. Così possiamo ricordare Giovanni Paolo II che nella Lettera Enciclica *Centesimus Annus* (1 maggio 1991), al numero 38 afferma: «Oltre all'irrazionale distruzione dell'ambiente naturale è qui da ricordare quella, ancor più grave, dell'ambiente umano, a cui peraltro si è lontani dal prestare la necessaria attenzione. Mentre ci si preoccupa giustamente, anche se molto meno del necessario, di preservare gli «habitat» naturali delle diverse specie animali minacciate di estinzione, perché ci si rende conto che ciascuna di esse apporta un particolare contributo all'equilibrio generale della terra, ci si impegna troppo poco per salvaguardare le condizioni morali di un'autentica "ecologia umana". Non solo la terra è stata data da Dio all'uomo, che deve usarla rispettando l'intenzione originaria di bene, secondo la quale gli è stata donata; ma l'uomo è donato a sé stesso da Dio e deve, perciò, rispettare la struttura naturale e morale, di cui è stato dotato. Sono da menzionare, in questo contesto, i gravi problemi della moderna urbanizzazione, la necessità di un urbanesimo preoccupato della vita delle persone, come anche la debita attenzione ad un'"ecologia sociale" del lavoro». BENEDETTO XVI, nel discorso tenuto davanti al Parlamento tedesco il 22 settembre 2011, afferma che «esiste anche un'ecologia dell'uomo. Anche l'uomo possiede una natura che deve rispettare e che non può manipolare a piacere. L'uomo non è soltanto una libertà che si crea da sé. L'uomo non crea se stesso. Egli è spirito e volontà, ma è anche natura, e la sua volontà è giusta quando egli rispetta la natura, la ascolta e quando accetta se stesso per quello che è, e che non si è creato da sé. Proprio così e soltanto così si realizza la vera libertà umana». Un richiamo più dettagliato e puntuale viene fatto da Francesco in particolare nella Lettera enciclica *Laudato si'* (24 maggio 2015) che al numero 137 afferma: «Dal momento che tutto è intimamente relazionato e che gli attuali problemi richiedono uno sguardo che tenga conto di tutti gli aspetti della crisi mondiale, propongo di soffermarci adesso a riflettere sui diversi elementi di una ecologia integrale, che comprenda chiaramente le dimensioni umane e sociali». Tutto il capitolo IV del documento sarà dedicato allo sviluppo di tale concetto.

Levine e Perkins<sup>22</sup> offrono alcune indicazioni che possono chiarire l'ecosistema entro il quale bisogna intendere l'educazione: l'influenza dell'ambiente fisico e sociale sul comportamento; l'interdipendenza tra gli individui nell'ambito di specifici gruppi sociali intesi come comunità; una prospettiva di ricerca e di intervento che si indirizza ad unità più larghe che non il solo individuo; un contesto di ricerca-intervento mirato a promuovere una collaborazione attiva e partecipativa tra tutti gli attori sociali interessati. Questi elementi offrono straordinari spunti di sviluppo sia in campo sociale che pastorale perché da una parte superano l'analisi prettamente razionalista aiutando ad incentrarsi su un contesto, su una realtà socialmente, culturalmente, politicamente, economicamente e religiosamente definita e dall'altra evitano il riduzionismo individualista dove il comportamento umano è visto solo in riferimento a se stesso piuttosto che inserito in una rete di significato e di relazioni come può essere la famiglia, gli amici, la scuola, la parrocchia, ecc.

In particolare, l'attenzione agli ambiti, comunità, contesti di riferimento entro i quali vivono i bambini/e e ragazzi/e in età scolare, ci aiuta ad allargare l'analisi ed eventualmente l'intervento passando dall'individuo alla sua intera rete di relazioni. Questo significa che l'ambiente in cui vive l'individuo o la famiglia, la rete di conoscenze e di amicizie, la scuola che frequenta, i servizi presenti sul territorio, compresa la comunità parrocchiale e l'oratorio, le varie istituzioni, ecc. sono parte dell'analisi e di conseguenza dell'intervento.

Un autore importante di riferimento della scuola ecologica, Urie Bronfenbrenner<sup>23</sup>, ha suggerito uno schema di sintesi dei livelli in cui un individuo è inserito e con i quali egli interagisce. Tale proposta ha conosciuto successive evoluzioni e cambiamenti senza comunque alterare il concetto di base. Lo schema è immaginato come una serie ordinata di cerchi concentrici inclusi gli uni negli altri e possono essere definiti a cominciare da quello più interno:

- *livello individuale*: l'interesse si concentra maggiormente su quei fattori individuali come quelli organico-ereditari, le competenze, il comportamento, stili di vita, ecc;

<sup>22</sup> Cf. P. AMERIO, *Psicologia di comunità*, il Mulino, Bologna 2000, 27-30.

<sup>23</sup> Cf. M. SANTINELLO – L. DALLAGO – A. VIENO, *Fondamenti di psicologia di comunità*, il Mulino, Bologna 2009, 58-66.



- *microlivello*: si intendono tutte quelle strutture o contesti di vita nonché le persone con cui l'individuo ha un contatto diretto, definite anche come reti sociali dell'individuo (ad esempio familiari, insegnanti, compagni di scuola o oratorio, medici, colleghi di lavoro, ecc);
- *organizzazioni*: si intendono quell'insieme strutturato di microsistemi nei quali l'individuo partecipa in modo attivo o che hanno un controllo sull'individuo (ad esempio la scuola, i servizi sociosanitari, la parrocchia, il luogo di lavoro) e che in alcuni casi possono essere anche interconnessi (ad esempio il rapporto dei genitori con la parrocchia o l'oratorio);
- *livello di comunità*: si tratta dell'inserimento e partecipazione a comunità sia nel senso geografico del termine che di affiliazione (ad esempio vicinato, spazi e strutture comuni, servizi, reti di istituzioni, valori condivisi, caratteristiche sociali, strutturali e valoriali, ecc.), generalmente sono composte da più organizzazioni;
- *macrolivello*: livello che comprende tutti gli altri dove l'individuo non ha un'influenza in forma diretta ma comunque ne fa parte come membro di una determinata comunità nazionale o sovranazionale (ad esempio il sistema culturale, norme, tradizioni, religione, condizioni economiche, politiche sociali, leggi, infrastrutture, media, ecc.).

Tali livelli devono essere considerati mutuamente influenti e quindi in relazione dinamica tra loro e con l'individuo. Tutto questo mette in luce la necessità di un approccio integrale e sistemico al fenomeno, l'utilizzo di una multi- o inter- prospettiva e, nel contempo, l'enfasi da porre sulle interazioni fra i processi. Lo sguardo con cui analizziamo la realtà educativa all'interno di contesti sociali deve aprirsi ad una prospettiva multifattoriale che comprenda non solo fattori individuali, ma anche ambientali, culturali, relazionali e religiosi. Tale approccio può essere definito appunto *ecologico*.

L'enfasi posta sull'importanza dell'ambiente determina da una parte la necessità di leggere le dinamiche che vivono i bambini/e in età scolare in una prospettiva relazionale ed ecologica superando così le ristrettezze teoriche e pratiche di una visione individualistica. Dall'altra l'impegno a favorire il corretto adattamento persona-contesto in modo da migliorare la qualità del processo educativo stesso e, di conseguenza, della vita, così come determinare il successo di un processo positivo di integrazione sociale.

Il panorama sociale delle città e dei Paesi è sempre più segnato dalla diversità culturale che si esprime anche attraverso l'uso di artefatti propri ad ogni cultura. Se da una parte esiste una riflessione, una via del pensiero,

alla comprensione del vivere insieme all'altro, bisogna riconoscere anche una via pratica, più concreta, per comprendere la convivenza di cui ciascuno di noi può essere testimone. Si tratta di quegli spazi condivisi in quelli che sono definiti i luoghi della socializzazione, come per esempio il quartiere, il centro commerciale, la via sotto casa, la parrocchia, l'oratorio ed in particolare la scuola stessa, dove l'incontro con l'altro più che una scelta diventa un dato di fatto. La condivisione dello spazio però non significa automaticamente anche condivisione della simbolizzazione di quello spazio, dei valori che lo qualificano, delle regole sociali che lo determinano e lo delimitano, delle relazioni poste in essere. Ed è proprio nella realtà che si incontrano anche le maggiori difficoltà e, di conseguenza, le opportunità per costruire una comunità accogliente, aperta ed inclusiva, interculturale. Il teologo Jacques Audinet descrive con estrema concretezza il rapporto che si può instaurare in una qualunque comunità di vita nelle nostre città, almeno europee:

Ogni tanto una scintilla, i toni di voce salgono, le ingiurie esplodono in varie lingue. Poi l'onda riprende il suo corso, in apparenza tranquilla. Non è proprio vero. Perché sottili barriere percorrono il quartiere. Quella via è monopolizzata dai pachistani, più sopra c'è un ristorante turco e i vicini hanno fatto circolare una petizione contro la bottega afro che faceva davvero troppo rumore la sera, propagando il suo vociare tutto attorno. *La coesistenza quotidiana non è scontata*. Le conversazioni fanno presto a classificare gli uni e gli altri. Si riaffacciano gli stereotipi, e i conflitti si esasperano. In certi casi si arriva fino al tribunale per una fuga d'acqua o un ritardo di pagamento... L'onda scorre, ma ognuno mantiene le sue caratteristiche, e dietro l'apparente facilità dei gesti ordinari si avverte la violenza contenuta. Il multiculturale nel quotidiano non è proprio come un fiume tranquillo. Ognuno è diverso dall'altro e lo sa. Ognuno sa che l'altro lo guarda come diverso, e in un certo senso glielo rinfaccia. Ognuno sa che una parola o un gesto può far scoppiare il vulcano dell'aggressività e che tutti sono stranieri, cioè minacciati<sup>24</sup>.

Da questa descrizione, volutamente prosaica, ma non molto lontana dalla realtà, nasce forte la domanda su come costruire comunità a partire dal-

<sup>24</sup> J. AUDINET, *Il tempo del meticcio*, Giornale di Teologia 281, Queriniana, Brescia 2001, 47-48.

le diversità individuali, come far coesistere nel medesimo spazio di vita persone e gruppi con tradizioni culturali, religiose diverse. Certamente *co-esistere* non rende chiara l'intenzione in quanto sembra un termine debole, quasi un mettere a fianco dimensioni antropologiche, culturali e religiose che in realtà non comunicano tra di loro. Non si tratta di essere semplicemente testimoni della diversità culturale, religiosa o altro, un esistere-*con*, ma piuttosto di assumere un atteggiamento attivo percorrendo quello spazio fisico e simbolico che separa dall'altro-*diverso* superando barriere linguistiche, culturali e mentali per incontrarlo nella sua essenza.

L'educazione, intesa non solo come processo formale ed istituzionalizzato, è anche uno scambio informale, trasmissione di valori, idee, visioni, comportamenti, processo che avviene nei vari contesti di vita spesso in maniera spontanea e ha un ruolo fondamentale nella trasmissione di modelli e sensibilità culturali. Inoltre, anche le società e le istituzioni educative stesse promuovono una visione o un modello particolare di convivenza che diventa la base poi per la trasmissione anche di modelli socio-culturali di pensiero e di azione. In questa prospettiva sono tre le teorie che maggiormente hanno influenzato l'educazione e di conseguenza anche la visione sociale nelle realtà multietniche e multireligiose: il multiculturalismo, l'assimilazionismo, e l'integrazione.

Nella letteratura il termine *multiculturalismo* descrive bene tale diversità. L'approfondimento e l'approccio sistematico al concetto di multiculturalismo si deve ad autori come Will Kymlicka, Charles Taylor, Bhikhu Parekh o Tariq Modood per citarne solo alcuni tra i più conosciuti. Seppure il dibattito sull'uso del termine sia tuttora in corso e non immune da valorizzazioni ideologiche, possiamo tracciare brevemente e a grandi linee il significato e, conseguentemente, ciò che esso ha prodotto come risultato. Come hanno sottolineato diversi autori<sup>25</sup>, la multiculturalità può innanzitutto essere intesa come semplice descrizione della realtà dove esiste una crescente coabitazione tra individui e/o gruppi di diversa etnia, cultura, religione con la conseguente diversificazione del panorama socio-culturale. Si tratta di riconoscere un dato di fatto che coinvolge oggi quasi ogni ambiente sociale di vita degli individui e delle comunità. Questo ovviamente non dice ancora nulla sul tipo, grado o qualità dell'interazione, ma

---

<sup>25</sup> Cf. G. SCIORTINO, *From Homogeneity to Difference? Comparing Multiculturalism as a Description and a Field for Claim-making*, "Comparative Social Research" XXII (2003), 263-285.

diventa tuttavia un buon punto di partenza contro ogni forma di negazione anche simbolica o ideologica del fatto. Tuttavia, è il multiculturalismo come modello che attira maggiormente l'attenzione e conseguentemente attiva il dibattito. La dinamica di base è quella che non solo riconosce il pluralismo culturale ma tende anche a mantenere o preservare i confini culturali ed identitari degli individui e delle comunità. In questa prospettiva il multiculturalismo non fa altro che porre enfasi sulla differenziazione con esiti che hanno portato a criticare questo modello anche da parte di nazioni, specialmente nordeuropee (Olanda, Gran Bretagna, Germania per citarne alcune), dove esso ha trovato maggiore condivisione teorica ed applicazione pratica.

Le critiche mosse al multiculturalismo, inteso come modello applicativo, prendono innanzitutto di mira il rischio della disgregazione sociale con l'effettivo rischio di segregazione che deriva dall'isolamento eccessivo delle comunità costruite su basi socioculturali, etniche o religiose, quasi a creare un percorso sociale parallelo. Tali scelte si possono facilmente rintracciare anche nei numerosi agglomerati sorti in molte metropoli o città europee su base etnica. Questa eccessiva separazione e distinzione può inoltre essere fonte di disuguaglianze o discriminazioni che possono derivare dall'isolamento o autoisolamento di questi gruppi. La critica maggiore, tuttavia, secondo la nostra prospettiva, è la presunzione teorica e pratica del presupposto stesso del concetto di multiculturalismo, ossia ritenere che esistano delle "culture" come delle entità immutabili, monolitiche, con confini netti sia reali che simbolici, con individui che siano rappresentazioni tipiche di queste stesse caratteristiche culturali. Questa sembra una posizione difficilmente sostenibile alla luce dei fattori dinamici, relazionali e sociali dei processi di identificazione e interazione. Seppure si nota oggi un continuo ritiro dell'uso del termine nel discorso pubblico e il riconoscimento del fallimento dello stesso come modello politico, rimane però valido il suo significato fattuale ossia il riconoscimento di società ed ambienti di vita *multiculturali* di fatto.

Un altro paradigma dal quale scaturiscono gran parte degli studi o delle analisi del rapporto tra migranti e società riceventi è conosciuto con il termine di *assimilazione*. Tale paradigma, nato negli USA, ha conosciuto diversi sviluppi fino ad arrivare alla sua forma compiuta, considerata classica secondo la proposta di Milton M. Gordon, con i suoi sette diversi tipi di assimilazione (culturale e comportamentale, strutturale, coniugale, identificativa, negli atteggiamenti della società ricevente, nei comporta-

menti della società ricevente, civica)<sup>26</sup>. Il tratto distintivo di questo modello sta nei risultati attesi: la diminuzione della distanza sociale, culturale, economica, religiosa, psicologica, identitaria tra la popolazione migrante e la società ricevente. Tale processo può richiedere due o più generazioni per arrivare fino all'assenza di differenze significative tra i profili medi di queste due popolazioni.

Il carattere etnocentrico e deterministico di tale modello, così come la non considerazione della più ampia rete sociale, ad esempio dei migranti tra di loro e con il paese di provenienza, ha portato ovviamente ad una critica aperta e ragionata. L'assimilazione come ispirazione teorica e prassi sociale non ha perso il suo *appeal* in quanto negli ultimi anni è stato ripreso da diversi autori – anche se in forma diversa e in alcuni punti profondamente riveduta – che non mirano più all'annullamento dei tratti etnico-culturali, bensì alla loro graduale perdita di rilevanza come fattori di categorizzazione e differenziazione<sup>27</sup>. Bisogna inoltre sottolineare che il termine assimilazione viene preferito e maggiormente usato nella sociologia anglosassone rispetto a quella continentale europea.

I precedenti paradigmi sociali sono finiti per entrare anche nella prassi educativa dove le istituzioni educative locali hanno gestito i rapporti in termini di compresenza più o meno dialogante oppure processi di assimilazione più o meno organizzati. Laddove il multiculturalismo cerca di mantenere inalterata la differenziazione, anzi la incentiva, dove l'assimilazionismo viene inteso come processo tendenzialmente unilaterale e proiettato verso un obiettivo di somiglianza o assenza di differenza, l'*integrazione* implica un processo di negoziazione educativa sociale e culturale. In tale processo gli attori sono partecipativi e corresponsabili, il cambiamento è attivato sia nell'individuo che nella comunità.

---

<sup>26</sup> Cf. M.M. GORDON, *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion and National Identity*, Oxford University Press, New York, NY 1964.

<sup>27</sup> In particolare, è il caso di Rogers Brubaker quando afferma che «se la si usa nel senso astratto e generale del diventare simili, l'assimilazione non sembra moralmente detestabile, analiticamente inutile o empiricamente falsa». R. BRUBAKER, *The Return of Assimilation? Changing Perspectives on Immigration and Its Sequels in France, Germany and the United States*, "Ethnic and Racial Studies" XXIV (2010), 531-548. Anche Richard Alba e Victor Nee definiscono l'assimilazione come «il declino delle distinzioni su base etnica, e delle differenze culturali e sociali che fanno ad esse da corollario», R. ALBA – V. NEE, *Remaking the American Mainstream: Assimilation and Contemporary Immigration*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2003, 11.

Per avere un processo educativo di integrazione dobbiamo innanzitutto chiarire il concetto stesso. L'integrazione può essere concepita come una forma che da una parte rispetta e non annulla la distanza dall'altro. Allo stesso tempo attiva vie di accesso all'altro contro ogni sorta di determinismo formale o sostanziale proposto dal multiculturalismo e assimilazionismo intesi come ideologie. Esiste un equilibrio fragile e dinamico che l'individuo e la società sono chiamati a porre in essere ed alimentare per non cadere nella tentazione della *demonizzazione* o *omologazione* dell'altro<sup>28</sup>. Una sorta di pregiudizio sull'identità<sup>29</sup> che comprime quella innegabile trascendenza, mistero e inafferrabilità di cui la persona dell'altro è portatrice e che ne costituisce il fondamento antropologico<sup>30</sup> cristiano di ogni azione anche educativa:

È questo il paradosso fondamentale dell'intersoggettività, ma anche il senso dell'esistenza umana: tenere insieme l'essere se stessi e l'essere in relazione con l'altro, l'identità e l'alterità, l'unità e la distinzione. Senza unità, la distinzione diventa separazione e, dunque, solitudine cosmica. Senza distinzione, l'unità diventa confusione tra sé e l'altro e, dunque, compromette l'esistenza personale dell'uno o dell'altro o di tutti e due. Nel riconoscimento, identità e alterità emergono insieme: coscienza e intersoggettività si implicano a vicenda, l'una è per l'altra e cresce con l'altra<sup>31</sup>.

Trovare una definizione esauriente del processo di integrazione risulta un'impresa non facile per una serie di fattori o variabili sia di ordine oggettivo (uno specifico ambiente, territorio, condizioni storiche, sociali, economiche, demografiche, ecc.) come di ordine soggettivo (che includono oltre alle caratteristiche personali e peculiari di ogni individuo anche le sue esperienze, desideri o progetti di vita); laddove le aspettative possono giocare un ruolo fondamentale sulla percezione e l'attuazione stessa.

<sup>28</sup> Cf. F. CASSANO, *Approssimazione. Esercizi di esperienza dell'altro*, Il Mulino, Bologna 1989, 8.

<sup>29</sup> Cf. P. MALIZIA, *Morfogenesi. Saggi di sociologia*, Aracne, Roma 2001.

<sup>30</sup> Cf. ID., *Persona/e. La sociologia per la persona e le sfide della società multi-etnica e multiculturale: studi e ricerche*, FrancoAngeli, Bologna 2008.

<sup>31</sup> F. CERAGIOLI, *Dalla diade alla terzietà. Nuove luci sul significato di relazione*, "Tredimensioni" XII (2015), 128.

Alla luce delle dinamiche finora discusse vorrei suggerire innanzitutto il superamento del concetto di *modello educativo* a favore di quello di *processo educativo*. Tale scelta richiama la problematicità che il modello porta in sé nonché le varie enfasi poste sul consenso o sul disaccordo con un particolare modello normalmente definito a posteriori ma sempre declinato più in chiave politica che sociale o culturale. Il concetto di processo indica invece una serie di fattori: *storicizzato* culturalmente e socialmente, *dinamico*, un'esperienza *individuale* e *comunitaria* allo stesso tempo, dove la *negoziante* e il *conflitto* sono due elementi continuamente presenti e che rendono il processo un *sistema aperto* e dagli esiti mai scontati continuamente *parziali e/o reversibili*, in ogni caso da intendere in un *continuum*. Tutti questi elementi sono, a mio parere, non solo presenti ma anche necessari per un processo educativo rispettoso della dignità della persona umana in una visione di sviluppo integrale e integrato.

Il superamento del semplice concetto di modello, del rischio deterministico che comporta il multiculturalismo e l'assimilazionismo, implica il riconoscimento e la teorizzazione di un processo educativo di integrazione *tridimensionale*, soprattutto tenendo presente la popolazione di riferimento che sono bambini/e in età scolare. Questo triplice dinamismo prevede una integrazione *intrasoggettiva* (integrazione di varie esperienze, emozioni, motivazioni, desideri, comportamenti, ecc.), *intersoggettiva* (con adulti di riferimento, caregiver, pari, socializzazione, ecc.) ed infine *strutturale/istituzionale* (a partire dal concetto di comunità, istituzione, luoghi di vita, ecc.). Tale suddivisione non diventa solo un quadro teorico di riferimento, ma si prospetta anche come percorso proattivo oppure di verifica del processo di integrazione stesso.

L'uso del paradigma "ecologico" e "integrale" come lettura dei processi educativi ci ha permesso di sottolineare come l'individuo interagisce attivamente con le persone e l'ambiente circostante. Il suo sviluppo personale, sociale, cognitivo, emotivo e religioso non può essere inteso come un'esperienza cumulativa quanto piuttosto come un'esperienza integrativa; ogni novità del sistema all'interno del quale l'individuo è inserito deve essere integrata nell'intera struttura di personalità. Questa visione supera il modello dove le diverse esperienze sono scompartimenti separati e non comunicanti e pone al centro l'individuo, la persona, come soggetto attivo e interattivo con gli altri e l'ambiente circostante. I continui compiti evolutivi intesi come sfide, modifiche del contesto ambientale (cultura, abitazione, rete relazionale ecc.), stimoli oppure perdite, attivano un processo dialettico e d'interazione

che provoca cambiamenti o aggiustamenti nell'individuo e nell'ambiente, ponendo la necessità dell'integrazione dei nuovi risultati nella struttura. I processi educativi devono poter cogliere la persona come un sistema integrato bio-psico-sociale, trascendentale e continuamente dinamico<sup>32</sup>.

In questa prospettiva va intesa anche la dimensione intersoggettiva dell'integrazione. Essendo l'individuo un sistema aperto di relazioni e interazioni con l'ambiente e con gli altri, sin dalla nascita deve fare spazio all'altro diverso da sé ed integrare nella propria sfera relazionale figure sempre nuove come ad esempio i genitori, i *caregiver* (a cominciare dalle prime esperienze relazionali con la madre) allargando sempre più il raggio d'interazione ad altri familiari fino alle prime esperienze con i pari. L'estensione della mappa relazionale non comporta solamente un aumento meccanico dell'elenco delle conoscenze, ma piuttosto un processo di integrazione di tutto quell'insieme di caratteristiche che l'altro diverso porta con sé e conseguentemente la modificazione anche degli stili relazionali. In particolare i bambini/e in età scolare vivono immersi nei rapporti sociali: fin da subito entrano in contatto con gli altri, con le regole comportamentali di riferimento del proprio gruppo/famiglia di appartenenza e con sistemi di norme anche culturali che devono in qualche modo apprendere. Qualunque aspetto della loro vita, affettivo, cognitivo, comportamentale e persino religioso può essere considerato in una prospettiva sociale<sup>33</sup>. La primaria importanza dei processi educativi come processi che promuovono l'intersoggettività e la relazionalità sono ovviamente anche la base per la costruzione di contesti di dialogo e di negoziazione, elementi fondamentali nella società multiculturale e multireligiosa.

La terza dinamica caratteristica dell'integrazione che abbiamo già definito strutturale/istituzionale corrisponde sommariamente al livello delle organizzazioni e di comunità secondo il già discusso modello di Bronfenbrenner. Si tratta di tutte quelle realtà socio-relazionali dove l'individuo partecipa in modo attivo o quando aderisce a comunità intese sia in senso territoriale che di affiliazione. A questo livello potrebbero essere ascritti i diversi indici che cercano di misurare e verificare l'inserimento nei concreti contesti o ambienti sociali di vita. Si tratta di indicatori che possono essere misurati

---

<sup>32</sup> Cf. L.B. HENDRY – M. KLOEP, *Lo sviluppo nel ciclo di vita*, il Mulino, Bologna 2003, 17-41.

<sup>33</sup> Cf. F. EMILLANI – L. CARUGATI, *Il mondo sociale del bambino*, il Mulino, Bologna 1985.



dal punto di vista anche quantitativo, ma che necessitano ovviamente anche di una valutazione qualitativa. A questo fanno riferimento ad esempio indicatori descrittivi dell'ambito abitativo, del lavoro, dell'istruzione, della salute, della partecipazione associativa e politica, dell'accesso a meccanismi di protezione sociale e welfare, del rapporto con i mass media, della devianza e criminalità, della rete delle relazioni formali<sup>34</sup>, così come la partecipazione attiva nella vita delle comunità. I processi educativi incentivano anche altri processi virtuosi in quanto hanno un ruolo stimolante della partecipazione e di maggior accesso consapevole e attivo nelle dinamiche sociali, economiche, politiche e culturali.

### Educare è servire, educare a servire nella prospettiva teologico-pastorale

Il cristianesimo da sempre si è lasciato coinvolgere dalle sfide umane, antropologiche e sociali, si è sempre fatto carico del peso di sofferenza ma anche delle speranze degli uomini e donne di diverse epoche e culture. Questo non in nome di una presunta superiorità, né tantomeno spinto dalla pura curiosità o desiderio di fornire risposte facili a domande complesse. Alla radice di tutto ciò era e rimane l'imperativo di Gesù di inviare in tutto il mondo i suoi discepoli affinché annunciassero la lieta notizia e così facendo aprissero nuove prospettive di comprensione dell'esistenza e della storia, comprese le vicende più drammatiche che accompagnano l'uomo nel suo percorso esistenziale:

Così possiamo ora dire: il cristianesimo non era soltanto una “buona notizia” – una comunicazione di contenuti fino a quel momento ignoti. Nel nostro linguaggio si direbbe: il messaggio cristiano non era solo “informativo”, ma “performativo”. Ciò significa: il Vangelo non è soltanto una comunicazione di cose che si possono sapere, ma è una comunicazione che produce fatti e cambia la vita. [...] Chi ha speranza vive diversamente; gli è stata donata una vita nuova<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> Per una panoramica più dettagliata e una discussione ragionata nonché progetti pilota dell'applicazione degli indici si veda anche P. BOCCAGNI – G. POLLINI, *L'integrazione nello studio delle migrazioni. Teorie, indicatori, ricerche*, FrancoAngeli, Milano 2012.

<sup>35</sup> BENEDETTO XVI, Lettera enciclica, *Spe salvi*, 30 novembre 2007, 2.

Nonostante le situazioni di disagio, spesso di indifferenza e ingiustizia, la dimensione della speranza rimane il cuore di ogni percorso educativo anche quando esso è accompagnato da fatica, dolore e a volte tinto persino di tragedia come nel caso di bambini/e costrette a fuggire, che subiscono abusi e violenze, che malgrado la loro condizione sono sfruttati per il lavoro, usati nelle guerre e persino trafficati e costretti a prostituirsi. Non si tratta certamente di una speranza *u-topica*, ma di una concreta ricerca di costruzione del “regno” nella realtà storica dell’uomo e della società:

Educare è sempre un atto di speranza che invita alla co-partecipazione e alla trasformazione della logica sterile e paralizzante dell’indifferenza in un’altra logica diversa, che sia in grado di accogliere la nostra comune appartenenza. Se gli spazi educativi si conformano oggi alla logica della sostituzione e della ripetizione e sono incapaci di generare e mostrare nuovi orizzonti, in cui l’ospitalità, la solidarietà intergenerazionale e il valore della trascendenza fondino una nuova cultura, non staremo mancando all’appuntamento con questo momento storico?<sup>36</sup>.

L’educazione diventa così il luogo di annuncio e scoperta del volto di Dio e dell’essenza stessa dell’uomo, delle sue esperienze soggettive e comunitarie, delle sue aspirazioni e speranze. Fondando l’interesse teologico e in particolare della riflessione pastorale per gli eventi della storia dell’uomo e della società, Lanza afferma chiaramente:

Il riferimento globale alla realtà tocca il genuino interesse teologico, in quanto il discorso su Dio implica e comprende la realtà dell’uomo e del mondo [...]. Gli asserti teologici, quindi, implicano in forza della loro propria natura e del proprio oggetto “l’apertura ad ogni comprensione del reale”<sup>37</sup>.

Non si tratta di una forzatura, ma di una genuina ricerca teologica che parte ed ha come campo il mondo stesso. Tale legame è stato continuamente

<sup>36</sup> FRANCESCO, Videomessaggio ai partecipanti al Global Compact on Education (15 ottobre 2020), <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2020/10/15/0527/01219.html>; <https://archive.is/Z4X8E>.

<sup>37</sup> S. LANZA, *Introduzione alla teologia pastorale*, Queriniana, Brescia 1989, 235.

ribadito anche nei documenti del Concilio Vaticano II<sup>38</sup> e costituisce oggi non solo l'orizzonte teorico, ma anche l'aspetto più pratico e metodologico nell'affrontare la complessità dei fenomeni che riguardano l'uomo e la società. Il rapporto tra teologia e la società rimane comunque un campo di continua riflessione e revisione in quanto non ogni tipo di concezione di società, di economia, di politica, di educazione risulta compatibile con quella cristiana. Ciascuna teoria di riferimento proposta da queste presuppone una antropologia, ossia una particolare visione dell'uomo, che rende la riflessione e la ricerca incentrata su alcune situazioni e soluzioni piuttosto che su altre, facendo cadere così il mito di neutralità della conoscenza<sup>39</sup>. Oltre alla visione antropologica esiste anche una dimensione etica e di critica valutativa nei confronti dei fenomeni sociali visti dalla prospettiva teologico-pastorale. Anche la teologia è chiamata ad integrare i metodi, le analisi e le conclusioni tratte attraverso altri tipi di ricerca sociale, allontanando così lo spettro di un qualsivoglia rapporto di potere tra le conoscenze ed accettando invece l'apertura e l'arricchimento dalla prospettiva dell'altro<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> «Gli studi recenti e le nuove scoperte delle scienze, della storia e della filosofia, suscitano nuovi problemi, che comportano conseguentemente anche la vita pratica ed esigono anche dai teologi nuove indagini. I teologi sono invitati, nel rispetto dei metodi e delle esigenze proprie della scienza teologica, a sempre ricercare modi più adatti di comunicare la dottrina cristiana agli uomini della loro epoca [...]. Nella cura pastorale si conoscano sufficientemente e si faccia uso non soltanto dei principi della teologia, ma anche delle scoperte delle scienze profane, cosicché anche i fedeli siano condotti a una più pura e matura vita di fede», CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale, *Gaudium et Spes*, 7 dicembre 1965, n. 62.

<sup>39</sup> «Mentre l'ideale neopositivista, in una concezione descrittiva della scienza, ha largamente condizionato lo sviluppo della psicologia moderna e l'elaborazione delle teorie della personalità, oggi si può ritenere, alla luce di una concezione costruttivista di scienza, che nessuna scuola o modello formativo nel campo della psicologia e psichiatria può essere a-teoretico al punto da poter vantare una "neutralità" nello studio della realtà umana su cui indaga. Al contrario, c'è sempre una pre-comprensione del fenomeno analizzato, così che la scelta del campo d'indagine, il modo di condurla e il significato attribuito agli stessi risultati dell'indagine acquistano diversa valenza a seconda dei presupposti impliciti e inevitabili dello studioso. [...] Risuona ormai come un principio che ogni teoria della personalità sottende e presuppone una concezione di uomo e, quindi, un'antropologia, un discorso sull'uomo», T. CANTELMÌ – P. LASELVA – S. PALUZZI, *Psicologia e teologia in dialogo*, San Paolo, Cinisello Balsamo, MI 2004, 13-14.

<sup>40</sup> «Non è possibile a nessuno sbarazzarsi definitivamente della propria prospettiva. Ogni conoscente deve rassegnarsi a riconoscere la limitatezza del proprio campo di vista nello stesso istante in cui si sente tentato di criticare l'angustia delle prospettive altrui.

La *teoria*, sia essa una riflessione sociologica, antropologica e teologica, sull'educazione e sui soggetti coinvolti, così come la *prassi* dell'agire concreto nella società e come comunità cristiana, sono in un circolo ermeneutico, in una sorta di reciprocità attorno a questioni o fenomeni che Palazzini definisce *concetti transpecifici*<sup>41</sup>, com'è, appunto, quello di educazione. Si tratta quindi di accentuare una sorta di dialogo *intradisciplinare* in quanto nessuna teoria o prassi specifica all'interno di un tipo di conoscenza o scienza può esaurire e definire la complessità di un fenomeno come quello della mobilità umana che, per sua natura, esige quindi un dialogo *interdisciplinare* che attraverso il concorrere di corrette analisi e riflessioni può portare alla costruzioni di teorie e prassi volte ad affrontare in maniera appropriata la complessità dei fenomeni sociali e umani.

In questa prospettiva il Santo Padre attraverso azioni concrete ha voluto avviare un processo di riflessione e soprattutto di responsabilizzazione della comunità mondiale e della comunità cristiana per intendere l'educazione come un servizio ad ogni singolo uomo/donna e a tutto l'uomo/donna. Richiamando le difficoltà, spesso i fallimenti ma anche le prospettive e le potenzialità, di fronte a questi cambiamenti epocali e all'accelerazione di molti fenomeni sociali e culturali dove qualcuno rischia di rimanere indie-

Tuttavia, non ha bisogno di rassegnarsi alla relatività del proprio campo, perché ci sono abbastanza mezzi e metodi a sua disposizione per integrare ed arricchire le sue prospettive mediante quelle altrui». H.U. VON BALTHASAR, *Verità del mondo. Teologica 1*, Jaca Book, Milano 1989, 185.

<sup>41</sup> «A nostro avviso il dialogo interdisciplinare suppone la possibilità, da parte di una scienza, di utilizzare un certo numero di costrutti mentali, propri di un'altra scienza, senza doverli trasformare. Questo avverrebbe perché i rappresentanti di due scienze, mediante adeguate ricerche, realizzate nell'ambito di ciascuna delle due scienze, sarebbero arrivati alla creazione di costrutti mentali, i quali, oltre ad essere propri e specifici di una di esse, possono essere contemporaneamente considerati specifici per l'altra. A tali costrutti si dà il nome di *concetti transpecifici*, proprio perché conservano la loro valenza semantica e la loro forza dimostrativa in due o più scienze. In questo caso il dialogo tra i rappresentanti delle due scienze diverrebbe interdisciplinare, perché essi, pur mantenendo a ciascuna delle due scienze la sua specificità (cioè pur restando le due scienze distinte quanto all'oggetto formale e quanto al metodo di indagine), possiedono e utilizzano ambedue concetti comuni, aventi la stessa valenza semantica, e perciò sono in grado di costruire, nei riguardi di un determinato oggetto d'indagine, una teoria scientifica unitaria, frutto della collaborazione sia pure con ruoli diversi, delle due scienze dialoganti», C. PALAZZINI, *Per la vita buona. Teologia e scienze umane in dialogo*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2011, 43-44.

tro, di non essere coinvolto, il Papa invita a far sì che le istituzioni e la comunità cristiana in generale promuovano con coraggio (parola più volte usata dal Papa nel suo Videomessaggio per il lancio del Patto Educativo nel 2019), creatività e responsabilità una visione dell'educazione che è servizio e che a sua volta è aperta al servizio del bene e della speranza.

L'educazione, che potremmo definire integrale ed interculturale, diventa così lo strumento per costruire una visione inclusiva, che integri la dimensione individuale, sociale, ambientale e trascendentale, che risponda alle sfide della società e della comunità cristiana d'oggi. Tale prospettiva determina anche il superamento di una visione dell'educazione de-personalizzata, ossia senza riferimenti chiari determinati dal riconoscimento e dal rispetto della dignità e della singolarità della persona umana; de-contestualizzata, ossia senza l'attenzione alla dimensione relazionale che la persona ha con gli altri e con il contesto ed infine de-valorizzata, ossia senza riferimento a valori umani ed etici; e conseguentemente de-responsabilizzata, nel senso che rischia di diventare il luogo dell'emarginazione e dell'esclusione per molti.

## Conclusione

In conclusione diventa essenziale il richiamo a pensare l'educazione come un servizio alla dimensione integrale<sup>42</sup>, e la comunità educativa come luogo dell'esperienza del "sapere", del "saper fare" e del "saper essere". Così anche la teologia, in particolare quella pastorale, a partire proprio dal principio di incarnazione, è chiamata a rispondere alle sfide del *qui ed ora* del mondo, integrando nell'annuncio l'attenzione ai fenomeni sociali ed al-

<sup>42</sup> «L'impegno sociale e politico del fedele laico in ambito culturale assume oggi alcune direzioni precise. La prima è quella che cerca di garantire a ciascuno il diritto di tutti a una cultura umana e civile "conforme alla dignità della persona, senza discriminazione di razza, di sesso, di nazione, di religione o di condizione sociale". Tale diritto implica il diritto delle famiglie e delle persone ad una scuola libera e aperta; la libertà di accesso ai mezzi di comunicazione sociale, per la quale va evitata ogni forma di monopolio e di controllo ideologico; la libertà di ricerca, di divulgazione del pensiero, di dibattito e di confronto. Alla radice della povertà di tanti popoli ci sono anche varie forme di privazione culturale e di mancato riconoscimento dei diritti culturali. L'impegno per l'educazione e la formazione della persona costituisce da sempre la prima sollecitudine dell'azione sociale dei cristiani», DSC, n. 557.

la persona in contesto. Sottolinea ancora il Papa nel suo videomessaggio: «Oggi c'è bisogno di una rinnovata stagione di impegno educativo, che coinvolga tutte le componenti della società [...] Si tratta di un percorso integrale [...] Un cammino condiviso [...]»<sup>43</sup>. L'educazione diventa così il luogo dell'umanizzazione, della socializzazione, dello sviluppo umano e integrale.

*Aldo Skoda*  
Pontificia Università Urbaniana  
(a.skoda@urbaniana.edu)

<sup>42</sup> Videomessaggio del Santo Padre per il lancio del Patto Educativo, 12 settembre 2019.

**ABSTRACT**

**GLOBAL COMPACT ON EDUCATION  
PER UN NUOVO IMPEGNO SOCIOPASTORALE**

L'evento del Global Compact on Education, promosso da Papa Francesco per lanciare un Patto Educativo, rappresenta un processo di riflessione e soprattutto di responsabilizzazione della comunità mondiale e della comunità cristiana per intendere l'educazione come un servizio ad ogni singolo uomo/donna e a tutto l'uomo/donna. Il Papa parla di "catastrofe educativa" e guardando gli indicatori non si può che essere d'accordo. Appare evidente che il semplice riconoscimento del diritto all'educazione non produce di per sé una garanzia di implementazione e soprattutto di qualità. Basta pensare agli innumerevoli problemi strutturali oggi diffusi come le fragili economie, l'instabilità politica, i conflitti, le persecuzioni a base etnica, di genere e religiosa, sistemi socio-assistenziali deboli, le migrazioni forzate, i disastri naturali. La riflessione teologico-pastorale può tracciare percorsi di interpretazione e di intervento a partire proprio da una visione cristiana, richiamando alcuni concetti chiave come la dignità della persona, l'ecologia integrale, la dimensione della speranza. L'educazione, che potremmo definire integrale ed interculturale, diventa così lo strumento per costruire una visione inclusiva, che integri la dimensione individuale, sociale, ambientale e trascendentale, che risponda alle sfide della società e della comunità cristiana d'oggi.

**GLOBAL COMPACT ON EDUCATION  
FOR A NEW SOCIO-PASTORAL COMMITMENT**

The event of the *Global Compact on Education* promoted by Pope Francis to launch an Educational Pact, represents a process of reflection and above all of making the world community and the Christian community as well responsible for understanding education as a service to each individual man/woman and to the whole man/woman. The Pope speaks of an "educational catastrophe" and looking at the indicators one cannot but agree. It is evident that the mere recognition of the right to education does not in itself produce a guarantee of implementation and above all of quality. Let us think of the innumerable structural problems that are widespread today, such as fragile economies, political instability, conflicts, ethnic, gender and religious persecution, weak socio-welfare systems, forced migration and natural disasters. Theological-pastoral reflection can trace out paths of interpretation and intervention starting precisely from a Christian vision, recalling certain key concepts such as the dignity of the person, integral ecology and the dimension of hope. Education, which we could define as integral and intercultural, thus becomes the tool for building an inclusive vision, integrating the individual, social, environmental and transcendental dimensions, which responds to the challenges of today's society and Christian community.

**Keywords:** Globalization; Multiculturalism; Intercultural education; Integral Ecology; Practical Theology





# UUJ

## ARTICOLI

**Luciano Meddi**

*La dimensione missionaria  
del nuovo Direttorio per la Catechesi*

**Americo Miranda**

*Usque ad barbaras nationes.  
Alcuni aspetti del rapporto  
con i barbari nei discorsi al popolo di Agostino*

**Carlo Busiello**

*Global cities: città degli uomini, città di Dio*

**Carlotta Padroni**

*Una fede comune: il "religioso"  
nella ricostruzione filosofica di John Dewey*

**Ashraf N.I. Abdelmalak**

*Romano Guardini e la sua cristologia del Mediatore:  
una introduzione*



Luciano Meddi

## LA DIMENSIONE MISSIONARIA DEL NUOVO DIRETTORIO PER LA CATECHESI

Introduzione – 1. La missione orizzonte e fonte della catechesi; 1.1 Lo sviluppo missiologico nel XX secolo; 1.2 La fondazione missionaria del *Direttorio*; 1.2.1 I documenti utilizzati; 1.2.2 Il linguaggio missiologico; 1.3 Un riferimento semplificato alla missione? – 2. La catechesi *via* della missione, la missione *scopo* della catechesi; 2.1 La missione rilegge la catechesi: le azioni missionarie come azioni catechetico-pastorali; 2.1.1 Catechesi e testimonianza; 2.1.2 Evangelizzazione, conversione e primo annuncio; 2.1.3 Catecumenato e iniziazione cristiana; 2.1.4 La formazione delle comunità cristiane; 2.2. Le vie missionarie come stile della pastorale e catechesi; 2.2.1 Inculturazione; 2.2.2 Dialogo tra le religioni per la comune testimonianza all'amore di Dio – Conclusione. La ricchezza missionaria del Documento e le sue ombre

**Parole chiave:** *Catechetica; pastorale missionaria; inculturazione; testimonianza; evangelizzazione; catecumenato; formazione cristiana*

### Introduzione

In più luoghi e sotto diversi aspetti il nuovo *Direttorio per la Catechesi* (2020=DC)<sup>1</sup> si presenta come un documento *missionario*. Si inserisce nella prospettiva missionaria derivata dal Vaticano II e rielaborata con il concetto di Evangelizzazione da Paolo VI (*Evangelii nuntiandi*, 1975=EN), ma anche nella prospettiva di Nuova Evangelizzazione (=NE) e della Conversione Missionaria della pastorale rilanciata da Papa Francesco (cf. *Evangelii gaudium*, 2013=EG),

È, questa, una scelta preziosa. La prospettiva missionaria è una conquista progressiva della catechesi. Basti pensare che nell'immediato post-Concilio e fino al *Direttorio Generale per la Catechesi* (1997=DGC), il primo direttorio (*Direttorio Catechistico Generale* 1971=DCG) neppure citava l'*Ad gentes* (=AG). Tuttavia, appare una conquista e un riconoscimento a

<sup>1</sup> PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA NUOVA EVANGELIZZAZIONE, *Direttorio per la Catechesi*, San Paolo, Cinisello Balsamo, MI 23 giugno 2020.

volte incerto<sup>2</sup> e quasi mai dedotto dalla riflessione missiologica ma da quella teologico-fondamentale o teologico-liturgica. Sospettiamo infatti che AG non sia la principale fonte *missionaria* ispiratrice del documento. È quindi utile indagare l'uso del termine e le interpretazioni missiologiche (ma anche di pastorale missionaria) che emergono dal testo.

Una analisi approfondita del rapporto tra missiologia e catechetica nel DC 2020 ci appare quindi interessante e avrà lo scopo di illuminare da una parte l'orizzonte o paradigma missiologico che DC 2020 evidenzia o sostiene; dall'altro lo scopo di rileggere tutte le interpretazioni dell'*azione e agire* missionario che il documento propone alla catechesi per il suo rinnovamento *missionario*. Soprattutto in ordine al *cosiddetto Processo di Evangelizzazione* su cui si basa l'impianto centrale del DC 2020.

Concluderemo che DC 2020 riconosce l'esistenza dei diversi modelli di riflessione missionaria; conosce ampiamente le dimensioni che strutturano un agire missionario nella Chiesa e che, tuttavia, ne fa una lettura semplificata. Certamente coerente al suo interno, ma frutto di una scelta missiologica che tende a marginalizzare *temi-problemi-visioni* sollevate dalla pratica e riflessione di autori e chiese locali.

In modo più esplicito ci sembra di poter affermare che DC 2020 scelga il paradigma missionario-missiologico della *Nuova Evangelizzazione* come si è affermato a partire dal 1979 e definito nel Sinodo dei Vescovi del 2012. Un modello che si basa su una lettura neo-apologetica, veritativa e identitaria della dottrina ecclesiale a partire da una lettura troppo *oggettivista* della Rivelazione. A sua volta apparirà chiaro come questo paradigma porti a rileggere le diverse azioni missionarie dalla e in prospettiva di missione come *difesa e riconquista del gregge* piuttosto che come apertura dialogica e inculturata della proposta cristiana.

Dovremo giustificare queste valutazioni e per questo ci sembra opportuna una lettura adeguata del DC. Non sono poche le fonti e gli strumenti per condurre questa indagine<sup>3</sup>. Indagine che abbiamo già condotto a livello stretta-

<sup>2</sup> L. MEDDI, *La catechesi oltre. Il servizio catechistico nella prospettiva missionaria ed evangelizzatrice*, "Euntes Docete" LV (2002), 2, 113-141; ora in Id., *La catechesi oltre il catechismo. Saggi di catechetica fondamentale*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2018, 35-68.

<sup>3</sup> R. FISICHELLA, *Le motivazioni di fondo, i punti nevralgici e le parole chiave nella tesi-sintesi del nuovo Direttorio per la Catechesi (2020)*, "Salesianum" LXXXII (2020), 4, 614-63; Id., *Guida alla Lettura*, in PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA NUOVA EVANGELIZZAZIONE,

mente catechetico-catechistico in altra occasione<sup>4</sup> e pensata già in stretta unione con la presente. Tuttavia, il problema in ricerche come questa è che le espressioni verbali hanno progressivamente assunto significati differenti, sia nel campo missiologico che catechetico, per cui dovremo utilizzare un metodo comparativo ed ermeneutico teso a comprendere la funzione o gioco linguistico che le singole espressioni svolgono nei diversi contesti.

Prima di offrire una valutazione *conclusiva* ci sembra quindi opportuno indagare la presenza e l'uso delle fonti missionarie (1); successivamente la rilettura missionaria della azione catechistica che il DC 2020 offre (2) ed infine offrire una rapida conclusione.

## 1. La missione orizzonte e fonte della catechesi

La prima indagine si deve occupare della teologia missionaria ovvero della interpretazione del concetto di missione che il documento presenta. A partire dall'uso delle fonti utilizzate da DC 2020 e dalla loro interpretazione, si potrà delineare il significato che il documento attribuisce al termine *missione*. Sarà anche importante indagare perché il documento, che per sua definizione si occupa della catechesi, abbia sentito il dovere (in realtà riprende una scelta del DGC 1997) di riflettere sull'orizzonte missiologico.

In apparenza sembra che la motivazione sia l'inserimento di *Ad gentes* nella riflessione catechetica e pastorale; ma più esattamente si trattò dell'inserimento del modello della *iniziazione cristiana* proposto dall'*Ordo initiationis christianae adultorum* (1972=OICA)<sup>5</sup>. Forse perché questo modello offriva soluzioni più vicine al modello missionario della *Nuova evangelizzazione* ormai diffuso nella Chiesa del secondo post-Concilio. Si lasciò

*Direttorio per la Catechesi*, 5-38; R. FISICHELLA (a cura), *Un catechismo per il nostro tempo. Custodire e trasmettere la fede oggi*, San Paolo, Cinisello Balsamo, MI 2018; E. BRUNO (a cura), *Il catechista testimone della fede. Far crescere il desiderio di Dio nel cuore degli uomini – Novità editoriale*, San Paolo, Cinisello Balsamo, MI 2018; R. FISICHELLA (a cura), *Il catechista testimone del mistero. Bellezza e novità dell'incontro con Cristo*, San Paolo, Cinisello Balsamo, MI 2019.

<sup>4</sup> L. MEDDI, *Considerazioni sulla proposta catechistica del nuovo Direttorio. Punti consolidati, intuizioni da verificare e nuove prospettive*, "Salesianum" LXXXII (2020), 4, 837-867.

<sup>5</sup> *Ordo initiationis christianae adultorum. Editio Typica*, Typis Polyglottis Vaticanis, Romae 1972.

intendere che in precedenza, cioè nel DCG 1971, la catechesi non avesse una ispirazione missionaria. Ma questo non è del tutto esatto: aveva *un altro paradigma missionario* che venne sostituito da quello di NE.

Rispetto a DGC 1997, DC 2020 da una parte presenta il vantaggio di un migliore ordine del *discorso missiologico*, dall'altra continua a selezionare una visione missiologica troppo sbilanciata sul primato del compito missionario ecclesiale, poco attenta al valore delle presenze dello Spirito nel mondo, con la conseguenza che alla missione come *dialogo e inculturazione*, si preferisce la missione come *annuncio* della propria identità dottrinale.

Per questa indagine dovremo ricostruire le diverse evoluzioni della teologia missionaria, soprattutto quelle ispirate dal Vaticano II; individuare i luoghi missiologici del DC 2020 e comprenderne le interpretazioni.

### 1.1 Lo sviluppo missiologico nel XX secolo

Il quadro missiologico-missionario della prima parte del secolo XX partecipava del secondo slancio missionario del *Congresso di Edimburgo* (1910) e fatto proprio dalla missione cattolica con la *Maximum illud* (1919): uno slancio per la progressiva *cristianizzazione* del mondo intero. Al contrario la seconda parte del secolo ha avuto come punto di partenza la presa d'atto da parte della Chiesa (e delle chiese) della progressiva *scristianizzazione* dell'Occidente (culturale), delle forti resistenze delle grandi culture asiatiche all'accoglienza del Vangelo (o delle chiese come istituzioni?) e del rifiuto delle giovani nazioni ad ogni prodotto culturale frutto della colonizzazione europea.

Questa situazione fu interpretata in modi differenti e portò la teologia e il magistero a rivedere le strategie missionarie. Il Vaticano II nel suo complesso propose una strategia *ad intra*, centrata sulla ricomprensione linguistica della sua dottrina per una nuova comunicazione con il mondo; ed una strategia *ad extra* centrata sulla comune responsabilità verso l'umanizzazione attraverso un dialogo sincero e aperto teso alla collaborazione. La missione in modo particolare si arricchiva di due dimensioni: il riconoscimento del valore della coscienza e della libertà nella conversione e il (frettoloso) recupero della evangelizzazione.

Lo sviluppo missiologico del Vaticano II è noto<sup>6</sup> e giustamente riassunto con l'espressione *rimpatrio trinitario delle missioni* (RM 32). Il rinnova-

<sup>6</sup> G. COLZANI, *Nuove prospettive per una teologia della missione*, "Ad Gentes" XVI (2012), 1, 25-41.

mento missiologico si identifica con il ripensamento della finalità e la elaborazione di un nuovo concetto che ne indicasse la natura trinitaria.

Non si cada però nell'errore che il Vaticano II si sia occupato della missione solo in *Ad gentes*<sup>7</sup>. AG risulta essere un documento di mediazione tra l'impostazione ecclesiocentrica di un primo gruppo di testi (SC e LG<sup>8</sup>), l'impostazione rivelativa-comunicativa di DV e il formidabile c. IV della *Parte Prima* di GS.

Il cammino di ricomprensione missiologica dell'azione ecclesiale comincia con SC 6. Il testo si riferisce ancora all'idea di missione *per la comunicazione* della redenzione da allargare a tutti, ma definisce questo compito con l'espressione *inserire tutti i popoli nel Mistero Pasquale* in un processo che unisce l'evangelizzazione con la sacramentalizzazione. Mistero pasquale indica un orizzonte salvifico più ampio della sola redenzione.

