

ANNO XXXVIII/N° I-IV
2022



RIVISTA DI CULTURA CATTOLICA

LA CHIESA NEL TEMPO

ANNO XXXVIII / N. 1-4/2022

Rivista di cultura cattolica

e promossa dall'Istituto Teologico "Pio XI"

dall'Istituto Superiore di Scienze Religiose "Mons. V. Zoccali"

e dall'Istituto Superiore di Formazione Politico-Sociale "Mons. Lanza"

di Reggio Calabria edita dall'Arcidiocesi di Reggio Calabria-Bova

Direttore Responsabile

Antonio Foderaro

Comitato Editoriale

Antonio Foderaro, Antonino Iannò, Gaetano Lombardo, Antonino Spadaro,

Pasquale Triulcio.

Redazione aree scienze umane e teologica

Per l'area scienze umane: M. Ingrassia, G. Lombardo, R. Marafioti, A. Vecchio Ruggeri

Per l'area teologica: D. Nucara, G. Saraceno, A. Sgrò, P. Triulcio

Rivista Registrata al Registro Stampa del Tribunale di Reggio Calabria al n.5 del 9-5-1985

Abbonamento Annuo Euro 30,00 - I numero Euro 15,00

Conto Corrente Bancario IBAN n. IT21M0200816303000010692617

intestato a "Arcidiocesi di Reggio Calabria - Bova"

Reggio Calabria

Direzione e Redazione

Via del Seminario 89133 Reggio Calabria

Tel. 0965.626649

E-mail: rivista.lachiesaneltempo@gmail.com

Amministrazione

Via Tommaso Campanella, 63 - 89127 Reggio Calabria

Tel. 0965.385511

E-mail: economato.diocesirc@virgilio.it

Spedizione in A.P. - art. 2 - Comma 20/c - Legge 662/96 - Filiale poste RC - Tab. C

Autorizzazioni DCO/DCRC/196/2002 - Valida dal 22/03/2002

ISSN 2038-4564



LA CHIESA
nel Tempo

INDICE

Sezione Scienze umane	pag. 7
presentazione del numero	» 9
<i>Gaetano Lombardo</i>	

Articoli e comunicazioni

Cittadini del mondo tra identità e differenze	» 11
<i>Rosa Marafioti</i>	
L'integrazione degli studenti stranieri e la teoria del personalismo funzionale di Giuseppe Catalfamo	» 26
<i>Angelo Vecchio Ruggeri</i>	
“Noi e loro”. Dinamiche psicologiche e prospettive di sviluppo delle relazioni interculturali	» 37
<i>Caterina Merulla e Loredana Benedetto</i>	
Bambini razzisti? Il persistere dell'identità bianca nell'educazione genitoriale	» 56
<i>Naomi Nishi</i>	
Il Mediterraneo culla di fratellanza e di cooperazione	» 78
<i>Annarita Ferrato</i>	

Studi e approfondimenti:

La provvidenza divina e il governo prudentiale delle creature secondo san Tommaso d'Aquino	» 118
<i>Mons. Mario Pangallo</i>	

Sezione Teologica:

Presentazione del numero	» 131
<i>Pasquale Triulcio</i>	

Articoli e comunicazioni:

La fraternità nei profeti	» 133
<i>Antonino Sgrò</i>	
Gesù «il primogenito tra molti fratelli» (Rm 8,29)	» 145
<i>Daniele Fortuna</i>	

Maria, la madre di Gesù. Paradigma di fratellanza e dialogo interculturale e religioso	» 164
<i>Fr. Stefano Cecchin, ofm</i>	
Camminare insieme nella speranza. In ascolto dello Spirito	» 180
per una pastorale generativa e creativa. <i>Sor. Caterina Maria Arilotta</i>	
«Siamo fatti per l'amore» (FT 88): dalla pandemia alla riscoperta delle relazioni	» 216
<i>Sor. Mariaconcetta Aronica</i>	
Studi e approfondimenti:	
Esempi di fraternità sacerdotale nel post-sisma del 1908	» 245
<i>Giovanni Imbalzano</i>	
Un laico profeta dell'amore: Federico Ozanam	» 256
<i>Francesca Crisarà</i>	
Recensioni	
Recensione a Elena Uras, <i>L'alterità - Ciò che scinde l'apparenza dall'essenza,</i> BookSprint edizioni, Romagnano al Monte (SA), 2020	» 267
<i>Rosa Zumbo</i>	
Recensione a <i>Lo straniero che viene - ripensare l'ospitalità,</i> Raffaello Cortina editore, Milano 2020	» 269
<i>Gaetano Lombardo</i>	
Recensione a Giacomo D'Anna, <i>Mater et Magistra nostra,</i> Città del Sole Edizioni, Reggio Calabria 2021	» 271
<i>Giuseppe Saraceno</i>	
Recensione a Antonino Sgrò, <i>Parole che si vedono. Commenti ai Vangeli della domenica dell'Anno B,</i> Tau Editrice, 2020	» 273
<i>Francesca Crisarà</i>	

SEZIONE SCIENZE UMANE

Presentazione

Cari lettori e lettrici della Chiesa nel tempo,

dopo la pausa che la pandemia e le drammatiche vicende internazionali attuali ci hanno imposto, la nostra rivista riprende il suo cammino alla ricerca di quei “segni dei tempi” che, secondo il Concilio Vaticano II, bisogna conoscere per «comprendere il mondo in cui viviamo, le sue attese, le sue aspirazioni e il suo carattere spesso drammatico»¹ e così rispondere ai «perenni interrogativi degli uomini sul senso della vita presente e futura e sulle loro relazioni reciproche»².

