ISSN 3103-6295

Scienze Religiose e Formazione

anno 2024, numero 1, volume 2

CARISMA

Carisma

Continuiamo con la scelta di una *parola guida* anche per questo secondo fascicolo del volume n. 1 del corrente anno 2024.

Insegna S. Paolo: «a ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per l'utilità comune» (1 Cor 12,7). Tale manifestazione prende il nome greco di *carisma* (*chárisma*) che affonda la sua semantica nella più fondamentale radice della *grazia* (*cháris*). Questa è la divina salvezza gratuitamente data in Cristo e definitivamente orientante la creatura alla comunione con lui; la prima, al plurale, indica una moltitudine di doni specifici e particolari dati ai singoli fedeli, secondo la discrezione di Dio, non per la santificazione del singolo che riceve il dono, ma per la salvezza di tutti quelli che ne vengono a contatto.

> 799 - Straordinari o semplici e umili, i carismi sono grazie dello Spirito Santo che, direttamente o indirettamente, hanno un'utilità ecclesiale, ordinati come sono all'edificazione della Chiesa, al bene degli uomini e alle necessità del mondo.
>
> 800 - I carismi devono essere accolti con riconoscenza non soltanto da chi li riceve, ma anche da tutti i membri della Chiesa. Infatti sono una meravigliosa ricchezza di grazia per la vitalità apostolica e per la santità di tutto il corpo di Cristo, purché si tratti di doni che provengono veramente dallo Spirito Santo e siano esercitati in modo pienamente conforme agli autentici impulsi dello stesso Spirito, cioè secondo la carità, vera misura dei carismi (CCC).

Questo significato teologico-spirituale di origine neotestamentaria subisce, ovviamente, diverse declinazioni in contesti differenti.

Ad esempio, nel contesto socio-culturale contemporaneo ha assunto un significato generico di "fascino" di cui una persona è dotata e che produce affiliati, adepti, seguaci, *fans*.

Nel linguaggio specialistico delle scienze sociali, il termine rinvia a una specifica teoria nella sociologia di Max Weber, la *teoria del carisma*, secondo cui il potere carismatico è uno dei motori del mutamento storico. Le analisi weberiane rappresentano un punto di riferimento per le molte ricerche sui fenomeni carismatici del XX secolo.

Così, intrecciando le discipline in termini costruttivi, come nella linea della nostra Rivista, presentiamo alcune domande cui possono fare riferimento gli autori dei contributi:

- inteso nel senso più generico di *fascino*, che tipologia seduttiva veicola la comunicazione mass mediatica, risultando vincente nel contesto culturale contemporaneo?
- come potrebbe configurarsi oggi, in un contesto di evidente "stress sociale", una persona carismatica?
- il procedere della razionalizzazione del mondo ha veramente tolto spazio e forza rivoluzionaria al carisma?
- in che modo il carisma si *routinizza* o si lega al ruolo?
- qual è il legame tra il carisma e il bene comune?

Max Weber nello studio dei fenomeni religiosi e politici e nella elaborazione della sua teoria si è ispirato a san Paolo e alle ricerche sul primo cristianesimo di studiosi a lui contemporanei: emergeva un legame tra carisma e salvezza. Perciò:

- come valorizzare o riconoscere in ogni persona quel respiro di Dio e quella manifestazione dello Spirito che non è fine a se stessa ma orientata al *bene spirituale ecclesiale* o *utilità comune*?

Affidiamo alla competenza e alla creatività degli autori un tema così importante per la contemporaneità.

La trattazione deve essere originale e rispettare le Linee Guida della Rivista (https://www.ecclesiamater.org/SREF/norme-editoriali/) e, soprattutto, il Codice Etico della stessa (https://www.ecclesiamater.org/SREF/codice-etico/).

Indice

SEZIONE RICERCA

Il potere e il carisma. Da Max Weber a Taylor Swift 225
CLAUDIA CANEVA – CECILIA COSTA

Lo Spirito Rinnova, Edifica e Guida la Chiesa.
Per una prospettiva carismatica dell'esistenza cristiana 245
MICHELE FERRARI

La leadership politica carismatica:
un enigma per il modello democratico-liberale 265
ROBERTO MENOTTI

Varia

L'esperienza religiosa come fonte per la ricerca di senso della vita.
Il contributo dell'analisi esistenziale di Viktor E. Frankl 279
DOMENICO BELLANTONI

Il rituale di purificazione del lebbroso 309
FULVIO DI GIOVAMBATTISTA

SEZIONE FORMAZIONE

Discussioni

La religione diffusa dei valori 339
ROBERTO CIPRIANI

Esperienza pedagogiche

"Magistri sumus":
un modo di insegnare IRC tra passato e presente 355
LUIGI LAZZARI - ILENIA BETTI

SEZIONE STUDENTI

Accogliere il dolore nella relazione educativa 365
SILVIA ANNA IMBROGNO

Rieducare i giovani al desiderio 377
SIMONA SANTORO

SReF 1/2 (2024): 225-244

Il potere e il carisma: da Max Weber a Taylor Swift

CECILIA COSTA[*] E CLAUDIA CANEVA[†]

Le grandi questioni sociali lungi dal ridursi solo
a un problema di natura etica,
sono anche un problema estetico.
(G. Simmel)

1. Premessa

Con tutta la sua cifra problematica, l'interpretazione *del* potere, – *sul* potere e i suoi correlati –, ha percorso molti sentieri speculativi e gli studiosi che hanno intrapreso questo tortuoso itinerario scientifico si sono dovuti soffermare sulle differenti aree tematiche che lo vedono implicato: l'area politica, l'area economica, quella sociale e religiosa. Nel suo carattere storico, lo stesso concetto di potere, successivamente tradotto da Parsons con il termine *authority*, è stato declinato, "sezionato", scomposto e ricomposto, nei suoi diversi significati, che vanno dall'*influenza*, diretta o indiretta, che esso può esercitare su un gruppo, fino a giungere alla *costrizione*, morale o fisica. Però, nel momento in cui si inizia a riflettere, in una prospettiva sociologica, sulla categoria di *potere*, di *carisma* e di *potere carismatico*, bisogna fare riferimento alla teoria weberiana.

[*] cecilia.costa@uniroma3.it Professore ordinario di Sociologia dei processi culturali e comunicativi, Università degli Studi Roma TRE; Docente invitata di Sociologia dei processi culturali, comunicativi e della religione presso l'ISSR *Ecclesia Mater*, Roma.

[†] claudia.caneva@diocesidiroma.it. Professore stabile di Filosofia all'ISSR *Ecclesia Mater*; Docente incaricata di Musica porta fidei (Estetica musicale) alla Facoltà di Teologia – PUL; Docente a contratto di Estetica all'Università degli Studi di Roma Tre.

L'interesse prioritario di Weber per le aspirazioni, il *senso,* il *significato,* i «problemi culturali che muovono l'agire degli uomini» (Weber, 1961: 104), e la loro *traduzione in quadri di comportamento*, non limitò la sua analisi solo alla molteplicità delle azioni sociali e alle relazioni reciproche tra soggetti, ma lo portò a tentare di comprendere l'ampiezza dei fenomeni, – ad iniziare da quello del *potere* –, all'interno del divenire perenne e fluido della realtà storica, che nella modernità è "pervasa" dai processi di razionalizzazione, di burocratizzazione e di disincantamento dal mondo.

Se è vero che Weber definì in modo chiaro la sua teoria sul potere negli ultimi anni della sua vita (dal 1916 al 1920, anno della sua morte), è altrettanto vero che la sua definitiva proposta riflessiva, – presente nella sua pubblicazione postuma, *Economia e società* (1922) –, in parte era già stata delineata in dei suoi testi precedenti: *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1904-5) e *Sette protestanti e lo spirito del capitalismo* (1906). Infatti, in questi suoi due lavori si evince quello che sarà lo schema tripartitico *capo-élite-massa* e si colgono anticipatamente le idee portanti che sono alla base della sua elaborazione, in generale, sul potere, ma soprattutto sul *potere carismatico*, sul *carisma,* sul capo *carismatico* e sulla *asimmetrica situazione carismatica*.

Egli sviluppò le sue tesi prendendo le distanze dalle posizioni illuministe, deterministe, e da qualsiasi estremizzazione epistemologica, gabbia teorica o formalismo schematico di indagine, scientificamente in voga nella sua epoca. Piuttosto, a fronte delle leggi nomotetiche di uniformità, Weber scelse di ancorarsi al paradigma umanistico e di mettere in campo, come atteggiamento di ricerca, l'*individualismo metodologico* attento ai significati, alle leggi idiografiche di singolarità, e a ciò che verrà successivamente definito anche *coefficiente umanistico*

Naturalmente, egli ha portato avanti le sue argomentazioni sotto il postulato della *avalutatività*, che non è mai diventato però, per lui, un canone sociologico asettico, neutrale, tanto che, pur partendo da un approccio avalutativo e molto distante da giudizi di valore, i suoi studi riconducono sempre alle iniziative e alle azioni individuali e non sono mai *liberi dalla relazione ai valori* (cfr. Ferrarotti 1974: 103). Non solo, senza mai voler imporre un personale punto di vista, le sue argomentazioni sul *potere*, – soprattutto sul concetto di *carisma* –, rivelano le sue profonde convinzioni

sul mondo, sulla sua gerarchia valoriale, sulla sua «fede di ricercatore» e «sulla rifrazione» della sua vocazione di studioso «nello specchio della sua anima» (Weber 1961: 337).

In linea con queste sue scelte teorico-metodologiche e con la sua visione scientifico-umanistica, ancora una volta in controtendenza con lo stile intellettuale del suo periodo, si deve leggere la sua denuncia contro le rigide posizioni di un certo "dogmatismo" positivista, e il suo porre in risalto quanto non fosse possibile giungere a una conoscenza esaustiva della realtà, a causa delle intrinseche debolezze della scienza (Weber, 2008, p.40). Anzi, a suo avviso, a fronte delle pretese di esattezza scientifica, la logica sperimentale e la troppa razionalizzazione empirica, viceversa, potevano "accompagnarsi anche a una maggiore oscurità della *conoscenza*" (Weber, 2008, p.150). E, proprio, all'interno di questa sua prospettiva riflessiva, articolata, complessa e antipositivista, Weber ha inserito le sue interpretazioni sul potere, sulle sue forme di legittimazione e su ciò che gli uomini vogliono – si potrebbe dire, desiderano –, socialmente e politicamente. Sostanzialmente, questo suo approccio analitico accoglie in sé anche delle fondamentali variabili che sono alla base della legittimità di ogni potere e di ogni fenomeno sociale: i *bisogni umani specifici*.

2. *Il potere e l'agire*

Nell'ampia ed enciclopedica produzione di Weber, un primo elemento da rilevare è la sua scelta di non occuparsi della potenza – *Macht* –, che stabilisce solo dei rapporti di fatto coercitivi; mentre decise di focalizzare l'attenzione sulla meno estesa categoria di potere – *Herrschaft* –, inteso come *dominazione legittima,* che è preceduta e seguita da precise modalità di giustificazione e che dà vita non a meri rapporti di fatto, bensì a dei legami legittimi di *dominio* e *subordinazione* (cfr. Cipriani-Cotesta-Nardis-Landi 1983). Questa sua concezione del rapporto-legame di *dominio* e *subordinazione* mette in rilievo degli altri aspetti teorici, tra i quali:

– non ogni pretesa convenzionalmente e giuridicamente stabilita deve essere definita come una relazione di potere, ma solo «la possibilità di trovare obbedienza, presso certe persone, ad un comando che abbia un determinato contenuto» (Weber 1961, vol. 1: 52);

– «il fenomeno di potere è connesso soltanto alla presenza di una persona che dia con successo ordini ad altri» (Weber 1961, vol. 1: 52), e, quindi, viene richiamata la *leadership* politica (cfr. Cavalli 1981: 17);

– ogni potere non soltanto fa affidamento «sull'autogiustificazione mediante l'appello ai principi di sua legittimazione» (Weber 1961, vol. 2: 256) ma cerca, ancor di più, di *suscitare* la *fede* nella propria legittimità (cfr. Weber 1961, vol. 1).

Tutte queste precisazioni sulla sostanza, sulla natura e sulla qualità delle espressioni di potere rendono evidente il fatto che Weber lo ha trattato come *rapporto interpersonale* – più che come prerogativa giuridicamente, formalmente o informalmente, codificata – e che, per lui, ogni autentica relazione di autorità deve essere *legittimata* e deve trovare una sua corrispondenza con un minimo di volontà di obbedire degli uomini. A proposito di questa prioritaria necessità di una giustificazione del potere, qualche anno più tardi rispetto alle analisi weberiane, anche Ferrero si è soffermato sulle dinamiche interdipendenti ed intrecciate tra *consenso, diritto di comandare* e *principi di legittimità,* che configurano l'assetto e la struttura del potere. Una tesi di correlazione, questa, portata avanti con al fondo l'dea che le dinamiche giustificative possono essere razionali e giuste in determinate condizioni, ma possono anche diventare "assurde" se queste condizioni cambiano (cfr. Ferrero 1959: 60).

In ogni caso, a partire dal presupposto che un ordinamento di potere è concepito nel suo manifestarsi come espressione delle relazioni tra coloro che esercitano il potere e coloro che obbediscono e che esso non si riduce alla semplice influenza di qualcuno su altri, ma ha bisogno di una sua legittimazione, Weber ha declinato, in modo descrittivo, tre tipi ideali di potere legittimo:

– il *potere tradizionale,* che poggia sulla credenza nel carattere sacro di tradizioni ritenute valide per sempre;

– il *potere razional-legale* basato sulla legalità di ordinamenti statuiti e sul diritto di coloro che sono chiamati ad esercitare il dominio in virtù di essi;

– il *potere carismatico,* che si giustifica in virtù della forza eroica e del valore esemplare di una persona.

E, sempre, tenendo conto che non solo il potere *razional-legale* si configura all'insegna di una razionalità sostanziale ma, in ugual misura, anche i poteri *tradizionale* e *carismatico* sono razionali.

Peraltro, sullo sfondo dell'analisi sui poteri legittimi, sono richiamati sia i motivi di obbedienza, sia la specifica legittimità a cui ogni potere pretende di arrivare (cfr. Coser 2006: 177), ma anche i prodotti tipici del processo di legittimazione: il *consenso;* l'*assenso*, il *contratto sociale e* l'*ordin*e. All'interno di questo contesto speculativo, non si può prescindere dal fatto che lo stesso concetto di legittimazione si trasforma da categoria teorica a indicatore capace di misurare: la qualità e la produzione di consenso; la natura del consenso; la struttura sociale e le sue tendenze evolutive (Cipriani-Cotesta-Nardis-Landi 1983: 6). Si evidenzia, anche, quanto la legittimità del potere è decisiva per la sfera del valore della politica e del dominio, e quanto all'interno di tale sfera valoriale, come aveva già prefigurato Nietzsche, quasi ci si avventuri «al di là dell'etica del bene e del male» (Műller 2022: 215).

Inoltre, grazie a questa triplice ripartizione della forma del consenso e dei valori connessi, si comprende che le garanzie, i capisaldi e le pretese di legittimità di un ordinamento di potere sono: la *tradizione;* la *razionalità* (orientata a valori comuni a tutti) insieme alla *legalità*; il *carisma,* che condensa molte istanze di tipo affettivo-religioso. Per Weber, in sintesi, gli esseri umani obbediscono fondamentalmente per tre ragioni: per l'autorità "dell'eterno ieri"; per un sentimento di legalità; per la fede verso il dono specifico del carisma (cfr. Ferrarotti, 1971: 179).

Non si può mettere tra parentesi, ancora, il fatto che le tre diverse motivazioni dell'obbedienza dei soggetti verso un ordinamento legittimo, – sostenute nella coscienza dei singoli dai sentimenti, dall'affettività, da un atteggiamento razionale in rapporto a valori o anche al dato religioso –, hanno una corrispondenza con i quattro modelli ideal-tipici dell'agire: *razionale rispetto allo scopo, razionale rispetto al valore, affettivo, tradizionale* (cfr. Izzo 2005: 48).

In aggiunta, è ancora necessario tener presente che le tre forme di potere legittimo (così come le quattro forme dell'agire) sono da considerarsi come semplici concetti interpretativi, e mai si potranno concretizzare in

forma pura nell'attualità politica e nella realtà sociale, pur se vengono investite contemporaneamente di un significato storico e di un loro dinamismo trasformativo. In altri termini, da un lato questa idealtipicità è impossibile che possa oggettivarsi nella sua forma più pura; dall'altro lato, questa stessa astrazione concettuale non significa che sia astorica, deduttiva, statica, perché, pur se non si concretizza nella sua forma pura, si contestualizza, comunque, in una dimensione reale e rappresenta una vera relazione interpersonale di *dominio* e *subordinazione*, fluida, aperta, dinamica e mutabile (cfr. Ferrarotti 1971: 176).

A parte le considerazioni sulle tipizzazioni dell'agire, sulle classificazioni del potere e su alcune istanze simili tra esse, ciò che alla fine rimane presente, – sia nelle quattro tipologie dell'agire sia nelle tre forme di legittimazione del potere –, è la condotta razionale rispetto ad un fine. Una azione razionale, questa, che rappresenta il *tipo ideale* dell'azione economica o politica, ma anche l'agire affettivo compare nel mondo della politica e, in particolare, nel tipo di potere profetico-carismatico. Invece, due modelli idealtipici di agire e di modello di potere – quello tradizionale e quello religioso –, a volte compaiono e altre volte scompaiono, oppure ricevono nomi diversi e a tratti invertiti. In particolare, per un verso, l'azione religiosa sembra soltanto una forma della condotta tradizionale, ma per un altro verso sembra costituire, invece, la stessa tradizione nella sua espressione più intensa.

3. Potere carismatico e carisma

Nella riflessione di Weber, tutto l'apparato del potere carismatico, l'enfasi sul carisma e sulla situazione carismatica si collocano all'interno del suo più generale tentativo di costruire un sistema teorico-metodologico e di individuare concetti, regole, paradigmi, per configurare una *sociologia comprendete*: ossia, una disciplina "umanistica" capace di interpretare i fenomeni sociali sulla base delle interazioni e delle motivazioni che ispirano i comportamenti dei soggetti (cfr. Weber 1961, vol. 1). Non solo, proprio guardando alla forza "irrazionale", dirompente e innovativa del carisma, Weber ha rivendicato la necessità sociologica di dare importanza ai significati culturali, al ruolo creativo dell'individuo e «alla comprensione degli eventi, quali fenomeni soggettivi e *unicum* storico» (Ferrarotti, 1974: 80).

In ragione della rilevanza scientifica assegnata ai significati culturali e alle motivazioni emozionali, nonché religiose, dei soggetti, si deve inquadrare il concetto weberiano di carisma, il quale ha un'indubitabile origine religiosa, tanto da corrispondere all'uso che di esso hanno fatto i primi cristiani e ad alcuni scritti di Paolo: *Lettera prima ai Corinzi* 7, 20-24; *Lettera ai Romani* 8,28-30 e *Lettera agli Efesini* 1,3-14; 2,1-10; 4, 1-4. Infatti, nel carisma weberiano prendono sostanza sia il significato paolino di servizio alla comunità e di dono divino di pochi eletti a vantaggio dell'intera comunità (cfr. Cavalli 1981: 46), sia altri concetti, quali: *chiamata, vocazione, predestinazione* ed *elezione*. Però, Weber non si sofferma mai sulla complementarità dei carismi, propria del pensiero paolino, mentre ancora riprende l'idea che non può esserci carisma senza la fede, la passione, del suo portatore e del suo seguito.

Se è vero che nel campo religioso è rilevante l'eco di San Paolo per la formulazione del carisma, è altrettanto vero che nel campo politico si sentono molte influenze di Machiavelli e di Hegel. Infatti, ci sono delle somiglianze con la tesi machiavellica dell'eroe che emerge nella grande crisi storico-culturale e con il fatto che il potere carismatico si basa non solo sulla "abilità" del suo detentore, ma anche sulla *fortuna:* quest'ultima non è intesa, però, come un'opportunità "offerta dagli dei" bensì, secondo la versione di Machiavelli, come una sostanza «dominata e costretta a propri bisogni» (Ferrarotti, 1972: XVIII). Si avvertono pure delle risonanze hegeliane come, per esempio: «l'individuo cosmico storico», che attinge il suo fine e la sua missione «dallo spirito nascosto che batte alle porte del presente» (Hegel 1963, vol.1: 88).

Bisogna ancora non trascurare l'idea che nel potere carismatico non viene mai presupposto l'ordine universalmente valido di un sistema giuridico differenziato, come accade nel potere legale-razionale, ma è affermata una legittimazione diretta di ogni azione politica, che da una parte si fonda su uno *status* tradizionalmente dato e dall'altro su una concezione *non tradizionale* di autorità personale. Tenendo conto, però, di determinati aspetti:

– il rapporto asimmetrico tra il capo carismatico e i suoi seguaci, perché il primo agisce in base allo scopo e ai valori, mentre i secondi si fanno guidare dall'affettività e pongono in essere una relazione di tipo comunitario,

all'insegna di sentimenti di condivisione, di coesione (Toennies 1963) e di «comune appartenenza soggettivamente intesa» (Weber 1974, vol.1: 38);

– il carisma spezza i vincoli tradizionali, i limiti e i confini di classe e di ceto, mentre permane, – anzi prevale –, il carattere emozionale che lega, in maniera asimmetrica, i seguaci al capo carismatico (cfr. Weber, 1974, vol.1: 235), perché, alla fine, le masse, per Weber, sono irrazionali, inerti, emotive, suggestionabili e «il loro processo di razionalizzazione è solo esteriore» (Cavalli, 1981: 26).

L'impatto travolgente e performativo del potere carismatico, però, ha una sua intrinseca fragilità dovuta, con il passare del tempo, alla sua *routinizzazione,* e ciò dà avvio alla perdita della sua forza di cambiamento e ad un suo adattamento alla consuetudine. Non a caso, l'azione prorompente del carisma ha due tempi collegati che corrispondono ad altrettante fasi di sua legittimazione:

– quando il carisma, nel primo momento di instaurazione di un determinato sistema, modello, ordine, ha tutto il suo slancio originario in cui viene favorita una *legittimazione primaria ascendente*;

– quando, invece, il carisma diviene *routine* si assiste a una seconda dinamica di *legittimazione,* di tipo *discendente e secondaria*, che mira alla stabilizzazione dello *status quo* (cfr. Cipriani-Cotesta-Nardis-Landi 1983: 26).

4. Alcune conclusioni

Influenzata da Marx, da Nietzsche, dal pensiero di Paolo, di Machiavelli e di Hegel – che gli hanno consentito, i primi due, di comprendere la modernità, gli altri tre, di teorizzare il potere carismatico –, l'opera di Weber, pur se all'insegna del rigore scientifico, è frammentata, non convenzionale e poco sistematica. Nonostante questa a-sistematicità e frammentarietà, come scriverà Jaspers, la sua figura di intellettuale «ha rappresentato il vertice spirituale della sua epoca» (Jaspers, 1969: 33), a tal punto che egli stesso può essere considerato un «genio carismatico» (Müller, 2022: 10).

Nelle sue riflessioni sul potere, soprattutto nella forma carismatica, si può dire che si rispecchiano delle sue profonde convinzioni teoriche, forse

anche delle sue aspirazioni spirituali ed esistenziali, per esempio, quando scrive: la «civiltà è fondata sul carisma» (Cavalli, 1981: 89) nel suo duplice senso, come qualità eccezionale di un capo e come fondamentale importanza della dimensione dello *straordinario*, del *soprannaturale* e del *divino* nel teatro della storia umana. O, ancora, quando egli evidenzia quanto l'azione «efficace del capo carismatico sull'animo umano», – ancor di più sull'intero popolo –, «ha bisogno di una preparazione culturale e di specifiche condizioni socio-politiche» (Cavalli 1981: 12,13). In sostanza, da una parte, Weber rileva il fatto che gli eventi straordinari, i cui protagonisti sono pochi uomini eccezionali, determinano la dinamicità della civiltà all'interno di una visione storico-culturale del mondo (Weber 1974, vol. 1: 124); dall'altra parte, che il carisma ha una carica eminentemente rivoluzionaria, su base personale, e "un carattere di fede emozionale (Weber 1974, vol. 2: 443).

Imprevisto e *imprevedibile,* il potere carismatico, forza positiva dello sviluppo, *potenza creatrice della storia*, poggia sulla dedizione verso la sacralità, la forza eroica, il valore esemplare, la qualità carismatica di una persona, che viene considerata come dotata di proprietà soprannaturali, extra-ordinarie, eccezionali e non accessibili agli altri. Nella sua accezione più forte, il carisma è una vocazione, una missione e un compito interiore (cfr. Weber 1974: 241), che chiama in causa anche la «drammatica etica della responsabilità» di prendere decisioni e pagare di persona il prezzo del proprio agire (Antoni 1952: 144).

Naturalmente, l'enfasi weberiana sul carisma non aveva come obiettivo la configurazione di un regime totalitario, piuttosto manifestava il desiderio di veder istaurata una efficiente democrazia plebiscitaria diretta da un capo, legata a una burocrazia competente, a un diritto stabile e a un severo controllo per mezzo di un rigoroso diritto d'inchiesta del Parlamento. Non a caso, la scelta di Weber di concentrarsi sul tipo di potere carismatico nasce anche dal problema storico che si trovava a vivere e dal suo tentativo di comprendere come poter fare uscire la Germania guglielmina dalla crisi sistemica che l'aveva colpita, perché «sospesa tra mondo agricolo ed economia industriale già forte […] priva di una classe dirigente politica moderna, capace di dirigere razionalmente la sua crescente potenza» (Ferrarotti 1972: XIX). In sostanza la Germania del suo tempo se, da un lato, aveva un'economia industriale molto sviluppata, dall'altro lato, invece,

mancava di una direzione e di una strategia politica avanzata, industriale, cosmopolita, democratica, perché la sua struttura politico-culturale e la sua *leadership* non avevano sciolto il loro legame con la nobiltà agraria ed erano ancora bloccati su una gerarchia valoriale semifeudale, propria del conservatorismo prussiano (cfr. Parsons 1956).

Pertanto, Weber prese la decisione teorica di guardare con favore al *potere carismatico*, – che trova la sua incarnazione nei profeti o nei grandi condottieri –, al fine di trovare una soluzione alla situazione tedesca di stallo politico-economico e socio-culturale. In definitiva, alla luce della criticità e della staticità in cui versava la Germania, egli immaginava come auspicabile l'azione dinamica, lungimirante, passionale e antiburocratica di un capo carismatico. In tal senso, Weber chiese ed ottenne l'introduzione nella Costituzione di Weimar dell'articolo 48, il *Diktatur Paragrapf,* che attribuiva al *Reichspräsident* – concepito come una sorta di «paterno moderatore al di sopra dei partiti» (Ferrarotti 1971: 191) – dei poteri ancor più ampi di quelli esercitati dall'Imperatore.

Un capo carismatico, quello delineato nell'articolo 48, che si può collegare, sotto il profilo religioso, al grande profeta ebreo, – "all'unto del Signore" –, tanto che per spiegare meglio questa figura e per evocare la sua forza simbolico-trasformativa, Weber è ricorso a Cristo e alla sua frase: *vi è stato detto, ma io vi dico*. Mentre, sotto il profilo politico, il weberiano capo carismatico corrisponde al protagonista storico machiavelliano ed hegeliano e al grande condottiero che svolge la missione di innovare i sistemi di credenze, la trama socio-culturale e di sostituire l'ordine vecchio con uno nuovo. Infatti, a suo avviso, l'azione, la dinamicità rivoluzionaria e le scelte del capo carismatico si immettono nei sistemi tradizionali, riescono ad affrontare le situazione di crisi – che non possono essere gestiste con *leadership* e strumenti ordinari –, e sono in grado di sovvertire, di rovesciare, le vecchie abitudini e di portare, grazie ai cambiamenti operati, alla "salvezza" del popolo.

Infine, con le dovute cautele scientifiche, data l'ampiezza e la caratteristica storico-culturale evolutiva del concetto di carisma, – che può abbracciare dal grande condottiero al profeta, «dalla magia dello stregone ai moderni leader carismatici» (Műller 2022: 232) – , c'è la possibilità che questa qualità "carismatica" possa essere applicata anche a figure

rappresentative contemporanee – i nuovi protagonisti della sfera politica, religiosa, mediatico-comunicativa –, che riescono ad esercitare una forte attrazione sull'opinione pubblica e nei singoli mondi vitali.

5. Sul carisma musicale: il caso Taylor Swift

Nel contesto culturale contemporaneo, il campo semantico del concetto di carisma è diventato più ampio e, spesso, assume il significato generico di «*fascino di cui si dice dotato questo o quel personaggio pubblico*» (Panebianco 2008: 1646). La qualità carismatica, infatti, uscita dalla tradizionale "gabbia costrittiva epistemologica", può essere applicata, come afferma Cecilia Costa, anche a figure rappresentative della post-moderna sfera mediatico-comunicativa che riescono a esercitare una forte attrazione sull'opinione pubblica e nei singoli mondi vitali.

È in questo senso, che si è cercato di comprendere la fascinazione *carismatica* della cantante Taylor Swift.

Inoltre, si è cercato di rispondere a domande come: quali istanze di tipo affettivo-religioso condensa, oggi, per i giovani una fascinazione o un *potere* carismatico come quello della Swift?; quali sono le condizioni di legittimità che le riconoscono?; come si affermano quelle caratteristiche relazionali proprie di *asimmetricità*, di emotivismo che definiscono un *audience*, di "subordinazione e suggestione", di *influenza diretta o indiretta* che esercitano sul gruppo dei fan o sulla stessa cultura, in un contesto come quello giovanile caratterizzato da un apparente "anomia" e dalla richiesta di massima autonomia?

Come precedentemente affermato, *la debolezza della scienza non può giungere a una conoscenza esaustiva della realtà* e non si comprende un'epoca solo sulla base di leggi o di semplici spiegazioni causali. Il flusso vitale dei bisogni e di tutto ciò che è umano diviene afferrabile solo attraverso i simboli (cfr. Simmel 2020).

In quest'ottica, ogni linguaggio immaginativo (in questo caso la musica) è in grado, da una parte, di evidenziare i nuovi scenari simbolici che avanzano, le parti nascoste della *forma mentis* socio-individuale e l'*iter* semantico trasformativo che interessa alcune categorie fondamentali del pensiero e dell'etica, dall'altra i prodotti della fantasia possono offrire un nuovo respiro interpretativo e dati meno neutri, individuando degli elementi

di conoscenza altrimenti «dissimulati dalle censure specifiche del campo scientifico» (Bourdieu 1992: 163).

Per questo motivo, si propone una breve analisi di quella che è stata definita dai media *fascinazione carismatica*, partendo da Taylor Swift, diventata, ormai, un simbolo, un fenomeno sociale rilevante, non solo per il numero dei fan, ma soprattutto al livello analitico, tanto che alcune Università (Harvard, California's UC Berkeley…) offrono dei corsi universitari sulla musica e la lirica "swiftiana".

Non si può ignorare, infatti, che i concerti della Swift sono vissuti come «esperienze immersive – qualcuno le ha definite *religiose* - che combinano musica, spettacolo visivo e *storytelling*, attirando centinaia di migliaia di fan da tutto il mondo. E tutto ciò ha sempre anche un effetto a catena sull'economia locale, dall'ospitalità al commercio, ogni volta che si esibisce in una città diversa» (Carelli 2024). Secondo il rapporto della Morgan Stanley, l'*Eras Tour* della cantante con i suoi 152 concerti in 5 continenti ha fatto crescere il Pil degli Stati Uniti

Altre domande si aggiungono, allora, alle precedenti quando diventa chiaro che lo *star system* della grande *macchina dell'industria culturale,* dispensatrice di realtà possibili, non perde tempo e aggredisce un fenomeno così redditizio. Un *carisma*, non nel senso weberiano, ma rispetto agli interessi dell'industria dello spettacolo, *si costruisce*, non nasce né per scelta, né per caso, si sviluppa per tentativi ripetuti, sospesi tra una programmazione aziendale e il valore personale. In questo contesto, i beni immaginari e i bisogni affettivi dei giovani diventano *merce industriale* e l'*officina dei sogni* si trasforma in una *fabbrica di personalità*. La strutturazione e la conservazione di una società dei consumi, affermava Theodor Adorno, passano anche attraverso il modo di produzione e distribuzione del materiale musicale svolgendo così un ruolo di preservazione dei rapporti di potere (cfr. Adorno 2005).

> I ragazzini sono consumatori e il loro entusiasmo può essere influenzato e dirottato verso prodotti studiati appositamente per soddisfare il loro gusto, realizzando importanti fatturati […]. Alle spalle di volti imberbi intenti a propinare canzoni zuccherose si agitano *management* attenti a vendere nel modo migliore l'immagine dei loro protetti, in una sinergia efficace tra industria della musica, multinazionali

> dell'abbigliamento e tutto quanto ruota intorno alla vita quotidiana di un sedicenne (Assante-Castaldo 2004: 840).

Ecco, allora, che la riflessione teorica sposta l'asse dell'osservazione dalla concezione tradizionale di autorità personale del carisma ai significati culturali *altri* che guardano alla *sua* forza affettiva, al *suo* ruolo creativo percepito, soprattutto dai giovani, come *unicum*.

Alla musica e ai testi della Swift viene attribuito un effetto catartico, perché sono considerati una risposta a bisogni specifici: «a volte il pubblico vuole uno specchio in cui riflettersi [...] che aiuti a sentirsi anche meno soli vedendo rappresentata la propria vita» (Caneva-Costa-Orlando 2018: 98). Se nella visione romantica dell'artista il suo carisma era dato dal suo essere *off-set*, quello della Swift al contrario affonda le sue radici nell'assoluta "normalità". *Nessuno oggi riesce a muovere così tanta gente sul pianeta ed è una vera fonte di luce, ha capacità di arrivare diretta al cuore e il suo carisma è all'origine del suo successo* (cfr. Bellantoni 2024): il pubblico giovanile si identifica con lei «perché ha iniziato scrivendo dei suoi tormenti teen che la facevano sentire una sfigata a scuola, e ha continuato raccontando dei primi amori, di cuori spezzati, ma anche dell'anoressia di cui ha sofferto, della depressione e della voglia di vendetta di un'adolescente che stava diventando donna e voleva affermare tutta la sua femminilità senza alcun pudore» (*ivi*. Cfr. anche Lallai 2024).

> Innanzitutto, dal punto di vista sociologico, Taylor Swift rappresenta molto più di una semplice popstar. È una narratrice moderna che ha saputo creare un legame profondo con il suo pubblico attraverso testi che parlano di esperienze universali: l'amore, il dolore, la crescita personale. La sua capacità di trasformare storie personali in inni generazionali ha fatto sì che i fan si sentano compresi e rappresentati. In un'epoca in cui l'autenticità è merce rara, Swift ha saputo mostrarsi vulnerabile e vera, costruendo una relazione di fiducia con milioni di persone [...] è un'artista che è riuscita a conquistare il mondo con la sua musica, il suo *carisma* e il suo talento imprenditoriale. Ma quali sono le vere cause del suo successo planetario? (Carelli 2024).

I testi e le melodie delle sue canzoni riescono a produrre "effervescenze" affettive dimostrando ancora una volta come le emozioni, i sentimenti, l'amore, il dolore e il disprezzo per un tradimento, la paura di non essere

compresi, la gioia per un successo che fa "sentire invincibili", la rabbia per una separazione…, siano parte fondamentale della vita di un adolescente. C'è un corpo che pulsa e che vibra, che *cerca* e *si cerca* e la musica della Swift risponde anche ai desideri di tipo corporeo, visivo, aggregativo.

Inoltre, proprio perché i sentimenti sono dei costrutti sociali osservabili che possono rivelarsi dei dati fondamentali per la comprensione della trama socioculturale, l'analisi e l'attenzione "ai piccoli sogni diurni del giovane della strada", alle più varie e, talora "banali", manifestazioni sociali rendono possibile l'accesso interpretativo alla realtà e al conflitto che si combatte all'interno delle singole coscienze. *Ogni frammento è simbolo*, diceva Simmel, ogni registrazione di un momento sociale rimanda ad una totalità, a una rete complessa di interrelazioni e di interdipendenza che costituisce l'essenza non solo della società, ma della stessa realtà (cfr. Simmel 2006).

6. *La fabbrica dei sogni e il desiderio di una guida carismatica*

Problematiche caratteristiche della condizione giovanile sono l'identità, la sua formazione e la modalità attraverso la quale si pone in rapporto con i numerosi "altri significativi" che costituiscono i mondi entro cui ciascun *ego* agisce. La condizione giovanile è, infatti, una tipica stagione di passaggio: è caratteristica la differenziazione dalle figure parentali contemporaneamente all'iper-identificazione al gruppo, mediante la stereotipizzazione dei comportamenti, esasperata dai segni di appartenenza (un modo di vestire, di parlare, di seguire le mode, una certa musica…). Accanto al potenziale creativo e di innovazione che dobbiamo riconoscere, si deve però considerare l'angoscia e il disorientamento presenti in questa situazione di liminarità, oggi più che mai prolungata, in cui la costruzione dell'identità individuale avviene entro un contesto sociale fortemente segnato dalla pluralità, dall'indeterminatezza e dall'incertezza degli stessi ruoli sociali.

Come affermano molti studi, uno dei motivi della particolare rilevanza che la musica ha nella quotidianità del mondo giovanile, della sua capacità universale di coinvolgere i giovani e di diventarne tratto culturale discriminante, risiede nella sua qualità di immediatezza espressiva. La musica della Swift è un genere che non conosce barriere, ma che allo stesso

tempo segna la differenza giovanile non solo rispetto al mondo adulto, ma anche rispetto alle pluralità delle loro situazioni, senza bisogno di particolari decodifiche, traduzioni, interpretazioni. Essa funziona come specchio caleidoscopico in cui ciascuno può vedere se stesso e i molti sé insieme ad altri sé, avvertiti come simili, fornendo una base di identificazione di gruppo e contemporaneamente rinforzando l'identità individuale.

In questo caso, la musica non si risolve solo in un semplice consumo a scopo di evasione, non è semplicemente un'attività ludica, ma assume un suo significato, nel senso che viene avvertita come specifica produzione culturale che veicola valori e determina appartenenze, dettando le forme di regolazione sociale all'interno della comunità giovanile.

Il sociologo Franco Ferrarotti affermava: «Noto che i giovani di oggi non ascoltano la musica, ma la abitano. Entrano in scena come se fosse una casa, la loro stanza privata. La musica offre un riparo rispetto al mondo, alla società, che è e resta terra straniera» (Ferrarotti 1995: 5). La musica diventa rifugio o grembo materno?

Nell'odierno contesto culturale, la frammentazione degli ambiti in cui si articola l'esistenza, la pluralizzazione dei codici espressivi e degli stessi modelli disponibili, riferita ai giovani, presenta maggiori problemi di applicabilità. Alle minori pressioni di conformità e coerenza derivanti dagli impegni di ruolo corrisponde una maggiore possibilità di compiere "scelte reversibili" tra universi simbolici in sequenza, senza escluderne nessuno. Nello stesso tempo, però, il giovane avverte il bisogno di riconoscersi in qualche forma strutturata di sistema culturale che delimiti, con valori condivisi, con norme riconosciute e mediante simboli significativi, i confini dell'identità sociale, che è, sempre più, in costante pericolo di dissolvimento.

Difronte alle numerose alternative disponibili che potrebbero rispondere ai bisogni di identità individuale e di identificazione collettiva, i giovani sentono l'esigenza di figure/simboli su cui investire affettivamente (cfr. Martinengo-Nuciari 1990).

È possibile affermare, infatti, che le scelte musicali si trasformino in un ingrediente attivo nella costruzione/costituzione sociale dell'esperienza umana e che assumano un ruolo non indifferente nei processi di ricerca identitari e negli investimenti emotivo-affettivi.

La musica rappresenta, quindi, una cruciale risorsa simbolica dei processi culturali e sociali in atto, attraverso la quale si costituiscono gruppi sociali, si mobilitano movimenti collettivi, si legittimano posizioni di potere, si organizza la vita quotidiana, si costruiscono identità nazionali, si condizionano ed esprimono stati d'animo… (Martin 1995).

Sarebbe interessante ripercorrere la *storia della costruzione di un carisma e di un'audience*, che ha trovato nelle riflessioni di David Riesman il punto di partenza per una prospettiva illuminante sul rapporto giovani e musica.

Il carisma della Swift potrebbe trovare una legittimazione, anche se in modalità diluita e debole, per la sua capacità di proporsi come "resistenza simbolica" all'inarrestabile processo di tecnicizzazione e di razionalizzazione. Le scelte musicali potrebbero, così, essere interpretate come parte integrante delle reazioni collettive che i giovani manifestano per il fatto di non sentirsi compresi e la carica trasgressiva seppur apparentemente molto attenuata rispetto alle generazioni passate potrebbe essere intesa, piuttosto, come forza rivoluzionaria del desiderio di essere trasportati *in uno stato di esistenza diverso, più umano* (cfr. Thornton 1995).

La musica "semplice" della Swift, avendo a che fare con l'emozione e i sentimenti, potrebbe rappresentare potenzialità inaspettate. Potrebbe, infatti, manifestare il desiderio dei giovani di *sostituire* i *valori di scambio* (ricchezza, potere, prestigio, immagine, divismo) con il mondo dei sentimenti e delle emozioni capace di ricomporre l'unità soggettiva, operando, in tal modo, una sorta di "re-incantamento del mondo".

I giovani sembra stiano percorrendo un cammino di autosperimentazione del mondo degli affetti attraverso altri canali di comunicazione, esprimendo il desiderio di una modalità *emozionalmente diversa* di essere nel mondo.

L'attrazione e la fascinazione che le parole dei testi e la musica swiftiana producono (comunione, unione, identificazione, *i miei Fan sono come me*, presenza, amore eterno, amicizia, riconoscimento, solitudine, paure…) sono, infatti, tutte espressioni, atmosfere e valori che questi riti profani sembrano condividere con l'esperienza di una ricerca di senso, che non si arresta e si trova nelle pieghe del contesto culturale giovanile

contemporaneo anche se si presenta in forme assai diverse dal passato, con modalità apparentemente molto distanti dalla tradizione.

La forza carismatica di Taylor Swift, forse, si legittima sul fatto che ha reso la sua musica non solo musica, ma una forza sociale attiva che offre un fondamentale equipaggiamento per vivere.

Bibliografia

Adorno, T.

(2005) *Sulla popular music*, Paolo Santoro (ed.), Armando, Roma.

Antoni, C.

(1952) *Dallo storicismo alla sociologia*, Editore Sansoni, Firenze.

Assante, E., Castaldo, G.

(2004) *Blues, Jazz, Rock, Pop*. Il Novecento Americano, Einaudi, Torino.

Bellantoni, I.

(2024) "Fenomeno Taylor Swift (spiegato bene). 34 anni e un giro d'affari da più di un miliardo di dollari. Ma perché tutto questo successo? Abbiamo chiesto agli Swiftie la ragione dietro la carriera da record della cantante americana". Pubblicato: 24/04/2024 su https://www.elle.com/it/showbiz/musica/a60437448/taylor-swift-perche-cosi-famosa/ [consultato ili 18 ottobre 2024].

Bourdieu, P.

(1992) *Risposte*, Bollati Boringhieri, Torino.

Caneva, A., Caneva, C., Costa, C., Orlando, F.,

(2018) *L'immaginario contemporaneo*. La grande pro- vocazione delle serie TV, Mimesis, Milano 2018.

Carelli, E.

(2024) "Perché Taylor Swift è molto più di una semplice popstar", *L'Espresso*, 12 luglio 2024. https://lespresso.it/c/idee/2024/7/12/

perche-taylor-swift-e-molto-piu-di-una-semplice-popstar/51514 [consultato il 18 ottobre 2024].

Cavalli, L.

(1981) *Il capo carismatico. Per una sociologia weberiana della leadership*, Il Mulino, Bologna.

Cipriani, R., Cotesta V., De Nardis P., Landi P.

(1983) *Verità, conoscenza e legittimazione*, Editrice Ianua, Roma.

Coser, L.A.

(2006) *I classici del pensiero sociologico*, Il Mulino, Bologna.

Ferrarotti, F.

(1971) *Trattato di sociologia*, Utet, Torino.
(1972) *La sociologia del potere*, (a cura di) Laterza, Bari.
(1974) *Max Weber e il destino della ragione*, Laterza, Roma-Bari.
(1995) *Homo sentiens*. Giovani e musica, Liguori, Napoli.

Ferrero, G.

(1959) *Il potere,* (a cura di G.Ferrero Lombroso. Introduzione di U.Campagnolo. Postilla alla 2° edizione di L.Valiani), Edizioni di Comunità, Milano.

Hegel, G.G.

(1963) *Lezioni sulla filosofia della storia,* Firenze, La Nuova Italia.

Jaspers, K.

(1969) *Max Weber politico, scienziato, filosofo*, Morano, Napoli.

Izzo, A.

(2005) *Storia del pensiero sociologico. II I classici*, Il Mulino, Bologna.

Lallai, M.

(2024) *Taylor Swift. The One*, Pendragon, Bologna.

Martin, P.

(1995) *Sounds and Society*, University Press, Manchester.

Martinengo, M.C., Nuciari, M.

(1990) *Omogenetià e differenziazione nel rapporto tra giovani e la musica*, in R. Pozzi, *La musica come linguaggio universale*, Leo S. Olschki Editore, Firenze.

Müller, H.P.

(2022) *Sulle tracce di Max Weber* (edizione italiana a cura di A.Cavalli, I. Camozzi, M. Palma), EGEA, Milano.

Panebianco, A.

(2008) voce *Carisma*, in «Enciclopedia Filosofica», Bompiani, Milano: 1646-1648.

Parsons, T.

(1956) *Società e dittatura*, Il Mulino, Bologna.

Simmel, G.

(2006) *Estetica e sociologia*, V. Mele (ed.), Armando, Roma.
(2020) *Stile Moderno*. Saggi di estetica sociale, Einaudi, Torino.

Thornton, S.

(1995) *Club Culture: music, media and subcultural capital*, Polity, Cambridge (trad. it. *Dai club ai rave. Musica, media e capitale sottoculturale*, Feltrinelli, Milano 1998).

Toennies, F.

(1963) *Comunità e società*, Ed. Comunità, Milano.

Weber, M.

(1961) *Economia e società*, Comunità, Milano.
(1961) *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino.
(1974) *Economia e società* (a cura di P. Rossi) Edizioni Comunità, Milano.
(2008) *La scienza come professione*, (a cura di P. Volontè), Bompiani, Milano.

SReF 1/2 (2024): 245-263

Lo Spirito *Rinnova*, *Edifica* e *Guida* la Chiesa

Per una prospettiva carismatica dell'esistenza cristiana

MICHELE FERRARI *

La lettera *Iuvenescit Ecclesia* della Congregazione per la Dottrina della fede si apre presentando, in sintonia con il Concilio Vaticano II, l'azione efficace dello Spirito:

> La Chiesa ringiovanisce in forza del Vangelo e lo Spirito continuamente la rinnova, edificandola e guidandola «con diversi doni gerarchici e carismatici» (*Iuvenescit Ecclesia*, 1; *Lumen Gentium*, 4).

Con "carismi" ci si riferisce allora a molto più che a sole disposizione o capacità naturali, essi piuttosto sono doni di grazia elargiti dallo Spirito, secondo la sua sovrana libertà; pertanto, non vengono accordati a quanti si distinguono in peculiari ambiti dell'operare umano, ma a tutti[1] perché la

* micheleferraridon@gmail.com. Docente Stabile di Teologia Morale Fondamentale presso l' I.S.S.R *Ecclesia Mater*, Roma.

[1] In passato con *Carisma* ci si riferiva a doni straordinari, accordati a pochi per il bene della Chiesa. La riflessione teologica tradizionale, quando li menzionava, li metteva al margine, e non vi dedicava ampie trattazioni. Cfr. De Sutter 1969: 673; una ricostruzione della riscoperta e la sintetica esposizione della domanda circa la straordinarietà dei carismi o la loro più larga presenza cfr. Vanhoye 2011: 5-28. Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* da parte sua afferma: «Straordinari o semplici e umili, i carismi sono grazie dello Spirito Santo che, direttamente o indirettamente, hanno un'utilità ecclesiale, ordinati come sono all'edificazione della Chiesa, al bene degli uomini e alle necessità del mondo» (CCC, 799).

comunità cristiana «possa crescere armoniosa, nella fede e nel suo amore, come un corpo solo» (Francesco 2014)[2].