È di quegli stessi anni l'elaborazione della *Lumen gentium* che introduce una prima versione del ripensamento missionario come espressione della volontà salvifica e azione *diretta* della Trinità (nn. 2-4) ma soprattutto una prima riflessione (nn. 13-17) sul valore delle religioni e delle culture. Una terza riflessione missiologica si deve a *Dei verbum* che introduce due innovazioni: il processo salvifico si manifesta già nel processo rivelativo (è quindi di natura sacramentale-sapienziale) ed è un processo storico e quindi ermeneutico di cui Cristo è la chiave (DV 2). Le azioni della *trasmissione* del messaggio per la adesione e obbedienza di fede andrebbero pensate in questa prospettiva (DV 5-7).

La quarta riflessione si manifesta nella elaborazione di *Gaudium et spes*. Essa mette in evidenza che la missione si dirige ad un mondo pensato come collaboratore della missione trinitaria. La Chiesa quindi dialoga con il mondo proprio per ricapitolare tutto in Cristo (GS 40-45). La Chiesa porta al mondo Cristo «l'uomo perfetto» (n. 41) ma da esso riceve la cultura (fino a quel momento vista come nemica; cf. l'antimodernismo) sia per meglio annunciare ma anche per meglio comprendere il messaggio stesso (n. 44). La missione è quindi umanizzante proprio o in quanto aiuta a svelare il Mi-

---

<sup>7</sup> J. RATZINGER, *La mission d'après les autres textes conciliaires*, in J. SCHÜTTE (sur la direction de), *L'activité Missionnaire de l'Église. Décret « Ad gentes »*, Les édition du Cerf, Paris 1967, 121-147.

<sup>8</sup> In DC non sembrano citati i luoghi missiologici di questi documenti: SC 6 e LG (1-4.13-17).

stero pasquale ovvero la *Grazia* dello Spirito Santo che è già misteriosamente presente nel cuore dell'uomo (GS 22).

È in questa prospettiva che si inserisce la riflessione di AG. Per comprendere la proposta di pastorale missionaria (cf. c. II) di questo documento dobbiamo sottolineare soprattutto la breve ma intensa riflessione missiologica iniziale (c. I). La missione appartiene a Dio-Trinità; egli ne è l'attore originario e anche attuale. Le *missioni trinitarie* ci svelano il mistero della missione. Essa nasce dal piano salvifico di Dio: «piano [che] scaturisce dall'amore nella sua fonte, cioè dalla carità di Dio Padre». Come già in DV 2, questo amore consiste nella partecipazione della sua grazia o comunione con Sé. È quindi la comunicazione dello Spirito.

Questa vocazione umana è certamente già presente nelle culture e religioni come intuito da LG e esplicitato da NA 2, ma «tali iniziative [infatti] devono essere illuminate e raddrizzate, anche se per benigna disposizione della divina Provvidenza possono costituire in qualche caso un avviamento pedagogicamente valido verso il vero Dio o una preparazione al Vangelo» (n. 3). Questo cammino di svelamento avviene attraverso la missione del Figlio e della sua incarnazione e riconciliazione, la sua azione di *restaurazione*: «in lui [infatti] abita corporalmente tutta la pienezza della divinità» (n. 3). La missione si sostanzia di questo processo rivelativo.

È stato osservato che l'arricchimento teologico proprio di AG consiste nella rivalutazione della missione dello Spirito che «indubbiamente [...] operava nel mondo prima ancora che Cristo fosse glorificato» (n. 4). Creazione, Incarnazione, Mistero pasquale e Pentecoste assumono così una prospettiva unitaria che inserisce il ruolo centrale di Cristo in un cammino storico-salvifico presieduto dalla presenza costante dello Spirito. La *Parola* e il *Soffio* non devono infatti essere mai separati<sup>9</sup>.

Ne derivano intuizioni missiologiche notevoli: il valore della missione pre-pasquale (n. 5), il rapporto tra creazione e redenzione e il senso pieno della umanizzazione (n. 5.8), il carattere unico ma anche contestuale della missione ecclesiale (n. 6), la collaborazione con le culture ma anche la loro ricapitolazione (n. 9) come stile e compito della missione stessa.

Ci permettiamo quindi di sottolineare il valore di questa sintesi di AG: la missione principia ed è continuamente agita dalla Trinità, i *soggetti tri-*

<sup>9</sup> Cf. Y. CONGAR, *Lo Spirito Santo nel Cosmo*, in ID., *La Parola e il soffio*, Borla, Roma 1985 [1984], 151-159.



*nitari* ne sono gli attori principali; ha come finalità la trasformazione della coscienza umana per permettere l'intima unione tra Dio e l'umanità; la causa efficiente sono le diverse manifestazioni (meglio dire "inabitazioni") dello Spirito di Dio; la causa esemplare è la pratica messianica di Cristo.

Non si deve misconoscere che il testo si mostra a volte incerto e che spesso si limita alla proposta missiologica propria di SC e LG. Indubbiamente esiste una *tensione teologico-missionaria* e questa va riconosciuta con lo scopo di comprendere la sintesi da realizzare. Ma non è corretto semplificarlo, marginalizzando queste intuizioni sottolineate.

È facile intuire che le dimensioni missiologiche del Vaticano II furono subito oggetto di polarizzazioni<sup>10</sup> e caddero dentro lo stesso dilemma della *continuità e discontinuità* della interpretazione dell'evento e dei testi del Vaticano II, ancora oggi molto dibattuta. Per questo è necessario ricordarne i diversi passaggi. Da questi documenti, infatti, la pratica e la riflessione missiologica derivò la lista dei temi missiologici o *Agenda* oggetto di dibattito e che formano la *questione missiologica* contemporanea<sup>11</sup>.

Il primo post-Concilio presenta un apparente consenso sulla missione come dialogo centrato sulla evangelizzazione e la promozione umana (cf. EN). Il secondo post-Concilio si è invece concentrato sul primato *dell'annuncio missionario* secondo diversi contesti o areopaghi; un annuncio inteso non come azione missionaria e dialogica ma come comunicazione della dottrina cattolica (cf. RM). Per non creare confusione si utilizzarono espressioni diverse per indicare le differenti impostazioni: la prima fu caratterizzata dal termine *evangelizzazione*; la seconda con l'espressione *nuova evangelizzazione*. A cavallo tra le due visioni missionarie si trova il Sinodo Straordinario del 1985 per la comprensione e *receptio* del Vaticano II. Fu questo sinodo a riconoscere il valore centrale di *Gaudium e spes* per la comprensione dell'azione missionaria della Chiesa *oggi*.<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> Si vedano i diversi contributi in S. KAROTEMPREL (ed.), *Seguire Cristo nella missione. Manuale di missiologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo, MI 1996.

<sup>11</sup> *Appendix. Agenda for Future Planning, Study, and Research in Mission*, in W. JENKINSON – H. O'SULLIVAN (eds.), *Trends in Mission. Towards the Third Millennium. Essays in Celebration of Twenty-five Years of Sedos*, Orbis Books, Maryknoll, New York, NY 1991, 399-414.

<sup>12</sup> SINODO STRAORDINARIO DEI VESCOVI, *La Chiesa – sotto la parola di Dio – celebra i misteri di Cristo per la salvezza del mondo. Relazione finale*, 9 dicembre 1985; si noti come DC non lo ricorda nell'*Indice dei documenti*.

L'espressione *nuova evangelizzazione* contiene in sé alcune scelte decisive che hanno influenzato anche la rilettura dell'azione missionaria di *Redemptoris missio* (1990). Il tema della umanizzazione viene inteso solo come fattore di testimonianza e non come dimensione *crisologica* della missione. Il ruolo dello Spirito nella storia viene riconosciuto ma la missione non si impianta su di esso; egli è il *protagonista della missione* (RM c. III) ma si ricorda che «al culmine della missione messianica di Gesù, lo Spirito santo diventa presente nel mistero pasquale in tutta la sua soggettività divina, come colui che deve ora continuare l'opera salvifica, radicata nel sacrificio della croce» (RM n. 21) e quindi accentuando il carattere ecclesiale della sua missione. Culture e religioni sono *certamente* guidate misteriosamente dallo Spirito ma non sono *vie della missione*, restano *destinatari* della stessa. La missione non ha bisogno di un annuncio *nuovo (rinnovato e aggiornato)* ma di un *nuovo* (ripetuto, riaffermato) annuncio che non valorizzi le interpretazioni della cultura moderna. Questa cultura ha infatti perduto il suo riferimento a Dio<sup>13</sup>. Ne deriva la necessità di un nuovo ardore che riproponesse la *narrazione* della dottrina cristiana precedente il Vaticano II. Strumento decisivo fu il *Catechismo della Chiesa Cattolica*<sup>14</sup>.

La catechesi ovviamente partecipò di questa complessa vicenda. Essa fu definita subito come *catechesi evangelizzatrice* e successivamente *catechesi missionaria*<sup>15</sup>. Nel post-Concilio abbiamo avuto molti documenti della Chiesa universale dedicati alla catechesi. In modo particolare tre direttori. Il primo fu richiesto dal Vaticano II come alternativa esplicita

<sup>13</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso di Giovanni Paolo II ai partecipanti al VI Simposio del Consiglio delle Conferenze Episcopali dell'Europa*, 11 ottobre 1985, n. 11 e BENEDETTO XVI, *Porta Fidei. Motu Proprio per la indizione dell'anno della fede*, 11 ottobre 2011, n. 3; (si notino le date).

<sup>14</sup> Cf. J. RATZINGER, *Transmission de la Foi et sources de la Foi*, "La Documentation Catholique" LXV (1983), 5, 260-267; C. SEPE, *Catechesi e nuova evangelizzazione verso il terzo millennio*, in T. STENICO (ed.), *Un dono per oggi: il catechismo della Chiesa cattolica. Riflessioni per l'accoglienza*, EP, Milano 1992, 13-28.

<sup>15</sup> L. MEDDI, *Catechesi missionaria. Analisi di una definizione in Europa*, "Catechesi" LXXXVII (2018), 1, 29-41. L'espressione catechesi missionaria, in verità, era presente già prima del Vaticano II; si veda, solo come esempio, J. HOFINGER, *Adaptation de la catéchèse missionnaire au milieu et à la mentalité*, "Lumen Vitae" VII (1952), 3, 465-472 e ID., *La catéchèse dans les pays de missions et les régions déchristianisées. Sa nature, ses caractéristiques*, "Lumen Vitae" VIII (1953), 4, 563-572.

alla scrittura di un catechismo universale<sup>16</sup>. Esso seguiva (forse in modo non cosciente) la visione missiologica di DV. Prospettiva che si concentrava sulla evangelizzazione della volontà salvifica di Dio tradotta catecheticamente con l'espressione *catechesi evangelizzatrice*. Questa espressione viene dalla rilettura dei documenti conciliari fatta dalla II Conferenza dell'Episcopato Latinoamericano a Medellín (1968)<sup>17</sup>. Una rilettura che continuava la precedente scelta kerygmatica della catechesi ma integrando il tema del Mistero pasquale con il tema del Regno di Dio<sup>18</sup>. Una prospettiva che permette una catechesi aperta alla questione del senso dell'annuncio o questione antropologica e allo stretto rapporto tra evangelizzazione e promozione umana poi accolto in EN; questioni in quegli anni molto sentite<sup>19</sup>.

Anche la seconda prospettiva ha prodotto una svolta catechetica. Anzi si è principiata proprio a partire dalla catechesi. Questo modello ha preso il suo fondamento non da *Dei verbum* ma da *Sacrosanctum concilium*, tuttavia riletto dalla pratica della *iniziazione cristiana* mediata dalla pedagogia del catecumenato antico. In verità le cose sono più complesse. In effetti è pensabile che si intrecciarono due paradigmi. Se è vero, infatti, che OICA 1972 fornì la struttura esteriore nella facile modellizzazione dei quattro momen-

<sup>16</sup> G. BIANCARDI, *Genesi e sviluppo storico del genere "Direttorio catechistico"*, "Salesianum" LXXXII (2020), 4, 632-657; Id., *Il Catechismo della Chiesa Cattolica. Storia, accoglienza e discussioni a vent'anni dalla sua pubblicazione*, ISTITUTO SUPERIORE DI CATECHESI E SPIRITUALITÀ MISSIONARIA – PONTIFICIA UNIVERSITÀ URBANIANA – F. PLACIDA (a cura), *Il Catechismo della Chiesa Cattolica a 20 anni dalla sua pubblicazione. A servizio della catechesi missionaria nel contesto culturale attuale*, Elledici, Torino 2013, 8-53.

<sup>17</sup> Si veda il c. VIII di SEGUNDA CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Documentos finales de Medellín*, septiembre de 1968, Ediciones Paulinas, Buenos Aires 1969.

<sup>18</sup> Cf. A. RÉTIF, *Qu'est-ce que le kérygme?*, "Nouvelle Revue Théologique" LXXI (1949), 9, 910-922; J.A. JUNGSMANN, *Il cherigma nella storia dell'attività della Chiesa*, in Id., *Catechetica*, EP, Alba, CU 1956 [1955], 327-337; P.-A. LIÉGÉ, *Evangélisation*, in G. JACQUEMET (dirigée par), *Catholicisme: hier aujourd'hui demain*, Letouzey et Ané, Paris 1956, cc. 755-764.

<sup>19</sup> A.M. NEBREA, *Kerygma in Crisis*, Prior Press, Chicago, IL 1965; ISTITUTO SUPERIORE DI CATECHETICA DI NIMEGA (ed.), *Il nuovo catechismo olandese*, Elledici, Torino – Leumann 1969 [1966]; H. HALBFAS, *Linguaggio ed esperienza nell'insegnamento della religione. Una nuova linea per la catechesi*, Herder – Morcelliana, Roma – Brescia 1970 [1968].

ti catecumenali, il cuore della proposta divenne la quadripartizione della dottrina cristiana. La conversione missionaria andrebbe colta quindi nell'impianto catecumenale-iniziatico più che nell'aggiornamento della interpretazione del messaggio<sup>20</sup>. Lo scopo tornò ad essere il consolidamento della visione di missione *per la implantatio ecclesiae*.

Con la promulgazione di *Evangelii gaudium* Papa Francesco ha voluto ricongiungersi più al paradigma della *evangelizzazione* che a quello della *nuova evangelizzazione*. Ha arricchito la visione dell'evangelizzazione con i temi della misericordia, della responsabilità del creato e della umanizzazione o fraternità universale. Ha accentuato la prospettiva che il soggetto missionario è tutto il popolo di Dio nel suo insieme. Come spesso affermato da DC, la catechesi trova in EG le sue linee guida importanti: essa vuole formare *discepoli-missionari* attraverso una catechesi *kerygmatica e formativa* (di accompagnamento).

Sembrerebbe quindi che DC 2020 trovi il suo impianto nella prospettiva missiologica-missionaria del concetto (recuperato) di *evangelizzazione*. Forse il rapporto tra i due documenti è più complesso.

## 1.2 La fondazione missionaria del *Direttorio*

Perché nel secondo post-Concilio la catechesi sentì il bisogno di ricorrere alla teologia missionaria per definire se stessa? Fu infatti DGC 1997 ad inserire la riflessione missiologica nella definizione degli orizzonti della catechesi. Il titolo della *Parte Prima* suona infatti «La catechesi nella missione evangelizzatrice della Chiesa» (nn. 34-35). Tuttavia non dedica una riflessione adeguata al tema teologico della natura missionaria della Chiesa e soprattutto alla declinazione delle *missioni trinitarie*. Per definire la missionarietà continua a riferirsi al concetto di *servizio della Parola* seguendo la declinazione teologico-fondamentale di *Dei verbum* (c. I, 1). Ci sembra che DC 2020 segua la stessa prospettiva e che faccia un uso formale delle fonti missionarie.

<sup>20</sup> *Gaudet mater ecclesia*, 11 ottobre 1962, n. 6; cf. la ricostruzione di G. ALBERIGO – S. MELLONI, *Allocuzione Gaudet Mater Ecclesia di Giovanni XXIII (11 ottobre 1962)*, in IID. – G. BATELLI – S. TRINCHESE, *Fede, tradizione, profezia. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II*, Paideia, Brescia 1984, 185-283.

### 1.2.1 I documenti utilizzati

Il prezioso *Indice Tematico* ci segnala che nel testo possiamo incontrare 50 luoghi sensibili al tema *missione*<sup>21</sup>; in modo particolare segnala i nn. 22-23. 66-67. 303; invita anche a considerare l'espressione *catechesi missionaria* (nn. 48. 50. 302-303). Per comprendere l'impianto missiologico di DC 2020 è utile fermarsi alle prime indicazioni, riprendendo le altre nell'analisi delle azioni missionarie.

Dopo aver ricordato che la missione della Chiesa è inseparabile da quella del Figlio e dello Spirito Santo (n. 22), ci ricorda che è lo Spirito santo il vero protagonista della missione perché è presente nella Chiesa ma anche nel cuore delle persone dove semina il seme della Parola, suscita il desiderio e prepara l'accoglienza del Vangelo; Egli «concede la fede, affinché, attraverso la testimonianza della Chiesa, gli uomini possano riconoscere la presenza e la comunicazione amorosa di Dio» (n. 23). Questa visione lascerebbe sperare una impostazione *pneumatica* della proposta catechetica e una rilettura *spirituale* delle diverse azioni missionarie. Nella seconda parte di questa presentazione sarà importante verificare questa *apertura o recupero di AG*.

Il prezioso *Indice delle fonti* letto in prospettiva missiologica sembra rafforzare questa visione. Ovviamente, oltre l'AG, sono citati tutti gli interventi pontifici post-conciliari sulla missione, come pure alcuni interventi importanti delle congregazioni o pontifici consigli sul tema del dialogo ecumenico e interreligioso. Ma non abbiamo registrato la citazione di due documenti che hanno molto influito nel dibattito missiologico<sup>22</sup>. Ci sembra di capire quindi che DC 2020 consideri maggiormente il ruolo dello Spirito nel mondo anche senza diminuire l'impegno di annuncio della verità.

<sup>21</sup> Il lemma *miss\** è presente 106x; molto ricco è anche l'uso del vocabolario missionario come si vedrà.

<sup>22</sup> Si tratta di interventi della CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dominus Jesus*. Circa l'unicità e l'universalità di Gesù Cristo e della Chiesa (6 agosto 2000) e la *Nota dottrinale su alcuni aspetti dell'evangelizzazione* (3 dicembre 2007); cf. R. FISICHELLA, *La Chiesa e la sua missione. Riflessioni alla luce di Dominus Jesus*, in G. MAZZOTTA – J. ILUNGA MUYA, *Veritas in caritate. Miscellanea di studi in onore del Card. José Saraiva Martins*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2003, 75-88 e A. AMATO, *Alcuni aspetti dell'evangelizzazione. La Nota della Congregazione per la Dottrina della Fede, "Euntes Docete" LXI (2008), 1, 187-198.*

### 1.2.2 Il linguaggio missiologico

AG aveva offerto fondamenti *missiologici e missionari* alla prospettiva di missione come relazione Chiesa-mondo. Tuttavia i commentari non sono stati sempre attenti ai dibattiti missiologici propri del documento soffermandosi magari su semplificazioni sloganistiche (“il rimpatrio trinitario”) o sulle più facili tematiche pastorali del II capitolo. Sono proprio queste che, se non interpretate con una lettura attenta dei *principi dottrinali*, portano ad interpretazioni a volte contraddittorie.

L'espressione *ad gentes* è utilizzata solo come target pastorale (chi non conosce o ha rifiutato Cristo) mentre AG (il documento) è citato 13x<sup>23</sup> e in modo convincente sia nei principi dottrinali (soprattutto i nn. 1-4) che per l'opera missionaria (nn. 9-14). Circa l'uso dei documenti missionari successivi in DC 2020 si evidenziano EN e RM. EN è citata 23x, soprattutto la II parte (che cosa significa evangelizzare) e i preziosi nn. 18-20 sulla *frattura tra fede e cultura* ma, significativamente, non cita il n. 55 (secolarizzazione/secolarismo) e il n. 63 sul linguaggio. Di RM (sempre in nota) si citano due gruppi di testi: quelli relativi ai nuovi contesti (RM 33-37) e quelli dedicati alla inculturazione (nn. 54-57; testo utilizzato solo in parte) e al dialogo interreligioso.

A tale proposito fa pensare il non utilizzo della *Domini Jesus* e di *Dialogo e annuncio*, nonostante DC 2020 sia molto attento al tema\problema della cultura e del pluralismo culturale-religioso. Come neppure la riflessione missiologica della *Relazione finale del Sinodo straordinario del 1985 (D. La missione della Chiesa nel mondo)* che ufficializza il ruolo di GS nella questione missionaria e ne reinterpreta alcune pratiche.

### 1.3 Un riferimento semplificato alla missione?

Abbiamo identificato i riferimenti missiologici espliciti di DC 2020 per cui sarà adesso utile verificare la riflessione missiologica che ne deriva per comprendere l'orizzonte missionario che DC 2020 propone e a cui fa riferimento. Questa ricerca è motivata dal fatto che, come DGC 1997, DC 2020 ha modificato la titolazione della *Parte Prima* dedicata alla fondazione del-

<sup>23</sup> La preziosa *Guida alla lettura* di Mons. Fisichella, non cita mai il documento missionario AG; l'autore infatti preferisce una lettura teologico-fondamentale del fatto missionario.

l'agire catechistico. DCG 1971 aveva come orizzonte la sola DV per cui titolava il capitolo fondativo della catechesi «il ministero della Parola». Si riferiva dunque alle innovazioni della teologia della rivelazione proposte da Vaticano II. Con DGC 1997 e con DC 2020 la titolazione è «la catechesi nella missione evangelizzatrice della Chiesa».

Abbiamo evidenziato come in riferimento alla *natura* della missione e della *catechesi missionaria* debba essere posta la declinazione adeguata delle missioni trinitarie e in modo particolare il ruolo missionario dello Spirito nel mondo. Pur cambiando la titolazione, tuttavia, nei tre Direttori la riflessione continua ad iniziare<sup>24</sup> – invece – con la descrizione del processo rivelativo che DC 2020 incentra immediatamente sul ruolo di Gesù Cristo. Dunque seguendo il *modello* missiologico di DV, missione è innanzitutto l'autocomunicazione di Dio e delle sue finalità; è una comunicazione vitale, trasformativa, sacramentale, interiore.

Ma anche DC 2020 (come DGC 1997) rilegge queste caratteristiche sull'aspetto oggettivo della comunicazione di verità della predicazione di Cristo (nn. 11-16) e non sul dinamismo pneumatico. La missione dello Spirito non sembra inserita fin dall'inizio del processo auto-rivelativo della Trinità; dobbiamo attendere il n. 22 (*La trasmissione della Rivelazione nella fede della Chiesa*) per vedere citato AG 4: «la Chiesa è inseparabile dalla missione del Figlio (cf. AG 3) e dalla missione dello Spirito Santo (cf. AG 4) perché costituiscono una sola economia della salvezza». In questo modo incontriamo il compito missionario dello Spirito solo al n. 16 dove si parla del dono dello Spirito successivo alla Pasqua «per compiere l'opera della salvezza». Espressione tradizionale, mentre la vera innovazione<sup>25</sup> del testo conciliare è il ruolo missionario dello Spirito *prima* della Pasqua. Continua a mancare quindi la sottolineatura missionaria della presenza rivelativa dello Spirito nel mondo anche se DV 2 (citato da DC 2020 fin da n. 12) la aveva adombrata. Lo Spirito non è solo protagonista della *missione ecclesiale* (n. 23; cf. RM 21), ma di tutta la missione *trinitaria*.

La missione dello Spirito è *tuttavia* maggiormente sottolineata nel paragrafo dedicato alla *risposta* della fede (nn. 17-21). In questo contesto prevale la definizione post-pasquale del compito dello Spirito ma non può non ri-

<sup>24</sup> È vero che DGC 1997 premette un paragrafo sul mandato missionario (n. 34).

<sup>25</sup> Y. CONGAR, *Les principes doctrinaux*, in *L'activité Missionnaire de l'Église. Décret «Ad gentes»*, 185-221 [qui 191].

conoscere che «lo Spirito Santo, vero protagonista di tutta la missione ecclesiale, agisce sia nella Chiesa che in coloro che essa deve raggiungere [...] Lo stesso Spirito, dal di dentro dell'umanità, semina il seme della Parola; suscita desiderio e opere di bene; prepara l'accoglienza del Vangelo e concede la fede, affinché, attraverso la testimonianza della Chiesa, gli uomini possano riconoscere la presenza e la comunicazione amorosa di Dio» (n. 23). «La fede è un dono di Dio e una virtù soprannaturale, che può nascere nell'intimo come frutto della grazia e come risposta libera allo Spirito Santo, che muove il cuore alla conversione e lo rivolge a Dio, dandogli "dolcezza nel consentire e nel credere alla verità"» (n. 19 con citazione di DV 5).

Come abbiamo mostrato altrove<sup>26</sup>, la prospettiva *pneumatica* è quindi presente nel testo ma non ne è la fonte ispiratrice. La mancanza di un riferimento *forte* al ruolo rivelativo dello Spirito oltre a poter indurre la catechesi ad un intellettualismo-dottrinalismo di ritorno, non favorisce lo sviluppo della dimensione pneumatica della trasmissione della verità, quella che deriva dalla illuminazione interiore della Grazia sempre presente nei Padri (orientali), ripensata da teologi e da molta parte della cultura della tarda modernità<sup>27</sup>.

Questa incertezza è, a nostro avviso, la causa teologica della riduzione del processo missionario ed evangelizzatore ad un semplificato processo comunicativo e alla minimalizzazione del canale auto-comunicativo della Trinità verso la cultura e le religioni. Non si intenda questa affermazione come diminuzione del primato rivelativo di Cristo. È evidente che «in definitiva, "mediante l'opera dello Spirito Santo e sotto la guida del Magistero, la Chiesa trasmette a tutte le generazioni quanto è stato rivelato in Cristo"»<sup>28</sup>. Si intenda piuttosto come domanda se il processo di evangelizzazione e di catechesi abbia come compito quello di sostituirsi al più ampio processo di rivelazione presente nel mondo o di portarlo a (accompagnarlo nel suo) compimento. Ci sembra che derivino impostazioni missionarie (di evangelizzazione e catechesi) differenti. A partire dalla complessa questione di cosa sia *Primo annuncio*.

<sup>26</sup> MEDDI, *Considerazioni sulla proposta catechistica del nuovo Direttorio*.

<sup>27</sup> Tra questi K. RAHNER, *Uditori della Parola*, Borla, Roma 1977 [1941]; ID., *Missione e grazia. Saggi di teologia pastorale*, EP, Roma 1966 [1961]; P. TEILHARD DE CHARDIN, *L'ambiente divino. Saggio di vita interiore*, Queriniana, Brescia 1994 [1957]; cf. M. VANINI, *Il Santo Spirito fra religione e mistica*, Morcelliana, Brescia 2013.

<sup>28</sup> N. 27 con citazione di BENEDETTO XVI, *Verbum Domini*, 17.



## 2. La catechesi *via* della missione, la missione *scopo* della catechesi

Il quadro missiologico ricordato, pur nella complessità delle interpretazioni, ha offerto una riorganizzazione non solo della missione-azione, ma anche dell'intera pastorale. La prospettiva missionaria dell'agire ecclesiale, infatti, si dovrebbe articolare secondo la riconsiderazione *missionaria* degli ambiti, delle azioni e delle vie<sup>29</sup>. Sarebbe una semplificazione non utile alla missione pensare che *missionario* debba significare solo *rinnovato slancio di comunicazione* del messaggio, se questo non includesse tutta la riflessione sulla presenza dello Spirito nel mondo. Ci sembra questa la corretta interpretazione di espressioni come *natura missionaria* e *conversione missionaria* della missione ecclesiale.

La catechesi è una delle azioni della missione ecclesiale e/o evangelizzazione (cf. EN 44) ma in una prospettiva integrata interagisce con tutte le altre dimensioni dell'agire ecclesiale e soprattutto trova ispirazione dalla missione per ripensare se stessa. Il DC 2020 è consapevole di questa prospettiva ma con alcune incertezze. DC 2020 si presenta infatti come vero e proprio strumento *di catechesi missionaria*<sup>30</sup> assumendo la prospettiva *kerygmatica* come già nella prima stagione del rinnovamento catechetico; la prospettiva *evangelizzatrice* come proposto dai documenti della conferenza di Medellín (1968); il compito *iniziatico-catecumenale* come chiedeva OICA 1972; segue infine molte proposte di documenti nazionali e di autori. In questa veste offre alle comunità cristiane strumenti sia per la evangelizzazione che per la formazione alla vita cristiana delle comunità stesse.

In questa seconda sezione della riflessione intendiamo verificare come la proposta di *agire missionario* del Vaticano II<sup>31</sup> abbia ispirato il DC 2020.

<sup>29</sup> Cf. L. MEDDI, *Rinnovamento pastorale e catechetico nel post Concilio delle missioni. Linee interpretative*, in A. TREVISIOL (a cura di), *Il cammino della missione a cinquant'anni dal decreto Ad gentes*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2015, 183-198.

<sup>30</sup> Questa prospettiva è ben definita da Mons. FISICHELLA nel suo recente e già citato *Le motivazioni di fondo, i punti nevralgici e le parole chiave nella tessitura del nuovo Direttorio per la Catechesi (2020)*, dove le dimensioni kerygmatica e catecumenale vengono proprio presentate come dimensioni della catechesi missionaria (cf. 622-627).

<sup>31</sup> Dovremo articolare la riflessione in *azioni* e *vie* missionarie, come suggerisce la bibliografia e la pratica missionaria; cf. il citato *Appendix. Agenda for Future Planning, Study, and Research in Mission*.

Già con DGC 1997 questa inserzione della pratica missionaria nella pastorale e nella catechesi è stata riassunta nella (insufficiente e a volte equivoca) espressione *processo di evangelizzazione*.

## 2.1 La missione rilegge la catechesi: le azioni missionarie come azioni catechetico-pastorali

Il ripensamento missionario del Vaticano II ha inciso in modo particolare sulla descrizione delle azioni missionarie<sup>32</sup>. Superata la stagione dottrinale e sacramentale della “Grande Partenza” legata alla visione del *compelle intrari*; superata anche la innovazione *evangelizzatrice-predicatrice* di *Maximum Illud*, AG nel c. II descrive quattro azioni o compiti missionari: la testimonianza cristiana (nn. 11-12); la predicazione del Vangelo e la riunione del popolo di Dio cioè evangelizzazione e conversione (n. 13); il catecumenato e la iniziazione cristiana (n. 14) e la formazione della comunità cristiana (n. 15). I documenti missionari successivi manterranno queste indicazioni ma a volte con una disposizione che penalizza o relativizza la *testimonianza*. In effetti è proprio la collocazione della testimonianza che *fa la differenza* delle diverse descrizioni e proposte di *conversione missionaria*. L'interesse che ci guida è verificare l'evoluzione di questa impostazione *missionaria* nel DC<sup>33</sup>.

### 2.1.1 Catechesi e testimonianza

Ci sembra di comprendere che in AG<sup>34</sup> la *testimonianza* sia innanzitutto da riferirsi alla missione dello Spirito nel cuore della persona e che abbia come oggetto l'amore o *shalom* divino. La Chiesa sostiene questa azione missionaria con la condivisione di vita dei popoli (n. 11) e con l'azione di carità (n. 12). Questi due elementi costituiscono il *fondamento testimoniale* di ogni attività missionaria. Nei documenti missionari successivi invece la *te-*

<sup>32</sup> Cf. J. MASSON, *L'attività missionaria della Chiesa*, Elledici, Torino 1967.

<sup>33</sup> Per una lettura catechetica più dettagliata rimandiamo al nostro *Considerazioni sulla proposta catechistica del nuovo Direttorio*.

<sup>34</sup> Cf. D. GRASSO, *Testimonianza ed evangelizzazione*, “Euntes Docete” XIX (1966), 1, 175-185; J. NEUNER, *La témoignage chrétienne*, in *L'activité Missionnaire de l'Église. Décret «Ad gentes»*, 235-254; L. MEDDI, *La testimonianza della vita cristiana come metodologia missionaria (can. 787)*, “Ius Missionale” X (2016), 79-82.

*stimonianza* viene intesa come azione ecclesiale che continua la predicazione di Gesù e che ha come oggetto l'annuncio di Cristo.

In questa linea anche per DC 2020 essa è «testimonianza della fede» (nn. 59. 112); il catechista è «testimone della fede e custode della memoria di Dio» (n. 113), infatti «la testimonianza della vita è necessaria per la credibilità della [sua] missione» (*ivi*). Nell'insieme *dottrinale* del documento ci sembra che *fede* si debba intendere nel senso di *fides quae*. Ci sembra infatti che DC 2020 sviluppi una teologia della testimonianza senza riconoscere il ruolo fondamentale per la missione. Certamente la missione avviene *alla luce della testimonianza* che il Cristo ha dato al Padre con l'insieme della sua pratica messianica. Spesso invece essa viene riferita alla proclamazione della dottrina cristiana e all'esercizio della vita cristiana intesa come appartenenza alla vita ecclesiale<sup>35</sup>. Si rischia di intendere la testimonianza come pratica di evangelizzazione o di pre-evangelizzazione come si intendeva nella catechesi missionaria prima del Vaticano II. Ci sembra manchi la sottolineatura *carismatica e battesimale* individuata dalla teologia conciliare della testimonianza<sup>36</sup>.

### 2.1.2 Evangelizzazione, conversione e primo annuncio

Anche AG è incerto nell'uso del termine<sup>37</sup> lasciando però chiaramente intendere che *evangel*\* viene usato in riferimento esplicito alla comunicazione del Vangelo. AG 13 ha un impianto decisamente trinitario. L'evangelizzazione è azione di Dio per mezzo dello Spirito che fa intuire che la proposta di Gesù di Nazaret sia una vera risposta alle aspirazioni dell'uomo. A questa intuizione interiore si risponde con la conversione e apertura del cuore. La prospettiva è quindi trinitaria e pneumatologica. Tuttavia si deve riconoscere che il termine *evangelizzazione* nell'uso pastorale contiene diver-

<sup>35</sup> FISICHELLA, *Guida alla Lettura*, 25.

<sup>36</sup> Cf. B. HÄRING, *Testimonianza cristiana in un mondo nuovo*, EP, Milano 1963; K. RAHNER, *Interprétation théologique du témoignage*, in E. CASTELLI (ed.), *Le témoignage: actes du colloque organisé par le Centre international d'études humanistes et par l'Institut d'études philosophiques de Rome, Rome, 5-11 janvier 1972*, Aubier-Éditions Montaigne, Paris 1972, 173-188.

<sup>37</sup> Il testo latino suona *De praedicatione evangelii* (AG, art. 2) come nell'uso precedente il Vaticano II, soprattutto di *Maximum illud* (1919), ma *evangelizatio*\* è presente nel documento almeno 21x.

se ambiguità. Rimane infatti l'incertezza di EN 14-15 per la quale evangelizzazione è il tutto della missione ma anche una delle sue attività. Anche per questo CT e RM<sup>38</sup> e i documenti successivi preferiscono utilizzare *evangelizzazione* per indicare il compito della missione e *primo annuncio* per l'azione diretta. Il tema dell'evangelizzazione, inoltre, è stato segnato nel primo post-Concilio da una duplice questione: il suo rapporto con l'umanizzazione e la questione ermeneutica, sia delle fonti (scrittura e tradizione), sia dell'azione comunicativa. DC 2020 appare molto incerto con la prima questione; è molto attento alla questione della inculturazione della comunicazione missionaria in contesto di cultura digitale ma è molto cauto circa la questione della ermeneutica del messaggio.

Ci sembra che, globalmente, DC 2020 preferisca una visione molto semplificata di *evangelizzazione*. Nonostante l'invitante titolo «rivelazione ed evangelizzazione» (n. 28) non ne troviamo nel testo una vera e propria lettura teologica e missiologica. Ne è prova il mancato riferimento ad AG 13<sup>39</sup>. Di conseguenza non si sottolinea adeguatamente il fatto che per il testo conciliare l'evangelizzazione è *in obliquo* atto ecclesiale essendo *in recto* azione diretta della Trinità. L'evangelizzazione viene riferita alla *missione trinitaria* solo in minima parte. Così si perde la visione della evangelizzazione come *volontà e azione di Dio* che si realizza per mezzo dello Spirito e che consiste nel far desiderare di accogliere la testimonianza *messianica* di Cristo.

DC 2020 sembra infatti sottolineare principalmente il carattere cristocentrico-dottrinale della stessa<sup>40</sup>. Eppure anche DC 2020 è consapevole del ruolo dello Spirito nella evangelizzazione. È merito di DC 2020 infatti aver dato un ruolo importante alla dimensione kerygmatica della comunicazione della fede (nn. 57-60). Esiste una «intima relazione tra *kerygma* e catechesi», anzi la «catechesi [deve essere] un “approfondimento del *kerygma* che va facendosi carne sempre più e sempre meglio”» (n. 57 con citazione di EG 165). La natura del *kerygma* è *pneumatica* (n. 58) e ispira

<sup>38</sup> Cf. C. GEFFRÈ, *L'evoluzione della teologia della missione. Dalla Evangelii Nuntiandi alla Redemptoris Missio*, in AA.VV., *Le sfide missionarie del nostro tempo*, EMI, Bologna 1996, 63-82.

<sup>39</sup> In effetti è citato al n. 34 ma per altro contesto e finalità.

<sup>40</sup> Lo riconosce chiaramente Mons. FISICHELLA – *Le motivazioni di fondo, i punti nevralgici e le parole chiave nella tessitura del nuovo Direttorio per la Catechesi (2020)*, 615 – attribuendo questa impostazione alla *Catechesi Tradendae* (1979) a tutto il magistero di Giovanni Paolo II.

alla catechesi uno *stile kerygmatico* riassumibile in alcune caratteristiche: di proposta, di narrazione, di aspetto affettivo ed esistenziale, di tonalità salvifica (n. 59); inoltre il *kerygma* «possiede un contenuto ineludibilmente sociale» (n. 60 con citazione da EG 177). Ma non ci sembra che questa sottolineatura *pneumatica* abbia inciso nella descrizione del processo di evangelizzazione.

Sempre in riferimento al complesso rapporto evangelizzazione-kerygma dobbiamo riconoscere che DC 2020 è consapevole che esiste un problema ermeneutico del *kerygma* come già adombrato in AG 5. Sa che «nel Nuovo Testamento sono presenti diverse formulazioni del *kerygma*» (n. 58) ma si limita alla citazione del problema offrendo come soluzione la prospettiva *post-pasquale*. Una prospettiva in definitiva *redentiva-amartiologica*. Tuttavia non più centrata su 1Cor 15 (come ancora insistevano i documenti del Sinodo dei Vescovi *La Nuova Evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana*, 2012) ma sulla visione paolina del *mistero di Cristo*<sup>41</sup>. In ogni caso DC 2020 nella comunicazione della fede fa la scelta di seguire l'ermeneutica liturgica di *Verbum Domini*<sup>42</sup> che relativizza fortemente la *narrazione messianica e gesuologica* della fede cristiana<sup>43</sup>.

Questa prospettiva chiarisce la continuità tra *evangelizzazione-primò annuncio e trasmissione della fede*, ma ci appare troppo semplificativa del problema missionario della *comunicazione della proposta cristiana*. Anche se, come abbiamo sottolineato, DC 2020 al n. 23 offre una adeguata prospettiva della *missione dello Spirito*, questa viene continuamente riletta accentuando il compito della Chiesa nella accoglienza, comprensione e proclamazione del messaggio. È per questo che prevale il compito di *trasmettere* (nn. 24-27). Ci sembra che questo quadro teologico-fondamentale non può che generare un quadro missiologico veritativo e apologetico. D'altra parte

<sup>41</sup> DC n. 58 presenta a tale proposito due lunghe (e inusuali) citazioni *esplicative* nelle note 4-5; vedi anche R. FISICHELLA, *Guida alla Lettura*, 26-28 che conferma il suo pensiero anche in *Le motivazioni di fondo, i punti nevralgici e le parole chiave nella tessitura del nuovo Direttorio per la Catechesi (2020)*, 624.

<sup>42</sup> BENEDETTO XVI, *Verbum Domini*. Esortazione apostolica postsinodale sulla Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa, 30 settembre 2010, citata ben 10x; mentre non conosce l'importante PONTIFICA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, 1993 (commissione al tempo presieduta dal card. J. Ratzinger).

<sup>43</sup> In riferimento a questo dibattito sulla pluralità di narrazioni cristiane si veda il nostro *Il Primo Annuncio. Questione di narrazioni e racconti*, Elledici, Torino 2019.

anche DC 2020 deve giustificare il mantenimento del ruolo centrale del *Catechismo della Chiesa Cattolica* (CCC) nella comunicazione della fede.

E la conversione? Nonostante le numerose citazioni che migliorano la presentazione del tema fatta da DGC 1997, anche DC 2020 non ha trovato una collocazione adeguata a questo compito missionario. La questione è certamente presente ma non si riflette su come avvenga, la sua natura pneumatica e quale sia il ruolo della catechesi.

### 2.1.3 Catecumenato e iniziazione cristiana

Non possiamo in questo contesto fare una lettura approfondita della specifica trattazione del tema come presentato da DC 2020 in continuità/discontinuità con il magistero catechetico precedente. Ci possiamo limitare alla questione missiologica della ispirazione o delle fonti del rapporto tra *catecumenato/iniziazione* cristiana. Il punto di partenza sarà la percezione che nella pratica missionaria e nei documenti non si definisca bene il rapporto tra *catecumenato e iniziazione cristiana* (= IC).

Il cuore della indagine è la comprensione di AG 14 che rimane il testo più impegnativo del Vaticano II su questo tema<sup>44</sup>. Scrive AG 14 che l'azione missionaria (di incerta definizione) che chiamiamo *catecumenato/iniziazione* segue la prima e iniziale conversione frutto della evangelizzazione. Ci sembra questo un tema davvero complesso anche se importante per il ripensamento *missionario* della pastorale e della catechesi. Il punto in discussione è: *perché* occorre il catecumenato-iniziazione cristiana se esso si rivolge a chi ha aderito alla fede? Una prima risposta semplice la troviamo nell'idea che la *prima conversione* ha bisogno di un accompagnamento o *conversione profonda*. Questa è anche l'idea di GE 2<sup>45</sup>. Il catecumenato sarebbe quindi un percorso pedagogico per lo sviluppo della fede iniziale e l'inserimento nella vita e missione della Chiesa. In questa prospettiva la pastorale è *missionaria* quando assume questo compito passando da una catechesi per la *dottrina cristiana* ad una catechesi per *la vita cristiana*. Catecumenato significherebbe formazione o mistagogia della fede. Questo

<sup>44</sup> Cf. X. SEUMOIS, *Le catéchuménat et l'initiation chrétienne*, in *L'activité Missionnaire de l'Église. Décret «Ad gentes»*, 271-280.

<sup>45</sup> Cf. L. MEDDI, *Gravissimum educationis momentum. Introduzione e commento*, in S. NOCETI – R. REPOLE (a cura di), *Commentario ai documenti del Vaticano II, Vol. 7*, EDB, Bologna 2019, 405-489.

cammino ha certamente bisogno degli aiuti della Grazia. È un cammino nello Spirito. La IC sarebbe quindi l'accompagnamento ecclesiale per coloro che stanno svolgendo il cammino di conversione profonda o costruzione della personalità secondo il Vangelo<sup>46</sup>.

Va dato il merito a DC, rispetto al DGC n. 29, di presentare la citazione completa di AG 14, che definisce *catecumenato* una «*institutio et tirocinium*» della fede e vita cristiana; essa chiede un'adeguata e specifica inquadratura pedagogica racchiusa nell'espressione *formazione*, se questa viene intesa secondo le scienze che studiano il processo pedagogico, e quindi significare *apprendistato* o *mistica*. Come lascia comprendere giustamente AG 14 catecumenato è una pedagogia mentre la IC ne descrive con linguaggio liturgico le finalità. Per questo ci sembra che giustamente il nuovo DC 2020 (cf. nn. 61-65) preferisca parlare di ispirazione catecumenale e la colleghi in modo originale con la questione mistagogica. Riconosciamo che DC 2020 lo abbia sottolineato ma non ha seguito questa prospettiva perché invece si lascia guidare dalla teologia e dalla pratica iniziatica dell'*Ordo initiationis* (1972).

Tuttavia pur facendo suo il quadro di teologia liturgica proprio di OICA 1972, in DC 2020 parlando della Iniziazione Cristiana è stato inserito un passaggio di grande interesse: «la catechesi gradualmente favorisce l'interiorizzazione e l'integrazione di queste componenti, provocando una trasformazione dell'uomo vecchio e la formazione di una mentalità cristiana» (n. 71c). Il linguaggio utilizzato e in modo particolare le espressioni *interiorizzazione, integrazione, trasformazione, formazione e mentalità* ci sembrano provenire da ben altra impostazione catechetica<sup>47</sup>.

Anche in questo aspetto della azione missionaria DC 2020 non ha avuto il coraggio di tenere in conto la *compiuta* prospettiva trinitaria della missione propria di AG e GS. In modo particolare ha voluto rimanere nella sola

---

<sup>46</sup> Cf. L. MEDDI, *Educare la risposta della fede. La receptio fidei compito della catechesi di "nuova evangelizzazione"*, in Id., *La catechesi oltre il catechismo. Saggi di catechetica fondamentale*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2018, 69-106; Id., *Futuro della catechetica, il compito e i compiti. Approccio fondamentale*, in ISTITUTO DI CATECHETICA – J.L. MORAL (a cura di), *Studiare catechetica oggi. La proposta dell'Università Pontificia salesiana*, Las, Roma 2018, 135-170.

<sup>47</sup> Esse ci sembrano provenire dalla catechetica di J. Colomb (1968) e dal documento italiano *Il Rinnovamento della Catechesi* (1970); ambedue presentavano una pedagogia di *integrazione*. Un approfondimento della complessa problematica si trova MEDDI, *Considerazioni sulla proposta catechistica del nuovo Direttorio*, 864.

prospettiva *post-pasquale* della missione dello Spirito senza far propria la prospettiva *mistica* delle diverse presenze dello Spirito nella storia e nel cuore umano. Prospettiva che non annulla il dono sacramentale ma lo colloca – in una visione di ricapitolazione cristocentrica – nel solco della pedagogia dello Spirito.

#### 2.1.4 La formazione delle comunità cristiane

Il quarto elemento della azione missionaria proposto da AG riguarda la formazione delle chiese locali. In quel momento si ribadiva la formazione del clero indigeno (n. 16), dei catechisti (n. 17) e della vita religiosa *in contesto* (n. 18). In una prospettiva più ampia possiamo dire che si riferisca alle diverse ministerialità e carismi attraverso cui si realizza la missione. Sono vocazioni che suppongono – in senso più ampio – la formazione dei battezzati in vista della loro partecipazione alla missione cristiana; formazione che porta a compimento il catecumenato e la iniziazione *alla vita* cristiana già presenti come finalità in AG 14. Si tratta quindi del compito formativo della *fides qua*.

Questa finalità della catechesi era già stata affermata da DCG 1971 al n. 21 con la espressione *maturità di fede*, ma poi dimenticata da DGC 1997. Nel nuovo *Direttorio*, il tema della *fides qua* come scopo e compito della catechesi si trova all'interno della p. I, c. 2 nella sezione dedicata al *processo di evangelizzazione* che include *primo annuncio, iniziazione cristiana e formazione permanente*<sup>48</sup> (nn. 73-74). In modo particolare il n. 73 esprime l'idea di catechesi secondo quattro scopi: a) la catechesi si pone a servizio di una *risposta di fede* del credente, *abilitandolo* a vivere la vita cristiana in uno stato di *conversione*; b) si tratta di favorire *l'interiorizzazione* del messaggio cristiano, attraverso quel dinamismo catechistico che nella progressione sa integrare ascolto, discernimento e purificazione; c) una simile azione catechistica non è limitata al singolo credente, ma è destinata a tutta la comunità cristiana; d) la catechesi incoraggia anche l'inserimento dei singoli e della comunità nel contesto sociale e culturale.

Il vocabolario dei due primi punti indica il tema della riflessione. Si esprime qui adeguatamente la visione di catechesi come *educazione cristiana*<sup>49</sup>

<sup>48</sup> Id., *Considerazioni sulla proposta catechistica del nuovo Direttorio*, 862-863.

<sup>49</sup> Cf. G. GROPPA, *Maturità di fede o maturazione cristiana? Suggestioni e proposte*, "Orientamenti Pedagogici" XXX (1983), 636-646.



(ovvero dello sviluppo della fede come centro motivazionale e di orientamento della persona<sup>50</sup>) e come *formazione cristiana* ovvero abilitazione a vivere la competenza di vita cristiana. Tema questo da collocare più adeguatamente nel campo della mistagogia. L'espressione *interiorizzazione*, inoltre, sottolinea la necessità di occuparsi della dinamica psico-spirituale cioè il compito di integrazione proprio della catechesi per la risposta di fede.

Questa idea di catechesi nasce da GE 2 e 4, si sviluppa soprattutto nel DCG (1971). Il punto di partenza è l'espressione *risposta di fede*<sup>51</sup> che apparteneva già alla definizione della catechesi missionaria propria della settimana catechistica di *Eichstätt* (1960)<sup>52</sup>.

## 2.2 Le vie missionarie come stile della pastorale e catechesi

La pratica e riflessione missionaria post-conciliari hanno sviluppato una riletture della *missionarietà* della pastorale a partire dai *nuovi compiti*<sup>53</sup> che derivano dalla scelta del dialogo come via maestra della missione. È questo, infatti, il senso della montiniana *Ecclesiam suam*<sup>54</sup>: il dialogo – da non limitare alla pedagogia della relazione – porta alla valutazione della *umanizzazione, inculturazione e dialogo interreligioso* per la comune testimonianza. Sono queste le tre vie *missionarie* che rendono la catechesi e la pastorale in stato di *conversione missionaria*.

<sup>50</sup> Quello che il Documento Base italiano (1970) al n. 52 chiamava la *integrazione fede-vita*. Cf. MEDDI, *Educare la risposta della fede. La receptio fidei compito della catechesi di "Nuova Evangelizzazione"*.

<sup>51</sup> Nel DC il tema della *risposta* è molto presente (30x) come anche *risposta di fede* (5x) a partire dai decisivi nn. 3-4 della *Introduzione*: «Solo una catechesi che si impegna perché ciascuno maturi la propria originale risposta di fede può centrare la finalità indicata»; la Chiesa «sostiene la risposta di fede» (n. 28); «Il cammino di Dio che si rivela e salva, unito alla risposta di fede della Chiesa nella storia, diventa fonte e modello della pedagogia della fede» (n. 166). Ma non sempre ne è chiara la pedagogia.

<sup>52</sup> G. DELCUVE, *Mission et catéchèse. Semaine internationale, Eichstätt 21-28 juillet 1960*, "Lumen Vitae" XV (1960), 4, 711-730.

<sup>53</sup> Cf. *Appendix. Agenda for Future Planning, Study, and Research in Mission*; S.B. BEVANS – R.P. SCHROEDER, *Teologia per la missione oggi. Costanti nel contesto*, Queriniana, Brescia 2010 [2004], parte terza; G. COLZANI, *Missiologia contemporanea. Il cammino evangelico della Chiesa: 1945-2007*, San Paolo, Cinisello Balsamo, MI 2010, parte seconda.

<sup>54</sup> PAOLO VI, *Lettera enciclica Ecclesiam Suam*. Per quali vie la Chiesa Cattolica debba oggi adempiere il suo mandato, 6 agosto 1964; si noti il sottotitolo *vie* e, si permetta, la data che è la stessa della *Dominus Jesus*.

DC 2020 è indubbiamente o inevitabilmente sensibile alla riflessione propria di papa Francesco *sulla evangelizzazione come umanizzazione*, ma forse non ne fa l'impostazione missionaria di fondo. Si potrebbe semplificare dicendo che DC 2020 in più luoghi invita alla lettura umanizzante della catechesi, si mostra sensibile alla lettura positiva della realtà delle religioni, mentre – a nostro giudizio – non accoglie profondamente il tema della inculturazione. Anche perché ha preso su di sé, come già DGC 1997, il compito di giustificare il ruolo del *Catechismo della Chiesa Cattolica* come quadro interpretativo dell'annuncio del messaggio e maturazione della risposta di fede.

### 2.2.1 Inculturazione

Comprendiamo facilmente la necessità di uno stretto rapporto tra evangelizzazione e inculturazione. Anche per la catechesi è un tema decisivo. Il tema missionario del rapporto fede e cultura è ovviamente ricco di sfumature<sup>55</sup>. Si deve riconoscere che in questo argomento AG appare incerta e quasi legata alla prospettiva dell'*adattamento*<sup>56</sup>. È stato invece il primo post-Concilio ad impostare la riflessione missiologica della espressione<sup>57</sup>. Il magistero con Giovanni Paolo II (CT 53) ha fatto sua la proposta di utilizzare l'espressione *evangelizzazione della cultura ed inculturazione della fede* forse attribuibile al Padre Arrupe. La discussione ha riguardato e riguarda due aspetti: il valore teologico della cultura e lo scopo della incul-

<sup>55</sup> Cf. L. MEDDI, *Cultura e catechesi: un rapporto naturale*, in S. CURRÒ (a cura di), *Alterità e catechesi*, Elledici, Torino 2003, 51-67; L. MEDDI, *La inculturazione della fede nella nuova "catechesi missionaria". Le ambiguità del Direttorio Generale per la Catechesi (1997)*, in S. MAZZOLINI (a cura di), *Vangeli e culture. Per nuovi incontri*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2017, 147-167.