Tra i segni dei tempi che caratterizzano il terzo millennio vi è il formarsi di società «multietniche» in cui uomini e donne di nazionalità, culture, religioni e tradizioni differenti con-vivono quotidianamente. La convivenza con l'altro/a che si configura anche come il «diverso/a» diventa, allora, sfida e opportunità per i nostri giorni. Da un lato spaventa (si ha paura sempre di ciò che non si conosce e si presenta diverso dai nostri schemi), dall'altro lato affascina perché portatore di novità e di possibilità infinite di arricchimento.

Gli articoli proposti in questo primo numero che mette insieme gli anni 2021-2022, ci aiuteranno ad affrontare il tema proposto da diverse prospettive: filosofiche, pedagogiche, psicologiche sociali, giuridiche e teologiche. Se è vero quanto affermava Hegel nella prefazione alla *Fenomenologia dello spirito* che «il vero è l'intero»³, allora, ogni contributo – in una prospettiva dialogica e sinfonica della cultura – fornirà al lettore/lettrice un apporto e un tassello in più per poter meglio comprendere il segno dei tempi rappresentato dalla «formazione di società multietniche».

Ci auguriamo che la lettura di questo numero possa essere proficua ed arricchente e stimolare il lettore a nuove riflessioni che generino e spingano all'azione concreta per la costruzione di una società e civiltà in cui

¹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965) n. 4.

² *Ibidem*.

³ G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it a cura di Enrico De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1973, 9.

ogni persona, indipendentemente dalla sua origine etnica, cultura, religione, ecc. possa trovare il proprio posto e il proprio ruolo.

p. Gaetano Lombardo pfi
coordinatore “area scienze umane”
rivista “La Chiesa nel Tempo”

Cittadini del mondo tra identità e differenze

Rosa Maria Marafioti*

Sommario: 1. Premessa 2. Il carattere dialogico dell'identità 3. Lo straniero nel corso della storia 4. Crisi identitaria e necessità di un approccio "dialogale" 5. Conclusione

Non l'Uomo, ma uomini abitano questo pianeta
(Hannah Arendt)

1. Premessa

“Identità e differenze”: lungi dall'alludere a un vuoto gioco di rimandi dialettici, questi due termini indicano piuttosto la direzione in cui è opportuno ripensare il concetto di “cittadinanza” nel mondo contemporaneo. “Cittadino” può essere in generale definito l'individuo che fa parte di un'istituzione politica o che si trova in uno Stato del quale possiede la cittadinanza, godendone i rispettivi diritti ed essendo soggetto ai corrispondenti doveri. I diritti e i doveri di coloro che risiedono in un luogo sono stabiliti dalle leggi. Nelle leggi – diceva Hegel – si manifesta lo “Spirito del popolo” che le rispetta: esse costituiscono l'eticità, cioè la sfera politico-istituzionale che dà forma concreta alla cultura, ai costumi, alle norme non scritte e alle tradizioni di un popolo¹. Il rapporto uomo-leggi è reciproco: non solo l'uomo codifica le leggi, ma è anche “figlio” di quelle stesse norme che ha stabilito, poiché l'organizzazione giuridica della società costituisce l'ambiente storico-culturale in cui l'essere umano matura la propria identità individuale e collettiva.

Nella nostra tradizione culturale la consapevolezza della valenza “performativa” delle leggi matura abbastanza presto. Se ne ha una delle prime testimonianze nel dialogo platonico *Critone*. In esso le leggi fanno capire

* Ricercatrice (RTDB) di Storia della Filosofia presso l'Università degli studi di Bergamo (rosamarafioti79@gmail.com).

¹ Cfr. soprattutto i §§ 211-212 di G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, testo tedesco a fronte, tr. it. di V. Cicero, Bompiani, Milano 2006, 368-369, e per un paragone con Montesquieu P. SLOGO, *Hegel e lo spirito delle leggi*, in *Etica & Politica / Ethics & Politics* 18, 1 (2016), 275-294.

a Socrate che se fuggisse dalla prigione in cui attende di bere la cicuta commetterebbe un atto pari al tradimento dei propri genitori. Sebbene il filosofo sia innocente, infatti, la sua condanna a morte è stata enunciata al termine di un regolare processo, cioè nell'ambito di un contesto giuridico che regola tutti gli aspetti della vita ateniese. Parlando con Critone, che vorrebbe persuaderlo alla fuga, Socrate invita l'allievo a immaginare che egli dialoghi con le leggi di Atene. Dice:

Che cosa risponderemmo se le leggi seguitassero così: “O Socrate, [...] non meravigliarti del nostro parlare, ma rispondi: sei pur uso anche tu a valerti di questo mezzo, di domandare e rispondere. Di', dunque, che cosa hai da reclamare tu contro di noi e contro la città [...]? [N]on fummo noi che ti demmo la vita, e per mezzo nostro tuo padre prese in moglie tua madre e ti generò? Parla dunque: credi forse che non siano buone leggi quelle di noi che regolano i matrimoni, e hai da rimproverare loro qualche cosa?” – “Non ho nulla da rimproverare”, risponderei io. “E allora, a quelle di noi che regolano l'allevamento e l'educazione dei figli, onde fosti anche tu allevato ed educato, hai rimproveri da fare? che forse non facevano bene quelle di noi che sono ordinate a questo fine prescrivendo a tuo padre che ti educasse nella musica e nella ginnastica?”. – “Bene, direi io”. “E sia. Ma ora che sei nato, che sei stato allevato, che sei stato educato, potresti tu dire che non sei figliolo nostro e un nostro servo e tu e tutti quanti i progenitori tuoi?”²

Il dialogo tra Socrate e le leggi è ambientato nell'Atene del 399 a. C.; si svolge dunque nell'ambito della *polis*, della città-stato greca. È necessario chiedersi come rendere fecondo il messaggio veicolato dalle parole del filosofo in un contesto completamente diverso, affermatosi in seguito all'allargamento dell'orizzonte socio-economico-esistenziale dall'unità politica dello Stato al mondo intero. Oggi non si è infatti più soltanto cittadini di un comune, di una nazione o di una federazione, ma si aspira a divenire “cittadini” dell'intero pianeta, “cittadini del mondo”. Quest'ultima espressione chiama in causa il mondo come un luogo in cui gli uomini abitano, rispettando determinate regole che costituiscono *a priori* la loro identità collettiva. Parlare di “cittadini del mondo” implica pertanto sollevare almeno tre questioni: chi è che stabilisce le regole, ossia le leggi che deve rispettare colui che abita nel mondo? È possibile un'identità collettiva in una realtà sociale sempre più multi-etnica e multiculturale? Se quest'identità collettiva è possibile, è anche auspicabile?

² PLATONE, *Critone*, 50c-e, in ID., *Opere complete*, vol. 1: *Eutifrone, Apologia di Socrate, Critone, Fedone*, tr. it. di M. Valgimigli, Laterza, Roma-Bari 1977, 89.

2. Il carattere dialogico dell'identità

Per rispondere a queste domande è necessario innanzitutto interrogarsi sulla nozione di "identità". Secondo la sua definizione filosofica tradizionale, l'identità è la coscienza in base alla quale l'individuo è consapevole di permanere lo "stesso" attraverso il tempo e le fratture dell'esperienza. Una delle prime definizioni dell'identità personale si trova nel *Saggio sull'intelletto umano* (1689) di John Locke, secondo cui

la parola *persona* [...] sta [...] per un essere pensante intelligente, dotato di ragione e di riflessione, che può considerare se stessa come se stessa, cioè la stessa cosa pensante, in diversi tempi e luoghi [...]. Infatti, poiché la coscienza accompagna sempre il pensare ed è ciò che fa sì che ognuno sia quello che egli chiama io, distinguendo con ciò sé stesso da tutti gli altri esseri pensanti, in questo solo consiste l'identità personale, cioè nel fatto che un essere razionale è sempre lo stesso. E fin dove questa coscienza può essere estesa indietro a una qualsiasi azione o pensiero del passato, fin lì giunge l'identità di quella persona³.

La determinazione dell'identità come autocoscienza immutabile è stata però problematizzata, nel corso del Novecento, a favore di una sua concezione "genealogica" e "dinamica", che presta attenzione al processo di formazione e di costante sviluppo della persona. In base al dibattito novecentesco l'identità può essere definita come l'autocoscienza cognitiva e pratica dell'uomo. Essa possiede un aspetto "naturale" e uno "culturale": dipende sia dalla configurazione fisico-biologica, sia dall'educazione e dal contesto spirituale che influenzano ciascun individuo o gruppo umano.

Non è tuttavia possibile distinguere nettamente tra natura e cultura, dato che l'uomo non è soltanto né "a una dimensione" – come ha sottolineato Herbert Marcuse⁴ – né a "due" dimensioni – il corpo e lo spirito –, ma è un essere complesso e in divenire dalle infinite sfaccettature, che si compenetrano e si lasciano isolare solo astrattamente. Se tuttavia si volesse, per comodità di indagine, considerare soltanto l'aspetto "psico-sociale" dell'identità, si potrebbe dire che essa riguarda da una parte il modo in cui l'individuo considera e costruisce sé stesso come membro di determinati gruppi sociali (la famiglia, il "gruppo dei pari", la categoria

³ J. LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di M. e N. Abbagnano, Utet, Torino 1971, § 11, 394-395. Cfr. i §§ 12-31, 395-409.

⁴ Cfr. H. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione*, tr. it. di L. Gallino, Einaudi, Torino 1999.

professionale, la nazione ecc.), dall'altra la maniera in cui le norme vigenti nei gruppi che frequenta consentono a ciascuno di relazionarsi a sé e agli altri.

Gli studi psicologici hanno distinto almeno quattro processi nella formazione dell'identità: identificazione, individuazione, imitazione e interiorizzazione. Il primo processo consente al bambino di identificarsi con le figure di riferimento e di acquisire il senso dell'appartenenza a un'identità collettiva (la famiglia, il gruppo dei pari, la società e, infine, l'umanità intera). Il secondo processo fa sì che il soggetto si renda conto di ciò che lo rende un "individuo", cioè di ciò che lo differenzia dagli altri. Con l'imitazione egli riproduce, consciamente o inconsciamente, i modelli comportamentali presenti nel suo ambiente di vita. Grazie all'interiorizzazione, infine, si crea un'immagine ben precisa di sé, a partire dai giudizi e dagli atteggiamenti di coloro con cui si rapporta.