Dopo aver esaminato la *natura* e la *finalità* dei carismi, ripercorrendone la presentazione paolina, l'accentuazione teologica della loro gratuità e la loro presenza nel Concilio Vaticano II, dall'itinerario si trarranno alcune particolari conseguenze etiche, derivanti dalla priorità donante dello Spirito; dove lo Spirito Santo stesso si prende cura della crescita della comunità ecclesiale, i carismi divengono possibilità di una più intima consonanza con i suoi moti e quindi, mediante il loro esercizio, di partecipazione alla missione salvifica di Cristo. Lo scopo del presente saggio, pertanto, vorrebbe essere quello di recuperare la distinzione tra *indicativo della salvezza* e *imperativo*[3], all'interno di una visione pneumatica e carismatica dell'esistenza. L'impegno del battezzato sarà visto come collaborazione docile e libera a Colui che solo *rinnova*, *edifica* e *guida* la Chiesa.

1. L'unico Spirito opera come vuole

Il termine 'carisma' risulta essere piuttosto tardivo, non è presente nel greco classico e anche le ricorrenze nel Nuovo Testamento sono assai rare. Il sostantivo deriva dal verbo *charizomai* che sta ad indicare 'il dire o fare qualcosa di generoso nei confronti di qualcuno', 'regalare', essere 'gentili'[4].

Dove 17 sono le ricorrenze nel *Nuovo Testamento*, l'epistolario paolino si colloca decisamente al primo posto per il loro numero presentandone 16 (7 in 1 *Cor*, 1 nella 2 *Cor*, 6 in *Rm*) impiegate con variegate accezioni, l'ultima la si può rintracciare nella *Prima Lettera di Pietro*.

[2] Più volte durante il suo pontificato papa Francesco è tornato sul concetto di carisma, mettendone in luce ad esempio la gratuità e utilità per la comunità (II/2013); il loro legame con la missione (2013); la loro complementarità nella Chiesa (2014).

[3] Con tale distinzione si intende convenzionalmente il rapporto tra soteriologia ed etica, l'opera salvifica realizzata da Cristo e l'appello, che da esso scaturisce, ad una vita coerente. Il tema è complesso, si veda Schrage (1999: 196-203). Si veda anche la nota 15 del presente saggio.

[4] Cfr. Vitali (2010: 112-115); Conzelmann (1988: 606-616); Vanhoye (2011; 1990, 140-145; 1988: 246).

1.1. Lo Spirito Edifica il Corpo di Cristo

La *Prima Lettera ai Corinzi*, in modo peculiare, riflette su una Chiesa «in costruzione» (Pitta 2013: 101); qui i capitoli 12-14 trattano proprio del rapporto tra *carismi* e *ministeri*. Se i tre capitoli costituiscono un'unità letteraria, è in particolare in 1 *Cor* 12 che il termine compare al plurale ben 5 volte (*Rm* 12,4; 12,9; 12,28; 12,31)[5]. L'esposizione procede in tre tappe: viene esposta una dottrina generale dei carismi; se ne offre una gerarchia – sottolineando però che l'*agape* è al di sopra di tutto – e, da ultimo, soffermandosi sulla profezia, ancora una volta, si porta lo sguardo sulla comunità (cfr. Barbaglio 1995: 613-614).

Il primo capitolo apre la trattazione evidenziando la volontà dell'apostolo di istruire i fratelli (1 *Cor* 12,1), e si mette in luce poi come i diversi carismi siano tutti da ricondursi ad un solo Spirito (1 *Cor* 12,4). Anche l'immagine del Corpo configura la distinzione delle singole membra assieme all'unione e l'utilità di ciascuna di esse[6]. Con questa prospettiva, utilizzando un'immagine conosciuta nel mondo antico (cfr. *Repubblica* 5,462 c-e; *Politica* 5,1302 b, 1303 a; *Antichità Romane* 6,86,1-2; *Storia di Roma* 2,32-7-12), viene articolato il tema della sinergia dei doni nella comunità. Paolo non afferma solamente che il corpo ecclesiale abbia una qualche relazione con il Cristo, ma anche che vi sia una reale identificazione (*1 Cor* 12,27); in tal modo, viene sviluppata l'idea del rapporto di tutto l'organismo con il Cristo, dei singoli tra loro e di ciascuno con il Cristo stesso. L'importanza delle singole membra è collegata con questa serie di relazioni che si sono venute a creare in virtù della grazia battesimale.

Non è il consenso umano, né lo sforzo del singolo e neanche quello di un gruppo a costituire la comunità, ma la libera iniziativa dello Spirito che *edifica*. Il Corpo, che viene prima delle singole membra, è una realtà nella

[5] Per una introduzione alla tematica che tenga presente il contesto proprio della Lettera cfr. Barbaglio (1995: 606-614); Fabris (1999: 160); Per una esposizione sintetica dei capitoli cfr. Nardello (2012: 15-24); Grasso (1982: 9-13).

[6] Nell'immagine del corpo è possibile cogliere la "differenza specifica" della comunità cristiana rispetto al popolo dell'Antica Alleanza (cfr. Ratzinger 1971: 107) e la «dipendenza radicale della Chiesa da Cristo» (Nardelli 2024: 44). Paolo non tralascia di usare anche altre immagini nelle sue Lettere per parlare della comunità ecclesiale. Ad esempio si può trovare quella del campo di Dio e dell'edificio di Dio (cfr. 1 *Cor* 3,9), di tempio di Dio (1 *Cor* 3,17). In esse è possibile cogliere la possibilità che l'uomo collabori con Dio per la costruzione e cura della comunità (cfr. Gnilka 1998: 353).

quale si è stato inseriti e si continua a permanere mediante la presenza reale di Cristo Signore (cfr. Schnelle 2018: 231-233). Si potrebbe ancora mettere in luce un ulteriore aspetto dell'azione dello Spirito nella comunità, in stretta connessione con l'opera di costruzione di essa: ai suoi membri è stata donata una nuova *forma* nel momento della rinascita battesimale. Se il motivo dell'abolizione delle condizioni sociali e religiose presente in *Galati*, significa l'impossibilità di godere di un qualche privilegio dovuto all'appartenenza umana (*Gal* 3,26-28), al tempo stesso è la nuova appartenenza a Cristo che comporta una profonda unificazione con Cristo e con gli altri. In proposito Giovanni Crisostomo scrive:

> Se infatti il Cristo è Figlio di Dio e tu lo hai rivestito, avendo il Figlio in te stesso ed essendo divenuto a lui simile, gli sei strettamente connesso, sei tutt'uno con lui. Non c'è più giudeo né greco, non c'è più schiavo né libero, non c'è più maschio né femmina. Tutti voi infatti siete uno in Cristo Gesù […] cerca di trovare qualcosa di più, che possa dimostrare più chiaramente la stretta unione con Cristo. E dopo aver detto: Vi siete rivestiti di lui, non si limita a questa espressione, ma, spiegandola, va più a fondo nell'esporre tale unione e dice: Siete tutti uno in Cristo Gesù, vale a dire: avete tutti un solo aspetto, una sola forma, quella di Cristo (*Commento alla Lettera ai Galati*, Collana Testi patristici 1996: 119-120).

Ciascuna delle membra del corpo ha assunto la *forma* di Cristo e, al tempo stesso, la comunità la manifesta al mondo, come sua peculiare configurazione, tendendo al bene comune, cercando non la propria fama ma quella dell'intero corpo[7]. La Comunità/Corpo si può identificare con Cristo (cfr. 1 *Cor* 1,13; 6,15; 8,12; 12,12) deve essere certamente inteso alla luce dell'azione dello Spirito nella comunità (cfr. Wolff 1982: 107; O' Connor 2003: 321-322), cosicché si possa affermare che «l'attività fondamentale della Chiesa è esprimere il proprio essere» (O' Connor 2003: 322). L'unità del corpo – opera dello Spirito che *edifica* – distingue pertanto la Chiesa da

[7] Si tenga presente che il tema dell'unità del Corpo in 1 *Cor* è strettamente legato a quello dei Carismi – anche dal punto di vista etico – dal momento che a Corinto, l'idea del possesso dello Spirito, da parte di alcuni, portava proprio alla divisione, alla ricerca individualistica del proprio tornaconto e fama personale (Schelle 2018: 232). Sulla comunità di Corinto, la sua composizione e le sue difficoltà interne cfr. Schnelle (2018: 204-208); O' Connor (2003: 284-361); Pitta (2013: 101-109).

ogni altra realtà sociale umana. Mentre è l'intento comune ad aggregare e rendere solidali i membri delle associazioni mondane, a caratterizzare la Chiesa è la comune appartenenza.

1.2. Lo Spirito Rinnova e Guida la comunità

Lo Spirito è principio edificante la comunità e, nella sua libera creatività, la arricchisce così che non si possa più parlare solo di un gruppo ristretto di persone che "detengono lo Spirito", ma si debba dire che tutti i cristiani ricevono doni dallo Spirito[8]; essi sono accordati con una finalità specifica: «la manifestazione dello Spirito è data ad ognuno in vista dell'utilità comune» (1 *Cor* 12,7). I carismi hanno come primario obiettivo anzitutto quello già detto di edificare la comunità, ancor prima della santificazione individuale. Si vuole qui mostrare però, come ogni dono dello Spirito sia per il bene della Chiesa e anche perché si cresca nella carità, e ciò consente di recuperare anche l'aspetto della santificazione personale; aspetto forse spesso ritenuto secondario ma sul quale è necessario riflettere.

1.2.1. Profezie per l'utilità comune: "per" la Chiesa

Tommaso D'Aquino nella *Summa Theologiae*, operando una distinzione divenuta classica, vede nella *gratia gratum faciens* l'opera santificatrice di Dio, mentre nella *gratia gratis data* (i carismi) doni a servizio degli altri. Nella I-II riprendendo il testo Paolino così si esprime:

> Come scrive l'Apostolo: «le cose che sono da Dio, sono ordinate». Ora, l'ordine delle cose consiste in questo, che certune sono ricondotte a Dio mediante altre, come spiega Dionigi. E poiché la grazia è ordinata appunto a ricondurre l'uomo a Dio, quest'opera si compie con un certo ordine, in maniera che alcuni ritornano a Dio mediante altri. Di qui i due tipi di grazia. C'è una grazia che ricongiunge l'uomo direttamente con Dio: ed è la *gratia gratum faciens*. C'è poi un'altra grazia, mediante la quale un uomo aiuta l'altro a tornare a Dio. E questo dono viene

[8] Non si deve tralasciare comunque, come scriveva il teologo protestante Conzelmann, che il dono per eccellenza che tutti accomuna è lo Spirito stesso: «Non il pneumatico diventa oggetto della teologia – come manifestamente accade a Corinto – ma lo Spirito stesso, quale fattore di edificazione della Chiesa. Paolo, inoltre, presuppone che lo Spirito sia il dono che riempie costantemente ogni cristiano», (Conzelmann, 1991: 340).

> chiamato *gratia gratis data*, poiché si tratta di una facoltà superiore alla natura, nonché ai meriti personali: ma poiché non viene concessa per la santificazione di chi la riceve, bensì per cooperare all'altrui santificazione, non viene chiamata grazia santificante. Di essa così parla l'Apostolo: a ciascuno è stata concessa la manifestazione dello Spirito per l'utilità, cioè per l'utilità degli altri (*S. Th.*, I-II, q. 111, a. 1).

I carismi, all'interno della prospettiva tommasiana hanno una finalità di cooperazione con l'opera di Dio: l'annuncio della fede. Dal momento che l'uomo non ha la capacità di muovere interiormente altre persone e che solamente la grazia può fare questo, i doni portano con sé tutto ciò di cui si può aver bisogno per istruire un altro nelle cose divine (*S. Th.*, I-II, q. 111, a. 1; cf. I, q. 43 a. 3; I-II, q. 68 a. 5; II-II, q. 177).

1.2.2. Formare l'uomo maturo: per il "sé" nella Chiesa

Si potrebbe discutere circa la possibilità che, vissuti nella carità, i carismi contribuiscano sia alla propria santificazione, rinnovando l'uomo nella carità, sia alla guida degli altri, ammaestrandoli e confermandoli nella fede. Questo è quanto si vuole provare a compiere ora.

Il *fine* dei carismi, nella riflessione del Dottore Angelico, sembrerebbe tutto teso all'esterno, non alla propria edificazione. Eppure, un commentatore di Tommaso, Garrigou-Lagrange, afferma:

> La *gratia gratis data* è per se stessa ordinata primariamente alla salvezza degli altri o all'utilità altrui, come dice 1 *Cor* 12,7. La grazia *gratum faciens* è per se stessa ordinata primariamente alla salvezza di colui che l'ha ricevuta, e lo giustifica. Si deve notare che si è trattato di entrambe in primo luogo in se stesse, [intendendo] ovviamente in modo essenziale e immediato, ma secondariamente la *gratia gratis data* può condurre alla salvezza di chi l'ha ricevuta, se cioè è bene utilizzata a partire dalla carità. La stessa *gratia gratum faciens* può secondariamente condurre alla salvezza degli altri, attraverso l'esempio delle virtù. Ma il loro fine primario è quello che è stato assegnato loro sopra» (Garrigou-Lagrange 1947: 124).

Tale interpretazione sembrerebbe non presente nei testi di Tommaso (Nardello 2012: 51), ma si potrebbe affermare che edificare il corpo sia collegato ad un altro importante concetto presente nell'Apostolo:

> Egli diede alcuni come apostoli, altri come profeti, alcuni come evangelisti, altri come pastori e maestri, perché siano perfettamente preparati i santi all'opera del ministero, a edificazione del corpo di Cristo, finchè perveniamo tutti all'unità della fede e della piena conoscenza del figlio di Dio, a formare l'uomo maturo, al livello che attua la pienezza di Cristo (*Ef* 4,11-13).

C'è da dire che l'autore non si esprime qui direttamente sulla modalità mediante la quale, attraverso i carismi, Dio edifichi la comunità. Possiamo altresì evidenziare alcuni interessanti aspetti leggendo il testo insieme alla pagina della *Prima Lettera ai Corinzi* 14,1-4. Anzitutto si può considerare che l'edificazione è opera che riguarda tutti i credenti (cfr. Best 2001: 457-463), e che essa tenda ad una "misura", quella dell'uomo maturo. A questo punto sarebbe necessario comprendere maggiormente cosa significhi "l'uomo maturo" e la soluzione non è certo facile. Una prima linea di interpretazione vede nell'uomo il discepolo, chiamato a raggiungere un grado di perfezione spirituale e una seconda, la Chiesa stessa che tende – mediante i carismi – alla sua crescita (cfr. *Stromati* 4,132,1; Best 2001: 462-464; Grasso 1982: 32). La prima linea, in sintonia anche con il seguito del testo (cfr. *Ef* 4,14) consentirebbe di vedere nei carismi una grazia di edificazione del loro destinatario.

Ritornando ora, alla finalità del carisma "per il bene comune" (πρὸς τὸ συμφέρον), generalmente utilizzata per giustificare la sola finalità benefica nei confronti della comunità, c'è da dire che il testo greco non porta con sé il significato di *bene comune* ma solamente di *utilità*, *vantaggio*. Il contesto ci fa comprendere che i doni spirituali siano per il bene della Chiesa e degli altri soprattutto. Così, ad esempio, a differenza della glossolalia[9] che edifica la persona stessa, le guarigioni servono ad altri e così anche la profezia; ma già questo esempio ci fa vedere la possibilità che un carisma giovi a chi lo riceve.

[9] Riguardo questo carisma, particolarmente apprezzato nella Comunità di Corinto, "relativizzato" da Paolo, e così stimato dai gruppi carismatici, ci sarebbe molto da dire. Nel capitolo 14 l'apostolo chiede che sia presente un interprete. È da sottolineare l'importanza teologica nel contesto Lucano del parlare in lingue (Von Balthasar 2010: 313), la superiorità della profezia su di essa, dovuta all'edificazione comunitaria e la necessità che essa sia congiunta alla carità, così da non essere «bronzo che risuona o cembalo che tintinna» (1 *Cor* 13,1).

D'altronde il discorso sulla carità (1 *Cor* 13), la virtù più grande di tutte, aiuta a cogliere come non si possa dare una lettura strumentale dei carismi: tramite di essi Dio si prende cura di tutti, si può dire quindi che «il dono serve a tutti ("comune") compreso al carismatico stesso» (Vanhoye 2011: 90).

Ogni carisma, alla luce di quanto detto fino ad ora, pertanto, può presentare la duplice finalità di edificazione del corpo mistico di Cristo e del singolo carismatico al contempo, consentendo la sua crescita nella carità (cfr. *Iuvenescit Ecclesia*, 5); lo Spirito edifica la Chiesa e continua a beneficarla e a guidarla.

2. *La riflessione teologica del Concilio Vaticano II*

Sebbene il Concilio Vaticano II non si occupi di discutere la teologia dei carismi, ed essi appaiano in genere in brevi passaggi – fanno eccezione i più articolati *Lumen Gentium* 12 e *Apostolicam Actuositamem* 3 – è proprio successivamente al Concilio e al Magistero di Paolo VI che il termine trovò nuovo lustro (cfr. Grasso 1982: 13; Militello 2003: 600)[10].

2.1. *La preparazione nuziale operata dallo Spirito*

Già il primo capitolo di *Lumen Gentium*, *Il Mistero della Chiesa*, al quarto paragrafo presentando l'azione dello Spirito Santo attesta:

> Egli introduce la Chiesa nella pienezza della verità (cfr. *Gv* 16,13), la unifica nella comunione e nel ministero, la provvede e dirige (*dirigit*) con diversi doni gerarchici e carismatici, la abbellisce dei suoi frutti (cfr. *Ef* 4,11-12; 1 *Cor* 12,4; *Gal* 5,22). Con la forza del Vangelo la fa ringiovanire continuamente, la rinnova e la conduce alla perfetta unione con il suo Sposo Poiché lo Spirito e la sposa dicono al Signore Gesù: «Vieni» (cfr. *Ap* 22,17) (*Lumen Gentium*, 4).

Dove la parte precedente del paragrafo trattava dell'azione dello Spirito nel credente, al quale viene donata la vita dei figli, ora il *partner* della sua

[10] Per una visione più amplia della storia e della teologia dei carismi si rimanda ai già citati Nardello (2012); Grasso (1982); in modo specifico sul tema al Concilio: Vanhoye (1987: 389-413); Rambaldi (1975: 141-162).

relazione è la Chiesa[11] (cfr. Maraldi 1997: 304) della quale si prende cura preparandola all'incontro con lo Sposo e conducendola ad esso. Particolarmente illuminante ai fini della riflessione, non solo dogmatica ma anche teologico-morale, potrebbe essere il ruolo della citazione finale di *Apocalisse*. Dove il testo parla della νὐμφη, la traduzione "sposa" non rende la complessità contestuale dell'utilizzo terminologico. Infatti, il libro biblico utilizza un ulteriore termine per parlare della sposa: γυνή. Il capitolo precedente (*Ap* 21) a quello citato nel testo conciliare (*Ap* 22), mostra una preparazione della fidanzata affinché divenga la Sposa e così si possano compiere le nozze dell'agnello. Il *lino* con il quale la donna si veste sono le opere dei santi, è così che «preparandosi durante lo sviluppo della storia, collaborando attivamente con lui a superare il male col bene, la Chiesa "fidanzata" ha finalmente raggiunto il livello di "sposa"» (Vanni 1988: 329). È lo Spirito che conduce attraverso i tempi la Chiesa e che arricchendo di doni rende possibile un operare che tenda all'incontro (cfr. Maraldi 1997: 311-314).

Ancora, questa sezione, innovativa per l'introduzione pneumatologica nell'ecclesiologia latina, vide nella sua stesura obiezioni circa l'utilizzo del verbo *dirigit* in riferimento ai doni carismatici; eppure la commissione teologica lo approvò in quanto in sintonia con l'epistolario paolino (Vitali 2012: 46). Tema questo che sarà ripreso successivamente, nel secondo capitolo sul Popolo di Dio nel quale, il paragrafo 12, mette «fine ad un silenzio di secoli, liberando i carismi della configurazione di fenomeni straordinari, confinati nel mondo della mistica» (Vitali 2012: 68).

2.2. *Come piace allo Spirito*

Proprio il paragrafo 12, dopo aver presentato il tema del *sensus fidei*, si sofferma sui carismi:

> Inoltre lo Spirito Santo non si limita a santificare e a guidare il popolo di Dio per mezzo dei sacramenti e dei ministeri, e ad adornarlo di virtù,

[11] C'è da dire che, già prima del Concilio Vaticano II, l'enciclica *Divinum Illud* di Leone XIII tratta del rapporto tra lo Spirito Santo e la Chiesa. La missione di Cristo è continuata nella Chiesa grazie allo Spirito. L'azione dello Spirito, che di natura sua non è visibile apparentemente, si fa visibile nella Chiesa. Nella Chiesa avviene una *manifestazione* dello Spirito Santo che rende presente Cristo (*Divinum Illud*: 650).

> ma «distribuendo a ciascuno i propri doni come piace a lui» (1 *Cor* 12,11), dispensa pure tra i fedeli di ogni ordine grazie speciali, con le quali li rende adatti e pronti ad assumersi vari incarichi e uffici utili al rinnovamento e alla maggiore espansione della Chiesa secondo quelle parole: «A ciascuno la manifestazione dello Spirito è data perché torni a comune vantaggio» (1 *Cor* 12,7). E questi carismi, dai più straordinari a quelli più semplici e più largamente diffusi, siccome sono soprattutto adatti alle necessità della Chiesa e destinati a rispondervi, vanno accolti con gratitudine e consolazione. Non bisogna però chiedere imprudentemente i doni straordinari, né sperare da essi con presunzione i frutti del lavoro apostolico. Il giudizio sulla loro genuinità e sul loro uso ordinato appartiene a coloro che detengono l'autorità nella Chiesa; ad essi spetta soprattutto di non estinguere lo Spirito, ma di esaminare tutto e ritenere ciò che è buono (cfr. 1 *Ts* 5,12 e 19-21).

Emergono qui alcuni elementi da tenere in considerazione. Il primo consiste nello schierarsi per la posizione secondo la quale i *carismi più semplici* siano *largamente diffusi*[12] essi, rendendo capaci di compiere un'opera necessaria al rinnovamento ecclesiale hanno l'aspetto di novità e di grazie inattese per tutti; se è necessaria attenzione per discernere la loro reale presenza o meno, tale operazione viene fatta dalla Chiesa che si ispirata a due regole fondamentali a loro volta fondate sul riconoscimento umile e attento dell'azione divina. Nella Chiesa non mancheranno mai questi doni con i quali lo Spirito rende bella la comunità[13], ma

> è persino più importante captare le manifestazioni dello Spirito Santo che analizzare i segni dei tempi, salvo riconoscere che lo Spirito può

[12] Attualmente papa Francesco è tornato, in particolare nelle sue *Catechesi* al popolo, su questo aspetto della diffusione dei carismi. Ad esempio nel commentare proprio il passaggio di *Lumen Gentium* 12 ha affermato: «Quando si parla dei carismi bisogna subito dissipare un equivoco: quello di identificarli con doti e capacità spettacolari e straordinarie; essi invece sono doni ordinari che acquistano valore straordinario se ispirati dallo Spirito Santo e incarnati nelle situazioni della vita con amore. Una tale interpretazione del carisma è importante, perché molti cristiani, sentendo parlare dei carismi, sperimentano tristezza e delusione, in quanto sono convinti di non possederne nessuno e si sentono esclusi o cristiani di serie B»; già nel 2014 il papa si era soffermato, parlando della Chiesa, sull'identità dei carismi e, distinguendoli dalle umane capacità, ne aveva evidenziato l'aspetto di dono gratuito e quello del necessario discernimento ecclesiale.

[13] Tra questi carismi più diffusi, distinti dai carismi straordinari, Paolo elenca il dono della sapienza e della scienza (1 *Cor* 12,8), della fede (1 *Cor* 12,9), dell'insegnamento (*Rm* 12,7; 1 *Cor* 12,28), dell'esortazione e della consolazione (*Rm* 12,8), del servizio comunitario (*Rom* 12,7) e delle opere di assistenza (1 *Cor* 12,28).

> irrompere proprio attraverso le circostanze e grazie alla testimonianza e all'opera dei semplici fedeli (Philips 1992: 163).

E fu proprio a causa del desiderio di approfondire l'apostolato dei fedeli laici che il *Concilio* si espresse sui carismi nel decreto *Apostolicam Actuositatem*, 3. Il testo presentando di nuovo la distribuzione dei doni come finalizzata all'edificazione nella carità del corpo ecclesiale (*Ef* 4,16), ne ricava alcune conseguenze operative:

> Dall'aver ricevuto questi carismi, anche i più semplici, sorge per ogni credente il diritto e il dovere di esercitarli per il bene degli uomini e a edificazione della Chiesa, sia nella Chiesa stessa che nel mondo con la libertà dello Spirito, il quale «spira dove vuole» (*Gv* 3,8) e al tempo stesso nella comunione con i fratelli in Cristo, soprattutto con i propri pastori essi hanno il compito di giudicare sulla loro genuinità e uso ordinato, non certo per estinguere lo Spirito ma per esaminare tutto e ritenere ciò che è buono (cfr. *1 Ts* 5,12,19,21).

Come conseguenza del dono sorge il nuovo *diritto* e *dovere* alla sua attuazione per il bene e nella comunione; in questo contesto, i carismi sono visti come funzionali alla missione dei laici che, corresponsabili della missione ecclesiale, vengono mossi dallo Spirito anche con essi (cfr. Rambaldi 1987: 89). Ulteriore dovere è quello dei pastori di giudicare sia sulla genuinità che sul loro uso ordinato; e lo stesso loro discernimento è dono dello Spirito «che guida l'intelligenza sulla via della verità e della sapienza» (Giovanni Paolo II 1992)[14].

3. Per una esistenza spirituale carismatica

Solo dopo aver soffermato l'attenzione sulla primaria e sovrana iniziativa dello Spirito[15] è possibile delineare, seppur in modo appena

[14] Non è intenzione di questo saggio riflettere sul discernimento dei carismi, si rimanda a *Iuvenescit Ecclesia*, 16-18 per una sintesi del tema.

[15] Si tenga presente la distinzione divenuta ormai classica – senza qui entrare nella sua problematicità – tra *indicativo della salvezza* ed *imperativo della salvezza*. L'etica viene dopo l'opera salvifica della grazia, ed è così che possiamo integrare lo studio scritturistico e dogmatico con la riflessione morale. Lo Spirito per primo opera e conseguentemente ciò è appello alla coscienza, richiamo ad un agire fondato in lui. Sulla distinzione in Paolo, con una sintesi della sua valenza cfr. Schrage (1999: 197-203). La lettera *Iuvenescit Ecclesia* sottolinea

embrionale, alcuni spunti di riflessione teologico-morale. A partire dai doni molteplici della Persona Divina "Dono" si vedrà nascere un *Ethos di gratitudine* e un *Ethos Sponsale*; in queste forme dell'esistere credente si potrà rinvenire poi un profondo legame tra morale e spirituale, sia al livello personale che ecclesiale.

3.1. Ethos di gratitudine: riconoscere e gioire della presenza dello Spirito

Karl Rahner, riflettendo sull'*elemento carismatico nella Chiesa*, soffermandosi a considerare il "nascondimento" di beni carismatici e la possibilità che lo Spirito li distribuisca in ogni ambito, si esprime così:

> Nel corso della storia la Chiesa è sempre stata anche carismatica [...] Nella Chiesa esiste molto più di carismatico, di quanto di primo acchitto si pensi; nella Chiesa quante persone chiuse nel silenzio dei chiostri sono protettori della fiamma della preghiera, dell'adorazione e del silenzio? [...] Nella Chiesa e nella sua storia il fatto carismatico non significa, oppure lo significa in casi molto rari, qualcosa che nella visione normale di una descrizione umana della storia dovrebbe essere scritto sulle sue pagine a caratteri maiuscoli (Rahner 1970: 58-59).

Il teologo tedesco, a partire da questa esposizione e dalla riflessione sul fatto che non si possano porre "confini" all'opera dello Spirito, afferma la necessità di uscire fuori di sé per riconoscere la grandezza anche dei più piccoli e nascosti carismi. In molti modi è lo Spirito di Dio ad operare e produrre splendidi frutti, ciò continua a farlo, sempre di nuovo, sebbene non sempre il credente se ne avveda. Il primo impegno etico allora, derivante "direttamente" dai doni carismatici, è quello della gratitudine che sgorga dal riconoscimento della sua presenza nella comunità. Dietro questa che può sembrare solo una pia considerazione – soprattutto a colui che è distratto e assuefatto dall'*iper attenzione* (Han 2020: 33) effetto della velocità – si cela un compito teologico-morale primario: purificare la coscienza dalla cecità per i molti doni divini. Ancora in proposito Rahner così si esprime:

---

che l'agire buono dei credenti è reso possibile come risposta al dono dello Spirito: «l'azione libera della Santissima Trinità nella storia raggiunge i credenti con il dono della salvezza ed al contempo li anima perché vi corrispondano liberamente e pienamente con l'impegno della propria vita» (*Iuvenescis Ecclesia*, 12).

> Non dovremmo piuttosto rimproverare il nostro cuore egoista d'essere così cieco verso le cose meravigliose e splendide che esistono, di fare come se tutto fosse così naturale, privo affatto d'importanza? Ah, se il nostro cuore fosse veramente umile e buono, nella Chiesa vedremmo miracoli di bene molto più copiosi! [...] Nella Chiesa, tuttavia, questa bontà trascurata, persino il bene carismatico esiste in grande ricchezza Rahner 1970: 61).

Nella gratitudine poi si rivela un elemento di congiuntura tra teologico-morale/spirituale e la missione della Chiesa; è a partire dal riconoscimento di quanto lo Spirito opera che avviene anche il necessario "traboccare grato" nella missione.

3.2. Ethos Sponsale: Ecclesialità e Communio come doni e compiti

La gratitudine suddetta, dove lo Spirito si prende cura della "fidanzata" abbellendola e preparandola al compimento delle nozze, assume i tratti caratteristici di quest'opera; se da una parte, il lavorio divino rende la Chiesa sempre più corpo e sposa di Cristo (cfr. Congar 1982) dall'altra, i discepoli sono invitati a conformare la propria vita alla sua azione di grazia, a lasciarsi rivestire della "veste nuziale della carità" (cfr. Battaglia 2001: 168). Ciò può avere significativi risvolti sull'operare cristiano, primo fra tutti quello di fare propria la nota dell'*ecclesialità*. Come ha affermato papa Francesco:

> Il camminare insieme nella Chiesa, guidati dai Pastori, che hanno uno speciale carisma e ministero, è segno dell'azione dello Spirito Santo; l'ecclesialità è una caratteristica fondamentale per ogni cristiano, per ogni comunità, per ogni movimento (Francesco 2013: 208).

Le differenti dimensioni ecclesiali, quella istituzionale e quella carismatica, sono entrambe fondamentali per la Chiesa ed entrambe «concorrono insieme a rendere presente il mistero di Cristo e la sua opera salvifica nel mondo» (Giovanni Paolo II 1998: 399). Il cristiano è parte del corpo ecclesiale che, nella tensione sponsale, attende la venuta dell'Amato alla fine dei tempi; innestato nella *Communio*, è ancor più sollecitato, per ogni dono di grazia ricevuto, a manifestare l'unione con tutto il corpo e, nella condizione sua propria, ad operare perché sia custodita e manifestata l'unità; in proposito, come mette ben in luce Gerosa:

> ogni dono pneumatico e dunque ogni carisma, comporta sempre ed essenzialmente una tensione "unificante", "comunicante", che manifesta la *communio* come elemento costitutivo del concetto di pneuma e della sua opera: il corpo mistico o pneumatico di Cristo, cioè la Chiesa (Gerosa 198: 41).

La cura per l'unità è manifestazione di un *ethos sponsale* del discepolo e della Chiesa: fare propria l'*ecclesialità* significa infatti *sentire con la Chiesa*, considerare la propria esistenza unita in modo nuziale con quella della Chiesa tutta che, assieme allo Spirito, continuamente "sospira" la venuta dell'Amato (cfr. *Ap* 22,17-18). Con questo sostrato *meta-etico*, tutto l'agire, in sintonia con la voce dello Spirito, può essere pensato come risposta amorosa a colui che per primo, al culmine della sua donazione sponsale, ha effuso lo Spirito (cfr. *Gv* 19,30).

Conclusione

La brevità del testo ha comportato alcune scelte e necessarie esclusioni, non si è pertanto soffermata l'attenzione sul tema del rapporto tra *carisma* e *istituzione*, ma solamente si è accennato al dovere del discernimento; non si è neanche trattato dei carismi riguardanti un particolare ordine religioso o movimento ecclesiale[16]. Lo scopo che si è posto l'articolo, d'altronde, è quello di mostrare come lo Spirito si prenda cura della comunità ecclesiale arricchendola con particolati doni; e quindi, come ciò comporti una chiamata etica, *secondaria* rispetto all'operato divino quanto necessaria.

Lo Spirito è «elargitore dei carismi celesti e il dispensatore delle santificazioni» (Fausto di Riez: 66), e così si prodiga per la Chiesa con la sua mirabile creatività. Il credente è chiamato a riconoscere la dinamica del vero rinnovamento della realtà in Colui che è artefice della comunione e della molteplice diversità dei doni, sia ecclesiale che personale. In proposito, così si esprimeva Benedetto XVI nella messa crismale del 2012:

> Chi guarda alla storia dell'epoca post-conciliare può riconoscere la dinamica del vero rinnovamento, che ha spesso assunto forme inattese

[16] Per quanto attiene la polemica postconciliare tra carisma e istituzione una breve sintesi è presente in Vitali (2013: 161-165); su movimenti ecclesiali, ordini e carismi cfr. Cattaneo (2007); Coda (1999: 77-103); Ratzinger (2000: 3-28).

> in movimenti pieni di vita e che rende quasi tangibili l'inesauribile vivacità della santa Chiesa, la presenza e l'azione efficace dello Spirito Santo (Benedetto XVI 2012).

Non solo poi lo Spirito gratifica con i suoi carismi per il bene personale e di tutti ma, ancor di più, egli è il primo e più importante dei doni, il "Dono"[17] che dà se stesso rendendo partecipi della pienezza che risiede in Cristo[18]. È a partire da questo dono che fa nuove tutte le cose (cfr. *Ap* 25,5) che per il discepolo può prospettarsi la possibilità dell'offerta di sé come risposta grata (cfr. *Rm* 12,1-2) e principio della missione ecclesiale.

Bibliografia

1. Magistero

Benedetto XVI

(2012) *Omelia Messa Crismale*, in https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/homilies/2012/documents/hf_ben-xvi_hom_20120405_messa-crismale.html [3.12.2014].

Catechismo della Chiesa Cattolica

(1999²) LEV, Città del Vaticano.

Concilio Ecumenico Vaticano II

Cost. dogm. *Lumen Gentium* (21.11.1964), in *AAS* 57(1965), 5-67.

Decreto *Apostolicam Actuositatem* (18.11.1965), in *AAS* 58(1966), 837-864.

[17] Sull'appellativo di *Dono* come nome personale dello Spirito Santo cfr. Augustinus, *De Trinitate* IV, 20, 29; V,15,16; V, 18,32; Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae* I, qq. 38, a 1; 43, a. 3, ad 1; Bonaventura, *In I Sent*. d. 6, q. 3; Ladaria (2012: 398-409).

[18] In proposito così si esprime Ugo di san Vittore: «Come lo Spirito della persona scende, dal capo, per vivificare le membra, ugualmente lo Spirito Santo, mediante Cristo, viene ai cristiani. Cristo è il capo [...] i cristiani sono le membra. Il capo è uno, le membra sono molte, e si forma un solo corpo con il capo e le membra; e in quest'unico corpo esiste un solo Spirito. La pienezza di questo Spirito risiede nel capo, la partecipazione nelle sue membra» (*De sacramentis christianae fidei*, II, 1,1).

Congregazione per la Dottrina della fede

(2016) Lettera *Iuvenescit Ecclesia*. Ai vescovi della Chiesa Cattolica sulla relazione tra i doni gerarchici e carismatici per la vita e la missione della Chiesa, LEV, Città del Vaticano.

Francesco

(2013) *Udienza generale* (9.10.2013), in https://www.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2013/documents/papa-francesco_20131009_udienza-generale.html [3.12.2024].

(2013/II) *Udienza generale* (6.11.2013), in https://www.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2013/documents/papa-francesco_20131106_udienza-generale.html [3.12.2024].

(2014) *Udienza generale* (1.10.2014), in https://www.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2014/documents/papa-francesco_20141001_udienza-generale.html [3.12.2024].

Giovanni Paolo II

(1992) *Udienza generale* (24 giugno 1992), in https:/www.Vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1992/documents/hf_jp-ii_aud_19920624.html [26.11.2024].

(1998) *Messaggio al IV Congresso mondiale dei movimenti e delle Nuove Comunità* (27 maggio 1998), in *Il Regno* 43(1998), p. 399.

Leone XIII

(1897) Enciclica *Divinum Illud*, in *AAS* 29(1896-1897), 644-658.

2. Monografie

Battaglia, Vincenzo

(2001) *Il Signore Gesù Sposo della Chiesa. Cristologia e contemplazione*, II, EDB, Bologna.

Barbaglio, Giuseppe

(1995) *La prima lettera ai Corinzi*, EDB, Bologna.

Catteneo, Arturo

(2007) *La varietà dei carismi nella Chiesa una e cattolica*, san Paolo, Cinisello Balsamo.

Congar, Yves

(1998) *Esprit de l'Homme, Esprit de Dieu*, Foi Vivant, Paris.

Conzelmann, Hans

(1991) *Teologia del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia.

Fabris, Rinaldo

(1999) *Prima Lettera ai Corinzi*, Paoline, Milano.

Garrigou-Lagrange, Réginald

(1947) *De Gratia. Commentarium in Summam Theologicam S. Thomae I ae-IIae*, q. 109-114, L.I.C.E.-R. Berutti & C., Torino.

Gerosa, Libero

(1989) *Carisma e diritto nella Chiesa*, Jaca Book, Milano.

Gnilka, Joachim

(1998) *Paolo di Tarso. Apostolo e testimone*, Paideia, Brescia.

Grasso, Domenico

(1982) *I Carismi nella Chiesa. Teologia e storia*, Queriniana, Brescia.

Laurentin, Renè

(1998) *Lo Spirito Santo, questo sconosciuto. Scoprire la sua presenza e la sua Persona*, Queriniana, Brescia.

Lavatori, Renzo

(1991) *Il dono di Dio*, EDB, Bologna.

Maraldi, Valentino

(1997) *Lo Spirito e la Sposa. Il ruolo ecclesiale dello Spirito Santo dal Vaticano I alla Lumen Gentium del Vaticano II*, Piemme, Casale Monferrato.

Murphy-O' Connor, Jerome

(2003) *Vita di Paolo*. Paideia, Brescia.

Nardelli, Fabio

(2024) *Un popolo missionario e sinodale. Il cammino della Chiesa nel Terzo Millennio, Cittadella, Assisi.*

Nardello, Massimo

(2012) *I carismi: forma dell'esistenza cristiana. Identità e discernimento*, EDB, Bologna.

Rahner, Karl

(1970) *L'elemento dinamico nella Chiesa*, Morcelliana, Brescia.

Ratzinger, Joseph

(1971) *Il Nuovo popolo di Dio*, Queriniana, Brescia.

Schnelle, Udo

(2018) *Paolo,* Claudiana, Torino.

Schrage, Wolfgang

(1999) *Etica del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia.

Schweizer, Eduard

(1988) *Spirito Santo*, Claudiana, Torino.

Vanni, Ugo

(1988) *L'apocalisse. Ermeneutica, esegesi e teologia*, EDB, Bologna.

Vanhoye, Albert

(2011) *I carismi nel Nuovo Testamento*, G&B Press, Roma.

Vitali, Dario

(2012) *Lumen Gentium. Storia, Commento*, Recezione, Studium, Roma.

Von Balthasar, Han Urs

(2010) *Lo Spirito della Verità*, Jaca Book, Milano.

3. Articoli

Rambaldi, Giuseppe

(1975) *Uso e significato di carisma nel Vaticano II. Analisi e confronto di due passi conciliari sui carismi*, in *Gregorianum* 56(1975), 141-162.

(1987) *Carismi e laicato nella Chiesa. Teologia dei carismi, comunione e corresponsabilità dei laici nella Chiesa*, in *Gregorianum* 68(1987), 57-101.

4. Opere in collaborazione

Noceti, Serena – Repole, Roberto

(2015) *Commentario ai Documenti del Vaticano II*, *Lumen Gentium*, II, EDB, Bologna.

5. Voci di Dizionario

Conzelmann, Hans

(1988) «Charisma», in Grande Lessico del Nuovo Testamento XV, 606-616.

Latourelle, Renè

(1990) «Carisma», in Dizionario di Teologia Fondamentale, Cittadella, Assisi, 140-145.

(1988) «Carisma», in Nuovo Dizionario di teologia biblica, san Paolo, Cinisello Balsamo, 246.

Vitali, Dario

(2010) «Carisma», in Dizionario di Ecclesiologia, Città Nuova, Roma, 112 115.

SReF 1/2 (2024): 265-277

La leadership politica carismatica: un enigma per il modello democratico-liberale

ROBERTO MENOTTI *

La questione del carisma come attributo della leadership è stata molto discussa dai politologi. È opportuno notare subito che il concetto fa riferimento, in ultima analisi, al livello di fiducia tra i membri di una comunità. Su questo punto torneremo meglio in conclusione dell'articolo, ma intanto si può fare un'affermazione preliminare: affinché un leader carismatico possa esercitare in chiave politica quella sua particolare capacità di attirare, persuadere, ispirare (dunque, qualità straordinarie rispetto alla media), deve anzitutto conquistare la fiducia di una maggioranza degli altri membri della comunità. Si può infatti possedere gli attributi del carisma (magari limitatamente a una piccola cerchia di adepti), ma essere al contempo brutali e violenti nei confronti degli altri membri di una comunità. In quel caso, la leadership finirebbe per basarsi soltanto sull'imposizione, cioè su modalità esclusivamente autoritarie di conquista ed esercizio del potere politico. È più interessante prendere in considerazione i molti casi "ibridi" che si possono immaginare, in quanto più probabili e numerosi.

* roberto.menotti@aspeninsistitute.it . È stato docente presso la Università degli Studi Internazionali di Roma (UNINT - Scienze Politiche e delle Relazioni Internazionali) e la John Cabot University, Roma (International Affairs).

Uno dei fondatori della politologia moderna, Max Weber, ha identificato una specifica categoria di regime politico proprio attorno al leader carismatico, in particolare nella sua opera *Economia e Società*, del 1922. Weber offre un'interpretazione di questa tipologia di leader soprattutto per differenza rispetto alla leadership "legale-razionale": la figura politica carismatica aggira e supera le norme tradizionali (che danno vita, appunto, alla leadership "tradizionale") ma anche le regole formali che sono più tipiche delle democrazie e dello Stato di diritto. Questo tipo di personaggio politico, infatti, rivoluziona la routine burocratica del potere, che interpreta invece come sostanzialmente personale.

Vivendo a cavallo tra XIX e XX secolo, Weber riflette alcune delle vicende di quel periodo, con la crisi di alcuni sistemi politici monarchici, poco prima dell'ascesa di regimi con caratteristiche nuove, che sarebbero poi stati capaci di sfruttare e mobilitare in modo sistematico i nuovi mezzi di comunicazione di allora (soprattutto la radio e poi il cinema): una peculiare combinazione di tecnica e caratteristiche intangibili, di ideologia elaborata a tavolino e pulsioni emotive cha fanno presa direttamente sulle "masse". E questo autore, che ha avuto enorme influenza sugli studiosi successivi, riconosce soprattutto che il carisma è un tratto ricorrente delle fasi di transizione e mutamento rapido, in cui la società sembra cercare una fonte di ispirazione in chiave di rottura con il recente passato. In quanto tipici di contesti di crisi, i leader dotati di uno speciale magnetismo raccolgono un consenso genuino e arrivano perfino ad avere tratti eroici, che però hanno anche una dimensione negativa: poiché la loro legittimità deriva in pratica dalla promessa di risoluzione di problemi straordinari, la fiducia della comunità può rivelarsi effimera. Weber prefigura la possibilità di una certa "tenuta" del leader carismatico che riesca a consolidare il proprio potere in un contesto democratico, ma sembra considerarla un'eccezione o comunque una soluzione difficile – quella che definisce "democrazia plebiscitaria". In sostanza, il grande sociologo e politologo tedesco riteneva che il percorso più costruttivo fosse quello verso la "razionalizzazione" del potere, nel quale il carisma gioca un ruolo creativo, ma soltanto temporaneo e transitorio. In questo passaggio, il carisma si trasforma così in "ragione", dando vita ad un sistema di rapporti sociali che poggiano su basi (istituzionali, economiche, culturali) più solide e durevoli.

Vedremo più avanti come questa impostazione teorica, che sembra ripercorrere una traiettoria storica idealizzata verso la modernità, sottovaluta probabilmente alcuni aspetti non strettamente "razionali" dei rapporti umani. Certamente, Weber identifica comunque alcuni snodi essenziali nel rapporto tra tipi di leadership e forme di governo.

Del rapporto tra consenso e leadership aveva già scritto, circa quattro secoli prima, Niccolò Machiavelli. Il diplomatico e pensatore fiorentino (autore non soltanto de *Il Principe*, ma anche dei *Discorsi sulla prima Deca di Tito Livio*, in cui parla dell'importanza del diritto e delle "buone leggi") spiega che le grandi figure della politica sono in grado di meglio affrontare gli eventi imprevedibili, e non soltanto di assicurarsi consenso per i tempi "ordinari"; preferiscono essere temuti che amati non per sociopatia o per mancanza di empatia, ma perché sanno che la popolarità può svanire in un istante. In altri termini, Machiavelli fornisce ulteriori ragioni per cui il carisma può essere una componente importante della leadership ma non una condizione sufficiente. Qui entra in campo, inesorabilmente, anche il potere come uso della forza.

Un punto centrale, per Machiavelli come per Weber, è comunque il difficile tentativo di contemperare le qualità (eccellenti, straordinarie) del leader politico e le regole della convivenza civile (regole morali, leggi).

1. L'eredità dei classici[1]

È allora utile tornare ancora più indietro nella storia del pensiero, alla ricerca di domande fondamentali che hanno tuttora bisogno di buone risposte.

Quasi 2500 anni fa Tucidide, narrando la guerra del Peloponneso, scrisse l'opera che fonda la storiografia, intesa come ricostruzione ragionata e pragmatica, non mitologica, per quanto possibile oggettiva, degli eventi e delle loro concatenazioni. Così, in uno dei passaggi più famosi, riporta il discorso dell'ateniese Pericle del 431-430 a.C., che descrive ed esalta le peculiarità del sistema di governo vigente ad Atene:

[1] Questa sezione e la sezione 3 sono tratte in parte dal Capitolo 1 di Menotti (2021: 11-24).

> Le leggi qui assicurano una giustizia eguale per tutti, ma noi non ignoriamo mai i meriti dell'eccellenza. [...] Ci è stato insegnato di rispettare i magistrati e ci è stato insegnato anche di rispettare le leggi e di non dimenticare mai che dobbiamo proteggere coloro che ricevono offesa. E ci è stato anche insegnato di rispettare quelle leggi non scritte che risiedono nell'universale sentimento di ciò che è giusto e di ciò che è buon senso (*La guerra del Peloponneso*, 35-46)

Il nucleo della forma di governo presentata da Pericle – il potere del popolo – è insomma la combinazione di regole morali, civili (cioè leggi e istituzioni), ed esperienza pratica che riflette alcune tradizioni; una strana sintesi di egualitarismo e meritocrazia. Partecipazione popolare ed eccellenza dovevano necessariamente contemperarsi, allora come ora, per consentire una convivenza pacifica e al tempo stesso la valorizzazione dei migliori talenti.

Le riflessioni dei pensatori greci erano già antiche – e per questo riverite – quando furono studiate a fondo da Marco Tullio Cicerone, che nel *De re publica* (scritto tra il 54 e il 51 a.C.) fonde gli elementi giuridici e quelli storici dello Stato, spiegando in pratica come da altri regimi politici possa emergere un sistema retto dalla legge:

> la Repubblica è la cosa del popolo, e popolo non è ogni unione di uomini raggruppata a caso come un gregge, ma l'unione di una moltitudine stretta dal comune sentimento del diritto e dalla condivisione dell'utile collettivo (*De re publica*, 1.25).