<sup>56</sup> Anche se AG conosce la teologia dell'incarnazione (n. 22) il lemma più utilizzato è *adatt\** presente 7x (espressione italiana che viene usata per tradurre diverse espressioni latine).

<sup>57</sup> Cf. Y. CONGAR, *Cristianisme comme foi et comme culture*, in AA.Vv., *Evangelizzazione e culture. Atti del congresso internazionale scientifico di missiologia. Roma, 5-12 ottobre 1975*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 1976, 83-103; *Lettera del P. Arrupe sull'inculturazione (14 maggio 1978)*, in AA.Vv., *Inculturazione. Concetti-problemi-orientamenti*, Centro Ignatianum Spiritualitatis, Roma 1979, 144-153; V. NECKEBROUCK, *La terza Chiesa e il problema della cultura*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, MI 1990; F.-X. AMHERDT, *Culture et Foi en dialogue*, Editions Médiaspaul, Paris – Montreal 2015.

turazione. Mentre si concorda sulla cultura come *luogo teologico*, si hanno ancora posizioni differenti sulle finalità della inculturazione che molto spesso continua ad essere usata come semplice modalità della *evangelizzazione profonda* di cui lamentava l'assenza Paolo VI (EN nn. 18-20).

Si dovrebbe avere il coraggio, infatti, di accogliere in profondità il Concilio quando ha voluto superare la tradizionale teologia dei *semina Verbi* e riconoscere valore salvifico e rivelativo anche alle culture e religioni<sup>58</sup>. L'espressione *teologica* inculturazione – seguendo LG 13-17; AG 4; NA 2; GS 22 – *deve significare* la comprensione dell'aiuto che le religioni e culture offrono non solo alla migliore esposizione ma soprattutto alla migliore auto-comprensione della tradizione della fede. In questo senso *inculturazione* sottolinea l'azione inversa della *evangelizzazione della cultura*: le culture e religioni ampliano la comprensione (e non solo la strumentazione) della rivelazione e dei processi salvifici.

DC 2020 parla della cultura in numerosi luoghi<sup>59</sup> e dedica al tema tre interventi importanti: nella *Parte Prima* e in riferimento alla *definizione* della catechesi ai nn. 42-47; in tutto il cap. X *La catechesi di fronte agli scenari culturali contemporanei* e il cap. XI *La catechesi a servizio dell'inculturazione della fede*. Si deve notare che il testo in questi paragrafi appare decisamente ambiguo. In essi infatti non viene mai usata l'espressione *ermeneutica* e anche il lemma *interpret\** quasi sempre si riferisce al discernimento spirituale.

Di conseguenza parla di *inculturazione* (nn. 43-44) in modo anche significativo ma con il principio che equivale ad *evangelizzazione del profondo* con la conseguenza che *inculturazione* si collega con il CCC (nn. 394-400) e ad una prospettiva *adattativa* del rapporto catechesi e linguaggio (nn. 204-206).

L'ambiguità emerge per il fatto che il n. 42 *ricosce* lo spessore *teologico e salvifico* delle culture invitando a seguire le indicazioni dello Spirito che si manifesta nei segni dei tempi (GS 4, 11, 44) «per comprendere più profondamente il messaggio di cui sono portatori»<sup>60</sup>. Si faccia attenzione al-

---

<sup>58</sup> *Evangelii gaudium* (2013) nel paragrafo *Sfide dell'inculturazione della fede* [68-70] opera questo superamento con un veloce passaggio: «uno sguardo di fede sulla realtà non può dimenticare di riconoscere ciò che semina lo Spirito Santo [...]. Qui bisogna riconoscere molto più che dei “semi del Verbo”» (n. 68).

<sup>59</sup> Cultura 89x, culturale 38x, culture 34x; incultu\* 27x.

<sup>60</sup> Citazione da GIOVANNI PAOLO II, *Novo millennio ineunte*, 6 gennaio 2001, n. 56.

le citazioni di GS perché il magistero fino a *Evangelii gaudium* si era limitato a citare solo GS 4! Ma questo paragrafo, purtroppo, non offre l'orizzonte missiologico del tema. Lo riconosce ma non ne fa un tema generatore della comunicazione missionaria. Dall'altra parte la questione della presentazione della evangelizzazione e del *kerygma* senza un chiaro riferimento alla questione culturale e ad una corretta pratica di inculturazione risulta essere *missiologicamente* molto debole. D'altra parte, riteniamo questa dimenticanza rispetto alla *questione ermeneutica* uno dei limiti maggiori di alcune prospettive catechetiche contemporanee<sup>61</sup>.

### 2.2.2 Dialogo tra le religioni per la comune testimonianza all'amore di Dio

Ovviamente il tema del dialogo interreligioso è molto importante per il futuro della missione. Esso presenta molti aspetti teologici innovatori e chiede un notevole ripensamento della tradizione cristiana. Anche la pastorale e la catechesi è chiamata ad introdurre nel suo servizio il tema del rapporto tra *dialogo e annuncio*.

Anche se DCG 1971 non trattava del *dialogo interreligioso*, tuttavia invitava la catechesi a considerare le religioni «vie e gradi per i quali, benché non allo stesso modo, si può andare a Dio sotto l'influsso della grazia e non senza un certo rapporto alla Chiesa di Cristo» (n. 40). DGC 1997 introduceva il tema invitando la catechesi a «rendere i fedeli idonei a una comunicazione feconda con uomini e donne di altre religioni», a *mostrare il legame della Chiesa con le religioni* soprattutto la *comune origine e il comune fine del genere umano* (n. 86). Anche se impostato a mantenere il senso missionario verso le religioni (n. 200), chiede di «cogliere i semi evangelici» in esse presenti (*ivi*).

DC 2020 presenta questo tema in diversi luoghi e in modo particolare ai nn. 349-353. Questa riflessione è inserita nel c. X dedicato agli *scenari contemporanei* e più esattamente è presentato come *contesto* insieme al pluralismo, e agli ambienti socio-culturali. Il tema si inquadra quindi nella

<sup>61</sup> Ci riferiamo all'impianto catecumenale presente in H. DERROITTE (sous la direction), *Théologie, mission et catéchèse*, Novalis – Lumen Vitae, Bruxelles 2002 e alla prospettiva veritativa di INSTITUT SUPÉRIEUR DE PASTORALE CATÉCHÉTIQUE – F. MOOG – J. MOLINARIO (a cura di), *La catechesi e il contenuto della fede. Atti del quinto colloquio internazionale dell'Institut Supérieur de Pastorale Catéchétique (ISPC). Parigi, 15-18 febbraio 2011*, Elledici, Torino 2012.

prospettiva lanciata da RM che al c. IV parla degli *orizzonti* della missione. Una prospettiva molto vicina al tema delle *sfide missionarie* piuttosto che al tema delle risorse e manifestazioni dello Spirito nel mondo.

Per DC 2020 l'incontro con le religioni pone il problema della «questione circa la verità dei contenuti della fede e la libertà di scelta» (n. 349). La Chiesa pur considerando con rispetto questi *modi di vivere e agire* invita la catechesi a: *approfondire e rafforzare l'identità dei credenti*; a sviluppare un adeguato *discernimento* rispetto alle altre religioni; a incoraggiare uno *slancio missionario* fatto di testimonianza, collaborazione nella difesa della dignità umana, dialogo cordiale e annuncio esplicito del Vangelo (n. 350).

Una riflessione simile riguarda il contesto dei *nuovi movimenti religiosi* o del *potenziale umano* (n. 352) verso i quali l'opera catechistica dovrà: annunciare *il kerygma di Gesù Sapienza di Dio*; rendere vive le comunità cristiane; approfondire il linguaggio biblico; sviluppare il linguaggio simbolico (n. 353).

Ci sembra che il testo esprima innanzitutto la preoccupazione che al cristianesimo portano le altre religioni ed esperienze religiose mentre non individua nessun arricchimento che da esse proviene. Forse non esprime totalmente la prospettiva *pneumatica* della missione già presente al Vaticano II. In modo particolare ci sembra che non inviti la catechesi e quindi la formazione dei battezzati a farsi carico dell'importante tema del superamento del pericolo dei diversi fondamentalismi religiosi e culturali che si sono rinforzati a partire dal 1977 con la cosiddetta *rivincita di Dio* e le diverse forme di strumentalizzazione socio-politica delle religioni.

## Conclusione

### La ricchezza missionaria del Documento e le sue ombre

Nella sua visione di insieme il recente DC 2020 sembra riequilibrare e limare le prospettive missionarie poste come base della definizione dei compiti della catechesi dai documenti precedenti. Un maggiore equilibrio appare soprattutto nel nuovo disegno di *processo di evangelizzazione centrato più sul ruolo del catecumenato-mistagogia che sulla IC*; nella riqualificazione della finalità della catechesi nuovamente centrata sulla crescita e maturità (mentalità) della fede.

Sul piano teologico permane l'impostazione ecclesiocentrica della missione accentuando il tema oggettivo della rivelazione (identificazione tra

Rivelazione, Parola di Dio, Scrittura e Tradizione) e quindi dottrinale (vedi l'incerto rapporto tra senso-significato e verità e dottrina cristiana) anche se non mancano aperture alla dimensione pneumatologica; dimensione che sebbene presente sembra perdersi nell'insieme del testo e soprattutto nella sua strutturazione. Incerte sono le prospettive del rapporto tra messaggio cristiano e culturale; troppo fragile l'uso della espressione inculturazione (intesa spesso come penetrazione, purificazione) e il conseguente troppo prudente rapporto tra cristianesimo e religioni.

Ci sembra che possiamo concludere adeguatamente confermando un giudizio già espresso<sup>62</sup>. Altra impostazione – davvero dinamica e sacramentale – si avrebbe della catechesi *missionaria* se si assumesse la visione missiologica del Vaticano II. Questa equilibra tre elementi decisivi: la necessità di un rinnovato annunciare, la strada della ricerca di *nuovi annunci* e soprattutto la prospettiva pneumatologica della rivelazione-evangelizzazione. Sia LG 13-17 che soprattutto AG 2-4 avevano chiaramente aperto alla questione *teologica* della rivelazione come espressione della natura stessa della Trinità e della sua diffusione nel cosmo e nella storia. Questa descrizione si collega certamente al testo di DV n. 2, ma con una lettura più *spirituale*. Ci riferiamo alla sottolineatura *dinamica* cioè sacramentale della Parola di Dio<sup>63</sup>. Le conseguenze si hanno nella comprensione del rapporto tra evangelizzazione (catechesi) e cultura (religioni) e persona (l'uomo è uditor della parola ma non solo come *ricettore* della parola).

Queste affermazioni conciliari mettono in luce che in primo luogo il rapporto annuncio-fede avviene dentro la *coscienza* dell'uomo e che parte del contenuto della rivelazione è *diffuso* nella sapienza umana. La fede cristiana la *ricapitola* e se necessario la purifica. Il processo dinamico dell'annuncio e della formazione cristiana trova la sua prima fonte di Grazia proprio nei dinamismi spirituali della persona per cui la catechesi si configura innanzitutto come *abilitazione* all'uso della coscienza.

Il testo cura moltissimo il ruolo dello Spirito ma lo fa in una prospettiva quasi unicamente post-pasquale coincidente quindi con il tema della Grazia santificante frutto e dono del Mistero Pasquale. Non abbiamo trovato

<sup>62</sup> MEDDI, *Considerazioni sulla proposta catechistica del nuovo Direttorio*, 871.

<sup>63</sup> Cf. DV 21; ma non nel senso pure riconosciuto da J. RATZINGER, *Revelation Itself*, in H. VORGRIMLER (General Editor), *Commentary on the Documents of Vatican II. Volume III*, Burns & Oates-Herder – Herder, New York, NY – London 1969, 170-180, quanto piuttosto nella prospettiva aperta e molto discussa di RAHNER, *Uditori della Parola*.

una convincente teologia della *trascendentale* inabitazione dello Spirito nel cuore di ogni uomo (GS 22) e neppure significativi rimandi alla prospettiva del Maestro interiore già individuato da Agostino.

Come si vede la *missione* non viene tematizzata nei suoi nuclei teologici. In modo particolare non si considera il tema della iniziativa divina della missione dello Spirito già presente nel cosmo, nella storia e nel cuore umano. I temi sono certamente presenti ma non organizzano la teologia della *evangelizzazione e catechesi*. Anche per questo riteniamo ormai limitativo continuare a pensare la catechesi nel quadro della tradizionale teologia della rivelazione e preferiamo derivarla dalla teologia delle missioni trinitarie<sup>64</sup>.

*Luciano Meddi*

Pontificia Università Urbaniana  
(l.meddi@urbaniana.edu)

<sup>64</sup> Cf. L. MEDDI, *Lo Spirito della missione. Ripensare l'orizzonte iniziatico della pastorale*, "Catechesi" LXXXVII (2018), 4, 29-44.

## ABSTRACT

**LA DIMENSIONE MISSIONARIA  
DEL NUOVO DIRETTORIO PER LA CATECHESI**

Il nuovo *Direttorio per la Catechesi 2020* (=DC) si presenta come un documento *missionario*. È, questa, una scelta preziosa; tuttavia appare una conquista e un riconoscimento a volte incerto e quasi mai dedotto dalla riflessione missiologica ma da quella teologico-fondamentale o teologico-liturgica. Una analisi del rapporto tra missiologia e catechetica ci appare quindi interessante e avrà lo scopo di illuminare l'orizzonte o paradigma missiologico di DC e come il documento rilegge le azioni dell'agire missionario. Concluderemo che DC 2020 riconosce l'esistenza dei diversi modelli di riflessione missionaria; conosce ampiamente le dimensioni che strutturano un agire missionario nella Chiesa e che, tuttavia, ne fa una lettura semplificata. In modo particolare non si considera il tema della iniziativa divina della missione dello Spirito già presente nel cosmo, nella storia e nel cuore umano. I diversi temi missionari sono certamente presenti ma non organizzano la teologia della *evangelizzazione e catechesi*.

**THE MISSIONARY DIMENSION  
OF THE NEW DIRECTORY FOR CATECHESIS**

The new *Directory for Catechesis 2020* (=DC) is presented as a *missionary* document. This is a precious choice; nevertheless, it appears as a conquest and a recognition which is sometimes uncertain and almost never deduced from missiological reflection but from the theological-fundamental or theological-liturgical one. Therefore, an analysis of the relationship between missiology and catechetics appears interesting to us and will hopefully illuminate DC's missiological horizon or paradigm and how the document reinterprets the actions of missionary action. We shall conclude that DC 2020 recognizes the existence of different models of missionary reflection; It widely knows the dimensions that structure a missionary action in the Church, making, however, a simplified reading. In particular, DC does not focus on the theme of the divine initiative of the mission of the Spirit already present in the cosmos, in history and in the human heart. The different missionary themes are certainly present but they do not organize the theology of *evangelization and catechesis*.

**Keywords:** Catechetics; Missionary Pastoral; Inculturation; Witness; Evangelization; Catechumenate; Christian Formation



Americo Miranda

## **USQUE AD BARBARAS NATIONES ALCUNI ASPETTI DEL RAPPORTO CON I BARBARI NEI DISCORSI AL POPOLO DI AGOSTINO**

Introduzione – 1. L'identità del popolo cristiano e l'atteggiamento verso i barbari – 2. Le aspettative dei cristiani sui barbari – 3. La prospettiva della conversione dei popoli barbarici – 4. Tratti di una nuova cristianità “barbarica” – 5. La responsabilità dei cristiani – Conclusioni

**Parole chiave:** *Agostino d'Ipbona; barbari; pagani; conversione; evangelizzazione; conflitti*

### Introduzione

I giorni che il mondo attraversa sono presentati da Agostino nei *Discorsi* come profondamente segnati dalla minaccia barbarica. Il *Sermone 73* li definisce allusivamente “tristi” (*in diebus malis sumus*)<sup>1</sup>; ma in altri passi i motivi di tale condizione sono più chiaramente riportati all'approssimarsi, sentito come sempre più imminente, dello scontro con i barbari. Nelle diverse circostanze in cui si rivolge al popolo, egli propone, accanto alla riflessione sui pericoli incombenti e alle raccomandazioni per prepararsi a tale evenienza, alcuni spunti di grande interesse per una più puntuale comprensione dell'atteggiamento da assumere nei confronti del fenomeno barbarico. In particolare, i discorsi che possono considerarsi con certezza pronunciati dopo il 410 riflettono la particolare aspettazione, quando non l'ansia, per quanto sta per accadere.

Nell'insieme, le popolazioni barbariche sono viste come una minaccia incombente sulla *civitas Christiana*, ma anche come protagoniste del futu-

<sup>1</sup> *Serm. 73,4*. Sul pericolo dei barbari per l'ordine costituito secondo Agostino, cf. E.W. BOCKENFORDE, *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie. Antike und Mittelalter*, Mohr Siebeck, Tübingen 2006, 219s. Per il mutamento di prospettiva storica nell'opera agostiniana nell'assicurare la salvezza a tutti i popoli, cf. W. SCHWEIDLER, *Der gute Staat. Politische Ethik von Platon bis zur Gegenwart*, Springer, Wiesbaden 2014, 73s.

ro. I barbari rappresentano infatti, è convinzione di Agostino, la frontiera dell'evangelizzazione, e se l'espansione delle chiese è giunta pienamente fino a loro (*usque ad barbaras nationes ecclesiae pullularunt*), vi è da aspettarsi un'ulteriore espansione in questa direzione<sup>2</sup>. Proprio riferendosi all'accettazione da parte di molti della fede cristiana, Agostino delinea in vario modo la possibilità di una migliore comprensione, se non di un'integrazione, delle usanze barbariche; egli esprime infatti la convinzione che non nell'Impero soltanto, ma in tutto il mondo (*per universum orbem terrarum*) si stiano diffondendo la pace e il vincolo di una società santa<sup>3</sup>. Tale visione prospetta di estendere la fede cristiana in modo stabile a popolazioni che sono da considerarsi già toccate dall'annuncio evangelico.

La possibilità inaudita che si approssimi la fine dell'Impero e delle istituzioni di Roma è lucidamente presentata nei discorsi al popolo, alla luce dei contemporanei eventi storici, come una concreta evenienza. Tuttavia, l'identità romana va riconosciuta nella sua continuità al di là della persistenza delle istituzioni politiche, per cui essa non andrà inevitabilmente perduta. Anche se Roma perirà, a condizione che i Romani sopravvivano, essa sarà salva (*Roma non perit, si Romani non pereant*)<sup>4</sup>: è la fiduciosa tesi che Agostino esprime al popolo, e che trova ampio riscontro in molte affermazioni dei *Discorsi*. Il patrimonio della vita e delle convinzioni dei singoli è da riconoscersi come preminente anche rispetto a un'ideale, ormai vacillante, di una imperitura romanità.

A partire dalla convinzione di un contatto ormai inevitabile, Agostino delinea alcune possibili modalità di coesistenza, se non di intesa, con il mondo barbarico. Egli constata a più riprese il fatto che si va convertendo ormai l'intero genere umano, in una prospettiva che non prevede eccezioni<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> *De vera relig.* 3,5. Sul superamento dei confini dell'Impero romano nella visione di Agostino, cf. E. PITZ, *Die griechische-römische Ökumene und die drei Kulturen des Mittelalters*, Akademie V., Berlin 2001, 155s. Sulla dimensione universale della Chiesa per Agostino, anche nel contesto barbarico, cf. R. PRICE, *Augustine*, Harper & Collins, New York, NY 1996, 35ss.

<sup>3</sup> *Enarr. in Ps. 149,2*.

<sup>4</sup> *Serm. 81,8*. Per il prescindere dell'immagine agostiniana di Roma da un luogo fisico, cf. C. EDWARDS, *Writing Rome. Textual Approaches to the City*, Cambridge University Press, Cambridge – New York, NY 1996, 134ss. Sul carattere in parte contraddittorio dell'immagine agostiniana di Roma, cf. B. KYTZLER, *Rom als Idee*, Wissenschaftl. Buchgesell, Darmstadt 1993, 29s.

<sup>5</sup> In modo particolarmente esplicito in *Enarr. in Ps. 40,13*. Sulle immagini in Agostino

In questo quadro, la conversione delle popolazioni barbariche, i cui progressi sono registrati da parte sua con esultanza, apre la prospettiva di un diverso approccio alla fede, rispetto alla condizione in cui i credenti sono immersi nella compagine dell'Impero. Alcuni tratti di una cristianità che a buon conto si può definire barbarica sono così fatti intravedere dal predicatore, in alcuni passi di grande suggestione.

### 1. L'identità del popolo cristiano e l'atteggiamento verso i barbari

La piena adesione di Agostino alla società e alla tradizione culturali romane, puntualmente ribadita nei discorsi al popolo, non gli impedisce di assumere un atteggiamento distaccato nella sua visione del futuro. L'orientamento cui egli inclina è di un'apertura fiduciosa a comprendere la condizione propria di altri popoli, sulla scorta di un'ormai ampia diffusione del messaggio cristiano; in tal senso, numerose sono le osservazioni che evidenziano da parte sua interesse e rispetto per il mondo barbarico.

Nel valutare le caratteristiche di altri popoli, il predicatore non ritiene l'estraneità dei costumi un ostacolo a ritenerli appartenenti a una famiglia comune. L'immagine dei barbari cui Agostino aderisce nei discorsi, per la minaccia che essi costituiscono agli occhi di molti, è di per sé negativa; ma essi, aggiunge, non possono rivelarsi peggiori del diavolo e dei suoi angeli (*peior est barbaris diabolus et angeli eius*)<sup>6</sup>. L'estraneità di molti di loro al popolo cristiano appare evidente al momento attuale: egli dichiara di non poter annoverare tra i fratelli i Romani rimasti pagani e i barbari, definiti con il comune termine di "etnici" (*et ipsos ethnicos, id est, gentiles et paganos*); ma, in ogni caso, i cristiani devono adoperarsi costantemente per la loro salvezza<sup>7</sup>. Risulta comunque evidente che è l'adesione alla comunità dei credenti, e non la condivisa eredità culturale romana, a rappresentare l'elemento decisivo per definire una autentica comunanza.

di una convivenza ormai praticata anche nelle città governate dai Romani, cf. M. GUIDETTI, *Vivere tra i barbari. Vivere con i Romani. Germani e Arabi nella società tardoantica. IV-VI secolo*, Jaca Book, Milano 2007, 190s.

<sup>6</sup> *Enarr. in Ps. 125,1*.

<sup>7</sup> *Serm. 82,4,7*. Per il rilievo della nozione di "etnico" in Agostino, cf. M. ELLINGSEN, *The Richness of Augustine. His Contextual and Pastoral Theology*, WJK, Louisville, KY 2005, 11ss.

Agostino non guarda ai barbari come a una minaccia misteriosa, ma mostra anzi di ritenere che essi possano integrarsi pienamente nel mondo cristiano. Con la diversità dei popoli il cristiano deve continuamente misurarsi: non vi è nessuna lingua, egli dichiara, in cui l'annuncio del Vangelo non risuoni al momento presente, in continuità con il miracolo della Pentecoste<sup>8</sup>. Del resto, egli deve notare in alcune occasioni di trovarsi costretto a tradurre anche dei modi di dire correnti in latino, dato che il pubblico cui si rivolge a Cartagine parla per lo più la lingua punica<sup>9</sup>. Tale diversità non esprime in alcun modo, sottolinea, una differenza decisiva tra i credenti: la fede è destinata a estendersi a tutte le lingue, e la Chiesa nella sua opera missionaria è in grado di acquisirle tutte, nell'aspirare all'unità di tutte le genti (*crescet enim Ecclesia, donec occupet omnes linguas*)<sup>10</sup>.

Al di là delle preoccupazioni suscitate dalle minacce di invasione, è prioritario per Agostino ribadire che non vi è da prendere in considerazione alcuna distinzione etnica nella prospettiva della salvezza. A Dio non basta avere propri fedeli in un solo popolo, egli dichiara, ma ha voluto riscattare la terra intera per acquistarne il maggior numero<sup>11</sup>. Nell'osservanza dei suoi comandi, a chiunque è prospettata la possibilità di salvarsi. Non vi sarà dunque distinzione: tutti i cristiani, di qualunque provenienza, sono destinati a ricevere la giusta ricompensa alla fine dei tempi<sup>12</sup>. L'appartenenza al novero dei Romani o a qualsiasi altro popolo può costituire solo una condizione accessoria rispetto al fondamentale discrimine della fede.

Presupposto di numerosi discorsi al popolo è che il contatto con la fede cristiana possa condurre a una piena conversione dei barbari, in una forma analoga a quanto accaduto per i pagani. Il predicatore attribuisce una "coscienza vuota" a chi di fronte a eventi di grande rilievo come la conversio-

<sup>8</sup> *Serm.* 87,7,9.

<sup>9</sup> Ad esempio *Serm.* 167,3,4. Per gli accenni alla lingua punica nella predicazione di Agostino, cf. G. MADEC, *Augustin prédicateur (395-411)*, Institut d'études augustiniennes, Paris 1996, 464 s. I riferimenti alla lingua punica sono spesso generici, a indicare esclusivamente differenze cronologiche e di mentalità: cf. ELLINGSEN, *The Richness of Augustine. His Contextual and Pastoral Theology*, 9s.

<sup>10</sup> *Enarr. in Ps.* 147,19.

<sup>11</sup> *Enarr. in Ps.* 46,4.

<sup>12</sup> *Serm.* 87,5,7.

ne di interi popoli persista nell'idolatria<sup>13</sup>. In effetti, Agostino deve constatare che alcuni popoli hanno preferito (*maluerunt*) continuare a venerare molti dei, piuttosto che l'unico vero Dio; ma ciò non inficia, ai suoi occhi, la possibilità di un futuro ravvedimento<sup>14</sup>. Il processo di conversione non può dirsi concluso una volta per tutte, ed esso costituisce sempre un riferimento privilegiato nella prospettiva dei cristiani.

Una chiara indicazione delle aspettative che la fede suscita in molti è che essa costituisce un'ancora nella confusione presente. Nella prospettiva del mondo che va in rovina (*in mundo pereunte*), dichiara il predicatore, solo a chi è fedele è assicurata un'autentica salvezza; non si possono infatti definire solide delle realtà che, nel clima di incertezza dominante, non risultano permanenti (*non enim dicenda sunt praesentia nunquam stantia*)<sup>15</sup>. È proprio in tale contesto che emergono le autentiche condizioni della salvezza. Nemmeno tutti i battezzati sono da considerarsi salvi: Cristo stesso, afferma Agostino, pensava non ai credenti e ai battezzati di ogni provenienza, ma ad alcuni (*non omnes credentes et baptizatos, sed quosdam*), stabiliti definitivamente nella fede e quindi destinati a salvezza certa<sup>16</sup>.

Di fronte alla distinzione tra pagani ed eretici, Agostino esprime un'esplicita preferenza per i barbari convertiti all'eresia ariana rispetto a quelli non ancora cristianizzati. Egli ricorda la "sorprendente" sconfitta per volere di Dio del goto Radagaiso (*victus est Radagaisus, adiuvante Domino, miro modo*), che offriva sacrifici a Giove: egli poteva contare su un esercito più numeroso di quello di Alarico, il quale era costituito non da cattolici, ma comunque da nemici degli idoli (*etsi fide christiana non catholici, tamen idolis inimici*). La fede dei barbari, per quanto inficiata dall'eresia, è da considerare oggetto di benevolenza da parte di Dio.

L'appartenenza alla famiglia cristiana, nonostante le deviazioni ereticali, orienta senz'altro al favore dell'assemblea: i barbari guadagnati al cristia-

---

<sup>13</sup> *Serm. 105*,10,13. Radagaiso fu sconfitto a Fiesole nel 406 ad opera di Stilicone, con una coalizione eterogenea che comprendeva anche Unni e Visigoti. Il discorso è del 410-411.

<sup>14</sup> *De vera relig.*, 1,1. Sull'ampia definizione del "popolo della grazia" nel *De vera religio-*  
*ne*, L. KARFIKOVA, *Grace and the Will according to Augustine*, Brill, Leiden 2012, cf. 30ss.

<sup>15</sup> *Serm. 105*,5,7.

<sup>16</sup> *Serm. 71*,10,16. Sul carattere fondante della immagine di credente in Agostino per gli sviluppi della teologia occidentale, cf. R. VAN NIEUWENHOVE, *An Introduction to Medieval Theology*, Cambridge University Press, Cambridge – New York, NY 2012, 18s.

nesimo, per quanto nella forma ariana, meritano maggiore considerazione delle popolazioni pagane. Quando si è costretti a recarsi alle funzioni degli ariani, bisogna essere coscienti che si tratta di “cattivi fratelli”, ma da considerarsi pur sempre fratelli (*etsi ad malos fratres, tamen ad fratres*)<sup>17</sup>. L’instancabile lotta di Agostino contro le eresie non gli impedisce di assumere un atteggiamento in ogni caso molto diverso verso i barbari ariani che verso le espressioni del paganesimo.

La società municipale è vista da Agostino come culturalmente evoluta, ed in grado di far fronte con maggiore consapevolezza alla minaccia barbarica. La cultura diffusa nel popolo della città viene presentata come una garanzia della salvaguardia dei valori tradizionali: parlare a Cartagine, egli sottolinea, assicura il fatto che molti nell’uditorio sappiano chi siano gli Epicurei e gli Stoici<sup>18</sup>. Il predicatore non dimostra tuttavia alcuna pregiudiziale ostilità alle usanze non cittadine; anche molte pratiche dei barbari non risultano condannabili alla stregua dei culti tradizionali del mondo pagano. Messo di fronte a un’alternativa, con una sorprendente presa di posizione, Agostino dichiara che il culto delle forze della natura praticato dai barbari è meno riprovevole di quello dei simulacri degli dei pagani<sup>19</sup>.

Nei discorsi rivolti al popolo, l’identità cristiana non appare necessariamente connessa alla società e alla tradizione culturale romana; Agostino mostra invece rispetto e considerazione per la cristianità “barbarica” e le sue espressioni. Le possibilità di un’apertura alla salvezza anche per i popoli barbarici è connessa a una piena accettazione da parte loro del messaggio cristiano: al di là delle differenze di usanze o anche di orientamento, essa va valutata in ogni caso nella prospettiva dell’unica fede.

<sup>17</sup> *Serm.* 46,31.

<sup>18</sup> *Serm.* 150,2,3. J.M. MATTOX (*Saint Augustine and the Theory of Just War*, Continuum, London – New York, NY 2006, 52s), osserva che le simpatie personali di Agostino vanno alla città, o piuttosto allo *status quo* che essa garantiva, ma che la sua concezione di giustizia lo induce a non schierarsi per nessun modello umano di convivenza. Sulle espressioni agostiniane di critica allo spirito civico dei Romani, cf. B. HARDING, *Augustine and Roman Virtue*, Continuum 2008, London – New York, NY 71ss.

<sup>19</sup> *De doct. Chr.* III, 7,11.

## 2. Le aspettative dei cristiani sui barbari

Per tutto l'arco di tempo in cui i discorsi al popolo sono pronunciati, il pericolo che i barbari rappresentano per la pace e la sicurezza sono ben presenti nelle considerazioni di Agostino. Egli si fa interprete delle apprensioni comuni, ma richiama pure a un atteggiamento risoluto da parte dei credenti, e riflette frequentemente sul significato e sull'incisività della loro presenza nel contesto sociale di riferimento.

Il pericolo costituito dai barbari per il presente è più volte ricordato dal predicatore, ed echi del terrore ispirato dall'incombere delle invasioni sono ben presenti nei discorsi al popolo: il nemico che irrompe, e l'immagine a lui associata del barbaro (*irruens hostis aut barbarus*), vengono presentati come una calamità assimilabile a un naufragio<sup>20</sup>. Si tratta di un fenomeno che appare impossibile contrastare: Agostino condivide il punto di vista di molti Romani suoi contemporanei, che consideravano gli sconvolgimenti in corso come un'alterazione ineluttabile dell'ordine costituito<sup>21</sup>. Accettare il corso degli eventi appare in ogni caso un duro compito per l'uditorio.

Il quadro tradizionale è sconvolto, ma il popolo, Agostino deve constatare, continua a esprimere un estremo attaccamento al mondo e alle proprie abitudini, che, si può prevedere, risulterebbe ancora maggiore in tempo di pace<sup>22</sup>. Emerge in vari passi l'esortazione da parte sua a non cedere allo sconforto e al vittimismo, prendendo in considerazione quanto accaduto anche in altre epoche: è vano gemere e accusare i tempi, egli ribadisce, perché ogni luogo è pieno di continui esempi di decadenza (*quotidianis exemplis plena sunt omnia*)<sup>23</sup>. Al di là delle circostanze, Agostino vuole rassicurare il suo uditorio sulla continuità delle esperienze che, alla luce della fede, si può constatare, seppure in un mondo che sembra prossimo alla fine.

<sup>20</sup> *Serm.* 177,4.

<sup>21</sup> Cf. S. LANCEL, *Saint Augustine*, Fayard, Paris 1999, 263.

<sup>22</sup> *Serm.* 38,11. Sul diffondersi in Occidente dell'esegesi di Paolo come risposta all'angoscia dei tempi, cf. W. GEERLINGS, *Hiob und Paulus. Theodizee und Paulinismus in der lateinischen Theologie am Ausgang des vierten Jahrhunderts*, "Jahrbuch für Antike und Christentum" XXIV (1981), 56-66. Sull'angoscia come riferimento costante delle preoccupazioni di Agostino, cf. PH. CARY, *Inner Grace. Augustine in the Tradition of Plato and Paul*, Oxford University Press, Oxford – New York, NY 2008, 34ss.

<sup>23</sup> *Serm.* 14,8.

Anche la ricerca di responsabilità per gli eventi che incombono risulta ingannevole. Molti, osserva ripetutamente Agostino, mettono in relazione la presenza dei cristiani con gli spaventosi disastri cui i presenti sono costretti ad assistere (*multa hic videmus horrenda*)<sup>24</sup>. I suoi sforzi sono orientati a sottolineare che la presenza dei cristiani è piuttosto un argine che il presupposto della violenza dei barbari: in realtà, essi si segnalano nel tempo presente proprio perché non cessano di sperare in mezzo alle tempeste<sup>25</sup>. Ogni loro aspettativa si volge a un futuro migliore: la fiducia cui il predicatore richiama l'uditorio si basa sulla convinzione che Cristo sia venuto, negli ultimi tempi, proprio perché il genere umano era in preda dei mali (*cum ergo aegrotaret genus humanum*)<sup>26</sup>; e questa convinzione può sorreggere i cristiani anche nei frangenti più difficili.

Il crollo delle strutture tradizionali di convivenza non deve turbare oltre misura i cristiani. Non bisogna spaventarsi, asserisce Agostino, del fatto che vadano in rovina i regni terreni (*quid expavescis, quia pereunt regna terrena?*), intendendo compresi tra essi anche l'Impero: essi sono sottoposti a continue vicissitudini, e non possono essere paragonabili al Regno escatologico, che non avrà fine<sup>27</sup>. Sulla base di queste convinzioni, le contrarietà del tempo presente non devono scoraggiare il credente: l'omileta rassicura il popolo con la considerazione che, anche al momento della venuta di Cristo, in mezzo agli altri popoli si trovavano delle pecore sperdute, che crederono solo successivamente al Vangelo<sup>28</sup>. La prospettiva di una conversione dei barbari, al di là delle difficili circostanze presenti, appare nelle parole del predicatore pienamente realizzabile, e costituisce una assicurazione per il futuro.

La reazione di fronte alle sciagure che viene sollecitata nel popolo non può limitarsi in ogni caso a una sterile recriminazione. Il lamentarsi continuamente dei tempi difficili viene considerato dal predicatore come un'in-

<sup>24</sup> Ad esempio *Serm.* 87,11,13. Sull'intenzione di Agostino di contestare i dubbi suscitati dall'arrivo dei barbari, cf. R.J. HERNANDEZ-DIAZ, *Augustine and Political Economy*, in T. DELGADO – J. DOODY – K. PAFFENROTH (eds.), *Augustine and Social Justice*, Lexington, London 2015, 113-27, 116s.

<sup>25</sup> *Enarr. in Ps.* 5,4.

<sup>26</sup> *Serm.* 114B,15.

<sup>27</sup> *Serm.* 105,7,9.

<sup>28</sup> Cf. *Serm.* 154A,5. Il discorso deve attribuirsi, come indica la maggior parte dei commentatori, all'autunno del 417 o al massimo a un paio di anni dopo.



sulsaggine di chi si dedica solo ai giochi e alla lussuria, per cui da parte sua nemmeno l'esigenza di garantire la sicurezza risulta fondata<sup>29</sup>. Agostino reagisce con fastidio ai continui lamenti sui tempi che si stanno attraversando: i tempi, egli afferma, siamo noi, che determiniamo il modo in cui essi si presentano (*nos sumus tempora: quales sumus, talia sunt tempora*); a tale scopo, coloro che si convertono in modo sincero hanno il dovere di vivere bene, a beneficio di tutti gli uomini<sup>30</sup>. Nell'intento pastorale dei *Sermoni*, si impone una reazione allo sconforto imperante per far fronte con coraggio alle necessità della nuova epoca.

A una realistica valutazione dei timori attuali vanno congiunti, nelle parole del predicatore, i persistenti motivi di speranza che segnano l'esistenza dei credenti. Le aspettative per il futuro, in contrapposizione alle accuse dei pagani, lo inducono a una prudente, ma decisa riaffermazione del ruolo del cristiano nel mondo, che l'insidia dei barbari può solo momentaneamente mettere in discussione.

### 3. La prospettiva della conversione dei popoli barbarici

In contrasto con la loro attuale fama, il ruolo delle popolazioni barbariche, in prospettiva, appare decisamente più rassicurante: nei discorsi al popolo, Agostino presenta la loro conversione come possibile, e anzi già largamente in atto. La prospettiva di un destino comune a popoli tanto temuti, nonostante la situazione attuale, è presentata come un fatto certo e constatabile.

Agostino intende stornare nel popolo la convinzione di un annuncio evangelico valido nella sua pienezza soltanto per le popolazioni dell'Impero, che escluda quindi i barbari. Per la larghezza dell'eredità stabilita dal Vangelo, egli dichiara, è stato chiamato alla fede anche un gran numero di popoli pagani<sup>31</sup>. Al di là delle circostanze concrete in cui l'annuncio cristiano ha luogo, spesso tra costrizioni e minacce, esso è idealmente aperto in ogni direzione: il predicatore ribadisce che, come ogni credente deve sape-

<sup>29</sup> *Serm. 114B,14*

<sup>30</sup> *Serm. 80,8*. Sull'identificazione di sé con la definizione dei tempi, cf. P. HELM, *Thinking Eternally*, in W.E. MANN (ed.), *Augustine's Confessions. Philosophy in Autobiography*, Oxford University Press, Oxford 2014, 133-154, 133ss.

<sup>31</sup> *Serm. 57,2,2*.

re, il Vangelo è rivolto a tutti i popoli, anche a quelli che non ne hanno ancora ricevuto l'annuncio<sup>32</sup>. Nonostante le comprensibili riserve dell'uditorio, egli pone in tal modo in via prioritaria a tutti gli uomini la prospettiva della salvezza.

In molti luoghi, deve constatare il predicatore, la conversione dei popoli è già avvenuta al momento presente<sup>33</sup>. Non vi è da stupirsi per tale constatazione, data la dinamica interna allo sviluppo dei popoli stessi, che non può sfuggire al giudizio dei credenti. Il fatto che i barbari si convertiranno nel loro insieme è reso evidente innanzitutto dall'orientamento dei loro capi: mentre ancora Paolo pregava per la loro conversione, i re sono ormai diventati cristiani, osserva Agostino, dato che possono dirsi esaudite le preghiere della Chiesa<sup>34</sup>. Alle conversioni di interi popoli al seguito dei loro re viene conferita la massima importanza dal predicatore, come indizio di un mutamento decisivo della situazione attuale.

La convinzione che Agostino esprime ripetutamente è che la salvezza di Dio, indipendentemente dall'impegno missionario, si manifesta a tutte le genti (*salutare autem Dei in omnibus gentibus*)<sup>35</sup>. A conferma di ciò, possono essere rilevate varie caratteristiche dell'uditorio: egli constata che si riuniscono in chiesa anche fedeli provenienti da molte località del deserto, tanto che il predicatore esprime la sua gioia nell'ascoltare tra i convenuti alcuni accenti forestieri (*gaudere ad talem vocem rusticianorum*)<sup>36</sup>. Tale circostanza è destinata a consolidarsi e a divenire abituale, accomunando popoli di antica e recente cristianizzazione: nel constatare la condizione attuale di universale vicinanza, il predicatore si dice convinto che Romani e barbari si presentano allo stesso modo al cospetto di Dio<sup>37</sup>. La prospettiva

<sup>32</sup> *Serm.* 51,9,14.

<sup>33</sup> *Serm.* 57,1,1.

<sup>34</sup> *Serm.* 51,9,14. Sulla persistenza del modello monarchico negli scritti di Agostino, cf. J. VON HEYKING, *Augustine and Politics as Longing in the World*, University of Missouri Press, Columbia, MO – London, 2001, 33ss.

<sup>35</sup> *Enarr. in Ps.* 39,18.

<sup>36</sup> *Enarr. in Ps.* 134,22. Sulla funzione di Agostino di avvicinare città e campagna nell'Africa del suo tempo, cf. J.E. MERDINGER, *Rome and the African Church in the Time of Augustine*, Yale University Press, New Haven, CT – London 1997, 25s. Sulle forme di predicazione rivolte agli abitanti del contado, cf. L. DOSSEY, *Peasant and Empire in Christian North Africa*, California University Press, Los Angeles, CA – London 2010, 147ss.

<sup>37</sup> *Enarr. in Ps.* 64,5. Secondo R.W. DYSON, *The Pilgrim City. Social and Politics Ideas*

di un accesso comune alla salvezza consenta di guardare ad una visione pacificatrice del futuro, che si apre per tutti i popoli.

Nella prospettiva di una imminente conversione dei popoli barbarici, il confronto con le angustie del passato riesce rassicurante. La centralità della Chiesa è ormai un dato di fatto: tutte le genti, osserva il predicatore, si avvicinano ad essa consapevoli della sua centralità, fosse pure con l'intento di metterla in difficoltà<sup>38</sup>. Conforta anche la constatazione di quanto siano crescenti gli attestati di stima nei confronti dei credenti, e l'intento di proteggere la loro incolumità. Nei tempi apostolici, osserva Agostino, i re al di fuori dell'Impero perseguitavano i cristiani; ma ora gli stessi re dei popoli barbarici li sostengono, evidenziando una difesa della fede che non è propria del solo imperatore cristiano<sup>39</sup>. Questo dato di fatto è inteso a rassicurare l'uditorio sulle minacce incombenti, nella prospettiva di un progressivo avvicinamento dei barbari alla causa dei cristiani.

Le aspettative del popolo cristiano guardano a una conversione generalizzata dei barbari, che appare del tutto possibile nel tempo. Dio ha inviato ai pagani, osserva Agostino a proposito della missione verso i popoli, non dei mietitori, ma dei seminatori<sup>40</sup>. Vi è da attendersi attraverso la loro azione una illimitata diffusione del messaggio cristiano: con lo slancio missionario, la dottrina cristiana va gradatamente estendendosi verso i confini della terra (*dilatatur usque ad terminos orbis terrae*), fino alla fine del mondo<sup>41</sup>. Nella prospettiva di questo generale impegno apostolico, non si possono prevedere diversità tra territori di più antica cristianizzazione e altri ancora aperti all'annuncio: non vi è differenza, afferma il predicatore, tra le varie regioni nel campo di Dio, come si verifica tra la Getulia e la Numidia, di cui si lamenta la scarsa redditività del suolo<sup>42</sup>. La metafo-

*in the Writings of St. Augustine of Hippo*, Boydell Press, Woodbridge – Rochester, NY 2001, 8ss. Agostino concorre in modo decisivo a rimuovere la convinzione di lunga durata per cui solo in Roma potessero svilupparsi semi di giustizia e pace.

<sup>38</sup> *Enarr. in Ps.* 78,4.

<sup>39</sup> *Serm.* 149,16,17. Sulla dignità sacerdotale dei re nei discorsi al popolo, cf. J. BOUMAN, *Augustinus. Die Theologie seiner Predigten über die Psalmen*, Schöningh, Paderborn 2019, 151ss.

<sup>40</sup> *Serm.* 101,1.

<sup>41</sup> *Enarr. in Ps.* 71,11.

<sup>42</sup> *Enarr. in Ps.* 149,3.

ra della coltivazione esprime efficacemente una diffusione dell'annuncio uniforme ed inequivoca.

Il coinvolgimento di tutti i popoli nella salvezza non può considerarsi un fenomeno scontato, e Agostino mette in evidenza a più riprese l'eccezionalità dell'orientamento universalistico del credo cristiano. Di ciò è espressione il fervore dei credenti: la fede della Chiesa diffusa in tutto il mondo si esprime in tutta la sua intensità al momento attuale (*haec fides nunc fervet in Ecclesia, toto orbe diffusa*)<sup>43</sup>. È comunque sorprendente il rispetto che Agostino esprime per le credenze pagane: alcune dottrine professate tra le genti, egli riconosce, esprimono un'esigenza di sincera ricerca per la salvezza della propria anima; ma bisogna ribadire che nel momento presente, di incertezza e disorientamento, soltanto il cristianesimo offre un'autentica garanzia di salvezza<sup>44</sup>. E tale condizione non appare affatto incrinata nelle circostanze difficili, ma anzi rafforzata dalle avversità.

Nonostante i segnali incoraggianti in merito alle conversioni, la lotta per l'affermazione del cristianesimo presso le popolazioni barbariche si prospetta come un processo lungo e faticoso. È dubbio che esista un uomo tanto grande e divino (*si quisquam existeret vir magnus atque divinus*), foss'anche un Platone, dichiara Agostino, che potrebbe persuadere tutti popoli con i medesimi argomenti a proposito della vera religione<sup>45</sup>. Le aspettative di una conversione totale devono poi misurarsi con degli irriducibili, se è vero che in alcuni passi egli allude a pagani non convertiti (*quotquot remanserunt pagani*), parallelamente a quanti sono rimasti ebrei o sono eretici<sup>46</sup>. In effetti, egli dichiara altrove, le conversioni dal paganesimo o dal giudaismo o dall'eresia sono da considerarsi in modo simile<sup>47</sup>; ma la loro conclusione non si può prevedere con certezza. La conversione dei popoli può avvenire solo attraverso un processo lento e laborioso, che in nessun caso può essere affidato all'iniziativa individuale.

<sup>43</sup> *Serm. 88,3,3.*

<sup>44</sup> Cf. *De util. cred.* 7,14.

<sup>45</sup> *De vera relig.* 3,3. Sul carattere radicalmente antiindividualistico della visione politica agostiniana, cf. J. HARTMANN – B. MEYER – B. OLDOPP, *Geschichte der politischen Ideen*, Westdeutsche Verlag, Wiesbaden 2002, 34s.

<sup>46</sup> *Serm. 64,3.*

<sup>47</sup> *Serm. 71,3,6.* Sul tema in Agostino della effettiva incomprendenza della Scrittura da parte degli Ebrei, sullo stesso piano degli altri non credenti, cf. R. CHAZAN, *From Anti-Judaism to Anti-Semitism. Ancient and Medieval Constructions of Jewish History*, Cambridge University Press, New York, NY 2016, 90ss.

I segni convergenti al presente verso un futuro comune tra Romani e barbari sono indicativi dell'orientamento dell'agire di Dio, che, nota Agostino, guarda a una prospettiva universale nel disporre i destini di tutti i popoli. Già durante la sua vita terrena, osserva, Cristo aveva predetto che la Chiesa si sarebbe diffusa in tutto il mondo, e al presente se ne ha un puntuale riscontro<sup>48</sup>. In effetti, il predicatore può affermare che fin d'ora la Chiesa dei santi è sparsa in tutto l'universo<sup>49</sup>: essa è da considerarsi la medesima presso i Romani e per le popolazioni barbariche, e risponde allo stesso disegno divino. Di più, la Chiesa ha bisogno nella sua esistenza del concorso di tutti i popoli: il disegno di Dio è infatti inteso a costituire la chiesa tra tutte le genti (*ut ecclesiam haberet in omnibus gentibus*)<sup>50</sup>.

Anche le prospettive di un annuncio futuro orientano a una visione universalistica. Dio ha posto la sua Parola in un luogo elevato, in modo che essa venga annunciata a tutti i popoli (*per totum mundum recitatur universo generi humano*)<sup>51</sup>. Le popolazioni barbariche sono state fin da subito incluse in questa prospettiva, tanto che la loro evangelizzazione è ormai un fenomeno evidente. L'opera di diffusione della fede può essere percepita dall'uditorio come già in gran parte compiuta: il Vangelo è stato diffuso in tutto il mondo e lo ha riempito (*evangelium emissum totum orbem implese*)<sup>52</sup>. I popoli più diversi non possono sottrarsi alla forza di quest'annuncio omnicomprensivo.

La conversione dei popoli barbarici appare nelle parole del predicatore come un evento prossimo a compiersi, e i cui effetti non possono che riflettersi sulla condizione attuale del mondo, in un'aspettativa di salvezza che investe tutti. Essa rappresenta il compimento di un itinerario di conversione che interessa il mondo intero, e che non prevede differenze tra i vari popoli, sia nell'orientamento dei credenti che nella sua effettiva realizzazione.

<sup>48</sup> *Serm. 62,2,4*. Sulle circostanze in cui il sermone fu scritto, e sulla concomitante distruzione di templi pagani in Africa, cf. G. RINALDI, *La bibbia dei pagani: quadro storico*, EDB, Bologna 1998, 387s.

<sup>49</sup> *Enarr. in Ps. 149,3*.

<sup>50</sup> *Serm. 77,2,3*. Sull'ampiezza dell'applicazione del precetto dell'amore per Agostino, cf. R.J. TESKE, *To Know God and the Soul. Essays on the Thought of Saint Augustine*, The Catholic University of America Press, Washington, DC 2008, 76ss.

<sup>51</sup> *Serm. 22,3*.

<sup>52</sup> *Serm. 77,5,8*.

#### 4. Tratti di una nuova cristianità “barbarica”

La conoscenza del mondo barbarico che il predicatore evidenzia, sulla scorta delle possibilità del suo tempo, è piuttosto generica: i riferimenti nei discorsi al popolo riguardano i barbari nel loro insieme, e solo occasionalmente alludono ai caratteri delle singole popolazioni. La sua visione non appare tuttavia inficiata da pregiudizi culturali, ma aperta ad una più ampia prospettiva, per cui Agostino sembra privilegiare la possibilità di una trasmissione di alcuni caratteri su quella di uno scontro.

Il contatto con popolazioni nomadi e con la minaccia dei barbari non costituisce un fenomeno isolato, e rappresenta una costante nell’esperienza di Agostino, fin dagli anni della sua formazione<sup>53</sup>. In linea di principio, egli si oppone a ogni discriminazione tra i popoli sulla base della loro origine: nei discorsi al popolo, contesta vivacemente la convinzione, diffusa nella chiesa d’Italia (*ecclesia transmarina*), che la comunità africana rappresenti il luogo in cui si annidano i malvagi (*hic sunt sodales mali*) in quanto pullula di eretici<sup>54</sup>. D’altra parte, il paese per cui la Scrittura presenta dei riferimenti privilegiati, egli dichiara, non è l’Africa, per far piacere ai Donatisti, ma la Terra santa<sup>55</sup>. Fenomeni come lo scisma donatista non sono da considerarsi peculiari di una cristianità periferica, ma esprimono una condizione di precarietà che può investire ogni comunità cristiana; d’altra parte, le realtà cui Agostino intende riferirsi sono universali e riguardano tutta la Chiesa.

Il predicatore, nel considerare la conversione delle genti, mira a superare una prospettiva parziale, guardando al proprio tempo in un’ottica universale piuttosto che della storia dei singoli popoli. Al momento attuale, egli ripete nelle sue omelie, pur senza far riferimento all’entità delle conversioni, Cristo è glorificato tra tutte le genti; e la sua presenza celebrata anche

<sup>53</sup> P. BROWN, *Augustine of Hippo. A Biography*, California University Press, Berkeley, CA – Los Angeles, CA 1967, 419, sottolinea la continuità in tal senso tra la formazione e l’esperienza di Agostino come vescovo.

<sup>54</sup> *Serm. 46,37*. Sul rapporto con la comunità dei convertiti, cf. K. RUHSTORFER, *Konversionen. Eine Archäologie der Bestimmung des Menschen bei Foucault, Nietzsche, Augustinus und Paulus*, Paderborn, Schöningh 2004, 235ss.

<sup>55</sup> *Enarr. in Ps. 49,3*. Sulla stretta connessione agostiniana dell’immagine dei Donatisti con l’Africa, cf. A. HOGREFE, *Umstrittene Vergangenheit. Historische Argumente in der Auseinandersetzung Augustins mit den Donatisten*, De Gruyter Berlin – New York, NY 2009, 19ss.

dai cristiani sparsi presso le popolazioni barbariche (*nomen Christi per omnes gentes clarificatur*)<sup>56</sup>. È un dato di fatto che l'espansione del cristianesimo non coincida con i limiti dell'Impero Romano, come ci si potrebbe aspettare in un'ottica di mera continuità culturale, e guarda ad orizzonti più ampi. Come un uomo può migliorare nel tempo, egli afferma, così luoghi non raggiunti dal messaggio cristiano in passato ora sono toccati pienamente dalla grazia di Dio<sup>57</sup>. La prospettiva futura, su questi presupposti, appare indubabilmente quella dell'espansione illimitata della fede, oltre i limiti del mondo conosciuto.