Ciò che avviene nel corso della crescita grazie a questi quattro processi continua a realizzarsi lungo tutta la vita, e richiede il continuo confronto con un'alterità. La definizione dell'identità ha dunque un carattere eminentemente "dialogico": implica il rapporto con l'altro, che può essere un'altra persona o anche, semplicemente, un oggetto, ossia qualunque cosa che rappresenti uno stimolo, che inviti a una sfida, che inauguri un'esperienza attraverso cui sia possibile maturare capacità e competenze, e acquisire consapevolezza di esse.

L'esperienza presuppone, oltre ai suoi protagonisti, il *setting* che ne regola i comportamenti. Esso è plasmato da determinate norme e, in ambito sociale, è regolato innanzitutto da precetti che sono il frutto della storia. Noi Italiani – noi Europei – siamo figli della cultura greco-romana. Per comprendere la nostra identità è dunque opportuno non soltanto conoscere il mondo antico, ma anche capire come si configurava l'identità dell'uomo che vi viveva, cioè comprendere il modo in cui i nostri progenitori definivano sé stessi.

3. Lo straniero nel corso della storia

Se l'identità ha un carattere eminentemente dialogico, per comprendere l'identità dell'uomo greco è necessario analizzare il modo in cui esso si relaziona allo "straniero", cioè a colui che definisce come "non-greco". La compresenza, nel mondo classico, di una forte omogeneità cultura-

le e di un'estrema frammentazione politica, incide in modo significativo sulla percezione dello straniero. Nel rivendicare la propria identità nei confronti del "forestiero", l'uomo greco distingue infatti tra lo straniero di stirpe greca (*xénos*), che è tale in quanto appartiene a una comunità politica diversa dalla propria, e il "barbaro". Gli *xénoi*, pur essendo diversi in quanto cittadini di *póleis* differenti, e quindi soggetti a culti e leggi diverse, fanno comunque parte di una civiltà unitaria, la "grecità" (*hellenikón*), di cui vanno fieri. Nelle sue *Storie* (440 a. C.-429 a. C.) Erodoto scrive infatti: «L'essere Greci, la comunanza di sangue e di lingua, i santuari e i sacrifici comuni, gli usi e i costumi simili: tradire tutto ciò sarebbe disdicevole per gli Ateniesi»⁵.

Dal punto di vista dei Greci, i barbari sono doppiamente "forestieri": in relazione all'ambito politico-culturale e a quello etnico. La loro presunta "inferiorità" spirituale è indicata nella stessa definizione del termine "*bárbaros*": la lingua dei popoli non greci è giudicata come un balbettio incomprensibile, inarticolato, e coloro che se ne servono sono considerati talmente "primitivi" da non riuscire a concepire un potere politico che non sia assoluto e dispotico. Eschilo, nei *Persiani* (472 a. C.), celebra infatti la superiorità dei Greci sui barbari soffermandosi non tanto sull'aspetto etnico, quanto su quello culturale. Aristotele definisce i barbari, che si lasciano governare dispoticamente, addirittura come "schiavi per natura". Nella *Politica* (IV sec. a. C.) egli scrive:

Oltre a questa vi è un'altra specie di monarchia, che è propria di alcuni regni barbari. Essa ha un potere molto affine a quello delle tirannidi, sebbene sia legittima e trasmessa per diritto ereditario. Infatti i barbari, essendo per natura più servili dei Greci (e i popoli asiatici sono più servili di quelli europei), sopportano senza difficoltà un potere dispotico esercitato su di loro⁶.

⁵ ERODOTO, *Le Storie*, 144, 2, a cura di A. Colonna e F. Bevilacqua, Utet, Torino 1996, vol. 1, 595. Sulla concezione dello "straniero" nel mondo greco cfr. C. BEARZOT, *I Greci e gli altri. Convivenza e integrazione*, Salerno editrice, Roma 2012; A. COZZO, *Stranieri. Figure dell'Altro nella Grecia antica*, Di Girolamo, Trapani 2014.

⁶ ARISTOTELE, *Politica*, 1285 a 19-20, testo greco a fronte, a cura di C.A. Viano, Rizzoli, Milano 2002, 297. Sulla concezione aristotelica del "cittadino" e sullo *status* del "nuovo meteco" nel contesto contemporaneo cfr. V. PAZÉ, *La disegualianza degli antichi e dei moderni. Da Aristotele ai nuovi meteci*, in *Teoria politica* 9 (2019), 265-282.

Come il barbaro, anche lo *xénos* è un individuo formalmente privo di diritti in una *pólis* diversa dalla propria, con la differenza che la sicurezza del suo soggiorno sul suolo delle altre *póleis* è garantita da istituzioni particolari. La più antica, la *xenia*, è un tipo di ospitalità che prevede la mutua assistenza e che è sancita dallo scambio di *sýmbola*, piccoli oggetti spesso spezzati in due parti. Una forma pubblica di *xenia* è la *prossenia*: chi ne gode è un cittadino che, risiedendo nel suo luogo di origine, rappresenta in esso quella comunità straniera che gli ha conferito il titolo di “prosseno”. Egli ha il compito di assicurare protezione ai cittadini dell’altra *polis* e, recandosi presso di essa, riceve un trattamento privilegiato e spesso ottiene una “seconda” cittadinanza. Rilevante è anche l’istituto della *metoikía*: i meteci residenti in una città diversa dalla propria hanno uno *status* intermedio tra i cittadini e gli *xénoi*. Essi sono posti sotto la protezione di un cittadino e godono di molti diritti previo pagamento di una tassa.