In sostanza, anche Cicerone è alla ricerca di una combinazione accettabile – se non perfetta – di convivenza ed eccellenza, cioè un modo per utilizzare al meglio sia la "saggezza collettiva" sia le capacità individuali.

Come si vede, il pensiero classico aveva già identificato non soltanto quello che potremmo definire il "problema democratico" – cioè le modalità di selezione delle leadership – ma anche il "problema liberale" – cioè l'esigenza di disegnare istituzioni che limitassero la tentazione del leader di debordare, magari dopo essere stato legittimamente eletto (in pratica, la "democrazia plebiscitaria" di Weber). È una sindrome che, ad esempio, Platone aveva in un certo modo paventato con la "oclocrazia", ovvero la degenerazione del "potere del popolo" in "potere delle folle", facilmente manipolabili da leader senza scrupoli (da cui la sua preferenza per i regimi

oligarchici). È una deriva che Cicerone ha ben conosciuto per esperienza diretta, seguendo da vicino la parabola dittatoriale-autoritaria di Giulio Cesare e poi di Ottaviano Augusto (per mano dei cui sicari fu infine ucciso).

I pensatori del mondo classico avevano dunque identificato tutti i termini del dibattito, compreso quello che è tornato in auge in questi ultimi anni in modo forse inatteso: il populismo.

2. *Il populismo delle origini e le lezioni per il XXI secolo*

La drammatica fase di passaggio tra la repubblica e l'impero nel mondo romano è studiata come un paradigma del cambio di regime, il più classico dei casi. Va però letta anche in rapporto ai mutamenti della società romana del tempo: non soltanto una storia di lotte al vertice del potere, ma anche una traiettoria del senso civico e delle modalità di partecipazione alla politica in senso ampio, che va ricondotta al concetto di *fides* (naturalmente, la radice sia della parola fede che fiducia) nella sua accezione originaria.

È la tesi sostenuta, in particolare, in un recente studio di Giovanni Brizzi sulla concezione del potere nella Roma antica. Si deve partire dalla definizione di *imperium*, che è incentrata proprio sulla leadership: distinguendosi dalle prerogative giuridico-amministrative, essa

> abbracciava, del potere, l'ambito soprattutto politico-militare, compendiando in particolare, durante la repubblica, la facoltà (che già era stata del re, che sarebbe stata poi dell'imperatore, ma spettava ora ai magistrati di rango più alto) di comandare i cittadini durante la condizione di guerra, che rappresentava per l'Urbe la fase di massima emergenza (Brizzi, 2024: 7).

Questa prerogativa

> impegnava idealmente i magistrati di rango più alto a dare prova per primi di possedere requisiti ben precisi (*ibidem*).

Come ogni ogni tipo di rapporto istituzionalizzato, privato o pubblico che fosse, l'*imperium* aveva come presupposto la *fides*, il rispetto delle regole.

Da questo punto di partenza, però, qualcosa cambia quando sta per arrivare sulla scena politica Giulio Cesare, come ha notato Nadia Urbinati riflettendo sullo stesso punto: «La *fides* – che è rispetto delle regole o rispetto dei patti – venne sempre più ad assomigliare alla prudenza dei moderni:

rispetto delle regole al fine di meglio proteggere i propri interessi privati» (Urbinati, 2024).

In sostanza, porre al centro degli obiettivi della politica la sicurezza privata riduce lo spazio della responsabilità individuale, cioè della *fides*, e sposta il baricentro verso la tutela degli interessi personali o di piccoli gruppi. Come spiega ancora Urbinati,

> questo parto monarchico viene facilitato dalle stesse forme politiche e retoriche della repubblica: dalla legittimità per via istituzionale alla legittimità popolare per via extra-istituzionale del leader populista. Dalla sovranità delle regole ("*fides*") alla sovranità dell'opinione del foro (Urbinati, 2024).

Va precisato che la caratteristica saliente del populismo è proprio la disintermediazione, cioè il ricorso al rapporto diretto tra leader politico e cittadini – che per definizione depotenzia le istituzioni. Questa fu la svolta decisiva per la trasformazione della repubblica romana in un principato/impero (oggi diremmo, in un sistema di fatto autoritario): nelle parole di Urbinati,

> riscrittura dell'*imperium* che non riposa né sulla *fides* né sul rispetto della *res publica*; riposa invece sulla rappresentanza del capo che incorpora il popolo direttamente (Urbinati, 2024).

Questa interpretazione di un passaggio storico cruciale ci ricorda dunque che nel guardare alla leadership carismatica si deve considerare una sorta di triangolo: la figura politica con le sue ambizioni, le istituzioni che dovrebbero "intermediare" i rapporti, e i cittadini che compongono la società civile.

Si potrebbe ora sostenere, a prima vista, che l'avvento dirompente e pervasivo delle nuove tecnologie della comunicazione ha modificato a tal punto la ricerca del consenso (e le forme del dissenso) da rendere il passato quasi irrilevante. Si pensi ai sondaggi di opinione analizzati praticamente in tempo reale e con grande frequenza dalle figure politiche a tutti i livelli, o ancora all'impatto della comunicazione diretta (24 ore su 24) che i *social media* consentono. Questi fattori di novità sono certo importanti, ma in effetti non alterano i dati fondamentali della costruzione e gestione del consenso politico: i leader hanno sempre cercato di "disintermediare" quando hanno voluto svincolarsi dagli argini istituzionali – a volte anche con buone intenzioni. E ciò accade, in varie gradazioni, in tutti i regimi politici.

3. La leadership nei regimi democratico-liberali.

La democrazia si può definire come il sistema di governo che ha trovato la soluzione a un *puzzle* millenario, ma deve continuare a evolvere per risolverlo. Anzi, possiede la chiave per risolverlo proprio perché accetta come punto di partenza che la convivenza civile e pacifica non va mai data per scontata. Per essere coltivata e difesa, la convivenza richiede istituzioni specifiche, buon senso, e una dignitosa selezione delle leadership. In tale contesto, gli errori di percorso sono assolutamente inevitabili, perché gli esseri umani sono fallibili, litigiosi e difficili da coordinare. Sono però capaci di fare esperimenti e correggere la rotta, con l'aiuto di regole condivise che consentano di salvaguardare le lezioni del passato pur guardando al futuro.

Tra gli errori possibili ci sono quelli commessi da singoli leader nell'esercizio delle proprie funzioni istituzionali, sebbene in totale buona fede; e ci sono quelli commessi dai leader in cattiva fede, con l'intenzione di violare le stesse regole che li hanno portati al potere.

Il formarsi dello Stato moderno ha al contempo consentito e incanalato lo sviluppo dell'idea democratica. Mentre i sovrani accumulavano potere grazie alla forza militare, quasi sottotraccia la concezione moderna dello Stato trasformava la democrazia degli antichi per gestire nuove necessità e nuove ambizioni. Progressivamente, la sovranità si trasferiva dalle monarchie ai loro sottoposti.

Nel XVII e XVIII secolo fioriscono così idee innovative che poggiano su basi classiche: con John Locke – che riprende e modifica il contrattualismo di Rousseau e Hobbes – l'ordine politico viene fondato sui diritti dei cittadini, garantiti dalla separazione dei poteri. Un'intera concezione della vita civile, che interpreta il ruolo dello Stato sovrano come potere e autorità al servizio dei cittadini, viene articolata da pensatori come Immanuel Kant, David Hume, Cesare Beccaria. È una concezione illuminista e liberale, che fissa altri paletti essenziali dei regimi democratici moderni e contemporanei.

Quelle idee varcano poi l'Atlantico per trovare applicazione in un contesto politico giovane e diverso, adatto a una sperimentazione ancora più innovativa. Nel *Federalist Paper* n.10 (dalla famosa raccolta di articoli pubblicati in forma anonima su vari quotidiani di New York tra il 1787 e il 1788), Alexander Hamilton mette in guardia dal pericolo delle "fazioni": è il perenne rischio della frammentazione politica, della polarizzazione

ideologica che può paralizzare i meccanismi decisionali di una democrazia. La cura sta nel governo rappresentativo, cioè nel rapporto tra elettore e delegato che nella maggior parte dei casi facilita la moderazione e in qualche modo filtra le pulsioni che vengono dalla cittadinanza. È per questo che i Padri fondatori della Costituzione americana respinsero la democrazia diretta (che Hamilton definisce "pura") a favore di un sistema che definirono "repubblicano" (la democrazia rappresentativa e la divisione dei poteri). Inoltre, qualsiasi deriva ideologica estrema, secondo Hamilton, sarebbe stata frenata da una certa diversità e pluralità di vedute – perfino di posizioni "settarie", che comunque avrebbero finito per diluire il problema della faziosità. In altre parole, una società in cui c'è dissenso e competizione politica, se ciò accade nel rispetto delle regole comuni, tende a correggere gli eccessi.

È un politologo francese, Alexis de Tocqueville, a fare il ritratto più affascinante e preciso del grande esperimento americano, nella doppia opera pubblicata nel 1835 e 1840 sulla democrazia nell'America del suo tempo. Tocqueville, nello spiegare i caratteri della democrazia rappresentativa d'oltreoceano, identifica chiaramente un necessario antidoto al problema della tribalizzazione democratica, che sta nella capacità di informarsi e farsi delle opinioni ragionate: spiega che la democrazia è il potere di un popolo informato, e la stampa è per eccellenza lo strumento democratico della libertà. È un richiamo alla responsabilità popolare che riecheggia vari passaggi dei Padri fondatori nei *Federalist Papers*. Solo una cittadinanza informata, attiva, partecipe è infatti in grado di valutare i meriti e gli errori, sia propri (in quanto elettori) che dei rappresentanti eletti. Insomma, c'è bisogno di cittadini in grado di far funzionare un prezioso strumento della democrazia: l'auto-correzione.

La "democrazia dei moderni", cioè quella rappresentativa che deve governare numeri ben più grandi delle *poleis* greche, e spazi geografici ben più vasti, è dunque una costruzione stratificata, su molti livelli. È un sistema per definizione imperfetto e quasi incompiuto, sempre in divenire. Eppure, è migliore delle alternative possibili: un'osservazione in apparenza banale che ritroviamo in un filosofo della politica come Karl Popper e in un leader "carismatico" come Winston Churchill. Come ha sottolineato il filosofo della politica David Runciman, la democrazia moderna serve soprattutto a evitare

il peggio: impone argini e vincoli ai nostri peggiori istinti e per questo è preziosa, ma certo non onnipotente (cfr. Runciman 2014: 126-127).

4. Una questione di fiducia e di immaginazione[2]

Se allora i regimi democratico-liberali sono i "meno peggiori" che abbiamo finora inventato e costruito, e pongono molti vincoli all'azione dei leader legittimamente eletti, quanto spazio resta per il carisma in politica?

La chiave per trovare il delicato punto di equilibrio sta nella fiducia e nell'immaginazione. La fede religiosa è da sempre un potente stimolo all'immaginazione, e condivide la radice etimologica con la parola "fiducia". Chi ha fede, o in ottica laica chi ha generalmente fiducia nei membri della propria comunità, ritiene che il tempo lavori a suo vantaggio, e che esista davvero la possibilità del progresso – un termine oggi quasi caduto in disuso. Si può perfino, con grande approssimazione, scrivere una sintetica "formula del progresso":

memoria + fiducia + immaginazione = progresso

La memoria è un ingrediente essenziale perché anche un visionario sa che del passato non ci può realmente liberare: è con noi, nei ricordi e nell'esperienza accumulata, nelle paure e nelle speranze, nei riflessi condizionati e nelle conoscenze acquisite. Non si tratta di respingerlo, ma invece di collocarlo nella giusta posizione: in un passato che non passa mai del tutto.

Facile a scriversi, difficile a farsi. Ma forse neppure così difficile, visto che l'umanità ha sviluppato molta esperienza, dopo aver accumulato errori e abbandonato binari morti. La specie umana è stata, almeno finora, davvero abile nel sopravvivere.

Questa sintetica formula del progresso non postula che il futuro possa sempre essere migliore del presente – anzi, qui sta un equivoco che ha spesso causato terribili delusioni – ma che possa comunque esserlo. Come certamente sostiene ogni leader carismatico in un contesto di garanzie democratico-liberale, il futuro non è già definito (perché una "società aperta", nella definizione di Karl Popper, implica sempre esiti aperti a varie

[2] Questa sezione è tratta in parte da Menotti-Sgroi (2024: 107-148).

possibilità) e non è collegato al presente da un percorso lineare. Inoltre, il futuro non è ben distribuito, per così dire – e qui diventa determinante il ruolo dei leader nel definire la distribuzione di costi e benefici delle scelte economiche e tecnologiche.

Sulle questioni distributive, che sono diventate sempre più controverse negli ultimi anni soprattutto nelle società più abbienti, sembra realistico puntare a un progresso per quanto possibile "plurale". Più che redistribuire direttamente le risorse, conviene diffondere e ampliare le opportunità. Nutrire il senso di comunità e socialità non è un vezzo o un obiettivo puramente umanitario: è uno strumento potente per favorire l'immaginazione diffusa e condivisa – le caratteristiche che in modo un po' arido sentiamo solitamente definire come mobilità sociale e innovazione.

Abbracciare il cambiamento è cruciale per una leadership illuminata e ispiratrice, cioè carismatica nel senso migliore del termine. Una visione statica, infatti, diventa solitamente nostalgica: si guarda, per paura del futuro, ad un passato mitizzato che probabilmente non è mai esistito. Il leader è carismatico nella misura in cui riesce a spezzare questo circolo vizioso. Per farlo, persuade chi lo ascolta (e forse lo vota) non soltanto con l'armamentario della ragione, della pianificazione, delle statistiche. Utilizza anche l'immaginazione, dipingendo un futuro possibile da costruire che appare magari troppo lontano e troppo diverso dal presente, eppure si può utilizzare come punto di riferimento, come bussola.

È l'aspetto non propriamente razionale che Max Weber – e molti altri politologi – hanno probabilmente sottovalutato. O, per essere più precisi, è una forma specifica di razionalità, che possiamo definire "razionalità emotiva", su cui esiste una crescente letteratura (si veda, ad esempio, Nussbaum 2004).

In tale ottica, il carisma ha forse a che fare (più di quanto si pensi solitamente) con la capacità di improvvisare, e possiamo vedere il misterioso "magnetismo" del leader come la manifestazione di una creatività che in effetti ci è ben nota in altri ambiti. Le neuroscienze si stanno addentrando sempre più in profondità nei meccanismi cerebrali, compresa l'apparente contraddizione di un atto estemporanea che sembra provenire dal nulla; nella descrizione dello psichiatra Mauro Maldonato,

> Nel fluido gioco dell'improvvisazione, fatto di rapidità esecutiva e potenza, un uomo ignora cosa faccia il suo cervello. Non sa nulla – come potrebbe saperlo – degli incalcolabili scambi elettrici e chimici che lo guidano. […] La memoria involontaria, esaltata da processi emotivi e cognitivi gli consentirà di valutare all'istante ogni suggestione. Naturalmente non è immune da errore. Anzi. Qui, errori e imperfezioni sono effetti naturali inevitabili (e verrebbe da dire quasi desiderabili) di una ricerca che investe il linguaggio, la tecnica, la logica, l'estetica, l'ispirazione (Maldonato 2017: 73).

Si deve notare che in questo approccio l'improvvisazione non è affatto l'antitesi della competenza, della conoscenza approfondita, dello studio e dell'analisi: come precisa lo stesso autore, «Non si ripeterà mai abbastanza che può improvvisare solo chi padroneggia la tecnica».

Ma, se questa rara combinazione si realizza, allora molte cose diventano possibili – anche nel mondo della politica. In fondo, ciò che si chiede a un leader è soprattutto di immaginare un futuro migliore, di cercare la strada per raggiungerlo e di prendere le decisioni complicate che, pur scontentando qualcuno, porteranno la collettività un passo più avanti verso quell'obiettivo. Nella descrizione offerta da uno storico che ha scritto di Magellano (il grande esploratore portoghese Fernão de Magalhães),

> è sempre un miracolo quando nel corso della storia il genio di un uomo si unisce al genio del suo tempo, quando un singolo individuo comprende profeticamente la grande ansia creatrice del suo tempo (Zweig 2012: 20).

Bibliografia

Brizzi, Giovanni

(2024) *Imperium. Il potere a Roma*, Laterza, Roma-Bari.

De Tocqueville

(1999) *La democrazia in America*, Rizzoli, Milano (prima edizione 1835-1840).

Hamilton, Alexander - Madison, James - Jay, John

(1961) *The Federalist Papers*, Penguin Books, New York (prima edizione 1788).

Maldonato, Mauro

(2017) *Improvvisazione. Il rivelarsi dell'inatteso*, São Paulo.

Menotti, Roberto

(2021) *Decidere. Come le società liberali affrontano la complessità*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

Menotti, Roberto – Sgroi, Maurizio

(2024) *Il ritmo della libertà. Il fattore tempo in politica ed economia*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

Nussbaum, Martha C.

(2004) *L'intelligenza delle emozioni*, il Mulino, Bologna.

Runciman, David

(2014) *Politics. Ideas in Profile*, profile Books, London.

Urbinati, Nadia

(2024) "Dalla Repubblica all'Impero: l'evoluzione dell'Imperium e della Fides nella Roma antica" 20 luglio 2024, https://www.stroncature.com/p/dalla-repubblica-allimpero-levoluzione.

Weber, Max

(2022) *Economia e società. L'economia, gli ordinamenti e i poteri sociali*, Donzelli, Roma (prima edizione 1922).

Zweig, Stefan

(2012) *Magellano*, Rizzoli, Milano (prima edizione 1938).

SReF 1/2 (2024): 279-307

L'esperienza religiosa come fonte per la ricerca di senso della vita. Il contributo dell'Analisi esistenziale di Viktor E. Frankl.

DOMENICO BELLANTONI*

Credo nel Dio che ha creato gli uomini,
non nel Dio che gli uomini hanno creato
(Alphonse Karr, 1808-1890)

Non di rado, nell'attuale contesto socio-culturale, l'attenzione viene attirata dal fenomeno delle condotte religiose e/o spirituali, a causa di fatti di cronaca interessati soprattutto a ciò che di negativo avviene nel mondo relativamente a quest'ambito – terrorismo, manipolazioni, sette distruttive, violenza, ecc. –, sebbene non manchino le evidenze di ciò che anche di positivo, ad esempio in relazione ad atteggiamenti di meditazione e riscoperta di elementi importanti dell'esistenza, oppure di solidarietà e accoglienza verso differenti contesti di bisogno.

Ciò, naturalmente, contribuisce a mantenere in auge il dibattito, a volte particolarmente acceso, tra coloro che guardano alla religione e alla "vita spirituale" come insieme di credenze ostacolanti il pieno sviluppo delle

*bellantoni@unisal.it. Docente di Psicologia della religione presso l'Università Salesiana e l'Università Lateranense di Roma, oltre ad insegnare Analisi esistenziale frankliana presso l'Istituto di Psicologia Umanistica Esistenziale di Roma

persone e coloro, invece, che le considerano come un insostituibile fattore di promozione dell'umano (cfr. Bellantoni 2019).

Nel contesto di tale discussione, sempre più, occupa un posto privilegiato anche la Psicologia che, focalizzandosi sullo studio delle diverse condotte umane, non può esimersi dal considerare quel particolare fenomeno umano rappresentato dal "fatto" religioso o spirituale[1]. Più estesamente, va registrandosi una più ampia ripresa dell'interesse interdisciplinare che va anche oltre l'ambito psicologico, per abbracciare quello più generale delle Scienze umane e sociali, oltre a quelli più specificamente teologici e spirituali, con l'intenzione di definirne la portata e il significato del fenomeno religioso-spirituale, cercando anche di comprenderne la natura e la motivazione.

Va anche detto che, nell'attuale contesto multi-etnico, multi-culturale e multi-religioso – anche in considerazione di una società che voglia davvero qualificarsi come laica e democratica – va rivendicata e riaffermata la libertà di credo e di religione per ogni individuo, ciò che contempla anche il poter aderire liberamente a culti e movimenti alternativi a quelli tradizionali, riguardo al contesto socio-culturale di appartenenza (cfr. Berzano 2012).

In questo contributo, dopo aver chiarito i termini della questione e aver descritto il contesto socio-culturale attuale, proverò a ipotizzare l'interpretazione dell'esperienza religiosa e/o spirituale come riconducibile alla diffusa domanda di senso della vita e di ricerca di significati, rappresentandone nella fattispecie dei tentativi di risposta a tale domanda/ricerca esistenziale.

La natura della riflessione sarà di carattere preminentemente psicologico e privilegerà un approccio di tipo fenomenologico ed esistenziale, attingendo in particolare al pensiero e all'opera dello psichiatra austriaco

[1] Riguardo all'oggetto, alle motivazioni e alla metodologia dello studio della Religione da parte della Psicologia, si veda un recente contributo di tre prestigiosi esponenti di tale disciplina (Hood, Hill e Spilka 2018: 1-7). Inoltre, va detto che lo studio della psicologia, tanto la fede religiosa quanto i valori spirituali vanno interpretati, in termini frankliani, come "sovrasignificati", capaci di garantire un orientamento di senso all'esistenza. In termini differenziali, mentre la dimensione religiosa implica il riferimento, in genere, a entità in qualche modo "personali" o panteistiche, l'ambito spirituale rimanda più diffusamente a valori, entità o "energie" impersonali o naturali (Bellantoni 2019: 24-27).

Viktor E. Frankl (1905-1997), fondatore dell'Analisi esistenziale e Logoterapia.

1. Religione, spiritualità e attuale contesto socio-culturale

La società contemporanea nasce come reazione alla sclerotizzazione che caratterizzava il contesto pre-sessantottino, fatto di immobilismo, di certezze non sempre interiorizzate, di una diffuso istituzionalismo, per cui – come spesso denunciato dalla sociologia – le istituzioni, che pure nascono con scopi nobili e animate dalle migliori intenzioni e da spirito di servizio, finiscono col ripiegarsi su se stesse e perdere di vista la motivazione ultima del loro esistere (Guzzetta 2008: 5).

Per Durkheim: «Si possono chiamare istituzioni tutte le credenze e i modi di condotta istituiti dalla collettività. Si può allora definire la sociologia come la scienza delle istituzioni, della loro genesi e del loro funzionamento» (Durkeim 1996: 18). Pertanto, le Istituzioni nascono dalla collettività che riconosce delle esigenze come proprie e vi cerca delle risposte strutturate, appunto, istituzionali. Il problema è che, come accennato, è che spesso queste "risposte istituzionali" perdono di vista il senso stesso del loro esistere e finiscono col tradire il loro mandato, generando un senso di sfiducia nella base e provocando il fenomeno a cui si è assistito in questi ultimi anni e definito già da Aldo Moro come uno spostamento da una "società verticale" a una "società orizzontale" (cfr. Guzzetta 2008: 5; Friedman 2001; Marzano e Urbinati 2017).

La crescita culturale e politica della popolazione, abbinata alla crescente sfiducia nei confronti delle istituzioni favorì quell'ampio movimento popolare che, investendo le diverse aree della vita umana, prese il nome di "rivoluzione del '68".

In effetti, a distanza di oltre cinquant'anni da quella che si era proposta come un'onda di cambiamento, la valutazione a posteriori si presenta come assai complessa e contradditoria. Per alcuni, si è trattato di un fondamentale fattore di crescita; per altri, invece, "l'elefante ha poi partorito un topolino", non mantenendo le premesse e le promesse di trasformazione che pure aveva alimentato.

Penso si possa dire che il '68 ha rappresentato una grande opportunità di cambiamento che, d'altra parte, alla fine si è affermata soprattutto per la

sua *pars destruens*, deludendo circa quella che avrebbe dovuto essere una successiva, quanto irrinunciabile, *pars construens*.

Ad esempio, la messa in discussione, spesso con critiche feroci, di istituzioni quali la famiglia e la scuola, non è stata in grado di garantire la definizione e l'affermazione di proposte alternative e dimostratesi più efficaci, come dimostra l'ampio dibattito che tuttora tanto la prima quanto la seconda.

Le stesse istituzioni politiche e statali non hanno avuto migliore sorte, tanto che si è assistito a una progressiva disaffezione e allontanamento dalla "cosa pubblica", promuovendo un ampio movimento caratterizzato dal ritiro nel privato e in un esasperato atteggiamento individualistico.

Lo stesso destino è toccato alla Chiesa Cattolica e alle altre grandi istituzioni e tradizioni confessionali, religiose e spirituali, provocando un vero e proprio svuotamento delle assemblee liturgiche, conseguenza anche di una vasta disaffiliazione, che trova una sua motivazione anche nell'esaltazione della capacità della scienza e della tecnologia di dare risposta alle esigenze dell'uomo contemporaneo[2].

Tale dinamismo socio-culturale e di pensiero finì con lo strutturare una società fondamentalmente individualista, materialista, edonista, consumista, nonché scientista e laicista, che si arrogava il ruolo di "alfiere del progresso", tacciando le tradizioni – comprese quelle metafisiche e religiose – di un "tradizionalismo" oscurantista e retrogrado. Il riferimento stesso alle tradizioni veniva guardato con sospetto e accusato di restaurazionismo, finendo – come spesso capita in questi casi – con lo "gettare via l'acqua sporca con il bambino".

In tal senso, Benasayg e Schmit (2008), nel loro famoso *L'epoca delle passioni tristi*, evidenziano proprio il senso di disillusione e demotivazione generatosi in un'umanità, potremmo dire, sedotta e abbandonata dalle promesse scientiste e tecnologiste, mai compiutamente realizzatesi e ree di aver invece consegnato l'uomo a un senso di cupa disperazione e cinismo.

[2] Si pensi alla costituzione di associazioni quali, ad esempio, l'*Unione Atei Agnostici Razionalistici* (UAAR), che vede tra i suoi fondatori la famosa astrofisica Margherita Hack e il matematico Piergiorgio Odifreddi, promotrice di una accanita campagna propagandistica che invitata i cattolici a "sbattezzarsi"!

È questa situazione storica e socio-culturale – oggi definita come un post-modernismo che muove e innesca un post-umanesimo, imprevedibile nelle sue conseguenze – che portò Frankl a descrivere la condizione dell'uomo contemporaneo che da una parte non era "spinto" dagli istinti come gli animali, dall'altra non faceva più riferimento alle tradizioni – in seguito alla "morte dei valori" (e di Dio) annunciata da Nietzsche –, trovandosi quindi in una sorta di carenza motivazionale che lo rendeva – paradossalmente all'anelito rivoluzionario sessantottino – particolarmente sensibile tanto all'autoritarismo dei regimi dittatoriali, quanto al conformismo delle società consumistiche.

Va anche detto che, di recente, nella società occidentale va registrato il diffondersi di un fenomeno – definito da alcuni autori come "anateismo" – caratterizzato da una rinnovata ricerca del trascendente che, delusa dai ritualismi e dai dogmatismi, non vuole arrendersi a un ateismo inteso come assoluta rinuncia a Dio. In tal senso, le religioni vengono comprese come

> «l'insieme dei tanti modi di costruire la casa dell'infinito con linguaggi, forme, testi e stili di vita differenti. [...] Là dove esistesse una sola religione troveremmo una povertà analoga a quella di una società in cui esistesse una sola musica, poesia, pittura, scienza» (Berzano 2018: 22)[3].

In tale contesto, come riprenderemo in seguito, lo psichiatra austriaco invocava la via di un "affinamento della coscienza", capace di discernere ciò che è bene da ciò che non lo è, nel percorso di una personale ricerca di senso, che Frankl considerava in accezione autotrascendente e che la Scuola di Francoforte arrivò a definire come nostalgia del "totalmente Altro" (cfr. Bellantoni 2019: 133-146).

[3] Il contributo di Berzano fa parte degli Atti di un Convegno, tenutosi a Torino nel dicembre 2016, dal titolo *Forme dell'ana-teismo contemporaneo. Un itinerario verso la riscoperta del divino*, e che ha visto la partecipazione di alcuni tra i più significati studiosi del fenomeno religioso, da un punto di vista inter-disciplinare. La scelta del termine "anateismo" richiama per assonanza quello di "ateismo", ad indicare una dinamica di spostamento dalla negazione alla riapertura riguardo al Trascendente. D'altra parte, forse sarebbe più corretto parlare di "anadeismo", in quanto anche in base alla distinzione terminologico proposta, tale spostamento sembra muoversi da posizione atee verso una religiosità di tipo deistico, in cui la divinità non presenta caratteristiche personali – come, invece, ad esempio nelle Rivelazioni delle "Religioni del Libro", bensì una concezione di tipo più cosmico-panteista.

2. *Il "desiderio" tra "illusione" nevrotica, bisogno indotto e ricerca autentica?*

Dal punto di vista etimologico, il vocabolario online Treccani (2018), fa derivare il termine "desiderio" dal latino *desiderium* e più precisamente come composizione dalla preposizione privativa *de-* e dalla parola *sidus* (= stella), nel senso di un avvertire la mancanza dei segnali del cielo e, in senso meno letterale, di una ricerca di qualcosa di appagante. Lo stesso dizionario, lo definisce come: «Sentimento intenso che spinge a cercare il possesso, il conseguimento o l'attuazione di quanto possa appagare un proprio bisogno fisico o spirituale».

In realtà, al di là del suo significato etimologico, il termine "desiderio" può assumere valenze assai diverse, manifestano uno spettro interpretativo assai vasto. In psicologia, ad esempio, tale concetto può essere affiancato a quello di "aspettativa" e, conseguentemente, agli stati di soddisfazione e/ insoddisfazione. In tal senso, la persona soddisfatta sarà colei che vede la realtà come corrispondente ai propri desideri e/o aspettative, al contrario della persona insoddisfatta. Ne conseguirebbe che, modificando il contenuto dei propri desideri (o aspettative), si potrebbe influenzare il proprio stato di soddisfazione/insoddisfazione, da cui il famoso slogan per cui la felicità è legata all'atteggiamento di "desiderare ciò che si ha".

Sempre in ambito psicologico, da sottolineare come Freud riporti i desideri spirituali alla sfera del fisico e, al limite, dello psichico, per cui i primi sarebbero "nient'altro che" espressione e "sublimazione" di bisogni fisici, in genere sessuali, e/o psicologici rimossi o repressi dalla censura del Super-Io (cfr. Frankl 2012: 102; 2005: 90; Bellantoni 2011: 97-98).

Dunque, per Freud (1980b), il desiderio di Dio, come ricerca della dimensione religiosa, altro non è che il tentativo di trovare risposta all'angoscia ingenerata dalla fragilità del proprio corpo, dalle soverchianti forze della natura e dall'insufficienza delle istituzioni. In tal senso, le rappresentazioni di Dio «non sono esiti dell'esperienza o risultati conclusivi di un'attività di pensiero, ma sono illusioni, appagamenti dei desideri più antichi, più forti, più pressanti dell'umanità; il segreto della loro forza sta nella forza stessa di questi desideri» (*ivi*: 460), sulla spinta di forti bisogni religiosi, che hanno «derivazione dall'impotenza infantile e dalla conseguente nostalgia del padre [...] di intensità pari al bisogno che i bambini

hanno di essere protetti dal padre» (Freud 1980a: 564). Coerentemente, per il padre della psicoanalisi, considerando il desiderio di Dio come espressione di un complesso edipico non risolto,

> s'impone allora l'idea che la religione sia paragonabile a una nevrosi infantile, ed è abbastanza ottimista da supporre che l'umanità supererà tale fase nevrotica al modo stesso in cui, crescendo, molti bambini guariscono dalla loro analoga nevrosi (Freud 1980b: 475).

In tal senso, il progresso scientifico e, in special modo, la psicoanalisi si assumeranno progressivamente la responsabilità di offrire quelle risposte che oggi l'uomo, nella sua ignoranza, cerca negli dei. Infatti – continua sempre Freud – «la nostra scienza non è un'illusione. Sarebbe invece un'illusione credere di poter ottenere da altre fonti ciò che essa non è in grado di darci» (ivi: 485). L'auspicio sarebbe, allora, quello di un'educazione su larga scala, in quanto «forse c'è da scoprire un tesoro che può arricchire la civiltà e che vale la pena di tentare: un'educazione irreligiosa» (ivi: 477).

D'altra parte, sebbene Freud abbia senza dubbio contribuito a fornire delle utili indicazioni circa il riconoscimento delle forme patologiche della condotta religiosa o, anche, della sintomatologia di natura religiosa di alcune sindromi nevrotiche, nella quasi totalità di quella che potremmo definire una *Storia della Psicologia della religione*, i diversi e significativi autori che si sono occupati della relazione dell'uomo con la divinità hanno sempre evidenziato la presenza di un *continuum* tra due diversi poli a cui, a seconda dell'approccio sono stati assegnati denominazioni diverse, rimandanti fondamentalmente a una religiosità matura e promuovente l'umano, a un polo, e una forma immatura, ostacolante un positivo sviluppo della persona, all'altro (cfr. Bellantoni 2019: 19-20).

In tal senso, attualmente, nell'ambito della psicologia della religione e della spiritualità, proprio in relazione al tema del "desiderio" o della "ricerca di Dio", si è individuato, accanto agli atteggiamenti di religiosità intrinseca ed estrinseca, un ulteriore attitudine definita *quest* ("ricerca"), che caratterizza quell'individuo che, lungi dal vivere la propria fede come riferimento a monolitiche certezze, nonché un'esperienza religiosa rigidamente statica, si percepisce all'interno di un percorso dinamico fatto di apertura, d'incontro con la diversità, messa in discussione delle proprie

convinzioni, in una parola, di ricerca appassionata e mai esaurita di Dio e del Trascendente (cfr. Batson 1976; 1982).

> Un individuo che si avvicina alla religione in questo modo riconosce che lui o lei non sa, e probabilmente non saprà mai, la verità finale su certi argomenti. Tuttavia, le domande sono ritenute importanti e, per quanto incerte e soggette a cambiamenti, si cercano risposte (Batson e Burris 1994: 157)[4].

In effetti, il discorso riguardo i tre diversi atteggiamenti religiosi – *estrinseco, intrinseco* e *quest* – merita un ampio approfondimento, che ne chiarisca contorni e implicazioni.

Innanzitutto, la ricerca sperimentale non chiarisce esaustivamente se si tratti di tre atteggiamenti alternativi o se siano possibili delle sovrapposizioni. Probabilmente, le religiosità *estrinseca vs. intrinseca* si confermano essere le due opposte polarità di un *continuum*, mentre l'atteggiamento *quest* sembra poter essere ortogonale alle prime due (cfr. Batson et al. 1993: 161-177; Ventis 1995; Beck e Jessup 2004; Jaume et al. 2013; Steger et al. 2010). Graficamente, la relazione tra le tre diverse attitudini – ma solo come ipotesi teorica e assolutamente non come frutto di indagine sperimentale – potrebbe essere resa come in Fig. 1 (cfr. Bellantoni 2019: 128).

L'*orientamento religioso estrinseco*, evidenziando da Allport e Ross (1967) in contrapposizione a quello *intrinseco*, rimanda in realtà alla visione dell'esperienza religiosa ipotizzata da Freud. La motivazione di tale ricorso sarebbe da ricercarsi nel tentativo di rassicurazione e in una dinamica del tipo *do ut des*, caratterizzante soprattutto le forme magiche, nonché ampie frange delle religiosità popolari e primitive (cfr. Zardin 2000: 5).

Il "credente" caratterizzato da tale atteggiamento, pertanto, vive una pratica religiosa scarsamente correlata a una spiritualità e motivata dalla convinzione che il ricorso alla divinità gli garantirà benessere, salute, prosperità. Chiaramente si tratta di un atteggiamento religioso assai fragile, esposto a profonde crisi e abbandoni nel momento in cui la vita dell'individuo venga "toccata" da situazioni limite o anche, più semplicemente da episodi negativi (cfr. Bellantoni 2019: 152-158).

[4] La traduzione dai testi in lingua originale è a cura dell'autore.

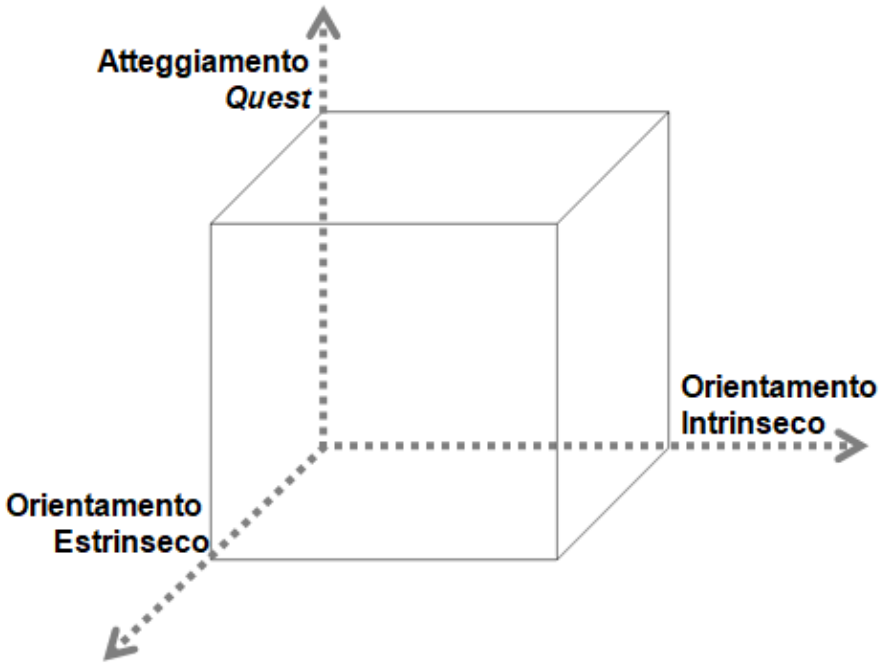


Fig. 1 - Orientamento religioso estrinseco vs. intrinseco e Atteggiamento *quest*

Diversamente dal precedente, l'*orientamento religioso intrinseco* non lega l'esperienza di fede a una motivazione egocentrata. Dio è ricercato in quelle che sono le sue prerogative, così come appaiono dal testo sacro e dalla tradizione confessionale. Qui la divinità non è posta a servizio del credente, bensì il movimento è diametralmente opposto. La già citata ricerca di Allport e Ross evidenzia come tale atteggiamento tenda a sostenere un'esperienza religiosa evoluta, correlata con la maturità psicologica e antagonista del pregiudizio. Un documento che rimanda a tale atteggiamento è rintracciabile, dal Messale Romano e dalla Liturgia delle Ore, nella preghiera di colletta della XXI domenica del tempo ordinario:

> O Dio, che unisci in un solo volere le menti dei fedeli, concedi al tuo popolo di amare ciò che comandi e desiderare ciò che prometti, perché fra le vicende del mondo là siano fissi i nostri cuori dove è la vera gioia (CEI 2013: 746).

Qui il "desiderio" si presenta come non arbitrario, bensì' orientato ai contenuti della fede, investiti affettivamente nel credente – «amare ciò che comandi e desiderare ciò che prometti» – in vista di una ricaduta etica sull'atteggiamento di vita e sulla condotta ordinaria della persona[5].

In questa linea, ad esempio, va interpretata la famosa affermazione: «ci hai creati per Te e il nostro cuore non ha pace fino a che non riposi in Te» (Agostino d'Ippona 2012: I, 1, 4). Si tratta di una ricerca che dà senso alla vita, sostiene tutta l'esistenza del credente, accompagnandola con un sentimento che piuttosto che essere freudianamente identificato come "infantile" può essere piuttosto definito come creaturale. Quella stessa creaturalità che, in qualche modo, sebbene in modalità diversa, esprimono, ad esempio, anche quei movimenti spirituali che venerano la madre terra, Gaia, o che invocano la riunione di ogni vita nell'unico cosmo.

Alcuni autori hanno però evidenziato che l'atteggiamento religioso intrinseco, in cui la persona fa dei propri principi religiosi il proprio orientamento di vita, potrebbe rischiare derive di tipo fondamentalista, irrigidendosi pregiudizialmente intorno alle proprie credenze confessionali (cfr. Beckwith 1985: 94).

In tal senso, un antidoto a tale "caduta" può essere rappresentato da un atteggiamento di continua ricerca, di ininterrotta messa in discussione e progressiva crescita religioso-spirituale. Tale disposizione è, appunto, quella a cui rimanda l'atteggiamento di tipo quest, deputato a misurare

> il grado in cui la religione di un individuo comprende un dialogo aperto incessante circa le questioni esistenziali legate alle contraddizioni e alle tragedie della vita (Batson et al., 1993, p. 169)[6].

Pertanto, sebbene solitamente un atteggiamento religioso intrinseco sia già di per sé indicativo di maturità e di apertura non pregiudiziale e antidogmatica, la componente *quest* lo qualifica ulteriormente come espressivo di una matura e flessibile ricerca esistenziale.

---

[5] Cfr. i tre indicatori della maturità religiosa secondo Wulff (2010): conoscenza della dottrina e suoi aspetti contenutistici; investimento affettivo-esperienziale su tali contenuti di fede; infine, condotta etico-morale coerente con i primi due aspetti.

[6] Il testo originale è: «the degree to which an individual's religion involve san open-ended, reponsovi dialogue with existential questions raised by contradictions and tragedies of life».

D'altra parte, laddove tale attitudine *quest* non risulti correlata a un atteggiamento intrinseco – e neppure a un orientamento estrinseco –, con riferimento a contenuti religioso/spirituali consolidati,[7] il rischio opposto è rappresentato da una ricerca confusa, non orientata a un chiaro scopo esistenziale (*senso della vita*), che si presenta piuttosto come una *sensation seeking*, che si sposta causalmente da uno stimolo all'altro senza un'adeguata interiorizzazione esperienziale, coerentemente allo stile consumistico e a alla cultura dello scarto, tipici della società contemporanea.[8]

> Consumare senza attendere, viaggiare, divertirsi, non rinunciare a niente: alle politiche dell'avvenire radioso subentra il consumare come promessa di un presente euforico (Lipovetsky 1989: 59).

Infatti,

> in condizione di "liquidità" tutto è possibile, ma nulla può essere fatto con certezza. L'incertezza è il sentimento combinato del sentimento di ignoranza (impossibilità di sapere ciò che accadrà) e di impotenza

[7] A questo riguardo, si veda il concetto frankliano di "significati universali", come trasversali e convergenti in riferimento a una trans-culturale – trans-storica e trans-geografica – convergenza di esperienza umana in relazione alle diverse situazioni di vita (Frankl 1977: 64; 1990: 39; Bellantoni 2015: 111-112). Ad esempio, l'amore è diffusamente considerato come esperienza significativa quando modellata sulle caratteristiche di fedeltà ed eternità, al di là di ciò che possa poi realmente verificarsi in questa o quella relazione d'amore. C'è chi critica di idealismo Frankl e il suo approccio; ebbene, a questi l'autore austriaco così risponde: «vale per l'umanità presa globalmente quanto abbiamo detto per il senso della vita del singolo: nel campo della moralità, quelli che contano sono soltanto i punti massimi raggiunti» (Frankl 2005: 95).

[8] In riferimento a questo "desiderio" che svanisce e si corrompe in una smania di consumo, è interessante il riferimento alla visione lacaniana dell'evaporazione del padre, intesa non solo quale ruolo familiare ma anche e soprattutto in senso istituzionale, assiologico, tradizionale e normativo (Lacan 2003). In tal senso, il desiderio svincolato dalla Legge diviene funzionale alla logica della società neocapitalista e consumista, come evidenziato da Marcuse (1967: 90-91) nella relazione tra iper-edonismo e una massiccia "desublimazione repressiva", che si sostituisce alla precedente visione marcusiana della "sublimazione non re-pressiva" verso l'arte o la spiritualità (idem 1980: 224). Al desiderio, pertanto, si sostituisce il godimento immediato e illimitato in cui, in realtà, sotto le vesti si un apparente liberismo iper-edonistico si afferma una subdola forma di regime che conduce l'uomo verso l'alienazione nichilistica e la cosificazione mercificante (cfr. anche il concetto di individuo come "turboconsumatore", in cui ai desideri prospettici si sostituiscono i consumi immediati degli appetiti (Lipovetsky 2007: 71-155). A questo riguardo, In questa stessa linea, Recalcati (2011: 14) evidenzia il duplice estremismo: da una parte la cinica esclusione neocapitalistica del "padre", dall'altra il suo irrigidimento abusivo nel fondamentalismo ideologico (e religioso) e nella creazione di "barriere" culturali (razzismi e nazionalismi) (idem 2017: p. 47).

> (impossibilità di evitare che accada) e di una paura sfuggente e diffusa, definita in modo vago e difficile da localizzare: una paura che fluttua alla disperata ricerca di un punto fermo (Bauman, 2012: XIII).

In conclusione, sebbene a riguardo non esista una posizione univoca e sperimentalmente confermata, si può sostenere che l'atteggiamento *quest* possa rivelarsi sia come positiva risorsa nei confronti di un atteggiamento religioso maturo che, al contrario, come "spinta" a una religiosità disimpegnata, e ciò a seconda della motivazione sottesa all'esperienza religioso-spirituale della persona.

3. Nuove forme di ricerca religiosa e spirituale nel mondo contemporaneo

In base ai due precedenti temi, concernenti l'attuale contesto socio-culturale e il desiderio o la ricerca di Dio, possiamo considerare il fenomeno della diffusione dei Nuovi Movimenti Religiosi (= NMR) come una possibile espressione circa il desiderio del Trascendente in un tessuto che quasi vorrebbe "costringere" a un rigido materialismo – scientista, tecnologistico ed edonistico –, come auspicato dalla visione freudiana circa l'esigenza di una educazione irreligiosa.

In tal senso, una prima interpretazione del fenomeno conduce a considerarlo come una ipotetica risposta a una domanda di senso trascendente, che superi l'orizzonte unidimensionale denunciato – come già evidenziato – dalla Scuola di Francoforte e, in particolare, da Marcuse.

Certo, non si può negare che, così come qualsiasi altro fenomeno umano, anche quello legato all'affiliazione a un NMR tenda a disporsi su di un *continuum* che va da concretizzazioni più mature e promuoventi l'umano a forme meno adeguate e fino a vere e proprie manipolazione delle coscienze.[9] D'altra parte, ciò non si verifica anche all'interno di relazioni che caratterizzano profondamente l'umana realtà, quali ad esempio la relazioni di coppia o quelle genitori-figli, fino alle più consolidate realtà istituzionali?

[9] A questo riguardo esiste attualmente un diffuso dibattito riguardo alla possibilità di accertare o meno casi di "manipolazione mentale", di "persuasione coercitiva" e fino a veri e propri "lavaggi del cervello" (*brainwashing*). Per un approfondimento de caso rimandiamo al disegno di legge sottoposto all'esame del Senato e "bloccato" da diversi anni (SdL 2008; cfr. anche Bellantoni 2019: 203-234).

Innanzitutto, va sottolineato come già l'etichetta di "nuovo" movimento religioso tende a veicolare un tradimento, un fraintendimento del fenomeno in questione. Ci si domanda: nuovo rispetto a cosa? Considerato che si parla di movimenti che a volte radicano la propria spiritualità in tradizioni – ad esempio, orientali o animistiche, più o meno rivisitate – precedenti alla stessa affermazione del cristianesimo. In tal senso, forse, sarebbe più rispettose considerarle alternative, più che nuove, nonché spirituali, piuttosto che religiose, aggettivo in cui non tutti questi tipi di movimenti possono essere fatti rientrare, senza che costringerli in schemi interpretativi non adeguati.

Parleremmo, quindi, di un fenomeno legato a movimenti spirituali – religiosi e non, o più o meno rientranti nell'ambito di una religione – alternativi che, almeno in prima istanza, così come spetta alle comunità religiose più tradizionali del contesto occidentale, vanno considerate come rispondenti a una domanda di senso, soprattutto in un contesto socio-culturale che fa registrare diffusamente una crisi proprio a questo riguardo, come ben evidenziato da Viktor Frankl, ancor prima degli anni '40.

Ciò non toglie, ribadisco, che laddove l'uomo si presenti con le sue legittime domande ed esigenze, ci si possa anche trovare dinanzi a tentativi di strumentalizzazione e manipolazione che, d'altra parte, non vanno né generalizzate né proiettate sulla realtà umana che cercano capziosamente di sfruttare o a cui, forse anche inconsapevolmente, rispondono in maniera inadeguata e disfunzionale.