La conversione delle popolazioni barbariche va riportata ai modi dell'esistenza degli altri cristiani, ma prevedendo alcune necessarie trasformazioni. È doveroso, nota il predicatore, che essi siano purificati da Dio, prima di essere inseriti a pieno titolo nel corpo della Chiesa<sup>58</sup>. Dalle parole di Agostino, tale evenienza appare la condizione per il costituirsi di una cristianità compatta e ben salda nei principi della fede. Questo processo non priva in nulla fin da ora i popoli barbarici della prospettiva della salvezza; vi è da attendersi che essa raggiunga tutti, dato che Dio ha promesso all'umanità intera il futuro che ha riservato ad Abramo, cui fece intravedere l'universo popolato da cristiani<sup>59</sup>.

Tra i tratti di novità negli usi delle popolazioni barbariche, Agostino mette in luce la stretta connessione tra monarca e popolo, decisiva anche per l'affermazione della fede cristiana. La conversione interessa, egli nota, tutti gli strati sociali e anche i re, che portano addirittura sulla fronte la croce di Cristo (*etiam reges in fronte nunc portant*)<sup>60</sup>. Il ruolo dei sovrani per l'ampliamento del numero dei credenti risulta di primaria importanza. È dovu-

---

<sup>56</sup> Ad es. *Serm.* 75,7,8. Cf. sulla prospettiva universalistica del pensiero di Agostino K.F. JOHANSEN, *An History of Ancient Philosophy from the Beginning to Augustine*, eng. ed., Routledge, London 1998, 636.

<sup>57</sup> *Serm.* 163,1,1.

<sup>58</sup> *Serm.* 149,7,8. Sul valore imprescindibile della purificazione per Agostino, cf. R. BERTACCHINI, *Agostino e la via unitatis*, EDI Napoli 2004, 21ss.

<sup>59</sup> *Serm.* 159B,16. Sull'interpretazione agostiniana del ruolo di Abramo nel destino dei popoli, cf. A. MENCHACA-BANGULO, *Deeds and Words: Latreia, Justice, and Mercy in Augustine's Political Thought*, in R.J. DOUGHERTY (ed.), *Augustine's Political Thought*, The University of Rochester Press, Rochester, NY 2019, 74-104, 77s.

<sup>60</sup> *Serm.* 88,9,8. Sul rapporto in Agostino tra Romani e re, B. HARDING, *Augustine and Roman Virtue*, Continuum, London – New York, NY 2008, 80.

ta a loro la diffusione della liturgia: grazie alla celebrazione dei riti comuni, promossi dalle autorità politiche, la Chiesa diffusa in tutto il mondo, afferma il predicatore, è udita gridare a Dio dagli estremi confini della terra<sup>61</sup>. Tutti prendono parte alle celebrazioni, in piena comunione con la Chiesa compresa nei confini dell'Impero: la struttura sociale, semplificata rispetto alla complessità della società romana tardo-antica, sembra rappresentare un vantaggio piuttosto che un salto strutturale per i riti cristiani.

Pur nell'ampiezza di una visione universale, Agostino ritiene tutt'altro che superato il primato dei Romani sugli altri popoli. Gli indizi di crescente localismo nella Cartagine del IV secolo non gli impediscono di identificarsi senza condizioni nella prospettiva propria della civiltà romana; e tale identità è a maggior ragione ribadita di fronte ai barbari<sup>62</sup>. La forza delle leggi tradizionali – deve però constatare il predicatore – è messa in forse dalla condizione di estrema debolezza in cui versa l'Impero<sup>63</sup>. L'impulso essenziale a unificare i popoli non è più da riconoscere esclusivamente nel ruolo di Roma: è in vista di una larga convivenza – è convinzione di Agostino – che ormai tutti i popoli si sono persuasi che le verità cristiane vadano credute (*populis iam omnibus haec credenda persuasa sunt*)<sup>64</sup>.

A proposito delle eresie cui hanno aderito molte popolazioni barbariche, il predicatore si mostra speranzoso che le deviazioni dottrinali vengano superate in futuro. Egli prende atto di come siano diffuse presso molte genti, ma ne sottolinea il carattere effimero, affermando che il loro credo è limitato ad alcune zone, mentre solo i cattolici sono noti a tutti<sup>65</sup>. Questa valutazione risulta valida anche nella prospettiva escatologica: alla fine dei secoli, i fedeli che si sono diffusi in tutto il mondo si riuniranno nella vera fe-

<sup>61</sup> *Serm. 159B,9.*

<sup>62</sup> Cf. H. CHADWICK, *Augustine of Hippo. A Life*, Oxford University Press, Oxford – New York, NY 2009, 123.

<sup>63</sup> Sui diretti richiami di Agostino alle disfatte romane, cf. J. VAN OORT, *Jerusalem and Babylon. A Study into Augustine's City of God and the Sources of the Doctrine of the Two Cities*, Brill, Leiden 1991, 86ss. Per la percezione di una inadeguatezza delle leggi in Agostino, cf. J.M. RIST, *Augustine. Ancient Thought Baptized*, Cambridge University Press, Cambridge – New York, NY 1994, 226.

<sup>64</sup> *De vera relig.* 4,6.

<sup>65</sup> *Serm. 162A,12.* Sui motivi della certezza del credente nella vittoria sulle eresie secondo Agostino, cf. T. GEELHAAR, *Christianitas. Eine Wortgeschichte von der Spätantike bis zum Mittelalter*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2015, 107 s.



de, al di là delle divisioni che si sono manifestate durante la loro esistenza (*multa membra capiti cohaeserunt, et cohaerent nunc, et credunt*)<sup>66</sup>. Le divergenze dottrinali, che pure gravano enormemente sulla situazione presente, non implicano una frattura insanabile tra i cristiani.

Nell'orizzonte della cristianità tradizionale e di quella barbarica, Agostino non manca di evidenziare alcuni elementi di indubitabile continuità. Per quanto posto dinanzi a prospettive problematiche e per larga parte ignote, il popolo dei credenti mostra la tendenza a un'autentica integrazione tra i diversi modi di concepire la religione cristiana: ad essa anche i barbari, di cui alcune peculiarità sono presentate con particolare lungimiranza, possono fornire un significativo contributo.

## 5. La responsabilità dei cristiani

Nella prospettiva di un confronto che si presenta assai prossimo, e in quella di una convivenza futura con i barbari, il ruolo dei cristiani risulta fondamentale agli occhi del predicatore. La società verso cui tutti i popoli sono indirizzati è essenzialmente guidata dai principi cristiani, e su di essi si deve basare un confronto tra i due mondi.

Un primo pregiudizio da stornare è che le invasioni si possano ricondurre a una responsabilità dei cristiani. In nessun caso, sostiene energicamente il predicatore, gli sconvolgimenti del tempo presente sono da imputare alla loro presenza<sup>67</sup>. L'accusa di un loro coinvolgimento ha a che fare con una visione superstiziosa, del tutto da accantonare. Il fatto che i barbari minaccino l'esistenza di Roma mentre i cristiani celebrano i loro riti, egli dichiara, non può essere motivo di accusa, nella misura in cui non lo era la celebrazione dei sacrifici pagani in occasione della presa di Troia<sup>68</sup>. Negli sconvolgimenti della società presente, in ogni caso, il cristianesimo consente di prospettare una via di salvezza e non di perdizione.

Lo sforzo del predicatore è volto a dimostrare che i cristiani concorrono in modo decisivo, piuttosto, nell'avvicinare i barbari al mondo romano. L'a-

<sup>66</sup> *Serm. 116,7,7.*

<sup>67</sup> *Serm. 81,8.*

<sup>68</sup> *Serm. 81,9.* Per la connessione tra sacrificio e definizione della comunità, cf. J.S. NUNZIATO, *Augustine and the Economy of Sacrifice. Ancient and Modern Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge 2020, 144ss.

zione dei missionari per guadagnare alla fede le popolazioni barbariche è vista da Agostino come un processo irresistibile: un fenomeno analogo, egli nota, condusse alla libertà quegli Israeliti che accolsero la fede, nonostante la loro erronea interpretazione dei segni premonitori della venuta di Cristo; e similmente la predicazione spazzò via la loro condizione servile e le inutili pratiche dei pagani<sup>69</sup>. Egli non nega il fraporsi di grandi ostacoli: la varietà delle religioni professate dai popoli barbarici, cui guarda con costante attenzione, fa presagire le difficoltà che attendono l'azione missionaria. Alcune tra tali credenze, riconosce sorprendentemente Agostino, eccellono o per la larghezza della loro fama o per aver sollecitato l'interesse di pressoché tutti i popoli (*famae celebritate, atque omnium paene occupatione populorum*)<sup>70</sup>.

La diffusione del cristianesimo non può essere riportata in generale, nella visione del predicatore, a una logica localistica. Essa non si limita a interessare le popolazioni vicine, cui l'uditorio può guardare in modo più immediato: la semente del Vangelo, afferma Agostino, si spande non solo in Africa, ma in ogni parte del mondo<sup>71</sup>. Più in generale, la provenienza dei fedeli non deve in alcun caso condizionare la cura che è loro dovuta. Il predicatore esorta apertamente il popolo a venire incontro ai bisogni dei numerosi forestieri convenuti in città, attenendosi ai principi di convivenza civile abituali tra loro ed estendendoli senz'altro a chi è straniero<sup>72</sup>.

In uno spirito di apertura, i barbari devono essere destinatari privilegiati dell'opera di evangelizzazione: la spinta missionaria è presentata come destinata a prevalere su ogni opposizione, che pure è realisticamente ben presente nelle preoccupazioni del predicatore. Addirittura, alcuni, vedendo molti popoli e innumerevoli folle essersi sottomessi al nome di Cristo (*populos multos et innumerabiles turbas nomini eius esse subiectas*), sono indotti a dubitare che siano riservate effettivamente delle punizioni a chi è re-

<sup>69</sup> *De doctr. Chr.* III, 8,12. Sulla connessione per Agostino tra missione e manifestazione del divino, cf. C. ESPOSITO – P. PORRO, *Agostino e la tradizione agostiniana*, Brepols, Turnhout 2006, 170s.

<sup>70</sup> *De util. cred.* 7,15. Sulla necessità di riportare le credenze a un'autorità nel *De utilitate credendi*, cf. V. HENNING DRECOLL – M. KUDELLA, *Augustin und der Manichäismus*, Mohr – Siebeck, Tübingen 2011, 133s.

<sup>71</sup> *Serm.* 88,19,12.

<sup>72</sup> *Serm.* 81,9.

calcitrante<sup>73</sup>. I *Discorsi* sono intesi, contro questa falsa percezione, a ribadire la validità delle verità di fede, e le condizioni irrinunciabili per la salvezza, anche in un ambito di riferimento del tutto nuovo come quello delle popolazioni neoconvertite.

L'affermazione del cristianesimo, dopo aver superato momenti di sofferenza, appare irresistibile, e il predicatore esorta ad aspettarsi che essa raggiunga anche i più lontani. Fin d'ora, il fatto che la Chiesa possa dirsi diffusa tra tutti i popoli, egli nota, costituisce un sostegno alla fede di quanti ne attendono la manifestazione futura<sup>74</sup>. Le conversioni trasmettono il senso di una cristianità universale: in polemica con le affermazioni dei Donatisti, Agostino proclama ripetutamente che è da considerarsi ortodosso chi si dichiara appartenente alla Chiesa diffusa nel mondo intero, e non solo a quella africana<sup>75</sup>. Tale processo appare certo, anche se i suoi contorni temporali non sono definiti.

Sui tempi necessari per conseguire la piena conversione dei barbari, Agostino si mostra largamente fiducioso. La predizione che tutti i popoli della terra avrebbero creduto in Dio, nota ripetutamente il predicatore, può dirsi già largamente verificatasi al momento presente<sup>76</sup>. La convinzione diffusa che i popoli barbarici costituiscano l'ultimo baluardo del paganesimo deve misurarsi con l'evidenza delle loro conversioni. Si tratta di un passaggio che, in una prospettiva provvidenziale, può considerarsi definitivo: il Regno di Dio avanza secondo tappe chiaramente distribuite nel tempo (*certis dimensionibus temporis*); la Resurrezione suscita una speranza tale nella visione del credente, per cui anche i successivi momenti di sofferenza possono risultare accettabili in vista della gloria futura<sup>77</sup>.

Non solo i cristiani non possono essere considerati responsabili della violenza dei barbari, ma a loro è affidata l'aspettativa di una soluzione positi-

<sup>73</sup> *Serm. 75,8,9*. Come afferma M. HOLLINGWORT, *Saint Augustine of Hippo. An Intellectual Biography*, Bloomsbury, London 2013, 11, il pluralismo, nel senso di spaesamento e incertezza, è espressione dell'ultima fase dell'Impero.

<sup>74</sup> *Serm. 116,6,6*.

<sup>75</sup> Ad esempio *Serm. 162A,9*. Sulle particolarità espressive dei discorsi rivolti al popolo africano, cf. M. MARIN – C. MORESCHINI, *Africa cristiana: storia, religione, letteratura*, Morcelliana, Brescia 2002, 197ss. Sull'"africanità" di Agostino, cf. P. PASINI, *387 a. C. Ambrogio e Agostino, le sorgenti dell'Europa*, Olivares, Milano 2003, 18ss.

<sup>76</sup> Ad esempio *Serm. 114B,6*.

<sup>77</sup> *Serm. 159B,10*.

va dei conflitti che, deve constatare il predicatore, ancora coinvolgono i credenti. Pur mostrando rispetto per le culture dei barbari, nei tempi che l'azione missionaria richiede, il predicatore prospetta la fine di ogni violenza e la piena adesione di tutti i popoli alla fede cristiana.

## Conclusioni

Agostino si mostra ben consapevole nei *Discorsi* di come il mondo romano, cui sente pienamente di appartenere, vada ineluttabilmente in rovina nelle sue strutture politiche e sociali. A una prospettiva romanocentrica, con cui il predicatore evidenzia una chiara continuità, non sono però necessariamente associati gli sviluppi della fede, che per vari aspetti prescindono da tale ambito. In tal senso, egli presenta l'estensione della religione cristiana alle popolazioni barbariche come la meta cui aspirare con convinzione per il prossimo futuro, e che consente di guardare con fiducia anche alle difficoltà del tempo presente.

La minaccia barbarica, se è solo a tratti menzionata direttamente dal predicatore, costituisce lo sfondo dei riferimenti all'attualità di molti *Discorsi*. Le notizie su tali popolazioni che Agostino mostra di possedere non sono molto precise; in realtà, il suo punto di vista si volge in una direzione più ampia, e guarda idealmente alla conversione di tutto il mondo. In questo quadro, la fine del sistema politico e sociale di riferimento è presentata come un evento drammatico, ma non esiziale; e l'ottica del cristianesimo cittadino, che pure appare prevalente, suscettibile di essere estesa a tutte le popolazioni conosciute.

L'identità del popolo cristiano non può dirsi in alcun modo messa in discussione a causa della minaccia barbarica. Nell'ottica dei credenti, non ci si può appellare a dei confini intangibili; anche di fronte alla minaccia di invasioni, essi devono considerare costantemente la possibilità di un'espansione della fede. Gli accenni agli usi delle diverse popolazioni, pur nella loro genericità, attestano da parte del predicatore un atteggiamento tutt'altro che di chiusura, ed anzi uno sforzo di conciliazione con la prospettiva cristiana. Il loro atteggiamento verso la religione e le loro pratiche religiose, per quanto inficiate dalla recrudescenza del paganesimo e dall'eresia, appaiono al predicatore pur sempre preferibili rispetto a quello degli oppositori del cristianesimo.

Facendo fronte alle naturali diffidenze e chiusure dell'uditorio, Agostino presenta la conversione delle popolazioni barbariche come una prospettiva

praticabile e anzi già largamente avviata. Sottolineando la sua appartenenza a una chiesa provinciale, il predicatore ne rivendica, in modo assolutamente naturale, la centralità nella famiglia cristiana. Allo stesso modo, i barbari possono partecipare pienamente della vocazione della Chiesa.

Sul processo di definitiva cristianizzazione dei barbari, che appare già largamente avviato, il predicatore si mostra estremamente fiducioso. L'appartenenza di molti di loro, seppure ariani, alla comunità dei credenti appare confermata da vari elementi, come il superamento delle barriere linguistiche. Al di là delle preoccupazioni incombenti, tale sicura prospettiva di una proficua interazione tra cristiani e barbari appare il messaggio fondante che emerge dalla predicazione agostiniana.

*Americo Miranda*  
(americomiranda@libero.it)

## ABSTRACT

**USQUE AD BARBARAS NATIONES  
ALCUNI ASPETTI DEL RAPPORTO CON I BARBARI  
NEI DISCORSI AL POPOLO DI AGOSTINO**

Nei *Discorsi*, Agostino mostra rispetto e considerazione per la cristianità “barbarica” e le sue espressioni. Gli eventi segnati dalla minaccia dei barbari fanno sì che la possibilità che si approssimi la fine dell’Impero appaia una concreta evenienza. Le aspettative per il futuro, in contrapposizione alle accuse dei pagani, lo inducono a una prudente, ma decisa riaffermazione del ruolo dei cristiani nel mondo. Agostino richiama a un atteggiamento risoluto da parte dei credenti: egli presenta la conversione dei barbari come possibile, e anzi già largamente in atto. Il processo di definitiva cristianizzazione appare già largamente avviato, come compimento di un itinerario di conversione che interessa il mondo intero. L’orientamento cui Agostino inclina è un’apertura fiduciosa a comprendere la condizione propria di altri popoli. I barbari rappresentano la frontiera dell’evangelizzazione, ma anche i protagonisti del futuro. La società verso cui tutti i popoli sono indirizzati è essenzialmente guidata dai principi cristiani. L’aspettativa è quella di una soluzione positiva dei conflitti che, deve constatare il predicatore, ancora coinvolgono i credenti. Egli guarda idealmente alla conversione di tutto il mondo.

**USQUE AD BARBARAS NATIONES  
ELEMENTS OF AUGUSTINE’S ATTITUDE TOWARDS  
THE BARBARIANS IN HIS SERMONS TO THE PEOPLE**

In his *Sermons*, Augustine present himself as respectful and attentive for “barbaric” Christianity and its expressions. The events related to the barbaric threat make possible an approaching end of Empire. The perspectives for the future, against any accusation by the pagans, encourage to emphasize the role of Christians in the world. Augustine indicates to the believers a fearless perspective: he presents the conversion of the barbarians as an event already in act. Their definitive Christianization is at the end of an itinerary of conversion, for the whole world. The perspective of Augustine is confidently open to a comprehension of the condition of the other nations. Barbarians are presented in the Sermons as an object of evangelization, but also as protagonists in the future. The ongoing society is first of all dominated by Christian kings. The actual conflicts are going to evolve in the conversion of all the world.

**Keywords:** Augustine of Hippo; Barbarians; Conversion; Evangelization; Conflicts

**Carlo Busiello**

## **GLOBAL CITIES CITTÀ DEGLI UOMINI, CITTÀ DI DIO**

Premessa – 1. La trasformazione urbana del mondo: dalla campagna alla città – 2. Le città del XXI secolo: le *global cities* – 3. Gli “affaticati” della globalizzazione – 4. Le nuove povertà – 5. *Global cities* dal volto umano – Conclusione

**Parole chiave:** *cittadinanza; cultura urbana; globalizzazione; nuove povertà; pastorale urbana; postmodernità*

### Premessa

Il mondo è una città globale, sono i recenti dati demografici a suffragare questa tesi: oggi, la metà della popolazione mondiale vive nelle grandi città e si prevede che entro il 2050 la popolazione urbana aumenterà del 66% e che nel mondo sorgeranno 40 *mega-cities* con più di 10 milioni di abitanti ciascuna<sup>1</sup>. La tendenza planetaria all'urbanizzazione è in continua crescita e stiamo assistendo a una riscrittura delle geografie ereditate dal passato. È chiaro a tutti che il mondo è diventato più urbano.

La sociologia, l'antropologia, l'economia, l'urbanistica sono le discipline che hanno incrociato l'interesse per lo studio della città ed allora appare lecito domandarsi perché la teologia dovrebbe rimanerne estranea. I luoghi di vita influenzano la costruzione di società e rapporti umani, pertanto la città è anche luogo della chiesa. La chiesa stessa è da sempre legata alle città. Nata a Gerusalemme, si diffuse ben presto nei grandi centri dell'Asia Minore, poi ancora nelle importanti città della Grecia, fino ad arrivare nel cuore

<sup>1</sup> Secondo l'ultimo rapporto delle Nazioni Unite, nel 2050 la popolazione mondiale che vivrà nelle aree urbane sarà del 66%. In America del Nord è già l'82%, così anche in America Latina è già l'80% e l'Europa è al 73%. Invece, l'Africa e l'Asia soltanto nel 2050 arriveranno a superare il 56 e il 64 per cento: cf. UNITED NATIONS DEPARTMENT OF ECONOMIC AND SOCIAL AFFAIRS/POPULATION DIVISION, *World Urbanization Prospects. The 2018 Revision*, <https://population.un.org/wpp/>; <https://population.un.org/wup/Publications/Files/WUP2018-Report.pdf>.

dell'Impero Romano: Roma, la *urbs* per eccellenza. In tempi recenti, con lo sviluppo delle megalopoli del Sud del mondo, la chiesa si trova a confrontarsi con il grande tema della evangelizzazione di ampi settori urbani; infatti, il presente contributo nasce anche dalla mia lunga esperienza in Brasile, luogo in cui il fenomeno urbano delle città è oggetto, già da molti decenni, di particolare ricerca nell'ambito teologico-pastorale di quelle chiese.

Per giungere a comprendere lo sviluppo delle nostre moderne città, bisogna tratteggiare sommariamente il passaggio verso l'urbanizzazione, mediante un approccio narrativo. Scopo di questo articolo è considerare le *global cities*, come elemento di miglioramento della vita di molti, ma anche registrarne le problematicità, segnalate in particolare dalla ricerca costante di condizioni lavorative e di vita più dignitose. L'aumento delle disuguaglianze e dell'ingiustizia sociale sono infatti alcune delle conseguenze di una globalizzazione ambigua, dominata dalla tecno-finanza, che si muove al di fuori di qualsiasi riferimento etico, di giustizia o di solidarietà e che colpisce i soggetti più vulnerabili della società, ingrossando le periferie, alimentando emarginazione e scarto, producendo *avanzi urbani* e "non-persone".

Bisogna prendere atto che il mondo cristiano non può rimanere indifferente davanti a tanta sofferenza umana. L'impegno di testimoniare la fede cristiana in una situazione per certi versi nuova e complessa, tipica proprio delle città mondiali del nostro tempo, rappresenta la sfida della postmodernità. Di certo non si ha l'ambizione di offrire in questo articolo delle risposte definitive, si intende piuttosto proporre una riflessione su come oggi la pastorale urbana delle comunità cristiane debbano porsi accanto alle vecchie e alle nuove forme di povertà, per sostenere e accompagnare gli "affaticati" delle *global cities*, verso un progetto di vita dignitoso, che coinvolga l'intero processo di urbanizzazione sociale e che metta in moto una cittadinanza attiva e partecipe.

## 1. La trasformazione urbana del mondo: dalla campagna alla città

Il processo di urbanizzazione<sup>2</sup> è strettamente connesso allo sviluppo economico e all'evoluzione dell'industrializzazione e della successiva terziarizza-

<sup>2</sup> Col termine urbanizzazione si fa riferimento sia alla concentrazione della popolazione nelle città, dovuta ai flussi migratori provenienti dalle campagne e dai borghi rurali; sia all'espansione territoriale dei centri urbani: da città a metropoli fino a megalopoli, e



zione. È necessario collegare il processo d'industrializzazione all'urbanizzazione, poiché la nascita e lo sviluppo dell'industria è stato un caratteristico fenomeno urbano, che ha portato alla concentrazione del proletariato nelle città, avviando le prime migrazioni dalle zone rurali verso il centro. Inoltre, la rivoluzione industriale ha raggruppato, in uno stesso luogo, mezzi di produzione, edifici, merci ed il personale necessario al suo sviluppo, ha costituito nuove classi sociali, ha prodotto il lavoro salariato. L'industria trovò negli spazi urbani le condizioni per espandersi, la disponibilità di mano d'opera operaia di coloro che si erano spostati dalle zone rurali, la possibilità di costruire un sistema sociale che aveva al centro la fabbrica ed i mezzi di produzione innovativi. Questo processo di migrazione portò all'aumento della demografia urbana ed al successivo sviluppo del settore dei servizi in tutti i suoi comparti, come quello finanziario, scolastico e amministrativo.

Fu dalla Rivoluzione industriale inglese (XVIII-XIX secolo) che si avviò anche il fenomeno urbano moderno<sup>3</sup>. Ed è sempre a partire dall'Ottocento che in Europa e in America si diffuse l'urbanizzazione, si espanse l'industria e si contrasse la popolazione occupata nell'agricoltura. Europa ed America divennero fucina dell'industria moderna, rafforzando progressivamente la connessione tra il fenomeno industriale e quello urbano. L'Inghilterra fu il Paese in cui ebbe origine il fenomeno dell'urbanizzazione per due condizioni specifiche: da un lato, l'estrema miseria delle campagne londinesi del diciottesimo secolo, dall'altro la completa trasformazione della società legata al passaggio da mercati regolamentati ad autoregolati.

Nel 1795 fu emanata la *speenhamland law*, o il sistema dei sussidi<sup>4</sup>. Questa legge garantiva a tutti i lavoratori un'integrazione al salario basata sul prezzo del pane: qualora il salario fosse stato inferiore a questo indice, interveniva il sussidio a riequilibrare la situazione. Il reddito raggiungeva la medesima cifra per tutti, indipendentemente dal salario che ciascuno guadagnava e questo eliminava qualsiasi interesse del lavoratore a soddisfare i datori di lavoro, che a loro volta non avevano alcuna convenienza ad

l'espansione dei suoi caratteri morfologici quali l'edificazione intensiva, i mezzi di trasporto pubblico, le infrastrutture sociali: cf. L. MUMFORD, *La città nella storia*, Bompiani, Milano 2002; G. MARTINOTTI, *Sei lezioni sulla città*, Feltrinelli, Milano 2017.

<sup>3</sup> L'urbanizzazione non è certo un fenomeno nuovo, già nell'antica Grecia si parla di *polis*, così come successivamente nell'Impero Romano di *urbs*, ma differiscono per portata e durata rispetto all'evento moderno.

<sup>4</sup> Cf. K. POLANYI, *La grande trasformazione*, Einaudi, Torino 2010, 99-109.

umentare i salari, ma semmai a ridurli ulteriormente. Gli effetti sulla produttività furono nefasti e quest'ultima cominciò a calare. La popolazione della campagna si immiserì ulteriormente; ciò portò alla necessaria abolizione della *speenhamland*. La mobilità fisica del lavoratore, che fino a quel momento era legato alla “parrocchia di appartenenza”<sup>5</sup>, garantiva la permanenza su un terreno da coltivare, ma quando questo legame si interruppe, la mobilità verso le *cities* fu inarrestabile: quei lavoratori che avevano usufruito del sussidio, si trovarono abbandonati e si riversarono nelle città in cerca di nuove forme di sussistenza che trovarono nella fabbrica. In questo modo, la mano d'opera operaia era già abbondantemente disponibile fin dalle prime fasi dell'industrializzazione ed ecco perché, in Inghilterra, il processo industriale poté avviarsi più facilmente e più rapidamente che altrove. Le città si popolarono a dismisura ed iniziò l'emancipazione della sfera economica da quella sociale<sup>6</sup>. Prese avvio il capitalismo industriale<sup>7</sup> sostenuto da condizioni favorevoli dei primi flussi migratori; si tenga presente che, nel resto del continente europeo, l'industrializzazione avrebbe preso il via soltanto mezzo secolo più tardi<sup>8</sup>.

In questa fase, assistiamo allo spostamento di tante persone spinte dal richiamo del lavoro che viene dall'industria. Così le città iniziarono a popolarsi perché i lavoratori si stanziavano nei luoghi più vicini alle fabbriche. Le situazioni abitative della città erano sostanzialmente diverse da quelle della campagna: le prime si caratterizzavano per spazi più ristretti, le abitazioni erano costruite per accogliere le nuove forme familiari nucleari<sup>9</sup>, e

<sup>5</sup> Ogni parrocchia aveva i propri provvedimenti per dar lavoro agli abili, per mantenere la *poorhouse*, per permettere l'apprendistato agli orfani e ai bambini abbandonati, per occuparsi degli anziani e degli infermi, per la sepoltura degli indigenti e ciascun distretto aveva la propria scala di imposte. La situazione è quella di una comunità che provvede per i suoi membri, ed al centro di questa gestione troviamo la parrocchia: cf. *ibid.*, 111-112.

<sup>6</sup> Cf. *ibid.*, 92.

<sup>7</sup> Cf. *ibid.*, 130.

<sup>8</sup> Questo perché mentre nelle campagne inglesi i contadini vengono cacciati e costretti ad emigrare per via delle nuove politiche di privatizzazione delle terre e per via della drastica riduzione delle protezioni sociali, nel resto del continente i flussi migratori iniziano perché i lavoratori sono attratti dalla prospettiva di un salario più alto: cf. *ibid.*, 117.

<sup>9</sup> Con “famiglia nucleare” si intende quella composta da padre, madre e figli; mentre con “famiglia estesa” quella composta da più di una generazione di persone tra loro imparentate: i genitori con i loro figli, nipoti, zii, o altri parenti che vivono nella stessa casa.

non più la famiglia estesa tipica della campagna. Questo produsse un cambiamento negli stili di vita che modificò pure la percezione e il ruolo della comunità in relazione con gli individui. Possiamo affermare che è in questa fase che l'uomo iniziò a separarsi dalla sua comunità e a maturare una personalità più "individualista"; è proprio la carenza delle attività comunitarie a far maturare o predominare nell'uomo l'interesse economico.

Il modello della città industriale che si delineò, era quello della concentrazione spaziale della forza lavoro e della forza produttiva. Con il superamento del fordismo avvenne una riorganizzazione del processo urbano all'insegna del consumo che produsse effetti dirompenti sui nuovi stili di vita urbani. La città cercò di rispondere alle esigenze di flessibilità del consumo da una parte e dei processi produttivi dall'altra. Quindi sorsero «nuove configurazioni industriali all'insegna di dimensioni ridotte, un alto contenuto tecnologico e un costante ricorso alla frammentazione dei processi produttivi»<sup>10</sup>.

## 2. Le città del XXI secolo: le *global cities*

Oggi, le città non sono più spazi in cui edificare le fabbriche, che vengono collocate nelle periferie industriali. Fenomeni come la delocalizzazione produttiva e la mobilità dei capitali hanno modificato completamente l'assetto urbano. Le città permangono come luogo in cui si concentrano le funzioni economiche, ma più rispondenti ai cambiamenti economico-finanziari della postmodernità. Afferma Saskia Sassen che «le città hanno perso in parte le loro vecchie funzioni e ne hanno acquistate di nuove»<sup>11</sup> e spiega come, a partire dagli anni Ottanta del secolo scorso, in seguito all'introduzione delle telecomunicazioni in tutte le industrie avanzate, siano cresciuti rapidamente i quartieri degli affari nei principali centri economici mondiali, dove i centri gestionali e amministrativi si situano all'interno della città, cioè la *downtown*. Intorno al centro della città sono proliferati i quartieri di uffici altamente tecnologici, con negozi, alberghi e locali alla moda; con zone residenziali abitate da utenti facoltosi e l'insediamento di

<sup>10</sup> P. BARBERI, *È successo qualcosa alla città. Manuale di antropologia urbana*, Donzelli, Roma 2010, 14.

<sup>11</sup> S. SASSEN, *Le città nell'economia globale*, Il Mulino, Bologna 2010, 16.

nuove imprese<sup>12</sup>. Il ruolo fondamentale giocato dai flussi di informazioni ha inoltre prodotto «un mercato mondiale dei capitali sempre più interconnesso e sempre meno controllato dagli Stati nazionali»<sup>13</sup>, dove la città si afferma come entità indipendente da questi, con regole e identità propria. Questo produce una competizione interurbana, in cui le città mettono in gioco tre diverse strategie, che investono il lavoro, i luoghi del consumo e, in ultimo, il potere economico.

Nel primo caso si tratta di una riorganizzazione del lavoro, che ha a che fare con l'introduzione delle innovazioni tecnologiche, ma che, più di sovente, colpisce il lavoro salariato, portando ad abbassare i salari, aumentare la disoccupazione e il precariato, e ridimensionando le politiche di *welfare*. Questo favorisce la mobilitazione di un esercito a buon mercato, costituito da immigrati, donne e minoranze.

Una seconda possibilità è quella di concorrere sulla divisione spaziale del consumo: vengono individuati e realizzati nuovi spazi per il consumo, il turismo, la ristorazione. Tale strategia non punta solo sulle infrastrutture, ma cura anche le attività culturali, con cui la città aspira a definire un suo stile di vita, che la renda attraente e alla moda. Infine, le aree urbane concorrono alla redistribuzione del potere economico. Queste tre strategie non sono mutuamente esclusive, più una città si dimostra capace di «attrarre funzioni di comando, investimenti e mano d'opera a basso costo, tanto maggiore sarà la sua capacità di concorrere a livello mondiale»<sup>14</sup>.

L'assetto che abbiamo descritto configura quelle che vengono chiamate *global cities*, tasselli di una riorganizzazione del capitalismo moderno e luogo in cui si concentrano i servizi urbani, servizi appunto localizzati nelle città. Anche se la produzione di un'impresa viene svolta in località *offshore*, la casa madre ha bisogno di servizi specializzati legali, finanziari e contabili per gestire il suo settore<sup>15</sup>. Le città si configurano come luoghi strategici nell'economia globale, svolgendo il ruolo di protagoniste, poiché scelte da imprese e mercati come campo in cui svolgere le proprie attività di gestione dei sistemi, che, seppur ormai globali, necessitano di luoghi centrali da dove coordinarle.

<sup>12</sup> Cf. *ibid.*, 15.

<sup>13</sup> BARBERI, *È successo qualcosa alla città. Manuale di antropologia urbana*, 15.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 17.

<sup>15</sup> Cf. SASSEN, *Le città nell'economia globale*, 47.

Oggi, le città globali sono luoghi di intersezione tra la dimensione locale e quella globale. Le attività bancarie, commerciali, finanziarie collegano le metropoli che da locali entrano in un circuito di snodo che le interconnette globalmente. Stiamo così descrivendo una città che acquisisce sempre più rilievo e potere negli assetti globali, che eleva a suoi paradigmi lo sviluppo, la flessibilità come il potere e la ricchezza, ma che lascia indietro sacche di umanità in crescente difficoltà, che non trovano spazio nelle politiche nazionali. All'interno della competizione tra le città, le cui strategie sono basate sul consumo, sull'estrema flessibilizzazione del lavoro e sul dominio del sistema finanziario, si generano una massa di "esclusi"<sup>16</sup>, resi invisibili, a cui non si pensa e di cui nessuno si occupa.

Inoltre, la città contemporanea viene descritta come una "struttura di flussi", nata come effetto del capitalismo disorganizzato, che genera un'estrema mobilità degli oggetti, quali merci, informazioni, immagini; e dei soggetti sociali, immigrati, turisti, lavoratori specializzati; simili tipi di mobilità danno vita a flussi, incontrollati sia per dimensioni che per velocità di spostamento, di merci, forza lavoro, capitali che percorrono tutto il globo e che cambiano la capacità degli individui di rapportarsi alle nuove categorie di spazio e tempo<sup>17</sup>. L'insieme di questi processi disorganizzati causa quelle forme di povertà contemporanee, che chiamiamo "nuove povertà", accanto a un forte aumento delle disuguaglianze economiche e territoriali.

### 3. Gli "affaticati" della globalizzazione

Oggi, la globalizzazione ci permette di avere un quadro abbastanza generale e simultaneo della miseria in tutti gli angoli del pianeta, anche se molto differentemente da regione a regione. L'Africa, l'Asia e l'America Centrale e del Sud concentrano ancora il più grande tasso di povertà al mondo, ma anche in Occidente si registrano tante sacche di povertà. La nostra attenzio-

<sup>16</sup> Secondo Bauman, gli esclusi hanno una loro funzione nell'economia globale, da una parte quella di aumentare il senso di insicurezza sociale e così legittimare il ruolo dello Stato locale, dall'altra rappresentano una fonte di manodopera a basso costo. Per l'approfondimento di questa tematica si rinvia a Z. BAUMAN, *Vite di scarto*, Laterza, Roma – Bari, 2007.

<sup>17</sup> Cf. BARBERI, *È successo qualcosa alla città. Manuale di antropologia urbana*, 18.

ne si concentrerà su quelle forme di povertà che non rientrano in quelle canoniche, e che per questo rischiano di essere meno considerate e studiate.

Le nuove forme di povertà sono figlie della postmodernità e della società dei consumi, come la povertà di relazioni sociali, il non poter fare riferimento ad una comunità di appartenenza, la conseguente mancanza di un'identità stabile, l'incertezza, il crescere della dimensione individualista su quella comunitaria. I figli delle povertà moderne vengono definiti anche "esclusi", facendo rientrare in questa categoria tutti coloro che faticano a partecipare alla vita sociale.

Il povero, oggi, è anche colui che si sente emarginato, invisibile, socialmente escluso dalla vita e dalla speranza di un futuro, e che non riesce a soddisfare il bisogno di relazioni umane. Papa Francesco vede come conseguenza di questa drammatica situazione «grandi masse di popolazioni escluse ed emarginate: senza lavoro, senza prospettive, senza vie di uscita»<sup>18</sup>. L'uomo – prosegue Bergoglio – viene considerato solo se produce ed è ridotto ad un bene di consumo, che si può usare e poi gettare via, se non serve più:

Abbiamo dato inizio alla cultura dello "scarto" [...] Non si tratta più semplicemente del fenomeno dello sfruttamento e dell'oppressione, ma di qualcosa di nuovo: con l'esclusione resta colpita, nella sua stessa radice, l'appartenenza alla società in cui si vive, dal momento che in essa non si sta nei bassifondi, nella periferia, o senza potere, bensì si sta fuori. Gli esclusi non sono "sfruttati" ma rifiuti, "avanzi"<sup>19</sup>.

Queste nuove forme di povertà alimentano su scala globale le disuguaglianze e producono milioni di persone senza peso sociale o individuale, che contano poco nella società e sono così ridotte a "scarto". La povertà pone un drammatico problema di giustizia, perché si caratterizza per una crescita ineguale che produce miseria e disuguaglianza, ledendo il diritto dei più deboli.

Le disuguaglianze sono globalizzate e trasversali. E riguardano diverse centinaia di milioni di persone costrette a sopravvivere spartendosi, an-

<sup>18</sup> FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii Gaudium* (24 novembre 2013), n. 53.

<sup>19</sup> *Ivi*.

che in maniera disuguale, le briciole e i resti che cadono dalla tavola della maggioranza. È un vasto popolo ammassato in condizioni di vita subumane; tutti vittime innocenti di situazioni che l'ordine politico mondiale non è in grado di regolare: sono “scarti” che nessuno vuole<sup>20</sup>.

Come si può facilmente percepire da queste considerazioni, c'è il rischio concreto che le vecchie povertà si acuiscono maggiormente e che i processi di marginalizzazione, causati dalla globalizzazione, continuino a moltiplicarsi, dando vita a nuove forme di povertà. Esse non sono povertà “tipiche”, nel senso che non si originano necessariamente dalla sfera materiale, anche se possono condurre ad una povertà economica. Sono *nuove* perché figlie del nostro tempo: tempo nel quale prevale la dimensione dell'io su quella del noi, influenzando sulla soddisfazione dei bisogni relazionali; tempo in cui la *liquidità* di questo mondo ci porta a considerare “usa e getta” non solo i beni materiali, ma anche quelli immateriali. Di conseguenza si investe poco in affettività, perché nella società liquido-postmoderna nulla dura per sempre, e per stare al passo con i tempi bisogna essere flessibili, cambiare rotta per restare ancorati ad un eterno presente, per non rischiare quella che probabilmente è percepita come la sorte peggiore, l'esclusione sociale.

In tale prospettiva, si delinea una percezione della complessità della povertà, che non si limita alla sua dimensione economica, per quanto sia importante, ma deve necessariamente aprirsi ad una visione più ampia e articolata. Se la povertà fosse solo materiale, le scienze sociali sarebbero sufficienti a illuminarne le problematiche e le caratteristiche. Invece, nella società dei consumi esistono altre forme di povertà “immateriale” che non sono conseguenze dirette di carenze materiali: emarginazione, povertà relazionale e individualismo, che portano nei cittadini forme di disagio e di profondo disorientamento esistenziale. Questo ci porta al punto successivo.

#### 4. Le nuove povertà

Nel passato l'identità era formata dalla connessione della vita sociale alle sue istituzioni principali, quali lo Stato, la Scuola, la Chiesa e la famiglia;

<sup>20</sup> V. PAGLIA, *Il crollo del noi*, Laterza, Roma – Bari 2017, 104.

oggi, invece, questi legami si stanno velocemente sfilacciando e le attuali trasformazioni «provocano la sempre più rapida “liquefazione” delle strutture e delle istituzioni sociali»<sup>21</sup>, che in parte non rappresentano più quei punti fissi su cui costruire l’identità individuale e di conseguenza si modifica anche il rapporto individuo-comunità<sup>22</sup>.

Le comunità di appartenenza sicuramente giocano un ruolo importante e decisivo nello sviluppo dell’identità personale, ma si trovano messe in secondo piano dalla soggettività, e quindi dall’individualismo, che sta occupando un ruolo rilevante nel binomio comunità-soggettività. Inoltre, le identità sono sottoposte all’imperativo della *liquidità*, non possono essere stabili, formate una volta per tutte, ma devono modificarsi in base ai luoghi e situazioni. Siamo di fronte a quello che è stato definito “nomadismo identitario”<sup>23</sup>, che riflette l’imperativo della postmodernità del movimento, del continuo viaggiare, a tal punto che l’identità si ritrova ad essere mutevole e mai uguale<sup>24</sup>.

La perdita di un’identità formata e unica porta ad un crescente senso d’insicurezza, proprio perché vi è la mancanza di appigli stabili, quali possono essere la comunità di appartenenza e un’identità strutturata o che almeno sia stabile nei suoi punti fondamentali, che permetta di rispondere al bisogno di autodefinizione, a quelle domande basilari – chi sono? cosa faccio? – domande alle quali si è sempre risposto attraverso due elementi: la comunità di appartenenza, che precisava le proprie origini, e un lavoro stabile, praticato per gran parte della vita, che qualificava il proprio sapere; entrambi questi elementi andavano a definire il proprio posto nel mondo, specificando a sé stessi e agli altri la propria identità.

Venendo a mancare le risposte a queste domande, l’uomo si trova in una situazione di continuo mutamento, d’instabilità; non può definirsi e attri-

<sup>21</sup> R.G. ROMANO, *Identità e alterità nella società postmoderna: quale dialogo?*, “Quaderni di Intercultura” II (2010), 2.

<sup>22</sup> *Ivi*.

<sup>23</sup> Cf. M. MAFFESOLI, *Del nomadismo. Per una sociologia dell’erranza*, Angeli, Milano 2000.

<sup>24</sup> A questo proposito la pedagoga Rosa Grazia Romano parla di personalità *zapping*, propria di coloro che mancano di un senso di coerenza interna, «che si rivelano incapaci di seguire fino in fondo un solo “programma” ed esprimono un mondo interiore depersonalizzato, confuso, disorganizzato ed insicuro»: ROMANO, *Identità e alterità nella società postmoderna: quale dialogo?*, 7.



buirsi una sua collocazione nel mondo, o meglio lo fa a tratti. Un caos che genera disagi e chiusura per le persone, un caos che trova nella città il proprio luogo di diffusione. La città con il suo annullamento spazio-temporale, con il circolare massiccio di informazioni, con i suoi *non-luoghi*, con la sua *liquidità*, non favorisce più l'istaurarsi di relazioni sicure, né una stabilità lavorativa, elementi che come abbiamo visto, risultano sempre basilari per la formazione dell'identità personale.

Secondo Bauman, questa mancanza di un'identità stabile e formata delle persone è conseguenza di una corrispettiva perdita di significato dei luoghi<sup>25</sup>. Questo, sia per effetto della tecnologia che annulla le distanze spazio-temporali e priva il territorio «del suo significato e della sua capacità di attribuire un'identità»<sup>26</sup>, sia perché, nel tentativo di creare la città perfetta, la si è privata della sua storia, eliminando di fatto gli elementi di differenziazione tra una città ed un'altra<sup>27</sup>. Per il sociologo polacco, gli abitanti della città devono affrontare un problema d'identità quasi insolubile, perché nel tentativo di omogeneizzare lo spazio urbano, di renderlo funzionale, lo si è reso artificiale, monotono, privando gli abitanti «dell'opportunità di dare un senso alle cose, e quindi delle conoscenze necessarie ad affrontare i problemi e a risolverli»<sup>28</sup>.

Aeroporti, stazioni, centri commerciali sono i luoghi che si sono sostituiti alle piazze, ai sagrati, ai vecchi circoli, ai mercati. Solo che questi spazi della città contemporanea sono dei *non-luoghi*, in quanto privi di significati; al loro interno non si accompagna quella relazionalità che caratterizza i luoghi, dove è possibile incontrarsi, scambiare informazioni, prendersi del tempo per creare relazioni salde, trattare dei temi politici e culturali. Vale a dire – secondo il pensiero del francese Marc Augé – che nella società odierna si consuma un vuoto etico e culturale in funzione della produzione di *non-luoghi* antropologici, i quali tendono a non integrare nel proprio contesto la storia o i “luoghi della memoria”, ma vengono *ricontestualizzati* in funzione delle esigenze del *marketing* turistico. Questi spazi, un tempo teatro di una socialità viva e vibrante, si trasformano in parchi tematici gravi-

<sup>25</sup> Cf. Z. BAUMAN, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma – Bari 1998, 22.

<sup>26</sup> *Ivi.*

<sup>27</sup> Cf. *ibid.*, 46.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 52-53.

di di saperi nozionistici e formali, ma assolutamente inadeguati a offrire un'autentica esperienza sociale. In questo senso, questi spazi non dovrebbero essere considerati neanche più luoghi bensì, appunto, *non-luoghi*<sup>29</sup>.

Nel tentativo di spiegare la realtà attuale, Marco Galizzoli parla di un atteggiamento di chiusura che caratterizza la nostra società, che le impedisce di riflettere sul presente e utilizza la metafora dell'*auricolare* come espressione del tempo che viviamo: siamo circondati da persone e oggetti, ma ce ne estraiamo, isolandoci e ascoltando solo la musica che vogliamo sentire<sup>30</sup>. Questo atteggiamento pone l'uomo distante dal maturare un pensiero attorno ai grandi temi attuali, quelli del multiculturalismo, della multireligiosità per citarne alcuni; l'incapacità di maturare un'idea, rispetto alle *grandi questioni*, contribuisce a questa mancanza di un'identità personale ben salda, tale da permetterci di affrontare con sicurezza le sfide alle quali la città globale ci sottopone. Privare una città dei suoi luoghi simbolicamente significativi, vuol dire privare gli abitanti dei suoi riferimenti identitari, della loro storia, delle loro origini; è come essere senza radici, il che permette di muoversi più liberamente, ma pagando lo scotto di non avere un luogo in grado di fornirne una definizione personale ed identitaria.

Se ne deduce, facilmente, lo stretto legame che intercorre tra la città e chi la abita. Non si può considerare la città come un mero luogo di interconnessione o scambio, punto di snodo nell'economia globale; perché essa rappresenta, o dovrebbe rappresentare, un simbolismo carico di significato, che permette ai suoi cittadini di identificarsi e rispecchiarsi, riconoscersi come membri della comunità cui appartengono, favorire la creazione di luoghi fisici e significativi, in cui fermarsi e dialogare, andare a riproporre quel modello della *piazza*, che rappresenta il luogo della cultura e dell'identità della società, nonché dell'identità personale o comunque, costruire dei luoghi che siano capaci di rispondere alle necessità d'identità e socialità che l'uomo ricerca, spesso inconsapevolmente. Possiamo quindi supporre che la difficoltà a definire la propria identità – potremmo anche chiamarla “frenesia identitaria” – si manifesti come conseguenza del carattere di ambivalenza del quale la città si è vestita a partire dalla postmodernità. Scrive l'antropologo Paolo Barberi che «la postmodernità vede la città come uno spazio

<sup>29</sup> Cf. M. AUGÉ, *Nonluoghi. Introduzione a un'antropologia della surmodernità*, Eleuthera, Milano 2009, 77.

<sup>30</sup> Cf. M. GALIZZOLI, *Abitare il nostro tempo complesso*, Cittadella Editrice, Assisi, PG 2016, 14.

frammentato, opaco, multiplo e polisemico, non caratterizzato da strutture fisse, ma dove le esperienze sono contraddittorie e le identità multiple»<sup>31</sup>.

La *liquidità* che ci sta accompagnando in questi tempi moderni, che investe tutto, dai luoghi, al commercio, alla personalità, alla religione, rende più difficoltoso questo processo verso la formazione identitaria, perché questa non risponde alle necessità di un mondo che pensa la maggior parte delle sue attività per una collettività urbana che non viene vista in termini di abitanti della città, ma di *city users*<sup>32</sup>, individuando in questi soggetti, coloro che sfruttano la città, abusano dei suoi aspetti materiali, non riconoscendole un valore significativo. Al contrario, l'identità si forma attraverso rapporti umani reali e sociali. Questa è la dimensione propriamente antropologica dell'uomo e della visione cristiana: la persona è per sua natura relazionale. L'uomo è "essere per l'altro" nella costruzione di un *noi*, in un contesto comunitario, sociale e agapico.

A tal riguardo, la Dottrina Sociale della Chiesa afferma che la persona umana è chiamata per sua vocazione originaria alla vita sociale; l'uomo è creato non come un "essere solitario", ma pensato e voluto da Dio come un "essere sociale". «La vita sociale non è, dunque, estrinseca all'uomo: egli non può crescere né realizzare la sua vocazione se non in relazione con gli altri»<sup>33</sup>. Pertanto, Dio non crea essere umani per farli vivere individualisticamente, ma come osserva il teologo Giovanni Ancona:

Tale dinamica esistenziale, nell'ottica della fede, fa sì che la percezione che ogni uomo ha del suo essere relato ai propri simili e il suo progettarsi in una particolare socialità, che è già data e che è a disposizione, si trasformi in relazione con l'altro, che ora viene percepito e incontrato come prossimo, come fratello, e che la socialità del vivere diventi comunità, fraternità solidale e accogliente<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> BARBERI, *È successo qualcosa alla città*, 151

<sup>32</sup> L'espressione identifica la tendenza ad enfatizzare gli aspetti materiali della città, come il denaro, la velocizzazione della vita e i *mass media* con la loro ossessiva rappresentazione della modernità: cf. G. MARTINOTTI, *Metropoli. La nuova morfologia sociale della città*, il Mulino, Bologna 1993.

<sup>33</sup> PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013<sup>3</sup>, n. 149.

<sup>34</sup> G. ANCONA, *Antropologia teologica. Temi fondamentali*, Queriniana, Brescia 2014, 162.

In tale prospettiva, la dimensione dell'altro, quindi, risulta essere decisiva nella formazione e nella crescita individuale, e la socialità definisce la condizione della persona umana. Dobbiamo recuperare la centralità delle relazioni all'interno del progetto di una nuova umanità, costruire legami tra le generazioni, le città, i cittadini, per instaurare relazioni con l'altro nel dialogo e nell'incontro, e che queste si vestano del carattere di "realtà", cioè che non siano artificiali o virtuali mediate dalle *ICT (Information Communication Technologies)*. La città sfida proprio i suoi abitanti in questo tentativo di incontro con l'altro.

### 5. *Global cities* dal volto umano

Fin qui abbiamo descritto le *global cities* come luogo e *non-luogo* in alcuni casi, dove sussistono e proliferano diverse forme di povertà. Proprio per le caratteristiche multiple di queste povertà, da una parte, e per le caratteristiche che fanno della metropoli il luogo d'origine della globalizzazione con la sua tecno-scienza e predominio di un continuo scorrere senza tempo, dall'altra, è difficile pensare e mettere in atto delle strategie difensive. Non intendendo qui condannare la globalizzazione, o come alcuni movimenti ideologici<sup>35</sup> tornare al mondo prima della globalizzazione, né semplicemente aspettare che faccia il suo corso, in pieno stile di autoregolazione, tentiamo, invece, d'individuare soluzioni che hanno l'obiettivo di arginare quelle che – poche pagine sopra – abbiamo definito e individuato come "nuove povertà". L'obiettivo è quello di restituire alla città un volto, un'identità, che rispecchi quella dei suoi cittadini, così da non continuare a percepirla come un'entità estranea o distante, che aliena e isola gli individui, inserendoli in un continuo flusso che non riesce a governare, trovandosi in balia degli eventi.