Il rapporto tra identità e integrazione dello *xénos* nel mondo greco rimane tuttavia problematico. Lo evidenzia bene il mito dell’autoctonia (la rivendicazione di essere “nati dalla terra”, cioè di non essere immigrati nella propria sede di stanziamento dall’esterno), che è spesso addotto dalle popolazioni greche a giustificazione della propria superiorità e delle proprie aspirazioni imperialistiche.

La situazione muta con il tramonto dell’esperienza della *pólis* e l’affermazione dei grandi regni ellenistici, a partire dal 323 a. C.. Il mondo ellenistico, sorto dalla mediazione della cultura occidentale con quella orientale, favorisce una percezione diversa dello straniero, che culmina nella cultura romana. I Romani, consapevoli di essere nati già come popolo “misto”, sono aperti all’integrazione etnica, sociale e culturale dello straniero. Essi identificano il fattore che può unificare le *gentes* loro soggette con il diritto: lo *ius* romano segna i confini del mondo dei Romani, tant’è che la *Constitutio Antoniniana*, emanata dall’imperatore Caracalla nel 212, concede la cittadinanza a tutte le popolazioni abitanti entro i confini dell’impero romano: concede a colui che risiede in esso il *Plenum ius*, l’*Optimum ius*, il diritto pieno⁷.

⁷ Sul significato etico-politico della concessione della cittadinanza romana a tutti gli abitanti dell’impero cfr. S. RANDAZZO, *Gli equilibri della cittadinanza romana, fra sovranità e impatto sociale*, in G. DE KLEIJN - S. BENOIST (ed.), *Integration in Rome and in the Roman World*, Brill, Leiden 2014, 21-42.

Mantenuto dai “barbari” – dai non-Romani – le cui invasioni provocano la fine della parte Occidentale dell’impero, il diritto romano costituisce un’importante fattore di continuità tra il mondo antico e quello umanistico-rinascimentale. L’Umanesimo e il Rinascimento, valorizzando e reinterpretando la cultura classica, la tramandano nella forma da cui si origina l’attuale “spirito” europeo.

L’identità di noi “Europei” è maturata però anche attraverso il confronto con un’altra alterità: l’indigeno americano, il “barbaro” dell’epoca moderna. Considerato “inferiore” e ridotto in schiavitù, l’“indiano d’America” diventa nel Cinquecento il termine di confronto dell’“Europeo”, che afferma la propria superiorità etnico-culturale nei confronti di tutti coloro che gli appaiono come “diversi”⁸.

Un differente atteggiamento si afferma con l’Illuminismo. Kant ripone la dignità di ogni persona nella sua capacità di riconoscere l’uguaglianza di tutti gli uomini e nel “rispetto” della “legge morale”, imperativo “categorico” al di sopra di ogni tipo di “legalità” giuridica. Nel suo scritto *Per la pace perpetua* (1795) il filosofo teorizza un federalismo di liberi Stati repubblicani come garanzia della pace e pone alla base dello *ius cosmopoliticum* – del diritto che regola le relazioni tra gli uomini in quanto “cittadini del mondo” – il diritto che ha lo straniero di non essere trattato come un nemico quando giunge in uno Stato diverso dal proprio.

Kant scrive:

Qui, come negli articoli precedenti, non si discute di filantropia, bensì del diritto, e in questo caso *ospitalità* significa il diritto di uno straniero a non essere trattato ostilmente da un altro a causa del suo arrivo sul suo territorio. Questi lo può respingere, se ciò può avvenire senza la sua rovina; ma, finché al suo posto si comporta pacificamente, non può andargli incontro con avversione [...]. Se si confronta con ciò la condotta *inospitale* degli stati di buoni costumi, specialmente di quelli commerciali, della nostra parte del mondo, l’ingiustizia che dimostrano nella *visita* a paesi e popoli stranieri (che per loro passa per identica alla *conquista*) arriva fino al terrore [...]. Ebbene, poiché si è giunti tanto lontano con la comunità (più o meno stretta) ordinariamente prevalsa fra i popoli della terra, che la violazione del diritto in *un* luogo della terra viene sentita in *tutti*, allora l’idea di un diritto cosmopolitico non è un modo fantastico e stravagante

⁸ Per le varie posizioni nei confronti dell’“indiano” d’America e il ruolo giocato dal confronto con esso nella maturazione dell’autoconsapevolezza europea cfr. G. Tosi, *La teoria della schiavitù naturale nel dibattito sul Nuovo Mondo (1510-1573)*. “Veri domini” o “servi a natura”?, in *Divus Thomas* 105, 3 (2002), 9-13, 15-258.

di rappresentare il diritto, bensì un completamento necessario del codice non scritto tanto del diritto dello Stato quanto di quello internazionale [per pervenire] al diritto pubblico degli uomini in generale e così alla pace perpetua, a cui ci si può lusingare di trovarsi in continuo avvicinamento solo a questa condizione⁹.