Del resto, il fatto che una proposta familiare e/o istituzionale cerchi di assoggettare il discorso di Dio, riducendolo a vantaggio di una educazione autoritaria, non potrà mai arrivare a identificarsi con la totalità dell'esperienza religiosa che manterrebbe in sé tutte le sue potenzialità e ricchezze in funzione della promozione della persona.

Ancora una volta, pertanto, il rischio è quello di demonizzare il diverso da sé, facendo come si dice di "tutta l'erba un fascio". Pertanto, fermo restando l'autenticità e la positività di una incoercibile ricerca di Dio e di spiritualità, capace di non soccombere dinanzi all'azione repressiva della cultura contemporanea, si tratterà di rispondere ad almeno due domande:

- Quali sono gli indicatori e i fattori che permettono di discriminare le condotte negative e/o manipolative da quelle, invece, positive e promuoventi l'umano?
- Le forme auto-distruttive o, comunque, inibenti la promozione umana, relativamente soprattutto all'autonomia e alla responsabilità della persona, sono da intendersi come motivate da fattori rimandanti alla maturità individuale o alla natura della proposta religioso-spirituale?

A questo riguardo, una recente ricerca sperimentale (Aloi, Bellantoni e Palummieri 2019), condotta su di un campione composto da appartenenti a diverse confessioni e aggregazioni religioso/spirituali,[10] ha confermato che la correlazione tra un orientamento religioso/spirituale intrinseco e un'alta percezione di senso della vita risulta indipendente dalla tipologia di appartenenza religioso-spirituale. Inoltre, si è anche evidenziato come l'appartenenza al tipo di movimento/aggregazione/chiesa non sarebbe strettamente responsabile del manifestare un orientamento estrinseco piuttosto che intrinseco.

In tal senso, riguardo alla maturità dell'atteggiamento religioso e all'autopercezione di senso della vita, l'aspetto contenutistico-dottrinale e quello socio-contestuale legato alla tipologia di appartenenza sembrerebbe influire meno delle caratteristiche di personalità e della biografia dei soggetti indagati.

In tal senso, sembrerebbe infondato il pregiudizio per cui esisterebbero religioni "buone" e religioni "cattive", mentre emergerebbe la responsabilità del soggetto riguardo alla capacità di valorizzare o meno la frequenza di una qualsiasi esperienza religiosa in funzione della promozione di una motivazione spirituale intrinseca e di una funzionale percezione di senso della vita.

[10] Nel dettaglio si trattava di aderenti a varie denominazioni: cristiani (cattolici, protestanti, evangelisti, ortodossi), ebrei, islamici, buddisti, induisti, shintoisti, politeisti occidentali precristiani (EtenaAsatrù, odinisti e culto celtico, pagano-spiritisti, neopagani, Romana Religio), Movimenti Religiosi Nuovi e/o Alternativi (UCIM/Un Corso In Miracoli, Damanhur, HareKrishna, Chiesa dell'Unificazione, Wicca.

4. *Ricerca di Dio e domanda di senso: il contributo dell'Analisi esistenziale frankliana*

Nel valutare il contributo della psicologia al tema della ricerca di Dio, non si può assolutamente trascurare uno degli autori che se ne è più espressamente occupato, ponendolo in relazione con la scoperta di senso della vita.

Del resto, *Ricerca di Dio e domanda di senso* è anche il titolo di un libro che riporta il dialogo su questo tema tra il teologo e filosofo delle religioni ebraico Pinchas Lapide e proprio Viktor Frankl (2006), fondatore dell'approccio psicologico denominato *Logoterapia e Analisi esistenziale*.[11]

Innanzitutto, va detto che Frankl ha sempre avuto nei confronti del tema della ricerca di Dio un atteggiamento di grande rispetto, considerando l'esperienza religiosa come una importante fonte di senso e significati per la vita del credente, testimone di un percorso verso la Trascendenza che non può essere esaurito in una comprensione riduzionisticamente scientifica e segnatamente psicologica, pena il cadere rispettivamente nello scientismo e nello psicologismo, intesi da Frankl come forma di quel nichilismo che finisce col ridurre l'uomo, la sua condotta e le sue esperienze a nient'altro che alla sua interpretazione relativa alla sola dimensione biologica o psicosociologica. D'altra parte, l'approccio frankliano rispetta quell'agnosticismo metodologico che è proprio della Psicologia della religione e della spiritualità, per cui «la religione è e resta solo un oggetto, e non invece una posizione in cui si attesti» (Frankl 1992: 95; Bellantoni 2019: 23). In tal senso, per l'Analisi esistenziale, la psicologia ha il diritto di leggere la "ricerca di Dio"

[11] Il testo è il frutto dell'incontro e del confronto profondo tra i due autori, nell'agosto del 1984, presso l'abitazione di Frankl, dove lo psichiatra viennese amava incontrare, assieme all'immancabile moglie Elly, personaggi di grande spicco, con i quali intesseva interessanti dialoghi di grande spessore. Di questo dialogo, segnalo spesso un passaggio a cura del teologo Lapide che in riferimento alla frequente domanda circa il perché Dio permetta il male, così si esprime: «Il Dio in cui credo è il Dio della libertà. […] Di conseguenza, frasi come: "Perché Dio permette che accada questo o quello?" non sono meno degli antropomorfismi dell'intera teodicea. Allora Dio, in fondo, è il capo supremo della polizia che sta in cielo, che può acconsentire o vietare, permettere o garantire. Credo che queste immagini di Dio, appartenenti piuttosto all'infanzia dell'umanità, siano morte ad Auschwitz, e non credo sia il caso di rimpiangerle. Dio, il nonnetto con la lunga barba bianca, è sicuramente morto ad Auschwitz. Dio, il vecchio contabile che, giorno per giorno, registra le buone e le cattive azioni degli esseri umani, lo hanno bruciato lì» (Frankl e Lapide, 2006, p. 39).

come costrutto psicologico, evitando di esprimere giudizi di valore riguardo le formulazioni e le espressioni della fede, nonché mantenendo chiara consapevolezza che essa non si esaurisce nell'indagine della scienza positiva.

Frankl nell'assumere un atteggiamento critico verso alcune posizioni assunte dalle diverse istituzioni religiose, ricondusse a queste, piuttosto che agli individui, la responsabilità dell'apparente crisi dell'esperienza religiosa e spirituale. In realtà, «la tendenza di oggi non allontana dalla religione, bensì da quelle confessioni che sembrano non aver altro da fare che contrastarsi di continuo, sottraendosi reciprocamente i credenti» (Frankl 2014: 96). In tal senso, Frankl rivendica il diritto di un desiderio di spiritualità e, più nel dettaglio, di una ricerca di Dio, espressione della strutturale autotrascendenza della persona, che possano essere liberati da ciò che di istituzionale non favorisce, ma anzi incatena la ricerca dell'uomo; pertanto,

> piuttosto che verso una religione universale, ci stiamo incamminando verso una religione personale – verso una religiosità profondamente personalizzata, partendo dalla quale ognuno scoprirà le parole più intime, più personali, più originali per rivolgersi a Dio. Ciò non vuol affatto dire che debbano scomparire rituali e simboli comuni. Del resto, c'è un'infinità di idiomi, e tutti hanno quale base comune il medesimo alfabeto. In un modo o nell'altro, le specifiche religioni, nella loro diversità, richiamano appunto i diversi idiomi; nessuno oserà proclamare che la propria lingua sia superiore alle altre. In ogni lingua l'uomo può giungere alla verità – all'unica verità –, così come in ogni lingua l'uomo può sbagliare, anzi anche mentire. Allo stesso modo, attraverso l'intermediario di ogni religione, l'uomo può giungere fino a Dio, fino all'unico Dio (ivi: 96-97).

In tal senso, l'assunzione di Dio come senso della propria vita – se sostenuta da una motivazione intrinseca, nonché da una sempre irrisolto atteggiamento di ricerca e di autenticità – diviene la "lente" con cui guardare alla propria esistenza e alla storia, permettendo alla persona di rispondere ai diversi appelli mossi dai vari eventi della vita, inondandoli di significati religiosi e spirituali, in coerenza alla propria esperienza di fede.

Pertanto, a questo modo, l'intera vita della persona diviene "vocazione" e "compito", in quanto vissuta come risposta a un "appello", a una chiamata del Trascendente, di Dio. Le risposte che i credenti o gli uomini "spirituali"

daranno ai diversi eventi della vita rappresentano altrettante "scoperte" di significati consequenziali alla fede e alla spiritualità, assumendo pertanto la connotazione di valori religiosi o spirituali, a seconda dell'esperienza che quella particolare persona fa del Trascendente.

Ecco che allora

> finché esisto, esisto nella prospettiva dei valori e dei significati; finché esisto nella prospettiva dei significati e dei valori esisto per qualcosa che necessariamente mi supera in valore, per qualcosa che essenzialmente è di rango superiore al mio proprio essere. In altre parole: esisto rivolto non verso qualcosa, ma verso qualcuno, una persona che, trascendendo la mia stessa persona, deve essere una "sovra persona". Finché esisto, allora, esisto sempre per Dio (idem, 2016, p. 11).

Chiaramente il desiderio e la ricerca di Dio sono solo un modo attraverso cui l'uomo manifesta e afferma la sua autotrascendenza verso altro da sé. Pertanto, dal punto di vista psicologico c'è molto rispetto per le diverse appartenenze religiose e/o spirituali. Tali esperienze rappresentano semplicemente una modalità d'espressione – unica e irripetibile, da persona a persona e da situazione a situazione – che non esaurisce la ricerca di senso e il porsi in una dinamica di "scoperta" delle sempre possibili e ulteriori risposte alle questioni esistenziali.

L'appello che, alla luce del pensiero frankliano, la vita stessa pone a ciascun individuo, riguarderà tanto l'uomo religioso quanto quello non religioso, chiamati nella libertà e nella responsabilità individuale a cercare e a dare la propria risposta.

Va anche detto, in relazione al rapporto tra psicologia ed esperienza religiosa (cfr. Figura 2), che

> per quanto poco la religione si curi e si preoccupi della guarigione psichica e della prevenzione di malattie, può avvenire che essa *per effectum*, ma non *per intentionem*, sia efficace dal punto di vista psicoigienico e psicoterapeutico, appunto perché rende possibile una salvezza e un ancoraggio nella trascendenza, che il credente non troverebbe in altro luogo. Un analogo effetto laterale, del tutto spontaneo e involontario, si può osservare nella psicoterapia: ci sono casi isolati, benedetti dalla grazia, di pazienti che, nel corso di un trattamento psicoterapeutico, riescono a ritrovare le fonti troppo a

lungo bloccate di una fede originaria, inconscia e rimossa (idem 2005: 249-250).

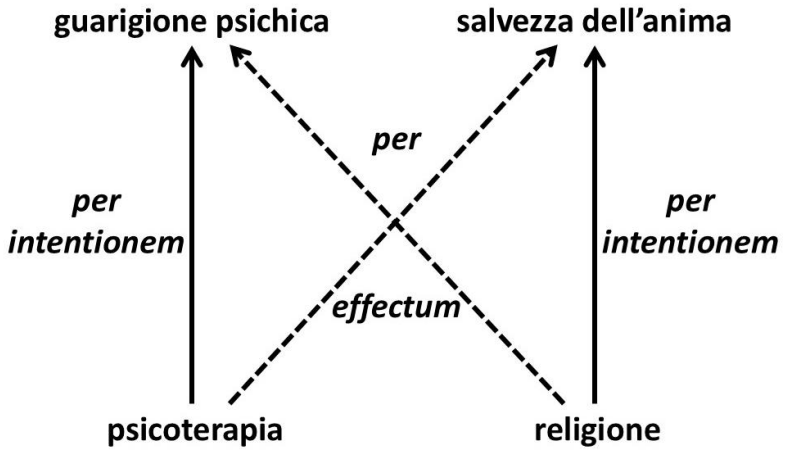


Fig. 2 - Il rapporto tra Psicoterapia e Religione in Frankl (2014: 91).

Certo, una differenza fondamentale tra approccio psicologico ed esperienza di fede – soprattutto nel caso delle tradizioni religiose legate a una Rivelazione creduta trascendente – sta nel fatto che, mentre nell'ambito di una esperienza umana, l'uomo percepisce l'appello e formula le sue risposte, nella visione di fede egli crede che tale "appello" gli sia in qualche modo suggerito da Dio stesso.

5. *Il desiderio di Dio nelle attuali piste della ricerca scientifica*

Il rinnovato interesse della psicologia, verso l'ambito della spiritualità e della religiosità, ha motivato gli studiosi a intraprendere percorsi ulteriori di studio, verso forme di ricerca e comprensione delle relative tematiche con definizioni e strumenti d'indagine sempre più affinati e moderni.

Tra le diverse piste di studio che caratterizzano la psicologia nel suo approccio alla religione e alla spiritualità, in questa sede, ne evidenziamo tre: a) la dimensione religioso-spirituale come fattore di promozione del benessere, della resilienza e della crescita post-traumatica; b) lo studio

dell'attaccamento a Dio; c) lo studio del fenomeno religioso da parte delle moderne neuroscienze.

a) *La dimensione religioso-spirituale come fattore di promozione del benessere*. In effetti, attualmente sono sempre di più le ricerche che evidenziano il possibile contributo che una spiritualità matura, sia laica che religiosa, può assicurare tanto alla promozione del benessere quanto alla capacità di reagire proattivamente a situazioni di elevato stress. Oggi, tali studi rientrano in quell'ambito d'indagine denominato della "psicologia dell'emergenze" (Bellantoni 2019: 119-134; Frankl e Paul 2020: 52; Bellantoni 2020: 22; Cyrulnik 2018; Rousselet et al. 2017; Ai 2000).
b) *Lo studio dell'attaccamento a Dio*. A partire dagli studi sull'attaccamento del bambino al *care-giver* – in genere, alla madre – da parte di John Bowlby (1976; 1978; 1983) e delle sue collaboratrici (Main 2008; Ainsworth 2006), che ne hanno permesso la misurazione e la ricaduta sui modelli di relazione negli adulti, si è ulteriormente ipotizzato, da parte di alcuni studiosi – Kirkpatrick (1992; 1998); Kirkpatrick e Shaver (1990); Granqvist (1998; 2002; 2010); Granqvist e Hagekull (1999); Granqvist e Kirkpatrick (2008); Granqvist et al. (2012) –, che tali modelli di relazione d'attaccamento – *sicuro* o *insicuro* – potessero influenzare anche le relazioni con quel particolare partner che è Dio. Ebbene, questo riguardo, sono state individuate due ipotesi per l'attaccamento a Dio: nel primo caso, *ipotesi della corrispondenza*, la relazione con Dio sarebbe direttamente correlata alla qualità dell'attaccamento istauratosi nell'infanzia; nel secondo caso, *ipotesi della compensazione*, si è verificato come in alcuni casi, la relazione con Dio può rilevarsi in grado di sopperire alle carenze dell'attaccamento infantile.
c) L'indagine neuroscientifica della condotta religiosa e spirituale. Lo sviluppo di tale ambito ha permesso, tra l'altro, la messa a punto di sempre più precise tecniche di *neuroimaging*, ciò che permette di verificare alla "accensione" di quali aree del cervello corrisponderebbero le diverse condotte umane, compreso quelle

spirituali e religiose (cfr. Fabbro, 2010; 2014; 2019; Gallinaro, 2014; McNamara, 2009; 2019). In tal senso, ad esempio, ciò potrebbe facilitare la discriminazione tra condotte religiose mature o immature, a seconda se le aree cerebrali utilizzate facciano riferimento alla parte più arcaica o a quella più evoluta; oppure alla zona coinvolta nelle condotte di dipendenza o in quella deputata all'esercizio della libertà/responsabilità; oppure, infine, relativamente alle competenze emozionali, se si evidenzi l'interessamento delle basi emotive della paura o, piuttosto, della serenità e della pace interiore.

Ciò, come detto, solo a titolo esemplificativo di alcune tra i principali interessi mostrati dalla ricerca contemporanea nell'ambito della psicologia della religione e della spiritualità, dinamica attestata anche dall'attenzione riservata a tali temi dall'ultima edizione del *Manuale Diagnostico e Statistico dei Disturbi Mentali* (APA 2022; Dein et al. 2018).

6. Rilievi conclusivi

L'attuale panorama socio-culturale che, dal contesto nord-occidentale del pianeta, tende a espandersi progressivamente e sempre più rapidamente verso i più diversi territori della Terra, tende a caratterizzarsi per una paradossale contrapposizione.

Da una parte le posizioni scientiste, consumiste, liberiste, materialiste ed edoniste, ampiamente rilevate da autori diversi e appartenenti a varie discipline – uno su tutti, il sociologo Zygmunt Bauman e il suo concetto di "liquidità" –; dall'altra una sorta di "resistenza spirituale" sempre più confinata, pressata, trascurata, ma che non cessa di manifestare una straordinaria vitalità, capace di sostenere movimenti e dinamismi in cui si afferma il ritorno e la ricerca del religioso, del sacro, dello spirituale e del trascendente.

Pertanto, laddove intere generazioni sembra smarrire e abbandonare le proprie tradizioni confessionali, ecco che altre frange raccolgono simbolicamente il testimone verso l'affermazione di nuovi e alternativi movimenti religiosi e spirituali, che appaiono come la dimostrazione di una innata e strutturale apertura dell'essere umano verso il trascendente.

In tal senso, in particolare, anche il tema della "ricerca di Dio" va collocato in questo imprescindibile anelito che, in relazione alla crisi delle istituzioni religiose tradizionali, tende nel contesto contemporaneo a manifestarsi in una pluriforme varietà di movimenti, aggregazioni, comunità, appartenenze e affiliazioni di vario genere che, proprio per il loro carattere di novità e di alternatività rispetto alla cultura ospite, tende a suscitare curiosità, domande e, non di rado, anche sospetto e opposizione.

In effetti, da un punto di vista psicologico, la risposta che l'individuo dà alla ricerca di Dio e all'esigenza di spiritualità non è oggetto di pregiudizio ideologico, bensì si basa su valutazioni trasversali che hanno a che fare con la valutazione della credenza e dell'esperienza religioso-spirituale riguardo a come queste favoriscano oppure ostacolino lo sviluppo armonico della persona e le sue relazioni significative.

In tal senso, ciò che permette di qualificare psicologicamente come maturo o meno tanto la "ricerca di Dio" quanto i percorsi religioso-spirituali che questa innesca, rimanda a che tali esperienze siano caratterizzate da una motivazione intrinseca – e cioè che l'esperienza religiosa sia vissuta per ciò che dichiara espressamente a livello ideale e valoriale e non come funzionale ai bisogni infantili o a conflitti irrisolti – e da un atteggiamento di continua ricerca, antagonista a irrigidimenti e fondamentalismi.

Il tema delle "ricerca di Dio" ben si sposa con il fulcro del pensiero di Viktor E. Frankl, in cui – in relazione alla "ricerca di senso della vita" – essa viene ricondotta alla strutturale autotrascendenza dell'essere umano, che trova il senso della propria esistenza nel porsi a servizio di un compito, di un valore o di un altro (o Altro) amato.

Infine, a conferma della fecondità di tale linea di studio, sono state indicate alcune tra le principali piste di ricerca nell'ambito della psicologia della religione e della spiritualità, messa in relazione con lo studio del benessere e della resilienza, dell'attaccamento a Dio e delle moderne indagini neuroscientifiche.

Bibliografia

AI, Amy L.

(2000) "Spiritual Well-Being, Spiritual Growth, and Spiritual Care for the Aged: A Cross-Faith and Interdisciplinary Effort", *Journal of Religious Gerontology* 11/2: 3-28.

Ainsworth, Mary D.

(1962) *Modelli di attaccamento e sviluppo della personalità*, Raffaello Cortina, Milano 2006.

Allport, Gordon W. - Ross, Michael J.

(1967) "Personal religious orientation and prejudice", *Journal of Personality and Social Psychology* 5/4: 432-443.

Aloi, Antonella - Bellantoni, Domenico - Palummieri, Antonio

(2019) "Esperienza religiosa e Ricerca di senso. Uno studio della correlazione tra orientamento religioso e senso della vita", *Ricerca di senso* 16/1: 7-28.

APA, American Psychiatric Association

(2022) *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders - Fifth Edition, Text Revision (DSM-5-TR)*, American Psychiatric Publishing, Inc., Washington DC [trad. it., DSM-5-TR. Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali. Text revision, Nicolò G. e Pompili E. (a cura di), Raffaello Cortina Editore, Milano 2023].

Batson, Daniel C.

(1976) Religion as prosocial. Agent or double agent?, *Journal for the Scientific Study of Religion* 15/1: 29-45.

Batson, Daniel C.

(1982) *Religion and the Individual*, Oxford University Press, New York.

Batson, Daniel C. - Burris Christopher T.

(1994) Personal Religion: Depressant or Stimulant of Prejudice and Discrimination?, in Zanna M.P. - Olson J.M (a cura di), *The Psychology of Prejudice*, Erlbaum, Hillsdale: 149-169.

Batson, Daniel C. - Schoenrade Patricia. - Ventis Larry W.

(1993) *Religion and the Individual: A Social-Psychological Perspective*, Oxford University Press, New York.

Bauman, Zygmunt

(1999) *Modernità Liquida*, Laterza, Roma/Bari 2012.

Beck, Richard - Jessup, Ryan K.

(2004) "The Multidimensional Nature of Quest Motivation", *Journal of Psychology and Theology* 32/4: 283-294.

Beckwith, Burnham P.

(1985) *The decline of U.S. religious faith, 1912-1984: And the effects of education and intelligence on such faith*, Beckwith B.P., Palo Alto.

Bellantoni, Domenico

(2011) *L'analisi esistenziale di Viktor E. Frankl. 1. Origini, fondamenti e modello clinico*, LAS, Roma.

Bellantoni, Domenico

(2015) *Ruoli di genere. Per un'educazione affettivo-sessuale libera e responsabile*, Città Nuova, Roma.

Bellantoni, Domenico

(2019) *Religione, spiritualità e senso della vita. La dimensione trascendente come fattore di promozione dell'umano*, FrancoAngeli, Roma.

Bellantoni, Domenico

(2020) *Introduzione. Dire sì alla vita nonostante tutto*, in Frankl V.E. - von Paul H., Benessere psicologico in situazioni di emergenza, FrancoAngeli, Roma: 13-29.

Benasayag, Miguel - Schmit, Gérard

(2003) *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano 2008.

Berzano, Luigi

(2012) (a cura di) *Credere è reato? Libertà religiosa nello Stato laico e nella società aperta*, Edizioni Messaggero, Padova.

Berzano, Luigi

(2018) L'Ana-teismo della ricerca e l'infinito delle religioni, in Idem (a cura di), *Anateismo contemporaneo*, Pacini Editore, Ospedaletto (Pi): 11-24.

Bowlby, John

(1969) *Attaccamento e perdita. 1: L'attaccamento alla madre*, Boringhieri, Torino 1976.

Bowlby, John

(1978) *Attaccamento e perdita. 2: La separazione dalla madre*, Boringhieri, Torino.

Bowlby, John

(1983) *Attaccamento e perdita. 3: La perdita della mnadre*, Boringhieri, Torino 1976.

CEI, Conferenza Episcopale Italiana

(2013) (a cura della) *Liturgia delle Ore TOMO II - Rito romano - Tempo di Quaresima - Triduo Pasquale - Pempo di Pasqua*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.

Cyrulnik, Boris

(2018) *Psicoterapia di Dio*, Boringhieri, Torino.

D'Ippona, Agostino

(397-398 d.C.) *Le confessioni*, Rizzoli, Milano 2012.

Dein, Simon - Cook, Christopher C.H. - Powell, Andrew - Eagger, Sarah

(2018) *Religion, spirituality and mental health*, Cambridge University Press, Cambridge.

Durkheim, Émile

(1895) *Le regole del metodo sociologico*, Editori Riuniti, Roma 1996.

Fabbro, Franco

(2010) *Neuropsicologia dell'esperienza religiosa*, Astrolabio, Roma.

Fabbro, Franco

(2014) *Neuroscienze e spiritualità. Mente e coscienza nelle tradizioni religiose*, Astrolabio, Roma.

Fabbro, Franco

(2019) *La meditazione mindfulness. Neuroscienze, filosofia e spiritualità*, Il Mulino, Bologna.

Frankl, Viktor E.

(1946) *Logoterapia e analisi esistenziale*, Morcelliana, Brescia 2005.
(1950) *Homo Patiens. Soffrire con dignità*, Queriniana, Brescia 2016.
(1959) *Alla ricerca di un significato della vita*, Mursia, Milano 2012.
(1974) Dio nell'inconscio. Psicoterapia e religione, Morcelliana, Brescia 2014.
(1977) *Fondamenti e applicazioni della logoterapia*, Società Editrice Internazionale, Torino.
(1978) *La sofferenza di una vita senza senso. Psicoterapia per l'uomo d'oggi*, ElleDiCi, Leumann (To) 1992.
(1983) *Un significato per l'esistenza. Psicoterapia e umanismo*, Città Nuova, Roma 1990.

Frankl, Viktor E. - Lapide, Pinchas

(2005) *Ricerca di Dio e domanda di senso. Dialogo tra un teologo e uno psicologo*, Claudiana, Torino 2006.

Frankl, Viktor E. – von Paul Helmut

(1956) Benessere psicologico in situazioni di emergenza, FrancoAngeli, Roma 2020.

Friedman, Lawrence.M.

(1999) *La società orizzontale*, Il Mulino, Bologna 2001.

Freud, Sigmund

(1929) Il disagio della civiltà, in Idem, *Opere. Vol. X*, Boringhieri, Torino 1980a: 553-630.

Freud, Sigmund

(1927) L'avvenire di un'illusione, in Idem, *Opere. Vol. X*, Boringhieri, Torino 1980b: 431-485.

Gallinaro, Roberto

(2014) Cervello umano e religione. Le neuroscienze di fronte a Dio e alla teologia, Cantagalli, Siena.

Granqvist, Pehr

(1998) "Religiousness and perceived childhood attachment: On the question of compensation or correspondence", *Journal for the Scientific Study of Religion* 37/2: 350-367.

Granqvist, Pehr

(2002) "Attachment and religiosity in adolescence: Cross-sectional and longitudinal evaluations", *Personality and Social Psychology Bulletin* 28/2: 260-270.

Granqvist, Pehr

(2010) "Religion as attachment: The Godin Award lecture", *Archive for the Psychology of Religion* 32/1: 5-24.

Granqvist, Pehr – Hagekull, Berit

(1999) "Religiousness and perceived childhood attachment: Profiling socialized correspondence and emotional compensation", *Journal for the Scientific Study of Religion* 38/2: 254-273.

Granqvist, Pehr – Kirkpatrick, Lee A.

(2008) Attachment and religious representations and behavior, in J. Cassidy J. e Shaver P.R. (a cura di), *Handbook of attachment: Theory, research, and clinical applications*, Guilford Press, New York: 906-933.

Granqvist, Pehr - Mikulincer, Mario – Gewirtz, Vered. – Shaver, Philip R.

(2012) "Experimental findings on God as an attachment figure: Normative processes and moderating effects of internal working models", *Journal of Personality and Social Psychology* 103/5: 804-818.

Guzzetta, Giovanni

(2008) Relazione al Convegno "Il governo delle società del XXI secolo. Ripensando ad Aldo Moro", http://www.accademiaaldomoro.org/attivita/ trentennale/ConvegnoVarie/ Relazioni/Guzzetta.pdf: 1-15.

Hood, Ralph W.Jr. - Hill Peter C. - Spilka Bernard

(2018) *The Psychology of Religion, Fifth Edition. An Empirical Approach*, Guilford Press, New York.

Jaume, Luis Carlos - Simkin, Hugo - Etchezahar, Edgardo

(2013) "Religious as quest and its relationship with intrinsic and extrinsic orientation", *International Journal of Psychological Research* 6/2: 71-78.

Kirkpatrick, Lee A.

(1992) "An attachment-theory approach to the psychology of religion", *International Journal for the Psychology of Religion* 2/1: 3-28.

Kirkpatrick, Lee A.

(1998) "God as a substitute attachment figure: A longitudinal study of adult attachment style and religious change in college students", *Personality and Social Psychology Bulletin* 24/9: 961-973.

Kirkpatrick, Lee A. - Shaver, Philip R.

(1990) "Attachment theory and religion: Childhood attachment, religious beliefs, and conversion", *Journal for the Scientific Study of Religion* 29/3: 315-334.

Kirkpatrick, Lee A. - Shaver, Philip R.

(1992) "An attachment theoretical approach to romantic love and religious belief", *Personality and Social Psychology Bulletin* 18/3: 266-275.

Lacan, Jacques

(2003) "Nota sul padre e l'universalismo", *La Psicoanalisi* 17/33, 2003: 9-10.

Lipovetsky, Gilles

(1989) *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Gallimard, Paris.

Lipovetsky, Gilles

(2007) *Una felicità paradossale. Sulla società dell'iperconsumo*, Raffaello Cortina, Milano.

Main, Mary

(2008) *L'attaccamento. Dal comportamento alla rappresentazione*, Raffaello Cortina, Milano.

Marcuse, Herbert

(1964) *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, Einaudi, Torino, 1967.

Marcuse, Herbert

(1955) *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino, 1980.

Marzano, Michela - Urbinati, Nadia

(2017) *La società orizzontale. Liberi senza padri*, Feltrinelli, Milano.

McNamara, Patrick

(2009) *The Neuroscience of Religious Experience*, Cambridge University Press, Cambridge.

McNamara, Patrick

(2019) *Religion, Neuroscience and the Self: A New Personalism*, Routledge, New York.

Recalcati, Massimo

(2011) *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, Raffaello Cortina, Milano.

Recalcati, Massimo

(2017) *Contro il sacrificio. Al di là del fantasma sacrificale*, Raffaello Cortina, Milano.

Rousselet, Michelle - Duretete, Orian - Hardouin Jean-Benoit - Grall-Bronnec Marie

(2017) "Cult membership: What factors contribute to joining or leaving?", *Psychiatry Research* 257/1: 27-33.

SdL - Senato della Repubblica

(2008) (a cura di) *Disposizioni concernenti il reato di manipolazione mentale. DdL n. 569 del 15.05.2008*, http://www.senato.it/service/PDF/PDFServer/BGT/00302132.pdf.

Steger, Michael F. - Pickering, Natalie K. - Adams, Erica - Burnett, Jennifer

(2010) "The Quest for Meaning: Religious Affiliation Differences in the Correlates of Religious Quest and Search for Meaning in Life", *Psychology of Religion and Spirituality* 2/4: 206-226.

Ventis, Larry W.

(1995) "The Relationship between Religion and Mental Health", *Journal of Social Issues* 51/2: 33-48.

Wulff, David M.

(2010) Psychology of Religion, in Leeming D.A., Madden K. e Marian S. (a cura di), *Encyclopedia of Psychology and Religion*, Springer, New York: 732-735.

Zardin, Danilo

(2000) La "religione popolare": interpretazioni storiografiche e ipotesi di ricerca, in Saccardo L. e Zardin D. (a cura di), *Arte, religione, comunità nell'Italia rinascimentale e barocca. Atti del Convegno di studi in occasione del V centenario di fondazione del Santuario della Beata Vergine dei Miracoli di Saronno (1498-1998)*, Vita e Pensiero, Milano: 3-23.

SReF 1/2 (2024), 309-337

Il rituale di purificazione del lebbroso guarito (*Lv* 14,1-20) nella Letteratura Rabbinica

FULVIO DI GIOVAMBATTISTA [*]

Aspetto essenziale che traspare dall'analisi del più complesso rituale di purificazione, quello del lebbroso guarito (*Lv* 14,1-20), nonché del Codice di Purità (*Lv* 11-15) nel suo insieme, è proprio la gradualità della purificazione: la purificazione era in effetti concepita come un processo graduale, in quanto si componeva di diverse fasi e si acquisiva per gradi.

Così, nello specifico, tale articolato rituale prevedeva diversi riti, altrettanto complessi, e si svolgeva in un arco di 8 giorni, o meglio, di 7+1 giorni (*Lv* 14,8.9). Non a caso in P periodi di 7 giorni, di purificazione o meno, predominano per le impurità più severe (*Lv* 12,2; 13,4.5.21.26.31.33.50.54; 15,13. 19.24.28), come pure nella consacrazione sacerdotale (*Lv* 8,33.35), nelle Feste (*Lv* 23,6.8.34.36.39) e nel ciclo degli anni sabbatici (*Lv* 23,3; 25,4.8).

Per caratterizzare tale elaborato rituale gli autori ricorrono alle espressioni proposte dagli antropologi di *rito di aggregazione*, che indica il processo di riammissione nella comunità di una persona bandita dalla società

[*] fulvio.digiovambattista@ecclesiamater.org. Docente Incaricato di *Antico Testamento* presso l'I.S.S.R. *Ecclesia Mater*, Facoltà di Teologia, PUL.

Per le abbreviazioni adottate nelle citazioni di brani della Letteratura Rabbinica ci si atterrà alle indicazioni contenute in Bazyliński 2009: 127-132, mentre per quelle presenti nei riferimenti delle note si fa ricorso a Schwertner 2016[3]. Tutte le date riportate a riguardo di autorità rabbiniche sono riprese dai rispettivi articoli della EJ. Tutte le traduzioni proposte sono personali e le illustrazioni riportate sono state realizzate in proprio al computer.

(Hartley 1992: 194), o di *rito di passaggio* dalla sfera della morte alla comunità dei viventi (Hieke 2014: 498). A ben vedere tutte queste proposte si rivelano limitate e riduttive rispetto alla individuazione della finalità reale e ultima del processo di purificazione, che deriva dal concetto stesso di purità che vi soggiace: si trattava di *purità rituale*, un requisito che abilitava o meno una persona alla partecipazione al culto, ossia a entrare in contatto o meno con YHWH, e quindi con il Tempio e le cose sacre.

Per tornare alla fattispecie, la riammissione nella comunità per il lebbroso guarito si aveva già da subito, nel primo giorno del suo processo di purificazione, mentre soltanto al termine di esso, dopo l'offerta dei sacrifici dell'ottavo giorno, era riammesso al culto nel Tempio! Se si tiene allora presente la durata del rituale di 8, o 7+1, giorni, e che il numero 7 e il periodo di 7 giorni in P sono intesi come strettamente legati alla creazione e alla settimana creazionale (Marx 1994: 100-101), mentre il numero 8 indica un nuovo inizio e un nuovo ordine delle cose (Bullinger 2005: 196), pare più centrato parlare piuttosto di *rito di rigenerazione/ricreazione*, ossia di ritorno al primordiale rapporto di comunione con YHWH (Kellogg 1891: 349-350).

La finalità purificatoria e la gradualità di tale rituale traspaiono in primo luogo dall'impiego del verbo *ṭāhēr* [טָהֵר], «essere/diventare puro» (ben 13x: *Lv* 14,4.7.7.8.8.9.11.11.14.17.18.19.10), con il ripetersi in tutte le sue fasi del termine *miṭṭahēr* [מִטַּהֵר], «colui che deve essere purificato» (*Lv* 14,4.7.8.11. 14.17.18.19), per indicare il lebbroso guarito, e sono ulteriormente evidenziate dalla triplice ricorrenza della dichiarazione «e sarà puro» (*w^{e}-ṭāhēr* [וְטָהֵר]) (*Lv* 14,8.9.20), ognuna delle quali indica che un grado di impurità era stato rimosso.

Inoltre nel rito dell'ottavo giorno avevano luogo pure degli atti espiatori sottolineati dalla triplice ricorrenza del verbo «espiare» (*kipper* [כִּפֶּר]) (*Lv* 14,18.19.20), una in relazione ad ogni sacrificio animale, ma anche all'oblazione, la cui funzione espiatoria si incontra altresì in *L*v 5,11-13.

Tuttavia il testo biblico non esplicita il grado di purità raggiunto dal lebbroso guarito man mano che era soggetto ai vari riti purificatori nell'arco di 8 giorni, ma mNeg 14,3 parla espressamente di «3 purificazioni» (*šālōš ṭ^{e}hārôt* [שָׁלֹשׁ טְהָרוֹת]), ossia di un processo comprendente 3 gradi di purificazione. I Rabbini tentarono così di determinare in modo preciso ed esaustivo

in cosa essi consistessero e cosa comportassero praticamente per lui, ricorrendo all'esegesi comparativa, intesa come applicazione al caso specifico di disposizioni previste dai testi biblici per altre situazioni di impurità ritenute similari.

Pertanto in questo studio si analizzerà dapprima il testo biblico per poi passare a riportare il contributo dell'interpretazione rabbinica, ma risulterà inevitabile, per una adeguata comprensione di tali decisioni halakiche, legali, presentare pure una sintetica introduzione alle intricate norme bibliche e rabbiniche sull'impurità.

1. Il rituale di Lv 14,1-20

Nella concezione biblica un lebbroso[1] era assimilato ad un morto, a un cadavere (cfr. *Nm* 12,12; *Gb* 18,13; Staubli 2002: 234 n. 21), e in effetti molte delle prescrizioni di *Lv* 13,45-46, riguardanti l'aspetto e la condotta di un lebbroso, consistevano in segni atti ad esprimere uno stato di lutto da parte sua (cfr. *Lv* 10,6; 21,10; *Ez* 24,17.22[2]; *Mi* 3,7): come portare vesti strappate[3],

[1] Sulla vera natura di tale malattia nella Scrittura, cfr. Hill 1914: 533-535; Koehler 1955: 290-291; Olanisebe 2014: 121-126. Diversi sono i termini biblici che indicano una persona affetta da lebbra: 1) *ṣāra'* [צָרַע], «colpito da lebbra», un lemma che ricorre 20x; 2) *m^{e}ṣōrā'/m^{e}ṣōrā'îm* [מְצֹרָע/מְצֹרָעִים], «lebbroso/lebbrosi», Pu ptc. m.s./pl.: in P termine tecnico per chi è dichiarato dal Sacerdote essere affetto da lebbra (*Lv* 14,2; *2Sam* 3,29; *2Re* 5,1.11.27; 7,3.8; 15,5; *2Cr* 26, 20.21.21.23); 3) *m^{e}ṣōrá'at* [מְצֹרַעַת], «lebbrosa», Pu ptc. f.s. (*Es* 4,6; *Nm* 12,10.10); 4) *ṣārûa'* [צָרוּעַ], «lebbroso», Q ptc. pass. m.s. (*Lv* 13,44.45; 14,3; 22,4; *Nm* 5,2), termine che in P indica chi è affetto da lebbra ma non ancora certificato dal Sacerdote, mentre in H è un termine tecnico per indicare chi è dichiarato affetto da lebbra dal Sacerdote (Milgrom 1991: 801). Interessante notare che il termine accadico *saḫaršubbû* indica una malattia assai simile alla lebbra biblica e deriva dal sumero *saḫar.šub.ba*, che significa «coperto di polvere»: una immagine simile si avrebbe pure in *Es* 9,8-9 per alcuni studiosi: «E disse YHWH a Mosè e ad Aronne: "Prendetevi una manciata di polvere di fuliggine di fornace e la spargerà Mosè verso il cielo sotto gli occhi del Faraone, e ci sarà polvere su tutta la terra d'Egitto e ci sarà sugli uomini e sulle bestie un'eruzione che provoca bolle, in tutta la terra d'Egitto"» (Weinfeld 1972: 117–118 n. 6).

[2] Anche andare scalzi e mangiare il pane del lutto erano ulteriori segni di lutto (cfr. pure *Tb* 4,17; *Sir* 30,18).

[3] Stracciarsi le vesti nella Scrittura è segno di lutto, dolore, disperazione: Giacobbe si straccia le vesti dopo l'annuncio della morte di Giuseppe (*Gen* 37,34); i fratelli di Giuseppe si stracciano le vesti in segno di dolore e disperazione quando è trovata la coppa di Giuseppe nel sacco di grano di Beniamino (*Gen* 44,13); dopo la sconfitta ad Ai, Giosuè e gli anziani si stracciano le vesti, si spargono polvere sul capo e si prostrano con faccia a terra davanti all'Arca fino a sera (*Gs* 7,6); Esdra si lacera il vestito ed il mantello, si strappa i capelli e i peli della barba alla notizia dei matrimoni con donne straniere da parte degli Israeliti, a partire dalle

avere il capo scoperto, velarsi la bocca ed inoltre gridare: «Impuro, impuro!» (*Lv* 13,45), oltre che abitare fuori dall'accampamento (*Lv* 13,46; cfr. *Nm* 5,2-3), ossia fuori dalla zona abitata, dove in genere erano pure collocate le tombe (cfr. *Nm* 19,16; *Lc* 7,12).

Rituale per la purificazione del lebbroso guarito (*Lv* 14,1-20)		
14,1		Introduzione
14,2-3 14,4-7 14,8	**giorno 1**	ispezione del lebbroso fuori dall'accampamento **Rito dei 2 uccelli** lavaggio vesti, rasatura, lavaggio corpo
14,9	**giorno 7**	rasatura, lavaggio vesti, lavaggio corpo
14,10-20 14,11 14,12-14 14,15-18 14,19a 14,19b-20a 14,20b	**giorno 8**	**Rito** presentazione del lebbroso e delle offerte offerta dell'agnello del sacrificio di riparazione riti con l'olio del *lōg* offerta della pecora del sacrificio per il peccato offerta dell'agnello dell'olocausto offerta dell'oblazione indipendente

A differenza delle prassi rituali magico-religiose dei popoli dell'Antico Vicino Oriente, il complesso rituale di *Lv* 14,1-20 non aveva una valenza teurgica (Feder 2015), avendo luogo dopo la constatazione da parte del Sacerdote che la malattia fosse guarita (*Lv* 14,3), ovviamente ad opera di YHWH, e si noti che nella visione biblica era la malattia ad esser guarita non il malato.

Il primo giorno, fuori dall'accampamento, dopo la constatazione dell'avvenuta guarigione della malattia da parte del Sacerdote (*Lv* 14,2-3), aveva quindi luogo il primo rito (*Lv* 14,4-7) che prevedeva l'impiego di 2 «uccelli[4] vivi» (*ṣippŏrîm ḥayyôt* [צִפֳּרִים חַיּוֹת]), espressione che nel contesto del brano acquista il significato di «selvaggi/selvatici», in quanto quello fatto volare via non doveva tornare nella comunità[5]. Non si indica la specie degli uccelli, ma in *Lv* 14,4 si prescrive che dovessero essere «puri», «mondi» (*ṭᵉhōrôt* [טְהֹרוֹת]), ossia che fosse permesso mangiarli in base alle relative disposizioni di *Lv* 11[6].

persone più eminenti (*Esd* 9,3).

[4] *ṣippôr* [צִפּוֹר], «uccello», ricorre 40x, di cui 15 in testi sacrificali: come vittima del sacrificio di alleanza (*Gen* 15,10: il singolare *ṣippôr*, è usato in senso collettivo, «uccelli», come pure in *Ez* 39,17), nei peculiari riti di purificazione del lebbroso (*Lv* 14,4.5.6.6.6.7) e di una casa affetta da muffe (*Lv* 14,49.50.51.51.52.52.53). Il corrispettivo termine *ʿōp* [עוֹף], «uccelli», invece ricorre 68x, ma solo 2x in testi sacrificali, come vittima dell'olocausto (*Gen* 8,20; *Lv* 1,14).

[5] Si veda la resa della *Vg*: *ut in agrum avolet*, «perché verso il campo/la campagna voli».

[6] Si veda infatti la resa della *Vg*: *quos vesci licitum est*, «i quali mangiare è lecito».

Inoltre il rito contemplava l'uso di «acqua viva», cioè di sorgente[7], di issòpo (Di Giovambattista 2023: 17 n.28), di legno di cedro[8] e di un panno scarlatto[9]: tali ultimi due elementi indirettamente fanno riferimento al luogo di culto (Hieke 2014: 500). Il Sacerdote ordinava, forse allo stesso lebbroso guarito, che uno degli uccelli fosse scannato sopra un vaso di terracotta contenente dell'acqua corrente, in modo che il suo sangue colasse dentro di esso (*Lv* 14,5): si noti tuttavia che nell'identico rito eseguito per la purificazione di una casa affetta da muffe è lo stesso Sacerdote che immola l'uccello (*Lv* 14,53). Poi il Sacerdote stesso prendeva l'altro uccello vivo insieme al legno di cedro, al panno scarlatto e all'issòpo e li immergeva nell'acqua mista a sangue (*Lv* 14,6) ed effettuava una settuplice aspersione sul lebbroso guarito e lo dichiarava mondo (*Lv* 14,7a: interessante al riguardo è la resa della *Vg*: *ut iure purgetur*, «perché secondo la Legge sia purificato»); infine l'uccello veniva liberato in direzione della campagna (*Lv* 14,7b).

Il tema, la parola chiave di tale rito risulta essere «vita» (*ḥayyîm* [חַיִּים]): «uccelli vivi» (*Lv* 14,4), «acqua viva» (*Lv* 14,5.6), «sangue» (*dam* [דָּם]) (*Lv* 14,6), che è simbolo della vita (*Gen* 9,4.5; *Lv* 17,11.14; *Dt* 12,23), e le sostanze di colore rosso impiegate ricordano proprio il sangue, quali il legno di cedro ed il panno di porpora (*Lv* 14,4.6). In effetti tale rito, che prevedeva la liberazione di uno dei due uccelli, è solitamente, ma erroneamente, interpretato come un *rito di eliminazione*, in analogia con il rito del capro espiatorio del Giorno dell'Espiazione, per cui si riteneva che l'animale, caricato del male,

---

[7] *máyim ha-ḥayyîm* [מַיִם הַחַיִּים]. Acqua di sorgente è richiesta anche per altri due rituali di purificazione: per le perdite genitali (*Lv* 15,13) e la contaminazione da cadavere (*Nm* 19,17). Forse si tratta di un elemento essenziale del rito originario, in analogia con le prassi dell'Antico Vicino Oriente dove l'acqua purificatoria aveva un potere teurgico, cioè curativo e apotropaico-magico, e sarebbe servita a esorcizzare la malattia dal paziente, tratto poi perso in P dove il rito diventa un rito di purificazione del lebbroso una volta guarito (Milgrom 1991: 837-839).

[8] *ʿēṣ [hā-]ʾérez* [עֵץ [הָ]אֶרֶז]: ricorre solo in P (*Lv* 14,4.6.49.51.52; *Nm* 19,6).

[9] *šᵉnî tôlá ʿat* [שְׁנִי תוֹלַעַת]. *šānî* [שָׁנִי], «scarlatto», propriamente «cocciniglia», ricorre 42x: indipendente 9x (es. *Gen* 38,28), *tôlá ʿat šānî* [תּוֹלַעַת שָׁנִי], «scarlatto», lett. «verme della cocciniglia», 27x (es. *Es* 25,4), *šᵉnî tôlá ʿat* [שְׁנִי תוֹלַעַת] «scarlatto», lett. «cocciniglia del verme», 6x (es. *Lv* 14,4). Lo scarlatto serviva per i teli di copertura della Tenda del Convegno (*Es* 26,1; 36,8), il Velo (*Es* 26,31; 36,35), la cortina all'ingresso del Santo (*Es* 26,36; 36,37), la cortina all'entrata della Tenda del Convegno (*Es* 27,16; 38,18), per l'*ʾēpōd* [אֵפוֹד] e la sua cintura (*Es* 28,6.8; 39,2-3.5), il pettorale (*Es* 28,15; 39,8), le melagrane del mantello (*Es* 28,33; 39,24), la cintura dei Sacerdoti (*Es* 39,29). Per una proposta, però condivisibile solo nel caso del capro emissario di *Lv* 16, di come tale panno rosso significhi il peccato, cfr. Ayali-Darshan 2013.

del peccato, della malattia, dell'impurità, li riportasse indietro alla loro origine, il mondo degli inferi, e per questo era richiesto che gli uccelli fossero «selvaggi» (*ḥayyôt* [חַיּוֹת])[10]. Ma in realtà mancano tutti gli elementi costitutivi di un rito di eliminazione, a partire dal fatto che non esiste in modo dichiarato un male da eliminare, proprio essendo il lebbroso già guarito. Al contrario gli uccelli nella concezione biblica, comune a quella dell'Antico Vicino Oriente, simboleggiavano in molti modi la vitalità umana, proprio come gli altri elementi del rito, come sopraccennato. Il rito allora raffigurerebbe il ritorno del lebbroso guarito dalla morte sociale alla vita (Keil - Delitzsch 1864: 385-386), come primo atto del triplice rituale per la sua riabilitazione al culto, alla riammissione alla presenza divina – più che per il suo reinserimento nella società umana (Ostrer 2003: 348-361; Staubli 202: 230-237).