A questo punto, riteniamo che il problema delle *global cities* sia da individuare più specificatamente nell'insoddisfacente qualità della vita. La domanda che qui ci poniamo è come invertire la tendenza al deterioramento degli spazi urbani per ricostruire percorsi di dignità per i suoi abitanti.

Il problema dell'insoddisfacente qualità della vita trova una sua spiegazione nella pratica della pianificazione territoriale. Secondo il sociologo francese Henri Lefebvre, pratica comune delle moderne città è quella di

<sup>35</sup> Facciamo riferimento ai movimenti di protesta, ai *no-global*, ai manifestanti antiglobalizzazione.

operare una pianificazione che viene dall'alto, che risponde alle necessità commerciali, più che a quella dei suoi abitanti. Occorrerebbe invece elaborare una "pianificazione dal basso", cioè un'autorganizzazione dei cittadini, che vanno a definire e costruire la città secondo i propri bisogni e desideri, diventando così attori dei processi sociali<sup>36</sup>. Attraverso quest'inversione di processi, secondo il nostro punto di vista, si genererebbe un'altra situazione favorevole per l'abitante della città globale, quella di andare a ridisegnarsi come "uomo produttore", cioè colui che prende decisioni, che agisce a livello sociale, che crea e pensa la sua città e che soprattutto si vede parte di una comunità che deve contribuire a costruire e far vivere nel benessere. Parliamo di un uomo come attore sociale attivo che abbandona le vesti del mero consumatore. A partire da tale condizione, il cittadino potrebbe riattivare il proprio ruolo comunitario ed effettuare delle scelte per il proprio benessere e quello della comunità in cui vive, cessando di essere alienato dalla realtà<sup>37</sup>.

Non intendiamo mettere da parte o svaloriizzare il ruolo delle istituzioni, che infatti vanno ad accompagnare questo processo "dal basso", attraverso l'erogazione di regole precise e assistenza ai cittadini. A tal proposito, tra gli urbanisti si parla di "autoregolazione assistita", che si verifica «accompagnando e assistendo, mai forzando, gli attori, i quali si muovono dal basso nell'autonoma creazione di assetti urbani non precostituiti, ma determinati da esigenze di libertà e convivenza»<sup>38</sup>.

In questa visione, la riqualificazione dell'uomo-cittadino scaturisce da una riqualificazione dell'assetto urbano; il cittadino stesso diventa parte in

<sup>36</sup> Cf. H. LEFEBVRE, *Il diritto della città*, Ombre Corte, Verona 2014.

<sup>37</sup> Questo processo messo in atto nelle aree urbane va sotto il nome di "gentrificazione". I ceti sociali abbienti acquistano e riqualificano proprietà immobiliari in zone solitamente abitate da ceti a basso reddito. La conseguenza è l'aumento del costo della vita per l'area interessata, e la conseguente espulsione dei vecchi residenti a basso reddito, poiché non riescono a sostenere quel costo della vita. Inoltre, tale trasformazione della zona urbana ne cambia il volto, a questo punto i vecchi residenti non si rispecchiano più in essa poiché non la riconoscono come propria, come rispondente ai loro bisogni, ma a quelli di altri, avviene così una separazione tra la città e i suoi abitanti: cf. BARBERI, *È successo qualcosa alla città*, 158.

<sup>38</sup> C.S. BERTUGLIA, *Dalla città industriale alle global cities: interazioni non lineari, emergenze, autorganizzazione assistita*, in C. BEGUINOT (ed.), *Human Rights and the City Crisis. For the Urban Future...the UN Resolution*, (Studi urbanistici 33) Giannini, Napoli 2012, 17.

causa per avviare questo nuovo processo superando i meccanismi dell'isolamento e dell'individualismo, riappropriandosi dei luoghi, esigendo spazi che rispondano alle necessità dell'essere umano, e non a quelle di consumatore. È quindi necessario superare la visione dell'uomo come mero ricevente d'informazioni che lo spingono al consumo, ed invece mutarne la percezione in protagonista della propria città, superando le povertà relazionali e le paure di non essere all'altezza dei luoghi che abita e dei processi globalmente costruiti.

Sotto questo aspetto – il Concilio Vaticano II – parla di “partecipazione attiva” dei cittadini al bene della *res publica* e il diritto-dovere alla promozione del bene comune, che si esprime in una serie di attività mediante le quali il cittadino, come singolo o in associazione con altri, direttamente o indirettamente, contribuisce alla vita culturale, economica, sociale e politica della comunità civile cui appartiene<sup>39</sup>. Nessun cambiamento sarà possibile, fin quando l'uomo si sentirà straniero nella città in cui abita, finché si sentirà di subirla, finché, in poche parole, avrà la sensazione di sentirsi un “povero”. Povero a tutto tondo, di beni materiali, come di relazioni, povero perché abbandonato dalle istituzioni, dalla sua comunità, dalla famiglia.

Semplificando, potremmo parlare di una città in mano ai propri cittadini, che deve rispondere alle necessità delle persone, in primo luogo a quelle dei più deboli, e non, come sta avvenendo sempre più spesso, gestita dalle attività economiche transazionali e dalle banche, che ne fanno il tavolo di concertazione per decidere i destini dell'umanità, e che la manipolano in base ai propri interessi. Intendiamo una metropoli che sappia parlare di sé e dei suoi abitanti, che abbia un'identità, ovvero un'anima, che sia il riflesso di chi la vive.

Per Giorgio La Pira – sindaco di Firenze tra gli anni Cinquanta e Sessanta del secolo scorso – la città non è tanto un ente territoriale e amministrativo, quanto la casa di una comunità civile e spirituale, prefigurazione della “città celeste”. Secondo La Pira, le città «non sono cumoli occasionali di pietra: sono misteriose abitazioni di uomini e più ancora, in certo modo, misteriose abitazioni di Dio»<sup>40</sup>; perciò, urge «costruire una città nella quale

<sup>39</sup> Cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965), n. 75.

<sup>40</sup> Citato in S. MANTOVANI, *Ripensare la città degli uomini*, “Credere Oggi”, n. 217 (2017), 262.

siamo in grado di vivere bene ed essere felici entro i limiti ecologici del pianeta e in un contesto di democrazia profonda e di solidarietà»<sup>41</sup>. Una città così costruita è il riflesso di chi la abita, ha la caratteristica di essere unica, diversa dalle altre metropoli nel mondo, riconoscibile poiché personalizzata da chi la vive in base ai suoi bisogni e desideri. Infine, è l'utopia di una città accogliente e solidale, in armonia con l'ambiente naturale e architettonico, come viene descritta da Francesco:

Come sono belle le città che superano la sfiducia malsana e integrano i differenti e che fanno di tale integrazione un nuovo fattore di sviluppo! Come sono belle le città che, anche nel loro disegno architettonico, sono piene di spazi che collegano, mettono in relazione, favoriscono il riconoscimento dell'altro!<sup>42</sup>

## Conclusione

La globalizzazione non è un processo unico, ma composto da molteplici aspetti e dimensioni<sup>43</sup>, che rendono difficile una sua definizione precisa in quanto fenomeno; possiamo quindi affermare che la globalizzazione ha molti volti, uno per ogni sua dimensione, ma l'averne tanti equivale a non averne nessuno, poiché è impossibile conoscerla appieno. Non conoscerla vuol dire non poterla gestire, e qui il rischio: quello di un fenomeno che è più grande dell'uomo stesso, che cammina per conto suo, senza affiancarsi alla mondialità<sup>44</sup>. Allora, c'è bisogno di controllarla e di non lasciarla procedere da sola, come purtroppo sta avvenendo. Affermare la priorità dell'etica per governare la globalizzazione, corrisponde a un'esigenza dell'uomo e delle comunità umane, come osserva Giovanni Paolo II:

<sup>41</sup> *Ibid.*, 66.

<sup>42</sup> FRANCESCO, *Evangelii Gaudium*, n. 210.

<sup>43</sup> Economica, politica, culturale e religiosa.

<sup>44</sup> Con il termine "mondialità" intendiamo quell'«orientamento etico caratterizzato dalla valutazione dei fenomeni e dei problemi secondo un'ottica planetaria, e dall'impegno a realizzare in tutto il mondo condizioni di giustizia e uguaglianza nel rispetto dei diritti e delle peculiarità di tutti i popoli»: voce *Mondialità* in A. GABRIELLI, *Grande Dizionario Italiano*, [https://www.grandidizionari.it/Dizionario\\_Italiano/parola/M/mondialita.aspx?query=mondialit%C3%A0](https://www.grandidizionari.it/Dizionario_Italiano/parola/M/mondialita.aspx?query=mondialit%C3%A0); <https://archive.is/KN3x9>.

Il discernimento etico nel contesto della globalizzazione deve basarsi su due principi inseparabili: primo, il valore inalienabile della persona umana, fonte di tutti i diritti umani e di tutti gli ordini sociali. L'essere umano deve essere sempre un fine e mai un mezzo, un soggetto e non un oggetto né un prodotto di mercato. Secondo, il valore delle culture umane che nessun potere esterno ha il diritto di sminuire e ancor meno di distruggere. La globalizzazione non deve essere un nuovo tipo di colonialismo. Deve rispettare la diversità delle culture che, nell'ambito dell'armonia universale dei popoli, sono le chiavi interpretative della vita. In particolare, non deve privare i poveri di ciò che resta loro di più prezioso, incluse le credenze e le pratiche religiose, poiché convinzioni religiose autentiche sono la manifestazione più chiara della libertà umana<sup>45</sup>.

È dello stesso avviso anche Benedetto XVI, quando dice che la globalizzazione è una realtà umana e non un prodotto di anonime forze impersonali indipendenti dalla volontà umana, quindi, essendo un fenomeno umano, occorre esercitare discernimento e orientarlo «*in termini di relazionalità, di comunione e di condivisione*»<sup>46</sup>. A maggior ragione, si auspica una globalizzazione che metta l'uomo al centro e nel rispetto della particolarità di ogni popolo, della sua cultura, lingua, religione e identità. Infine, questa è anche la visione di Papa Francesco quando afferma che «bisogna rafforzare la consapevolezza che siamo una sola famiglia umana [...], e per ciò stesso non c'è nemmeno spazio per la globalizzazione dell'indifferenza»<sup>47</sup>.

Vista nell'ottica della città, l'uomo abita un luogo che non conosce, che non riesce a comprendere e nel quale non si identifica; la contromossa è quindi quella di dare un volto umano alle città, e le religioni possono dare una grande contributo. Come fare? Attraverso una *governance* etica, umana e spirituale. Riconoscere dietro ogni città gli uomini e donne che la abitano: non le transazioni finanziarie, ma le relazioni sociali; non luoghi di informazione, ma di scambio e condivisione di emozioni che riguardano il dolore e la gioia, la morte e la vita, la guerra e la pace; non *non-luoghi* di pas-

<sup>45</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Discorso* alla Pontificia Accademia delle Scienze Sociali (27 aprile 2001), n. 4: AAS 93 (2001), 600.

<sup>46</sup> Cf. BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate*, (29 giugno 2009), n. 42.

<sup>47</sup> FRANCESCO, Lettera enciclica *Laudato si'* (24 maggio 2015), n. 52.



saggio frettoloso, ma ambienti in cui vi è incontro; restaurare quell'architettura delle relazioni umane che si apre anche alla dimensione dello spirito.

Controllare la globalizzazione, non lasciarla andare per conto proprio, ci sembra il giusto modo di procedere per affrontare il fenomeno delle città globali, anzi per viverle, per appropriarcene e non farci sopraffare da esse; quindi, considerarle come luoghi a servizio della persona umana, della solidarietà, della cultura, del bene comune e delle necessità dei cittadini. Occorre, allora, che lo schema si inverta: dall'approccio *top-down* che è in corso, a quello *bottom-up*<sup>48</sup>, cioè che proceda dal basso verso l'alto. Ma perché sia possibile una tale rivoluzione, è necessario un cambiamento culturale, etico, politico ed economico.

In ultimo, le città globali racchiudono sacche di "affaticati" in crescente difficoltà che trovano sempre meno spazio. Il problema, come si nota, è anche pastorale e viene a provocare la nostra prassi ecclesiale, cioè la prassi delle comunità parrocchiali urbane. Riteniamo che qui si giochi la credibilità e la testimonianza dei cristiani, che implica necessariamente il mettere al centro, la cura e la solidarietà verso i più deboli, superando la barriera dell'indifferenza. Il nostro modello è Gesù di Nazaret, la via maestra dell'umanizzazione dell'uomo. Durante la sua vita ha incrociato le sofferenze di tanti uomini e donne, ne ha accompagnato il cammino e ne ha curato le ferite, a tal punto che si è indentificato con loro e ne ha assunto il loro volto (*Mt*, 25,35-36). È a partire da questa prospettiva che la pastorale urbana può offrire un orizzonte di senso intorno ai grandi temi e agli interrogativi esistenziali che l'uomo di ogni epoca si pone da sempre: vita, amore, dignità, realizzazione, sofferenza, morte. A noi sembra che incrociare queste domande, sia il grande compito dell'evangelizzazione e della missione cristiana, oggi.

*Carlo Busiello*

Pontificia Università Urbaniana  
(c.busiello@urbaniana.edu)

<sup>48</sup> L'approccio *top-down* è quello che parte dal vertice, le forze politiche ed economiche nel nostro caso, e si muove verso il basso, imponendo le proprie scelte ai cittadini. Un approccio *bottom-up* partirebbe dalle idee ed esigenze scaturite dalla popolazione (dal basso quindi) e, attraverso l'ascolto del territorio, giungere al vertice, che pianifica in base alle esigenze emerse, è il «cittadino attivo»: cf. BARBERI, *È successo qualcosa alla città*, 252.

## ABSTRACT

**GLOBAL CITIES: CITTÀ DEGLI UOMINI, CITTÀ DI DIO**

L'articolo desidera presentare in modo sintetico la trasformazione urbana a partire dalla rivoluzione industriale fino ad arrivare alle città del XXI secolo come noi le vediamo oggi. Esse si configurano come luoghi strategici dell'economia globale e della riorganizzazione del capitalismo moderno, in quanto sono capaci di attirare lavoro, consumo e ricchezza. Al tempo stesso, le città globali sono capaci di generare e alimentare su scala mondiale "avanzi urbani" e povertà. La nostra attenzione si rivolgerà in modo particolare verso quelle nuove forme di povertà, "figlie" del nostro tempo: isolamento, individualismo, esclusione, le quali spersonalizzano profondamente l'uomo urbano. Tale prospettiva aiuta a comprendere una proposta teologica che può essere davvero attuale per la pastorale urbana, che diventi promotrice di una cittadinanza attiva, che sappia dare un'anima alla città in un autentico processo di *bottom-up*, e che si ponga infine accanto ai poveri e agli "affaticati" delle *global cities*.

**GLOBAL CITIES: CITIES OF MEN, CITIES OF GOD**

The article synthetically retraces urban transformations since the industrial revolution to XXI century cities as we experience them today. Cities shape up to be the strategic places for global economy and the development of modern capitalism as attractive centers of employment, consumption and wealth. However, global cities are also capable of producing and increasing urban waste and poverty on a global scale. The article focuses on those new forms of poverty, offspring of our times: isolation, individualism, exclusion resulting in a deep depersonalization of urban people. This perspective contributes to figure out a theological approach which would be actually fit to urban pastoral, which would promote active citizenship, which would be able to give a soul to the city in a true bottom-up process and which eventually would be able to stand shoulder by shoulder with the poor and weary ones from the global cities.

**Keywords:** Citizenship; Urban Culture; Globalization; New Poverty; Urban Pastoral Care; Postmodernity

**Carlotta Padroni**

**UNA FEDE COMUNE  
IL “RELIGIOSO” NELLA RICOSTRUZIONE  
FILOSOFICA DI JOHN DEWEY**

Introduzione – La fede tra religione e religiosità – Dio unione di reale e ideale – Il ruolo della religione nella Comunità – Conclusione

**Parole chiave:** *religione-religioso; esperienza; pietà naturale; naturalismo*

### Introduzione

John Dewey (1859-1952)<sup>1</sup> scrisse un'unica opera “organica” dedicata alla fede e alla religione: si tratta del saggio *A Common Faith*<sup>2</sup>, pubblicato in tarda età, nel 1934, dopo un quarantennio dall'interruzione dei suoi impegni pubblici con la Chiesa Congregazionale. Oggetto delle sue riflessioni sono le convinzioni in merito alla religione maturate a partire dal 1894, quando si era stabilito all'Università di Chicago e al contempo stava elaborando alcuni passaggi significativi della sua filosofia. Probabilmente ciò non è sufficiente per attribuirgli una “filosofia della religione”, ma sicuramente bastevole, al Filosofo, per mostrare come l'esperienza religiosa, seppure declinata nei termini di una spiritualità che si richiama a un metodo

<sup>1</sup> Nel corso del testo si farà riferimento alle seguenti edizioni dell'opera di JOHN DEWEY: *The Early Works, 1882-1898*, 5 voll., edited by J.A. BOYDSTON, Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville, IL 1969-1972; *The Middle Works, 1889-1924*, 15 voll., edited by J.A. BOYDSTON, Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville, IL 1976-1983; *The Later Works, 1925-1953*, 17 voll., edited by J.A. BOYDSTON, Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville, IL 1981-1991. Nel testo le tre sezioni – *The Early Works*, *The Middle Works*, *The Later Works* – saranno abbreviate e rappresentate di conseguenza con *EW*, *MW*, *LW*, seguite dal numero del volume e dai numeri di pagina interessati dalla citazione.

<sup>2</sup> J. DEWEY, *A Common Faith*, The Yale University Press, New Haven, CT 1934; in *LW*, vol. 9, 1-58. Per le citazioni si farà riferimento all'edizione italiana: *Una fede comune*, curata e tradotta da G. CALOGERO, La Nuova Italia, Firenze 1959.

definito “naturalistico”, si collochi come parte cruciale della vita, sia interiore che manifesta, dell’individuo<sup>3</sup>.

Si rileva fin da subito una notevole sproporzione tra la vasta produzione filosofica deweyana e quella dedicata alla tematica religiosa: per cui si rimane meravigliati che un piccolo libro, questa “opera unica” sull’argomento, apparsa inaspettatamente nel corpo del catalogo del Filosofo, abbia conosciuto un così grande successo e abbia avuto ben tredici ristampe in un quarto di secolo. Inoltre, il fatto che Dewey, più di ogni altro filosofo, abbia influenzato e addirittura plasmato il pensiero dei maggiori *leader* religiosi d’America dei primi decenni del Novecento, ci induce a riflettere in modo approfondito sui contenuti e l’importanza di questa piccola-grande opera. La critica, in effetti, si è presto divisa nei suoi confronti quasi a creare due distinti e opposti schieramenti le cui motivazioni erano dettate dalla strenua difesa delle diverse tradizioni religiose, da un lato, o dal farne il manifesto di una cosiddetta “religiosità laica”, dall’altro. Tuttavia, in seguito, soprattutto nella seconda metà del Novecento, sono emersi, negli Stati Uniti, studi critici in grado di apprezzare, dello studio, tutta la portata innovativa, conseguenza, anche, di un inaspettato riavvicinamento della filosofia alle tematiche di natura religiosa.

Il libro è l’esito di un ciclo di tre lezioni promosse dalla Fondazione Dwight Harrington Terry<sup>4</sup>, nel gennaio del 1934, presso la Yale University

<sup>3</sup> Le influenze religiose nel giovane Dewey furono numerose e molto diverse: da quella materna di tipo conservatore evangelico-pietista, a quella del Pastore della sua Chiesa che fu un evangelico liberale, ai nonni unitariani, ai suoi insegnanti liberal-progressisti; tali sollecitazioni produssero, negli anni dal 1884 al 1894, nel suo primo decennio di insegnamento nell’Università del Michigan, una adesione sia intellettuale che pratica alla fede cristiana. Egli infatti, in questi anni, si mostra sensibile nei confronti dello sviluppo di un nuovo Cristianesimo protestante e da uomo di fede, liberale, cerca di esaltarne il significato per la società americana e per l’evoluzione personale della sua filosofia. Così si esprime a questo proposito uno dei suoi biografi S.C. Rockefeller: «Il Cristianesimo ha avuto una profonda e duratura influenza sul suo pensiero. Inoltre, Dewey considerava la sua filosofia matura in parte come una ricostruzione radicale della tradizione protestante cristiana di stampo liberale. La comprensione di come andò questo processo di ricostruzione getta molta luce sul significato spirituale più profondo del suo pensiero maturo», S.C. ROCKEFELLER, *John Dewey: Religious Faith and Democratic Humanism*, Columbia University Press, New York, NY 1991, 130; [traduzione nostra]. Particolarmente interessante è il fatto che Dewey si servì di un linguaggio religioso per esprimere e rappresentare i suoi modelli di scienza e democrazia in tutto il suo *corpus* filosofico.

<sup>4</sup> Come accadeva molto di frequente, a partire dal 1904, le pubblicazioni di Dewey

di New Haven, all’interno di una serie di “Conferenze sulla religione alla luce della scienza e della filosofia”.

Si può, senza esitazioni, partire dal titolo per introdurre le posizioni deweyane, qui espresse, in merito alla tematica religiosa: *Una fede comune*, dove il termine “comune” non sta ad indicare qualcosa di “ordinario”, “abituale”, al limite anche “mediocre”, ma va inteso nell’accezione di “unificante”, “consonante”, dunque in termini di “condivisione” (*sharing*), quasi ad affermare che la fede possa essere tale, solo ed unicamente, se essa può coinvolgere, unire, far convergere verso un unico, comune e condiviso obiettivo. L’espressione “fede comune”, perciò, ci parla in primo luogo della fede come di qualcosa di socialmente condiviso prima ancora che di individualmente sperimentato, o meglio: ci dice che l’esperienza individuale della fede acquista significato pieno solo se accomunata alla medesima esperienza vissuta dagli altri uomini. Così, infatti, Dewey conclude la sua opera:

I fini ideali, a cui noi leghiamo la nostra fede [...] assumono forma concreta nella nostra comprensione dei rapporti che ci stringono gli uni agli altri, e dei valori impliciti in queste relazioni. Noi, che adesso viviamo, siamo parte di un’umanità che si estende nel lontano passato, di un’umanità che è stata impegnata in un processo di interazione con la natura. Le cose della civiltà, a cui noi attribuiamo il massimo pregio, non sono soltanto nostre. Esse esistono per opera delle fatiche e delle sofferenze della perpetuantesi comunità umana di cui noi siamo un elemento. Nostra è la responsabilità di conservare, trasmettere, rettificare ed espandere il retaggio di valori che abbiamo ricevuto, in modo che coloro che verranno dopo di noi possano riceverlo più saldo e sicuro, più largamente accessibile e più generosamente condiviso [*shared*] di quanto l’abbiamo ricevuto noi. Qui ci sono tutti gli elementi per una fede religiosa non confinata nei limiti di una setta, di una classe o di una razza. Una simile fede è sempre stata, implicitamente, la comune fede dell’umanità<sup>5</sup>.

erano l’esito di cicli di conferenze tenute in tutto il mondo, a testimonianza del fatto che egli aveva assunto il rilievo di una figura di spicco nel panorama culturale americano e internazionale di quegli anni. La Fondazione qui citata era nata nel 1905, da una donazione di Dwight H. Terry di Bridgeport, nella prospettiva di dare voce a studiosi che, con estrema libertà di pensiero, promuovessero gli aspetti umanitari della religione nel confronto serrato con altri campi del sapere, come scienza, filosofia, psicologia, etica, ecc.

<sup>5</sup> DEWEY, *Una fede comune*, 92-93.

Dewey, sin dal titolo, come si vede, ci proietta al cuore del problema: il suo obiettivo, in queste riflessioni, è riportare la religione nel suo ambito naturale, in ogni aspetto dell'esperienza umana «il quale implichi una valutazione di possibilità, un'agitazione emotiva per possibilità non ancora realizzate, e in generale un'attività mirante a realizzarle»<sup>6</sup>. È “comune” per Dewey una fede nei confronti di potenzialità della vita umana che acquisiscono significato e valore perché condivise, dunque democratiche.

Il libro mantiene nella sua struttura la suddivisione in tre parti recuperando l'ordine delle stesse “Terry Lectures” di cui è l'esito; i tre capitoli affrontano, ciascuno, un tema cruciale: *L'antitesi tra religione e religiosità*, *La fede e il suo oggetto*, *La sede umana della funzione religiosa*.

### La fede tra religione e religiosità

Nel primo capitolo – quello più letto e sottoposto all'analisi e al giudizio della critica – l'indagine di Dewey è volta alla «ricerca di una religiosità, la quale non sia imprigionata nei confini di una singola religione, ma esprima, universalmente, quanto in ciascuna di esse può dirsi propriamente religioso»<sup>7</sup>. La sua indagine è volta quindi non alla “religione” come oggetto, ma alla “religiosità” come carattere, come funzione, valore dell'esperienza in un gioco di rimandi semantici tra i ruoli contrastanti del sostantivo e dell'aggettivo che inducono necessariamente al confronto; la scelta – il cui esito per Dewey è scontato – è tra una prospettiva intellettualistica che studia le diverse religioni nelle loro peculiarità storiche e morali e quella che, in maniera trasversale, indaga il “religioso”, cioè il carattere universale che accomuna tutte le esperienze che si possono definire religiose; la sfida deweyana appare in tutta la sua criticità poiché ad essere indagata filosoficamente è la dimensione qualitativa dell'esistenza, il modo in cui un'esistenza può realizzarsi.

Va ricordato sin da ora che con il termine “esperienza” Dewey intende un modo attivo di “essere nel mondo” e non un particolare stato mentale o fisico. Per cogliere la chiave del problema, è interessante, a questo punto, definire il concetto di *esperienza*, che rimane centrale in tutta la pro-

<sup>6</sup> *Ibid.*, 62.

<sup>7</sup> *Ibid.*, IX.

spettiva filosofica deweyana e quindi anche nella sua peculiare visione religiosa. Al di là della terminologia<sup>8</sup> – che perseguitò Dewey per tutta la vita, sempre timoroso di rendere una comunicazione insufficiente e imprecisa – esposta nel tempo ad alcune oscillazioni semantiche, con la parola *esperienza* il Filosofo esprime la collocazione dell’uomo nel mondo, con la propria interiorità e il proprio sé, nell’insieme delle azioni e relazioni in cui è coinvolto, e che egli stesso intraprende attraverso le efficaci potenzialità della comunicazione e della mente. La sola attività, tuttavia, non costituisce esperienza, ed è persino qualcosa di dispersivo, disordinato, confuso; l’esperienza si avvia quando si predispone un cambiamento a partire da una transazione operante tra noi e l’ambiente da cui si possa derivare un senso.

L’esperienza come tentativo implica un cambiamento, ma il cambiamento non è che una transazione senza significato a meno che non sia coscientemente connesso con l’ondata di ritorno delle conseguenze che ne defluiscono. Quando proseguiamo l’attività nel senso di sottoporci alle conseguenze di essa, quando il mutamento determinato dall’azione si riflette in un mutamento apportato in noi, non si può più parlare di puro flusso, poiché esso si carica di significato e noi impariamo qualcosa. Non è esperienza il fatto che un bambino metta semplicemente il dito sulla fiamma; è esperienza quando il movimento è connesso con il dolore al quale sottostà. Da ora in poi il mettere il dito sulla fiamma significa bruciarsi. Esser bruciato è un semplice cambiamento fisico co-

<sup>8</sup> Dewey non aveva trascurato alcune sfumature del termine *experience* dell’inglese ordinario: in esse vi era una troppo spiccata inclinazione verso un senso soggettivo e passivo del significato; il richiamo alla tradizione empirista di Hume, Locke e Berkeley che, con il termine, esprimeva la recettività interiore delle impressioni sensoriali, lasciava alla mente un compito di semplice testimone. Il Filosofo, cercando di evidenziare la dimensione transattiva dell’esperienza, aveva invece pensato al termine *environment* per definire il concetto; in conclusione il termine inglese avrebbe, a suo giudizio, dovuto contenere il significato del francese *milieu*, cioè “ambiente”, preferibile nell’accezione francese, proprio perché in grado di esprimere le condizioni culturali oltre che quelle fisiche di una situazione, e inoltre anche il riferimento all’ambito interattivo e non al semplice ambiente esteriore. «What is called *environment* is that in which the conditions called physical are enmeshed in cultural conditions and thereby are more than “physical” in its technical sense. “Environment” is not something around and about human activities in an external sense; it is their *medium*, or *milieu*», J. DEWEY – A.F. BENTLEY, *Knowing and the Known*, The Beacon Press, Boston, MA 1949; in *LW*, vol. 16, 244.

me il bruciare di un pezzo di legno, se non è percepito come conseguenza di qualche altra azione<sup>9</sup>.

Dewey sottolinea con evidenza il dato della dinamicità dell'esperienza in cui l'individuo ha un duplice ruolo attivo-passivo con il suo impegno di natura conoscitiva, pratica, artistica e anche religiosa, che non si rivela dunque come una semplice raccolta di dati sensoriali. Nella prospettiva del Filosofo si coglie lo spazio per un confronto critico con l'empirismo classico della tradizione anglosassone in cui l'esperienza è sicuramente l'intero mondo dell'uomo, ma un mondo semplificato e depurato di tutti i fattori di disordine, di turbamento, di errore: è un tipo di esperienza ricondotta a stati di coscienza, cartesianamente interpretati come chiari e distinti. Mentre nella visione deweyana essa è concepita come una condizione elementare, primitiva implicante tutti gli elementi di inquietudine, di rischio e di errore che intervengono nella vita dell'uomo. Aggiungiamo che questi aspetti "naturalisti" – carica e potenzialità nascoste, discontinue, che empiricamente non si giunge ad attribuire alla stessa natura – diventano materiale per uno spazio inaccessibile, soggettivo, e non cognitivo che viene indicato con il *luogo della "mente"* posto sopra e contro i dati "reali" della natura.

In opposizione, Dewey ha affermato che "ciò che è realmente" nell'esperienza "si estende molto più di quello che in qualsiasi momento è noto". Le cose vengono trattate, usate, godute e sopportate anche più di quanto si sappia. Una filosofia autenticamente empirica non dovrebbe ignorare il contesto originario primario che dà un'importanza urgente a ciò che è noto. Questo contesto primario rende la conoscenza stessa biologicamente spiegabile come un modo per arricchire "azioni in corso". Separandosi dalla tradizione filosofica, l'esperienza significava per Dewey "il complesso di tutto ciò che è distintamente umano"<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> J. DEWEY, *Democracy and Education: An Introduction to the Philosophy of Education*, The Macmillan Co., New York, NY 1916; in *MW*, vol. 9. *Democrazia e educazione*, tr. it. di E.E. AGNOLETTI – P. PADUANO, La Nuova Italia, Firenze 1949, 179-180.

<sup>10</sup> S. FESMIRE, *Dewey*, Routledge, London – New York, NY 2015, 60; [traduzione nostra]. Le espressioni poste tra virgolette sono da riferire all'opera di J. DEWEY, *Experience and Nature*, Open Court, Chicago, IL 1925. Ristampato in una edizione riveduta: *Experience and Nature*, W.W. Norton, New York, NY 1929; in *LW*, vol. 1. *Esperienza e natura*, tr. it. di N. ABBAGNANO, Paravia, Torino 1949; poi Mursia, Milano 1973<sup>2</sup>.



L'esperienza giunge così alla natura, assume un carattere di profondità, di estensione e di elasticità in una prospettiva di infinitezza e in una dinamica di pervasività tali da incoraggiare una particolare attenzione al contesto, il quale diventa terreno di qualità che l'uomo “sente” invece di “conoscere”; la filosofia si apre alla complessità del vissuto e alle procedure operative dell'esistenza, complici anche i costanti e paralleli progressi dell'antropologia. Quindi la nostra esistenza “naturale” fornisce la chiave per definire una sorta di mappatura metafisica che dal complesso contesto dell'interazione umana – attraverso i valori, l'arte, la scienza, la vita religiosa – si caratterizza tra le potenzialità della natura.

Esperienza cosciente, idee, linguaggio, cultura, educazione, pietà naturale, valutazione, immaginazione, esperienza estetica, progresso, sono, nel *continuum* dei processi interattivi dell'uomo, le vie di accesso disponibili, con le quali la filosofia opera per assegnare un senso alla realtà, recuperando quel «corpo di significati organizzati per mezzo dei quali gli eventi del presente hanno un significato per noi»<sup>11</sup>.

Tutto ciò introduce nel cuore dell'argomentazione deweyana del problema: nel quadro del continuo processo di composizione e armonizzazione dei vari elementi del nostro essere, le dinamiche del mutamento tendono a sollecitare un innovato atteggiamento della volontà che si dispone a cercare un diverso equilibrio con il proprio ambiente.

È un mutamento *della* volontà concepita come l'organica pienezza di tutto il nostro essere, piuttosto che un certo cambiamento particolare *nella* volontà.

La pretesa delle religioni è appunto quella di essere capaci di determinare una simile, generale e costante, mutazione di atteggiamento. Io vorrei rovesciare l'affermazione, e dire che, tutte le volte che si verifica questa mutazione, si ha un atteggiamento propriamente religioso. Non è *una* religione che lo produce: ma quando esso si verifica, quale che sia la causa o gli strumenti che lo fanno essere, si ha una prospettiva e una funzione religiosa. [...], l'apparato dottrinale o intellettuale, e le aggiunte istituzionali che vi crescono attorno, restano a rigore accessorie rispetto alla qualità intrinseca di tali esperienze<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Cf., *ibid.*, 63 [traduzione nostra].

<sup>12</sup> DEWEY, *Una fede comune*, 19.

Per definire l'attitudine a una esperienza religiosa, Dewey spiega che la religione ha la opinabile pretesa di essere determinante nell'economia dei nostri sentimenti e della nostra volontà. In realtà, secondo il Filosofo, è necessario un cambio di prospettiva per identificare l'effettiva qualità di ciò che è religioso. E ciò si può ottenere riconoscendo, alla disciplina e agli impulsi umani associati ad essa, il punto di partenza di un movimento creativo dell'immaginazione come solido fondamento nella costruzione di quegli ideali che investono il nostro essere nella sua totalità e che si dispongono per nuove e costruttive esperienze nella sfera della religione, ma anche in quella della società e dell'arte.

Il dato del religioso, rileva Dewey, è quindi l'effettivo prodotto, cioè l'effetto dell'esperienza, come, ad esempio, il miglior adattamento alla vita e alle sue condizioni – il vivere in un senso di sicurezza e di pace con se stessi – e non la causa o la maniera del suo prodursi; non è la religione a determinare il cambiamento della nostra volontà o il nostro nuovo atteggiamento, ma è religiosa l'istanza che orienta la nostra prospettiva verso fini ideali alti, e attraverso l'apparato dottrinale e intellettuale fornisce un ruolo attivo alla stessa esperienza. La posizione deweyana mira così a evidenziare soprattutto l'aspetto umano che l'individuo sperimenta nell'esperienza religiosa, convergente nell'orientarsi a una possibilità ideale di esistenza: essa ci costituisce in ciò che siamo e ciò che apprezziamo del mondo fuori di noi. A essere messo in luce è un pervasivo senso di connessione del sé con l'Universo, con la natura, concepito nella maniera di un ideale – un sé tutto intero – verso qualcosa che, pur essendo oltre il nostro spazio individuale e concreto, afferriamo in quella specifica totalità immaginativa concepita come *Universo*; attraverso questa dimensione attiva della nostra volontà si va precisando il ruolo e la definizione della fede come “visione anticipatoria delle cose” nella direzione di una prospettiva non gravata di quei limiti derivanti dalla nostra natura segnata dalla colpa e dal peccato<sup>13</sup>.

La fede religiosa si riferisce così a un corpo di proposizioni, che vengono ritenute vere per la fiducia che si ha nel loro soprannaturale autore, la ragione intervenendo solo per dimostrare la ragionevolezza di fargli tale credito. Da tutto ciò risulta necessariamente lo sviluppo di teolo-

<sup>13</sup> Cf. *ibid.*, 19-21.

gie, cioè di corpi di proposizioni sistematiche, destinate a rendere esplicito, in forma organica, il contenuto delle proposizioni a cui si riferisce la fede e a cui è dato l’assenso. Presupposto questo punto di vista, quanti ritengono che la religione implica di necessità una teologia ragionano correttamente<sup>14</sup>.

Si tratta di un atteggiamento che per Dewey non si rivela estatico, non implicando una spinta verso la trascendenza del corpo o del mondo, ma integrativo: in esso l’io partecipa in maniera sentita e profonda a un più grande “sé nel mondo”; questo sentimento di connessione che Dewey chiama “pietà naturale” è il riconoscimento del fondamento del nostro essere-in-natura, insomma la fonte di tutte le possibilità e di quella in cui viviamo, ci muoviamo e manifestiamo il nostro essere<sup>15</sup>. L’individuo è così “orientato” e “radicato” nel mondo nel senso più integrale, e “religioso” è questo atteggiamento di vita.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 22-23.

<sup>15</sup> L’espressione “pietà naturale” utilizzata da Dewey ha una radice nel lessico poetico del Romanticismo naturalistico di William Wordsworth (cf. il componimento scritto nel 1802, dal titolo: *My heart leaps up when I behold*, pubblicato nel volume *Poems*, nel 1807), ma trasmette un significato filosofico quando è impiegata per rendere quel sentimento – per Dewey di connotazione religiosa – di appartenenza dell’uomo con il tutto, con l’Universo, di cui è parte. Di seguito riportiamo il passaggio di S.C. Rockefeller che chiarisce il concetto usando le parole dello stesso Filosofo: «Nel 1908 Dewey introdusse esplicitamente il concetto di pietà naturale nei suoi scritti, nel saggio su *La religione e le nostre scuole* dove è definito come “il senso dell’implicazione permanente e inevitabile dell’uomo e della natura in un percorso e un destino comuni”. Lo studio di Hegel ha lasciato in Dewey, un profondo senso dell’interazione tra individuo e società, mentre la familiarità con la biologia darwiniana ha aggiunto un profondo apprezzamento della continuità tra cultura e natura. [...] “I vincoli tra l’uomo e la natura, che i poeti hanno sempre celebrato, sono trascurati e messi da parte. L’atteggiamento che, così, l’uomo assume è spesso quello di un individuo che vive in un mondo indifferente e ostile, contro cui lancia manifestazioni di sfida. Un atteggiamento religioso, invece, esige il senso di una connessione dell’uomo, sia nel senso di una dipendenza che in quello di un aiuto attivo, con il mondo circostante, sentito dall’immaginazione come l’universo. [...] L’atteggiamento essenzialmente irreligioso è quello che attribuisce i propositi e i successi umani all’uomo considerato per sé, nel suo isolamento dal mondo della natura fisica e degli individui coesistenti. I nostri successi dipendono dalla cooperazione della natura”», ROCKEFELLER, *John Dewey*, 498 [per il testo di Rockefeller: traduzione nostra; per il testo deweyano si è seguita la consueta traduzione italiana: DEWEY, *Una fede comune*, 57, 28].

## Dio unione di reale e ideale

Nel secondo capitolo, dedicato a *La fede e il suo oggetto*, Dewey espone la sua concezione di Dio mirando a chiarire le sue opinioni sull'argomento da quando, verso la fine degli anni Novanta, aveva smesso di evocare l'idea di Dio nel riferirsi al proprio Naturalismo umanistico in via di elaborazione; infatti il concetto non appare nelle opere *Reconstruction in Philosophy* (1920), *Experience and Nature* (1925), e *The Quest for Certainty* (1929); in realtà quando Dewey comincia a lavorare a questa lezione delle "Terry Lectures" era reduce da un recentissimo dibattito, sulle pagine del *Christian Century*, circa l'idea di Dio in un confronto con due esponenti del modernismo liberale statunitense; la discussione generatasi era stata giudicata dal *leader* dei Protestanti liberali, nonché editore della rivista, «la più cruciale e radicale sull'idea di Dio che sia stata portata avanti per la nostra generazione»<sup>16</sup>.

Partendo dalle proprie riflessioni sul "religioso" Dewey introduce l'analisi del concetto di Dio presentandone due aspetti. Il primo è quello che lo identifica nell'oggetto di una fede religiosa e sociale insieme, attraverso la quale Dio rappresenta l'unificazione di valori ideali che inducono la nostra condotta all'azione<sup>17</sup>. Ma è opportuno chiedersi, arrivati a questo punto, che cosa siano questi ideali e quale connotazione attribuire loro: sono tali perché autenticamente ideali o lo sono in opposizione al nostro stato di cose presente, alla nostra contingenza? Esistono quindi in qualche altro dominio dell'Essere come realtà sussistenti o sono qualità ideali da adottare come guida della nostra esperienza? Spiega Dewey: «Questo è un problema di assai vasta portata. Esso condiziona il significato da dare alla parola "Dio". Per un verso la parola può significare soltanto un Essere particolare. Per l'altro verso, essa designa l'unità di tutti i fini ideali, che ci spingono a desiderare e ad agire»<sup>18</sup>. Nella risposta a questo interrogativo il Filosofo individua il "dilemma ultimo" che si pone tra la "religione" e il "religioso": se

<sup>16</sup> C.C. MORRISON, *Dewey and Wieman*, "Christian Century" L (1933), 5, 448 [traduzione nostra].

<sup>17</sup> Questa prospettiva riflette, seppure in una versione radicalmente modificata, la concezione tradizionale di Dio come scopo, come fine; nella ricostruzione deweyana i fini da realizzare si misurano con l'incremento valoriale a partire dalle situazioni storiche in cui ci troviamo a vivere.

<sup>18</sup> DEWEY, *Una fede comune*, 45-46.

attribuiamo a Dio, come fanno le religioni storiche, oltre alle qualità morali e spirituali il concetto di Essere Supremo, quelle qualità diventeranno valori religiosi proprio in virtù della loro identificazione con quella Realtà esistente; mentre se l’idea di Dio rappresenta l’unificazione dei valori ideali, di natura essenzialmente “immaginativa”, il primato dell’ideale è garantito esclusivamente dal suo innegabile potere sull’azione dell’uomo<sup>19</sup>.

Un ideale non è un’illusione per il solo fatto che l’immaginazione è l’organo mercé il quale esso è percepito. Tutte le possibilità, infatti, sono da noi avvertite mercé l’immaginazione. In un certo senso, il solo significato che può esser dato al termine “immaginazione” è quello che certe cose, le quali non sono realizzate nell’esistenza, vengono a noi e hanno il potere di muoverci. L’unificazione attuata mercé l’immaginazione non è fantastica, perché è il riflesso dell’unificazione di atteggiamenti pratici ed emozionali. L’unità non significa un singolo Essere, bensì l’unità della fedeltà e dell’impegno evocati dal fatto che molti fini sono uno nella virtù del loro carattere ideale, o immaginativo, capace di spingerci e di dominarci<sup>20</sup>.

La prospettiva deweyana diventa in questo frangente quella di salvaguardare il genuino impegno dell’uomo il quale, nell’affidarsi a un potere esterno, verrebbe invece fatalmente compromesso; questo punto di vista si esprime nel concetto di “intelligenza naturale” che, attingendo alla dinamica cooperativa, intende provvedere alla ricostruzione, nella prospettiva del bene, secondo ciò che è indicato dai fini ideali.

Nell’intenzione del Filosofo c’è quella di mostrare come

[...] l’ideale stesso ha le sue radici in certe naturali condizioni di cose. Esso emerge quando l’immaginazione idealizza l’esistenza, impadro-

<sup>19</sup> Cf. *ibid.*, 46-47.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 47. Il termine adottato da Dewey “imagination” non è sinonimo del termine “fantasy”, come invece lasciano intendere alcune traduzioni. *Imagination* indica l’attitudine a creare immagini o figure mentali; è la facoltà della creatività, di chi pensa idee o metodi nuovi ed interessanti con la prospettiva di creare un ponte tra mondo interno ed esterno, tra reale e ideale; *fantasy* designa invece l’immaginazione onirica, la visione, che non ha nessuna attinenza con la realtà, e che essendo elaborata per una finalità diversa da quella di interpretare la realtà stessa, ne rappresenta una pura astrazione.

nendosi della possibilità offerte al pensiero e all'azione. Ci sono valori, beni, già effettivamente realizzati su una base naturale: i beni dell'associazione umana, dell'arte e della conoscenza. L'immaginazione idealizzante si impadronisce delle cose più preziose trovate nei momenti dominanti dell'esperienza, e se le pone innanzi come prospettive. Non ci occorre alcun esterno criterio e garanzia della loro bontà. Esse sono possedute, esse esistono come buone, e partendo da esse noi configuriamo i nostri fini ideali<sup>21</sup>.

Ecco, dunque, il secondo aspetto a cui Dewey fa riferimento per parlare del concetto di Dio che è strettamente connesso con la sua percezione della continuità tra natura umana e valori. Una religione che voglia dirsi *umanistica* quando escluda la nostra relazione con la natura, afferma Dewey, è definita “pallida e magra”, evocando la sua dottrina della “pietà naturale”. A sottolineare il suo apprezzamento per la connessione intima tra la visione immaginativa dei fini ideali e le condizioni naturali in cui è immerso l'uomo c'è inoltre la convinzione che il processo di formazione del quadro degli ideali sia un processo sperimentale, in corso, che si sviluppa quindi con l'evoluzione della civiltà.

Ciò che Dewey contesta è il fatto che l'autorevolezza di valori e ideali dipenda da una loro qualità precedente e astratta dalla realtà concreta, rispetto alla quale, gli sforzi dell'individuo teso alla loro realizzazione, non avrebbero alcun riconoscimento effettivo; mentre è importante sottolineare come per il suo strumentalismo ormai solidamente definito: «l'interazione tra il fine e le esistenti condizioni della cose migliora e mette alla prova l'ideale»<sup>22</sup> in un processo di mutua trasformazione tra realtà e fini ideali. Si può quindi affermare che, per Dewey, l'idea di Dio è una costruzione filosofica che matura nelle sue riflessioni a partire da una visione evolutivo-naturalistica della realtà. Dio è una realtà in evoluzione, comprensiva di tutte le condizioni naturali e tutte le capacità umane: forte delle quali il mondo è idealizzato in maniera creativa, dunque con i valori morali, estetici, religiosi che guidano la vita umana verso la sua ottimale realizzazione: il bene comune.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 52.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 54.

## Il ruolo della religione nella Comunità

Nel terzo capitolo l’Autore si occupa di indagare *La sede umana della funzione religiosa*: sotto esame è la dimensione sociale delle religioni storiche anche in relazione a ciò che il Filosofo ha inteso con l’espressione “il religioso”.

Nel corso della storia si è potuto percepire, in maniera trasversale, come la religione occupasse un posto di prim’ordine nella costruzione dell’identità dei gruppi sociali che rinvenivano in essa uno stile di vita, un sistema di credenze da abbracciare totalmente e condividere. L’individuo si trovava per nascita a vivere in una comunità in cui organizzazioni istituzionali e tradizioni esprimevano i canoni di una coesione sociale attingendo al complesso sistema configurato dalla religione.

Il passaggio alla contemporaneità, rileva Dewey, è segnato da un cambiamento strutturale molto significativo indotto dal notevole apporto intellettuale della scienza: un intero modo di esistere, non solo un sistema di credenze, è stato modificato, a partire dallo spostamento del “baricentro sociale”. Le strutture sociali e le associazioni di individui hanno perso la loro connotazione religiosa operando trasformazioni profonde che necessariamente chiedevano ai cittadini uno sforzo di adattamento di fronte al nuovo assetto della prospettiva.

Il punto essenziale non è solo quello che organizzazioni e attività secolari sono legalmente o materialmente scisse dal controllo della chiesa, bensì quello che interessi e valori, non pertinenti alla competenza di alcuna chiesa, dominano ora così largamente i desideri e i propositi degli stessi credenti.

Il singolo fedele può, di fatto, trasporre l’orientamento spirituale, e la giustificazione del proprio modo di agire, che ha acquisiti attraverso la sua affiliazione a un organismo religioso, nella sua attività politica o in quella educativa e scolastica e persino nei suoi affari e nei suoi divertimenti<sup>23</sup>.

In questo modo Dewey circoscrive il nodo tematico che, a suo parere, va affrontato: ancora una volta a essere indagato è il rapporto tra la religione

<sup>23</sup> *Ibid.*, 70.

come espressione storica di un complesso di credenze e atti di culto e la “funzione religiosa”, intesa come modo di vedere il mondo, come atteggiamento, indipendente da una forma particolare di confessione. Se nel primo caso, parlando di religione, non si può evitare di operare alcune distinzioni tra le istituzioni e i valori che fanno capo a una Chiesa e quelli secolari; nel secondo caso, parlando di “religiosità” i valori veicolati dalle istituzioni non inseguono quel tipo di separazione ma unicamente la creazione di risultati sempre nuovi per continuare a umanizzare le relazioni tra individui.

A questo punto la domanda di Dewey appare legittima: «Quali sarebbero le conseguenze sui valori dell’associazione umana se le soddisfazioni e le opportunità intrinseche e immanenti ad essa fossero apertamente sviluppate e coltivate con l’ardore e la devozione che a volte hanno contraddistinto, in certi periodi, le religioni storiche?»<sup>24</sup>.

La risposta giunge prontamente dallo stesso Filosofo che avanza la sua tesi – in realtà mutuata, in parte, dagli ambienti protestanti liberali – declinandola attraverso una specificità filosofica destinata ad arricchire il dibattito sulla materia: le relazioni umane possiedono un patrimonio di valori che sono religiosi nella qualità della loro funzione; si esaurisce così l’idea dell’esistenza di due sistemi di verifica e di controllo.

Ribadisce Dewey: «I valori rivelantisi nelle relazioni naturali sono complementari di quelli che s’incontrano nelle relazioni soprannaturali, appunto come le verità della rivelazione e della scienza sono i due lati, reciprocamente sorreggentesi, della stessa ultima verità»<sup>25</sup>. In questo modo ad essere rafforzata è una via etica alla verità, in cui l’individuo non essendo più identificato nella tradizionale contrapposizione di pensiero e azione, spirito e materia, attraverso l’umano punto di vista – che è anche “il punto di vista dell’intelligenza” – può mettere a fuoco i reali problemi della comunità e poi indagarli a partire dalle loro origini sociali e nelle ragioni storiche.

L’intento di Dewey è inoltre quello di mettere in evidenza come la società, con i suoi problemi, sia necessitante di un metodo di analisi che recuperi la dimensione del sociale nella sua totalità; ad essere messo sotto accusa è quell’approccio che, per giustificare i mali sociali, li interpreta come effetti di cause morali generiche: la tendenza dell’uomo al peccato, la corruzione, l’egoismo, tra tanti altri. In questa operazione, secondo Dewey,

<sup>24</sup> *Ibid.*, 76.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 77.



si attribuisce all'individuo, al singolo, una dimensione che pertiene invece a una somma di problemi da indagare in una prospettiva sociale; per la cura di questi mali è necessario un intervento che abbia una forte portata politica o economica, attraverso un metodo che faccia appello all'azione radicale dell'intelligenza, come strumento chiarificatore della convivenza.

L'esortazione che si leva dalla riflessione deweyana è rivolta direttamente alle sue "Chiese di oggi" affinché abbandonino la pretesa posizione di privilegio nel detenere i supremi valori dell'esistenza e collaborino nella sfera sociale per promuovere fini alti miranti alla collettività. In questo modo le religioni organizzate ritroverebbero un ruolo attivo anche in quelle società da tempo secolarizzate, nelle quali esse si trovano relegate in zone marginali e con ruoli sempre meno rilevanti. Il risultato sarebbe un nuovo auspicato impulso ai valori religiosi che crescerebbero su basi condivise, celebrati e rinsaldati attraverso l'apporto delle varie Chiese. Uomini e donne animati dalla fede e coinvolti nell'estensione più completa delle relazioni umane troverebbero il terreno più idoneo per affermare l'ideale democratico: a questo modo realmente, le chiese diverrebbero cattoliche<sup>26</sup>.

La dimensione della religiosità, nel prospetto deweyano, emerge, come si vede, in tutta la sua distanza dalle religioni storiche formulate attraverso le dottrine, i processi e gli apparati imposti dallo stesso tessuto culturale che ha condiviso il loro sviluppo; essa risulta tratteggiata dunque, nelle pagine del saggio, più come un disegno fenomenologico che come un particolare tipo di credo religioso. Il carattere religioso risulta conforme ad una concezione universale dell'esperienza che si colloca in modo trasversale rispetto al complesso delle attitudini dell'uomo. Si è sottolineato come Dewey abbia mirato a una nuova concezione dell'atteggiamento esistenziale attraverso un organico e attivo aggiustamento – sempre evolutivo e processuale – verso la globalità delle condizioni di vita. Dalle argomentazioni di questo fortunatissimo libro sono emersi, in tutta la loro concretezza, le componenti dello strumentalismo deweyano: il superamento dei dualismi evidente nell'epistemologia e nel modo di interpretare la realtà, ma soprattutto l'attenzione costante verso l'orientamento pratico, assicurato e arricchito, qui, dall'atteggiamento religioso che si dimostra tanto più fecondo proprio nella circostanza in cui ci concede di collocare le esperienze in una prospettiva positiva nei confronti della collettività.

<sup>26</sup> Cf. *ibid.*, 84-88.