Kant considera dunque il diritto di muoversi liberamente e di intrattenere relazioni commerciali con i cittadini di altri Stati come stadio preliminare all'introduzione di una costituzione civile mondiale, garanzia di una pace "perpetua".

L'insegnamento dello scritto kantiano sta sicuramente alla base delle organizzazioni internazionali – prima fra tutte l'ONU – sorte dopo la seconda guerra mondiale, e ha contribuito in modo decisivo alla costituzione dell'identità collettiva non soltanto dell'Europa, ma del mondo occidentale in generale. Nel corso dei secoli, tuttavia, l'"eurocentrismo", mai totalmente scomparso dalla nostra storia, ha assunto le fattezze di un più ampio "occidentocentrismo". Se per "Occidente" si intende l'insieme dei paesi europei ed extraeuropei che presentano tratti culturali, economici e politici comuni, riconducibili ai principi filosofici del mondo greco-romano e cristiano-illuministico, con la parola "occidentocentrismo" – affermatasi come *terminus technicus* nella seconda metà del Novecento in seguito agli studi di Claude Lévi-Strauss – si può designare quella convinzione secondo cui i principi dell'Occidente sono gli unici universalmente validi, e che tutte le altre visioni del mondo esprimono soltanto forme di superstizione o di fanatismo destinate progressivamente a scomparire. Per l'uomo "occidentale" il "barbaro" è l'abitante del mondo "orientale"¹⁰.

L'occidentocentrismo ha il suo cardine in un modello di razionalità tecnico-scientifica che si ritiene capace non solo di conoscere la verità assoluta, ma anche di dominare totalmente la realtà, secondo il motto baconiano

⁹ I. KANT, *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico*, in Id., *Sette scritti politici liberi*, a cura di M.C. Pievatolo, Firenze University Press, Firenze 2011, 166-167, 169.

¹⁰ Nel 1952, prendendo posizione contro questa concezione "occidocentrica", Claude Lévi-Strauss scrive: «Proprio nella misura in cui pretendiamo di stabilire una discriminazione fra le culture e fra i costumi, ci identifichiamo nel modo più completo con quelle che cerchiamo di negare. Contestando l'umanità di coloro che appaiono come i più "selvaggi" o "barbari" fra i suoi rappresentanti, non facciamo altro che assumere un loro atteggiamento tipico. Il barbaro è anzitutto l'uomo che crede nella barbarie» (C. LÉVI-STRAUSS, *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Einaudi, Torino 1967, 106; cfr. tutto il saggio *Razza e storia*, ivi, 99-144).

“sapere è potere”¹¹. La Ragione, dea dell'Illuminismo, è però solo apparentemente capace di “produrre” felicità: adoperata come mero strumento per calcolare un profitto sempre maggiore, essa non è più in grado di interrogarsi sul senso dell'esistenza e annienta sé stessa. All'indomani del genocidio degli ebrei nei campi di concentramento e allo sgancio delle prime due bombe atomiche della storia, nella *Dialettica dell'Illuminismo* (1947) Adorno e Horkheimer scrivono pertanto: «L'illuminismo, nel senso più ampio di pensiero in continuo progresso, ha perseguito da sempre l'obiettivo di togliere agli uomini la paura e di renderli padroni. Ma la terra interamente illuminata splende all'insegna di trionfale sventura»¹²: la Ragione, elemento costitutivo dell'identità occidentale, lungi dal migliorare la vita dell'uomo soggiogando la realtà, si è rivolta dialetticamente contro di lui.

4. Crisi identitaria e necessità di un approccio “dialogale”

La crisi della razionalità occidentale, insieme con i flussi migratori che dalle zone del Sud del mondo si dirigono verso il Nord, costringendo i paesi cosiddetti “sviluppati” a ospitare popoli dalle tradizioni e dalle abitudini completamente diverse, hanno reso indispensabile una rinnovata riflessione sull'identità dell'Occidente e sul suo rapporto con le altre culture. Ci si è interrogati sull'opportunità che l'uomo occidentale faccia propri alcuni dei principi della cultura orientale, la quale non rimane prigioniera dei dualismi che hanno costituito i cardini dell'Occidente (soggetto-oggetto, mente-corpo ecc.). L'Oriente ha infatti sempre aspirato alla ricomposizione armonica degli opposti e ha elaborato una concezione unitaria della realtà.

¹¹ Sulla peculiarità della concezione del sapere nel mondo moderno e contemporaneo cfr. A. COZZO, *Sapere e potere presso i moderni e presso i greci antichi*, Carocci, Roma 2003. Per il rapporto sapere-potere nel mondo contemporaneo, in cui la conoscenza acquisita non solo nel campo delle scienze naturali, ma anche in quello della giurisprudenza, della criminologia e delle scienze umane non è mai neutrale o “apolitica”, ma può supportare una certa definizione del binomio “normalità-devianza” alla base di pratiche discriminanti nei confronti di determinate categorie di individui o azioni, cfr. i saggi raccolti nel volume M. FOUCAULT, *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Einaudi, Torino 1977².

¹² M. HORKHEIMER - T.W. ADORNO, *Dialettica dell'Illuminismo*, tr. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 2010, 11.