Cionondimeno, una volta terminato il rito, il lebbroso guarito, prima di poter rientrare nell'accampamento, dove però doveva dimorare fuori della propria tenda per 7 giorni, doveva lavarsi il corpo, dopo aver lavato le vesti[11]

---

[10] Per Milgrom si tratta di un rito eliminatorio che riflette un'antica prassi del passato pagano di Israele, simile, ma addirittura anteriore, a quelli del capro emissario e delle ceneri della giovenca rossa (Milgrom 1991: 531-535; sulla stessa linea anche Hieke 2014: 500-503).

[11] In tutti i riti di purificazione di P il lavaggio delle vesti precede sempre il bagno della persona (*Lv* 14,8.9; 15,5.6.7.8.10.11.13.21.22.27; 16,26.28; 17,15; *Nm* 19,7.8.19), a differenza di altre tradizioni (*Gen* 35,2; *Es* 19,10.14 [non P]; Milgrom 1991: 840). In alcuni testi si constata che ci si lava e si cambiano le vesti prima di presentarsi davanti a YHWH (*Gen* 35,2: Giacobbe e i suoi prima di erigere una stele a Betel; *Es* 19,10.14: gli Israeliti prima della Teofania al Sinai; *2Sam* 12,20: dopo la morte del bambino nato dall'adulterio con Betsabea, Davide si lava, si unge, si cambia di vesti e poi va alla Casa di YHWH, ossia dove aveva deposto l'Arca, e si prostra e poi torna a casa sua e mangia), o davanti al sovrano (*Gen* 41,14: Giuseppe si rade e si cambia le vesti prima di presentarsi al Faraone; *Gdt* 10,3: dopo la preghiera con sacco e cenere sul capo, Giuditta si lava, si profuma, si acconcia i capelli e si veste con abiti da festa, prima di presentarsi ad Oloferne). Si impiegano 2 verbi per indicare l'atto di lavare, che si differenziano riguardo il loro oggetto:

– *kābas* [כָּבַס], s'incontra soprattutto al Pi *kibbēs* [כִּבֵּס], «lavare» (51x), sia vesti (3x con *lᵉbûš* [לְבוּשׁ], «veste», «indumento» (*Gen* 49,11; *Es* 19,10.14); 4x con *béged* [בֶּגֶד], «veste» (*Lv* 6,20; *Nm* 8,7.21; 31,24); 30x con l'espressione *bᵉgādā(y)w* [בְּגָדָיו], «le sue vesti», es. *Lv* 11,25), sia oggetti (*Lv* 13,54.55.56.58.58; 15,17), e in poesia anche persone (*Sal* 51,4.9; *Ger* 2,22; 4,14); ed infine compare come participio sostantivato, «lavandaio/i» (*mᵉkabbᵉsîn* [מְכַבְּסִים]/*kôbēs* [כּוֹבֵס]) in *2Re* 18,17; *Is* 7,3; 36,2; *Ml* 3,2.

– *rāḥaṣ* [רָחַץ], «lavare/rsi» (72x) il corpo (es. *Lv* 17,16), le mani e i piedi (es. *Es* 40,31) o carni animali (es. *Lv* 1,9).

La LXX impiega il verbo *plýnō* [πλύνω]: «lavare, pulire adeguatamente della biancheria e dei vestiti», opposto a *lúomai* [λούομαι], «fare il bagno», e *nízō* [νίζω], «lavarsi le mani o i piedi» (Liddell - Scott 1883⁷: 1230).

ed essersi rasato[12] da tutti i peli (*Lv* 14,8). Il settimo giorno doveva ripetere tutte tali tre pratiche, ma in questa occasione il testo biblico specifica in modo dettagliato le zone da radere (la testa, il mento/la barba e le ciglia) e reitera alla fine la disposizione generale iniziale invertendone i termini, in modo da creare una inclusione chiastica: «*raderà - tutti i suoi peli*, | la testa, la barba e le ciglia, | *e tutti i suoi peli - raderà*» (*Lv* 14,9).

L'ottavo giorno aveva quindi luogo un complesso rituale che prevedeva che il lebbroso guarito dovesse provvedere 2 agnelli[13] senza difetti[14], uno come «sacrificio di riparazione» (*'āšām* [אָשָׁם]) (*Lv* 14,12) e l'altro come «olocausto» (*'ōlâ* [עֹלָה]) (*Lv* 14,20), 1 pecora di 1 anno senza difetti[15] come «sacrificio per il peccato» (*ḥaṭṭā't* [חַטָּאת]) (*Lv* 14,19; cfr. *Lv* 4,32), 1 «oblazione» (*minḥâ* [מִנְחָה]) di 3/10 di *'ēpâ* [אֵפָה] di semolino intrisa d'olio[16] ed 1 *lōg* [לֹג][17] di olio[18] (*Lv* 14,10). Ma se era povero portava solo un agnello senza difetti come sacrificio di riparazione, una oblazione la cui quantità si riduceva a 1/10 di *'ēpâ* di semolino intrisa d'olio ed 1 *lōg* di olio (*Lv* 14,21), e 2 «tortore» (*tōrîm* [תֹּרִים]) o 2 «colombe» (*b^{e}nê yônâ* [בְּנֵי יוֹנָה]), una come sacrificio per il peccato e l'altra come olocausto (*Lv* 14,22).

Nonostante il rituale prescrivesse che l'oblazione fosse bruciata insieme all'olocausto previsto, un agnello (*Lv* 14,10.20) o, se povero, una tortora/colomba (*Lv* 14,22.31), si può evincere che si trattasse di sicuro di una oblazione indipendente, in quanto, secondo le norme di *Nm* 15,1-12, l'oblazione di accompagnamento di un agnello offerto in olocausto non ammontava a 3/10 ma a 1/10 di *'ēpâ* di semolino, e addirittura nessuna oblazione era prevista né per i sacrifici per il peccato e di riparazione né tantomeno per degli uccelli

---

[12] Si impiega il verbo *gālāḥ* [גָּלַח], «radere/rsi» (23x: es. *Gen* 41,14).

[13] La LXX ha *dýo amnùs eniausíus* [δύο ἀμνοὺς ἐνιαυσίους], «due agnelli + *di un anno*».

[14] TN rende con «perfetti da difetto» (*šalmîn min mûm* [שַׁלְמִין מִן מוּם]).

[15] TN rende con «perfetta da difetto» (*šalmâ min mûm* [שַׁלְמָה מִן מוּם]).

[16] LXX ha «una offerta impastata» (*eis thysían pephyraménēs* [εἰς θυσίαν πεφυραμένης]); TPJ specifica «con olio d'oliva» (*bimšaḥ zêtā'* [בִּמְשַׁח זֵיתָא]).

[17] Tale termine metrologico biblico compare solo 5x, solo in P, solo in relazione all'olio e solo qui in *Lv* 14, nel rito di purificazione del lebbroso (*Lv* 14,10.12.15.21.24), e corrisponde alla più piccola unità di misura di liquidi menzionata nella Torah, come rileva anche Rashi, ed è pari a circa mezzo litro (Di Giovambattista 2016: 298; Kiuchi 2007: 249). La LXX ha *kotýlēn* [κοτύλην], lett. «coppa», «unità di misura per liquidi» pari a lt. 0,25, contenente 6 *kýathoi* [κύαθοι], «misura per liquidi attica» (Liddell - Scott 1883^{7}: 837). La *Vg* rende con *sextarium*, «sestiario», unità di misura per liquidi pari a circa lt. 0,5.

[18] TPJ specifica ancora «di olio d'oliva» (*dimšaḥ zêtā'* [דִּמְשַׁח זֵיתָא]).

offerti come olocausto (Di Giovambattista 2016: 197).

giorno ottavo	
14,10	***lista materia sacrificale*** - 2 agnelli senza difetti [come sacrificio di riparazione e olocausto] - 1 pecora di un anno senza difetti [come sacrificio per il peccato] - 1 oblazione di 3/10 di *ʾēpâ* di semolino intrisa di olio - 1 *lōg* di olio
14,11-20	**rito**
14,11	**presentazione** del lebbroso e delle offerte 'davanti a YHWH', 'all'entrata della Tenda del Convegno'
14,12-14	**agnello del sacrificio di riparazione**
14,12	***tᵉnûpâ***, «[rito di] agitazione» 'davanti a YHWH' con agnello e *lōg* di olio
14,13	***macellazione*** dell'agnello
14,14	***applicazione del sangue*** al lebbroso su lobo dell'orecchio destro pollice della mano destra alluce del piede destro
14,15-18	**riti con l'olio del *lōg***
14,15	versamento dell'olio sul palmo della mano sinistra del Sacerdote
14,16	aspersione con dito della mano destra 7 volte 'davanti a YHWH'
14,17	***applicazione dell'olio*** al lebbroso su lobo dell'orecchio destro pollice della mano destra alluce del piede destro
14,18	***versamento dell'olio sul capo*** del lebbroso
14,19a	**pecora del sacrificio per il peccato**
14,19b-20a	**agnello dell'olocausto**
14,20b	**oblazione indipendente**

Il Sacerdote presentava il lebbroso da purificare e tutte le sue offerte[19] facendoli stare «davanti a YHWH, all'ingresso della Tenda del Convegno» (*Lv* 14,11), due espressioni che indicano lo spazio interno vicino all'entrata del Cortile. Poi con l'agnello del sacrificio di riparazione e il *lōg* di olio compiva il rito della *tᵉnûpâ* [תְּנוּפָה] (*Lv* 14,12), un particolare rito di dedicazione e consacrazione dell'offerta all'interno del Santuario, con il quale in modo

[19] Il TM ha «ed essi» (*wᵉ-ʾōtām* [וְאֹתָם]), ossia le offerte elencate prima, la LXX «e queste cose» (*kaì taûta* [καὶ ταῦτα]), e TPJ in senso riduttivo «e gli agnelli» (*wᵉ-yat ʾîmrayā'* [וְיָת אִימְרַיָא]).

simbolico questa era mostrata e portata alla speciale attenzione di Dio, in modo da esser da Lui accettata, ma soprattutto per essere separata dalla sfera profana e così entrare in quella divina (cfr. *Nm* 8,14). Si discute se l'offerta fosse semplicemente elevata, da cui la traduzione «[rito di] elevazione», o, come in effetti riferisce la Mishnah (mMen 5,6), se nella zona a est dell'Altare fosse fatta oscillare orizzontalmente avanti e indietro verso l'Altare e poi verticalmente in alto e in basso, da cui la resa «[rito di] oscillazione» o «[rito di] agitazione» (Di Giovambattista 2016: 115-118). Subito dopo l'agnello era immolato a nord dell'Altare, luogo riservato alla macellazione degli ovini per l'olocausto (*Lv* 1,11), per il sacrificio per il peccato (*Lv* 4,24.29. 33; 6,18) e di riparazione (*Lv* 7,2; 14,13).

Seguiva poi il singolare rito dell'applicazione prima del sangue dell'agnello del sacrificio di riparazione (*Lv* 14,14) e poi, sopra il sangue, dell'olio del *lōg* sul lobo dell'orecchio destro, sul pollice della mano destra e sull'alluce del piede destro del lebbroso da purificare (*Lv* 14,17). Prima di essere spalmato, per dedicarlo e consacrarlo ulteriormente a YHWH, rafforzando la prima dedicazione e consacrazione di esso avvenuta con il rito della *t^{e}nûpâ* (*Lv* 14,12), essendo in origine profano (Milgrom 1991: 851.853-854), parte dell'olio del *lōg* veniva versato dal Sacerdote nel palmo della mano sinistra[20] (*Lv* 14,15), in cui intingeva il dito della mano destra e spruzzava l'olio sette volte in direzione del Santuario (*Lv* 14,17). Infine l'olio restante nel palmo sinistro della mano del Sacerdote veniva da questi versato sul capo del lebbroso guarito (*Lv* 14,18[21]), in modo simile a quanto avveniva nel rito di consacrazione dei Sacerdoti, in cui Mosè versava sul capo di Aronne l'olio della consacrazione (*Lv* 8,12).

Il rito terminava con l'offerta degli altri sacrifici previsti: la pecora per il sacrificio per il peccato (*Lv* 14,19a), l'altro agnello in olocausto (*Lv* 14,19b-20a) e l'oblazione[22] (*Lv* 14,20b), dopo i quali finalmente il lebbroso guarito

---

[20] Il TM ha «sul palmo [della mano] del Sacerdote, il sinistro», che viene reso in diverso modo dalle versioni antiche: LXX «sulla mano del Sacerdote, la sinistra»; TO «sulla mano del Sacerdote, quella sinistra»; TPJ «sulla mano del Sacerdote, quella sinistra»; TN «sul palmo della mano del Sacerdote, quella sinistra».

[21] La *Vg* sintetizza tutto questo versetto solamente con *et super caput eius*.

[22] La *Vg* ha *cum libamentis suis*, «con le sue libagioni»: ritiene quindi sia una oblazione di accompagnamento all'olocausto, e perciò tale termine, come presso i Rabbini, comprende sia l'offerta di farina intrisa di olio sia l'offerta di vino ad essa associata (cfr. *Nm* 15,4-5).

diventava completamente puro (la *Vg* conclude in modo interessante con *et homo rite mundabitur*, «e l'uomo secondo il rito sarà mondato»).

Lo scopo del rito del sangue era duplice, purificatorio e apotropaico, ed era anche un *rito di passaggio*, come nella consacrazione dei Sacerdoti, dove aveva luogo un rito simile: il sangue sulle estremità proteggeva il Sacerdote consacrato durante la sua transizione da uno stato a un altro, ossia dal regno profano a quello sacro, mentre proteggeva il lebbroso guarito durante la sua transizione dall'esclusione alla riammissione alla presenza divina, al Tempio e al culto – più che dallo stato di emarginazione a quello di piena reintegrazione nella comunità (Milgrom 1991: 853).

2. *Il rituale nella Letteratura Rabbinica*

Sebbene mai sia espressamente affermato come principio generale, alcuni racconti biblici presentano la lebbra come punizione divina di qualche grave peccato, quale diffamazione (*Nm* 12), avidità (*2Re* 5,20-27), sacrilegio (*2Cr* 26,16-21). Ma proprio questa era la convinzione rabbinica, come si esplicita nei seguenti passi, dove si elencano vari peccati che si presume siano puniti con la lebbra, come si deriva da differenti passi biblici:

> Per 7 cose vengono piaghe [di lebbra]: per maldicenza[a] e per spargimento di sangue[b] e per giuramento vano[c] e per rapporti sessuali proibiti[d] e per arroganza[e] e per furto[f] e per avarizia[g] (bAr 16a).
>
> [a] lett. «lingua di male»: da *Sal* 101,5 [b] da *2Sam* 3,29 [c] da *2Re* 5,20-27
> [d] lett. «scopritura di nudità», quali l'incesto (cfr. *Lv* 18,6, Jastrow 1903: I, 238) e l'adulterio, da *Gen* 12,17 [e] lett. «presunzione di spirito», da *2Re* 5,20-27
> [f] da *Lv* 14,36 [g] lett. «strettezza d'occhio», da *Lv* 14,35: Rashi: «perché stretto [=chiuso] [è] il suo occhio verso gli altri e non dà ai suoi vicini le sue cose se richieste»

> Per 10 cose vengono piaghe [di lebbra]: per culto idolatrico[a] e per incesto e per spargimento di sangue e per profanazione del Nome [Divino][b] e per benedizione del Nome [Divino][c] e per furto del pubblico[d] e per usurpazione di una dignità di cui non si ha diritto[e] e per orgoglio smisurato[f] e per maldicenza[g] e per avidità[h] (WaR 17,3).
>
> [a] lett. «culto estraneo» [b] ossia disonorare la religione ebraica (Jastrow 1903: I, 456): come esempio si riporta il caso di Ghecazi (*2Re* 5,20-27)
> [c] eufemismo: blasfemia, Jastrow 1903: I, 195
> [d] ossia beneficio illecito ricavato da proprietà del Tempio
> [e] lett. «furto di ciò che a uno non appartiene» (cfr. *2Cr* 26,16-2)

[f] lett. «enormi di spirito»
[g] lett. «lingua di male» (cfr. *Nm* 12)
[h] lett. «occhio cattivo»

Così la lebbra era vista come un mezzo di espiazione e le sue piaghe erano ritenute un «altare di espiazione» (*mizbaḥ kappārâ* [מִזְבַּח כַּפָּרָה]) (bBer 5b).

Curiosamente nella Letteratura Rabbinica (es. bSan 71a), soprattutto nei Targum (es. TO *Lv* 13,44), per indicare il lebbroso si fa anche ricorso al termine *s^{e}gîr* [סְגִיר], «dichiarato lebbroso, dopo essere stato recluso», lett. «rinchiuso» (Q ptc. pass. m.s. dal verbo *s^{e}gar* [סְגַר], «rinchiudere»), che fa chiaro riferimento al processo di identificazione della malattia da parte del Sacerdote, che prevedeva pure che la persona, in caso di dubbio, venisse rinchiusa ed isolata per uno o più periodi di 7 giorni, al termine dei quali era o meno dichiarato lebbroso (*Lv* 14,4.5.21.26.31.33)[23].

Per indicare le varie disposizioni viste sull'aspetto e la condotta di un lebbroso, simili a chi era in lutto, i Rabbini ricorrono a diversi termini tecnici:

– *p^{e}rîmâ* [פְּרִימָה], «l'atto di stracciarsi le vesti» (lett. «lacerazione», da *pāram* [פָּרַם], «strappare, squarciare»: mMeg 1,7; mKel 1,5; mNeg 8,8; bPes 67b; bMeg 8b; bHor 12b; bKer 8b; bAr 15b; bNid 34b; bSan 106b; yMeg 1,8 [71d]). Si veda pure TN a *Lv* 13,45: «i suoi vestiti saranno strappati come quelli strappati per il lutto»
– *ʿăṭîpâ* [עֲטִיפָה], «l'atto di velarsi [il viso]» (es. bMQ 24a): si veda pure su tale aspetto ShirR 1,7: «Che io non sia come costui che è in lutto, che si copre fino al labbro superiore e piange, proprio come dici Tu: «E si coprirà fino al labbro superiore» (*Lv* 13,45)». Si notino anche i Targum a *Lv* 13,45: TO «e sul labbro superiore come chi è in lutto sarà coperto»; TPJ «e sul suo labbro superiore sarà coperto ed egli come chi è in lutto sarà vestito»[24].

---

[23] Per 11QT 46,16-18 ad est della città del Tempio si dovevano prevedere 3 zone separate tra loro in cui dovevano recarsi rispettivamente i lebbrosi, gli afflitti da gonorrea e chi avesse avuto un'emissione seminale, e addirittura per 11QT 48,14-17, per non renderla impura, si dovevano prevedere in ogni città delle zone al di fuori di essa dove dovevano stare coloro che erano affetti da lebbra, ulcerazioni e scabbia, ed anche chi era affetto da gonorrea, le mestruanti e le puerpere (García Martínez 1994: 168-169; Wise - Abegg - Cook 2003: 623-624).

[24] Si veda pure Giuseppe Flavio *Ant* 3,264: *kaì vekr(o)û mēdèn diaphérontas* [καὶ νεκροῦ μηδὲν διαφέροντας], «in nulla essendo differenti [i lebbrosi] da un morto». Tra l'altro è curiosa la calunniosa opinione antigiudaica attribuita allo storico egizio Manetone (III sec a.C.), riportata diffusamente in *Contra Apionem* 1,227-287 e più succintamente in *Ant* 3,265-268, secondo cui Mosè stesso era affetto da lebbra e condusse fuori dall'Egitto fino a Canaan persone afflitte dalla medesima malattia. Narrazioni simili sull'origine del popolo ebraico, attribuite agli storici egizi Cheremone di Alessandria (I d.C.) e Lisimaco di Alessandria (II-I sec. a.C.), sono riportate in *Contra Apionem* 1,288-303 e 1,304-320 rispettivamente.

Inoltre secondo bShab 67a e bMQ 5a il grido del lebbroso «Impuro, impuro!» (*Lv* 13,45) serviva per far conoscere il suo dolore e afflizione alla moltitudine in modo che si potesse implorare misericordia per lui. Sulla stessa linea si muove la resa del TPJ «e per i piangenti andrà in giro [ossia per chi preghi per lui (Jastrow 1903: II, 1011)] … e come un araldo proclamerà e dirà: "State lontani, state lontani dall'impuro!"» (cfr. anche mMid 2,2).

Le disposizioni rabbiniche sulla purificazione di un lebbroso guarito si trovano principalmente in mNeg 14,1-13. Il motivo per cui siano prescritti 2 uccelli è fatto risalire in bAr 16b al fatto che avendo il lebbroso peccato con delle chiacchiere, ossia per maldicenza, deve allora portare delle vittime che chiacchierano. Per indicare i 2 uccelli i Rabbini fanno ricorso all'espressione «uccelli di libertà» (*ṣippŏrîm d*^{e}*rôr* [צִפֳּרִים דְּרוֹר]), cioè che vivono in libertà (es. mNeg 14,1; tNeg 8,4), perché non si lasciano addomesticare e vivono liberi tanto in casa che all'aperto (si mette *d*^{e}*rôr* in relazione a *dûr* [דּוּר], «abitare»: es. bShab 106b; bBes 24a; Sifra *Metzora* pereq 5,14 [ed. Weiss 74b]). Per lo più sono identificati con il passero o la rondine dal ventre bianco (bHul 62a; cfr. Rashi su bGit 56b; *d*^{e}*rôr* nel senso di «rondine» ricorre anche 2x nell'AT in *Sal* 84,4 e *Pro* 26,2), e pure la *Vg* in effetti ha *duos passeres*, «due passeri». Il commentatore ebreo medievale catalano Naḥmanide/Ramban (1194-1270 d.C.) nell'esegesi di *Lv* 14,4 presenta poi una esaustiva analisi delle varie interpretazioni rabbiniche sul tema. La LXX ha poi *dýo orníthia* [δύο ὀρνίθια], «2 piccoli uccelli», e a proposito si noti che in bShevu 29a risulta chiaro che il termine *ṣippôr* include pure uccelli di grandi dimensioni, non adatti però al rito in questione per i Rabbini. Infine i 2 uccelli dovevano esser simili per aspetto, dimensione e valore, e essere stati comprati insieme, ma se tutto ciò non si fosse verificato, il rito sarebbe stato ugualmente valido (mNeg 14,5; bYom 62b).

A differenza del testo biblico (*Lv* 14,5a), la Mishna prevede che il primo uccello fosse sgozzato dallo stesso Sacerdote (mNeg 14,1), e, una volta versato il suo sangue nel vaso di terracotta contenente acqua sorgiva, si doveva scavare una buca dove esso andava seppellito alla presenza del Sacerdote, in quanto in nessun modo si poteva ricavare un qualche beneficio dalla sua carcassa, mangiandola o vendendola (mNeg 14,1; mTem 7,4; TPJ *Lv* 14,7: qui si riporta che era il Sacerdote stesso che seppelliva l'uccello alla vista del

lebbroso guarito). Per bSot 16b la quantità di acqua sorgiva[25] richiesta doveva essere di ¼ di *lōg*, pari a circa lt. 0,125, per rendere ancora riconoscibile il sangue dell'uccello che cadeva in essa. Inoltre mNeg 14,1 prescrive che il vaso[26] di terracotta dovesse essere nuovo, in quanto sempre ritenuto puro, per evitare che un vaso vecchio potesse essere stato inavvertitamente contaminato da qualche impurità rendendo così invalido l'intero rito: si tenga presente che un vaso usato, nel caso fosse stato contaminato, non poteva in alcun modo essere purificato, quindi nella fattispecie neppure come misura cautelare, ma doveva solo essere frantumato e gettato via (*Lv* 6,21; 11,3).

Quindi il Sacerdote prendeva il legno di cedro, l'issòpo e il panno di scarlatto e li legava insieme con le estremità del panno. Il pezzo di legno di cedro doveva esser lungo 1 cubito, ossia circa cm. 50, e dello spessore di ¼ del piede di un letto [*sic*!], mentre l'issòpo doveva essere dell'issòpo ordinario, ossia non issòpo romano o greco o del deserto (mNeg 14,6). Per bYom 41b-42a il panno di scarlatto era un nastro di lana tinta e doveva pesare 1 *šéqel* [שֶׁקֶל], che era pari a circa 12 grammi:

> Quando venne [dalla Palestina] Rav Dimi (prima metà del IV sec. d.C.) disse [a nome di] Rabbì Yohanan [ben Nappaḥa] (c. 180-c. 270 d.C.): «Di 3 nastri [di porpora] ho sentito [un insegnamento]: 1 della giovenca [rossa] (*Nm* 19,6) e 1 del capro emissario (mYom 4,2 e mShab 9,3: per distinguere i 2 capri del Giorno dell'Espiazione il Sommo Sacerdote doveva avvolgere un nastro di lana colorato di rosso intorno al capo del capro emissario), e 1 del lebbroso (*Lv* 14,4). Uno pesa 10 *zûz* [זוּז] [moneta d'argento pari a ¼ di *šéqel*], e uno pesa 1 *séla'* [סֶלַע] [pari a 1 o 2 *šéqel*], e uno pesa 1 *šéqel*. Ma non so specificare [a quale nastro corrispondesse un certo peso]». Quando venne [dalla Palestina] Ravin[27] spiegò a nome di Rabbì Yonatan [ben Eleazar] (inizio III sec. d.C.): «Quello della giovenca [rossa]: pesa 10 *zûz*; e quello del capro emissario: pesa 2 *séla'*; e quello del lebbroso: pesa 1 *šéqel*».

---

[25] Si vedano le rese dei Targum: «su acqua di fonte/sorgente/pozzo/fontana», TO e TPJ (*'al mê mabbûa'* [עַל מֵי מַבּוּעַ]), TN (*'al mayāyn d^{e}-mabbûa'* [עַל מַיָּין דְּמַבּוּעַ]).

[26] Si usa il lemma *p^{e}yālî* [פְּיָלִי], dal gr. *phiálē* [φιάλη], «fiala», una sorta di ampio vaso piatto usato per bollire liquidi (Jastrow 1903: II, 1162; Liddell - Scott 1883^{7}: 1669).

[27] Il nome Ravin [רָבִין] di questo *amorà* compare nel Talmud Babilonese e risulta dalla crasi di Rabbì, o Rav, e Avin, mentre è chiamato Avun o Bun nel Talmud Palestinese o Avin in entrambi i Talmud (c. 300 d.C.); di origine Babilonese, emigrò in Palestina per studiare a Cesarea e Tiberiade, ma poi fece ritorno a Pumbedita (Gilat 2007^{2}: 737).

Il Sacerdote univa i precedenti elementi alla punta delle ali e alla punta della coda del secondo uccello e immergeva il tutto nel sangue e acqua contenuti nel vaso di terracotta ed aspergeva per sette volte il lebbroso guarito. Le opinioni rabbiniche su quale parte del corpo dovesse esser praticata la settuplice aspersione oscillano in una gamma davvero ampia: sul dorso della mano (mNeg 14,1), o sulla fronte (mNeg 14,1; TPJ *Lv* 14,7[28]), o sulla faccia o in qualsiasi parte del corpo (tNeg 8,4).

Quanto invece all'uccello vivo, il Sacerdote lo lasciava allora volar via, stando attento a non voltare la faccia verso il mare o verso la città o verso il deserto ma verso la campagna, come espressamente indicato dal testo biblico (*Lv* 14,7). Si riporta che l'uccello una volta liberato ritornava indietro perfino cinque o sei volte ed era permesso mangiarlo o si poteva addirittura utilizzare per purificare un altro lebbroso guarito (tNeg 8,4). Al riguardo si noti pure la singolare aggiunta finale di TPJ alla resa di *Lv* 14,7: «E se avverrà rapidamente che quell'uomo sia colpito ancora dalla lebbra, tornerà l'uccello vivo alla sua casa in quel giorno e si potrà ritenere adatto come cibo». Per Maimonide se l'uccello ritornava indietro doveva essere rimandato via, anche 100 volte (*Mishneh Torah*, *Sefer Taharah*, Regole sull'Impurità del Lebbroso 11,1).

Terminato il rito, il lebbroso guarito veniva rasato addirittura dallo stesso Sacerdote di tutti i peli, tranne quelli delle parti nascoste, come i peli del naso, delle orecchie e delle parti intime (mNeg 2,4). Come nel caso del nazireo (*Nm* 6,5) e dei Leviti (*Nm* 8,7) (mNeg 14,4; bNaz 40b), per la «rasatura» (*taglaḥat* [תַּגְלַחַת]) si doveva usare obbligatoriamente un «rasoio» (*tá'al* [תַּעַל]), essendo ciò un comandamento in quei casi, ed in quanto la sua pelle doveva diventare liscia come la buccia di una zucca (bSot 16a; 16b; yQid 1,2 [59d]). Quindi lavava le vesti[29] e si lavava nell'acqua, per poi rientrare nell'accampamento ma dimorando al di fuori della sua tenda per 7 giorni (*Lv* 14,8)[30], ed essendo interdetto dai rapporti intimi coniugali in questo periodo (mNeg 14,2; TPJ *Lv* 14,8[31]).

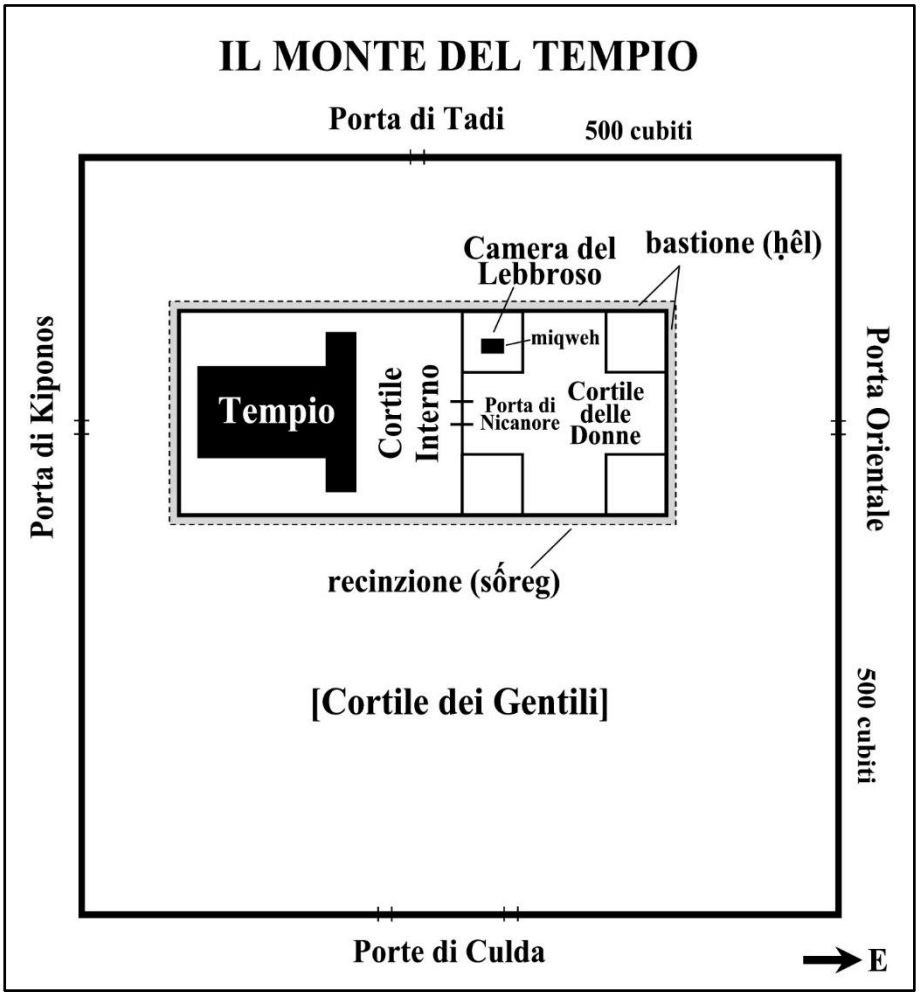
---

[28] *'al bêt 'appôhî* [עַל בֵּית אַפּוֹהִי] (Sokoloff 1992²: 93).

[29] TN usa l'espressione *w^{e}-yiṯhawwar* [וְיִתְחַוַּר], «e sbiancherà/renderà bianche», dal verbo *ḥāwar/ḥăwar/ ḥău(w)ar* [חָוַר/חֲוַר/חֲוַור], «essere bianco».

[30] Secondo il frammento 4Q274 degli scritti di Qumran egli doveva dimorare a una distanza di almeno 12 cubiti (≈6 m.) da qualsiasi abitazione (Kazen 2010: 68).

[31] «e abiterà fuori dalla tenda, la casa della sua dimora, e non si avvicinerà a sua moglie per 7 giorni».



Secondo la tradizione rabbinica i lavaggi o i bagni a scopo di purificazione più volte prescritti nella Torah (es. *Lv* 11,32.40; 14,8.9.47; 15,5-7; 16,26.28; *Nm* 19,7.8.19), come in questo caso, sono indicati con il termine tecnico *ṭᵉbîlâ* [טְבִילָה], «immersione», unitamente all'uso del verbo *ṭābal* [טָבַל], «immergere/rsi», e vanno intesi come una totale immersione in una speciale raccolta d'acqua, piovana o sorgiva o di pozzo, non estratta a mano ma incanalata in una vasca detta *miqweh* [מִקְוֶה], «raccolta/riserva d'acqua» (mMiq

1,7). Essa doveva contenere almeno 40 *s^{e}'â* [סְאָה] di acqua[32], la quantità minima richiesta per coprire completamente il corpo di una persona adulta di costituzione media (mMiq 1,4). Ma ciò valeva solo se l'acqua era piovana, mentre se era quella di una sorgente o di un pozzo poteva anche essere meno di 40 *s^{e}'â* (bEr 4b; 14b; bPes 109b; bYom 31a; bHag 11a; Sifra *Metzora* Zavim pereq 6,3 [ed. Weiss 77b])[33], purché fosse possibile la completa immersione del corpo (Kotlar 2007^{2}: 1534-1544; Segal 1948: 419-420).

Il settimo giorno il lebbroso guarito ripeteva le stesse pratiche purificatorie di rasatura, lavaggio delle vesti ed immersione (*Lv* 14,9).

Riguardo i 2 agnelli, uno come sacrificio di riparazione e l'altro come olocausto (*Lv* 14,10a), previsti per il rito finale dell'ottavo giorno, bYom62b afferma che dovevano essere simili per aspetto, dimensione e valore, ma il rito sarebbe stato ugualmente valido anche nel caso non lo fossero stati.

Inoltre per i Rabbini la particolare oblazione di 3/10 di *'ēpâ* di semolino intrisa d'olio (*Lv* 14,10b) risulterebbe essere l'insieme delle 3 oblazioni di accompagnamento che dovevano esser offerte insieme a ognuno dei 3 sacrifici previsti (sacrificio di riparazione, per il peccato ed olocausto), essendo chiaramente sottintese le relative libazioni (bMen 91a-b): pertanto essi inferiscono che anche i sacrifici di riparazione e per il peccato offerti dal lebbroso guarito, in modo eccezionale, necessitassero di una «libagione» (*nések* [נֶסֶךְ]) (mMen 9,6), dove tale termine nei testi rabbinici è pure impiegato in senso tecnico per indicare una oblazione di accompagnamento, composta di farina unita ad olio, insieme alla relativa libazione, che in base a *Nm* 15,1-16 si doveva offrire con un olocausto o un sacrificio pacifico, sia comunitari che di un singolo fedele.

Al momento di portare le offerte del rito dell'ottavo giorno non era ancora permesso al lebbroso guarito di entrare nel Cortile del Tempio, ma doveva rimanere alla porta orientale, la Porta di Nicanore, la cui santità era

[32] ossia circa 487 litri, essendo la capacità di un *s^{e}'â* di poco più di 12 litri.

[33] È interessante notare come TPJ spesso indichi che un bagno purificatorio vada fatto in 40 *s^{e}'â* di acqua (*Es* 29,4; *Lv* 11,32; 15,5.6.7.8.10.11.16.18.21.22.27.28; 16,4.26.28; 17,15; 22,6; *Nm* 8,7; 19.7.8.8; 32,23), ed inoltre afferma che sia il bastone di Mosè (*Es* 4,20; *Dt* 34,12) sia le due Tavole della Legge (*Es* 31,18; *Dt* 34,12), che erano fatti entrambi di pietra di zaffiro proveniente dal trono della Gloria (cfr. TPJ *Es* 24,10), pesavano proprio 40 *s^{e}'â*.

inferiore ad esso (bYom 31a)[34]. Da lì imponeva le mani sull'agnello del sacrifico di riparazione, che poi veniva immolato e ben 2 Sacerdoti ne raccoglievano il sangue, uno in un catino e l'altro nella sua mano (mNeg 14,8; bYom 61b). Poi il Sacerdote con il catino si recava all'Altare e ne versava il sangue sulla sua parete, mentre l'altro si avvicinava al lebbroso guarito, restando all'interno del Cortile (mNeg 14,8). Questi dapprima sporgeva il capo all'inteno del Cortile e il Sacerdote spalmava di sangue il lobo[35] dell'orecchio destro, quindi sporgeva la sua mano destra il cui pollice[36] veniva a sua volta spalmato, e per ultimo il piede destro, il cui alluce veniva ricoperto di sangue (mNeg 14,9)[37].

Quindi aveva luogo il rito con l'olio, ed i Rabbini, dalla doppia presenza in *Lv* 14,15 del termine «Sacerdote» (*kōhēn* [כֹּהֵן]), presuppongono che anche in questo caso 2 Sacerdoti fossero implicati nel rito: uno versava parte dell'olio nel palmo della mano dell'altro, che dapprima operava la settuplice aspersione verso il Santo dei Santi, immergendo ogni volta il dito nell'olio, e quindi si recava dal lebbroso guarito e spalmava l'olio sugli stessi punti dove

---

[34] Giuseppe Flavio *Bell* 5,227 conferma l'applicazione di tale disposizione al suo tempo: «Agli afflitti da gonorrea così e ai lebbrosi la città intera, mentre il Tempio alle mestruazioni delle donne [=mestruanti/emorroisse] era chiuso; oltrepassare poi a questi neppure puri era possibile il summenzionato limite [in *Bell* 5,226, ossia il *geísion* [γείσιον], il «basso parapetto» di pietra alto 1 cubito che circondava il Tempio e l'Altare, ossia il Cortile interno, per tener lontani i laici; in *Ant* 8,95 viene detto anche *trigchón* [τριγχὸν], forma tardiva di *thrigkíon* [θριγκίον], dim. di *thrigkós* [θριγκός], «muro», «barriera» (Liddell - Scott 1883[7]: 682.1575), e si dice che al tempo di Salomone era un muro di pietra alto 3 cubiti che egualmente circondava il Tempio e l'Altare, forse corrispondente al *sṓreg* [סוֹרֶג], la recinzione a reticolo in pietra di mMid 2,3 (Thackeray 1950[3]: 622-623 n. *d*); ma forse si tratta del muro alto 1 cubito che divideva il Cortile degli Israeliti dal Cortile dei Sacerdoti secondo mMid 2,6]. Gli uomini poi che non erano del tutto purificati erano esclusi dal Cortile all'interno, e i Sacerdoti anche che [non erano] puri erano esclusi». Inoltre in *Bell* 6,426-427 aggiunge che era pure proibito ai lebbrosi, agli afflitti da gonorrea, alle mestruanti, a quanti in qualche modo impuri e agli stranieri consumare il sacrificio pasquale.

[35] TPJ rende l'espressione «sul lobo» (*'al-t^{e}nûk* [עַל־תְּנוּךְ]) in *Lv* 14,14.25.28 con «sulla cartilagine [lett. «recinto»] mediana» (*'al g^{e}dêrā' mîṣ'ā'* [עַל גְּדֵירָא מִיצְּעָא]) e in *Lv* 14,17 con «sulla cartilagine» (*'al ḥasḥûs* [עַל חַסְחוּס]) (Levy 1867: 272; Jastrow 1903: I, 487).

[36] TPJ rende l'espressione «sul pollice/sull'alluce» (*'al-bṓhen* [עַל־בֹּהֶן]) in 14,14.14.17.17.25.25.28.28 con «sull'articolazione mediana» (*'al pûrqā' mîṣ'ā'* [עַל פּוּרְקָא מִיצְּעָא]).

[37] I Rabbini discutono pure se sia possibile la purificazione del lebbroso nel caso in cui egli non abbia più il lobo dell'orecchio destro e/o il pollice della mano destra e/o l'alluce del piede destro, ossia le parti implicate nella applicazione del sangue del sacrificio di riparazione (mNeg 14,9; bNaz 46b).

era stato spalmato il sangue del sacrificio di riparazione[38], e infine versava l'olio rimasto nel palmo della sua mano sul capo del lebbroso, operazione ritenuta essenziale per effettuare l'espiazione (mNeg 14,10).

Per mNeg 14,8 l'ottavo giorno era pure prevista un'ulteriore immersione dopo l'offerta dei precedenti sacrifici, che stavolta aveva luogo nelle adiacenze del Tempio, nella Camera dei Lebbrosi, una delle 4 stanze poste ad uno dei quattro angoli del Cortile delle Donne, non provviste di tetto per permettere al fumo di uscire (mMid 2,5)[39].

3. Le norme sulla purità nella Letteratura Rabbinica

Come detto, il testo biblico non esplicita il grado di purità raggiunto dal lebbroso guarito man mano che veniva sottoposto ai vari riti purificatori nell'arco di 8 giorni, ma la Letteratura Rabbinica parla espressamente di «3 purificazioni» (*šālōš ṭᵉhārôt* [שָׁלֹשׁ טְהָרוֹת]) (mNeg 14,3), ossia di un processo comprendente 3 gradi di purificazione. Pertanto, prima di passare a rilevare cosa concretamente comportasse per il lebbroso guarito ognuno dei 3 gradi, si premette una sintetica presentazione della concezione rabbinica dell'impurità rituale, che si preoccupava di individuare le situazioni per cui una persona o un oggetto fossero abilitati o meno al culto, ossia a entrare in contatto o meno con il Tempio e le cose sacre.

Alla purità rituale sono dedicati ben 12 interi trattati della Mishna ed almeno un terzo delle disposizioni in essa presenti in qualche modo se ne occupano (Balter 2007²: 750). Per colmare le lacune del testo biblico, le fonti rabbiniche come al solito fanno ricorso all'esegesi comparativa, intesa nel senso che si applicano a un caso specifico disposizioni bibliche previste per altre situazioni di impurità ritenute similari. In aggiunta stabiliscono la quantità legale minima di qualcosa che è impuro, che sia in grado di conferire

---

[38] La LXX con «sul luogo del sangue del sacrificio di riparazione» e TPJ con «sul luogo dove aveva messo all'inizio/prima il sangue del sacrificio di riparazione», armonizzano qui con *Lv* 14,28b, mentre la *Vg* rende con «e sul sangue che fu sparso per la trasgressione» (*et super sanguinem qui fusus est pro delicto*).

[39] Ugualmente per 11QT 45,17-18 un lebbroso non poteva entrare nella città del Tempio finché non si fosse purificato e solo dopo poteva portare i sacrifici al Tempio (García Martínez 1994: 167; Wise - Abegg - Cook 2003: 602).

impurità: così, per esempio, una veste affetta da muffe (*Lv* 13,47-59) introdotta in una casa deve essere almeno delle dimensioni di un «oliva» (*záyit* [זַיִת]) per renderla impura (mNeg 13,8); mentre basta toccare la parte della carcassa di un *ḥŏled* [חֹלֶד] (*Lv* 11,29), un animale impuro di dubbia identificazione («talpa»/«donnola»/«riccio»/«porcospino»), delle dimensioni di appena una «lenticchia» (*ʻădāšâ* [עֲדָשָׁה]) per diventare impuri (mKel 8,5).

L'impurità era quindi trasferibile ma la sua trasmissione non era illimitata e poteva affettare persone, utensili[40] (compresi case e abiti), cibi e bevande (profani e sacri), e poteva provenire dalle seguenti *fonti* (Levinson 2012²: 4-21; Rosenberg 2013⁴; Balter 2007²: 750-751):

– un *cadavere*: era considerato *il progenitore delle fonti primarie di impurità* («il morto [è] il padre dei padri dell'impurità» (*ha-mēt ʼābî ʼābôt ha-ṭumʼâ* [הַמֵּת אָבִי אָבוֹת הַטֻּמְאָה]: Rashi su *Nm* 19,22.3), e conferiva una *impurità di 7* [*giorni*] (*ṭumʼat šibʻâ* [טֻמְאַת שִׁבְעָה]: es. mOrl 1,1; cfr. *Nm* 19,11.14)
– *fonti primarie di impurità* (*ʼab ha-ṭumʼâ* [אַב הַטֻּמְאָה], «il padre dell'impurità»: es. mTevY 2,1): soltanto da una di esse una persona o un utensile potevano contrarre impurità, oltre chiaramente che da un cadavere, ed erano le seguenti (mKel 1,1.4):
  1) una *persona/oggetto entrati in contatto con un cadavere*: erano detti *impuro per un morto* (*ṭᵉmēʼ mēt* [טָמֵא מֵת]: es. mKel 8,10; simile all'espressione biblica «impuro per una persona» (*ṭᵉmēʼ-népeš/ṭāmēʼ lā-népeš* [טָמֵא־נֶפֶשׁ/טָמֵא לָנֶפֶשׁ]): *Lv* 20,4; *Nm* 5,2; 9,10: *Ag* 2,13), e, toccandoli, conferivano una *impurità della sera* (*ṭumʼat ʻéreb* [טֻמְאַת עֶרֶב]: es. mOrl 1,1), ossia che durava fino a sera (*Nm* 19,22)
  2) la *carcassa* (o parte di essa) *di uno degli 8 šéreṣ* [שֶׁרֶץ] («animali brulicanti», cioè quelli elencati in *Lv* 11,29-30): chi diventava impuro a causa del contatto con essa era detto come *impuro per uno šéreṣ* (*ṭᵉmēʼ šéreṣ* [טָמֵא שֶׁרֶץ]: es. bPes 67a) e rimaneva impuro fino alla sera (*Lv* 11,31.32)
  3) la *carcassa* (*nᵉbēlâ* [נְבֵלָה]) (o parte di essa) di un qualsiasi animale, tranne quella di pesci, uccelli e insetti, e quella di un animale puro che fosse stato ucciso secondo la macellazione rituale: comunicava una impurità che durava fino a sera sia toccandola sia trasportandola, sia mangiandola (*Lv* 11,24.25.27.28.31.32.39.40. 40)

[40] Secondo i testi biblici sono 7 i tipi di oggetti che possono contrarre impurità: 1) utensili di legno (*Lv* 11,32), 2) abiti (*Lv* 11,32), 3) utensili di cuoio (*Lv* 11,32), 4) tessuti di sacco (*Lv* 11,32), fatti in genere di peli di capra (*Nm* 31,20), 5) utensili di osso animale (cfr. bHul 25b che lo deriva da *Nm* 31,20), 6) utensili di terracotta, ma solo se l'impurità tocca il suo interno o se è aperto, nel caso in cui stia in una casa dove si trova un cadavere (*Lv* 11,33-35), 7) utensili di metallo (*Nm* 31,22).