La suggestione che spicca dalla riflessione deweyana, elaborata a partire dal concetto di “umanesimo naturalistico” che così bene concorre a definire il suo sentire religioso, è che la vita religiosa, nel suo sostegno ai valori cooperativi e democratici per incoraggiare gli sforzi in direzione del bene comune, si orienti verso la comunità piuttosto che verso l’individuo. L’attenzione che le religioni storiche ripongono nei confronti della salvezza dell’anima individuale è ridimensionata rispetto a un messaggio che si rivolge alla totalità degli individui: esso non distingue tra salvati e dannati e, grazie a ciò, non risulta divisivo, ma, al contrario, è un messaggio votato alla piena integrazione. È questo che la vita religiosa, negli esiti deweyani, deve incoraggiare, in luogo di una polarizzazione morale nel tessuto della società:

Entro gli atti esitanti ed incongrui degli individui isolati si trova un senso del tutto che li giustifica e li glorifica. In presenza di esso noi gettiamo via la mortalità e viviamo nell’universale. La vita della comunità in cui viviamo e abbiamo il nostro essere è il simbolo calzante di questa relazione. Gli atti in cui esprimiamo la nostra percezione dei vincoli che ci legano agli altri sono i suoi unici riti, e le sue sole cerimonie<sup>27</sup>.

<sup>27</sup> J. DEWEY, *Natura e condotta dell’uomo*, La Nuova Italia, Firenze 1958, 350. Si ricorda brevemente che la finalità dell’autore in *Natura e condotta dell’uomo* è quella di dialogare con i colleghi filosofi, e solo in parte con i teologi, a proposito della scienza morale intesa come una disciplina volta allo studio della natura umana e del suo controllo. Nella prospettiva deweyana è già esplicito l’arduo tema della riforma sociale e di come la dimensione del cambiamento, declinato soprattutto nel suo significato sociale, debba confrontarsi anche con il dato della natura umana individuale. Si potrebbe accennare, per inciso, che il pragmatismo etico di Dewey con il proposito di oltrepassare i dualismi tra fatti e valori, tra individuale e sociale, tra cultura e natura, tra bene e giusto, mette a rischio la possibilità di fondare adeguatamente i giudizi normativi dell’etica; la corrispondenza tra fatti e valori, incoraggiata dall’approccio transazionale nel rapporto tra individuo e ambiente, è la voce che espone la teoria all’incognita del relativismo; con l’intervento di un ulteriore elemento, l’intelligenza riflessiva – come ricorso a una dimensione aggiuntiva e critica, nell’attività di interazione tra individuo e comunità – Dewey spezza questo evidente disegno circolare, superandolo. Si rileva inoltre il ruolo dinamico della ragione, facente capo a una forma “naturalistica” di razionalismo, molto diverso dalla forma classica, che si esprime sia attraverso un’attività primaria nell’elaborazione della prassi normativa, sia come modello di una razionalità che interviene, in maniera operativa, nei processi “alti” di adattamento dell’individuo in società. Cf., J. DEWEY, *Human Nature and Conduct. An Introduction to Social Psychology*, Henry Holt, New York, NY 1922, in *MW*, vol. 14. *Natura e condotta dell’uomo*, tr. it. di G. PRETI – A. VISALBERGHI, La Nuova Italia, Firenze 1958, 83-86.

Nella esposizione deweyana rimane tuttavia aperta la questione legata alla fondazione dei valori e dei principi considerati indispensabili per l’attribuzione di significati al complesso vissuto dell’uomo. A partire dalla modernità, e poi con forza nella post-modernità, l’ateismo indica di distinguere i due ambiti attraverso cui comprendere e interpretare l’idea di Dio: la componente metafisico-ontologica che conduce alla ricerca dell’essere e del suo fondamento – il quale viene sostanzialmente negato – da quella morale, che invece pertiene al comportamento virtuoso e alla necessità di vivere eticamente, ma negando la necessità del fondamento ultimo. In Dewey si coglie in parte questo assunto laddove la sua riflessione giunge ad escludere ogni richiamo alla trascendenza: pensiamo alla separazione del religioso dalla religione tradizionale, e alla domanda metafisica che egli erroneamente associa alle diversificate pratiche delle numerose tradizioni religiose.

In realtà è legittimo ipotizzare che il naturalismo di Dewey abbia alimentato, con il suo approccio critico, una rivendicazione di autonomia e di libertà dell’individuo, pur conservando la grammatica e la terminologia propria della religione e della fede, al fine di far emergere la necessità di un cammino di maggiore responsabilizzazione etica e spirituale dell’individuo.

Il quadro storico statunitense, come quello occidentale, era storicamente compromesso e il liberalismo protestante viveva in uno stato di crisi. Negli anni Trenta la maggior parte dei filosofi aveva lasciato alle proprie spalle la ricerca metafisica, come anche la prospettiva dei diritti naturali e la fiducia nelle benigne intenzioni della natura, istanze che avevano ispirato, alle sue origini, l’operato di Thomas Jefferson. Questa prospettiva non destava più molto interesse. Dewey, con la propria indagine filosofica, mirava invece a coniugare la devozione dell’ideale democratico jeffersoniano con l’integrità intellettuale ed epistemologica dello scienziato e del naturalista. Egli, infatti, ci introduce in uno scenario inedito a partire dalla sua rielaborazione intellettuale della vita religiosa che passa anche attraverso una nuova definizione dei concetti di “fede” e di “religioso” in termini di interazione con il prossimo e con il nostro stesso sentire individuale. Ravvisando in ciò lo spirito di un ideale all’interno dell’esperienza religiosa, Dewey ha messo in luce un valore condiviso e ne ha sottolineato l’importanza per la vita nel potenziale ruolo di piattaforma per un dialogo oltre le divisioni sociali. Gli ideali legati alla vita attraverso l’impegno democratico della comunità, in nome della reciproca cooperazione, sono qualcosa che entrambe le prospettive – secolare e religiosa – possono assumere come significativi e che meritano di essere promossi.

Con questa connotazione sia sociale che individuale la riflessione deweyana mira a trovare uno spazio nella cultura e nella politica democratica americana del suo tempo; nel presentare l'efficacia dei valori etici disponibili per tutti, Dewey identifica e promuove le potenziali funzioni della religione come un vero veicolo di solidarietà umana: in questa direzione si spiega concretamente il significato di "una fede comune".

## Conclusione

A questo punto si può notare come il saggio *A Common Faith*, e poi in maniera molto articolata e complessa l'intera filosofia di Dewey, si ponga come la *ricerca di un metodo*; in questo progetto egli ha utilizzato alcuni "strumenti" filosofici che hanno consentito, in seguito, al Pragmatismo americano di dialogare con le altre filosofie occidentali: pensiamo all'epistemologia, alla filosofia dell'educazione, alla filosofia politica e sociale, all'etica, all'estetica deweyana. Con la lettura del "piccolo libro" si è potuto affrontare – seppure parzialmente – un aspetto del pensiero del Filosofo che a far luogo dalla riflessione sulla religione ha investito ampiamente le ragioni dell'etica. Il senso della ricerca deweyana era costantemente orientato nei confronti del *bene comune* della comunità, formulato come valore da condividere attraverso la strada di un'etica democratica. Rimane tuttavia sospesa una domanda nei confronti del metodo adottato da Dewey: se si individuano dei valori comuni, universalmente validi, perché non risalire al fondamento? La risposta a tale domanda ci consentirebbe di fare luce in primo luogo sui rapporti tra religione ed etica e quindi sulla nostra umanità e sul suo finalismo intrinseco, come ha spiegato compiutamente Aldo Vendemiati:

Se cerchiamo le regole "universalmente valide del comportamento e della convivenza umana e, di conseguenza, della genuina umanità dell'uomo", è evidente che dobbiamo tentare di determinare quale sia il bene dell'uomo e che tale bene va ricercato nell'umanità dell'uomo. [...] L'umanità consiste nell'essere dell'uomo, che è sempre un divenire uomo, un farsi uomo, un diventare un sempre più e sempre meglio ciò che si è. L'essere umano è strutturalmente indigente: necessita di cibo, di casa, di cure, di compagnia, di cultura, ecc. Questa indigenza strutturale non è semplice "fatto", è indicazione di un compito, è la

grammatica di un dovere: il compito e il dovere di colmare l'indigenza. L'indigenza consente di riconoscere l'imperfezione dell'uomo; ma questa rivela, per contrasto, in quale direzione vada cercata la perfezione. Essere uomini, quindi, non è semplicemente un fatto: è un compito<sup>28</sup>.

Ciò che ci rende una “persona” nel corso e nella storia della nostra vita è dunque lo scopo generale attraverso il quale organizziamo e armonizziamo i desideri, gli obiettivi e le prospettive anche minori, che costituiscono la nostra vita.

In questa direzione, qualora si intenda muovere un rilievo a Dewey, sembra lecito affermare che l'esperienza religiosa appare chiudersi in se stessa, all'interno di un certo immanentismo religioso, risolvendo tutto in ambito umano e sociale. Dewey, infatti intravede un errore di tipo dualistico sia in coloro che negano il soprannaturale che in coloro che lo affermano. La separazione del divino dall'umano veicola un'immagine di religioso che rischia di essere definito in termini di entità statiche invece che dinamiche, non giungendo a cogliere come ciò che appare religioso in un contesto possa non esserlo in un altro. L'avversione deweyana per ogni tipo di dualismo – sia ontologico che gnoseologico – nel desiderio di unire contro ogni separazione, lo induce a togliere identità al soprannaturale fondendolo semplicemente con ciò che è umano; la prospettiva del Filosofo sembra così avviare all'importante considerazione che nel Cristianesimo – religione cui egli fa abituale riferimento – il mistero dell'Incarnazione è realtà di unione, inscindibile, definitiva tra divino e umano. Tale unità riserba potenzialità di aperture infinite per i credenti, anche dal punto di vista strettamente “naturale”. Ma questo, in verità, si pone come problema essenzialmente teologico.

Inoltre, è utile notare che Dewey si riferisce a una pratica religiosa-istituzionale che è rimasta nel tempo la stessa, fino ai suoi anni; tuttavia, a questo proposito, è possibile aggiungere un paio di considerazioni. In primo luogo, all'interno delle stesse religioni sono attive pratiche che concepiscono azioni concrete tese a unificare la dimensione del divino con la quotidianità, dove i campi metafisici sono inclusi nello spazio-tempo della vita e, in questo dominio l'unificazione che collega il trascendente con l'im-

---

<sup>28</sup> A. VENDEMIATI, *Universalismo e relativismo nell'etica contemporanea*, Marietti 1820, Genova – Milano 2007, 190.

manente, si chiama mistica. In secondo luogo, oggi alcune religioni alimentano magisteri e persino studi teologici che esplorano molteplici percorsi tra saperi diversi, che vengono esaminati e collegati a molti aspetti del vissuto individuale attraverso cui *abitare la fede* e attribuire così un significato all'esistenza dell'uomo e della comunità in cui si vive.

Alla luce di quanto è stato evidenziato, un tentativo di lettura ermeneutica del messaggio religioso deweyano non può sottrarsi dal constatare che l'appello di Dewey agli ideali democratici funzioni pragmaticamente come un ideale ultimo che comprende e guida il processo di cambiamento degli ideali, dai più marginali ai più significativi, i quali emergono per soddisfare specifiche esigenze di senso, umane e storiche. Una tale visione va chiaramente oltre la concezione di un "Dio funzionale e pragmatico" affermata dal Filosofo nel saggio *Una fede comune*. Il *focus* di una "fede comune", dopotutto, non è di presentare l'ordinarietà degli oggetti di fede, ma di rivelarne la straordinarietà che li autorizza a diventare "comuni" a tutti. Vale a dire, la funzione divina di attualizzare gli ideali sembra perdere la sua pragmatica assoluta finitezza quando si percepisca come lo scopo dominante che guida l'individuo, nel suo agire in comunità, sia anche lo scopo ultimo individuato nell'impegno di Dewey per la democrazia. Dal testo filtrano così due aspetti interessanti: se le ragioni di una fede comune negli ideali democratici si dimostrano valide, allora la naturale "comunanza" di questa fede deve essere considerata come prova a favore della possibilità di un realismo dei valori, nonostante le argomentazioni deweyane e, inoltre, lo stesso impegno del Filosofo in questa direzione implica un tradizionale senso "religioso" di "ultimità"<sup>29</sup>.

Si può concludere dunque che il senso religioso dell'esperienza, nella filosofia di John Dewey, è riconducibile a un suo aspetto qualitativo, il quale consente all'individuo di trovare l'unità tra l'ideale e l'azione grazie all'energia che viene da quella forza vitale che egli chiama "Dio", il quale affonda le sue radici nell'attività quotidiana, e opera dinamicamente come elemento integrante di tutti gli aspetti dell'esistenza.

Per concludere si ritiene di poter affermare che la "filosofia della religione" tracciata da John Dewey in *Una fede comune* necessiti di uno sguardo prospettico non soltanto in riferimento ai principi religiosi che hanno nutri-

<sup>29</sup> D.R. ANDERSON, *Smith and Dewey on the Religious Dimension of the Experience: Dealing with Dewey's Half-God*, "American Journal of Theology & Philosophy" XIV (1992), 2, 174-175.

to gli anni giovanili, in questo ambito ancora tutti da studiare, ma anche nei confronti delle opere successive, quelle della piena maturità, nelle quali l’umano centro di gravità così caro al Filosofo è affrontato con gli strumenti speculativi dell’epistemologia, della logica, dell’etica, dell’estetica e dove la religione è sempre tematizzata, anche se in forma non ingente ma comunque significativa, e dunque meritevole di approfondimenti ulteriori. Il saggio appare quindi non come un’opera isolata, estemporanea, nel panorama della produzione deweyana, ma può essere considerato punto di arrivo delle esperienze personali e punto di partenza di ulteriori riflessioni filosofiche dell’Autore, il cui afflato spirituale e religioso ci sembra talmente evidente da giustificare ulteriori indagini in questa direzione, estese all’intera sua filosofia.

L’analisi del pragmatismo religioso attraverso l’opera *Una fede comune* ha rivelato un dato critico e costruttivo del pensiero deweyano che si presta, con la sua peculiarità, ad inserirsi nella interpretazione che, del Filosofo, ha dato la tradizione occidentale. In questa direzione si è cercato di presentare una modesta alternativa rispetto alle dominanti correnti di studi deweyani, comprese quelle italiane<sup>30</sup>, che sostengono che il suo pensiero

<sup>30</sup> La lunga stagione di studi deweyani in Italia si inaugura con i contributi di Luigi Credaro e Lombardo Radice, dalle colonne della “Rivista Pedagogica” (1908-1939), all’insegna dell’istanza pedagogica che segnerà nei decenni successivi l’interpretazione e la lettura del pensiero pragmatista del Filosofo. Nel secondo dopoguerra infatti sarà proprio Ernesto Codignola, esperto pedagogista, a far conoscere i capisaldi delle teorie deweyane in merito alla filosofia dell’educazione, sia attraverso la pubblicazione di nuove edizioni italiane tradotte per la sua casa editrice, La Nuova Italia, sia attraverso l’attività della rivista “Scuola e Città”, nata nel 1950, sia con l’esperienza didattica dell’Istituto “Scuola-Città Pestalozzi”, aperto a Firenze, per accogliere il nuovo metodo sperimentale della “scuola attiva”. Nel solco di Codignola si formerà dunque una vera e propria “scuola pedagogica” che divenne un’opzione interessante per la politica scolastica di area culturale liberal-democratica. Tale prospettiva maturerà nei decenni ponendo sempre al centro del dibattito italiano il processo educativo, nella direzione di un metodo, tra teoria e pratica, organicamente sperimentale. Tuttavia rimangono poco studiati, in questa rilettura del pragmatismo di Dewey, i lavori del primo periodo, quelli attraversati da un interesse per la dimensione del pensiero religioso e della fede, soprattutto se ci si confronta con la realtà statunitense in cui tali tematiche, come abbiamo provato a dimostrare, sono sempre state, e sono tuttora, al centro di un dibattito vivace e aperto. La stessa traduzione dell’unica opera dedicata dal Filosofo alla religione, *Una fede comune*, in Italia arriva molto tardi, nel 1959, quasi a esplicitare che, per la messa a punto della visione critica della filosofia, tra le tematiche affrontate dal Filosofo, quella religiosa avesse un ruolo debole, addirittura insufficiente. In realtà il rischio di un tale approccio critico è quello di ricon-

non posseda una concezione della religione o che la originale dimensione dello strumentalismo – con la specifica vocazione pragmatica alla risoluzione dei problemi concreti dell'uomo – nella organicità della sua filosofia sia inadatta a costituire un supporto per una moderna concezione religiosa. In opposizione a questa lettura dominante si è potuto osservare che il naturalismo religioso eticamente fondato di Dewey garantisce un legittimo punto di partenza per una ulteriore stimolante riflessione non solo sulla religiosità della sua visione ma anche una base concettualmente fruttuosa e coerente – pur se prospetticamente lontana dalle tradizioni classiche di studi religiosi – che possa contribuire a specificare sempre meglio l'afflato religioso e la domanda di spiritualità insite in ogni uomo.

*Carlotta Padroni*

Pontificia Università Urbaniana  
(c.padroni@urbaniana.edu)

durre a interpretazioni pedagogiche ed etico-politiche anche istanze che attingono alla profondità dei domini spirituale ed esistenziale rendendo complesso il compito di discernere e ricostruire l'intera trama filosofico-religiosa di Dewey, con i suoi complessi significati. Cf. F. CAMBI – M. STRIANO (edd.), *John Dewey in Italia. La ricezione/ripresa pedagogica*, Liguori Editore, Napoli 2010, 1-44.



ABSTRACT

**UNA FEDE COMUNE  
IL “RELIGIOSO” NELLA RICOSTRUZIONE FILOSOFICA  
DI JOHN DEWEY**

L'analisi del saggio *Una fede comune*, rivela la complessità della tematica religiosa presente nella vasta produzione filosofica di Dewey. La questione del “religioso”, data per marginale da diversi approcci critici, conserva una particolare resilienza di respiro etico e sociale che reclama uno spazio interpretativo specifico in ambito filosofico. Sarà l'esperienza religiosa ad assumere il carattere di un volano per la teorizzazione della comprensione dell'uomo attraverso una visione della vita che a sua volta rinvia a una interpretazione del tutto; in forza di essa è formulata e definita un'immagine di uomo che, orientata verso l'alterità, offre nella dimensione filosofica – attraverso l'ideale etico-democratico – una concezione dinamica del reale. L'attenzione è catalizzata attorno alla qualità dell'esperienza che si fa religiosa e universale; secondo la lettura del criticismo naturalistico deweyano tale qualità si trova nello spessore delle relazioni umane che vivificano il senso dei valori morali in modo da guidare l'individuo fuori dall'instabilità degli eventi.

**A COMMON FAITH  
THE “RELIGIOUS” IN DEWEY'S PHILOSOPHICAL REVIEW**

The complexity of the religious issue dealt with in Dewey's work emerges from an analysis of his essay *A Common Faith*. Although in some critical approaches the religious question is deemed as marginal, it is ethically and socially resilient in such a peculiar way that calls for a specific interpretive philosophical framework. The religious experience is the driving force towards a theoretical understanding of human being through a vision of life which in its turn refers to an interpretation of the whole; as a result of it, an alterity-oriented image of human being can be framed and defined as offering – through the ethical-democratic ideal – a dynamic interpretation of reality in the philosophical sphere. The core point is the quality of experience which turns out to be religious and universal: through the lens of Dewey's naturalistic criticism this quality can be found in sound human relations which enliven the meaning of moral values so as to drive the individual out of the instability of the events.

**Keywords:** Religion-Religious; Experience; Natural Piety; Naturalism



Ashraf N. I. Abdelmalak

## ROMANO GUARDINI E LA SUA CRISTOLOGIA DEL MEDIATORE: UNA INTRODUZIONE

Premesse necessarie: il ritorno a R. Guardini, il tema di studio e la struttura – 1. R. Guardini: alcuni elementi biografici, bibliografici e metodologici; 1.1. La sua vita di filosofo e teologo; 1.2 Le sue opere e il suo metodo filosofico-teologico – 2. La cristologia del Mediatore di R. Guardini: alcuni aspetti; 2.1. La Katholische Weltanschauung, l'essenza del cristianesimo, la concentrazione critica guardiniana e le altre religioni non cristiane; 2.2 Il mistero di Gesù di Nazareth e la persona del Mediatore; 2.3. Gesù Cristo: il Mediatore, il Rivelatore, il Redentore e l'Agente escatologico; 2.4. La cristologia del Mediatore guardiniana – Osservazioni conclusive: alcune caratteristiche essenziali della cristologia di R. Guardini

**Parole chiave:** Guardini; Gesù di Nazareth; cristianesimo; cristologia; Mediatore; Redentore

Premesse necessarie: il ritorno a R. Guardini,  
il tema di studio e la struttura

Pur portando i segni del suo tempo, l'opera di Romano Guardini (Verona 1885 – Monaco di Baviera 1968) resta senza dubbio attuale, sia per tante persone di una certa età, sia per noi oggi. Si può, infatti, osservare che prima del concilio Vaticano II (1962-1965) la figura di Guardini e la sua opera erano imponenti ed autorevoli davanti agli occhi dei suoi contemporanei; dopo il concilio, invece, l'attenzione di tanti lettori si è concentrata su altri autori ed altre opere, e la popolarità del teologo italo-tedesco è caduta notevolmente. Dopo la sua morte (1968), sono stati pubblicati vari suoi scritti autobiografici e diversi studi sulla sua vita e sulla sua opera, arrivando così ad un rinnovato interesse per essa, a tal punto che è possibile parlare oggi di una “*vuelta* a Guardini”. Sintetizzando, le ragioni profonde e solide di tale ritorno attuale alla figura e al pensiero guardiniani possono essere principalmente due. Innanzitutto, per una ragione *oggettiva*, ovvero per il fatto che il compito assunto intensamente dal nostro autore nella sua vita rimane attuale ed urgente. La seconda ragione è, invece, *soggettiva*: la mag-

giore conoscenza della sua biografia che ci dà un nuovo e migliore approccio alla sua vita e alla sua opera<sup>1</sup>.

In questo articolo abbiamo tentato di presentare soltanto *un'introduzione alla cristologia del Mediatore guardiniana*. Il nostro tema di studio, pertanto, è concentrato sul pensiero cristologico di Guardini e pretende di essere *un'introduzione* ad esso, ed in modo ancora più specifico al *Cristo Mediatore* guardiniano<sup>2</sup>. Si sono prese in considerazione principalmente le opere che hanno a che vedere strettamente con la cristologia, senza per questo dimenticare le altre, a cui si farà riferimento quando sia necessario. D'altronde, è nostro intento provare a *leggere* e *sistematizzare* la cristologia di Guardini a partire dalla categoria della "mediazione" (per lui, Gesù Cristo è il *Mediatore* della creazione, della rivelazione, della redenzione e della escatologia), sebbene tale categoria non sia elaborata direttamente nel suo pensiero cristologico *asistematico*. Per Guardini, infatti, l'essere Gesù Cristo il *Mediatore* e *Redentore* è "la verità fondamentale cristiana"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Cf. A. LÓPEZ QUINTÁS, *Estudio introductorio a R. GUARDINI, Ética. Lecciones en la Universidad de Múnich*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1999, 2000<sup>2</sup>, XVII-XIX. Si vedano anche H.-B. GERL-FALKOVITZ, *Romano Guardini. La vita e l'opera*, Morcelliana, Brescia 1988, 2018<sup>2</sup>, 471-475. [Orig. ted., *Romano Guardini 1885-1968. Leben und Werk*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1985]; A. LÓPEZ QUINTÁS, *Romano Guardini. Maestro de vida*, Palabra, Madrid 1998; ID., *La verdadera imagen de Romano Guardini*, («Astrolabio. Filosofía», 292), Eunsa, Pamplona 2001.

<sup>2</sup> Per alcuni elementi fondamentali della *cristologia guardiniana*, si vedano PG. NONIS, *Il Cristo di Romano Guardini*, in S. ZUCAL (a cura di), *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, Centro Editoriale Dehoniano, Bologna 1988, 107-124; ID., *Romano Guardini. Il Cristo esposto all'umana decisione*, in ID. (a cura di), *La figura di Cristo nella filosofia contemporanea*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, MI 1993, 445-501; A. DOMAZET, *Questioni cristologiche in Romano Guardini*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1996; R.A. KRIEG, *Romano Guardini. A Precursor of Vatican II*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN 1997, 137-160; J.M. FIDALGO, *El cristocentrismo de Romano Guardini*, "Scripta Theologica" XLII (2010), 2, 333-358 [in <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3251245>]; A. AGUTI, *Romano Guardini e la cristologia filosofica*, "Rosmini Studies" II (2015), 171-178 [in <http://rosministudies.centrostudiosromini.it/index.php/rosministudies/article/view/55>]; G. FABRIS (a cura di), «Un assoluto inizio». *La cristologia di Romano Guardini*, (Philosophica – theologica, 11), Il Poligrafo, Padova 2015.

<sup>3</sup> A questo proposito, si vedano principalmente R. GUARDINI, *El Señor. Meditaciones sobre la persona y la vida de Jesucristo*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2008<sup>3</sup>, 276. [Orig. ted., *Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesus Christi*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1937; trad. ital., *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, Vita e Pensiero – Morcelliana, Milano – Brescia 2005]; ID., *L'essenza del Cristianesi-*

Oltre ad alcune *premesse necessarie* ed *osservazioni conclusive*, l'articolo è strutturato in *due momenti*. Nel primo momento, si cerca di presentare alcuni elementi biografici, bibliografici e metodologici di Guardini; nel secondo, si tenta di esporre sommariamente alcune questioni correlate alla figura di Gesù Cristo quale *Mediatore* della creazione, della rivelazione, della redenzione e dell'escatologia cristiana nell'interpretazione guardiniana. È evidente, infine, che la nostra ricerca pecca di *generalità*; il pensiero teologico-cristologico del nostro autore è molto vasto e non basterebbe un solo lavoro per abbracciarne l'insieme<sup>4</sup>.

## 1. Romano Guardini: alcuni elementi biografici, bibliografici e metodologici

### 1.1 La sua vita di filosofo e teologo

La figura umana-spirituale-intellettuale di Guardini è ricca e complessa<sup>5</sup>. Il vigore speculativo, la valenza pedagogica, la sensibilità estetica, l'insop-

mo, Morcelliana, Brescia 1980, 53-57. [Orig. ted., *Das Wesen des Christentums*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1939]; ID., *Relato sobre mi conversión*, "Communio", Ed. spagn., 17 (set.-ott. 1995), 474-475; ID., *Jesucristo. Palabras espirituales*, (Cristianismo y Hombre Actual, 15), Ediciones Cristiandad, Madrid 1965, 138. [Orig. ted., *Jesus Christus. Geistliches Wort*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1947, 1957]; ID., *El universo religioso de Dostoyevski*, (Grandes Ensayistas), Emece Editores, Buenos Aires 1954, 1958<sup>2</sup>, 37-38, 133. [Orig. ted., *Religiöse Gestalten in Dostojewskij's Werk*, Kösel-Verlag KG, München 1947; trad. ital., *Il mondo religioso di Dostojewskij*, Morcelliana, Brescia 1951]; ID., *La existencia del cristiano. Obra póstuma*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1997, 237-334. [Orig. ted., *Die Existenz des Christen*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1976; trad. ital., *Lesistenza del cristiano*, Vita e Pensiero, Milano 1985].

<sup>4</sup> Questo articolo sintetizza il nostro studio dedicato alla *cristologia del Mediatore di Romano Guardini* (in due volumi), al quale rimandiamo per ulteriori dettagli. In alcune parti, seguiamo in modo ravvicinato questo studio. Al riguardo, si vedano A.N.I. ABDELMA-LAK, *Introduzione alla cristologia del Mediatore di Romano Guardini. Vol. I: L'essenza del cristianesimo e la persona del Mediatore*, (Serie Teológica, 33), Editorial Bonaventuriana, Bogotá 2018; ID., *Introduzione alla cristologia del Mediatore di Romano Guardini. Vol. II: Il Mediatore della creazione, della rivelazione, della redenzione e dell'escatologia*, (Serie Teológica, 35), Editorial Bonaventuriana – Editorial Uniagustiniana, Bogotá 2020.

<sup>5</sup> A proposito della *biografia*, della *bibliografia* e del *pensiero* di R. Guardini esiste un'immensa letteratura. Per la sua *autobiografia*, si vedano R. GUARDINI, *Diario. Appunti e testi dal 1942 al 1964*, Morcelliana, Brescia 1983. [Orig. ted., *Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns. Notizen und Texte 1942-1964*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn

primibile istanza morale sono tutti elementi di un pensiero originale e fecondo che ha saputo confrontarsi con le problematiche più significative del suo tempo. Si può affermare, con H.-B. Gerl-Falkovitz, che quella di Guardini «è una figura che percepiamo sempre più come un vero e proprio “dono” del nostro secolo. In lui si compendiano e risplendono una particolare fisionomia e forza spirituale – in un modo inconfondibile, e tuttavia non facile a descriversi»<sup>6</sup>.

Guardini fu un filosofo e teologo tedesco d'origine italiana. Egli nacque a Verona, in Italia, da genitori benestanti, Paola Maria Berardinelli e Romano Tullo, il 17 febbraio 1885; l'anno successivo l'intera famiglia si trasferì a Magonza, in Germania. Perciò, egli studiò, visse, svolse le sue attività e si spense in Germania. Fin dall'inizio della sua attività cosciente sorse una tensione interiore che lo accompagnerà per tutta la vita: quella tra l'Italia e la Germania, tra “patria di origine” e “patria di adozione”<sup>7</sup>.

1980]; ID., *Appunti per un'autobiografia*, Morcelliana, Brescia 1986. [Orig. ted., *Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1984]. Per una biografia completa di R. Guardini, oltre a H. KUHN, *Romano Guardini: l'uomo e l'opera*, Morcelliana, Brescia 1963. [Orig. ted., *Romano Guardini. Der Mensch und das Werk*, Kösel-Verlag KG, München 1961], si veda l'opera di H.-B. Gerl-Falkovitz, ormai divenuta un classico: GERL-FALKOVITZ, *Romano Guardini. La vita e l'opera*. Si vedano anche H. ENGELMANN – F. FERRIER, *Introduzione a Romano Guardini*, (Giornale di Teologia, 22), Queriniana, Brescia 1968. [Orig. fran., *Romano Guardini. Le Dieu vivant et l'existence chrétienne*, Fleurus, Paris 1966]; A. LÓPEZ QUINTÁS, *Romano Guardini y la dialéctica de lo viviente: Estudio metodológico*, (Colección «Teología y Siglo XX», 5), Ediciones Cristiandad, Madrid 1966; ID., *Romano Guardini. Maestro de vida*, ; ID., *La verdadera imagen de Romano Guardini*; C. DOTOLO, *Romano Guardini*, in R. FISICHELLA (ed.), *Storia della teologia. Vol. 3: Da Vitus Pichler a Henri de Lubac*, Edizioni Dehoniane, Roma – Bologna 1996, 717-731; E. GUERRIERO, *Romano Guardini e la teologia del Novecento*, in H.U. VON BALTHASAR, *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, (Già e non ancora, 363), Jaca Book, Milano 2000, 11-28; C.J. ORDUÑA, *Los principios interpretativos en Romano Guardini. El camino de la intuición*, (Tesi Gregoriana «Serie Teologia», 205), Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2014.

<sup>6</sup> H.-B. GERL-FALKOVITZ, *L'“Etica”*. Note intorno all'opera postuma di Romano Guardini, “Communio” CXXXIII (1994), 1, 102.

<sup>7</sup> Cf. EAD., *Romano Guardini. La vita e l'opera*, 35-37. Grazie a tale tensione lo stile ed il linguaggio di Guardini vengono marcati dalla “fissità latina” e dalla “fluidità germanica”, ossia dall'ordine chiaro e bello d'una forma in cui si muove il pensiero in continuo divenire. A questo proposito, H. Engelmann e F. Ferrier affermano: «Raro privilegio, questa duplice eredità, che incontreremo in tutta l'opera di Guardini. Questa filiazione latino-germanica mentre crea il fascino dell'uomo, costituisce nello stesso tempo una delle ragioni più sicure dell'influenza del pensatore», ENGELMANN – FERRIER, *Introduzione a Romano Guardini*, 18-19.

Guardini tentò diversi studi, dalle scienze naturali a quelle sociali, finché trovò la sua strada nella teologia. Nel 1910 fu ordinato sacerdote, ricevendo in seguito i primi incarichi pastorali; nel 1912 presentò domanda per proseguire gli studi, al fine di conseguire il dottorato in Teologia. Nel 1915 si laureò in teologia a Friburgo, discutendo una tesi sulla *dottrina della Redenzione in san Bonaventura*<sup>8</sup>. Come è noto, nel 1917 pubblicò la sua prima opera, il breve saggio intitolato *Lo spirito della liturgia*<sup>9</sup> che gli fece acquisire immediatamente notorietà presso un vasto pubblico, non solo di estrazione confessionale. Nella seconda metà degli anni venti si accostò al movimento “giovanile” tedesco del “*Quickborn*” (“fonte viva”), di cui divenne presidente nel 1926. Grazie al lavoro duro e costante di Guardini, il “*Quickborn*” si trasformò gradualmente in movimento ecclesiale, con una spiccata apertura e passione culturale.

Nel 1965, Guardini pubblicò il suo ultimo libro, *La Chiesa del Signore*, secondo il giudizio di von Balthasar «una specie di testamento», manifestazione della «saggezza dell’età, sviluppata “dall’amore e dall’ansia”, poiché quanto più il mistero della Chiesa è grande, tanto “più è vulnerabile”»<sup>10</sup>. Infine, il 1° ottobre 1968 Guardini ritornò alla casa del Padre. Fu sepolto nel piccolo cimitero presso la chiesa di san Lorenzo, a Monaco. Sulla sua lapide fu incisa la scritta: «Romano Guardini (1885-1968). Nella fede in Gesù Cristo e nella sua Chiesa, confidando nel suo giudizio misericordioso»<sup>11</sup>.

In sintesi, Guardini è, per riconoscimento unanime, uno dei filosofi e teologi cattolici più significativi del secolo ventesimo. H.-B. Gerl-Falkovitz lo definisce così: «un pensatore di stirpe agostiniana; di quel sangue in cui metafisica e profondo senso della realtà dell’animo umano scorrono fusi in una indistricabile unità. Ad un tempo, egli è un “umanista”, dotato di elo-

<sup>8</sup> Cf. R. GUARDINI, *La dottrina della Redenzione in san Bonaventura. Un contributo storico-sistematico alla dottrina della Redenzione*, in ID., *Bonaventura*, (Opera Omnia, vol. XVIII), I. TOLOMIO (a cura di), Morcelliana, Brescia 2013, 63-350. [Orig. ted., *Die Lehre des heil. Bonaventura von der Erlösung. Ein Beitrag zur Geschichte und zum System der Erlösungslehre*, Schwann, Düsseldorf 1921].

<sup>9</sup> Cf. R. GUARDINI, *Lo spirito della liturgia*, Morcelliana, Brescia 1930. [Orig. ted., *Vom Geist der Liturgie*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1917, 1918<sup>12</sup>].

<sup>10</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, (Già e non ancora, 363), Jaca Book, Milano 2000, 110-111. [Orig. ted., *Reform aus dem Ursprung*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1970, 1995].

<sup>11</sup> GERL-FALKOVITZ, *Romano Guardini. La vita e l’opera*, 469.

quiu raffinato e intenso»<sup>12</sup>. In ogni caso, si può studiare Guardini da un duplice punto di vista: come filosofo e come teologo, senza dimenticare, però, che il suo genio è stato capace di entrare in tanti campi e in diverse scienze rimanendo un “pensatore unitario”, anche se non sistematico (un “pensatore asistemico”)<sup>13</sup>.

## 1.2 Le sue opere e il suo metodo filosofico-teologico

Va riconosciuto, come afferma B. Mondin, che «la produzione letteraria di Romano Guardini è molto vasta e varia: quasi un centinaio di libri e diverse centinaia di articoli, in cui tratta di letteratura e di storia, di filosofia e di teologia, di ecclesiologia e di liturgia, di teologia e di cristologia, di fenomenologia del cristianesimo e di antropologia cristiana»<sup>14</sup>.

Le sue *opere principali* sono: in “campo filosofico”, *Natura della Weltanschauung cattolica* (1923), *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente* (1925), *Mondo e Persona* (1939), *Libertà grazia destino* (1948), *La fine dell'epoca moderna* (1950), *Fenomenologia e teoria della religione* (1958), *Ansia per l'uomo* (1962), etc.; nel “campo della letteratura religiosa”, *La coscienza religiosa. Saggio su Pascal* (1935), *La conversione di S. Agostino* (1935), *Figure religiose in Dostojevskij* (1939), *Hölderlin* (1939), *La morte di Socrate* (1941), *Significato dell'esistenza in Rainer Maria Rilke* (1953); *Paesaggio dell'eternità. Studi su Dante* (1958), etc.; in “campo di Sacra Scrittura e teologia”, *Lo spirito della liturgia* (1917), *Il senso della*

<sup>12</sup> EAD., *L'“Etica”. Note intorno all'opera postuma di Romano Guardini*, 102.

<sup>13</sup> Cf. B. MONDIN, *Romano Guardini*, in *I grandi teologi del secolo ventesimo. Vol. 1: I teologi cattolici*, (Le idee e la vita, 48), Borla, Torino 1969, 1972<sup>2</sup>, 90. GERL-FALKOVITZ, *Romano Guardini. La vita e l'opera*, 384-385. 394: «C'è una questione che regolarmente viene sollevata quando si fa il nome di Guardini. Chi era Guardini veramente? La risposta sembra non essere univoca perché la sua figura assume troppe sfumature, si suddivide quasi in diverse “vite”: quella sacerdotale e quella liturgica, quella del movimento giovanile e (come contrappeso) quella accademica, quella del teoreta e quella dello scrittore [...] Chi era quindi Guardini? A mo' di tentativo, avanziamo una risposta: accanto ad altri aspetti, Guardini era un pensatore che accettava il confronto con l'elemento anticristiano e lo faceva nei punti più pericolosi di quest'ultimo, sottoponendo inoltre tale elemento non solo a quella faticosa opera di chiarificazione che si deve al *pensare-con*, ma a quella ancor più faticosa che si raggiunge nel *soffrire-con*».

<sup>14</sup> MONDIN, *Romano Guardini*, 93. Si veda anche ID., *Guardini Romano*, in ID., *Dizionario dei teologi*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992, 287.



*Chiesa* (1922), *I santi segni* (1922), *Vita della fede* (1935), *Essenza della fede* (1935), *I novissimi* (1940), *Introduzione alla preghiera* (1943), *La Madre del Signore* (1955), *La Chiesa del Signore* (1965), *L'esistenza del cristiano* (1976), etc.<sup>15</sup>.

Guardini si è interessato alla figura di Cristo in tutti i suoi scritti, piccoli o grandi, filosofici o teologici, biblici o riflessivi. Si può dire, infatti, che Cristo, la sua persona, il suo messaggio, il mistero della sua esistenza penetrano profondamente tutta l'opera letteraria di Guardini; perciò, uno studio integrale del suo contributo cristologico non potrà dimenticare nessuna delle sue opere<sup>16</sup>. La nostra ricerca si concentrerà qui su quelli in cui il nostro autore tratta esplicitamente della persona e della vita di Gesù Cristo. In ordine cronologico, le *opere cristologiche principali* che serviranno come punto di riferimento sono le seguenti: *La figura di Gesù Cristo nel Nuovo Testamento* (1936); *Il Signore* (1937); *L'essenza del Cristianesimo* (1939); *Gesù Cristo. La sua figura negli scritti di Paolo e di Giovanni* (1940); *Il Salvatore nel Mito, nella Rivelazione e nella Politica. Una riflessione politico-teologica* (1945); *Gesù Cristo. Parole spirituali* (1947); *La realtà umana del Signore* (1958); *Preghiera e verità. Meditazioni sul Padre Nostro* (1960); *Il messaggio di san Giovanni. Meditazioni sui testi dei discorsi dell'addio e della prima lettera* (1962); *L'esistenza del cristiano* (1976).

Inoltre, è necessario ricordarsi delle figure considerate da Guardini, che hanno determinato il metodo ed il contenuto del suo pensiero, e contribuito ad acquisire gli strumenti necessari per la sua analisi della persona di Gesù di Nazareth. Esse sono *sant'Agostino* († 430), *san Bonaventura* († 1274), *Dante* († 1321) e *Pascal* († 1662) nel mondo cattolico; fuori del mondo cattolico, *Socrate* († 399 a. C.), *Platone* († 348/347 a. C.),

<sup>15</sup> Per ulteriori informazioni sulla vasta produzione letteraria guardiniana, oltre all'intera opera di Guardini pubblicata dalla casa editrice Morcelliana di Brescia, si rimanda a VON BALTHASAR, *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, 117-126, dove si ricordano quasi tutte le opere guardiniane con le loro corrispondenti traduzioni italiane. Si vedano anche R. GUARDINI, *El ocase de la Edad Moderna. Un intento de orientación*, (Cristianismo y Hombre Actual, 1), Ediciones Guadarrama, Madrid 1963<sup>2</sup>, 204-214; G. SOMMAVILLA, *Introduzione* a R. GUARDINI, *Scritti filosofici. Vol. 1*, G. SOMMAVILLA (a cura di), Fratelli Fabbrì Editori, Milano 1964, 123-130; A. LÓPEZ QUINTÁS, *Romano Guardini. Maestro de vida*, 393-411; B. MONDIN, *Romano Guardini*, 93-95.

<sup>16</sup> Cf. J.M. ALONSO, *La psicología de Jesús en la obra de Romano Guardini*, in A. LÓPEZ QUINTÁS (ed.), *Psicología religiosa y pensamiento existencial. Ensayos filosóficos-teológicos. Vol. 1*, (Cristianismo y Hombre Actual, 43), Ediciones Cristiandad, Madrid 1963, 24.

Hölderlin († 1843), Kierkegaard († 1855), Dostoevskij († 1881), Nietzsche († 1900), Rilke († 1926)<sup>17</sup>.

Preme ora soffermarsi brevemente sul *metodo filosofico-teologico* di Guardini, in modo particolare sulla sua cosiddetta *dottrina degli opposti* (*Gegensatztheorie*) o semplicemente *l'opposizione polare* (*der Gegensatz*). E ciò per il fatto che, come osserva bene G. Sommovilla, tutti i fondamentali problemi filosofici e problemi teologici-morali-pedagogici sono stati da Guardini ripensati originalmente secondo la *Gegensatztheorie*, e da essa deriva tutta la metodologia interpretativa del Guardini<sup>18</sup>. Senza entrare nei dettagli, il sistema degli opposti di Guardini consiste in *otto coppie* di elementi polarizzati, suddivise a loro volta in due gruppi: opposizioni *categoriali* e opposizioni *trascendentali*<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Cf. VON BALTHASAR, *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, 69-98. 119-121; S. ZUCAL, *Romano Guardini e la metamorfosi del "religioso" tra moderno e post-moderno. Un approccio ermeneutico a Hölderlin, Dostoevskij e Nietzsche*, Quattro venti, Urbino 1990; ID., *Romano Guardini. Il Cristo esposto all'umana decisione*, 452-459; MONDIN, *Romano Guardini*, 93-95. GUARDINI, *La existencia del cristiano. Obra póstuma*, 267: «Realicé un buen número de análisis, en parte amplios, de la personalidad y la obra de figuras significativas desde el punto de vista filosófico y religioso (Sócrates, Agustín, Pascal, Hölderlin, Dostoevski, Rilke), por no mencionar sino los trabajos más extensos. Prescindiendo de su objeto particular, tales análisis me sirvieron de ejercicio, conducente a adquirir los medios necesarios para el análisis de la figura de Jesús. Me dije a mí mismo que no puede hacerse reducción alguna de esta figura, antes ha de ser tomada tal como aparece en los Evangelios y las Cartas de los apóstoles, a saber, como Aquel sobre el que se edifica la fe y la vida cristiana, y que intervino de forma determinante en la historia».

<sup>18</sup> Cf. SOMMAVILLA, *Introduzione*, 5.

<sup>19</sup> Si rimanda principalmente al *saggio* in cui Guardini espone in modo dettagliato, organico ed esaustivo il suo sistema degli "opposti". Al riguardo, Cf. R. GUARDINI, *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, in ID., *Scritti filosofici. Vol. 1*, 135-272. [Orig. ted., *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, Matthias Grünewald-Verlag, Mainz 1925]. Per una presentazione sintetico-critica della teoria dell'"opposizione polare" guardiniana, invece, si veda SOMMAVILLA, *Introduzione*, 5-26; VON BALTHASAR, *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, 45-46; GERL-FALKOVITZ, *Romano Guardini. La vita e l'opera*, 303-334; E. GUERRIERO, *Romano Guardini e la teologia del Novecento*, in VON BALTHASAR, *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, 15-16; MONDIN, *Romano Guardini*, 99-104; ID., *Guardini Romano*, 288-289; R. GIBELLINI, *La teología del siglo XX*, Sal Terrae, Santander 1998, 235-236. [Orig. ital., *La teología del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1993<sup>2</sup>]; R.A. GIBU SHIMABUKURO, *Influjo de san Buenaventura en la estructura de Der Gegensatz de Romano Guardini*, "Revista Teológica Limense" XXXVI (2002), 3, 59-74; G. FABRIS, *Dallo sguardo di Romano Guardini. Una rilettura delle coppie della Genesi*, Edizione Messaggero, Padova 2009, 29-65.

Ora, secondo Guardini la trama fondamentale del reale è costituita dall'opposizione polare. Tutta la realtà vivente, e in particolare la vita umana, è dominata dalla realtà degli opposti. La forma propria dell'umanità vivente (del *concreto-vivente*) è di essere *unità degli opposti*. Tale teoria degli opposti non ha nulla a che fare con la dialettica hegeliana delle contraddizioni; al contrario, essa parla di opposizioni, non di contraddizioni. Le due parti "opposte" sono essenzialmente autoconsistenti, rimandano l'una all'altra ed esiste tra loro un reale confine qualitativo. Si può passare dall'una all'altra soltanto per mezzo di un atto specifico, di un sorpasso qualitativo. Si tratta di una *dialettica qualitativa* (Kierkegaard), e non di una *dialettica di mediazione* (Hegel); ciò significa che nell'opposizione polare guardiniana non si eliminano le distinzioni essenziali, che a loro volta rimangono unite in una continua "tensione dei poli".

In questo senso, la proposta guardiniana è decisamente tanto *antikantiana* (il soggetto in genere) come *antihegeliana* (solo l'oggetto)<sup>20</sup>. Da ciò risulta anche che il modo di pensare del nostro autore è certamente *esistenziale e relazionale*, e non *oggettivista* né tantomeno *relativista*. «Guardini – ribadisce A. López Quintás – non è un pensatore *oggettivista* né *soggettivista*, ma *relazionale*»<sup>21</sup>. D'altronde, con il suo metodo dell'opposizione polare il nostro autore ha cercato una "terza via" tra il razionalismo e l'intuizionismo, tra concettualismo astratto e l'intuizionismo vitalista, tra *intellectus* e *fides*, poiché per lui non sono praticabili né la via del razionalismo ("intellettualismo") né quella dell'intuizionismo ("fideismo"): il concetto razionalista è astratto ed incapace di percepire il vivente concreto nella sua individualità, mentre l'intuizionismo è puntuale e non assicura una conoscenza feconda<sup>22</sup>.

Il pensiero filosofico di Guardini basato sulla teoria degli opposti in tensione polare trovava così immediata applicazione in teologia, dove egli sviluppò tesi innovative, in antropologia, in cristologia, in liturgia e in ecclesiologia. Infatti, secondo le stesse parole di Guardini, molti dei suoi scritti teologici «hanno come propria direzione e misura l'idea degli opposti»<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> Cf. VON BALTHASAR, *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, 45; GERL-FALKOVITZ, *Romano Guardini. La vita e l'opera*, 307-311.349-350.

<sup>21</sup> A. LÓPEZ QUINTÁS, *Estudio introductorio* a R. GUARDINI, *La existencia del cristiano. Obra póstuma*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1997, XVII [traduzione nostra].

<sup>22</sup> Cf. GIBELLINI, *La teología del siglo XX*, 235.

<sup>23</sup> Cf. GUARDINI, *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, 135.

Metodologicamente fondato, il pensiero degli “opposti” gli permise con successo di sfuggire al «dogmatismo non illuminato e al relativismo altrettanto non illuminato»<sup>24</sup>.

## 2. La cristologia del Mediatore di R. Guardini: alcuni aspetti

### 2.1 La *Katholische Weltanschauung*, l'essenza del cristianesimo, la concentrazione cristica guardiniana e le altre religioni non cristiane

Guardini fu il primo professore di teologia cattolica a Berlino. In realtà, nel 1923 da Berlino gli venne offerta la cattedra di “Filosofia della religione e visione del mondo (*Weltanschauung*) cattoliche”. L'accettazione di tale cattedra con il relativo svolgimento dei corsi rendeva le relazioni dentro l'università di Berlino non del tutto facili ed ovvie. Le parole seguenti dello stesso Guardini spiegano il senso ed il contenuto di tale *Katholische Weltanschauung* (la “cosmovisione cattolica”)<sup>25</sup>:

Definì la *Weltanschauung* cristiana come lo sguardo che diviene possibile a partire dalla fede sulla realtà del mondo; e la dottrina della *Weltanschauung* poi la ricerca teoretica dei suoi presupposti e del suo contenuto. Con ciò potei trarre le conseguenze da quanto già a Tubinga avevo riconosciuto come il senso della fede. Esso significava l'insediarsi dentro la rivelazione e la possibilità di vedere da essa il mondo, che già in sé è opera del Dio che si rivela, nella sua verità propria<sup>26</sup>.

È molto importante rilevare questo fatto (la *Katholische Weltanschauung* vista alla luce della Rivelazione e della fede), perché senza di esso non si può comprendere fino in fondo l'interpretazione guardiniana circa l'essen-

<sup>24</sup> GERL-FALKOVITZ, *Romano Guardini. La vita e l'opera*, 79.

<sup>25</sup> Per una maggiore conoscenza della concezione e del contenuto della *Katholische Weltanschauung* secondo Guardini, si rimanda al suo fondamentale saggio *Natura della Weltanschauung cattolica* (1923). Al riguardo, Cf. R. GUARDINI, *Natura della Weltanschauung cattolica*, in ID., *Scritti filosofici. Vol. 1*, G. SOMMAVILLA (a cura di), 275-292. [Orig. ted., R. GUARDINI, *Vom Wesen Katholischer Weltanschauung*, in ID., *Unterscheidung des Christlichen*, Matthias Grünewald-Verlag, Mainz 1923, 1963].

<sup>26</sup> ID., *Appunti per un'autobiografia*, 53.

za del cristianesimo. Così, Guardini si è impegnato non ad approfondire una qual certa disciplina teologica, bensì ad interpretare tutta l'essenza e la realtà cristiane. Al riguardo, nel suo scritto *Appunti per un'autobiografia*, egli spiega esplicitamente quale considera il compito proprio della sua missione in generale, e della sua opera teologica in particolare. Egli afferma che nelle sue lezioni al secondo convegno dell'Associazione laureati cattolici, che si svolse a Bonn nel 1922, gli divenne più chiaro quale fosse il proprio compito: «non di portare avanti la ricerca in una disciplina teologica, bensì di interpretare la realtà cristiana con responsabilità scientifica e ad alto livello spirituale»<sup>27</sup>.

Da tutto ciò si può comprendere che l'interesse di Guardini ad indagare l'essenza del cristianesimo e l'esistenza cristiana non è una cosa tra le altre, ma è la questione essenziale in tutta la sua riflessione teologica e filosofica, ed è, per così dire, la sua missione teologica principale: «[...] in fondo, tutta la mia opera – osserva Guardini – tenta di raggiungere uno sguardo d'insieme che abbracci l'esistenza cristiana nella sua complessità»<sup>28</sup>.

Prima del nostro autore, sull'essenza del cristianesimo, ovvero su ciò che costituisce la sua natura fondamentale e fondante («quella determinazione che fonda univocamente in sé ciò che è cristiano e con ciò stesso lo distingue da ogni altra cosa»<sup>29</sup>), ci sono stati alcuni tentativi significativi; alcuni di essi portavano addirittura lo stesso titolo adoperato dal nostro autore, ovvero *L'essenza del cristianesimo* (*Das Wesen des Christentums*). Si ricordano particolarmente due opere: quella di L. Feuerbach (1804-1872) e quella di A. von Harnack (1851-1930). Risalente al 1841<sup>30</sup>, la prima appare, nella sua sostanza, distruttiva; pubblicata nel 1901<sup>31</sup>, la seconda è molto riduttiva a proposito di ciò che si intende con l'essenza del cristianesimo. Di fatto, né la religione “umanistica” feuerbachiana, né l'orientamento “liberale” harnackiano con drastica limitazione del kerygma del Vangelo alla sola

<sup>27</sup> *Ibid.*, 43.

<sup>28</sup> *Id.*, *Libertà, Grazia, Destino*, Morcelliana, Brescia 1956, 2000<sup>3</sup>, 7. [Orig. ted., *Freiheit, Gnade, Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins*, Kösel-Verlag KG, München 1948].

<sup>29</sup> *Id.*, *L'essenza del Cristianesimo*, 45.

<sup>30</sup> Cf. L. FEUERBACH, *L'essenza del cristianesimo*, Editori Laterza, Roma – Bari 2006. [Orig. ted., *Das Wesen des Christentums*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1841, 1960].

<sup>31</sup> Cf. A. VON HARNACK, *L'essenza del cristianesimo*, Fratelli Bocca, Torino 1923. [Orig. ted., *Das Wesen des Christentums*, C. G. Naumann, Leipzig 1901].

proclamazione del regno di Dio, sono adeguati al problema di stabilire-cogliere l'essenza del cristianesimo<sup>32</sup>.