Carl Jung, nell'opera *Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna* (1959), si volge al mondo orientale per ritrovarvi quei miti in cui si celebrano le figure dell'"inconscio collettivo" che l'uomo moderno ha rimosso, ma che sono indispensabili. Secondo questo psicologo, infatti, se non si recuperano gli archetipi comuni la parte "dimenticata" della psiche si ribellerà contro quella razionale, fagocitando tutto l'essere umano. Jung scrive:

Le idee dell'Oriente prendono piede in basso, nella massa, e si elevano a poco a poco sino alla superficie. I grandi rinnovamenti non vengono mai dall'alto, ma dal basso, come gli alberi non crescono dal cielo, ma dalla terra, per quanto i loro semi cadano in origine dall'alto [...]. Sembra effettivamente che l'Oriente abbia a che fare con la causa della nostra trasformazione psicologica. Ma questo Oriente non è un monastero tibetano di mahatma, esso è una verità esistente nel nostro intimo. La nostra anima ora si è messa all'opera per creare nuove forme spirituali, forme contenenti quelle verità eterne che si dovranno opporre, quali salutari energie moderatrici, alla sfrenata sete di bottino propria dell'uomo ario¹³.

Negli ultimi decenni si assiste a un processo che si sviluppa in due direzioni opposte. Da una parte la globalizzazione trasforma il mondo in un unico "villaggio" i cui cittadini hanno solo apparentemente diritti e doveri, poiché sono privati della libertà attraverso tutta una serie di vincoli subliminali veicolati dalla rete multimediale e telematica; dall'altra la reazione all'omologazione culturale induce individui e gruppi etnici a ripiegare su tutto ciò che sembra costituire una propria identità separata, agevolando il sorgere di intolleranze e fondamentalismi. Molti studiosi hanno però riflettuto sulla possibilità di superare l'alternativa ruotante tra i due poli della perdita delle proprie radici e della chiusura autoreferenziale, entrambe letali per il carattere libero e dialogico dell'identità.

Tra coloro che hanno elaborato una concezione dell'autocoscienza "storica" e "plurale" vi è Amartya Sen. Andando contro l'"approccio solitario" che suddivide gli abitanti del pianeta in base a un solo aspetto della loro identità, egli sostiene che l'autocoscienza di ciascuno dipende da molteplici appartenenze. Nell'opera *Identità e violenza* (2006) Sen scrive:

Nella nostra vita quotidiana noi ci consideriamo membri di una serie di gruppi. La stessa persona può essere, senza la minima contraddizione, di cittadinanza americana, di provenienza caraibica, con ascendenze africane, cristiana, progres-

¹³ C.G. JUNG, *Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna*, tr. it. di A. Vita e G. Bolla, Einaudi, Torino 1964, 290, 296-297.

sista, donna [...] e profondamente convinta che esistano esseri intelligenti nello spazio con cui dobbiamo cercare di comunicare al più presto [...]. Ognuna di queste collettività, a cui questa persona appartiene simultaneamente, le conferisce una determinata identità [...]. L'inaggrabile natura plurale delle nostre identità ci costringe a prendere delle decisioni sull'importanza relativa delle nostre diverse associazioni e affiliazioni in ogni contesto specifico¹⁴.

Amin Maalouf prosegue la riflessione di Sen e considera “omicida” quell'identità fondata su di una sola appartenenza, poiché colui che la possiede si fa promotore di un pericoloso atteggiamento esclusivista. Nell'opera *Identità* (1999) Maalouf afferma:

Parlo di identità “omicide”. Tale definizione non mi sembra impropria nella misura in cui la concezione che denuncio, quella che riduce l'identità a una sola appartenenza, radica gli uomini in un atteggiamento parziale, settario, intollerante, dominatore, talvolta suicida, e li trasforma assai spesso in assassini o in sostenitori di assassini. La loro visione del mondo ne viene deformata e distorta¹⁵.

Anche Zygmunt Bauman rifiuta la definizione dell'identità che poggia su di una sola appartenenza, e sottolinea la storicità dell'adesione a un gruppo di riferimento anziché a un altro. Nell'*Intervista sull'identità* (2004) egli dichiara:

L'“appartenenza” e l'“identità” non sono scolpite nella roccia, non sono assicurate da una garanzia a vita, ma sono in larga misura negoziabili e revocabili. I fattori cruciali per entrambe sono le proprie decisioni, i passi che si intraprendono, il modo in cui si agisce e le determinazioni a tener fede a tutto ciò¹⁶.

Secondo Bauman abbandonare la concezione di un'identità “sculpta nella roccia” è necessario anche perché nel mondo di oggi non sono

¹⁴ A. SEN, *Identità e violenza*, tr. it. di F. Galimberti, Laterza, Roma-Bari 2006, IX. Anche Wolfgang Welsch sottolinea che l'identità degli uomini contemporanei riunisce in sé molteplici aspetti provenienti da diverse culture, e si sofferma sui vantaggi che derivano dall'ampliamento delle possibilità di comunicazione e di comprensione. Per il concetto di “identità transculturale” e sull'approccio transculturale in generale cfr. W. Welsch, *Transculturality – the Puzzling Form of Cultures Today*, in M. FEATHERSTONE - S. LASH (ed.), *Spaces of Culture: City, Nation, World*, Sage, London 1999, 194-213; ID., *Transkulturalität: Realität – Geschichte – Aufgabe*, New Academic Press, Wien 2017.