4) l'*acqua della purificazione* (*mê ḥaṭṭā't* [מֵי חַטָּאת], lett. «acqua del peccato»), cioè la mistura di acqua e ceneri della giovenca rossa, con cui si purificava una persona/cosa resa impura da un cadavere umano (*Nm* 19): tuttavia rendeva impura una persona/cosa pura entrata in contatto con essa (mPar 12,5)
5) un *lebbroso* (*m^{e}ṣōrā'* [מְצֹרָע])
6) chi era *affetto da gonorrea* (*zāb* [זָב])
7) una *mestruante* (*niddâ* [נִדָּה])
8) una *emorroissa* (*zābâ* [זָבָה])
9) una *emissione di seme umano* (*šikbat zéra'* [שִׁכְבַת זֶרַע]), lett. «strato di seme» (*Lv* 15,16.17.18.32; 19,20; 22,4; *Nm* 5,13) (es. mKel 1,1)

Quindi una persona/cosa che contraeva l'impurità da una delle sopraelencate *fonti primarie di impurità*, e poteva a sua volta comunicarla, era detta *figlio dell'impurità* (*w^{e}lād ha-ṭum'â* [וְלַד הַטֻּמְאָה]: es. mPes 1,6; bBes 18a). Dato che tuttavia l'impurità perdeva d'intensità con la sua trasmissione, ossia quanto contraeva impurità ne acquisiva sempre una di grado minore rispetto alla fonte contagiante, si incontrano pure le seguenti espressioni per le *fonti derivate di impurità* (Baneth 1927: 171-172 n. 26):

– *primo* [*grado di impurità*] (*ri'šôn* [רִאשׁוֹן]: es. mToh 1,5), cioè una *fonte derivata primaria di impurità*: si tratta di una espressione sinonimica di *figlio dell'impurità*, ed indicava una persona/cosa che contraeva impurità da una *fonte primaria di impurità*, ma non potevano più trasmettere impurità a elementi del loro genere, ma solo a cibi e bevande, profani e consacrati

– *secondo* [*grado di impurità*] (*šēnî* [שֵׁנִי]: es. mToh 1,5), cioè una *fonte derivata secondaria di impurità*: si tratta di cibi e bevande che avevano contratto impurità da una *fonte derivata primaria di impurità*, ma a loro volta potevano rendere impuri solo cibi e bevande consacrati, indicati nella Letteratura Rabbinica come *t^{e}rûmôt* [תְּרוּמוֹת], «porzioni consacrate [spettanti ai Sacerdoti]»[41]

[41] Di per sé *t^{e}rûmâ* [תְּרוּמָה], «[offerta] dedicata» o «contributo», è un termine del vocabolario cultuale biblico: si tratta in generale di un dono, una contribuzione attraverso il prelievo, al di fuori del Santuario, di una parte o di una quantità da un'entità più grande, per offrirla, dedicarla, farne un dono al Signore e quindi ai Sacerdoti, e dovevano esser consumate in stato di purità da loro e dai loro familiari. Sono due le *t^{e}rûmâ* indicate nella Mishna:
1) la *t^{e}rûmâ maggiore* (*t^{e}rûmâ g^{e}dôlâ* [תְּרוּמָה גְּדוֹלָה]: es. bBer 47a; yTer 1,4 [40d]), indicata anche semplicemente come *t^{e}rûmâ*, che consisteva nelle primizie dell'olio, del vino e del grano assegnate ai Sacerdoti (*Nm* 18,12-13; *Lv* 22,10-16; ma per decisione rabbinica si estendeva a tutti i prodotti agricoli: mMaas 1,1), e che poteva ammontare al 40 o 50 o 60% del prodotto, a seconda della generosità del proprietario (mTer 4,3)
2) la *t^{e}rûmâ minore* (*t^{e}rûmâ q^{e}ṭannâ* [תְּרוּמָה קְטַנָּה]: es. bGit 30b): una volta prelevata la *t^{e}rûmâ maggiore*, si doveva pure prelevare una ulteriore porzione del 10% da quanto rimaneva dai

– *terzo* [*grado di impurità*] (*šᵉlîšî* [שְׁלִישִׁי]: es. mTah 1,5), ossia una *fonte derivata terziaria di impurità*: si trattava di *terûmôt* che avevano contratto impurità da un *secondo grado di impurità*, ma che la potevano trasmettere solo alla carne delle vittime sacrificali, detta *cosa sacra* (*qŏdeš* [קֹדֶשׁ]); tuttavia di per sé, per disposizione rabbinica, anche la carne ordinaria era ritenuta una *fonte derivata terziaria di impurità*, e trasmetteva impurità se veniva a contatto con delle carni sacrificali, ciò proprio per evitare la commistione dei due tipi di carni
– *quarto* [*grado di impurità*] (*rᵉbîʿî* [רְבִיעִי]: es. mHag 3,2), ossia una *fonte derivata quaternaria di impurità*: si trattava di una *cosa sacra* che aveva contratto impurità da una *fonte derivata terziaria di impurità*, ma che non poteva ulteriormente trasmettere impurità, tranne che a offerte sacre liquide.

Quindi di per sé il termine *impuro* (*ṭāmēʾ* [טָמֵא]) si applicava solo a una persona o una cosa che poteva trasmettere ancora la propria impurità ad altre persone o cose, mentre si definiva *invalido* (*pāsûl* [פָּסוּל]) una cosa che non era più in grado di farlo (cfr. mHag 3,2). Parimenti erano indicati vari modi per contrarre l'impurità (Levinson 2012²: 22-28):

– *contatto* [*diretto*] (*maggāʿ* [מַגָּע]: es. mKel 1,1): impurità contratta da una persona o da un oggetto puri toccando o essendo toccati direttamente una fonte di impurità; si impartiva impurità fino alla sera a persone, e se si toccava un utensile, questi andava lavato e rimaneva impuro fino alla sera
– *trasporto* (*maśśāʾ* [מַשָּׂא]: es. mKel 1,1): impurità contratta solo da una persona pura – ma non da una cosa pura –, trasportando, ossia sollevando e muovendo una fonte di impurità, anche in modo indiretto, ossia senza contatto diretto, per esempio tramite una corda o un bastone (mKel 1,2)
– *movimento* (*hessēṭ*/*he(y)ssēṭ* [הֶסֵּט/הֵיסֵּט], lett. «scuotimento», «spostamento»: es. mToh 10,1): impurità contratta da una persona o da un oggetto puri spostati o trasportati, anche in modo indiretto, ossia senza contatto diretto, da una persona impura, ma solo nel caso in cui questi fosse una persona affetta da gonorrea, una emorroissa, una mestruante o una puerpera: così per esempio una persona affetta da gonorrea trasmetteva impurità quando trasportava o sosteneva un oggetto anche senza contatto diretto (yMSh 2,10 [53d])[42]

---

prodotti agricoli, detta la *prima decima* (*maʿăśēr riʾšôn* [מַעֲשֵׂר רִאשׁוֹן]: es. mTer 3,6), che spettava ai Leviti e poteva essere consumata anche da non Leviti, non essendo dotata di alcuna santità (*Nm* 18,21.24). I Leviti a loro volta da tale *prima decima* prelevavano la decima, detta *tᵉrûmâ della decima* (*tᵉrûmat maʿăśēr* [תְּרוּמַת מַעֲשֵׂר]: mTer 3,5) o anche *tᵉrûmâ minore*, che veniva consegnata ai Sacerdoti (*Nm* 18,26-29).

[42] Per il Talmud Yerushalmi anche uno *šéreṣ* trasmette impurità per *movimento*, inteso nel senso di toccarne la carcassa (yShab 9,1 [11d]).

– *pressione* (*midrās* [מִדְרָס]: es. mHag 2,7; mNid 6,3): impurità contratta da un oggetto puro, ma solo nel caso di un *giaciglio* (*miškāb* [מִשְׁכָּב]), un *sedile* (*môšāb* [מוֹשָׁב]) o una *sella* (*merkāb* [מֶרְכָּב] se vi giaceva o sedeva, anche senza contatto diretto, una persona affetta da gonorrea, una emorroissa, una mestruante, una puerpera, un lebbroso (mKel 1,1.3; cfr. *Lv* 15,9)
– *diffusione* (*middāp*/*maddāp* [pronuncia popolare erronea] [מִדָּף/מַדָּף]: es. mPar 10,1): impurità contratta da un oggetto per contatto indiretto con una persona impura, per esempio quando un oggetto si trovava al di sopra di una persona affetta da gonorrea o simili e quindi solo indirettamente entrava in contatto con quest'ultimo
– *copertura* [di un tetto] (*'ōhel* [אֹהֶל], lett. «tenda»: es. mNaz 7,2): impurità contratta da una persona o da un oggetto puri che si trovavano o entravano, seppur in modo parziale, in una casa o sotto un'area coperta in cui si trovava un cadavere o una sua parte; quindi solo un cadavere poteva trasmettere impurità in tal modo (mKel 1,4)
– *ingresso* [*in un'area coperta*] (*bî'â* [בִּיאָה]: es. mNeg 8,8; 13,6): impurità contratta, anche per contatto indiretto, da una casa e dagli oggetti in essa contenuti se un lebbroso metteva la testa e la maggior parte del suo corpo in essa o se una pietra o un tessuto affetti da muffe erano poste in essa, o da una persona se la sua testa e la maggior parte del suo corpo entrava in una casa afflitta da muffe (mNeg 13,8)
– *rapporto coniugale* (*bî'â* [בִּיאָה], lett. «l'entrare»): impurità contratta da una persona, uomo o donna, con un rapporto sessuale a motivo dell'emissione di seme (*Lv* 15,18.32)
– *ingestione* (*bêt ha-bᵉlî'â* [בֵּית הַבְּלִיעָה], lett. «esofago»: es. mZev 7,3): impurità contratta mangiando la carne dei pesci che non avevano pinne e squame (in base a *Lv* 11,10), dei 20 uccelli menzionati nell'elenco di *Lv* 11,13b-19, degli insetti che avevano 4 zampe (*Lv* 11,20.23), tranne i 4 dichiarati commestibili (*Lv* 11,22), e degli animali brulicanti terrestri (*Lv* 11,41.42); tuttavia le loro carcasse non comunicavano impurità, tranne quelle degli 8 *šéreṣ* dichiarati impuri, di cui non si poteva neppure toccare la carcassa
– *spazio vuoto* (*'āwîr* [אָוִיר]: mKel 1,1): impurità comunicata a un vaso di terracotta da una persona o cosa impura quando la cosa o una parte del corpo della persona entravano dentro il suo spazio interno.

4. I gradi di purità delle 3 purificazioni del lebbroso

A questo punto si possono prendere in considerazione le opinioni rabbiniche riguardanti il grado di purità raggiunto da un lebbroso guarito durante le 3 fasi del suo processo di purificazione.

Innanzitutto si deve tener presente che nella concezione rabbinica un lebbroso malato contaminava:

1) persone e utensili puri presenti in una casa o in un'area coperta, anche senza contatto diretto, per *ingresso* (*bî'â*), ossia entrando dentro di esse e sostandovi o sedendosi all'interno (mKel 1,4; mNeg 13,11): in questo caso si assimila l'impurità comunicata da un lebbroso che è in una casa a cose e persone in essa presenti, che il testo biblico non esplicita, a quella di una casa affetta da "lebbra", ossia da muffe (*Lv* 14,36. 46-47)
2) persone, utensili, cibi e bevande puri per *contatto* (*maggā'*), ossia toccandole direttamente (mKel 1,1)
3) un vaso di terracotta puro per *spazio vuoto* (*'āwîr*), ossia quando una parte del suo corpo entrava dentro lo spazio interno di esso (mKel 1,1), e questi diventava impuro insieme al suo contenuto ed andava spezzato: in questo caso si assimila un lebbroso a una persona affetta da gonorrea (*Lv* 15,11-12)
4) una persona pura per *trasporto* (*maśśā'*), cioè trasportandola, sollevandola o muovendola (mZab 5,6)
5) un *giaciglio* (*miškāb*), un *sedile* (*môšāb*) e una *sella* (*merkāb*) puri per *pressione* (*midrās*), ossia se vi giaceva o sedeva sopra, anche senza contatto diretto (mZab 5,6; Maimonide/Rambam, *Mishneh Torah*, *Sefer Taharah*, Regole sull'Impurità del Lebbroso 10,11, cfr. Weiner 2012²: 3-65): in questo caso si assimila un lebbroso a una persona affetta da gonorrea (*Lv* 15,4-6.9-10), una mestruante (*Lv* 15,20-23), a una emorroissa (*Lv* 15,26-27) o una puerpera (mZab 5,6).

Invece un lebbroso «nei giorni del suo conteggio» (*bîmê s^{e}pērô* [בִּימֵי סְפָרוֹ]) – cioè nel periodo di 7 giorni in cui, una volta guarito, dopo il rito dei 2 uccelli del primo giorno ed essersi rasato tutti i peli del corpo, lavato le vesti ed immerso, poteva rientrare nella comunità ma restando fuori dalla sua tenda (*Lv* 14,8) –, era una *fonte primaria di impurità* che contaminava alla stregua della carcassa di uno *šéreṣ* (mNeg 14,2; mKel 1,1), vale a dire:

1) persone, utensili, cibi e bevande puri per *contatto* (*maggā'*) (mNeg 14,2; mKel 1,1)
2) un vaso di terracotta puro per *spazio vuoto* (*'āwîr*: mKel 1,1).

Pertanto doveva rimanere fuori dalla sua dimora anche, e soprattutto, per evitare di comunicare impurità alle eventuali carni sacrificali di un sacrificio pacifico presenti in essa: questo è dedotto dalle disposizioni sulla puerpera nei giorni della sua purificazione, nei quali non poteva toccare nessuna *cosa sacra* (*qṓdeš*) (mZab 5,6) né entrare nel Santuario (*Lv* 12,4; cfr. Nm 5,2-3; Milgrom 1991: 992).

Nel settimo giorno, dopo essersi sottoposto alle stesse pratiche purificatorie di rasatura, lavaggio delle vesti ed immersione, egli poteva contaminare come un *ṭ[e]bûl yôm* [טְבוּל יוֹם], lett. «immerso del giorno», ossia una persona che si era sottoposta al bagno purificatorio della *miqweh* [מִקְוֶה], ma che doveva aspettare la sera per diventare completamente puro (*Lv* 11,40; 15,5.6.7.8.10b.11.16.18.21.22.27; *Lv* 15,16; 17,15; *Nm* 19,7.8.10.19.21; 31,19. 24; *Dt* 23,11-12). Così egli era considerato una *fonte derivata secondaria di impurità*: poteva cioè mangiare la *seconda decima*[43] e, se era un Sacerdote, dopo il tramonto anche le *porzioni consacrate* (*t[e]rûmôt* [תְּרוּמוֹת]), ma poteva ancora contaminare le *cose sacre* solo per contatto diretto e non poteva perciò oltrepassare il Bastione (*ḥêl* [חֵיל], lett. forse «muro di cinta» (Klein 1987: 215), largo 10 cubiti), lo spazio fortificato che precedeva il muro del Tempio da cui si entrava nel Cortile delle Donne (mKel 1,8; mMid 1,5), circondato da una recinzione a reticolo in pietra (*sṓreg* [סוֹרֶג]: mMid 2,3) (mNeg 14,3).

Perciò chi si trovava in tale stato di purità veniva indicato come «manchevole del [rito di] espiazione» (*m[e]ḥûssar ha-kappārâ* [מְחוּסַר כַּפָּרָה]), alla stregua della persona guarita dalla gonorrea, l'emorroissa guarita e la puerpera alla fine del loro periodo di purificazione, – che non a caso anche per 1 primi due prevedeva 3 fasi nell'arco di 7+1 giorni, mentre per la puerpera di 7/14 (+33/66)+1 (*Lv* 12,2.6-8; 15,13-15.28-30) –, ma prima di aver offerto i sacrifici espiatori previsti (mKer 2,1). Pertanto l'ottavo giorno, dopo il rito sacrificale previsto nel Tempio ed esser stato spalmato con il sangue del sacrificio di riparazione, egli poteva consumare le *cose sante*, le porzioni sacrificali (*Lv* 22,4a), ma i Rabbini prevedevano che ciò potesse avvenire solo dopo una ulteriore immersione nell'ottavo giorno, dopo l'offerta dei sacrifici previsti (mHag 3,3)[44].

---

[43] Nel I, II, IV e V anno del ciclo sabbatico di 7 anni, che si concludeva nel VII anno con l'«anno sabbatico» (*š[e]mîṭṭâ* [שְׁמִיטָּה], lett. «[anno della] remissione») (*Dt* 15,1-15), ogni israelita doveva mettere da parte 1/10 dei suoi prodotti agricoli, detto *ma'ăśēr šēnî* [מַעֲשֵׂר שֵׁנִי], «seconda decima», dotata di santità (cfr. *Lv* 27,30) e che andava portata e consumata solo a Gerusalemme da lui e dai suoi familiari, mentre la decima del III e VI anno era detta *ma'ăśēr 'ānî* [מַעֲשַׂר עָנִי], «decima del povero», e veniva data alle persone bisognose (*Dt* 14,22-29; 26,12), ma non godeva di alcuna santità.

[44] Invece per 4QMMT 74-75 il lebbroso guarito non poteva consumare le *cose sante* fino al tramonto dell'ottavo giorno della sua purificazione (García Martínez 1994: 78). A proposito poi dei 3 sacrifici offerti, Milgrom ritiene – ma è una proposta che personalmente non convince appieno – che il sacrificio per il peccato servisse ad espiare una

5. Conclusione

Sperabilmente la precedente rassegna ha reso accessibili a non pochi degli odierni lettori le interpretazioni rabbiniche – acute certo sebbene indubitabilmente complicate, ma non di rado sorprendentemente profondamente spirituali – sulla purità rituale e in particolare sul più complesso dei rituali di purificazione, e per di più si è potuto constatare come lo scheletro degli aridi testi rituali biblici prenda come spirito e vita alla luce di esse. Oltre questo obiettivo minimale, va aggiunto che la mera rilevazione delle rispettive differenze tra rituale biblico e rabbinico ha permesso a volte di far emergere ed indagare i principi interpretativi e pratici che guidavano i Rabbini, con cui miravano in alcuni casi a spiegare e motivare prassi del periodo del Tempio erodiano, forse ricevute da una lunga prassi tradizionale postesilica.

Bibliografia

Ayali-Darshan, Noga

(2013) "The Origin and Meaning of the Crimson Thread in the Mishnaic Scapegoat Ritual in Light of an Ancient Syro-Anatolian Custom", *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 44(4-5): 530-552.

Balter, Shlomo

(1971) "Purity and Impurity, Ritual", *EJ* XVI, Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House, Detroit - Jerusalem 2007²: 746-756.

Baneth, Eduard

(1927) *Ordnung Festzeit*, in *Mischnajot. Die sechs Ordnungen der Mischna: Hebräischer Text mit Punktation*, II, Itzkowski & Co., Berlin.

---

eventuale violazione involontaria di divieti da parte del lebbroso guarito (*Lv* 4,2), il sacrificio di riparazione sarebbe stato quindi portato in quanto egli poteva aver commesso un «sacrilegio» (*má'al* [מַעַל]), ossia aver profanato, dissacrato delle cose sacre (*Lv* 5,14-26), ed infine l'olocausto per la violazione involontaria di comandamenti positivi (Milgrom 1991: 842.849.856.858).

Bazyliński, Stanisław

(2009) *Guida alla ricerca biblica*, Gregorian & Biblical Press - San Paolo, Roma - Cinisello Balsamo.

Blackman, Philip

(1951) *Order Moed*, in *Mishnayoth*, II, The Judaica Press, New York 1963[2].

Bullinger, Ethelbert William

(1894) *Number in Scripture: its supernatural design and spiritual signify-cance*, Cosimo Inc., New York 2005.

Di Giovambattista, Fulvio

(2016) *Il sistema sacrificale israelitico alla luce della Pasqua e nella Tradizione Rabbinica*, Lateran University Press, Roma.

(2023) "La Pasqua centro del culto israelitico nella fonte P", *Lateranum* 89/1: 9-30.

Feder, Yitzhaq

(2015) "Behind the Scenes of a Priestly Polemic: Leviticus 14 and its Extra-Biblical Parallels", *Journal of Hebrew Scriptures* 15/4: 1–26.

García Martínez, Florentino

(1994) *The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English*, Brill, Leiden.

Gilat, Yitzhak Dov

(1971) "Avin", *EJ* II, Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House, Detroit - Jerusalem 2007[2]: 737.

Hartley, John Edward

(1992) *Leviticus*, Word Biblical Commentary 4, Word Books, Dallas TX.

Hieke, Thomas

(2014) *Levitikus: übersetzt und ausgelegt*, HThKAT 3.1, Herder, Freiburg - Basel - Wien.

Hill, H. W.

(1914) "The Non-Identity of modern Leprosy and biblical Leprosy", *The Public Health Journal* 5/8: 533-535.

Jastrow, Marcus

(1903) *A Dictionary of the Targumim, The Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, I-II, Luzac & Co., London - G. P. Putnam's Sons, New York.

Kazen, Thomas

(2010) "4Q274 Fragment 1 Revisited–or Who Touched Whom? Further Evidence for Ideas of Graded Impurity and Graded Purifications", *DJD*, *17*/1: 53-87.

Keil, Carl Friedrich - Delitzsch, Franz Julius

(1864) *The Pentateuch*, Biblical Commentary on the Old Testament II, T. & T. Clark, Edinburgh.

Kellogg, Samuel Henry

(1891) *The Book of Leviticus*, The Expositor's Bible 3, Hodder & Stoughton, London.

Kiuchi, Nobuyoshi

(2007) *Leviticus*, Apollos Old Testament commentary 3, Apollos, Nottingham, England - InterVarsity Press, Downers Grove Ill.

Klein, Ernest

(1987) *A comprehensive etymological dictionary of the Hebrew language for Readers of English*, Carta, Jerusalem - Tel Aviv.

Koehler, Ludwig

(1955) "Aussatz", *ZAW* 67: 290-291.

Kotlar, David

(2010) "Mikveh", *EJ* XI, Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House, Detroit - Jerusalem 2007²: 1534-1544.

Levinson, Yosef

(2010) *General Introduction to Seder Tohoros*, in M. Weiner, *Tractate Keilim (a)*, in *The Mishnah*, ASMS.PSE, Mesorah Publications, Ltd., Brooklyn NY, 2012[2] rist.: 3-46.

Levy, Jacob

(1867) *Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und einen grossen Theil des rabbinischen Schriftthums*, I, Baumgärtner, Leipzig.

Liddell, Henry George - Scott, Robert

(1883[7]) *A Greek-English Lexicon*, Harper, New York.

Marx, Alfred

(1994) *Les offrandes végétales dans l'Ancien Testament: du tribut d'hommage au repas eschatologique*, Supplements to Vetus Testamentum, Brill, Leiden - New York.

Milgrom, Jacob

(1991) *Leviticus 1–16*, *AB* 3, Doubleday, New York - London - Toronto - Sydney - Auckland.

Moraldi, Luigi

(1956) *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'Antico Testamento*, Analecta Biblica 5, Pontificio Istituto Biblico, Roma.

Olanisebe, Samson Olusina

(2014) "Laws of Tzara'at in Leviticus 13-14 and medical Leprosy compared", *JBQ* 42: 121-126.

Ostrer, Boris S.

(2003) "Birds of Leper: Statistical Assessment of Two Commentaries", *ZAW* 115/3: 348-361.

Rosenberg, Avrohom Yoseif

(2006) *Appendix. The Eighteen Decrees*, in *Tractate Shabbos (a)*, in *The Mishnah*, ASMS.PSE, Mesorah Publications, Ltd., Brooklyn NY, 2013[4] rist.

Schwertner, Siegfried Manfred

(1974) *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete: Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben*, de Gruyter, Berlin - New York 2016³.

Segal, Moses Hirsch

(1948) *Mikwaoth*, The Babylonian Talmud XXXIV, The Soncino Press, London.

Sokoloff, Michael

(1990) *A dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine period*, Bar Ilan University Press, Ramat-Gan, 1992² rist.

Staubli, Thomas

(2002) "Die Symbolik des Vogelrituals bei der Reinigung von Aussätzigen (Lev 14,4-7)", *Biblica* 83/2: 230-237.

Thackeray, Henry Saint John

(1934) *Jewish Antiquities: Books V-VIII*, in *Josephus: with an English translation, in nine volumes*, V, William Heinemann, London - Harvard University Press, Cambridge, MA, 1935², 1950³ rist.

Weiner, Michoel

(2010) *Tractate Keilim (a)*, in *The Mishnah*, ASMS.PSE, Mesorah Publications, Ltd., Brooklyn NY, 2012² rist.

Weinfeld, Moshe

(1972) *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Clarendon, Oxford.

Wise, Michael Owen - Abegg, Martin G. Jr. - Cook, Edward Morgan

(2003) *Les manuscrits de la mer Morte*, Perrin, Paris.

SReF 1/2 (2024): 339-353

La religione diffusa dei valori: una discussione

ROBERTO CIPRIANI*

1. Dalla sociologia della morale alla religione dei valori

Ancora una volta il pensiero durkheimiano si rivela fertile e seminale per una ricerca empirica (Cipriani 2020) che si svolge molto tempo dopo il trapasso dell'autore, avvenuto oltre un secolo fa. Secondo Durkheim (1920), la morale è un insieme di principi o valori che hanno origine dalla collettività, si sono consolidati nel tempo e sono stati introiettati negli individui attraverso le diverse forme di socializzazione, a partire da quella primaria in famiglia. Da questa fase in poi, si è creato un *continuum*, con un filo rosso conduttore che ha percorso tutto il ciclo esistenziale dei soggetti, anche se non sempre in modo del tutto visibile (Durkheim 1922). Si potrebbe parlare di una sorta di fenomeno carsico, che è attivo eppure non diviene percepibile.

C'è poi un'altra caratteristica peculiare dei valori: sono un obbligo percepito come desiderato e come tale considerato sacro (Durkheim 1912, 1924, 1925). Di conseguenza i valori hanno molto a che vedere con la religione, sino a far pensare che essi ne derivino direttamente, tanto sono connessi ad essa. In termini più espliciti, sembra legittimo affermare che esisterebbe una sorta di moralità religiosa o di religione morale, se si vuole. Pertanto, sarebbe difficile stabilire una netta separazione fra morale e religione, o meglio fra religione e morale (Durkheim 1925). In fondo i valori nella fattispecie sorgono da una prospettiva religiosa, da un livello superiore,

* rciprian@uniroma3.it Docente Emerito di Sociologia presso l'Università Roma Tre.

metafisico, rispetto al quale la sacralità del gruppo e della comunità non è estranea, anzi è abbastanza intrinseca.

Né va dimenticato che i valori corrispondono anche a istituzioni, strutture, riti, miti, narrazioni, simboli, persone, che connotano i diversi momenti dei processi di socializzazione, s'incuneano nel vissuto quotidiano, diventano una sorta di *habitus* mentale e comportamentale. Lo stesso avviene per le credenze religiose. Dunque le dinamiche diffusive sono simili e convergenti e per di più possono avere i medesimi contenuti.

2. *Socializzazione e diffusione dei valori*

Il rafforzamento dei principi orientatori della vita avviene senza soluzione di continuità, soprattutto nella fase infantile. Il loro innesto è paragonabile a quello di un vaccino, che poi ha pure i suoi richiami, i momenti di rinvigorimento, di ritorno all'ordine predefinito, di rientro nei ranghi, per così dire. Sovente sono le celebrazioni, la solennizzazione dei riti di passaggio e le liturgie collettive che ribadiscono la rilevanza dei valori, rendendoli ancora più duraturi e resilienti.

Tra i principi di maggiore incidenza vi è certamente quello che contempla il rispetto della persona umana. Questo particolare valore è fra i più pervasivi ed infatti è in grado di diventare pure un connotato tipicamente laico, nonostante la sua verosimile origine religiosa (basti pensare al precetto «ama il prossimo tuo come te stesso», notoriamente di derivazione cristiana e riflesso nella cosiddetta regola d'oro del non fare agli altri quello che non si vorrebbe fare a se stessi) (Ammerman 1997).

Al di là della socializzazione primaria in famiglia, si può pensare anche alla socializzazione secondaria nelle scuole, dove i valori possono continuare ad essere trasmessi, enfatizzati, coltivati, così da rendere più saldo e resistente il patrimonio di contenuti valoriali costruito in precedenza, a partire dai primi anni di vita.

Il pensiero di Durkheim si è evoluto nel corso degli anni. Non è questa la sede per seguirlo in tutti i suoi sviluppi. Appare perciò più conveniente fermare l'attenzione su un momento preciso della sua carriera accademica e sul periodo storico che egli viveva nel 1902-1903, allorquando impartì il suo corso alla Sorbonne di Parigi sull'educazione morale, di cui ci rimangono 20

lezioni scritte per intero, così come furono verosimilmente esposte in aula. Sin dalla prima lezione era evidente la sua preoccupazione:

> si è deciso di dare ai nostri figli, nelle scuole, una educazione morale prettamente laica, con questo intendendo una educazione che si precluda ogni richiamo ai principi sui quali poggiano le religioni rivelate e che si basi esclusivamente su idee, sentimenti, e pratiche giustificabile con la sola ragione, insomma una educazione puramente razionalistica (Durkheim, 1969: 86)

3. Morale e religione

Qualche anno dopo il corso sulla morale tenuto da Durkheim, il 9 dicembre 1905 fu approvata in Francia una legge che sanciva la separazione fra stato e Chiesa, non proprio in chiave antireligiosa, perché la libertà di culto fu garantita sin dal primo articolo (Larkin 2004; Poulat 2010). Le istituzioni religiose vennero chiamate «associazioni cultuali». Quasi tutti gli edifici sacri, che appartenevano allo stato, ai dipartimenti ed alle amministrazioni municipali furono messi a disposizione per il culto.

Si realizzava così, almeno in parte, quanto era auspicato da Durkheim, il quale aveva in materia di morale un pensiero del tutto particolare, per certi aspetti originale, dotato di un forte spirito di modernità e non disgiunto da un'ottica prettamente scientifica. Il nucleo essenziale della visione sociologica dello studioso francese è racchiuso nel testo stesso della prima lezione nel suo corso già citato. Sono poche pagine ma intense, dense di riflessioni e considerazioni, che meritano di essere rilette per comprenderne il significato profondo.

Detto in breve e per punti principali: all'inizio della storia umana, morale e religione andavano di pari passo, giacché i contenuti dell'una non erano molto distinguibili da quelli dell'altra ed erano rafforzati da un rinvio alla divinità che tutto presiedeva. Con il passare dei secoli e con l'avvento della scienza, promotrice di razionalità, si è fatta strada l'idea di una separazione fra i due ambiti, morale e religioso. Ma la distinzione assoluta fra le due visioni della realtà rischia, a giudizio di Durkheim, di ridurre la rilevanza della morale, non più sostenuta dal riferimento al divino. Diventa allora necessaria una nuova spinta in avanti, alla ricerca di altri contenuti e di valori diversi che, prescindendo dalla credenza in Dio, siano in grado di

assicurare la sopravvivenza della società contro le spinte individualistiche, avverse alla morale.

Conviene a questo punto seguire più da vicino, passo per passo, il ragionamento di Durkheim, il quale prende atto del fatto che

> sono secoli che l'educazione va laicizzandosi. Si è detto talora che i popoli primitivi non avevano morale. Era un errore storico: non vi è popolo che non abbia la sua morale, senonché la morale delle società inferiori non è la nostra. La caratterizza precisamente il fatto di essere essenzialmente religiosa (Durkheim 1969: 469).

Dunque, in epoche da noi lontane, ci sarebbe stata una certa sovrapposizione fra morale e religione, che si giustificava e si consolidava con il ricorso all'essere divino, cui erano rivolti atti di culto, considerati obbligatori. In pratica, la morale e la religione degli inizi non spingevano a rivolgere le attenzioni degli esseri umani verso i loro simili, bensì verso un Dio, riverito secondo forme prestabilite e trasmesse da una generazione all'altra nel corso dei secoli:

> i doveri più numerosi e importanti non sono quelli che l'uomo ha verso gli altri uomini, bensì quelli che egli ha verso i suoi Dei. Principale dovere non è di rispettare il prossimo, di aiutarlo, di assisterlo, ma di compiere con precisione i riti prescritti, di dare agli dei ciò che è loro dovuto e, all'occorrenza, anche di sacrificarsi alla loro gloria (Durkheim 1969: 469).

È abbastanza chiara la considerazione cruciale da parte dell'autore: l'obiettivo della morale è stato distorto, poiché non concerne le persone ma una potenza soprannaturale, verso cui si volge lo sguardo e si prestano servizi liturgici. Questi ultimi, poi, vengono praticati con grande cura e con meticolosa scrupolosità, visto che è questo il significato stesso della religione, almeno nell'interpretazione di Cicerone, applicata al fatto religioso, che Durkheim pare conoscere e riecheggiare quando usa l'espressione «con precisione». In effetti, il filosofo ed oratore arpinate scriveva «*qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo*» (quelli che al contrario seguissero diligentemente e come se osservassero con cura tutto quanto riguarda il culto degli dei sono detti religiosi dal verbo *relegere*) (*De natura deorum ad M. Brutum liber secundus*: 72). Proprio per questo

> l'educazione morale non poteva non essere essenzialmente religiosa come la morale stessa e soltanto le nozioni religiose potevano servire di base a una educazione avente come oggetto principale insegnare all'uomo la maniera di comportarsi verso gli esseri religiosi" (Durkheim 1969: 469-470).

Molto in anticipo sui tempi attuali, lo studioso francese osservava che «sebbene sussistano ancora dei doveri religiosi propriamente detti, ossia dei riti che si rivolgono soltanto alla divinità, tuttavia il posto che occupano e l'importanza loro attribuita vanno riducendosi» (Durkheim 1969: 470). Se dunque si ridimensiona l'ossequio verso Dio, questi non perde comunque il suo ruolo morale. In verità, obietta Durkheim, «la disciplina morale non è stata istituita *per lui* ma *per gli uomini*» (Durkheim 1969: 470).

Proprio questo è il punto: la morale porta al culto di Dio ma non si orienta a favore dell'umanità, dunque occorrerebbe una morale autonoma, che non dipenda dal riferimento alla divinità. A tal fine si è pensato di promuovere un'educazione laica e razionale, ma non basta espungere i contenuti religiosi. Va effettuato, invece, un totale cambiamento di rotta, finalizzato a superare il connubio preesistente fra morale e religione. Raggiungere un tale obiettivo è possibile andando a scovare ed a stanare nelle realtà religiose alcuni elementi morali da rimodulare e riproporre in chiave razionale.

Né va dimenticato che la morale porta con sé un'aura di sacralità, salvaguardata dalla religione e dovuta al fatto che la morale e la religione sono percepite come promanazione della divinità. Nel caso in cui si separasse la religione dalla morale, quest'ultima ne risentirebbe perché non avrebbe più il carattere sacro. A Durkheim pare opportuno trovare nella realtà empirica un sostituto funzionale del divino. Ma egli intravede pure il rischio di privare la morale della sua fonte principale di legittimazione. Per questo «non è sufficiente scartare, occorre sostituire. Occorre scoprire quelle forze morali che gli uomini non hanno finora imparato a raffigurarsi se non in forma di allegorie religiose» (Durkheim 1969: 473-474).

Il rimedio intravisto è nei simboli, di cui far uso nella socializzazione, senza mediazioni mitologiche e teologiche. Ma servono anche altri strumenti nuovi, ulteriori ideali, che siano diversi da quelli del passato, insieme con la consapevolezza piena di potersi orientare verso altri orizzonti. Non solo. Si deve puntare ad andare oltre la moralità privata e la semplice realizzazione

di scambi pacifici, perché tutto ciò non basta. Il traguardo da raggiungere è porsi un ideale attraverso un'attività operosa, tutta tesa ad alimentarsi facendo ricorso a nuove fonti. Quindi, il sistema educativo morale va riformato *ex novo*, attingendo anche a qualche elemento utile del passato e tenendo conto dei cambiamenti avvenuti nel frattempo.

Era convinzione di Durkheim che la moralità potesse davvero essere condivisa a livello societario, ma negli ultimi anni di vita egli vide cadere le sue illusioni sulla possibilità di una società coesa e solidale. Peraltro, in occasione della prima guerra mondiale, fu un pacifista assoluto, diversamente da Simmel e Weber (Maniscalco 2010). Profondamente addolorato per la morte di suo figlio in combattimento, il sociologo della Sorbonne morì subito dopo.

4. Morale e valori

La morale è composta di norme, regole comportamentali, ideali, valori, rappresentazioni della realtà e stati di coscienza individuale e collettiva che si traducono in atti concreti ed empiricamente più facilmente rilevabili, chiamati genericamente costumi, pratiche, condotte. Si tende però a distinguere quello che i sociologi e soprattutto gli etno-antropologi francesi chiamano *moeurs*, cioè modi di agire, di sentire e di pensare che corrispondono ad usi, abitudini e modelli di comportamento ritenuti socialmente e culturalmente accettabili. Le riflessioni filosofiche, sociologiche e speculative su tutto ciò, in generale, rientrano nell'ambito dell'etica.

La questione più problematica concerne il fondamento della morale ed in particolare la sua origine, attribuita di volta in volta alla religione, alla ragione, al cosiddetto diritto naturale e ad un'ereditarietà psico-fisica di matrice evoluzionistica. Comunque è la sociologia ad avere una sorta di primazia sul tema, a seguito del grande impegno profuso da uno dei suoi padri fondatori, appunto il già più volte citato Émile Durkheim. Costui, nel suo insegnamento che s'intitolava «Morale e sociologia», perseguiva lo scopo di superare la sola prospettiva speculativa, per passare sia all'interpretazione dei fatti che ad un'eventuale applicazione sociale dei risultati conseguiti attraverso la ricerca.

Non era casuale, inoltre, il suo interessamento al problema della trasmissione dei contenuti morali alle nuove generazioni. In fondo, l'idea principale era di costituire la sociologia come guida morale della società, per rispondere alle sfide dell'anomia, della mancata integrazione e delle conseguenze dello sviluppo, con particolare riferimento alla divisione del lavoro sociale (Durkheim 1893).

Un'altra preoccupazione di Durkheim era quella del mantenimento dell'ordine sociale, della coesione, della solidarietà, cui creava molti problemi l'eccesso di individualismo. Egli puntava dunque a riconoscere il valore del rispetto della persona in prospettiva collettiva. La sua idea vaga di «coscienza collettiva» si trasformò in quella di «rappresentazioni collettive», i cui contenuti erano le credenze ed i valori morali, dunque religione e morale insieme, entrambe finalizzate a perseguire l'obiettivo del bene comune o, meglio, della comunione con gli altri. Il che poteva avvenire anche a prescindere da Dio, ma dando rilevanza alla comunità di appartenenza ed ai suoi modi peculiari di azione. Si giungeva così ad una forma di sacralizzazione della persona e, di fatto, del vivere in comunità.

Il progetto durkheimiano è reso abbastanza esplicito nelle citate lezioni del 1902-1903, che si concentrano sulla morale laica e vengono sviluppate lungo tre direttrici: lo spirito di disciplina ovvero il dovere, l'attaccamento ai gruppi sociali ossia l'abnegazione, l'autonomia della volontà ossia la libertà (Durkheim 1969: 479-600). Una volta illustrato in modo ampio e persuasivo il quadro teorico, Durkheim si dedica agli aspetti pratici, operativi, con particolare cura della relazione educativa nei riguardi del fanciullo. In questo contesto, il sociologo di Épinal si muove lungo tematiche molto concrete, con esempi e soluzioni che vanno dalla formazione alla disciplina in aula, dall'influenza dell'ambiente alle ricompense, dall'insegnamento delle scienze a quello della storia (Durkheim 1969: 601-708).

5. *Dai valori alla religione*

Il tema dei valori è apportatore di una notevole complessità, che riguarda, come già esaminato, i contenuti della definizione, ma si estende poi alla pluralità di significati che lo accompagnano, a partire ovviamente ed *in primis* dalla diatriba sui giudizi di valore e sulla necessità di un approccio sociologico avalutativo (Weber 1922). Ebbene, in proposito giova chiarire

subito che specialmente in una ricerca sulla religiosità sarebbe quanto mai fuorviante il lasciar correre interferenze sia pur minime, dalla scelta dell'argomento alla delimitazione delle questioni da affrontare, dalla composizione del campione alla tipologia degli intervistatori e delle intervistatrici, dal numero e dalle caratteristiche dei ricercatori al genere di metodi da utilizzare.

In questo senso, si è fatto ogni sforzo possibile perché la nostra *équipe* di ricerca (Cipriani 2020), quali che fossero il livello di responsabilità ed il compito da svolgere da parte di ogni membro, avesse un'accentuata eterogeneità di provenienza, orientamento ideologico, genere, età e competenza. Si può dire che un'eventuale presenza di *bias* preesistente sarebbe stata senz'altro ridotta, se non proprio eliminata del tutto, grazie al fatto che nell'indagine qualitativa nazionale, riguardante un totale di 164 soggetti, sono state coinvolte 80 persone fra studiosi, analisti e rilevatori, con un rapporto di quasi 2 a 1 fra il numero degli intervistati e quello dei ricercatori a vario titolo. Pertanto, la diversità dei partecipanti al lavoro di ricerca è stata tale da impedire il prevalere di una linea interpretativa dovuta all'influenza di qualche individuo specifico.

Durkheimianamente, è preferibile considerare i fatti come degli oggetti, in modo da evitare sia i giudizi di valore che i pregiudizi. Si può praticare una «neutralità assiologica», come sostiene Weber, senza condannare o approvare, in modo da comprendere al meglio il fenomeno in esame. Comunque, non va dimenticato che lo studioso ha sempre e comunque un suo «rapporto ai valori» e rischia perciò di rispondere ai suoi interessi di studio, alle sue idiosincrasie, ai modelli attitudinali e comportamentali del suo ambiente di riferimento ed ai suoi orientamenti di fondo. Anche per questo, nella nostra ricerca si è dato spazio ad un approccio plurimo di metodi, in modo da attenuare il peso delle scelte personali, più o meno consapevoli.

L'attenzione maggiore è stata posta, però, ai valori propugnati, dichiarati e vissuti dagli intervistati e dalle intervistate. I soggetti esprimono opinioni e compiono azioni secondo una loro visione personale della realtà, che dipende in buona misura dalla relazione ai valori, che presiedono l'agire sociale da parte dell'individuo. La persona quando opera, a qualunque livello, lo fa di solito avendo coscienza dei vantaggi e degli svantaggi della sua azione.

Dunque è tendenzialmente convinta di quello che fa. E sperimenta il rapporto che si instaura fra il desiderio di qualcosa e l'oggetto medesimo del suo desiderio, che acquista valore a sua volta. Insomma, si va dai valori che accompagnano costantemente gli attori sociali ai valori che essi attribuiscono a quanto ambiscono ottenere, possedere, raggiungere e gestire.

Se il ricercatore è tenuto a non far valere (è proprio il caso di usare questo verbo) i suoi valori, perché obbligato a rispettare le norme della scienza e della sua deontologia professionale, gli altri interlocutori, cioè i veri protagonisti di ogni indagine, sono ben liberi, evidentemente, di esprimere giudizi di valore in continuazione, soppesando la convenienza o meno di dire e fare, rendendo così possibile il lavoro di analisi del sociologo. Atteggiamenti e comportamenti di un intervistato sono dettati comunque da valori di base, da precognizioni, da norme ed abitudini.

Soprattutto, le dichiarazioni di un soggetto, interpellato in forma del tutto libera o guidata, consentono di cogliere i legami intercorrenti fra diversi tipi di valore, ad esempio politici, economici, sociali, religiosi, ed il contesto culturale di appartenenza, nonché di stabilire quale sia il ruolo ricoperto dal soggetto in una comunità o nella società più larga.

Sorge a questo punto un interrogativo sui diversi valori che possono influenzare l'individuo. Si può trattare di valori posseduti e coltivati a titolo individuale oppure di principi collettivi che provengono dalla frequentazione costante e diuturna di un gruppo, un'associazione, un'organizzazione ed una Chiesa. Ma come distinguere i valori individuali da quelli collettivi? Appare dunque necessaria una conoscenza adeguata anche degli ambiti con i quali l'intervistato ha dimestichezza.

Vi è un nesso strettissimo fra dimensione religiosa e valori, come si è già visto. Esso consiste in un legame che data da lungo tempo. Le società antiche lo vivevano come un fatto scontato, di *routine*, senza quasi sollevare alcun problema. Questo dava luogo a comunità tendenzialmente omogenee, con credenze piuttosto simili, comportamenti analoghi e riti molto condivisi, che favorivano la coesione e l'unità. In pratica, i valori erano in buona misura a carattere religioso ed avevano come punto di raccordo una divinità o più dei. Gran parte delle decisioni venivano assunte sulla base di valutazioni dovute a ragioni di natura religiosa, che, peraltro, avevano una forte dose di sacralità e di rispettabilità.

Con l'avvento della modernità e della secolarizzazione, la connessione fra morale e religione è andata in crisi, motivo per cui i valori essenziali non sono più stati solo quelli religiosi ma si sono differenziati significativamente. Con il disincantamento del mondo, si è rotto l'incantesimo pregresso e le società hanno conosciuto una maggiore stratificazione, a partire dalla divisione del lavoro (Durkheim 1893). La comunione dei valori si è frantumata, facendo prevalere le istanze della società industriale.

I valori del gruppo di appartenenza non sono stati più in grado di resistere alle nuove esigenze individuali. Si è passati, quindi, da valori comunitari ad una maggiore autonomia personale. In tal modo, gli stessi contenuti religiosi non hanno contraddistinto più i soggetti, in passato coesi nella loro adesione ai gruppi familiari, parentali, amicali e correligionari. Vi è stata, in effetti, un'erosione dei valori religiosi, ma non sono venuti meno del tutto coloro che, resistendo alle tendenze in atto, hanno mantenuto vive le loro tradizioni precedenti. Occorre tenere presente che i valori non possono rimanere uguali a se stessi nel corso dei millenni e dei secoli. Le società vanno avanti, progrediscono, cambiano di generazione in generazione. Nuove spinte si presentano alla ribalta sociale e muovono l'intero sistema societario verso altri approdi. Sorgono anche conflitti di valori, all'interno stesso di una religione, che vede schierati su fronti contrapposti i sostenitori dello *status quo* ed i fautori del cambiamento ad ogni costo. La storia delle religioni abbonda di esempi scissionisti che hanno avuto origine da dispute sui valori: dagli ashkenaziti ai sefarditi nel mondo ebraico, dai cattolici ai protestanti in campo cristiano, dai sunniti agli sciiti in ambito islamico e dai *mahayana* agli *hinayana* nella cultura buddista. In definitiva, sono numerose le realtà in cui si assiste ad una vera e propria «guerra degli dei», come diceva Weber, cioè ad un confronto molto serrato fra valori ed identità. Specificando meglio il pensiero weberiano, si può parlare di valori che fungono da «dei di vario ordine», ovvero divinità che danno luogo ad un politeismo dei valori (Weber 1997b). Il conflitto tra i valori aumenta sempre più, a mano a mano che la società si razionalizza. Il dualismo riguarda il contrasto fra l'etica dei principi o delle convinzioni (atteggiamento tipico della persona religiosa) e l'etica della responsabilità o del farsi carico delle conseguenze (modalità tipica della persona politica) (Weber 1997a).

6. *Valori e fede*

Senza volere riaprire l'annosa e dibattuta questione della differenza fra religione come Chiesa e religiosità come sentimento, di simmeliana memoria (Simmel 1992: 167-168), torna utile invece, almeno nel nostro caso, assumere il concetto di religione in un'accezione che lo accomuna molto all'idea di credenza ed in particolare al fatto di credere *che* ci sia qualcosa ed abbia consistenza reale.

I valori hanno una relazione bidirezionale con la religione o credenza: ne sono parte fondativa e ne sono influenzati al tempo stesso. Si prendano ad esempio i valori più citati ed apprezzati dai nostri 164 intervistati: la famiglia, il rispetto, la giustizia, la solidarietà, l'accoglienza e la condivisione. Sono tutti concetti che non è difficile etichettare come durkheimiani, perché peculiarmente presenti nelle opere del sociologo francese: *in primis* l'idea di solidarietà (Rosati 2002; 2009), che in qualche modo contempla anche gli altri elementi (si pensi alla solidarietà familiare, all'attenzione solidale verso gli altri, ai sentimenti solidaristici di giustizia sociale per tutti, allo spirito di generosità insito nell'accoglienza ed alla prodigalità della condivisione). Gli altri valori più spesso richiamati nelle interviste sono il lavoro, lo sport, l'amicizia e l'onestà, che, senza soluzione di continuità rispetto ai valori principali summenzionati, confermano la propensione altruistica già presente in famiglia, rispetto, giustizia, solidarietà, accoglienza e condivisione: l'altruismo è una categoria sociologica durkheimiana (Durkheim 1969: 643-656), oltre che comtiana (Comte: 1851: 566). In fondo, il lavoro è il fulcro della quotidianità feriale come lo sport lo è di quella festiva, mentre l'amicizia e l'onestà non fanno che ribadire l'atteggiamento di apertura alla relazionalità e di considerazione per i propri interlocutori. È appena il caso di notare che questi stessi valori si rinvengono anche in religioni diverse da quella maggiormente diffusa in Italia, anche se con attenuazioni o evidenziazioni diverse. Questo corrobora comunque la congettura dell'esistenza di un circolo virtuoso fra religione e valori, con scambi interattivi costanti, posti in essere attraverso retroazioni positive, cioè adattamenti reciproci.

Dalla religione (o credenza *che*) si passa, poi, alla fede (o credenza *in*), emblematicamente rappresentata dalla fiducia in Dio, che a sua volta produce un duplice effetto in rapporto ai valori, giacché li rinvigorisce e ne

viene consolidata. Il completamento del processo si ha nell'esternare religione, fede e valori nella pratica religiosa, abituale campo di ricerca per la sociologia della religione, specialmente nella seconda metà del secolo scorso.