Per Guardini, né la “realità antropologico-soggettiva”, né la “paternità divina e figliolanza umana”, né la “carità cristiana”, né la “realità cosmologico-universale”, rappresentano l'essenza del cristianesimo; per di più, sono anche delle risposte date sotto forma di definizioni astratte, con il pericolo di ridurre l'essenza del cristianesimo ad un concetto generale. La sua conclusione precisa è la seguente: ciò che è cristiano non può venire da premesse mondane e la sua essenza non può determinarsi con categorie naturali, perché così facendo si elimina la peculiarità propria della realtà cristiana ed il suo distintivo.

Nella sua breve ed importante opera *L'essenza del cristianesimo*, Guardini ha intessuto lucidamente il suo discorso con intenti chiarificatori, più che apertamente polemici, nei confronti dei filosofi, pensatori e teologi moderni che in un modo o nell'altro hanno eclissato o negato in Cristo la persona reale, storica, e, quindi la sua specificità assoluta. A differenza di L. Feuerbach ed A. von Harnack, o forse in risposta ad ambedue, e non solo a loro, Guardini afferma esplicitamente la sua tesi:

Da ultimo il cristianesimo non è una teoria della Verità, o una interpretazione della vita. Esso è anche questo, ma non in questo consiste il suo nucleo essenziale. Questo è costituito da Gesù di Nazareth, dalla sua concreta esistenza, dalla sua opera, dal suo destino – cioè da una personalità storica –. Una certa analogia di tale situazione avverte colui per il quale un uomo acquista un significato essenziale. Non “l'Umanità” o “l'umano” divengono in tal caso importanti, ma questa persona<sup>33</sup>.

A nostro avviso, tale affermazione essenziale di Guardini è l'idea centrale del suo saggio. Egli non si limita ad affermare tale tesi, ma cerca con sforzo metodologico di giustificarla. E questo è appunto il contenuto del suo saggio. Egli offre, infatti, *sette considerazioni teologiche* (la *sequela Christi*; Gesù Cristo come la misura e il motivo del retto agire; Cristo che provoca

<sup>32</sup> Si veda la sintetica nota del traduttore del saggio guardiniano *L'essenza del Cristianesimo: Nota del traduttore* a GUARDINI, *L'essenza del Cristianesimo*, 87-92.

<sup>33</sup> ID, *L'essenza del Cristianesimo*, 11-12. Si veda anche ID., *Pascal*, Morcelliana, Brescia 1956, 49-50. [Orig. ted., *Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal*, Verlag Jakob Hegner, Leipzig 1935].

la decisione; la mediazione; la redenzione; l'espressione "in Cristo"; l'omnicomprensione di Cristo) che hanno il loro denominatore comune nell'affermazione seguente:

Per poter andare a Dio, si deve già venire da Lui [...] Può raggiungere Dio come fine solo quell'essere che ha Lui per origine [...] Gesù Cristo che un giorno visse sulla terra, è l'eterno Tu, amato dall'universo; la mèta della sua aspirazione al valore, del suo anelito a conseguire un significato [...] Cristo è l'Uno e il Tutto cristiano – benché procedente dal Padre ed a Lui indirizzato. Egli abbraccia in sé l'intero esistente, ma come *Logos* del Padre; come Colui nel quale il padre ha creato il mondo; che Egli ha mandato per la Redenzione del mondo; e che instaura il Regno del Padre [...] *Cristo non è il centro, ma il Mediatore*; Colui ch'è mandato in missione e ritorna in patria: "Via, Verità e Vita"<sup>34</sup>.

Da tutto ciò risulta che, come dice A. López Quintás, sia la *Weltanschauung* cristiana e l'essenza del cristianesimo, sia tutto ciò che è cristiano, per Guardini hanno per fondamento e nucleo essenziale la figura di Gesù di Nazareth, la sua persona storico-concreta. Nella vasta produzione guardiniana, si notano una preferenza chiara per la figura di Gesù ed un desiderio costante di precisare gli aspetti della sua personalità e del mistero della sua vita. Tale preferenza risponde alla profonda convinzione secondo cui l'essenza del cristianesimo è Gesù di Nazareth, di modo che l'origine, la mèta, il centro della vita spirituale cristiana si trovano in Lui<sup>35</sup>. Per dirla con B. Mondin, Gesù Cristo è «il cuore della teologia del Guardini»<sup>36</sup>. In questo senso, tutto il pensiero guardiniano ha una evidente "concentrazione cristica" che si nota in tutta la sua opera, e non solo nei suoi scritti specificamente cristologici. Per lui, la cristologia non è soltanto un trattato teologico o una disciplina teologica, ma la chiave di interpretazione di tutta la teologia cristiana. Pertanto, citando Leo Scheffczyk, S. Zucal afferma:

<sup>34</sup> ID., *L'essenza del Cristianesimo*, 80-81.

<sup>35</sup> Cf. A. LÓPEZ QUINTÁS, *Introducción a la edición española* di R. GUARDINI, *El Señor. Meditaciones sobre la persona y la vida de Jesucristo*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2008<sup>3</sup>, 13-14.

<sup>36</sup> Cf. MONDIN, *Romano Guardini*, 114.

Cristo non è mai per Guardini una verità o una realtà parziale della fede cristiana, ma piuttosto “il suo nocciolo e il suo cuore, la essenza e la sua natura”. In questo senso “cristologia” in Guardini non è mai solo ciò che la parola significa in teologia dogmatica, ma è da concepire come il concetto-chiave per un’autentica e vitale esplicitazione del mistero cristiano. Si può allora parlare di un “cristocentrismo” guardiniano – o anche di una metodologia cristocentrica, o ancora di una vera e propria centralità cristologica nel suo pensiero<sup>37</sup>.

Rispetto alle altre religioni non cristiane, la posizione guardiniana risulta *duplice*: da una parte egli considera tali religioni come “*vie pedagogiche al Cristo*”; dall’altra, però, le definisce come elementi che nascono dal mondo.

Per Guardini l’esperienza religiosa e le religioni, che da essa si sono formate in tutti i popoli e le culture rimangono qualche cosa di interno al mondo; sono incapaci perciò di liberarsi dalle potenze del mondo, perché partecipano della caducità mondana. Eppure sono vie, di cui non si può fare a meno, “pedagogiche al Cristo”. Comportamenti elementari come pregare e ringraziare, rispetto e altruismo, si radicano in esse e, trasformati, vengono riprese nel comportamento cristiano<sup>38</sup>.

In altri termini, a nostro avviso, Guardini si avvicina molto alla posizione della *tesi del complemento* e alla *prospettiva del cristocentrismo inclusivista* più che all’ecclesiocentrismo esclusivista o al pluralismo relativista. In quest’ottica, a giudizio ancora di von Balthasar, mentre K. Rahner, partendo dalla sua “cristologia trascendentale ed esistenziale”, parlerà della categoria del “*cristianesimo anonimo*” per trattare la questione della salvezza dei non cristiani, Guardini, partendo dalla sua concentrazione cristica, parlava, invece, per così dire, dei “*cristiani anonimi*”. La posizione guardiniana riguardante le altre religioni, dunque, «si avvicina oggettivamente alla distinzione di Henri de Lubac, secondo il quale possono esistere dei cristiani anonimi (irriconoscibili agli altri uomini), ma non un cristianesimo

<sup>37</sup> ZUCAL, *Romano Guardini. Il Cristo esposto all’umana decisione*, 449-450. Si veda anche FIDALGO, *El cristocentrismo de Romano Guardini*, 333-358.

<sup>38</sup> VON BALTHASAR, *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, 57.



anonimo, nel senso di poter dichiarare i sistemi religiosi oggettivi extracristiani, in quanto tali, come vie di salvezza»<sup>39</sup>.

## 2.2 Il mistero di Gesù di Nazareth e la persona del Mediatore

Di fronte alla complessa questione del “Gesù storico” e del “Cristo della fede”<sup>40</sup>, e consapevole di trovarsi “in mezzo alla problematica teologica”, Guardini si avvicina alla figura di Gesù di Nazareth a partire dalla *memoria Jesu*:

La realtà di Cristo ci viene comunicata mediante la parola, vale a dire la memoria degli apostoli, di tutti gli apostoli, da Marco a Giovanni; e non nel senso che l'autenticità della figura di Cristo diminuisce nella misura in cui la testimonianza si colloca più avanti nel tempo [...] Il progresso nella presentazione dell'immagine di Gesù non costituisce alcuna aggiunta di chi lo predica, ma dispiegamento passo a passo di ciò che “era fin dal principio”<sup>41</sup>.

Guardini ha dedicato una sua interessante opera a *La figura di Gesù Cristo nel Nuovo Testamento* (1936), in cui, come lui stesso afferma, «tenta di afferrare, in un giro di orizzonte, il complesso della figura di Cristo quale si delinea dai vari libri del Nuovo Testamento»<sup>42</sup>. Il nostro autore ha tentato di presentare il Cristo *intero, integrale e totale*. Per lui, non si tratta tanto di stabilire *a priori* quale sia l'autentica e reale figura di Cristo, secondo

<sup>39</sup> *Ibid.*, 110.

<sup>40</sup> Guardini ha affermato decisamente ed energicamente nella sua opera *Il Signore* (1937): «La fede cristiana rifiuta il Cristo di *questa* fede, così come il Gesù di *questa* storia. Il Gesù Cristo reale è quello della fede reale. Non ne esiste alcun altro. La fede è ordinata al Gesù Cristo reale, come l'occhio al colore e l'orecchio al suono. *A priori* Gesù Cristo si rivolge alla fede, chiedendo se ora l'uomo risponda col sì o col no, per la sua salvezza o la sua perdizione», GUARDINI, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, 719.

<sup>41</sup> *Id.*, *La realtà umana del Signore. Saggio sulla psicologia di Gesù*, Morcelliana, Brescia 1970, XVI-XVII. [Orig. ted., *Die menschliche Wirklichkeit des Herrn. Beiträge zu einer Psychologie Jesu*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1958].

<sup>42</sup> *Id.*, *La figura di Gesù Cristo nel Nuovo Testamento*, Morcelliana, Brescia 2000<sup>4</sup>, 18. [Orig. ted., *Das Bild von Jesus dem Christus im Neuen Testament*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1936, 1953<sup>3</sup>].

un qualche modello filosofico o storico, ma piuttosto di avvicinarsi al Nuovo Testamento «porgendo l'orecchio in umiltà, in atto di ubbidienza, come si conviene a chi si accinga ad ascoltare la parola di Dio»<sup>43</sup>.

Non è difficile notare, a nostro avviso, la poca sensibilità di Guardini rispetto alla ricerca storica su Gesù di Nazareth<sup>44</sup>. In altri termini, si può dire che il nostro autore è più vicino alla “*New Quest*” (1953-1980) che alla “*Third Quest*” (1980-); ovvero egli si è sforzato di conciliare il Vangelo e la storia *dal di fuori*, senza addentrarsi seriamente dentro lo sforzo moderno della ricerca storica su Gesù. Inoltre, nella sua ricostruzione-riconoscenza dell'identità di Gesù Cristo, attraverso le sue varie opere, Guardini percorre *due vie*: una *negativa* e l'altra *positiva*. Attraverso quella “negativa”, egli insiste principalmente sull'*assoluta diversità* di Gesù e sulla sua *inizialità* (*Anfanghaftigkeit*). Gesù, cioè, non è riconducibile a nessuna realtà-figura psicologica, storica, religiosa, mistica, filosofica o politica; Egli è un “assoluto inizio”.

Percorrendo la seconda via, quella “positiva”, egli considera che Gesù il Cristo è il Figlio di Dio pienamente umanizzato; Egli è pienamente vero Dio e pienamente vero uomo. Stando le cose in questi termini, la psicologia rischia di abbassare il Dio-uomo alla nostra misura e ai nostri parametri. La psicologia comunemente intesa risulta, dunque, inadeguata a cogliere il Cristo, la cui psicologia è particolare, è una *psicologia teologica*<sup>45</sup>, una *transpsicologia*<sup>46</sup>. Per questo, riguardo alla persona e alla vita di Gesù, non si può parlare di un vero e proprio sviluppo psicologico-caratterio-logico nel senso proprio del termine. Tuttavia, la psicologia dell'infanzia e dell'adolescenza può essere applicata armonicamente a Gesù, secondo le

<sup>43</sup> Cf. *ibid.*, 104.

<sup>44</sup> GERL-FALKOVITZ, *Romano Guardini. La vita e l'opera*, 371-372: «In effetti Guardini non ha mai fatto proprio questo metodo [il metodo storico-critico] – non solo perché esso si è sviluppato in un periodo in cui egli si sentiva già troppo vecchio per apprenderlo, ma ancor più perché esso essenzialmente non si confaceva a lui. Il distacco o il divario muto e sotterraneo tra i punti di vista di Guardini e di Heinrich Kahlefeld, considerato in verità sempre il suo allievo modello, sta proprio in questa resistenza di Guardini contro il metodo storico-critico. Più precisamente, egli ha rifiutato come inadeguati sia l'approccio storico come pure quello psicologico alla figura di Gesù».

<sup>45</sup> Cf. GUARDINI, *La realtà umana del Signore. Saggio sulla psicologia di Gesù*, XV; ID., *La existencia del cristiano. Obra póstuma*, 335; GERL-FALKOVITZ, *Romano Guardini. La vita e l'opera*, 437.

<sup>46</sup> Cf. VON BALTHASAR, *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, 104.

“età della vita”, a condizione di non comandare o manipolare l’autocoscienza divina.

D'altronde, il Gesù di Guardini era cosciente della propria realtà divino-umana, della propria missione, della propria identità ebraica-universale, ma anche della presenza-avversarietà di *Satana* e della propria morte e risurrezione immediata. Il Dio-uomo non crede, ma rende possibile il credere. Perciò è più giusto parlare di una “obbedienza” piuttosto che di una “fede” di Gesù, che obbedì fiduciosamente a suo Padre fino alla morte in croce (cf. *Fil* 2,8)<sup>47</sup>. Attorno a Lui si trovava uno spazio ininterrotto di solitudine estrema a causa non soltanto dell'incomprensione della sua persona e della sua missione da parte degli uomini, ma anche dell'*eccedenza* del mistero della sua figura-identità: quella del *Logos incarnato*. In definitiva, la solitudine di Gesù è la solitudine di Dio nel mondo, che gli appartiene e che eppure l'ha rifiutato. Proprio questo rifiuto diventa un giudizio contro il mondo.

Grazie all'incarnazione, inoltre, il Dio-uomo ha avuto un'umanità ed una carne vere le quali, dopo l'Ascensione, sono state assunte nella sfera del Dio uno-trino, divenendo, pertanto, eterne. Il Verbo incarnato, crocifisso e risorto siede ora alla destra del Padre nella potenza dello Spirito Santo con la sua umanità trasformata, ma integralmente mantenuta. Oltre ad essere il Dio-uomo, *Il Signore* di Guardini è anche il *Mediatore*, il *Rivelatore*, il *Redentore* e l'*Agente escatologico*. Secondo la concezione cristiana, non può esserci un rapporto immediato dell'uomo-mondo con il Dio Uno-Trino senza la mediazione del Figlio, Gesù di Nazareth; questi è, pertanto, l'unico *Mediatore* tra Dio e gli uomini. Egli è il Mediatore della creazione, della rivelazione, della redenzione e dell'escatologia, essendo il *Mediatore-Rivelatore* della verità di Dio e della verità dell'uomo. Ciò invita ad accogliere con fede la *rivelazione divina* avvenuta nella persona storica di Gesù di Nazareth, ed indica la centralità della cristologia nella teologia e nella antropologia cristiane.

---

<sup>47</sup> Cf. A.N.I. ABDELMALAK, *Le posizioni di R. Guardini e di H. U. von Balthasar sulla questione della “fede di Gesù”*, “Theologica Xaveriana” CLXXXV (2018), 1, 1-25 [in <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/21272/16562>].

### 2.3 Gesù Cristo: il Mediatore, il Rivelatore, il Redentore e l'Agente escatologico

La categoria della “mediazione” riferita a Cristo ha, pertanto, una connotazione particolare e forte nella cristologia guardiniana; essa, infatti, viene collegata alla creazione, alla rivelazione, alla redenzione e all’escatologia. Innanzitutto, a proposito della mediazione di Cristo nella creazione, si può dire che tutto ciò che esiste è opera del *Logos*, e l’essere dell’uomo stesso è radicato in questo *Logos*:

Cristo è Dio nel senso puro e pieno della parola; il *Logos*, mediante il quale tutto fu creato e anch’io sono creato [...] L’“io” dell’uomo scaturisce invece perennemente dal creare di Dio. Il vero “io” dell’uomo è un “io-in-Dio”; e qui, nella consapevolezza intima dello Spirito-Cristo, che è il *Logos*, tale “io” riceve il suo ultimo compimento. L’uomo è se stesso in quanto è in Cristo<sup>48</sup>.

Quando si considera attentamente la realtà-significato affermata nel concetto del *Logos*, si vede che «Cristo è l’Archetipo prefiguratore e la Parola primitiva creatrice di tutto ciò che esiste»<sup>49</sup>. Egli è, infatti, il primogenito prima di ogni creazione; in Lui stanno le forme significanti, i fondamenti essenziali, le immagini di valore di tutto il creato. Egli contiene in essenzialità semplice tutto ciò che si trova diffuso nell’ampiezza del mondo, nella lunghezza del tempo, nella profondità dei significati, nell’altezza dei criteri o dei paramenti. E non solo come immagine che si presenta, ma quale potenza; «poiché mediante Lui tutto è stato creato. Cristo è la mano creatrice del Padre»<sup>50</sup>. E così in Cristo

si accentra e riassume ogni cosa creata, in Lui è tutto. Ed Egli è anche Colui che comprende in sé l’uomo. Ed il credente vede il mondo attraverso a Lui; in Lui la sua vita ha il proprio centro motore, da Lui derivano ad essa l’impulso, il ritmo, la forza. Cristo è la legge che regola le umane vicende. La sua statura è cosmica [...] Cristo è nell’uomo, e

<sup>48</sup> GUARDINI, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, 600-601.

<sup>49</sup> ID., *L’essenza del Cristianesimo*, 73.

<sup>50</sup> Cf. ID., *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, 618.

l'uomo è in Lui [...]. E quando Gesù si è stabilito dentro di noi vuole rivelarsi nell'esistenza umana<sup>51</sup>.

Riguardo al legame tra la mediazione di Cristo e la rivelazione divina, si può dire che Cristo è il *Logos*, l'eterno Verbo del Padre; chi sia Dio è espresso mediante ciò che è Lui<sup>52</sup>. La "Verità" cristiana ci è data e rivelata solo nel *Mediatore*, e dalla rivelazione del Padre dipende tutto: la redenzione, il regno eterno e la nuova creazione. Tale rivelazione del Padre attraverso il Cristo-Figlio non è solamente un primo atto di comunicazione; la rivelazione cristiana è piuttosto una forma, dalla quale il contenuto non può venire separato; e questo in via essenziale. Tale verità si percepisce sempre come rivelazione per mezzo di Cristo:

L'essere rivelata rappresenta la struttura essenziale della verità cristiana – tanto che da qui nasce il problema logico, in quale maniera la conoscenza teologica e la sua enunciazione debba venire costruita. E la risposta suona: non in maniera tale che il conoscente la riferisca immediatamente all'oggetto, ma attraverso a un termine medio; il quale termine medio però non ha solamente carattere indicativo e perciò, almeno approssimativamente tale da potere venire eliminato, ma è essenziale e quindi rimane sempre nella conoscenza e nella enunciazione<sup>53</sup>.

La mediazione di Cristo è anche connessa essenzialmente con la realtà della redenzione: «Che quest'Uno sia al tempo stesso il Figlio del Dio vivente, il *Logos* eterno, mediante il quale tutto è stato creato, e il Redentore di noi tutti, è in verità poi la grazia indicibile che trascende ogni cosa»<sup>54</sup>. In tale ottica, il tramite-Mediatore diventa anche principio del capovolgimento della situazione di peccato in cui si trova l'umanità: «La mediazione diventa un inserimento redentivo: Cristo ha fatto suo ciò che era nostro, il peccato. Così è divenuto nostro ciò che era suo: la vita divina»<sup>55</sup>.

<sup>51</sup> ID., *La figura di Gesù Cristo nel Nuovo Testamento*, 41-42.

<sup>52</sup> Cf. ID., *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, 700.

<sup>53</sup> ID., *L'essenza del Cristianesimo*, 43.

<sup>54</sup> ID., *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, 253.

<sup>55</sup> ID., *L'essenza del Cristianesimo*, 51.

Ciò vuol dire che noi siamo cristiani in virtù della redenzione, ma tale redenzione non è un'azione il cui effetto sia separabile dalla persona che l'ha compiuta: «Questa azione ha invece significato e forza di redenzione solo come azione di questo agente. L'agente deve rimanere collegato con l'azione»<sup>56</sup>.

La redenzione è essenzialmente «una nuova fondazione dell'esistenza»<sup>57</sup>, «significa l'inizio di un'esistenza nuova»<sup>58</sup>. Con Cristo ha inizio *l'esistenza nuova, l'esistenza redenta, l'esistenza cristiana*: «Con Lui hanno inizio la nuova creazione, la nuova esistenza e il nuovo pensiero. Con Lui ha principio, in una parola, ciò ch'è “cristiano”»<sup>59</sup>. Questa esistenza nuova del cristiano ha avuto inizio nell'essere vivo di Gesù Cristo:

Quando Egli si fece uomo, si aprì in Lui il principio. Quando si chiede che cosa sia la redenzione, dobbiamo rispondere: Gesù Cristo. Lui stesso, la sua esistenza che germina dalla grazia, che si trova entro l'amore di Dio. Questo principio poi si apre la strada in chiunque creda in Cristo [...] In ogni credente l'esistenza inizia a nuovo, poiché egli ha partecipato al primo principio, che è Cristo. In ciascuno scorre la fonte della nuova gloria<sup>60</sup>.

L'essenza dell'esistenza cristiana consiste sostanzialmente ed assolutamente nel “vivere in Cristo”. In quest'espressione, Guardini vede precisamente la “formula basica dell'esistenza cristiana”; e, per Lui, Paolo è «l'e-vangelista di questa esistenza cristiana»<sup>61</sup>.

Cristo non è affatto una mescolanza di “Dio” e di “Uomo” tenuta assieme dal legame dell'incomprensibilità, ma è Lui, nella sua personalità

<sup>56</sup> *Ivi.*

<sup>57</sup> *Ibid.*, 46.

<sup>58</sup> *Id.*, *La existencia del cristiano. Obra póstuma*, 243: «[...] la Redención significa el comienzo de una existencia nueva. Es un acontecimiento del mismo rango que la creación; más aún, de un rango superior, en la medida en que el compromiso de Dios en la Redención está por encima del que tuvo lugar en el acto creador».

<sup>59</sup> *Id.*, *La figura di Gesù Cristo nel Nuovo Testamento*, 91.

<sup>60</sup> *Id.*, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, 713.

<sup>61</sup> *Ibid.*, 597.

viva e pura, principio dell'esistenza cristiana, non oggetto di una concezione attinta altrove, ma punto di partenza di ogni concezione che voglia essere cristiana<sup>62</sup>.

Per quanto concerne, infine, la mediazione di Cristo nell'escatologia, il nostro autore osserva che il *Logos*-rivelatore-redentore sta all'inizio, è entrato nella storia e sarà alla fine quale agente escatologico<sup>63</sup>. Non si tratta soltanto di un Mediatore *protologico* (la creazione), ma anche di un Mediatore *escatologico*. Meglio ancora, proprio per essere il Mediatore della creazione, Cristo è il Mediatore escatologico; e per essere all'inizio, Egli sarà anche alla fine. Egli vive ora sottratto a qualsiasi influsso del tempo, nell'eternità. Immutabile, "Egli siede alla destra del Padre":

Egli è all'inizio dei tempi, e non solo come il *Logos*, ma, in certo qual modo, già come il Cristo: lo dice anche il misterioso primo capitolo dell'epistola ai Colossesi. Ed Egli è anche alla fine, attendendo, penetrando nel tempo incontro a noi, intravisto nella speranza della fede. E ritornerà un giorno per porre termine a tutte le cose, per ergersi a nostro Giudice e per inserirci nell'eternità<sup>64</sup>.

In questo senso, la nuova creazione, che abbraccia il tempo-spazio umano, è iniziata realmente a partire dalla redenzione realizzata da Cristo; operante efficacemente nel tempo-spazio attuale, avrà il suo pieno-perfetto compimento alla fine dei tempi. Ciò porta alla *cristicità* (protologica, storica ed escatologica) di tutto ciò che esiste, ed indica che Gesù Cristo è segno per tutto ciò che è, archetipo, senso, misura e ordine. Si tratta, insomma, della realtà del *Cristo cosmico*: «L'essere del Redentore – afferma Guardini – è dell'ordine di quella potenza che creò le cose; la sua opera è del genere di quel processo nel quale il mondo fu posto in essere. Azzardiamoci a dire, a dispetto d'ogni indignazione della "pura" cristicità, che Cristo è cosmico»<sup>65</sup>.

Insomma, per Guardini, Cristo è il *Logos*, mediante il quale tutto fu creato, ed è anche il *Mediatore-rivelatore* e il *Mediatore-redentore* degli uomini

<sup>62</sup> Id., *La figura di Gesù Cristo nel Nuovo Testamento*, 15.

<sup>63</sup> Cf. Id., *L'essenza del Cristianesimo*, 63-64.

<sup>64</sup> Id., *La figura di Gesù Cristo nel Nuovo Testamento*, 41.

<sup>65</sup> Id., *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, 695.

e dell'intera creazione. Per la decisione degli uomini ed il volere del Padre, Gesù Cristo ha camminato liberamente verso la morte in croce, che non "doveva" accadere. Con la sua morte e risurrezione, Egli ha compiuto l'opera della redenzione, dell'esistenza nuova e della creazione nuova<sup>66</sup>, che sarà pienamente e definitivamente realizzata alla fine dei tempi grazie a Lui, il Mediatore, in quanto *Agente escatologico* dell'esistenza cristiana futura-escatologica<sup>67</sup>. Allora, lo Sposo, Gesù Cristo, si unirà nuzialmente in modo definitivo alla sua sposa, la Chiesa-umanità-intera creazione.

#### 2.4. La cristologia del Mediatore guardiniana

Si può sostenere che la proposta cristologica di Guardini si concentra sulla *categoria della mediazione*; pertanto, la sua cristologia ben si inserisce in quella della *mediazione* e del *Mediatore*. Essa, non è esclusiva, bensì inclusiva, essendo trinitario-pneumatica ed universale-cosmica. Se è vero che Dio esiste, che si è fatto carne-uomo e che si rivela come Dio degli uomini, tale evento storico-concreto ("Gesù di Nazareth") non può venire considerato un fatto tra tanti, né può essere superato né superabile. Se Gesù di Nazareth è il Dio vero-vivo che si è reso presente tra gli uomini, nella loro storia e nel loro mondo, assumendo un destino storico-mondano e divenendo storia-mondo, questo uomo Gesù, il concreto-vivente, è la misura di tutto ed il *Mediatore* tra il divino e l'umano.

Non c'è, quindi, niente che scende dall'alto-divino-Dio se non mediante di Lui (il Mediatore in "prospettiva discendente"), né niente che ascende dal basso-umano-uomo senza passare attraverso di Lui (il Mediatore in

<sup>66</sup> *Ibid.*, 545: «Redenzione è il secondo inizio divino dopo il primo della creazione [...] Egli, nella sua esistenza corporea, nella sua umanità trasfigurata nella gloria – Egli è il mondo redento. Perciò lo si chiama "il primogenito di tutta la creazione", il "primo frutto" e il "principio" (*Col* 1,15 e 18; *I Cor* 15,20). In Lui la creazione è elevata e immersa nell'eterna esistenza di Dio. E ora Egli si trova nel mondo, come principio indistruttibile. Egli vi opera come incandescenza di fuoco acceso, che continua ad ardere; come portale che trae all'interno sé; come via viva, che chiama a percorrerla (*Lc* 12,49; *Gv* 10,7; 14,6). Tutto ciò deve essere coinvolto entro di Lui alla partecipazione della sua trasfigurazione nella gloria».

<sup>67</sup> *Id.*, *La existencia del cristiano. Obra póstuma*, 434: «[...] la existencia cristiana se dirige hacia un futuro: su conciencia es escatológica, se halla orientada hacia un *éschaton*, una postrimería por venir. Pero esa postrimería no reside en la historia, ya que ésta permanece siempre inacabada, está siempre en contradicción consigo misma».



“prospettiva ascendente”). In quest’ottica, Dio viene tra gli uomini, nella loro storia e nel loro mondo, mediante l’esodo di Gesù di Nazareth verso il suo Dio-Padre. Gesù Cristo, il Dio-Uomo, si pone quale *opposizione polare incarnata* del divino-Dio e dell’umano-uomo. Per mezzo di Lui, tutto è stato creato (la “creazione cristologica”) e viene conservato (il “Mediatore-creatore”). Nel suo essere e nel suo agire c’è la rivelazione definitiva-piena del Dio uno-trino e dell’uomo creato a sua immagine (il “Mediatore-rivelatore”). È possibile, così, parlare della *verità cristologica di Dio* e della *verità teologica di Gesù*<sup>68</sup>. Questo Mediatore è anche il Redentore degli uomini e dell’intera creazione (il Mediatore-redentore), ingiustamente condannato e condotto a morte. Con ciò si è modificata soltanto la forma della redenzione, ma non il suo profondo essere il *Redentore*. In altre parole, si è passato da una forma *pacifica* e “senza” la morte in croce (sarebbe consistita nell’accogliere con fede e amore l’Inviato di Dio) alla forma *violenta* e “attraverso” il destino amaro del sacrificio della croce. Si tratta della tesi guardiniana delle *due forme di redenzione*<sup>69</sup>. Quanto alla risurrezione, essa è la conferma e la risposta del Padre all’opera redentrica del Figlio umanizzato.

In Gesù di Nazareth, dunque, il Dio incarnato-crocifisso-risorto rimarrà eternamente tale; rimarrà in attesa, come *Sposo-amante*, del giorno delle nozze escatologiche in cui si unirà con la sua *sposa-amata* (la “Chiesa-umanità-creazione”). Nel *già e non ancora*, il Mediatore escatologico (il “Cristo pneumatico”) ed il suo Spirito sono all’opera per universalizzare, attualizzare, realizzare ed interiorizzare l’economia divino-umana per arrivare al suo pieno-definitivo compimento (la “speranza cristiano-escatologica”). In definitiva, si può riassumere la proposta guardiniana con le affermazioni seguenti di G. Rossé sulla realtà della mediazione in relazione a Gesù Cristo:

Un titolo funzionale che conviene particolarmente a Gesù e che può anche servire da conclusione riassuntiva, è quello di *Mediatore*. Normalmente il mediatore è colui che è incaricato di creare l’intesa tra due persone, gruppi, ecc., intercedendo per uno presso l’altro; può

---

<sup>68</sup> Cf. M. GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore*, (Corso di teologia sistematica, 3), Queriniana, Brescia 2008, 2012<sup>2</sup>, 988.

<sup>69</sup> Cf. A.N.I. ABDELMALAK, «*Haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz*». R. Guardini y H. U. von Balthasar ante el sentido teológico de la muerte en cruz de Jesucristo, (Serie Teológica, 31), Editorial Bonaventuriana, Bogotá 2016, 2017<sup>2</sup>, 39-79.

svolgere tale compito chi ha relazione e con l'uno e con l'altro. Nell'Antico Testamento il ruolo di mediatore tra Dio e l'uomo è stato attribuito a vari esseri, celesti come gli angeli, umani come Mosè [...]. Ma Gesù supera tutti questi mediatori, poiché è *nel suo essere stesso che divinità e umanità sono ineffabilmente unite*. La prima lettera a Timoteo trasmette un'antica confessione di fede – rassomiglia a quella di 1 Cor. 8,6– che è esplicita: “Uno solo è Dio e uno solo il mediatore fra Dio e gli uomini, un uomo: Cristo Gesù che ha dato se stesso in riscatto per tutti” (1 Tim. 2,5-6a). Gesù Cristo, vero uomo e vero Dio è il Mediatore per eccellenza. Ma una tale visione rimane ancora piuttosto statica. È importante invece constatare che con Gesù siamo in presenza di una mediazione *vissuta* durante tutta la sua vita<sup>70</sup>.

### Osservazioni conclusive: alcune caratteristiche essenziali della cristologia di R. Guardini

Per concludere questo studio cristologico sul pensiero di R. Guardini, si possono indicare alcune *caratteristiche essenziali* della sua cristologia. Va detto prima di tutto che quella di Guardini è una cristologia *credente, contemplativa, mistica ed orante*. Ed è anche una cristologia “tradizionale” nel senso genuino del termine, elaborata nel seno della fede della Chiesa e per la fede della Chiesa. Inoltre, si tratta di una cristologia particolare: pur privilegiando la “cristologia dall'alto”, essa vuole conciliare la cristologia *discendente* (“cristologia dall'alto”) con quella *ascendente* (“cristologia dal basso”), elaborando così una “cristologia asimmetrica”<sup>71</sup>. Si tratta, insomma, di una “cristologia polare”, “cristologia bipolare” o “cristologia dell'in-

<sup>70</sup> G. ROSSÉ, *Gesù Mediatore*, in AA. VV., *Gesù Cristo*, Città Nuova, Roma 1981, 1984<sup>4</sup>, 131.

<sup>71</sup> K.CH. FELMY, *Teología ortodoxa actual*, (Verdad e Imagen, 152), Ediciones Sígueme, Salamanca 2002 [Orig. ted., *Orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1990], 102: «En las graves confrontaciones con el monofisismo, pero al mismo tiempo en la aceptación de objetivos esenciales de la teología que criticaba las decisiones de Calcedonia, la teología bizantina elaboró la doctrina de la *Enhypostasis* y, con ello, elaboró – según la acertada expresión de Georgij Florovskij – una cristología asimétrica: asimétrica, porque la naturaleza humana de Cristo “no se concretizó o se personificó independientemente del *Logos*”; no hay “dos sujetos en Cristo”, ya que Dios en Cristo no asumió a un hombre, sino que Él en Cristo se hizo hombre».

*contro*”: essa è una cristologia nella quale il discorso sulla *dimensione divina* in Gesù Cristo non annulla quello sulla sua *dimensione umana*, anzi lo chiama e lo necessita, e viceversa.

La cristologia guardiniana, poi, è redentiva e rivelativa. Il Gesù Cristo di cui tratta Guardini è Uno che redime gli uomini e l’intera creazione, per amore, e che rivela il Dio uno-trino e l’uomo sua creatura. Per Guardini, Gesù Cristo, il *Mediatore*, *Redentore* e *Rivelatore*, «non esiste che per gli altri»<sup>72</sup> e, attraverso la sua *kenosi*, la sua *diakonia* e la sua *proesistenza*, è Colui che è vissuto e morto *a favore di tutta l’umanità* (il suo “*pro nobis*”). Egli non è soltanto l’uomo “per gli altri” (la *dimensione orizzontale* della sua *proesistenza*), ma anche l’uomo “per Dio” (la *dimensione verticale* della sua *proesistenza*); precisamente in questa sua *proesistenza*, il Dio trinitario si definisce come “amore *proesistente*” e “*proesistenza amante*”. In tale ottica, quella di Guardini è una “cristologia *proesistente*” del *Mediatore*, in cui si riflette sulla *pre-esistenza* di Gesù Cristo (il “Mediatore-creatore”), sulla sua *co-esistenza* (il “Mediatore-rivelatore”), sulla sua *pro-esistenza* (il “Mediatore-redentore”) e sulla sua *post-esistenza* (il “Mediatore escatologico”).

Quella di Guardini è, in ultima analisi, una cristologia “inclusiva”. La cristologia *inclusiva* guardiniana, di fatto, evidenzia che con l’evento Gesù Cristo si ha un inizio nuovo dentro la storia-creazione, e che tale processo-evoluzione, che abbraccia la totalità degli uomini e dell’universo, sta andando verso la sua perfezione e il suo compimento. Tuttavia, tale processo-evoluzione dell’andare verso il Padre per mezzo del Figlio non può fare a meno dello Spirito, ma anche esso si attua grazie a quest’ultimo. In tale ottica, avendo orizzonte trinitario-cosmico-universale e prospettiva pneumatologica, la cristologia guardiniana è una storia divino-umana (*historia salutis*), orientata, a sua volta, verso l’“ultimo” ed il definitivo. Essa, cioè, abbraccia tutto, mette insieme armonicamente tutto e collega *protologia* ed *escatologia*.

Infine, la cristologia guardiniana ci insegna che il discorso teologico su Gesù di Nazareth è e rimarrà sempre aperto, e che non può essere rinchiuso nei nostri concetti, anche se molto importanti, considerando precisamente la persona di Gesù Cristo quale il *mistero di Dio* ed il *Dio misterioso*. Essa ci insegna anche che c’è tanto da dire sulla figura unica di Gesù e sulla sua missione, secondo la cultura di ciascuna generazione; che l’ultima pa-

---

<sup>72</sup> GUARDINI, *La existencia del cristiano. Obra póstuma*, 295: «Jesús es plenamente consciente de que no existe para Sí, sino para los demás hombres».

rola su di Lui sarà nell'eternità, e tale parola si convertirà propriamente nel silenzio, nell'adorazione e nel canto (cf. *Ap* 4,1-11; 5,7-14)<sup>73</sup>.

## Bibliografia

Ordine cronologico secondo l'originale tedesco delle opere di R. Guardini citate

- GUARDINI Romano, *Lo spirito della liturgia*, Morcelliana, Brescia 1930. [Orig. ted., *Vom Geist der Liturgie*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1917, 1918<sup>12</sup>].
- , *La dottrina della Redenzione in san Bonaventura. Un contributo storico-sistemático alla dottrina della Redenzione*, in ID., *Bonaventura*, (Opera Omnia, vol. XVIII), I. TOLOMIO (a cura di), Morcelliana, Brescia 2013, 63-350. [Orig. ted., *Die Lehre des heil. Bonaventura von der Erlösung. Ein Beitrag zur Geschichte und zum System der Erlösungslehre*, Schwann, Düsseldorf 1921].
- , *Natura della Weltanschauung cattolica*, in ID., *Scritti filosofici. Vol. 1*, G. SOMMAVILLA (a cura di), Fratelli Fabbri Editori, Milano 1964, 275-292. [Orig. ted., *Vom Wesen Katholischer Weltanschauung*, in ID., *Unterscheidung des Christlichen*, Matthias Grünewald-Verlag, Mainz 1923, 1963].
- , *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, in ID., *Scritti filosofici. Vol. 1*, G. SOMMAVILLA (a cura di), Fratelli Fabbri Editori, Milano 1964, 135-272. [Orig. ted., *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, Matthias Grünewald-Verlag, Mainz 1925].
- , *Pascal*, Morcelliana, Brescia 1956. [Orig. ted., *Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal*, Verlag Jakob Hegner, Leipzig 1935].
- , *La figura di Gesù Cristo nel Nuovo Testamento*, Morcelliana, Brescia 2000<sup>4</sup>. [Orig. ted., *Das Bild von Jesus dem Christus im Neuen Testament*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1936, 1953<sup>3</sup>].
- , *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, Vita e Pensiero – Morcelliana, Brescia 2005. [Orig. ted., *Der Herr. Betrachtungen*

<sup>73</sup> Cf. ID., *La Adoración*, in ID., *Dominio de Dios y libertad del hombre. Pequeña suma teológica*, (Cristianismo y Hombre Actual, 47), Ediciones Guadarrama, Madrid 1963, pp. 27-30. [Orig. ted., *Glaubenserkenntnis. Versuche zur Unterscheidung und Vertiefung*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1944].

- über die Person und das Leben Jesus Christi*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1937; trad. spagn., *El Señor. Meditaciones sobre la persona y la vida de Jesucristo*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2008<sup>3</sup>].
- , *L'essenza del Cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1980. [Orig. ted., *Das Wesen des Christentums*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1939].
- , *Jesucristo. Palabras espirituales*, (Cristianismo y Hombre Actual, 15), Ediciones Cristiandad, Madrid 1965. [Orig. ted., *Jesus Christus. Geistliches Wort*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1947, 1957].
- , *El universo religioso de Dostoyevski*, (Grandes Ensayistas), Emece Editores, Buenos Aires 1954, 1958<sup>2</sup>. [Orig. ted., *Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk*, Kösel-Verlag KG, München 1947; trad. ital., *Il mondo religioso di Dostojewskij*, Morcelliana, Brescia 1951].
- , *Libertà, Grazia, Destino*, Morcelliana, Brescia 1956, 2000<sup>3</sup>. [Orig. ted., *Freiheit, Gnade, Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins*, Kösel-Verlag KG, München 1948].
- , *El ocaso de la Edad Moderna. Un intento de orientación*, (Cristianismo y Hombre Actual, 1), Ediciones Guadarrama, Madrid 1963<sup>2</sup>. [Orig. ted., *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, Heß Verlag, Basel 1950; trad. ital., *La fine dell'epoca moderna*, Morcelliana, Brescia 1954].
- , *La realtà umana del Signore. Saggio sulla psicologia di Gesù*, Morcelliana, Brescia 1970. [Orig. ted., *Die menschliche Wirklichkeit des Herrn. Beiträge zu einer Psychologie Jesu*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1958].
- , *La existencia del cristiano. Obra póstuma*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1997. [Orig. ted., *Die Existenz des Christen*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1976; trad. ital., *L'esistenza del cristiano*, Vita e Pensiero, Milano 1985].
- , *Diario. Appunti e testi dal 1942 al 1964*, Morcelliana, Brescia 1983. [Orig. ted., *Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns. Notizen und Texte 1942-1964*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1980].
- , *Appunti per un'autobiografia*, Morcelliana, Brescia 1986. [Orig. ted., *Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1984].
- , *Relato sobre mi conversión*, “Communio” Ed. spagn., 17 (set.-ott. 1995), 473-476.
- , *La Adoración*, in ID., *Dominio de Dios y libertad del hombre. Pequeña suma teológica*, (Cristianismo y Hombre Actual, 47), Ediciones Guadarrama, Madrid 1963, 27-30. [Orig. ted., *Glaubenserkenntnis. Versuche zur Unterscheidung und Vertiefung*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1944].

## Studi su R. Guardini

- ABDELMALAK Ashraf N.I., «*Haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz*». R. Guardini y H. U. von Balthasar ante el sentido teológico de la muerte en cruz de Jesucristo, (Serie Teológica, 31), Editorial Bonaventuriana, Bogotá 2016, 2017<sup>2</sup>.
- , *Le posizioni di R. Guardini e di H. U. von Balthasar sulla questione della “fede di Gesù”*, *Theologica Xaveriana* CLXXXV (2018), 1, 1-25 [in <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/21272/16562>].
- , *Introduzione alla cristologia del Mediatore di Romano Guardini. Vol. I: L'essenza del cristianesimo e la persona del Mediatore*, (Serie Teológica, 33), Editorial Bonaventuriana, Bogotá 2018.
- , *Introduzione alla cristologia del Mediatore di Romano Guardini. Vol. II: Il Mediatore della creazione, della rivelazione, della redenzione e dell'escatologia*, (Serie Teológica, 35), Editorial Bonaventuriana – Editorial Uniagustiniana, Bogotá 2020.
- AGUTI Andrea, *Romano Guardini e la cristologia filosofica*, “Rosmini Studies” II (2015), 171-178 [in <http://rosministudies.centrostudirosmiini.it/index.php/rosministudies/article/view/55>].
- ALONSO Joaquín María, *La psicología de Jesús en la obra de Romano Guardini*, in A. LÓPEZ QUINTÁS (ed.), *Psicología religiosa y pensamiento existencial. Ensayos filosóficos-teológicos. Vol. I*, (Cristianismo y Hombre Actual, 43), Ediciones Cristiandad, Madrid 1963.
- DOMAZET Andelko, *Questioni cristologiche in Romano Guardini*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1996.
- DOTOLO Carmelo, *Romano Guardini*, in R. FISICHELLA (ed.), *Storia della teologia. Vol. 3: Da Vitus Pichler a Henri de Lubac*, Edizioni Dehoniane, Roma – Bologna 1996, 717-731.
- ENGELMANN Henri – FERRIER Francis, *Introduzione a Romano Guardini*, (Giornale di teologia, 22), Queriniana, Brescia 1968. [Orig. ted. fran., *Romano Guardini. Le Dieu vivant et l'existence chrétienne*, Fleurus, Paris 1966].
- FABRIS Giuliana, *Dallo sguardo di Romano Guardini. Una rilettura delle copie della Genesi*, Edizione Messaggero, Padova 2009.
- FABRIS Giuliana (a cura di), «*Un assoluto inizio*». *La cristologia di Romano Guardini*, (Philosophica – theologica, 11), Il Poligrafo, Padova 2015.

- FIDALGO José Manuel, *El cristocentrismo de Romano Guardini*, “Scripta Theologica” 42 (2010), 333-358 [in <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3251245>].
- GERL-FALKOVITZ Hanna-Barbara, *Romano Guardini. La vita e l’opera*, Morcelliana, Brescia 1988. [Orig. ted., *Romano Guardini 1885-1968. Leben und Werk*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1985].
- , *L’“Etica”. Note intorno all’opera postuma di Romano Guardini*, “Communio” 133 (1994), 1.
- GIBU SHIMABUKURO Ricardo Antonio, *Influjo de san Buenaventura en la estructura de Der Gegensatz de Romano Guardini*, “Revista Teológica Limese” XXXVI (2002), 3, 59-74.
- GUERRIERO Elio, *Romano Guardini e la teologia del Novecento*, in H.U. VON BALTHASAR, *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, (Già e non ancora, 363), Jaca Book, Milano 2000.
- KRIEG Robert Anthony, *Romano Guardini. A Precursor of Vatican II*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN 1997.
- KUHN Helmut, *Romano Guardini: l’uomo e l’opera*, Morcelliana, Brescia 1963. [Orig. ted., *Romano Guardini. Der Mensch und das Werk*, Kösel-Verlag KG, München 1961].
- LÓPEZ QUINTÁS Alfonso, *Romano Guardini y la dialéctica de lo viviente: Estudio metodológico*, (Colección «Teología y Siglo XX», 5), Ediciones Cristiandad, Madrid 1966.
- , *Estudio introductorio a R. GUARDINI, La existencia del cristiano. Obra póstuma*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1997, IX-XXX.
- , *Romano Guardini. Maestro de vida*, Palabra, Madrid 1998.
- , *Estudio introductorio a R. GUARDINI, Ética. Lecciones en la Universidad de Múnich*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1999, 2000<sup>2</sup>, XVII-XLVI.
- , *La verdadera imagen de Romano Guardini*, («Astrolabio. Filosofía», 292), Eunsa, Pamplona 2001.
- , *Introducción a la edición española di R. GUARDINI, El Señor. Meditaciones sobre la persona y la vida de Jesucristo*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2008<sup>3</sup>, 9-30.
- MONDIN Battista, *Romano Guardini*, in ID., *I grandi teologi del secolo ventesimo. Vol. 1: I teologi cattolici*, (Le idee e la vita, 48), Borla, Torino 1969, 1972<sup>2</sup>.
- , *Guardini Romano*, in ID., *Dizionario dei teologi*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992.

- NONIS Pietro Giacomo, *Il Cristo di Romano Guardini*, in S. ZUCAL (a cura di), *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, Centro Editoriale Dehoniano, Bologna 1988, 107-124.
- ORDUÑA César Javier, *Los principios interpretativos en Romano Guardini. El camino de la intuición*, (Tesi Gregoriana «Serie Teologia», 205), Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2014.
- SOMMAVILLA Guido, *Introduzione a R. GUARDINI, Scritti filosofici. Vol. 1*, G. SOMMAVILLA (a cura di), Fratelli Fabbri Editori, Milano 1964.
- VON BALTHASAR Hans Urs, *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, (Già e non ancora, 363), Jaca Book, Milano 2000. [Orig. ted., *Reform aus dem Ursprung*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1970, 1995].
- ZUCAL Silvano, *Romano Guardini e la metamorfosi del “religioso” tra moderno e post-moderno. Un approccio ermeneutico a Hölderlin, Dostoevskij e Nietzsche*, Quattro venti, Urbino 1990.
- , *Romano Guardini. Il Cristo esposto all’umana decisione*, in ID. (a cura di), *La figura di Cristo nella filosofia contemporanea*, Edizioni Paolini, Cini-sello Balsamo, MI 1993, 445-501.

#### Altre opere

- FELMY Karl Christian, *Teología ortodoxa actual*, (Verdad e Imagen, 152), Ediciones Sígueme, Salamanca 2002. [Orig. ted., *Orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1990].
- FEUERBACH Ludwig, *L’essenza del cristianesimo*, Editori Laterza, Roma – Bari 2006. [Orig. ted., *Das Wesen des Christentums*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1841, 1960; trad. spagn., *La esencia del cristianismo*, Trotta, Madrid 2002<sup>3</sup>].
- HARNACK Adolf von, *L’essenza del cristianesimo*, Fratelli Bocca, Torino 1923. [Orig. ted., *Das Wesen des Christentums*, C. G. Naumann, Leipzig 1901].
- GIBELLINI Rosino, *La teología del siglo XX*, Sal Terrae, Santander 1998. [Orig. ital., *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1993<sup>2</sup>].
- GRONCHI Maurizio, *Trattato su Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore*, (Corso di teologia sistematica, 3), Queriniana, Brescia 2008, 2012<sup>2</sup>.
- ROSSÉ Gérard, *Gesù Mediatore*, in AA. VV., *Gesù Cristo*, Città Nuova, Roma 1981, 1984<sup>4</sup>, 131-135.

Ashraf N. I. Abdelmalak  
Uniagustiniana (Bogotá, Colombia)  
(ashrmaner3@hotmail.com)



**ABSTRACT**

**ROMANO GUARDINI  
E LA SUA CRISTOLOGIA DEL MEDIATORE:  
UNA INTRODUZIONE**

Questo breve studio tratta la vita e l'opera di R. Guardini (1885-1968), l'essenza del cristianesimo, la concentrazione cristica, il mistero di Gesù di Nazareth e il Cristo quale *Mediatore* della creazione, della rivelazione, della redenzione e dell'escatologia nel pensiero guardiniano. Per Guardini, l'essere Gesù Cristo il *Mediatore* e *Redentore* è "la verità fondamentale cristiana". Il presente articolo, pertanto, è concentrato sul pensiero cristologico guardiniano e pretende di essere un'introduzione ad esso.

**ROMANO GUARDINI  
AND HIS CHRISTOLOGY OF THE MEDIATOR:  
AN INTRODUCTION**

This short study deals with the life and work of R. Guardini (1885-1968), the essence of Christianity, the Christic concentration, the mystery of Jesus of Nazareth and Christ as *Mediator* of creation, revelation, redemption and eschatology in Guardini's thought. In Guardini's view, being Jesus Christ the *Mediator* and *Redeemer* is 'the fundamental christian truth'. Therefore, this article focuses on Guardini's christological thought and claims to be an *introduction* to it.

**Keywords:** Guardini; Jesus of Nazareth; Christianity; Christology, Mediator, Redeemer





## RECENSIONI

**Francesco Cosentino**

MARIANGELA PETRICOLA, *Teologia e spazio pubblico.*  
*Cristianesimo e nuove narrazioni*

**Giovanni Ancona**

NICOLA CIOLA, *Al centro il sacerdozio di Cristo.*  
*La spiritualità della Venerabile Maria Bordoni*  
*e i suoi riflessi nella teologia di Marcello Bordoni*

**Pasquale Bua**

MARIO FLORIO, *Teologia sacramentaria.*  
*Temi e questioni*



**MARIANGELA PETRICOLA**

***Teologia e spazio pubblico. Cristianesimo e nuove narrazioni***  
**Cittadella Editrice, Assisi, PG 2020, 200 pp.**

Il cambiamento d'epoca in cui siamo semplicemente immersi, senza che riusciamo a volte a coglierne contorni e sfumature, rappresenta la cornice di una trasformazione di sensibilità, di immagini, di percezioni e di linguaggi, che interessano anche la fede cristiana e, in generale, le religioni. Si tratta di un mutamento significativo di tutto un mondo simbolico e narrativo, che non può non toccare anche l'esperienza dell'annuncio cristiano: assistiamo a un cambiamento dei luoghi abituali del narrare Dio e la fede.

Se la teologia non si limita a commentare acriticamente il dato della fede e a riferirsi ad essa in modo da puntellare il suo bagaglio di norme, dottrine e riti, ma è invece chiamata al compito di un'ermeneutica dell'esperienza cristiana e dello stare al mondo di ogni cristiano, è legittimo chiedersi: abbiamo una teologia all'altezza dei tempi e di questo tempo, capace di saper decifrare i nuovi scenari e farne luogo di promozione evangelica?