In pari misura, va tenuto conto di un altro sviluppo parallelo, che ha origine dalla morale, si potenzia mediante la ripetitività dei comportamenti consuetudinari, cioè i *moeurs* di cui parlava Montesquieu (1748), e si estrinseca nella partecipazione ai riti religiosi e negli altri atti manifesti di religiosità vissuta.

L'insieme dei processi descritti ha una sua organizzazione interna che può essere rappresentata graficamente nella figura che segue (fig. 1), in cui la coppia costituita da morale e religione funge da sorgente e matrice del flusso che giunge ai *moeurs*, ai valori ed alla fede per poi riverberarsi, da ultimo, nella pratica.

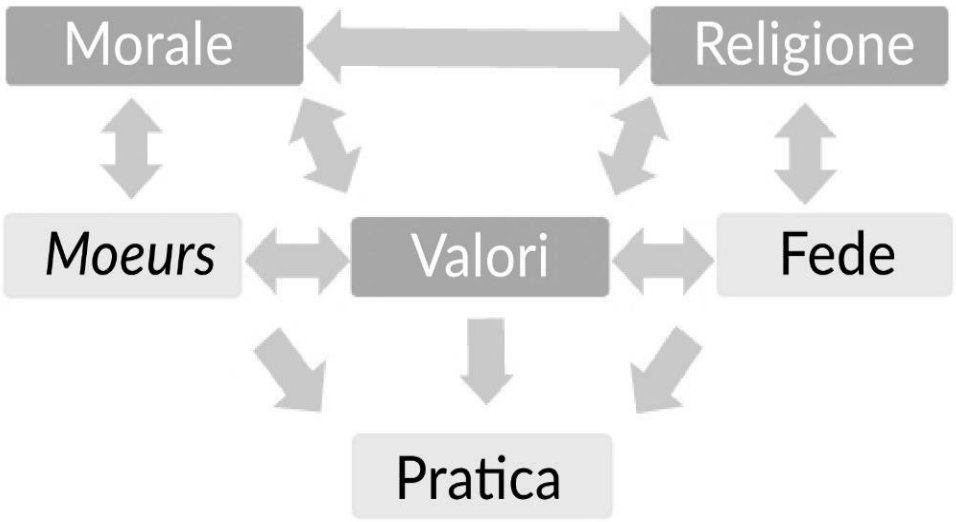


Fig. 1 - Diagramma di flusso da morale e religione a moeurs, *valori, fede e pratica*

Nella nostra indagine sulla religione (Cipriani 2020) gli intervistati manifestano opinioni molteplici. Vi è chi la ritiene il semplice frutto di un'educazione familiare («sono cresciuta in una famiglia credente, e in cui ho ricevuto determinati insegnamenti e li porto avanti») ma per altri essa «serve per spiegare qualcosa dove la scienza non arriva» oppure, secondo

una visione più laica, ha un carattere tipicamente culturale da valutare positivamente, alla stregua di un utile strumento sociale.

Da coloro che rendono noto il loro punto di vista in merito, in generale viene riconosciuta una certa rilevanza alla religione. Oltre la metà dei rispondenti (che sono in totale 138 su 164) attribuisce molta importanza alla religione: si tratta di 72 soggetti su 138. Altri ritengono, invece, che l'importanza sia trascurabile (32 su 138) ed altri ancora negano qualsiasi peso (34 su 138). In pratica, lo schieramento è quadripartito, perché vanno aggiunti i 32 soggetti che non hanno manifestato alcunché (Cipriani 2020).

Bibliografia

Ammerman, Nancy Tatom

(1997) G*olden Rule Christianity: Lived Religion in the American Mainstream*, in Hall 1997: 196-216.

Cipriani, Roberto

(2020) *L'incerta fede. Un'indagine quanti-qualitativa in Italia*, FrancoAngeli, Milano.

Comte, Auguste

(1851) *Système de politique positive, ou Traité de sociologie, instituant la religion de l'humanité*, L. Mathias, Paris, 4 vols. [trad. ingl. a cura di R. Congreve, H. D. Hutton, *System of Positive Polity*, Longmans, Green and co., London 1875-1877].

Durkheim, Émile

(1893) *De la division du travail social*, Alcan, Paris [trad. it. a cura di F. Airoldi Namer, *La divisione del lavoro sociale*, il Saggiatore, Milano 2016; trad. ingl. a cura di W. D. Halls, *The Division of Labor in Society*, The Free Press, New York 1997].

Durkheim, Émile

(1912) *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Alcan [trad. it. a cura di E. Navarra, *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*, Newton Compton Italiana, Roma 1973; trad. ingl. a cura di K. E.

Fields, *The Elementary Forms of Religious Life*, The Free Press, New York 1995].

Durkheim, Émile

(1920) "Introduction à la Morale", *Revue Philosophique* 89: 79-97.

(1922) *Éducation et Sociologie*, Alcan, Paris [trad. it., *La sociologia e l'educazione*, Ledizioni, Milano 2009; trad. ingl. a cura di S. D. Fox, *Education and Sociology*, The Free Press, New York 1956].

(1924) *Sociologie et philosophie*, Alcan, Paris (trad. it., *Sociologia e filosofia*, Mimesis, Milano 2015; trad. ingl. a cura di D. F. Pocock, *Sociology and Philosophy*, The Free Press, New York 1953].

(1925) *L'éducation morale. Travaux de l'Année sociologique*, Alcan, Paris (trad. ingl. a cura di E. K. Wilson, H. Schnurer, *Moral Education*, The Free Press, New York 1961).

(1969) *Il suicidio. L'educazione morale*, Utet, Torino.

Hall, D. D.

(1997) (a cura di) *Lived Religion in America*, Princeton University Press, Princeton.

Larkin, Maurice

(2004) *L'Église et l'État en France. 1905: la crise de la séparation*, Privat, Toulouse.

Maniscalco, Maria Luisa

(2010) *Sociologia e conflitti. Dai classici alla* peace research, Altrimedia edizioni, Matera.

Montesquieu, Charles-Louis de Secondat

(1748) *De l'Esprit des Loix. Ou du Rapport que les loix doivent avoir avec la constitution de chaque gouvernement, les moeurs, le climat, la religion, le commerce, &c. à quoi l'auteur a ajouté des recherches nouvelles sur les loix Romaines touchant les Successions, sur les Loix Françoises, & sur les Loix féodales*, Barrillot et fils, Genève [trad. it., *Lo spirito delle leggi*, UTET, Torino, 2005; trad. ingl. a cura di A. M. Cohler, B. C. Miller, H. S. Stone, *The Spirit of Laws*, Cambridge University Press, Cambridge 1989].

Poulat, Émile

(2010) *Scruter la loi de 1905*, Fayard, Paris.

Rosati, Massimo

(2002) *Solidarietà e sacro*, Laterza, Roma-Bari.

Rosati, Massimo

(2009) *Ritual and the Sacred. A Neo-Durkheimian Analysis of Politics, Religion and the Self*, Farnham, Ashgate; Routledge, London 2016.

Simmel, Georg

(1992) *Saggi di sociologia della religione*, Borla, Roma [ed. ted., *Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie*, Duncker & Humblot, Berlin 1989; trad. ingl. a cura di H. J. Helle, L. Nieder, *Essays on Religion*, Yale University Press, New Haven and London 1997].

Waters, Tony - Waters, Dagmar

(2015) *Weber's Rationalism and Modern Society*, Palgrave Macmillan, New York.

Weber, Max

(1922) "Der Sinn der 'Wertfreiheit' der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften", in Weber 1922: 489-540.

(1922) *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehere*, Tübingen, Mohr [trad. it. a cura di P. Rossi, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino 1958; trad. ingl. a cura di E. A. Shils, H. A. Finch, *On the Methodology of the Social Sciences*, The Free Press of Glencoe, IL 1949].

(1997a) *La politica come professione*, Armando, Roma (ed. ted.: *Wissenschaft als Beruf*, Duncker und Humblot, München und Leipzig 1919; trad. ingl., "Politics as Vocation", in Waters – Waters 2015: 129-198].

(1997b) *La scienza come professione*, Armando, Roma (ed. ted., *Politik als Beruf*, Duncker und Humblot, München und Leipzig 1919; trad. ingl. a cura di H. H. Gerth, "Science as Vocation", in (a cura di) Gerth H. H., Wright Mills C., *From Max Weber: Essays in Sociology*, Oxford University Press, New York, 1958: 129-156).

SReF 1/2 (2024): 355-364

“Magistri sumus”: un modo di insegnare IRC tra passato e presente.

ILENIA BETTI, LUIGI LAZZARI *

E non fatevi chiamare “maestri”,
perché uno solo è il vostro Maestro,
il Cristo (Mt 23,10).

Entrando a far parte del collegio docenti come professore di Irc di una qualsiasi scuola può succedere che si possa essere raggiunti o da un complesso di inferiorità (insegnare una disciplina “minore”) o da uno di superiorità (più raro, a causa dell’oggetto particolare della disciplina Irc), situazione che può essere evitata ricorrendo alla su citata raccomandazione del Signore, che rimane un monito e un tragitto da seguire per realizzare ciò che si è inviati ad essere[1], illuminati, a riguardo, dalla bimillenaria esperienza occidentale (e non solo), dove il cristianesimo ha avuto un ruolo determinante e ancora oggi, al tempo della Scuola 4.0 (cfr. DM n. 161/2022) e della A.I., può fungere ancora da faro. Per non essere “velenosi funghi solitari” inseriti nella comunità sociale ed ecclesiale, ai docenti rimane l’obbligo di coniugare passato e presente, per cercare di illuminare e creare

* ileniabetti@gmail.com; gigipooh68@yahoo.it. Docenti di IRC presso l’ITIS “E. FERMI” - Roma

1 «L'Ordinario del luogo si dia premura che coloro, i quali sono deputati come Insegnanti della Religione nelle scuole, anche non cattoliche, siano eccellenti per retta dottrina, per testimonianza di vita cristiana e per abilità pedagogica» (CIC ’83, Can. 804 §2).

umani futuri. Insegnando si, ma con l'umiltà di Cristo, l'Unico Maestro per ogni uomo. Senza fanatismi né timide e controverse paure.

Ecco, dunque, alcune considerazioni sulla nostra esperienza di studi e di tanti anni di insegnamento vissuti con impegno e soddisfazione.

1. Professori, insegnanti, docenti o maestri?

Al di là delle questioni etimologiche e giuridico-lessicali, rimane importante il modo di definire e percepire la propria identità e il proprio ruolo, prima di proporsi all'animo di chi ti segue anche per "captare" modelli e motivazioni per una vita non solo scolasticamente felice. Il nostro "lavoro" ha diversi nomi, che ne delineano la portata, lo sviluppo, il fine e l'importanza.

Professore è il termine che secondo la etimologia latina (*professor*, dal verbo latino *profitéri*)[2] designa *colui che dichiara pubblicamente, insegna una scienza, una disciplina o esercita un'arte nobile* – è quello più usato dagli studenti, abbreviato in modo affettuosamente simpatico (Prof!) per relazionarsi col proprio titolare di disciplina. Esso ci ricorda che pur godendo di libertà nell'insegnamento (cfr. Art. 33 Cost.), non parliamo mai in modo assoluto "*ex propria autoritate*" e che si ha l'obbligo di muoversi nel campo della verità e del bene per l'umana società.

Da professori, quindi, anche si *insegna*, termine che dalla sua etimologia latina sta ad indicare l'azione di chi *ammaestra, mostra, indica, imprime un segno nella mente altrui*. E ciò richiede chiarezza e forte delicatezza: la scuola "segna" per tutta la vita ed è importante viverla nel modo migliore. Dopo tanti anni di insegnamento viene spontaneo andare a rintracciare nel proprio *modus operandi* di insegnare stili e paradigmi appresi da docenti ammirati quando si era alunni. Allo stesso modo è importante notare come gli studenti, una volta terminato il percorso di studi, riverberino nella loro vita parole e azioni di insegnanti che hanno lasciato un segno in loro.

Dello stesso tenore il termine *docente*, che aggiunge la sfumatura di significato nel *provare, dimostrare con argomenti ciò che si insegna*. Un

2 Per le seguenti etimologie si è consultato Il Nuovo Etimologico, Dizionario Etimologico della Lingua Italiana: vd. Zolli (1999).

insegnamento saldamente fondato crea fondata cultura in chi lo riceve ed anche globale stabilità d'animo: di qui l'obbligo di uno studio e di una preparazione continui e di aggiornarsi sulla cultura globale attuale.

Il termine *maestro* (dal latino *magister*) è quello che sembra inglobare tutti i precedenti significati e che meglio descrive il ruolo di un docente: quel "*magis*" dice l'importanza e il di più di un docente, la cui opera va al di là dell'aspetto meramente remunerativo. Trattando la vita altrui come la propria vita, non può essere soggetto a considerazioni di carattere solo economico e giuridico (aspetti comunque importanti): quel "di più" che il maestro porta con sé deve essere tenuto lontano da ogni viltà. Bisogna fare in modo che gli alunni percepiscano di trovarsi di fronte ad una realtà che li fa crescere "di più", anche con la spinta della testimonianza personale: «L'uomo contemporaneo ascolta più volentieri i testimoni che i maestri o, se ascolta i maestri, è perché sono dei testimoni» (Paolo VI 1975: 41). Insegnare non è solo un lavoro, ma è molto "di più" e se questo è vero per tutti, lo è a fortiori per chi riceve un incarico, una "*missio canonica*" per farlo[3].

2. *Uomini di scuola e non solo*

Entrare a far parte della comunità scolastica anche nelle sue strutture di *governance* è una esperienza che non deve mancare, in quanto *locus* in cui si può incidere sulla vita non solo didattica e non solo degli alunni, ma anche dei colleghi, tenendo bene a mente che si sta agendo in una agenzia educativa che funge da *trade-union* con le famiglie e il mondo sociale, presidio di democrazia e di alta civiltà[4]. Si è notato come chi partecipa agli organi di *governance* scolastica viva più in pienezza la funzione docente, avendo una visione più completa del processo educativo da attuare con tutte le sue sfumature anche giuridico-amministrative e godendo della fiducia dei colleghi e dei genitori degli studenti, che si va in diverso modo a rappresentare per le decisioni da prendere per un sereno cammino della comunità scolastica. Una siffatta partecipazione corrobora le energie e le

3 «È diritto dell'Ordinario del luogo per la propria diocesi di nominare o di approvare gli insegnanti di religione, e parimenti, se lo richiedano motivi di religione o di costumi, di rimuoverli oppure di esigere che siano rimossi» (CIC '83, Can. 805).

4 Cfr. DPR 24 giugno 1998, n. 249, modificato dal DPR n. 235, 21 novembre 2007 n. 235 – art. 5 bis

motivazioni, ma a lungo andare può anche logorare; bisogna stare attenti a non cadere in un fastidioso protagonismo (magari sentendosi indispensabili) e a suscitare la attiva partecipazione di tutti. Bisogna saper mettersi da parte al momento giusto. Un professore non è solo casa e scuola: la situazione può degenerare nel solo "vivere per lavorare" talvolta in modo molto esagerato! Se è vero che la scuola prepara gli studenti ad essere "bravi cittadini", questo lo è per tutti i docenti e ancor più per un Idr, che può interessarsi magari di politica – «la più alta forma di carità», come affermava Pio XI (cfr. Bertetto 1985: 745) – o di altri campi della vita sociale ed ecclesiale, nella gratuità più assoluta (si spera). E, trattandosi di uomini che trattano di religione, anche l'ateo si aspetta che siano esperti non solo d'intelletto, ma anche confidenti con il "campo" dello Spirito, qualità che è molto ricercata anche nella scuola dove si impiantano i pilastri delle generazioni future.

Suo malgrado l'insegnante di Irc non può non tener conto che dal suo agire traspare il Trascendente Vivo che lo ispira in modo entusiasticamente dinamico. Ma «mummificare Dio non è difficile» (Manenti 1992: 19)[5] e lasciarlo trasparire così può essere dannoso per sé e per gli studenti, che avvertendo una scarsa vitalità del docente e della disciplina, potrebbero decidere di non avvalersene. Tutta la scuola serve come trampolino per la vita ed anche l'Irc deve rispettare questa fondamentale finalità, presentando una religione che non è "oppio", ma "caffè che tiene svegli" (riprendendo l'efficace paragone appreso qualche anno fa durante una conferenza del teologo Bruno Forte).

> L'insegnamento della religione cattolica (Irc) risponde all'esigenza di riconoscere nei percorsi scolastici il valore della cultura religiosa e il contributo che i principi del cattolicesimo offrono alla formazione globale della persona e al patrimonio storico, culturale e civile del popolo italiano[6].

5 «Mummificare Dio non è difficile, basta lasciargli un posto secondario nella nostra vita e un ruolo passivo. In questo modo la religiosità assuma un ruolo difensivo… (con scopi) estranei a essa: rifugio dalla vita quotidiana…, mezzo per esprimere aspetti di sé altrimenti inaccettabili, giustificazione per evadere dalla realtà» (ivi).

6 INDICAZIONI PER L'INSEGNAMENTO DELLA RELIGIONE CATTOLICA NEI LICEI (in riferimento al DPR 15 marzo 2010 n. 89 e alle Indicazioni Nazionali dei Licei di cui al DM 7 ottobre 2010 n. 211

3. Illuminati da una grande tradizione

Ecclesiale e non. Con una attenzione sempre rivolta alle abbondanti novità didattico-pedagogiche, pure si può trovare ispirazione da tanti maestri del passato che hanno scritto sul modo di impostare e gestire il proprio essere insegnanti e il processo educativo-formativo degli alunni, spesso sullo sfondo di una ricca antropologia. Seguendo il ricchissimo e preziosissimo patrimonio del magistero ecclesiale, il Concilio Vaticano II ha affermato che non ci può essere una buona e sicura antropologia se non nella Cristologia:

> In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Adamo, infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro (Rm5,14) e cioè di Cristo Signore. Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo a se stesso e gli manifesta la sua altissima vocazione (*Gaudium et Spes*, n. 22a).

È il principio imprescindibile, caratteristico, dell'Irc, che dà la possibilità di impostare ampi e sereni percorsi culturali interdisciplinari, dove anche il non credente può, in rispetto delle sue convinzioni, trovare spunti di riflessione, di confronto e dialogo, di crescita intellettuale e umana. Poi si può trovare ispirazione dalla lettura e meditazione di diversi autori, che pur facendo parte del passato, sono di incredibile attualità pedagogico e didattica. Eccone di seguito che sono per noi punti di riferimento.

a) Quintiliano, che nella *Institutio Oratoria* insegna gli accorgimenti per una corretta impostazione interiore ed esteriore culturalmente e intellettualmente efficace da coltivare sin dall'infanzia e ricorda ad ogni insegnante che per gli alunni è un "secondo padre":

> Tuttavia, al precettore non serve a nulla mostrare grandissima integrità, se non gli riuscirà di vincolare moralmente, con una severa disciplina, la condotta dei suoi allievi. Ordunque, innanzi tutto il precettore assuma nei confronti dei discepoli la disposizione d'animo di un padre e pensi di aver preso il posto dei genitori che glieli hanno affidati. Non abbia, né sopporti difetti. Sia austero, ma non arcigno, cordiale ma non in misura esagerata, per evitare, nel primo caso, l'antipatia e, nel secondo, la mancanza di riguardo. I suoi argomenti preferiti siano l'onestà e il bene, ché, quanto più spesso avrà dato consigli, tanto meno spesso dovrà infliggere castighi.

> Sia pochissimo irascibile, ma non chiuda gli occhi di fronte ai difetti da correggere; il suo insegnamento sia chiaro e semplice, molta la resistenza alla fatica; pretenda quanto è giusto e sempre, quanto piuttosto che molto e a sbalzi. A chi fa domande risponda di buon grado, a chi non gliele fa sia lui a farle. Nel valutare le esercitazioni degli alunni non esageri né in un senso né nell'altro, perché un giudizio troppo severo suscita il tedio dello studio, un giudizio troppo largo provoca sufficienza e trascuratezza. Nel correggere gli errori, non assuma burbanza né tampoco ricorra alle offese: il motivo di certe avversioni allo studio è che i rimproveri sembrano partire da malanimo. Ogni giorno dica loro qualcosa, anzi molte cose, che gli allievi possano poi ripetere tra sé. Sebbene la lettura proponga un numero sufficiente di esempi da imitare, nondimeno il nutrimento più completo è fornito dalla "viva voce" e specialmente del maestro, che i discepoli, sol che siano stati ben educati, amano e rispettano. Davvero, è quasi impossibile dire quanto più volentieri imitiamo coloro, per cui proviamo simpatia (Faranda-Pecchiura 1979: 219-221)

b) Agostino di Ippona, che nel *De Magistro*, enuclea diversi principi su una efficace azione del Maestro per la formazione del discepolo che apprende le verità che danno felicità, "istruito dal Maestro Interiore":

> Quando poi si tratta di ciò che osserviamo con il pensiero, cioè con l'intelletto e la ragione, certamente parliamo di cose che contempliamo come presenti in quella luce interiore della verità, dalla quale quello che viene detto uomo interiore viene illuminato e delle quali gode; ma in quel momento anche chi ci ascolta, se pure lui vede quelle cose con un occhio nascosto e semplice, conosce ciò che dico grazie a una sua contemplazione non grazie alle mie parole. Dunque, neppure a chi intuisce cose vere insegno dicendo cose vere; riceve infatti un insegnamento non dalle mie parole, ma dalle cose stesse rese manifeste da Dio che le rivela nell'interiorità (Bisogno 2014: 207-209).

Al di là di ogni importante sforzo umano del docente, dunque, c'è sempre un "maestro trascendente", che istruisce lo studente.

c) Ignazio di Loyola, che con il suo stile e i suoi insegnamenti negli Esercizi Spirituali, aiuta a impostare e gestire il dialogo con lo studente anche

nel campo del discernimento vocazionale in senso laico[7], trovando grande sintonia con gli attuali orientamenti della didattica scolastica che punta sullo sviluppo delle competenze chiave[8] prevedendo anche l'accompagnamento non direttivo degli studenti da parte di un Tutor Orientatore[9]. Il tutto seguendo la raccomandazione della discrezione e del silenzio mentre efficacemente si opera stando attenti a non perdere e a nutrire dovutamente la propria sostanza umana e professionale: «sale della terra e luce del mondo!» (Mt 5,13-16).

4. Il docente di Irc nell'era della scuola 4.0

Tracciato il profilo globale del docente, rifacendoci anche ai grandi maestri della tradizione, occorre tuttavia domandarci come possa oggi un docente di religione continuare a fungere da faro in un contesto scolastico profondamente mutato rispetto al passato. Nell'era della scuola 4.0 e dell'A.I il docente di Irc è chiamato senza dubbio ad esercitare l'*auditus temporis,* ovvero la capacità di leggere e interpretare il proprio tempo in modo da mostrare in relazione ad esso la credibilità del suo insegnamento. Infatti, «Non viviamo un'epoca di cambiamento, ma un cambiamento d'epoca»: questa frase, pronunciata da Papa Francesco, non è un semplice gioco di parole, ma una riflessione profonda sulla trasformazione digitale che pervade la società contemporanea. Tale cambiamento non solo interpella le strutture sociali, ma sfida in modo particolare il sistema educativo, chiamato a una

7 «La ricerca dello sviluppo intellettuale di ciascun alunno affinché raggiunga la piena misura dei talenti ricevuti da Dio rimane a buon diritto lo scopo essenziale dell'educazione della Compagnia. Essa, tuttavia, non ha mai mirato soltanto ad accumulare un insieme di conoscenze o a preparare a una professione, anche se questo è utile e importante per dei "leaders" cristiani di valore. Lo scopo ultimo dell'educazione ignaziana è piuttosto quella piena crescita della persona che conduce ad agire - ad agire, specialmente, mediante un'azione guidata dallo spirito e dalla presenza di Gesù Cristo Figlio di Dio, Uomo per gli altri. Lo scopo di questa azione, fondata essa stessa su una sana intelligenza e vivificata dalla contemplazione, spinge gli alunni all'auto disciplina e all'iniziativa, all'integrità e all'accuratezza. Questa educazione prende anche in considerazione certi modi disordinati o superficiali di pensare che sono indegni dell'uomo e, cosa più importante, pericolosi per il mondo al cui servizio tutti sono chiamati» (Aa.Vv. 1994: 7).

8 Gazzetta Ufficiale dell'Unione Europea, RACCOMANDAZIONE DEL CONSIGLIO del 22 maggio 2018.

9 DM n. 328 del 22 dicembre 2022 con le Linee guida per l'orientamento.

metamorfosi che lo renda in grado di trasmettere valori e saperi in contesti inediti.

La didattica digitale risponde a questa urgenza, offrendo un'opportunità per rendere l'apprendimento non solo un'acquisizione di conoscenze, ma anche uno spazio di scoperta e crescita personale. In questo modo, le tecnologie digitali si configurano come mezzi per facilitare la comprensione di una realtà complessa e mutevole, permettendo ai giovani di interagire con strumenti e ambienti di apprendimento significativi. Nella "scuola 4.0", che è il risultato dell'ibridazione tradizione-tecnologia, al docente di Irc è affidato il delicato compito di coniugare innovazione e valori etici. L'atteggiamento dell'idr nei confronti del digitale e dell'A.I, come la riflessione della Teologia Fondamentale insegna, deve essere duplice: di vicinanza simpatetica e di distanza critico-profetica (cfr. Lorizio 1999: 72). La vicinanza simpatetica permette al docente di non guardare con continuo sospetto e sostanziale estraneità le innovazioni del digitale; la distanza critica consente di riconoscere che il digitale non può esaurire la ricchezza dell'insegnamento/apprendimento, ma è piuttosto uno strumento che ne amplia l'accessibilità e la comprensione.

Come indicato dal Concilio vaticano II, lo sviluppo tecnologico deve sempre essere orientato al bene dell'uomo, evitando di sacrificare i valori morali ed etici fondanti della convivenza umana (cfr. *Gaudium et Spes*, n. 16). Il docente in questo contesto si fa portatore di una missione complessa: mediare tra il messaggio della cultura cristiana e le modalità di trasmissione offerte dal digitale, mantenendo vivo l'obiettivo di una formazione integrale della persona, di un umanesimo cristiano anziché trans/post-umano.

5. La guida del docente e la sfida etica

L'adozione di strumenti digitali, piattaforme online e risorse multimediali è fondamentale oggi per attuare una didattica che non appaia vetusta e fuori contesto, tuttavia deve essere accompagnata da un'attenta riflessione etica. La sfida è integrare tali strumenti nell'insegnamento, preservando il valore del contenuto e, al tempo stesso, utilizzando forme espressive capaci di coinvolgere e parlare alle nuove generazioni. Il docente di Irc, come insegnante di "frontiera" ha il compito di ascoltare e interpretare i contesti rispettandone la complessità e servendosi di un pluralismo

metodologico. Nell' l'Irc, disciplina intrisa di riflessione spirituale, dialogo e ricerca etica, l'uso della tecnologia deve essere sempre mirato a stimolare un'autentica comprensione dei temi trattati e non al mero intrattenimento della classe.

Come già ammoniva San Tommaso d'Aquino, affermando che "la conoscenza senza amore non conduce alla verità" è quindi essenziale che il docente faccia percepire agli studenti che dietro ogni risorsa tecnologica c'è una presenza reale e umana, un mentore che sa ascoltarli e guidarli. La tecnologia diventa allora uno strumento al servizio della formazione, capace di rendere l'apprendimento un'esperienza più interattiva e partecipativa, ma senza mai sottrarre spazio all'incontro diretto e alla relazione educativa.

Oltre alla componente relazionale, il docente di Irc ha la responsabilità di educare gli studenti all'uso etico della tecnologia, sensibilizzandoli ai pericoli della superficialità informativa, della disinformazione e delle distrazioni digitali. Inoltre, deve saper orientare la dimensione spirituale nell'uso della tecnologia, preservando la profondità dei contenuti religiosi da una digitalizzazione che potrebbe svilirne il significato.

6. *Conclusione: una didattica che non perde la propria anima*

Nel contesto della didattica digitale, il docente di Irc può dunque continuare ad essere un punto di riferimento, un faro, sfruttando la tecnologia per arricchire il percorso educativo degli studenti, non solo sul piano intellettuale, ma anche su quello morale e spirituale.

La riuscita di questa impresa risiede nell'equilibrio: utilizzare il digitale come un mezzo che potenzia e integra, senza mai sminuire la missione educativa profonda dell'insegnamento.

In un mondo in cui i giovani sono immersi nella cultura digitale, il docente di religione deve saper utilizzare saggiamente la tecnologia, senza perdere di vista il fine ultimo: una formazione che unisce modernità e tradizione, conoscenza e riflessione. È in questa sintesi che l'Irc può divenire un'esperienza completa, capace di integrare il passato con il presente, rendendo vere le parole del Vangelo: "Perché non conosciate solo la verità, ma la verità vi renda liberi" (cfr. Gv 8,32).

Bibliografia

Aa.Vv.
(1994) *La pedagogia ignaziana. Appunti di Spiritualità* 36, C.I.S., Napoli.

Bertetto D. (a cura di)
(1985) *Discorsi di Pio XI. Volume I 1922-1928*, Società Editrice Internazionale.

Bisogno A.
(2014) *Il* De Magistro *di S. Agostino,* Ed. Città Nuova, Roma.

Faranda R., Pecchiura P. (a cura di)
(1979) *L'* Istituzione Oratoria *di M.F. Quintiliano*, Vol. I, Ed. UTET.

Manenti A.
(1992) *Vivere gli ideali, tra paura e desiderio*, EDB, Bologna.

Lorizio, G.
(1999) *Rivelazione cristiana, Modernità, Postmodernità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999.

Paolo VI
(1975) Es. ap. *Evangelii Nuntiandi* (8 dicembre 1975).

Zolli P.
(1999) *Il Nuovo Etimologico, Dizionario Etimologico della Lingua Italiana*, Zanichelli.

SReF 1/2 (2024): 365-376

Accogliere il dolore nella relazione educativa: il ruolo dell'insegnante di Religione Cattolica nell'accompagnamento della sofferenza emotiva degli studenti*

SILVIA ANNA IMBROGNO

Come può un insegnante di Religione Cattolica integrare il vissuto di sofferenza dei propri studenti? Quali sono i presupposti per l'instaurazione di una relazione significativa tra docente e discente?

La riflessione nasce anzitutto alla luce dei profondi mutamenti che hanno investito il sistema sociale e scolastico nel corso degli ultimi decenni: agli occhi dei docenti è più che evidente la rapida crescita del numero di alunni che, per svariate ragioni, manifestano una significativa sofferenza sul piano emotivo e relazionale.

Giovani e bambini sono costretti, sin dalla tenera età, ad affrontare le conseguenze di eventi emotivamente traumatici quali separazioni coniugali, sostanziale incapacità o discontinuità nel prestare un adeguato accudimento da parte dei genitori o, nei casi peggiori, la prematura scomparsa di una figura di attaccamento significativa.

*Tesi di Licenza dal titolo "L'insegnante di religione cattolica come risorsa nell'educazione di studenti in lutto o in condizione di deprivazione affettiva: una riflessione interdisciplinare", discussa il 21 ottobre 2024. Relatore Prof.ssa Rossella Barzotti.

Tale considerazione risulta ancor più urgente se riferita al territorio della Diocesi di Roma, nel quale le suddette criticità sono amplificate dalle dinamiche tipiche delle grandi realtà urbane. La vita quotidiana dei membri della comunità romana è spesso segnata da solitudine, difficoltà economiche e sociali, frammentazione delle reti familiari e circostanze che possono intensificare gli effetti degli eventi dolorosi, complicandone la corretta elaborazione.

La questione risulta ancor più complessa a causa della generalizzata tendenza all'edonismo che caratterizza la cultura contemporanea. Tale visione abitua sin dalla giovanissima età ad approcciarsi alla sofferenza come male supremo che si oppone al piacere e come forma di prevaricazione all'innato desiderio di benessere e di felicità dell'uomo.

Le più recenti ricerche di sociologia della religione rilevano l'esistenza di una notevole dissonanza emotiva e cognitiva oltre che uno stato di generico spaesamento di fronte alle esperienze della sofferenza e della morte. Si tratta di conseguenze dovute essenzialmente alla pervasività del pensiero tecnico e scientifico che, tuttavia, non è in grado di placare le domande dell'uomo e di fornire spiegazioni sulla dolorosa imprevedibilità degli eventi. È per questo motivo che si preferisce confinare ogni dispiacere come sconvenienza patologica ed insopportabile limite al potenziale di sviluppo umano (cfr. Costa 2019: 84).

Gli studiosi del settore ci parlano di una vera e propria "algofobia", una condizione di paura e di sistematico evitamento del dolore in tutti gli aspetti della vita quotidiana. Ogni segno di debolezza viene condannato come grave ostacolo all'ottimizzazione e messo drammaticamente a tacere, causando una sorta di progressiva anestetizzazione della coscienza (cfr. Han 2020: 5-7).

1. *Il ruolo dell'insegnante di Religione Cattolica nella testimonianza della sofferenza vissuta con fede*

Un'educazione che abbia come obiettivo la cura e lo sviluppo della persona nella sua integralità non può dimenticare la vulnerabilità e l'imprevedibilità del vivere umano. Più di chiunque altro l'insegnante di Religione Cattolica è chiamato a svolgere il proprio compito formativo sostenendo con convinzione che il dolore vissuto come profonda comunione

ai patimenti di Cristo, può trasformarsi in un'importante occasione di maturazione. In modo particolare, il servizio dell'insegnante di Religione è

> volto a formare personalità giovanili ricche di interiorità, dotate di forza morale e aperte ai valori della giustizia, della solidarietà e della pace, capaci di usare bene della propria libertà (Giovanni Paolo II 1991).

Il suo scopo è quello di rispondere agli interrogativi fondamentali della persona incentivando, fra le altre cose, una riflessione sistematica sulla complessità dell'esistenza (cfr. Petti 2021: 398).

La testimonianza di vita cristiana è l'aspetto centrale e certamente più delicato dell'insegnamento della Religione Cattolica e del profilo dell'insegnante che ne è responsabile. È condizione essenziale che egli sappia incarnare i valori della cristianità nella vita quotidiana e che sia riconosciuto dagli studenti come persona autentica e dotata di buone qualità umane.

Il requisito della testimonianza di vita risulta significativo nel momento in cui l'insegnante di Religione Cattolica, mediante la propria esperienza di sofferenza vissuta con fede, deve farsi carico di mostrare agli studenti l'originalità della proposta cristiana sul senso profondo del dolore. Solo compiendo questo percorso è possibile far cogliere loro la fecondità intrinseca degli ostacoli e delle sofferenze, integrandole nei propri progetti di vita e senza renderle negativamente pervasive del vissuto personale.

Come precisa Papa Francesco al n. 298 dell'es. ap. *Christus vivit*, per accompagnare il prossimo in un cammino di questo tipo, è necessario anzitutto essere disposti ed "allenati" a percorrerlo personalmente.

Un docente che non sia profondamente convinto dell'adesione alla croce come espressione più piena e perfetta della sequela di Cristo, rischia di educare bambini e giovani ad essere persone fragili e poco generose. La capacità di amare, anche nella missione educativa, non può essere scissa dalla capacità di soffrire (cfr. Benedetto XVI 2012: 32). Negare e dimenticare la sofferenza che ha segnato la propria vita personale, concorre a promuovere la discrepanza tra ciò che si insegna a parole e la durezza della realtà, di cui anche i giovanissimi sono ben consapevoli.

Nell'opera educativa, e ancor più nell'insegnamento della Religione Cattolica, che ha per finalità l'apertura di nuovi orizzonti di senso per gli studenti, la figura dell'insegnante assume credibilità proporzionalmente alla

capacità di rendere ragione della speranza che anima e sostiene la sua vita (cfr. 1Pt 3, 15).

Studenti che si trovino ad affrontare lutti, mancanza di affetto o di supporto da parte degli adulti di riferimento hanno bisogno anzitutto di una vicinanza affettuosa per porre rimedio al dolore. Solo se l'insegnante è disponibile a stare accanto donando qualcosa di sé stesso potrà alleviare la tristezza dello studente, rendendolo partecipe di un amore autentico, vivo, comprensivo e accogliente (cfr. Benedetto XVI 2012: 31).

Alla luce di queste considerazioni ho provato a riflettere sui criteri di una buona prassi, capace di fare dell'insegnante di Religione Cattolica un'autentica risorsa nelle situazioni di particolare sofferenza emotiva dello studente.

2. *Prossimità*

Il primo essenziale presupposto per un adeguato accompagnamento della sofferenza emotiva dello studente è senza dubbio quello della prossimità. Non si tratta semplicemente di una buona attitudine ma anzitutto di un principio costitutivo della natura divina.

L'insegnante di Religione Cattolica si fa prossimo dello studente trasmettendogli un profondo senso di riconoscimento della sua dignità, qualificandola come condizione che non può mai essere deturpata, soprattutto dinanzi agli intensi turbamenti offerti dalle incerte dinamiche dell'esistenza umana.

L'insegnante è una risorsa perché è presente con tutta la propria persona: c'è con il corpo, ponendo sempre attenzione ad essere una presenza gradita per gli studenti. Ha cura di tutto ciò che attiene alla prossemica e alla gestualità, intercetta i segnali fisici provenienti dagli alunni che ha dinanzi, sa abbracciare e stringere se ritiene che questo possa essere utile ad alleviare la sofferenza emotiva. Sa stare distante qualora rilevi da parte dello studente un bisogno di isolamento, di uno tempo nel quale maturare un cammino di autoriflessione.

Così come la vicinanza di Dio non si limita ad esprimersi in un sentimento d'amore nei confronti dell'uomo, ma si realizza in una concreta volontà di assicurare giustizia a chiunque si lasci incontrare nelle proprie debolezze (cfr. Es 34, 6-7), così il docente si fa prossimo mediante l'impegno

concreto a rimuovere le cause che causano afflizione allo studente (cfr. CCC: n.2447).

Ciò comporta un interessamento concreto alla sua vicenda (laddove i legittimi limiti imposti dal rispetto della *privacy* lo consentano), un'attenta collaborazione con il team docente e con gli adulti di riferimento oltre che un sano coinvolgimento del gruppo classe nel sostegno ai compagni più vulnerabili.

Non possiamo illuderci che si tratti di un compito semplice: come sottolinea Papa Francesco in numerosi passaggi del suo ampio Magistero, è necessario che la Chiesa (che l'insegnante di Religione incarna nel contesto scolastico) sia disposta ad uscire, ad abbandonare le proprie comodità e a porre le fondamenta oltre i propri confini, laddove l'umanità chiede aiuto per la guarigione delle sue ferite[1].

3. Ascolto

Il docente che desideri porsi come risorsa per l'alunno che sta soffrendo deve saper ascoltare. La capacità di ascolto è essenziale al fine di creare il tempo e lo spazio per una relazione basata sul pieno riconoscimento della dignità della persona che si ha dinanzi e sulla condivisione concreta del peso della croce. Una degna testimonianza del Vangelo non può realizzarsi se prima non si è dato ascolto alle necessità materiali e spirituali del fratello che ci sta chiedendo aiuto.

Fondamentale presupposto per un buon ascolto è la capacità di silenziare il rumore dei pensieri, siano essi attinenti al proprio vissuto personale o a giudizi già interiormente espressi sullo studente che sta tentando di comunicare il proprio sentire. Questo silenzio interiore è un'abilità che può essere acquisita soltanto in presenza di un elevato livello di conoscenza e di gestione delle emozioni. L'insegnante che sa ascoltare ha evidentemente rielaborato in modo soddisfacente le sue fragilità personali ed ha cognizione del momento opportuno per esprimere la propria emotività.

[1] Nell'Es. Ap. *Evangelii gaudium* Papa Francesco invita i fedeli ad una revisione delle modalità di evangelizzazione nella società contemporanea (missione che include anche il compito educativo): portare il messaggio salvifico di Cristo con Spirito autentico significa toccare la miseria umana e la carne dei sofferenti, guardando al dono della propria vita anzitutto come possibilità di concorrere al bene altrui.

In secondo luogo, occorre sottolineare che la pratica del buon ascolto si accompagna sempre alla capacità di discernimento: discernere vuol dire non affrettarsi a formulare giudizi di valore sulla persona o sulla situazione che sta vivendo, ma concordare le sue esigenze con i valori che gli sono più propri e con la sua personale vocazione[2].

È importante, dunque, che l'insegnante non si affretti a fornire soluzioni "preconfezionate", atteggiamento tipico e diffuso nella cultura contemporanea, ma che si impegni a formare le coscienze alla ricerca personale del bene.

Un'ultima considerazione sul tema oggetto di questo paragrafo è necessaria in ragione della profonda multiformità culturale che oggi caratterizza le realtà scolastiche: il buon ascolto è gravemente minacciato dalla chiusura nei confronti delle differenze culturali e religiose che segnano il nostro tempo ed i luoghi che quotidianamente abitiamo. Senza comprensione e rispetto per l'alterità, la Chiesa rischia di chiudersi in una pericolosa autoreferenzialità, ponendosi nell'oggettiva impossibilità di imitare il ministero universale di Cristo[3].

4. Mitezza

La letteratura psicologica sul tema della sofferenza infantile e giovanile ha offerto ampie argomentazioni circa gli atteggiamenti e la postura emotiva manifestate da uno studente che stia attraversando momenti di sofferenza.

È innegabile che i possibili comportamenti oppositivi, provocatori, tendenti alla tristezza e, più in generale, tutto ciò che crei squilibrio nella

[2] Papa Francesco riflette ampiamente sui temi dell'ascolto e del discernimento nel suo Magistero: nell' Es. Ap. *Christus vivit* la riflessione si concentra proprio sul tema della relazione con le giovani generazioni. Il Pontefice chiede a tutti gli operatori pastorali di non trasformare il dialogo con queste ultime in una successione di spietati giudizi sul mondo nel quale vivono e sulle difficoltà che ne derivano. L'ascolto delle loro necessità dovrebbe condurre ad un approccio gentile e compassionevole che favorisca la comprensione dell'esperienza personale dell'amore di Dio anche nei momenti di difficoltà.

[3] Nel sesto capitolo dell' Enc. *Fratelli tutti* il Santo Padre riflette sui presupposti di un dialogo che possa definirsi autenticamente fraterno: si sofferma anzitutto sull'importanza del riconoscimento del punto di vista altrui, non inteso come consenso occasionale ma come profondo ed inderogabile rispetto dei suoi valori. Un ruolo essenziale per la costruzione di un mondo più fraterno è svolto dalle istituzioni educative che, attraverso la trasmissione del patrimonio culturale, possono abbattere la violenta furia che imperversa nei confronti del diverso.

relazione emotiva ed educativa, hanno il potenziale di turbare la serenità del docente (del quale si desidera sottolineare con vigore la dimensione umana).

Le reazioni al dolore, tuttavia, non si possono inquadrare in una eziologia puramente biologica e psicologica, ma devono inserirsi in un quadro più che altro spirituale. In tal senso i comportamenti messi in scena dagli alunni che soffrono non vanno considerati come sintomi, ma come simboli che dicono il proprio sentire, il proprio controllo sull'esistenza e la padronanza di sé stessi.

É proprio in questo spazio di criticità e vulnerabilità che si rende possibile lo svelamento della differenza qualitativa di un docente di Religione Cattolica nella gestione del dolore dello studente. Egli sa che in Cristo

> sono resi preziosi i metalli più vili e trasformati in delizie i dolori più acuti, la povertà in ricchezza, le umiliazioni più profonde in motivo di gloria (Grignon da Montfort 2001: 40)

Forte delle sue competenze teologiche e del desiderio di una vita cristiana vissuta sino alla croce, accetta di essere mite mettendo da parte i sentimenti di eventuali ostilità nei riguardi dello studente più difficile. Si decentra, cerca di individuare il canale più adeguato per l'instaurazione di una relazione positiva. Riflette su ciò che in lui ha causato o causa turbamento, tenendo presente che in un mondo segnato da tante tipologie di morte è per i più piccoli effettivamente complicato coltivare gioia e speranza (cfr. Giovanni Paolo II 1993).

5. *Centralità dello studente*

Un buon insegnante dovrebbe sempre tenere a mente l'assoluta centralità dei propri studenti nell'azione educativa. Si tratta di un elemento sul quale anche i documenti strategici della scuola insistono con vigore.

È infatti necessario ricordare che lo scopo dell'intervento formativo non risiede nella gratificazione personale del docente. Come ricorda Papa Francesco nella *Christus vivit,* somma gioia dell'educatore dovrebbe essere quella di aver formato personalità capaci di utilizzare le proprie buone doti soprattutto quando la vita ponga loro l'arduo confronto con gravi difficoltà e complesse sfide esistenziali.

Il compito di chiunque si approcci a soggetti in età di sviluppo non è dunque quello di mettere in atto tentativi di limitazione delle esperienze di frustrazione. Così facendo si rischierebbe non solo di diminuire le loro capacità di resilienza, ma anche di indebolire la capacità di provare compassione per chiunque altro al di fuori di sé[4].

All'insegnante non è richiesto di sostituire la coscienza dello studente ma di indirizzarlo nella ricerca della propria vocazione, cammino che lo renderà in grado di discernere ciò che è bene per sé stesso da ciò che non lo è (cfr. Francesco 2019: n.221). Giovani e bambini, pur volendo spesso affrettare i tempi del pieno esercizio della propria autonomia e libertà di pensiero, hanno in realtà un intenso bisogno di essere accompagnati con verità, stima e affetto, senza che li si giudichi per i loro sentimenti o per le situazioni familiari e personali. Si tratta di saper scorgere con discrezione il potenziale che ogni studente custodisce in sé, compito reso senza dubbio più difficoltoso laddove la ricerca della propria vocazione sia ostacolata dalle macerie del dolore e dall'infelicità.

La giovane età degli studenti non dovrebbe mai costituire una tentazione di realizzare su di essi forme di manipolazione e di applicazione dei propri personali criteri. Bambini e adolescenti dovrebbero essere posti dall'insegnante in posizione di assoluto protagonismo, considerati esseri liberi e generatori di significati.

Parole chiave per il buon docente nella gestione della sofferenza sono "accompagnare", "mediare" ed "accogliere" soprattutto le manifestazioni di frustrazione, progettando insieme allo studente un cammino che possa rimuovere o quantomeno mitigare l'intensità di tutto ciò che offende la pienezza della sua esistenza.

6. *Spiritualità dell'insegnante di Religione nell'azione educativa*

Qual è dunque la strada da percorrere per acquisire questa credibilità e capacità di testimonianza evangelica negli ambienti educativi?

[4] Interessanti contributi sul tema sono offerti dalla riflessione degli studiosi che hanno applicato la logoterapia frankliana al campo pedagogico e psico evolutivo: la proposta di Frankl propone che gli adulti sappiano guidare i più giovani a fare del loro vissuto personale una storia irripetibile e ricca di significato, punto fermo dal quale partire per la costruzione di nuovi valori, senza intervenire in modo diretto per impedire o per ostacolare questo processo (cfr. Bruzzone 2001: 358-359).

Senza dubbio queste virtù vengono assunte attraverso l'esperienza e la competenza professionale. Tuttavia, è soprattutto coltivando la vita spirituale attraverso la preghiera (quella personale e quella liturgica comunitaria rendono sempre presente il mistero di Cristo, in modo speciale nel sacramento eucaristico), la vita sacramentale e la formazione specifica proposta dagli uffici di pastorale scolastica che si può restare costantemente in sintonia con la propria missione (cfr. Congregazione per l'Educazione Cattolica 1982: 36).

La fede del docente di Religione Cattolica ha la formidabile occasione di essere comunicata e tradotta nel linguaggio contemporaneo e di trovare la propria declinazione in una stagione nella quale domina il pensiero debole.

Coloro che hanno scelto di dedicare la propria vita professionale all'insegnamento della Religione Cattolica non dovrebbero mai cedere alla tentazione di trasmettere soltanto nozioni, ma custodire e tutelare la caratteristica educativa che qualifica il loro insegnamento, quella cioè della spiritualità e della trascendenza (cfr. Bollin 2002: 17).

Gli insegnanti di Religione sono anzitutto innamorati di Cristo, a motivo del fatto che Cristo è innamorato di ogni uomo. Dovrebbero costantemente coltivare la presenza di questo mistero nella loro vita e trovare in un così grande dono d'amore la forza per combattere tutto ciò che offende la pienezza della vita degli studenti (cfr. *ivi*: 20).