Il recente testo *Teologia e spazio pubblico. Cristianesimo e nuove narrazioni* di Mariangela Petricola, docente di teologia fondamentale all'Istituto Teologico Leoniano di Anagni, è un coraggioso e pertinente tentativo di rispondere a tale interrogativo. Con uno sguardo attento alle dimensioni storiche e concrete del cambiamento, l'*incipit* del testo è dedicato alla "svolta urbana", effetto e causa di un'umanità in costante movimento, che «interpella inevitabilmente il modello di teologia e di pastorale ecclesiale» (p. 11). L'autrice chiarisce da subito le due sfide principali in gioco: la prima è l'inculturazione del vangelo nella odierna città e quindi nella cultura urbana; il secondo riguarda l'intrinseco legame tra annuncio del vangelo e promozione sociale e quindi tra annuncio cristiano e costruzione di un mondo fraterno in cui sia possibile la promozione integrale di ogni essere umano. A tutto ciò contribuisce anche la riflessione teologica ma – si chiede l'autrice e noi con lei – quale forma e modello di teologia? Non sarebbe urgente un cambio di paradigma e di modalità, uscendo da metodi e questioni che hanno interessato la teologia nel passato per spostarsi su temi maggiormente legati alla vita urbana e al futuro della società? Non sarebbe ancora più urgente superare il rischio dell'autoreferenzialità accademica e permettere alle istituzioni teologiche di avere maggiore influenza nella vita pubblica?

Partendo da questa urgenza dell'ora presente, il libro scorre mettendo il lettore a confronto con l'epoca postmoderna e con il suo pluralismo, riser-

vando un accenno particolare alla questione della secolarizzazione, fino a tracciare il profilo di un «*cristianesimo secolare* come figura possibile per abitare lo spazio pubblico contemporaneo» (p. 42), da non confondersi però con una religione civile adattabile alla storia quanto, piuttosto, «con una religione che può contribuire ai processi umanizzanti della storia» (p. 42). Qui l'autrice si assume il compito di provare a tracciare, non senza un rigoroso riferimento ai più grandi nomi della teologia del Novecento, anche le possibilità di una responsabilità pubblica della teologia, da intendersi non come occupazione di uno spazio sociale e politico, ma come responsabilità verso Dio e verso il mondo: la prima, per restituire all'amore gratuito di Dio e alla Rivelazione la sua centralità; la seconda, come attenzione ai segni dei tempi e al grido della storia, per dare spazio a «un cristianesimo *differente*» che si fa «interprete sia dei luoghi di sofferenza che delle istanze veritative presenti nell'*Areopago* contemporaneo» (p. 45).

Non meno interessante – ma anche innovativa e creativa – appare la trattazione del rapporto tra teologia e narrazione. Soprattutto nell'attuale contesto, infatti, occorre riannodare i fili del dialogo con gli interlocutori del nostro tempo, la cui sensibilità e cultura sono profondamente mutate e si mostrano diffidenti nei confronti di dogmatismi e verità preconfezionate; eppure, anche in questo caso, per rispondere all'urgenza basterebbe fare ritorno a un patrimonio già presente nella storia dell'annuncio della fede, cioè al recupero della dimensione narrante e narrativa della tradizione cristiana. Le storie e i racconti non annullano il pensiero, ma lo rendono possibile attraverso una narrazione e un linguaggio che intercettano l'umano e la sua esperienza, proprio come Gesù fa con le parabole. Raccontare e narrare Dio, anche sotto la forma del racconto, della letteratura e in generale dell'arte immaginativa diventa una possibilità buona per mostrare il legame tra la storia di Dio e quella degli uomini e delle donne del nostro tempo, pur senza annullare la distanza tra la storia reale che viviamo e quella escatologica che in essa si compie, proiettandoci in avanti.

Il libro ci accompagna nell'altra relazione fondamentale per parlare non solo di Dio, ma anche con Dio, ossia quella tra teologia e preghiera, per approdare a un ultimo capitolo dedicato alla teologia della santità. Le pagine a questo tema dedicate non corrono il rischio di cedere a un certo spiritua-lismo disincarnato che spesso ha descritto la santità come vita ascetica “altra” rispetto al dramma della storia e alla apparente insignificanza del quotidiano, ma, viceversa, incastonandola nella visione conciliare e giungendo fino alla “santità della porta accanto di Papa Francesco”, l'autrice declina

il percorso della santità con una scrittura liberante: «non un'estraneazione dal mondo dunque è il valore aggiunto come cammino di "perfezione" spirituale, ma esattamente il contrario, ovvero la capacità di abitare la secolarità è ciò che contraddistingue di per sé il cristiano» (p. 133). Le pagine in questione stimolano un ripensamento della santità come esistenza vissuta con una eccedenza di senso, portata dentro la vita quotidiana, oltre le tentazioni già stigmatizzate da Papa Francesco del pelagianesimo e del neognosticismo. Una teologia che nasce "dalla santità", allora, non può che essere una teologia urbana, che abita il mondo oltre le pure disquisizioni accademiche e si rende capace di ascolto e di compassione.

Il testo ha il vantaggio di proporre una riflessione sulla necessità di un nuovo riposizionamento della riflessione teologica nello spazio sociale e storico; se la teologia riconosce la «centralità della figura del Regno di Dio come il *novum* della predicazione e dell'evento di Gesù» (171), allora essa acquisisce anche un profilo di rilevanza pubblica nei termini di cura per la storia. Un movimento, questo, che quasi a "effetto domino" ne scatena altri, allargando i confini del sapere teologico oltre la sola razionalità, nel dialogo con le altre scienze, nel cambiamento semantico dei suoi linguaggi e delle sue narrazioni, nella capacità di sostenere una fede che può essere finalmente "rivolta al mondo" e in esso può sprigionare il potenziale della liberazione messianica. Si tratta di un volume di carattere scientifico per quanto riguarda il rigore dell'indagine e la bibliografia, ma, al contempo, la lettura non risulta appesantita né astrusa. Siamo perciò dinanzi a un bel contributo per ripensare la fede e la teologia nella secolarità e per riflettere sul loro profilo pubblico e sulla loro incidenza nella storia.

*Francesco Cosentino*

**NICOLA CIOLA**

***Al centro il sacerdozio di Cristo. La spiritualità della Venerabile Maria Bordoni e i suoi riflessi nella teologia di Marcello Bordoni***  
**Cittadella, Assisi, PG 2020, 374 pp.**

Il Professor Nicola Ciola, ordinario di cristologia presso la Pontificia Università Lateranense, ha firmato il presente volume che ha lo scopo di far conoscere al grande pubblico una bella e interessante figura di santità dei tempi nostri, quella di Maria Bordoni, sorella del noto teologo Marcello Bordoni, indimenticabile maestro di teologia e di cristologia in particolare presso la PUL. Ancor più, il lavoro di Ciola evidenzia l'intima connessione che esiste tra l'esperienza spirituale di Maria Bordoni e la riflessione teologica del fratello Marcello. Una connessione tra le esperienze di una sorella e di un fratello che manifesta un mistico intreccio di vita cristiana molto credibile, coinvolgente e particolarmente interessante per la comprensione di un metodo teologico che merita attenzione e prosecuzione.

Il percorso prende il via dalla biografia della nostra Venerabile; in particolare si sofferma sul periodo da lei vissuto nella frequentazione della Parrocchia S. Eusebio in Roma (Esquilino) e del suo allora parroco Mons. Domenico Dottarelli, il quale divenne anche suo direttore spirituale e che esercitò nei suoi confronti una forte e significativa influenza spirituale e umana. Solo a lui, infatti, Maria Bordoni parlò delle sue esperienze mistiche e solo da lui si fece guidare secondo prudenza, saggezza ed equilibrio spirituale. Tali esperienze mistiche, poi, indagate e approfondite per mano di diversi studiosi di fama e sottoposte a discernimento ecclesiale, costituiscono uno specifico della esperienza spirituale di Maria Bordoni. E tuttavia, l'avventura spirituale e umana di Maria non fu un percorso in solitaria. La sua consacrazione a Dio e ai fratelli, infatti, dopo diverse tappe spirituali, ecclesiali e umane, piuttosto tormentate, trova il suo culmine nella fondazione dell'*Opera Mater Dei*; una fondazione ancora oggi attiva in Italia e in America Latina. La morte di Maria, avvenuta il 16 gennaio 1978 (memoria di s. Marcello), fu una vera testimonianza di fede, soprattutto da parte di tanti preti, da lei aiutati spiritualmente.

Una seconda tappa del percorso è dedicata a Mons. Marcello Bordoni, alla sua esistenza teologica, che tanti frutti ha dato alla vita della chiesa di Roma e alla chiesa universale, grazie al suo fecondo insegnamento della cristologia e al suo grande esempio di vita sacerdotale. La sua biografia lo vede sempre legato a Roma; e in questa città, che gli ha dato i natali, d. Mar-



cello si è espresso in tutti i suoi tratti umani, spirituali, presbiterali, pastorali, accademici. Si può senz'altro sostenere che la sua vicenda biografica è stata un'esperienza che non passa inosservata, nonostante il suo carattere schivo e silenzioso. Tra l'altro, pur avendo esercitato il suo ministero presbiterale nella parrocchia di s. Eusebio (viceparroco di Mons. Dottarelli prima e parroco dopo), conobbe solo nel 1978 (anno della morte di Maria) di quali doni era stata investita la sorella, così come di tutta la sua vicenda spirituale e umana. E infatti «solo molti anni dopo la morte di lei, e perché gli fu chiesto di stendere un *Profilo spirituale* della sorella Maria da allegare agli atti del Processo di canonizzazione, venne a conoscenza del *Diario Spirituale* e di altri documenti riguardanti la Venerabile» (p. 33). Tornando alla sua figura, d. Marcello è stato un grande esempio di come si debba coniugare il ministero pastorale e il ministero della docenza e della ricerca. Non a caso, nei suoi lavori scientifici si respira a pieni polmoni la stretta connessione tra pastoralità, ecclesialità, scientificità nel fare teologia: una sapienza non molto comune tra i suoi colleghi.

Sino a quando non è avvenuta la sua morte (25 agosto 2013), d. Marcello è vissuto coerentemente a tutte le sue caratteristiche umane e spirituali in ogni tappa del suo ministero. Pastore instancabile e attento alle persone e ai loro bisogni fondamentali; uomo umile, schivo, ma simpaticamente ironico; docente e studioso di grande valore, anzi maestro e testimone credibile; uomo di relazioni e quindi capace di ascolto e dialogo e scevro da ogni tentazione carrieristica. Con la sua riflessione teologica, poi, d. Marcello «ha onorato in modo intelligente quella “scuola romana” che, anche grazie a lui, si propone come una teologia che sa valorizzare le differenze, privilegiare la sintesi speculativa senza perdere in originalità e senza patire complessi di inferiorità nei confronti di altre teologie, sia europee che di altri contesti» (p. 44).

Lo spaccato biografico dedicato a Maria e a d. Marcello introduce intelligentemente le parti del volume sostenute ampiamente da fonti edite e inedite, che Nicola Ciola indica molto opportunamente alle pp. 47-51 (*Nota bibliografica*).

La Parte Prima (*Spiritualità e teologia*) si apre con un capitolo dedicato alla *Spiritualità sacerdotale di Maria Bordoni*. Una spiritualità, quella della nostra Venerabile, scaturita dalla sua intensa vita interiore, accompagnata dai doni particolari che il Signore le aveva concesso. La sua esperienza, infatti, rivela significativamente il legame mistico tra il Cristo sacerdote e il suo sacrificio fino alla morte di croce. E non a caso, M. Bordoni riconosce il suo carisma proprio nel sacrificio, quale partecipazione a quello di Cristo. Ovvia-

mente, la sua spiritualità vittimale risente del tempo in cui è vissuta e quindi dalla sua formazione in tal senso. Il suo *Diario spirituale* è così denso di espressioni forti che dicono la sua unione a Gesù-Vittima, in termini sponsali e nella direzione di una profonda umiltà. Ancor più, le intuizioni mistiche della nostra Venerabile connettono la suddetta unione sponsale al battesimo, per cui la sua spiritualità si configura come sacerdotale-battesimale e quindi ecclesiale. In tal senso, ella anticipa in qualche modo quanto dirà in seguito l'insegnamento del Vaticano II. Tutto il suo percorso spirituale, poi, è pervaso da una profonda presenza mariana. M. Bordoni, infatti, «è convinta che nessuno come la Vergine Maria può far comprendere l'unione al Sacerdozio di Cristo, perché nessuno più di lei ha compreso e vissuto, fin nella sua carne, il significato del sacrificio per amore del suo Figlio» (p. 114). In sintesi, la fisionomia spirituale della nostra Venerabile è caratterizzata da un intreccio forte di tre dimensioni: sacerdotale, ecclesiale, mariana, in un preciso contesto agapico e quindi distante da una spiritualità vittimale *tout court*.

Il secondo capitolo della Parte Prima è invece dedicato al fratello teologo Marcello (*Una teologia intrisa di spiritualità. L'esperienza ecclesiale ed intellettuale di Marcello Bordoni*). In particolare, Nicola Ciola cerca di comprendere intelligentemente quali sono stati gli eventuali influssi della spiritualità di Maria sul fratello e soprattutto sulla riflessione teologica di questi. Quattro passaggi chiariscono al meglio la relazione profonda esistente (mai del tutto espressa nella documentazione fontale) tra i due fratelli: 1. La consapevolezza, da parte di Marcello, di ritenere la sorella come ispiratrice della sua vocazione al presbiterato; 2. La spiritualità sacerdotale di Maria che gli fa comprendere in modo rinnovato il suo servizio di presbitero e soprattutto lo incoraggia a riflettere teologicamente sul tema del sacerdozio di Cristo, con particolare attenzione alla dimensione sacrificale; 3. La testimonianza di Maria ha fatto sì che il suo lavoro di ricerca non fosse solo un esercizio intellettuale, ma anche un'esperienza affettivo-spirituale; 4. L'accoglienza della dimensione mariana come chiave di comprensione del mistero cristiano, sia sotto il profilo del vissuto che sotto il profilo speculativo. In sintesi, poi, Ciola presenta le principali tematiche teologiche che sono state oggetto di approfondimento da parte di Bordoni nella sua feconda attività di teologo e di docente, nella cornice delle fondamentali convinzioni di questi: il vissuto e la mediazione ecclesiale, la teologia a partire dall'esperienza spirituale. In particolare, Ciola si sofferma sui grandi temi della riflessione bordoniana come la cristologia, la pneumatologia, il sacerdozio di Cristo, la dimensione mariana della storia della sal-

vezza, la soteriologia. Il tutto con una profonda penetrazione intellettuale, tipica di chi è stato discepolo attento e fedele.

La Seconda Parte del volume (*Documentazione*) raccoglie molto opportunamente materiale epistolare, come quello che è contenuto nella corrispondenza tra Maria Bordoni e d. Giuseppe De Luca; inoltre, l'importante testimonianza del fratello d. Marcello circa il profilo spirituale della sorella (aspetti umani e spirituali); ed altri scritti relativi ai momenti di consacrazione personale e alla fondazione dell'*Opera Mater Dei*.

Le conclusioni tratteggiano alcuni aspetti della spiritualità della nostra Venerabile, che sono di estrema attualità. Anzitutto la spiritualità sacerdotale, che richiama chiaramente quanto insegnato nel n. 10 della LG (sacerdozio comune dei battezzati); in secondo luogo la dimensione sacerdotale-vittimale del suo vissuto di fede, nella linea della Lettera agli Ebrei (la vita come liturgia sacrificale); in terzo luogo la dimensione mariana ed ecclesiale della vita cristiana, in seguito ripresa in diversi interventi magisteriali dell'oggi; infine la dimensione operativa della carità, per cui «la spiritualità della Venerabile esprimeva la sua ricchezza interiore proprio nella sua volontà decisa di operare nella carità in tutta la sua vita quotidiana» (p. 364).

Nella sostanza, il volume si presenta interessante e stimolante in tutti i suoi tratti. Veramente un bel libro, che non solo ci permette di accedere a una figura di santità molto singolare, ma anche di comprendere appieno lo spessore teologico che ha animato la vita e l'insegnamento del Prof. Bordoni. Credo che il libro non passerà inosservato e quanti vorranno studiare la riflessione teologica del maestro Marcello non potranno fare a meno di studiare e approfondire quanto Nicola Ciola ci ha proposto nelle sue dense pagine. Tra l'altro, la lettura del Prof. Ciola è autorevole sotto tutti i punti di vista, in quanto non solo teologo, ma anche "intimo" conoscitore del Prof. Bordoni e, indirettamente, della sorella Maria. Scritto, poi, con un linguaggio accessibile e coinvolgente. Dispiace per qualche refuso tipografico, ma ciò non toglie il valore complessivo dell'intero testo. Molto importante, poi, la Documentazione che arricchisce direttamente la lettura e permette di entrare più in profondità nel mistero di una vita di santità, che bene fa in questo tempo di vicissitudini critiche per l'intera umanità. Vogliamo sperare che presto la "nostra sorella" Maria venga innalzata all'onore degli altari e proposta così all'attenzione di tutti i credenti di quella chiesa che lei ha amato tanto e con credibile convinzione di donna dei nostri tempi.

*Giovanni Ancona*

**MARIO FLORIO**

***Teologia sacramentaria. Temi e questioni***

(= *Gestis Verbisque* 23), postfazione di **FRANCESCO GIACCHETTA**,  
Cittadella, Assisi, PG 2020, 311 pp.

Mario Florio raccoglie in un unico volume diciassette articoli apparsi tra il 1995 e il 2020, con l'aggiunta finale di un saggio inedito. Il *trait d'union*, come suggerisce il titolo, è costituito dal comune riferimento alla teologia dei sacramenti, principale campo di impegno teoretico dell'autore. Il lasso temporale corrisponde al primo venticinquennio di vita dell'Istituto Teologico Marchigiano, dove Florio insegna fin dalla nascita e di cui è stato preside: Istituto dotato di un indirizzo di Licenza in teologia sacramentaria che negli anni ha progressivamente accresciuto la propria autorevolezza in Italia, grazie pure a una fitta attività convegnistica e pubblicistica (quest'ultima attestata, oltre che dalla rivista semestrale *Sacramentaria & Scienze Religiose*, dalla collana *Gestis Verbisque*, cui appartiene appunto l'opera in esame).

Si tratta, per l'autore, di addivenire a un «bilancio» (p. 5) della propria esperienza di docenza e di ricerca, un bilancio che resta ovviamente provvisorio e aperto a ulteriori sviluppi. L'opera si suddivide in tre parti, tra le quali non è possibile tracciare una demarcazione rigida: la prima si occupa dei problemi del metodo e della didattica in sacramentaria, la seconda si interessa specificamente dei diversi sacramenti, la terza delinea alcune questioni «aperte» di teologia sacramentaria.

Florio recepisce e rilancia alcune istanze di rinnovamento della teologia contemporanea dei sacramenti, attraverso le quali «viene come «sfondata» un'approssimazione classica alla visione del sacramento» (p. 11). Si tratta di istanze provenienti per lo più d'Oltralpe, ma che nella «scuola di Ancona» hanno trovato un vivace laboratorio di verifica e approfondimento. Anche per questo, la bibliografia menziona con frequenza studiosi legati anch'essi all'Istituto Teologico Marchigiano, come Duilio Bonifazi, Benedetto Testa, Giancarlo Galeazzi, Daniele Cogoni, Enrico Brancozzi, Massimo Regini, Francesco Giacchetta (che firma non a caso una breve postfazione).

Una prima istanza è la rivalutazione della corporeità, nel contesto più ampio della riscoperta della dimensione antropologico-simbolica dei sacramenti (si pensi, per fare solo un nome, a Louis-Marie Chauvet). Prendendo congedo dalla concezione scolastica della materia sacramentale, condizionata dallo schema ilemorfico di impianto aristotelico-tomista, la sacramen-

taria prende atto che l'uomo è un essere costitutivamente simbolico, per il quale la materia, lungi dall'essere un rivestimento estrinseco della persona, rappresenta il mezzo precipuo di manifestazione e realizzazione di sé.

Dal momento che Dio salva l'uomo *humano modo*, cioè in una forma commisurata alla sua natura di "spirito incarnato", anche la storia della salvezza dimostra un'identica connotazione simbolica (o, appunto, sacramentale): l'Onnipotente rivela se stesso e il suo disegno salvifico mediante elementi storici, percepibili, materiali, fino al caso supremo dell'incarnazione del Verbo, che fa del Figlio il "simbolo" radicale o il "sacramento" fondamentale della salvezza. Ebbene, questa "legge dell'incarnazione" è destinata a prolungarsi nella Chiesa e nei suoi sacramenti, i quali permettono all'uomo di venire a contatto con una grazia che non esige l'annientamento della condizione corporea, ma ne rappresenta al contrario la più alta realizzazione.

Una seconda istanza, strettamente consequenziale, è il ricentramento della dimensione rituale. È solo nel rito liturgico che il sacramento "accade" e si dà a conoscere, appunto come evento in cui il dono trascendente della salvezza viene mediato dal simbolo (è, questo, un approccio che rimonta in particolare a Odo Casel e al movimento liturgico). La separazione tra "dottrina" dei sacramenti e "liturgia" dei sacramenti si rivela ultimamente artificiosa, perché il sacramento non esiste in astratto, al di fuori della sua celebrazione. Per Florio, «nell'istruire il dibattito sul sacramento come rito decisiva è stata la svolta in ambito teologico del posto dei sacramenti dalla dogmatica e dalla morale alla liturgia e alla teologia liturgica. L'operazione è ancora in corso e necessita di opportune rifiniture e aggiustamenti ma è ormai acclarato che il sacramento non sta alla liturgia come la dottrina alle cerimonie – i riti come strumenti esteriori della grazia – ma come il pesce all'acqua nella quale nuota. Nessuna intelligenza del sacramento è possibile se non attraverso il rito liturgico dello stesso» (p. 25). L'analogia del pesce e dell'acqua diventa l'elemento strutturante di un intero saggio (cf. pp. 39-54), rivelandosi particolarmente istruttiva proprio per la sua immediatezza.

Una terza istanza è quella ecclesiologica, che a nostro avviso si fa particolarmente evidente nei saggi dedicati al sacramento della penitenza. Florio riattinge dai primi secoli cristiani la consapevolezza che la *pax cum Deo* è sempre mediata dalla *pax cum Ecclesia*, e questo perché il peccato è non solo rottura della relazione verticale con Dio (o con Cristo), ma inseparabilmente rottura della relazione orizzontale con la Chiesa, popolo di Dio (o

corpo di Cristo). Purtroppo, il passaggio tardoantico al sistema della penitenza privata – e la successiva trattazione medievale e moderna di tale sacramento nel contesto della teologia morale e del diritto canonico – ha appannato fino a oggi, presso i fedeli, la coscienza della dimensione ecclesiale della colpa, della riconciliazione e della stessa riparazione del peccato (con l’annessa questione della correzione fraterna, così insistita dalla Scrittura). E questo nonostante la teologia contemporanea (occorre qui citare almeno Bartolomé Xiberta) e soprattutto il Concilio Vaticano II, con la riforma rituale che ne è seguita, si siano adoperati in tale direzione.

Come è ovvio, la dimensione ecclesiologica chiama in causa anche l’eucaristia, sacramento per eccellenza della comunione ecclesiale. Meditando in particolare la lezione paolina, l’autore insiste sul legame primordiale tra eucaristia e fraternità, al punto da individuare nella capacità di accoglienza del povero il sigillo di autenticità del rito sacramentale. La pista ecclesiologica si dischiude altrettanto naturalmente alle questioni, oggi particolarmente dibattute, dell’inculturazione liturgica e dell’accesso ai sacramenti dei cosiddetti “irregolari”, senza dimenticare la sfida del cammino ecumenico, in cui l’aspetto sacramentale risulta essere prioritario, trattandosi in un’ultima analisi di un cammino dal comune battesimo alla non ancora raggiunta condivisione della mensa eucaristica.

Speciale attenzione merita l’ultimo saggio, dedicato alla teologia sacramentaria del Vaticano II. L’autore esamina in particolare *Lumen gentium* 11, unico testo in cui il Concilio si impegna *ex professo* a sunteggiare la dottrina di ciascuno dei sette sacramenti. Quel paragrafo, che finora non sembra aver attirato granché l’attenzione degli studiosi – quasi schiacciato tra il n. 10, riferito al sacerdozio comune, e il n. 12, consacrato al *sensus fidei* e ai carismi –, sembra in effetti propiziare una feconda rilettura ecclesiologica dell’intero settenario sacramentale. Lo stesso Florio, in ogni caso, si accontenta per il momento di un abbozzo che resta in attesa di completamento.

Un merito dell’opera – in cui di quando in quando si scopre qualche spiacevole refuso tipografico – è la costante attenzione a contestualizzare il discorso nel vissuto concreto delle Chiese marchigiane. Si tratta, per così dire, di una teologia dei sacramenti “incarnata” in uno specifico contesto ecclesiale, una teologia in cui l’impegno speculativo è immediatamente posto al servizio delle esigenze pastorali. Si sa, del resto, che la pastorale dei sacramenti è oggi la grande imputata in molti processi intentati contro il crollo progressivo della pratica religiosa. Appare qui chiaro come l’autore intrecci l’impegno accademico al servizio pastorale, facendo di questo il

banco di prova di quello. Oltretutto, se non può mai esistere una teologia “a tavolino”, pensata cioè come pura esercitazione di scuola, ciò è ancor più vero per la teologia dei sacramenti, rispetto ai quali la posta in gioco pastorale si mostra immediatamente evidente.

L'impressione è che ciascun saggio del volume lasci in un certo senso la porta aperta, invitando a proseguire oltre. Molte questioni sono istruite ma non risolte, e questo in fondo è un limite e un pregio al tempo stesso. Fra tante piste una ci sembra particolarmente promettente. Si tratta del suggerimento, formulato alle pp. 40-44, a ripensare in radice il “manuale” di sacramentaria a partire dalla liturgia, cioè dai simboli rituali e dai linguaggi eucologici. Il che comporterebbe, a rigor di termini, anche l'inversione tra sacramentaria fondamentale e sacramentaria speciale, esigendo di partire «dai singoli sacramenti nella loro concreta attuazione liturgica per risalire solo in ultimo a un quadro generale» (p. 54). È un compito per molti versi arduo, perché postula il difficile congedo dall'impianto rassicurante dei trattati di dogmatica. Un compito che, malgrado alcuni interessanti tentativi, resta in gran parte ancora da svolgere.

*Pasquale Bua*





## Indice dei nomi

- Abbagnano N. 184  
Abdelmalak A.N.I. 203-232  
Abignente D. 68, 69, 74  
Acher G.L. 34  
Agnoletti E.E. 184  
Agostino / Agustín / Augustine / Augustinus, 135, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 208, 210  
Aguti A. 204, 230  
Agyeman E. 85  
Aime O. 45, 53  
Alarico 141  
Alba R. 93  
Alberigo G. 116  
Alighieri Dante 208, 209  
Alonso J.M. 209, 230  
Amato A. 117  
Ambrogio da Milano 155  
Amerio P. 88  
Amherdt F.-X. 130  
Ancona G. 45-59, 171, 243, 244  
Anderson D.R. 198  
Aparicio Valls M.C. 55  
Appadurai A. 85  
Arrupe P. 130  
Audinet J. 90  
Augé M. 169, 170  
Augustin / Augustine / Augustinus/ Agustín / Agostino 135, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 208, 210  
Austel I.J. 34  
Autiero A. 72, 76  
  
Badmington N. 48  
Baggio F. 85  
  
Balčius V. 17, 61-77  
Balthasar von H.U. 100, 206, 207, 209, 210, 211, 216, 218, 219, 225, 230, 231, 232  
Barberi P. 163, 164, 165, 170, 171, 173, 177  
Barcellona P. 46, 47, 48, 52  
Bastianel S. 64, 65, 68, 69, 70, 72  
Battelli G. 116  
Bauman Z. 6, 10, 28, 165, 169  
Beeckman K. 79  
Beguinet C. 173  
Benanti P. 48  
Benedetto XVI / Ratzinger J. 9, 87, 97, 111, 114, 120, 125, 134, 176, 244  
Benso S. 51  
Bentley A.F. 183  
Berardinelli P.M. 206  
Bergoglio J.M. / Francesco / Francis 5, 6, 9, 10, 56, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 27, 28, 29, 30, 31, 46, 50, 51, 52, 56, 57, 58, 61, 63, 65, 71, 75, 87, 103, 107, 116, 130, 166, 175, 176, 230, 238, 239, 244  
Berkeley G. 183  
Bertacchini R. 151  
Bertuglia C.S. 173  
Berzano L. 51  
Bevans S.B. 129  
Biancardi G. 115  
Bignami B. 51  
Boccagni P. 97  
Bockenforde E.W. 137  
Bonaventura da Bagnoregio / Buenaventura de Bagnoregio 207, 209, 210, 228  
Bonifazi D. 244  
Bordoni Marcello 54, 240, 241, 242, 243  
Bordoni Maria 240, 241, 242, 243  
Bouman J. 147

- Bourquin Y. 36  
 Boydston J.A. 179  
 Brancozzi E. 244  
 Brezzi F. 51  
 Bronfenbrenner U. 96  
 Brown P. 150  
 Brubaker R. 93  
 Brueggemann W. 34, 42  
 Bruno E. 109  
 Bua P. 244-247  
 Buenaventura de Bagnoregio / Bonaventura  
 da Bagnoregio 207, 209, 210, 228, 231  
 Busiello C. 159-178
- Calogero G. 179  
 Cambi F. 200  
 Cantelmi T. 99  
 Capone D. 65  
 Carlotti P. 53  
 Carugati L. 96  
 Cary Ph. 143  
 Cassano F. 94  
 Castelli E. 123  
 Ceragioli F. 94  
 Chadwick H. 152  
 Chauvet L.-M. 244  
 Chaves Dias E. 17, 33-43  
 Chazan R. 148  
 Chenwi L. 79  
 Chiavacci E. 64  
 Ciola N. 4, 240, 241, 243  
 Cioli G. 70  
 Cocco F. 38  
 Coda P. 29, 55  
 Codignola E. 199  
 Cogoni D. 244  
 Colomb J. 127  
 Colzani G. 110, 129  
 Compagnoni F. 73  
 Congar Y. 112, 119, 130  
 Cosentino F. 237-239  
 Credaro L. 199  
 Currò S. 130
- D'Agostino F. 81  
 Dallago L. 88
- Dante Alighieri 208, 209  
 De Angelis M. 52  
 De Certeau M. 25  
 Delcuve G. 129  
 Delgado T. 144  
 Della Rocca R. 34  
 Demmer K. 72, 73  
 Derroitte H. 132  
 Dewey J. 179, 180, 181, 182, 183, 184,  
 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192,  
 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200,  
 201  
 Dinkler M.B. 39.  
 Dogliotti M. 33, 34  
 Domazet A. 204, 230  
 Doody J. 144  
 Dossey L. 146  
 Dostoevskij / Dostoiowski / Dostojevskij /  
 Dostoyevski F.M. 205, 208, 210, 229, 232  
 Dotolo C. 206, 230  
 Dottarelli D. 240, 241  
 Dougherty R.J. 151  
 Dugan J. 79  
 Dyson R.W. 146
- Eco U. 36  
 Edwards C. 138  
 Ellingsen M. 139, 140  
 Emiliani F. 96  
 Engelmann H. 206, 230  
 Esposito C. 154
- Fabris G. 204, 210, 230  
 Faggioni M. 48  
 Fattorini E. 47  
 Felmy K.Chr. 226, 232  
 Ferraro S. 72  
 Ferrier F. 206, 230  
 Fesmire S. 184  
 Feuerbach L. 213, 214, 232  
 Fidalgo J.M. 204, 216, 230  
 Fisichella R. 108, 109, 117, 118, 121,  
 123, 124, 125, 206, 230  
 Florio M. 244, 245, 246  
 Florovskij G. 226  
 Foucault P.-M. 150

- Francesco / Francis / Bergoglio J.-M. 5, 6,  
 9, 10, 56, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 23,  
 24, 27, 28, 29, 30, 31, 46, 50, 51, 52,  
 56, 57, 58, 61, 63, 65, 71, 75, 87, 103,  
 107, 116, 130, 166, 175, 176, 230, 238,  
 239, 244  
 Fuchs J. 67, 69, 72, 73  
  
 Gabrielli A. 175  
 Galeazzi G. 244  
 Galimberti U. 6, 10, 47, 50  
 Galizzoli M. 170  
 Gariglio B. 45, 53  
 Geelhaar T. 152  
 Geerlings W. 143  
 Geffrè C. 124  
 Gerl-Falkovitz H.-B. 204, 206, 207, 208,  
 210, 211, 212, 218, 231  
 Giacchetta F. 244  
 Gibellini R. 210, 211, 232  
 Gibu Shimabukuro R.A. 210, 231  
 Ginters R. 69  
 Giovanni Paolo II 29, 64, 87, 114, 124,  
 130, 131, 175, 176  
 Goertz S. 72, 73  
 Gomarasca P. 50  
 Gordon M. 92, 93  
 Grasso D. 122  
 Gronchi M. 225, 232  
 Groppo G. 128  
 Giovanni XXIII 116  
 Guardini R. 203, 204, 205, 206, 207, 208,  
 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216,  
 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224,  
 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232,  
 233  
 Guardini R.T. 206  
 Guerriero E. 206, 210, 231  
 Guidetti M. 139  
  
 Halbfas H. 115  
 Harding B. 142, 151  
 Häring B. 123  
 Harnack von A. 213, 214, 232  
 Harris R.L. 34  
 Hartmann J. 148  
  
 Hegel G.F. 187, 211  
 Helm P. 145  
 Hendry L.B. 96  
 Henning Drecoll V. 154  
 Hernandez-Diaz R.J. 144  
 Heyking von J. 146  
 Hofinger J. 114  
 Hogrefe A. 150  
 Hölderlin J.Chr.F. 208, 210, 232  
 Hollingwort M. 155  
 Hume D. 183  
  
 Ikawa D. 79  
 Ilunga Muya J. 117  
 Iser W. 36  
  
 Jacquemet G. 115  
 Jefferson Th. 195  
 Jenkinson W. 113  
 Johansen K.F. 151  
 Jungmann J.A. 115  
  
 Kahlefeld H. 218  
 Kaiser W.C. 34  
 Karfikova L. 141  
 Karotemprel S. 113  
 Kearney R. 51  
 Kennedy T. 65  
 Kierkegaard S. 210, 211  
 Kloep M. 96  
 Krieg R.A. 204, 231  
 Kudella M. 154  
 Kuhn H. 206, 231  
 Kymlicka W. 91  
 Kytzler B. 138  
  
 La Pira G. 174  
 Lancel S. 143  
 Lanza S. 98  
 Laselva P. 99  
 Lefebvre H. 172, 173  
 Levine M. 88  
 Liégé P.-A. 115  
 Locke J. 183  
 Lonergan B.J.F. 64  
 López Quintás A. 204, 206, 209, 211, 215,  
 230, 231

- Lubac de H. 206, 216, 230  
 Lucrezi F. 41
- Madec G. 140  
 Maffesoli M. 168  
 Maiorano S. 65, 72  
 Malizia P. 94  
 Mancini R. 51, 57, 264  
 Mann W.E. 145  
 Mantovani S. 174  
 Marguerat D. 36  
 Marin M. 155  
 Martinotti G. 161, 171  
 Masson J. 122  
 Matteo A. 5-7, 9-11, 19  
 Mattox J.M. 142  
 Mazzanti G. 7, 11  
 Mazzolini S. 130  
 Mazzotta G. 117  
 Meddi L. 107-136  
 Melchiorre V. 54  
 Melloni S. 116  
 Menchaca-Bangulo A. 151  
 Merdinger J.E. 146  
 Meyer B. 148  
 Miranda A. 137-158  
 Modood T. 91  
 Molinario J. 132  
 Mondin B. 208, 209, 210, 215, 231  
 Montenegro C. 81  
 Moog F. 132  
 Moreschini C. 155  
 Morrison C.C. 188  
 Mumford L. 162  
 Muratore S. 64  
 Muroi P.A. 15-18
- Nalepa M. 65  
 Nebreda A.M. 115  
 Neckebrouck V. 130  
 Nee V. 93  
 Neuner J. 122  
 Nguyen H. 81  
 Nicolai S. 82  
 Nietzsche F.W. 150, 210, 232  
 Nieuwenhove van R. 141
- Noceti S. 126  
 Nonis P.G. 204, 231  
 Nunziato J.S. 153
- O'Sullivan H. 113  
 Oldopp B. 148  
 Onagoruwa A. 81  
 Oniszczyk J. 36  
 Orduña C.J. 206, 232
- Padroni C. 179-201  
 Paduano P. 184  
 Paffenroth K. 144  
 Paglia V. 167  
 Palaia G.E. 28  
 Palazzini C. 100  
 Paluzzi S. 99  
 Paolo VI 29, 107, 131  
 Parekh B. 91  
 Parnofiello G. 69  
 Parolin P. 17, 18  
 Pascal B. 208, 209, 210, 214, 228  
 Pasini P. 155  
 Paterson K. 79  
 Perkins D.D. 88  
 Petricola M. 237  
 Piana G. 73  
 Pichler V. 206, 230  
 Pietropolli Charmet G. 6, 10  
 Pinckaers S. 68  
 Pitz E. 138  
 Placida F. 115  
 Plato / Platon / Platone 137, 143, 148, 209  
 Poggio P. 51  
 Polanyi K. 161  
 Pollini G. 97  
 Porro P. 154  
 Porter B. 79  
 Preti G. 194  
 Price R. 138  
 Privitera S. 69, 73
- Radice L. 199  
 Radagaiso, re dei Goti / Radagaisus rex Gothorum 141  
 Rahner K. 120, 123, 134, 216

- Ratzinger J. / Benedetto XVI 29, 87, 97, 111, 114, 120, 125, 134, 176, 244  
 Recalcati M. 6, 10, 16, 17  
 Regini M. 244  
 Repole R. 50, 126  
 Rétif A. 141  
 Rilke R.M. 208, 210  
 Rinaldi G. 149  
 Rist J.M. 152  
 Rockefeller S.C. 180, 187  
 Romano R.G. 168  
 Rossé G. 225, 226, 232  
 Ruhstorfer K. 150  
 Russo M.T. 51  
 Ryan W. 86
- Sala R. 27, 52  
 Sanna I. 46, 54  
 Santinello M. 88  
 Saraiva Martins J. 117  
 Sassen S. 163, 164  
 Schaeffer J.-M. 48  
 Scheffczyk L. 215  
 Schiff B. 35  
 Schroeder R.P.  
 Schüller B. 69  
 Schütte J. 111  
 Schweidler W. 137  
 Sciortino G. 91  
 Sembrano L. 39  
 Sepe C. 114  
 Seumois X. 126  
 Simian-Yofre H. 36  
 Ska J.-L. 36, 37  
 Skoda A. 17, 79-103  
 Smith J.E. 198  
 Socrate / Sócrates 208, 209, 210  
 Soller B. 6, 10  
 Sommavilla G. 209, 210, 212, 228, 232  
 Sonnet J.-P. 34, 36, 40  
 Sorbi P. 46, 47, 52  
 Sosiello L. 33, 34  
 Sparaco C. 70
- Spitzer M. 50  
 Stella R. 50  
 Stenico T. 114  
 Stilicone, Flavio 141  
 Stoppa F. 6, 10  
 Striano M. 200
- Taylor Ch. 91  
 Teilhard de Chardin P. 120  
 Terry D.H. 181, 182, 188  
 Teske R.J. 149  
 Testa B. 244  
 Tolomio I. 207, 228  
 Tomasevski K. 80  
 Trevisiol A. 66, 121  
 Trinchese S. 116
- Van Oort J. 152  
 Vannini M. 120  
 Vattimo G. 46  
 Vendemiati A. 196, 197  
 Veriava F. 79  
 Vieno A. 88  
 Visalberghi A. 194  
 Vorgrimler H. 134
- Waltke B.K. 34  
 Wénin A. 38, 39  
 Wieman H.N. 188  
 Witting C. 72, 73  
 Wodon Q. 81  
 Wolbert W. 73  
 Wordsworth W. 187
- Xiberta B. 246
- Zanardo S. 51  
 Zani A.V. 16, 17, 19- 31  
 Zeppegno G. 45  
 Zingarelli N. 33, 34  
 Zucal S. 204, 210, 215, 216, 231, 232  
 Zuccaro C. 66, 68, 72, 75



## NORME REDAZIONALI PER GLI AUTORI

Il testo che si presenta per la pubblicazione deve essere inedito e si intende definitivo.

Il testo va consegnato in un file di *word* assieme a una corrispondente stampata o file Pdf.

L'autore riceverà in lettura il pdf della prima bozza impaginata del proprio contributo: potrà effettuare allora le opportune verifiche e indicare le correzioni necessarie; andranno evitati però gli interventi d'autore (in particolare, l'inserimento o eliminazione di ampie sezioni di testo o note).

Agli autori si richiede di:

- presentare un manoscritto (edito secondo le presenti norme, di min. 40000-max. 60000 caratteri, spazi inclusi) che includa un abstract (max. 150 parole) e keywords (da 4 a 6);
- segnalare alla redazione l'eventuale utilizzazione di particolari font di lingue non occidentali o antiche (ove possibile, si consiglia di preferire la traslitterazione);
- indicare chiaramente i livelli della divisione in parti del testo e i titoli corrispondenti;
- non applicare al testo particolari formattazioni o impostazioni di stile. L'impaginazione è di competenza della redazione editoriale;
- esplicitare sigle e abbreviazioni eventualmente utilizzate (non necessario per le sigle bibliche);
- utilizzare note numeriche a piè di pagina (riferimento nel corso del testo posto prima di eventuali segni di punteggiatura);
- indicare in nota, la prima volta in cui una fonte viene citata, i corrispondenti riferimenti bibliografici, riportando in modo completo gli elementi editoriali identificativi fondamentali:

Libro stampato

iniziale/i del nome/i dell'/degli autore/i seguita dal cognome/i in maiuscolo A/b, titolo in corsivo, collana e numero di collana – se presente – tra parentesi tonde, editore, luogo e anno di pubblicazione (eventuale numero di edizione in apice), pagina/e citate: E. STEIN, *In der Kraft des Kreuzes*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1987, 15-23; V. DE PAOLIS – A. D'AURIA, *Le Norme Generali. Commento al Codice di Diritto Canonico*, (Manuali – Strumenti di studio e ricerca 35), Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2014<sup>2</sup>, 2-60;

Libro stampato con curatore(i)

Iniziale del nome/i del/dei curatore/i seguita dal cognome/i in maiuscolo A/b e, in caso di un unico curatore, da (ed./Hrsg.), nel caso di più curatori, da (edd./eds./Hrsgg.), titolo in corsivo, collana e numero di collana – se presente – tra parentesi tonde, editore, luogo e anno di pubblicazione (eventuale numero di edizione in apice), pagina/e citate: C. DOTOLÒ (ed.), *Muovere verso. Sull'universo di P. Teilhard de Chardin*, (in dialogo 6), Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2015; E. ULRICH – F. MORE CROSS – E.F. RUSSELL – J.E. SANDERSON – P.W. SHEHAN – E. TOV (eds.), *Qumran Cave 4: X. The Prophets*, (Discoveries in the Judaean Desert XV), Clarendon Press, Oxford 1997, 39;

Articolo in una rivista

Iniziale/i del nome/i dell'/degli autore/i in maiuscolo A/b seguita dal cognome/i, titolo in corsivo, nome della rivista tra virgolette alte, annata, anno di pubblicazione tra parentesi tonde, fascicolo, pagina/e citate: A.-H. CHROUST, *The Function of Law and Justice in the Ancient World and the Middle Ages*, "Journal of the History of Ideas" VII (1946), 3, 298-320;

Capitolo, sezione, parte, o contributo in un documento ospite stampato con curatore/i Iniziale/i del nome/i dell'/degli autore/i seguita dal cognome/i in maiuscolo A/b, titolo in corsivo seguito da 'in' e iniziale del nome/i del/dei curatore/i seguita dal Cognome/i in maiuscolo A/b e, in caso di un unico curatore, da (ed./Hrsg.), nel caso di più curatori, da (edd./eds./Hrsgg.), titolo in corsivo, luogo e anno di pubblicazione (eventuale numero di edizione in apice), pagina/e citate: D. EDWARDS, "For Your Immortal Spirit Is in All Things": *The Role of the Spirit in Creation*, in Id. (ed.), *Earth Revealing – Earth Healing. Ecology and Christian Theology*, The Liturgical Press – A Michael Glazier Book, Collegeville, MN 2001, 48;

Risorse elettroniche

Autore, titolo, data e numero di pagina (ove disponibile), identificatori della risorsa (URL, PURL, DOI, ecc.);

- indicare in nota, dalla seconda citazione non consecutiva in poi, solo il cognome dell'autore e il titolo abbreviato dell'opera:
  - STEIN, *In der Kraft des Kreuzes*, 24;
  - DE PAOLIS – D'AURIA, *Le Norme Generali*, 37-42;
  - ULRICH – MORE CROSS – RUSSELL – SANDERSON – SKEHAN – TOV (eds.), *Qumran Cave 4*;
  - CHROUST, *The Function of Law and Justice*, 319;
  - EDWARDS, "For Your Immortal Spirit Is in All Things": *The Role of the Spirit in Creation*;
- nel caso di citazioni consecutive contenenti riferimenti a:
  - stessa opera: usare, dopo la prima citazione, *ibid.*, seguito da numero di pagina
    - STEIN, *In der Kraft des Kreuzes*, 24;
    - Ibid.*, 25;
  - stessa pagina: usare, dopo la prima citazione, *ivi*.
    - STEIN, *In der Kraft des Kreuzes*, 25;
    - Ivi*.
  - stesso/i autore/i
    - singola autrice: usare, dopo la prima citazione, EAD.
      - STEIN, *In der Kraft des Kreuzes*, 24.
      - EAD., *On the Problem of Empathy*, (The Collected Works of Edith Stein, 3), transl. by W. STEIN (orig. *Zum Problem der Einfühlung*), ICS Publications, Washington, DC 1989;
    - singolo autore: usare, dopo la prima citazione, Id.
      - L. SILEO, *De rerum ideis. Dio e le cose nel dibattito universitario del tredicesimo secolo*. I Editio textuum Odonis Rigaldi et aliorum, (Saperi Testi Contesti), Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2011, 67\*, nota 127;
      - Id., *Teoria della scienza teologica. 'Quaestio de scientia theologiae' di Odo Rigaldi e altri testi inediti (1230-1250)*, (Studia 27), 2. voll., ed. Antonianum, Roma 1984, I, 15-19;



più di un autore (di cui almeno uno di genere maschile): usare, dopo la prima citazione, *Id.*

M. FLICK – Z. ALSZEGHY, *Il peccato originale*, Queriniana, Brescia 1972;

*Id.*, *I primordi della salvezza*, Marietti, Casale Monferrato, AL 1979;

Più di un autrice: usare, dopo la prima citazione, *EAED.*

E. ROCCELLA – L. SCARAFFIA (edd.), *Italiane 2: Dalla prima guerra mondiale al secondo dopoguerra*, Presidenza del Consiglio dei Ministri. Dipartimento per le pari opportunità. Dipartimento per l'informazione e l'editoria, Roma 2004;

*EAED.* (edd.), *Italiane 3: Dagli anni Cinquanta ad oggi*, Presidenza del Consiglio dei Ministri. Dipartimento per le pari opportunità. Dipartimento per l'informazione e l'editoria, Roma 2004.

- applicare con coerenza criteri di uniformità grafica, nell'uso delle maiuscole, (in particolare per alcuni termini ricorrenti), e delle virgolette distinguendo le citazioni testuali («...») dall'enfasi eventualmente attribuita ad alcuni termini e le citazioni all'interno di altre citazioni ("...");
- rispettare le scadenze.



## GUIDELINES FOR AUTHORS

The manuscript submitted must be original, unpublished in any format and meant as final.

Authors may submit their manuscript files in Word with a corresponding printout or pdf file.

Authors will subsequently receive pdf proofs for correction. The author is asked to avoid major changes (particularly inserting or deleting large portions of text or footnotes).

Authors are asked to:

- submit a manuscript (edited according to the present Guidelines, of min. 40000-max 60000 characters, spaces included) which includes an abstract (no more than 150 words) and four to six keywords;
- inform the publisher about the use of non-western or ancient languages fonts (wherever appropriate we suggest the use of transliteration);
- clearly indicate heading and subheading sections;
- avoid any special formatting of their manuscript, italics excepted (UUP is responsible for the page layout);
- spell out the abbreviations (biblical ones excluded);
- use footnotes anchored in the main text by means of superscript Arabic numerals to be placed before punctuation;
- provide full footnote references the first time a source is quoted:

### Printed Book

Initial/s of author/s' name/s and surname/s in small caps, title in italics, series and series number – if any – in parenthesis, publisher, place and year of publication (in superscript numbers corresponding to the reprint number), page/s referenced: E. STEIN, *In der Kraft des Kreuzes*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1987, 15-23; V. DE PAOLIS – A. D'AURIA, *Le Norme Generali. Commento al Codice di Diritto Canonico*, (Manuali – Strumenti di studio e ricerca 35), Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2014<sup>2</sup>, 2-60;

### Edited Printed Book

Initial/s of editor/s' name/s and surname/s in small caps followed by (ed./Hrsg.) in case of a single editor or (edd./eds./Hrsgg.) if there are two or more, title in italics, series and series number – if any – in parenthesis, publisher, place and year of publication (in superscript numbers corresponding to the reprint number), page/s referenced: C. DOTOLO (ed.), *Muovere verso. Sull'universo di P. Teilhard de Chardin*, (in dialogo 6), Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2015; E. ULRICH – F. MORE CROSS – E.F. RUSSELL – J.E. SANDERSON – P.W. SKEHAN – E. TOV (eds.), *Qumran Cave 4: X. The Prophets*, (Discoveries in the Judaean Desert XV), Clarendon Press, Oxford 1997;

### Article in a Journal

Initial/s of author/s' name/s and surname/s in small caps, title in italics, journal name surrounded by double quotation marks, volume number, year of publication in parenthesis, issue number, page/s referenced: A.-H. CHROUST, *The Function of Law and Justice in the Ancient World and the Middle Ages*, "Journal of the History of Ideas" VII (1946), 3, 298-320;

## Chapter, section, part or contribution in an Edited Printed Book

Initial/s of author's name/s and surname/s in small caps, title in italics, followed by 'in' and initial/s of editor/s' name/s and surname/s followed by (ed./Hrsg.) in case of a single editor or (edd./eds./Hrsgg.) if there are two or more, title, series and series number – if any – in parenthesis, publisher, place and year of publication, page(s) referenced: D. EDWARDS, "*For Your Immortal Spirit Is in All Things*": *The Role of the Spirit in Creation*, in Id. (ed.), *Earth Revealing – Earth Healing. Ecology and Christian Theology*, The Liturgical Press – A Michael Glazier Book, Collegeville, MN 2001, 48;

## Web/Electronic Resources

Author/s, Title, Date, page/s if available, resource identifier (URL, PURL, DOI, etc.);

- The second and subsequent times that a given source is cited, simply cite the author's surname, the work's title (abbreviated if long), and the page/s from which the information is taken:

STEIN, *In der Kraft des Kreuzes*, 24;

DE PAOLIS – D'AURIA, *Le Norme Generali*, 37-42;

ULRICH – MORE CROSS – RUSSELL – SANDERSON – SKEHAN – TOV (eds.), *Qumran Cave 4*;

CHROUST, *The Function of Law and Justice*, 319;

EDWARDS, "*For Your Immortal Spirit Is in All Things*";

- in case of consecutive reference to

– the same work: use *ibid.*, followed by page number

STEIN, *In der Kraft des Kreuzes*, 24;

*Ibid.*, 25;

– the same page: use *ivi.*

STEIN, *In der Kraft des Kreuzes*, 25;

*Ivi.*;

– the same author/s:

single female author, use EAD.

STEIN, *In der Kraft des Kreuzes*, 24; EAD., *On the Problem of Empathy*, (The Collected Works of Edith Stein, 3), transl. by W. STEIN (orig. *Zum Problem der Einfühlung*), ICS Publications, Washington, DC 1989;

single male author, use ID.

L. SILEO, *De rerum ideis. Dio e le cose nel dibattito universitario del tredicesimo secolo*. I Editio textuum Odonis Rigaldi et aliorum, (Saperi Testi Contesti 1), Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2011, 67\*, nota 127; ID., *Teoria della scienza teologica. 'Quaestio de scientia theologiae' di Odo Rigaldi e altri testi inediti (1230-1250)*, (Studia 27), 2. voll., ed. Antonianum, Roma 1984, I, 15-19;

multiple male authors, use IID.

M. FLICK – Z. ALSZEGHY, *Il peccato originale*, Queriniana, Brescia 1972; IID., *I primordi della salvezza*, Marietti, Casale Monferrato, AL 1979;

multiple female authors, use EAED.

E. ROCCELLA – L. SCARAFFIA (edd.), *Italiane 2: Dalla prima guerra mondiale al secondo dopoguerra*, Presidenza del Consiglio dei Ministri. Dipartimento per le pari opportunità. Dipartimento per l'informazione e l'editoria, Roma 2004;

EAED. (edd.), *Italiane 3: Dagli anni Cinquanta ad oggi*, Presidenza del Consiglio dei Ministri. Dipartimento per le pari opportunità. Dipartimento per l'informazione e l'editoria, Roma 2004.

- be consistent in the use of capitals (especially with frequently used words), spelling and quotation marks that are used to enclose direct quotes («...») and double quotation marks ("...") which are used to provide emphasis or enclose quotes within another quotation;
- comply with the deadlines.





*Realizzazione editoriale*



*Ingegno Grafico*

SERVIZI INTEGRATI PER LA GRAFICA  
LA STAMPA E L'EDITORIA  
[www.ingegnografico.com](http://www.ingegnografico.com)

*Stampa*  
Tipografia Mancini s.a.s. – 2021  
Tivoli (Roma)