Volgendo idealmente lo sguardo al Crocifisso, dovrebbero nutrire la convinzione che al cuore di ogni tempo sta l'evento pasquale, nel quale trionfo e morte, gioia e dolore si saldano nel modo più straordinario e perfetto. Proprio nel tempo donato all'ascolto degli studenti, privo della fretta di impartire qualche nozione o di produrre qualcosa di concreto, si cela la preziosa opportunità di aprire spazi nei quali bambini e ragazzi possono inventare una vita meno scontata, nella quale la grammatica del dolore viene accettata come necessaria per comprendere e assaporare più a fondo le gioie della vita (cfr. *ibidem*).

L'esperienza vissuta di una vocazione così ricca e profonda richiede formazione tanto sul piano professionale quanto sul piano religioso e spirituale. Specialmente nell'insegnante di Religione Cattolica, è necessario che sussistano una personalità spirituale matura e il desiderio di una vita profondamente cristiana.

L'auspicio è che si inneschi un circolo positivo tale per cui coloro che sono impegnati nell'accompagnamento delle giovani generazioni possano trasmettere il messaggio cristiano che profondamente sentono nel cuore come fonte di forza e consolazione e che gli insegnanti possano svolgere la propria professione essendo sempre disposti a donare agli studenti qualcosa di sé, facendosi per loro presenza significativa, spazio di sollievo nel quale riconoscersi come creature sempre e nonostante tutto amate.

1. Bibliografia

Amato, Angelo

(1999) *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, EDB, Bologna.

Benedetto XVI

(2006) Lettera Enciclica *Deus caritas est*.

Benedetto XVI

(2007) Lettera Enciclica *Spe salvi*.

Benedetto XVI

(2012) *Lettera alla Diocesi e alla città di Roma sul compito urgente dell'educazione*, in Pontificio Consiglio per i Laici 2012: 30-33.

Bollin, Antonio

(2002) (a cura di) *L'insegnante di religione. Un cristiano con la passione per l'educare. Linee di riflessione, testimonianze e prospettive*, Elledici, Torino.

Cicatelli, Sergio

(2020) *Prontuario giuridico IRC. Raccolta commentata delle norme che regolano l'insegnamento della religione cattolica nelle scuole di ogni ordine e grado*, Editrice Queriniana, Brescia 2020[10].

Concilio Vaticano II

(1965) Dichiarazione *Gravissimum educationis*.

(1966) Costituzione *Gaudium et spes*.

Conferenza Episcopale Italiana

(1991) *Insegnare religione cattolica oggi*, EDB, Bologna.

Congregazione per l'Educazione Cattolica

(1982) *Il laico testimone cattolico della fede nella scuola*, Elledici, Torino.

Corini, Gabriele Maria

(2015) *Dona al tuo servo Signore un «cuore in ascolto». Itinerario sintetico dei testi profetici e sapienziali*, Edizioni Glossa Srl, Milano.

Costa, Cecilia

(2019) "Sofferenza e condizione umana. Una lettura sociologica nel tempo della postmodernità", *La sapienza della croce. La sofferenza alla luce della croce aspetti filosofici, antropologici e sociologici* n.1: 82-90.

Doglio, Claudio

(2015) (a cura di) Il *quarto Vangelo*, Messaggero di Sant'Antonio Editrice, Padova.

Francesco

(2013) Esortazione Apostolica *Evangelii Gaudium*.

(2013) *Intelligenza, cuore, contemplazione*, L'Osservatore romano n. 243: 8.

(2015) Esortazione Apostolica post-sinodale *Amoris laetitia*.

(2019) Esortazione Apostolica post-sinodale *Christus vivit*.

Galvagno, Germano - Giuntoli, Federico

(2014) *Dai frammenti alla storia. Introduzione al Pentateuco*, Editrice Elledici, Torino.

Ghezzi, Enrico

(2006) *Come abbiamo ascoltato Giovanni. Studio esegetico-pastorale sul quarto Vangelo*, Edizioni Digigraf, Pontecchio Marconi.

Giovanni Paolo II

(1982) Esortazione Apostolica *Familiaris consortio*.

(1984) Lettera Apostolica *Salvifici doloris*.

Grignon, Luigi Maria

(2001) *Lettera agli amici della croce*, Edizioni Monfortane, Roma.

Han, Byung Chul

(2020) *La società senza dolore. Perché abbiamo bandito la sofferenza dalle nostre vite*, Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino.

Petti, Daniele

(2021) "L'insegnamento della religione cattolica oggi. Dialogo con Daniele Saottini", *Rivista Lasalliana* vol. 88: 395-406.

Pontificio Consiglio per i Laici

(2012) *Evangelizzare i giovani di oggi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.

Poppi, Angelico

(2004) *I quattro Vangeli. II. Commento sinottico*, Messaggero di Sant'Antonio Editrice, Padova 2004[4].

Salvati, Giuseppe Marco

(2016) *La misericordia di Dio nel pensiero di Tommaso d'Aquino*, in Flavi 2016: 55-71.

Urso, Filippo

(2014) *Lettera agli ebrei. Introduzione, traduzione e commento*, Edizioni San Paolo s.r.l., Cinisello Balsamo.

SReF 1/2 (2024): 377-397

Rieducare i giovani al desiderio*

SIMONA SANTORO

Sic itur ad astra
VIRGILIO, *Eneide*, IX/641

Nella società contemporanea, dominata dalla cultura dell'immediato e del consumo di massa, un desiderio sembra prevalere su tutti gli altri: il desiderio del "tutto e subito". Cavalcare l'onda emotiva di piaceri istantanei e alimentare la corsa al consumo di beni e di servizi sono fenomeni sempre più diffusi. Basti pensare allo *shopping* emotivo, alle emozioni *shock*, alle locande emotive, alle comunità emozionali, esperienze tutte legate a gratificazioni immediate che, una volta consumate, paradossalmente, lasciano nei vissuti un senso di vuoto, di apatia, di solitudine e di noia.

Ma che cosa si nasconde dietro questa smania istantanea, questo imperativo della gratificazione immediata? Che cosa si maschera dietro il culto delle emozioni? Nel mutamento epocale in corso, il desiderio, motore primario dell'essere umano, sembra perdere la sua potenza generativa e impatta nell'onda emotiva di piaceri istantanei. Tale frenesia consumistica satura il presente, distoglie lo sguardo dall'orizzonte di progettualità e non offre prospettive di futuro.

* Estratto della Tesi di Licenza in Scienze Religiose dal titolo "Il paradosso del desiderio nella generazione del *tutto e subito*", discussa il 18 luglio 2024. Relatrice ch.ma Prof. Claudia Caneva

Il tema di rieducare al desiderio diventa prioritario per ridefinire la teleologia delle emozioni sempre più narcotizzate dalla cultura dell'istantaneità.

1. Il consumo compulsivo dell'esistenza

Il consumo di massa non si riferisce solo all'acquisto degli innumerevoli articoli e prodotti offerti dal mercato globalizzato, ma riguarda anche la ricerca di piaceri senza limiti, un atteggiamento tipico della cultura del consumo e dell'immediato. Lo stile di ottenere tutto e subito riflette l'attitudine della società del desiderio che non si lascia mancare nulla.

Nel clima culturale del consumo di massa, il migliore antidoto per difendersi dalla precarietà dell'esistenza è una vita agiata con aspettative elevate che abbagliano la stessa esistenza, illusa dal disincanto di colmare il vuoto esistenziale con la corsa al consumo.

Tutto ciò ha un'evitabile ricaduta sulla civiltà postindustriale che cerca di superare il malessere persistente con l'introduzione di nuovi beni e servizi.

> Il clima contemporaneo è terapeutico, non religioso. La gente oggi non aspira alla salvazione personale, e tano meno al ritorno a una primitiva età dell'oro, ma alla sensazione, alla illusione momentanea di benessere personale, di salute fisica e di tranquillità psichica (Lasch 1981: 19).

A questo aspetto, si aggiunge anche il bisogno di sperimentare sensazioni forti come la ricerca di esperienze estreme con cui l'individuo ipermoderno, il cosiddetto *sensation seeker*, rivela il suo profilo narcisistico.

La macchina organizzativa del consumo di massa ha alterato il processo di socializzazione con tempi e spazi sempre più ridotti a modelli autoreferenziali in cui si avviano relazioni a uso e consumo personale che promuovono il culto del sé.

> L'immaginario degli individui è 'colonizzato' [...] da questa favola di un godimento senza limiti. La circolazione degli oggetti di consumo si regge sulla supposizione che il mercato offra di che colmare ogni possibile bisogno o capriccio del soggetto (Gomarasca 2007: 25-26).

La vita sociale è percepita come esperienza fugace, transitoria e frammentata, suscitando sentimenti di impotenza, di vuoto interiore, di noia, di isolamento e di un malessere permanente.

Come cambiano la dimensione affettiva e le relazioni nella società "ipercomplessa" (cfr. Dominici 2011: 180)? L'introduzione della tecnica ha determinato il primo e significativo passaggio d'epoca, dalla modernità alla postmodernità ed ha inciso sullo stile di vita individuale e collettivo. Con l'avvento dell'innovazione digitale, lo *status* identitario della società ipercomplessa muta radicalmente, lasciandosi catturare dall'interesse di altri spazi e di altri ritmi, come le realtà virtuali dei *social media*, le interazioni *online*, la realtà aumentata, le fusioni degli *ego* in occasione di eventi di massa, le cattedrali virtuali che hanno un impatto sull'approccio delle persone alle relazioni e alla percezione della realtà.

È la fotografia scattata in anticipo da Nietzsche che descrive il nostro tempo come «un'epoca di sovreccitazione, e proprio per questo non è un'epoca di passione; essa si accalora continuamente, proprio perché sente di non essere calda – nel suo fondo è gelo» (cfr. Nietzsche 1882).

Come si spiega questo nuovo tipo di tendenza del culto di sé? Come interpretare l'incessante ricerca di emozioni *shock*?

La complessa sfera psichica sperimenta una vita affettiva alquanto convulsa, in quanto

> soffre di uno squilibrio dovuto a un eccesso di emozioni-*shock* e a un *deficit* di emozioni-contemplazione. Nel campo delle emozioni, l'individuo contemporaneo tende a selezionare quelle che gli procurano un massimo di eccitazione. Egli preferisce l'emozione-*shock*, che è nell'ordine del grido, all'emozione-contemplazione, che è nell'ordine del sospiro. [...] L'uomo attuale si interessa più alle emozioni di tipo esplosivo che ai sentimenti, i quali hanno un'impronta smorzata e durevole. Accorda più valore alla scarica affettiva che all'espressione lirica, alla *trance* che all'estasi, all'adrenalina che all'ammirazione. Egli cerca avidamente le occasioni di commozione, di scatenamento isterico (Lacroix 2002: 108-109).

Il filosofo contemporaneo Lacroix presenta uno scenario di sovreccitazione nel quale si destreggia lo stato emotivo dell'individuo, immerso nell'innovazione digitale che accelera ogni forma di scambio relazionale e comunicativo, navigando a vista e seguendo più l'onda dell'emozione piuttosto che della passione.

Lo stile del consumo compulsivo dell'esistenza rincorre solo la logica delle emozioni per soddisfare il piacere istantaneo del *carpe diem*, sempre

più diffuso e riconosciuto come processo della collettività che agisce, ogni volta, in nome di un nuovo desiderio.

È un dato di fatto che il consumo di massa logora anche l'esistenza dei giovani sempre più esposti a stati emotivi passeggeri e a ogni sorta di stimoli, ma che, in fondo, li rendono sempre più spenti e senza prospettive di futuro.

> L'offerta incalzante di nuove sensazioni si è moltiplicata quasi a parare l'assenza drammatica di prospettive nella vita. Ecco allora disegnato il ritratto del nuovo disagio della giovinezza (Recalcati 2023: 32),

alla ricerca di esperienze che amplificano la dimensione emozionale dell'io e garantiscono il piacere istantaneo senza legami affettivi.

Così, l'emozione è preferita alla passione, le locande emotive sostituiscono le mura domestiche, la rete fluida di *Internet* prevale sul coinvolgimento in presenza, l'orizzonte affettivo-relazionale si riduce al consumo di una scarica emozionale che non richiede vincoli come la passione, il culto delle emozioni negozia le relazioni a uso e consumo istantaneo, creando una netta linea di demarcazione tra la passione e l'emozione. Ora, «la passione, a differenza dell'emozione, in un modo o nell'altro apre sempre il soggetto al legame con l'altro» (Gomarasca 2007: 100), mentre l'emozione presenta una sorta di culto del sé che sfugge ad ogni forma di legame affettivo, concedendo piaceri istantanei che degenerano in un'inquietante apatia causata dall'appagamento di ogni appetito di massa.

Anche l'organizzazione dei servizi pubblici e privati offre spazi sempre più stimolanti alla pratica di attività con cui sperimentare le cosiddette emozioni estreme.

> La pratica degli sport rischiosi, il turismo estremo, la pubblicità, il fenomeno New Age, la *deep ecology*, la politica 'urlata': un immenso coro che invita a salvarsi dalla monotonia agghiacciante dell'esistenza dando libero sfogo alle proprie riserve emotive. Ne risulta un supermercato altamente organizzato di stimoli, concesso democraticamente a tutti ((*ivi*: 36-37).

Un'esperienza comune nell'esistenza della generazione del *tutto e subito* è l'emozione-*shock* vissuta come antidoto alla noia e alla *routine* quotidiana.

> La sua vita affettiva è fatta di movimento e non di raccoglimento, di azione e non di contemplazione. Si svolge in una serie di impatti, invece

> di dispiegarsi sotto la forma tranquilla di una disponibilità di fronte al mondo (Lacroix 2002: 109)

e, ogni volta che cerca un'emozione-*shock*, alza il livello di adrenalina per sentirsi viva, fino a giungere a un punto senza ritorno dove l'esperienza del piacere senza limiti riduce l'affettività al consumo di sensazioni da procurarsi nel supermercato delle emozioni.

A tale stile consumistico, si aggiunge l'aspetto pervasivo dell'innovazione digitale che incide sulla collettività e sui rapporti interpersonali.

> La crescente dipendenza da tecnologie che nessuno sembra capire o controllare ha suscitato sentimenti di impotenza e vittimizzazione. Troviamo sempre più difficile acquisire un senso di continuità, stabilità o collegamento con il mondo che ci circonda. Le relazioni con gli altri sono particolarmente fragili; gli oggetti sono costruiti per essere usati e gettati (Lasch 1981: 274-275),

tutta la realtà è vissuta con un senso di provvisorietà e di improvvisazione, fino a creare una sorta di *black-out* nelle interazioni sociali.

Cosa sta accadendo alla socialità e al desiderio condizionati dal *trend* della macchina produttiva di beni e di servizi nell'epoca del consumo di massa? La parola d'ordine che circola in ogni contesto sociale è il consumo che impone le sue regole, a partire dalla logica della corsa al benessere mai appagato, in quanto ogni desiderio soddisfatto induce a una nuova richiesta da saziare. Tuttavia, il consumo di massa e ogni piacere soddisfatto a getto continuo determinano la scomparsa del desiderio stesso.

2. *Il processo educativo dell'interdisciplinarietà*

È noto come i rapidi cambiamenti hanno influenzato il modo di percepire la realtà, il tempo e lo spazio ridotti a frammenti di istanti e di nicchie; agli spazi dei nonluoghi, percepiti come territori di solitudine, si aggiunge la dimensione fluida del tempo; tutto accade in fretta e si consuma, inclusi i legami, sempre più fragili ed effimeri.

Nel contesto dell'iperconnettività, i giovani, immersi in ambienti in cui le tecnologie forniscono soluzioni e gratificazioni immediate, possono

sviluppare un comportamento da consumatori insaziabili con una minore attenzione alla conoscenza di se stessi.

L'epoca del consumo compulsivo di massa ha smarrito il significato dell'esistenza soffocata dai molteplici stimoli della tecnologia digitale che rende accessibile tutto e subito con un semplice clic, fino a causare la ricaduta del desiderio stesso.

Nell'attuale quadro situazionale, pervaso dalla colonizzazione mediatica, il tema dell'educazione richiede una cura e un'attenzione particolare alla formazione attraverso un'azione educativa orientata all'interdisciplinarietà che educa al vero, al bene e al bello.

> L'uomo, inoltre, applicandosi allo studio delle varie discipline, quali la filosofia, la storia, la matematica, le scienze naturali, e coltivando l'arte, può contribuire moltissimo ad elevare l'umana famiglia a più alti concetti del vero, del bene e del bello e a una visione delle cose di universale valore; in tal modo essa sarà più vivamente illuminata da quella mirabile Sapienza, che dall'eternità era con Dio, disponendo con lui ogni cosa (*GS*, 57).

Il vero, il bene e il bello sono strumenti pedagogici che risvegliano il desiderio e la passione per la vita, stimolando la creatività di cui l'essere umano è dotato.

Tuttavia, nel contesto della surmodernità, una proposta pedagogica, secondo i criteri sopraindicati, diventa un'operazione complessa, in quanto non è semplice avviare una riflessione sui trascendentali a causa di un'attività razionale incantata dall'approccio scientifico che non lascia spazio a quello metafisico.

Ora, il compito e il valore dell'interdisciplinarietà è quello di nutrire le dimensioni più profonde dell'esistenza, come i criteri della trascendenza che necessitano di recuperare il loro spazio. Una proposta educativa di questo spessore provvede ad avviare un percorso di crescita basato sulla formazione integrale della persona. L'interdisciplinarietà forma il corpo, la coscienza, l'intelligenza, l'affettività e coinvolge la dimensione razionale ed emotiva del discente. Organizzare un lavoro di integrazione dei saperi significa scegliere un approccio antropologico in cui considerare i tre linguaggi umani del pensare, del sentire e del fare, in modo da trasmettere non solo i contenuti, ma anche i valori e le buone pratiche.

L'attuale crisi sul discorso educativo richiede l'attenzione di tutti gli attori della formazione per rilanciare il patto educativo con i criteri sopraindicati e dare avvio a un nuovo processo educativo. Si tratta di una manovra complessa che ricorre all'esercizio di non lasciarsi prendere dalla logica razionale, sapendo che la realtà, «esiste prima dell'uomo che ragiona, perciò per sua natura la realtà è più vasta della misura della ragione» (Leopardi 1996: 25). Sono le testuali parole dello scrittore Giacomo Leopardi, la cui mano ispirata riabilita il valore dell'esistente: «Quello che io sono è incommensurabile con quello che io so» (*ibidem*).

Qui si gioca il duello tra la *res cogitans* e la *res extensa*, quest'ultima sfugge al monitoraggio razionale, incapace di contenere la realtà che trabocca nella sua possente estensione.

> La ragione non è la misura del reale, non è la misura dell'essere, perché l'essere la deborda da tutte le parti [...] se fosse 'misura' non potrebbe conoscere il reale vero, l'essere vero; invece la ragione è una finestra spalancata sulla realtà, è un'apertura alla realtà, alla realtà del volto di mia madre come alla realtà che sta nascosta dietro il segno dell'universo, il segno di ogni cosa, l'infinito, il mistero di Dio. La ragione è un abbraccio senza fine della realtà. Vale a dire, la ragione è il cuore, ed in questo concetto di ragione come apertura, come occhio spalancato alla realtà, finestra aperta a un campo infinito dentro il quale non si è mai finito di entrare, ogni momento è novità, è una ricchezza, ogni momento è amore. Se la ragione fosse la misura delle cose, ogni momento sarebbe invece tomba, sepolcro (*ibidem*).

Tutto dipende dallo sguardo con cui l'osservatore si pone nell'interpretare la realtà. Come abbattere la barriera del giudizio intellettuale di chi osserva la parte esteriore di un oggetto e omette il suo aspetto noumenico? La filosofia e la poesia sono un canale di accesso alla realtà in quanto tale: se la filosofia cerca il vero e la poesia si guarda intorno e insegue il bello, il paradigma tecno-scientifico non trova spazio tra i grandi intellettuali.

Il filosofo tedesco Friedrich Schiller vede nella bellezza la funzione pedagogica di ricondurre l'uomo a risvegliare il desiderio di una visione integrale della realtà. Nel suo scritto epistolare, *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, ricorre il tema dell'unità tra natura e spirito, della bellezza che riabilita la simbiosi tra etica ed estetica tipica della cultura ellenistica, ritenuta una civiltà che si contraddistingue non per ricercatezza, ma per

semplicità. «Ricchi di forma e di contenuto insieme, filosofi e artisti, delicati ed energici, li vediamo unire in una magnifica umanità la giovinezza della fantasia e la virilità della ragione» (Schiller 2007: 63) senza distinguere dimensione interiore ed esteriore.

Dal canto suo, Giacomo Leopardi, consapevole del dramma apportato dalla nuova fase della storia, «regalava alla poesia moderna questa esigenza innovativa di rifuggire dalla bellezza astratta o convenuta e dai suoi canoni» (Leopardi 1996: 117).

Il più grande poeta della modernità,

> si rende conto con estrema prontezza che il mondo, l'uomo non sarà più com'era. Il contraccolpo per lui è forte, è drammatico [...]. La poesia resta a riconnettere nel profondo l'unità del sentire umano che la storia ha sconvolto (*ivi*: 119).

Lo sguardo smarrito dell'uomo postmoderno indica il bisogno di riappropriarsi della visione unitaria della realtà.

> In definitiva, come sottolinea Zygmunt Bauman, la transitorietà dei vissuti dell'uomo contemporaneo genera la necessità di abitare il tempo e lo spazio per ritrovare i significati che uniscono, in risposta a una società sempre più individualizzata. «Tutte le società sono fabbriche di significati, ma anche qualcosa di più: sono i vivai della vita piena di significato» (Bauman 2010: 8). Ciò significa che il progresso dell'*homo faber* non può soddisfare da solo le domande ultime dell'esistenza, e ha bisogno di riconciliarsi con l'*homo sentiens*, con cui comprendere altre vie – dal latino *compr(ĕh)endĕre* (Conte et al. 2004: 257) –, ovvero prendere con sé, come in un abbraccio, per farsi carico dei passi dell'umanità e orientarla verso un nuovo umanesimo.

3. I trascendentali nutrono il desiderio

L'uomo è in grado di riconoscere tracce di verità, di bontà e di bellezza nella misura in cui educa il suo sguardo allo stupore, al rapimento di un'intuizione, di un desiderio che lo spingono a mettersi in movimento.

Il richiamo ai trascendentali è una delle vie pedagogiche che allenano l'essere allo stupore.

> Il bello che è in grado di educare ci sollecita sul piano sensibile attraverso la natura, le cose, le persone. Lo stupore e la meraviglia

> provati per il loro esserci e la loro bellezza possono indurci a ricercare il senso dell'esistenza, se si pensa che proprio dalla meraviglia per la realtà è nata la spinta originaria del pensiero filosofico che ad essa si alimenta, accompagnandosi anche al fascino esercitato su di noi dalla realtà in grado di sorprenderci come se vedessimo qualcosa per la prima volta nel suo nascere originario (cfr. Musaio 2009).

L'arte del vivere, la verità nell'ordine delle cose, l'apporto della cultura e la ricerca di significati sono la corteccia di ciò che è già presente in ogni essere umano, in ogni seme che contiene l'albero con i suoi frutti, in ogni parola mitizzata in un libro che rende immortali i suoi personaggi e i suoi lettori, in ogni idea che trova espressione nel simbolo che rappresenta la singolarità di tutti.

All'uomo il compito di lasciarsi stupire, nonostante «la distanza tra il desiderio e la realtà, tra la ricerca della felicità e i limiti del mondo, tra la ricerca dell'infinito di là dalla siepe e la finitezza di ciò che è al di qua» (D'Avenia 2016: 83), nonostante il possibile successo o fallimento.

Queste tappe esistenziali scandiscono la parabola della vita e, per quanto i versi di Dante Alighieri – «nel mezzo del cammin di nostra vita, mi ritrovai per una selva oscura, ché la diritta via era smarrita» (Alighieri 1987: 6) –, accadano in tutta la loro durezza, la vita è sempre quell'opportunità più forte del dolore e della morte, la vita ferita può essere sempre raccolta, curata e fatta rifiorire in tutta la sua bellezza. «Come si fa a non rimanere schiacciati dal limite, ma anzi a vedervi l'infinito a cui rimanda?» (D'Avenia 2016: 66).

Ora, anche se la vita non è gentile e non mantiene le sue promesse, anche se l'imprevisto dirotta la traiettoria del viaggio, anche se l'assenza di senso e la presenza del non senso pervadono il tessuto sociale, la riflessione poetica,

> non la poesia dei componimenti poetici, ma la *poesia*, cioè l'intuizione della 'vita come tutto', il sentimento della fragilità e originalità dell'esistenza, che chiede di starle di fronte con cura e coraggio, anche se a prendere la parola sono il dolore, la sconfitta, la solitudine (D'Avenia 2016: 68);

sul più bello, tale riflessione poetica diventa l'opportunità per desiderare di ricominciare a credere che la vita ha un senso, una direzione e una tensione. Su questi aspetti, il professore Alessandro D'Avenia, autore del libro *L'arte*

di essere fragili. Come Leopardi può salvarti la vita, si intrattiene con il più grande poeta moderno in un dialogo epistolare. I due paladini conversano in un confronto che stimola il lettore a riflettere sulle dimensioni esistenziali e su come l'ispirazione, il desiderio e la bellezza possano prendere la parola, perché aprono alla vita e offrono spazi nuovi per ripartire motivati.

Senza queste premesse non ci sono promesse che realizzino un progetto.

> Senza la bellezza c'è da rimanere chiusi in casa e aspettare la fine, sperando che il brutto non valichi la soglia della porta della camera. Solo la bellezza ispira a uscire da sé, a esplorare, ad amare, a creare, a riparare. La bellezza entusiasma al lavoro. E il lavoro ben fatto, qualsiasi esso sia (purché onesto), salva il pezzo di mondo che ci è affidato, perché lo porta al suo possibile e fecondo compimento. Ci si innamora solo attraverso la bellezza, per questo i poeti hanno il dono di innamorarsi continuamente. Se diventiamo incapaci di leggere poesia, scivoliamo nella cecità verso la bellezza, perdiamo l'amore, come dimostra la nostra stanchezza del quotidiano, vera corsa a ostacoli, spazio di prestazioni senza riposo, sete di fine settimana in fuga, mai dissetanti come speravamo […]. Tu mi hai insegnato, Giacomo, come si può stare al mondo in ogni istante, abitare ogni minuto, qualsivoglia sia la condizione che ci è dato abitare, per trovarvi bellezza. In che modo? Con quello che chiamiamo 'ispirazione' […] capace di illuminare la nostra vita quotidiana da dentro, con quella luce che rende ogni nostro gesto autentico e ogni nostra opera feconda, indipendentemente dal risultato (*ivi*: 183-184).

In epoche diverse, entrambi gli artisti, ispirati dalla penna, giungono alla conclusione che il nostro essere al mondo, nonostante le fatiche che riserva, trova il suo senso nel generare, nutrire e trasmettere la vita stessa, e che c'è sempre

> qualcosa da scoprire, una luce in mezzo alle tenebre, non fosse altro che la luce dei versi. I tuoi canti sono il grido di riscatto dell'infinito ferito, fiaccato, frantumato: ci sono anziché non esserci, c'è speranza proprio perché c'è creazione, perché 'creare' è sinonimo di 'amare'. Per questo io posso sperare, Giacomo, perché non hai trasformato il nulla in nulla, ma in bellezza. Per questo, grazie a te, posso abitare anche il nulla e ho capito il segreto di una vita matura: riparare le ferite degli uomini e del mondo (*ivi*: 141-142).

Si può ripartire da una proposta che ricerchi il desiderio eclissato: l'esistenza stessa, smarrita nell'esilio virtuale, può essere ritrovata nella culla del reale attraverso un percorso educativo in cui offrire tempi e spazi per riaccendere il desiderio di ritrovare la motivazione di un progetto di vita.

Individuata la pista da seguire, non rimane che formare la generazione del *tutto e subito* al giusto approccio con la realtà, aiutandoli a riappropriarsi della creazione come *habitat* in cui realizzare il significato della propria esistenza.

Il vero, il bene e il bello sono la via degli insegnamenti trascendentali che umanizza, anzitutto, i contesti educativi attraverso la promozione della cultura dell'incontro e del dialogo tra i destinatari, impegnati nell'esercizio di formare lo sguardo a una chiave di lettura aperta e sensibile alla realtà, all'alterità e all'Altro.

Questo tipo di formazione invita a crescere nel desiderio di contemplare e scrutare la creazione e rimanda al mistero del Creatore che si rivela lungo la storia. Le teofanie di Dio nella storia della salvezza sono incontri puntuali in cui la verità, la bontà e la bellezza del mistero divino si manifestano all'uomo.

Basterebbe consultare la Sacra Scrittura per constatare che la parola ebraica טוֹב (*tôb*) (cfr. Schökel 2013: 313) ricorre ben 741 volte nei testi veterotestamentari e presenta diversi significati:

> il suo senso oscilla, infatti, tra il buono e il bello, tra il vero e l'affascinante, tra ciò che è retto e ciò che è dolce. Bontà, bellezza, santità, verità, vita s'intrecciano in una trama perfetta e omogenea, per cui il famoso ritornello della narrazione sacerdotale della creazione: *Dio vide-kî tôb* potrebbe essere reso anche con *E Dio vide che (tutto) era bello* (Valentini 2012: 166).

È quanto narra il libro della Genesi a proposito della creazione, Dio dà forma alla bellezza che pervade l'universo. Una volta compiuta la sua azione creatrice, Dio stesso

> si ferma stupito a contemplare la sua opera: 'Dio vide che era cosa bella/buona'. L'aggettivo ebraico *tôb* ha, infatti, un'accezione sia estetica sia etica: è espressione del 'bello' ma anche del 'buono' e dell''utile' (cfr. Ravasi 2013).

È il criterio interpretativo adottato dalla Bibbia dei LXX che si avvale di tre aree semantiche diverse per la traduzione greca:

> dal *kalós*-bello all'*agathós*-buono, sino al *chrêstós*-utile. Questa visione è alla base anche del *kalós* neotestamentario, basta infatti esaminare la sorprendente auto proclamazione del Cristo (Gv 10,11 e 14) "Io sono il pastore *kalós*". È stato scritto che questo aggettivo – di solito reso con 'buono', anziché col più normale 'bello' – "è analogo all'inglese 'nice' e suggerisce grazia, bellezza, fascino, ma anche bontà, verità, efficacia, pienezza. Cristo è, perciò, 'icona' suprema della bellezza-bontà-perfezione infinita in Dio (Col 1,15), radice di ogni armonia etica ed estetica" (Valentini 2012: 166-167).

Nella Sacra Scrittura, la letteratura sapienziale presenta gli esseri viventi intessuti della bellezza che sgorga dall'unica sorgente: «dalla grandezza e bellezza delle creature per analogia si conosce l'autore» (*Sap* 13,5).

Tra i padri della Chiesa, sant'Agostino ricorre a un'immagine suggestiva con cui invita l'uomo a interpellare direttamente tutta la realtà vestita di splendore.

> Interroga la bellezza della terra, del mare, dell'aria rarefatta e dovunque espansa; interroga la bellezza del cielo e l'ordine delle stelle; interroga il sole che col suo splendore illumina il giorno e la luna che con la sua luce attenua l'oscurità della notte che al giorno tien dietro; interroga gli animali che si muovono nell'acqua, che popolano la terra o svolazzano nel cielo: han celata l'anima mentre il corpo è visibile; è visibile ciò che ha bisogno d'essere retto, è invisibile ciò che lo regge. Interroga tutte queste cose. Esse ti risponderanno: Guardaci pure e osserva come siamo belle. La loro bellezza è come un loro inno di lode. Ora, queste creature, così belle ma pur mutevoli, chi le ha fatte se non uno che è bello in modo immutabile? (Agostino 391, trad. it: 641).

Tuttavia, c'è chi non riconosce alla creazione l'immagine di Dio. «Davvero vani per natura tutti gli uomini che vivevano nell'ignoranza di Dio, e dai beni visibili non furono capaci di riconoscere colui che è, né, esaminandone le opere, riconobbero l'artefice» (*Sap* 13,1).

Tutta la creazione è abitata dalla bellezza, in ogni realtà si riconoscono tracce della sua presenza congiunta alla verità che, «dal punto di vista biblico, è 'fedeltà' dell'uomo e del cosmo al disegno di Dio, all'*imago Dei*» (Pifano

1983: 61). L'atto creatore di Dio non è definitivo e affida al genere umano la creazione come casa da custodire.

La bellezza rimanda alla presenza di Dio nel cosmo, le tre persone divine abitano l'umanità per divinizzarla, la creazione diventa il luogo in cui Dio dà appuntamento all'uomo per dialogare, il *Logos* si esprime con il linguaggio umano. La conoscenza di Dio non avviene secondo una metafisica astratta, ma presenta tempi e luoghi ben precisi in cui non c'è spazio per le teorie speculative. L'uomo che percorre la *via pulchritudinis* riproduce, per analogia e nella realtà, la bellezza di Dio.

Ora, tale proposta non trova riscontro in questa fase della storia dilaniata da una mentalità nichilista che non riconosce l'essere umano in quanto persona, ma solo come soggetto funzionale, dotato di competenze che lo rendono parziale nella visione della vita. L'uomo postmoderno, disperso nel mondo dei saperi settoriali, non coglie la realtà nel suo insieme, tantomeno le tracce di bellezza presenti in essa.

Solo uno sguardo aperto al trascendente fa riscoprire il desiderio originario che smuove l'essere umano, e come

> non dovrebbe il cristiano, proprio per questo motivo, sceglierla come sua parola iniziale? [...] Allora è forse più che mai venuto il tempo di sfondare la corazza di *questo* tipo di esattezza, che sempre e soltanto non riesce che a cogliere un aspetto particolare della realtà per poter nuovamente cogliere la verità del tutto, la verità come proprietà trascendentale dell'essere e la quale non costituisce una grandezza astratta, ma il legame vitale tra Dio e il mondo (von Balthasar 1975: 10).

Il distacco della filosofia e della scienza dalla via degli insegnamenti trascendentali in questione, non è l'unica emergenza, in quanto il problema si riscontra anche nella teologia quando respira lo stesso clima delle scienze esatte.

L'adozione del metodo scientifico nell'ambito teologico riduce l'orizzonte della conoscenza a un sapere frammentato, intento solo a una lettura parziale della realtà.

Come ricondurre l'uomo a una visione integrale in cui il particolare convive in armonia con il tutto? Come guidarlo perché possa conoscere il tutto nel frammento? Una risposta attendibile è fornita dallo stesso cosmo che si manifesta come realtà ordinata e, «l'apparire ordinato nell'opera è il

bello. La bellezza è una delle maniere in cui è presente la verità» (Heidegger 1968: 41). Non si tratta di un estetismo fine a se stesso, ma di una lettura della realtà in cui lo sguardo coglie la verità del tutto, inclusa la relazione tra Dio e il mondo.

Con il contributo di Simone Weil, anche la filosofia ebrea riconosce che la bellezza del mondo, non solo è espressione della presenza di Dio che irrompe nella storia, ma osa varcare la soglia della *via pulchritudinis* e affermare:

> In tutto quel che in noi suscita il sentimento puro ed autentico del bello, c'è realmente la presenza di Dio. C'è quasi una specie di incarnazione di Dio nel mondo, di cui la bellezza è il segno. Il bello è la prova sperimentale che l'incarnazione è possibile (Weil 1991²: 156).

Tale rivelazione è espressa con la parola greca *καλοκάγαθός* (Montanari 2000: 992), un nome composto che racconta il bello come forma esteriore [*καλὸς*] e il buono come attitudine interiore [*ἀγαθός*]. Dio con la sua azione creatrice ha dotato il cosmo e le creature di una bellezza visibile che rimanda alla Bellezza Invisibile.

Dio si rivela all'uomo nella realtà creata e conferisce

> a tutte le sue creature senza distinzione queste tre cose: la natura, l'aspetto e l'utilità [*naturam, speciem, usum*]. Per la natura esse sono buone [*bona*], per l'aspetto belle [*pulchra*], per l'utilità bene ordinate [*bene ordinata*] perché servano a qualcuno. Chi ha fatto sì che esistessero ha anche fatto sì che fossero buone, belle e bene ordinate (cfr. Aelredo di Rievaulx 2008).

Frutto del suo atto creativo, l'essere umano e la creazione sono in stretta simbiosi in ogni loro frammento e nella loro totalità, tuttavia presentano una differenza sostanziale: «mentre il mondo è determinato in sé stesso e non è libero, l'uomo può autodeterminarsi, è libero dal cosmo» (Gerardi 2009: 259) e può desiderare molto di più.

4. La dimensione estetica del desiderio

L'*incipit* dell'ordine dell'universo è attribuito all'azione creatrice di Dio che delinea uno spazio e un tempo in cui pone in essere ogni cosa. L'uomo è

inserito in questo scenario cosmico dove è chiamato a dare una risposta di senso.

Si tratta di un cammino scandito da alcune tappe esistenziali: da un lato, l'essere umano può accogliere l'iniziativa di Dio come risposta di senso verso la vita, dall'altro lato, può rifiutare la proposta e ridurre il suo interesse alla dimensione orizzontale. In entrambi i casi, l'uomo sperimenta il limite creaturale di non bastare a se stesso.

L'inquietudine che attraversa l'essere umano nella sua condizione di creatura fa riflettere sul fatto che la sua costante ricerca sia generata da un'insufficienza d'essere che lo spinge a soddisfare una mancanza, a scoprire un di più che vada oltre le conoscenze tangibili e indaghi dimensioni ancora inesplorate.

> Se il desiderio è mancanza e si riferisce alla possibilità piuttosto che alla realtà, ogni desiderio evoca un non essere, una realtà in divenire. Si desidera non solo qualcosa che *non c'è*, ma più rigorosamente si potrebbe dire: qualcosa che *non è*, che non ha realtà (Volli 2002: 20).

Secondo il filosofo contemporaneo Ugo Volli, sarebbe riduttivo interpretare il desiderio solo come una mancanza da esaudire, in quanto lo stato di perenne insoddisfazione e la condizione di incolmabilità innescano la necessità di cambiare lo stato delle cose.

A questo proposito, egli offre una chiave di lettura del racconto biblico del giardino dell'Eden che

> va letto anche in questa maniera: un desiderio che modificando lo stato di cose esistente ne nega la perfezione. Non conta il frutto, non conta il suo senso più o meno allegorico, neppure la ribellione è importante: quel che è decisivo è il cambiamento, che introduce nel mondo la contingenza. Angoscia, nausea, noia – le tipiche percezioni analizzate dall'esistenzialismo – rientrano puntualmente in questa sfera della percezione del nulla introdotto nel mondo da un'umanità che non si accontenta dello stato delle cose, che vuole *altro* dall'essere (*ivi*: 23).

In altri termini, l'essere al mondo è determinato dalla volontà intesa come continua tensione inappagata dal momento che ogni traguardo raggiunto diventa un nuovo punto di partenza verso cui tendere. Un percorso possibile per liberarsi dal dolore e dalla noia è costituito dall'arte e dall'ascesi.

> Tra le arti, poi la musica non è che esprima le idee, cioè i gradi dell'oggettivazione della volontà, ma la volontà stessa. Per questo essa è l'arte più universale e più profonda: la musica è capace di narrare 'la storia più segreta della volontà'. L'arte, dunque, è liberatrice (Reale - Antiseri 2008: 520),

diventa una via ascetica del desiderio, diventa il motore che spinge l'essere umano a mettersi in movimento per ricercare il senso dell'esistenza.

Alla base di una scelta e di un'azione c'è sempre una passione, un'esperienza di stupore che ridesta le corde sensibili dell'interiorità, generando la motivazione di mettesi in movimento; non a caso il termine stupore indica un dinamismo per la vita. La sua etimologia risale all'espressione indoeuropea *stigh* (Rendich 2010: 480) che designa una serie di significati legati al concetto di attività motoria, a un movimento costante «'simile [s] ad un moto continuo [i] tra due punti [t] con spostamento tortuoso [gh]', 'fare passi in avanti', 'oltrepassare', 'salire', 'montare'» (*ibidem*).

Si tratta di sfumature semantiche che indicano un movimento graduale verso un obiettivo da raggiungere con tutta la fatica che ciò comporta. Il campo semantico della parola stupore orienta la riflessione dell'elaborato sul significato estetico del desiderio che ispira ogni azione al vero, al bene e al bello, presenti nell'immaginazione, nella musica, nell'arte, nella poesia. Basti pensare al ruolo degli artisti che producono pagine di speranza sfuggevoli alla realtà.

La produzione artistica è frutto di un'alleanza, di una promessa che si realizza nell'istante del rapimento e rimanda a una bellezza che eccede come mistero.

> La bellezza, da quella che si manifesta nel cosmo e nella natura a quella che si esprime attraverso le creazioni artistiche, proprio per la sua caratteristica di aprire e allargare gli orizzonti della coscienza umana, di rimandarla oltre se stessa, di affacciarla sull'abisso dell'Infinito, può diventare una via verso il Trascendente, verso il Mistero ultimo, verso Dio (cfr. Benedetto XVI 2009).

L'esperienza dell'infinito rapisce lo spettatore che ammira in silenzio, rimane incantato, l'unica forma verbale che usa è l'intonazione esclamativa, non ha bisogno di raccogliere dati per comprovare i fatti come nel caso di un teorema

scientifico, basta il termometro delle emozioni, e di ciò che si prova, per narrare e dare testimonianza ai vissuti veri, buoni e belli. Tutto parla di vita in divenire! Pensieri, emozioni, immaginazione, esperienze, vissuti raccontano l'anelito innato dell'essere umano che si percepisce in uno *status* di incompiutezza e di conseguenza anelante all'alterità e all'Altro.

Il tema dell'infinito attraversa l'esperienza estetica legata a un episodio particolare, a realtà o eventi resi immortali, perché accarezzati dalla mano artistica. L'essere umano, aperto al trascendente, si percepisce come parte di quel tutto in cui Dio si autocomunica: «La Rivelazione di Dio più antica e più gloriosa ti appare ogni mattina come realtà, opera grande di Dio nella natura!» (von Balthasar 1975: 74).

Se la creazione è manifestazione di tale Bellezza, l'uomo ne porta l'impronta.

> Infatti la gloria di Dio è l'uomo vivente e la vita dell'uomo è la manifestazione di Dio. Ora se la manifestazione di Dio che avviene attraverso la creazione dà la vita a tutti gli esseri che vivono sulla terra, molto più la manifestazione del Padre mediante il Verbo dà la vita a coloro che vedono Dio (cfr. Ireneo di Lione 1997: 349).

Dalla prima teofania di Dio nella creazione fino al culmine della sua manifestazione nella Rivelazione, nell'incarnazione del *Logos* e nel suo mistero pasquale, l'apertura dell'uomo al trascendente si spiega come una necessità antropologica, da cui, anche l'uomo contemporaneo non può prescindere. L'incomprensibile si fa comprensibile, «l'immagine di Dio nell'immagine umana, pensiero! parola! volontà! azione! amore!» (von Balthasar 1975: 75), la somma Bellezza ha un nome proprio, Gesù di Nazareth, «il più bello tra i figli dell'uomo» (*Sal* 44).

La naturale predisposizione dell'uomo all'esperienza religiosa è parte della sua struttura ontologica: l'apertura al trascendente, la sete di verità, la continua e tenace ricerca di senso sono una costante dell'*homo religiosus* chiamato a rispondere alla sua sete di infinito.

il tema dell'antropologia religiosa è il *leitmotiv* che interpella anche l'*homo cogitans* conquistato dalla fenomenologia che, a livello cognitivo, tra l'altro include la riproduzione del fenomeno religioso in quanto parte della realtà rappresentabile dalla coscienza.

È in questa direzione che l'azione pedagogica può contribuire a valorizzare entrambe le dimensioni, la sfera razionale e quella emotiva, come energie vitali che motivano la persona a esplorare la realtà.

> È sempre desiderio d'Altra Cosa, è sempre spinta verso l'eccesso di un godimento al di là del principio del piacere. [...] Ma sono l'istanza del desiderio e la spinta del desiderio che umanizzano la vita strappandola a quella animale (Recalcati 2023: 41-42).

Con un tale approccio formativo, l'essere umano scopre di essere abitato dal desiderio e dall'ambizione di realizzare la sua persona in pienezza. L'avvio di processi formativi e la promozione di percorsi didattici interdisciplinari sono le premesse per la realizzazione di un patto educativo sotto l'egida delle istituzioni e di tutti gli attori che operano nell'ambito educativo, scolastico, pastorale, sociale e civile, con l'obiettivo di rieducare i destinatari al desiderio, aiutandoli a sperimentare la bellezza di scoprire il *perché* e il *per chi* dell'essere al mondo, ovvero il senso dell'esistenza e le motivazioni profonde che fanno muovere il mondo.

Bibliografia

Aelredo di Rievaulx

(1142) *De speculo caritatis*, in TAC 2, a cura di F. Zambon, vol. II, Mondadori, Milano 2008.

Agostino

(1984) *Discorsi*, [trad. it. a cura di V. Tarulli, Città Nuova, Roma 1984].

von Balthasar, Hans Urs

(1975) *Gloria. Un'estetica teologica. 1. Percezione della forma*, Jaca Book, Milano.

Bauman, Zygmunt

(2016) *La società individualizzata*, Il Mulino, Bologna.

Benedetto XVI
(2009) *Incontro con gli artisti*, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2009/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20091121_artisti.html (consultato il 19/03/2024).

Concilio Ecumenico Vaticano II (Vaticano II)
(1965) Costituzione Pastorale *Gaudium et Spes*, (07.12.1965), in AAS 58 (1966) 1025-1115.

D'Avenia, Alessandro
(2016) *L'arte di essere fragili. Come Leopardi può salvarti la vita*, Mondadori, Milano.

Dominici, Piero
(2011) *La comunicazione nella società ipercomplessa. Condividere la conoscenza per governare il mutamento*, Franco Angeli, Milano.

Gerardi, Renzo
(2009) *La gioia dell'amore. Riflessioni sull'ordo amoris per una teologia della vita cristiana*, Lateran University Press, Città del Vaticano.

Gomarasca, Paolo
(2007) *La ragione negli affetti. Radice comune di logos e pathos*, Vita e Pensiero, Milano.

Heidegger, Martin
(1968) *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze.

Ireneo di Lione
(1997²) *Contro le eresie*, a cura di E. Bellini, Jaca Book, Milano.

Lacroix, Michel
(2002) *Il culto dell'emozione*, Vita e Pensiero, Milano.

Lasch, Christopher
(1981) *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, Bompiani, Milano.

Leopardi, Giacomo
(1996) *Cara beltà…*, Rizzoli, Milano.

Montanari, Franco
(2000[5]) *Vocabolario della lingua greca*, Loescher, Milano.

Musaio, Marisa
(2009) *Il richiamo educativo del bello*, https://www.notedipastoralegiovanile.it/npg-annata-2009/il-richiamo-educativo-del-bello (consultato il 11/02/2024).

Nietzsche, Friedrich
(1882) *Frammenti postumi 1882-1884*, a cura di M. Carpitella – M. Montinari, Adelphi, Milano 1982.

Pifano, Paolo
(1983) *Sulla bellezza*, D'Auria, Napoli.

Ravasi, Gianfranco
(2013) *La bellezza che ferisce*,http://www.latinitas.va/content/cultura/it/organico/cardinale-presidente/texts/art.html (consultato il 19/03/2024).

Reale, Giovanni – Antiseri, Dario
(2008) *Storia della filosofia dalle origini a oggi. VII. Romanticismo, idealismo e i suoi avversari*, Bompiani, Milano.

Recalcati, Massimo
(2023) *A pugni chiusi. Psicoanalisi del mondo contemporaneo*, Feltrinelli, Milano.

Schiller, Friedrich
(1795) *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, Cotta'sche Verlagsbuchhandlung, Tubinga [trad. it. a cura di G. Boffi, *L'educazione estetica dell'uomo*, Bompiani, Milano 2007].

Schökel, Luis Alonso
(2013) *Dizionario di ebraico biblico*, S. Paolo, Cinisello Balsamo.

Valentini, Natalino
(2012) *Pavel A. Florenskij: La sapienza dell'amore. Teologia della bellezza e linguaggio della verità*, EDB, Bologna.

Weil, Simone
(1947) *L'ombra e la grazia*, Rusconi, Milano 1991².

Sitografia

< http://www.notedipastoralegiovanile.it >

< http://www.vatican.va >