¹⁵ A. MAALOUF, *L'identità*, tr. it. di F. Ascari, Bompiani, Milano 1999, cap. I, § 4.

¹⁶ Z. BAUMAN, *Intervista sull'identità*, a cura di B. Vecchi, Laterza, Roma-Bari 2010¹⁰, 6.

soltanto le tradizionali istituzioni politico-sociali a essere in crisi. Nel mondo contemporaneo vengono anche a maturazione le estreme conseguenze di quella “crisi dei fondamenti” iniziata tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, che ha coinvolto ogni ambito del sapere. In un contesto secolarizzato e in cui neanche la scienza della natura sembra poter offrire una qualche certezza, mancano pertanto punti di riferimento fissi e tutto diventa “liquido”. Bauman sostiene:

Nella nostra epoca il mondo intorno a noi è tagliuzzato in frammenti scarsamente coordinati, mentre le nostre vite individuali sono frammentate in una successione di episodi mal collegati tra di loro [...]. Le “identità” fluttuano nell'aria, alcune per propria scelta, ma altre gonfiate e lanciate da quelli intorno, e si deve stare costantemente in allerta per difendere le prime contro le seconde; c'è maggior probabilità di malintesi e l'esito di trattative è sempre incerto [...]. Si può perfino cominciare a sentirsi dappertutto *chez soi*, “a casa”, ma il prezzo da pagare è accettare che in nessun posto ci si sentirà pienamente e veramente a casa¹⁷.

L'identità, più che un fatto acquisito, è allora un problema, un compito, il frutto di una negoziazione con il nostro passato e con l'Altro, che condivide nel presente il nostro ambiente di vita.

Amin Maalouf cerca di dare una risposta alla domanda di come evitare da una parte che l'identità si dissolva nel flusso inarrestabile della modernità, dall'altra che essa si rinchiuda in una “concezione tribale”, prodotto di atavici conflitti e spesso accettata acriticamente. Maalouf attribuisce una grande importanza ai “frontalieri”, cioè a coloro che per nascita, scelta di vita o necessità si sono trovati a far parte di comunità diverse e vivono quindi alla frontiera tra una civiltà e l'altra. Maalouf afferma: «Quelli tra i frontalieri che potranno assumere pienamente la propria diversità serviranno da “staffetta” fra le diverse comunità, le diverse culture, e, in certo qual modo, costituiranno l'elemento cementante in seno alle società in cui vivono»¹⁸.

Il problema che si pone è però quello delle norme, delle leggi, dei valori in base a cui può essere impostata la convivenza tra le diverse comunità. Se la crisi di una razionalità “forte” ha portato all'affermazione di un pensiero “debole”¹⁹, è necessario rassegnarsi a un relativismo definibile

¹⁷ Ivi, 7-9. Cfr. ID., *Modernità liquida*, tr. it. di S. Minucci, Laterza, Roma-Bari 2010¹⁶.

¹⁸ A. MAALOUF, *L'identità*, cit.

¹⁹ Cfr. G. VATTIMO - P.A. ROVATTI (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 2010.

come la difesa dell'anodina uguaglianza di tutte le culture? Il relativismo potrebbe certo evitare la ricaduta nell'assolutismo e dunque il ripetersi delle atrocità commesse durante i totalitarismi del Novecento, radicati nella volontà di imporre un'unica Verità, difesa da ideologie che hanno considerato sé stesse come "superiori" a ogni altra concezione del mondo. Il relativismo è tuttavia anche l'anticamera del nichilismo, ossia della negazione di qualsiasi valore e verità.

Riflettendo su queste questioni, Raimon Panikkar propone di pensare la diversità tra gruppi umani non in termini di "relativismo culturale", ma di "relatività culturale". La relatività culturale ammette che è impossibile rapportarsi a un'altra cultura se non a partire dalla propria, ma non considera quest'ultima come "superiore" e non cerca di imporre i suoi valori come assoluti. Essa tenta piuttosto di pervenire alla definizione di principi comuni, di negoziare norme condivisibili attraverso un nuovo tipo di dialogo. Se nella tradizione culturale occidentale si è affermato il "dialogo dialettico", ossia il confronto tra due *lógoi*, tra due posizioni razionali di cui una doveva necessariamente risultare vincitrice in base al giudizio della Ragione, è necessario adesso aprirsi a un "dialogo dialogale". Questa forma dialogica nasce dall'incontro tra persone che riconoscono i loro limiti, si ascoltano e sono disposte a comprendersi reciprocamente. Il "dialogo dialogale" non cerca di "con-vincere", come fa invece il "dialogo dialettico". Secondo Panikkar, infatti, la vittoria di una cultura sull'altra non può portare alla pace, ma tutt'al più alla distruzione del nemico, che non distrugge però l'inimicizia²⁰. Il dialogo "dialogale" presuppone invece un impegno reciproco alla crescita e alla ricerca comune. Si tratta di un'avventura verso l'ignoto, dato che il percorso di questo viaggio collettivo è sempre da ridefinire e rimane esposto al rischio dell'incomprensione reciproca. Ma chi si pone sulla sua via conquista infine un nuovo, più ampio e profondo "sé stesso".

²⁰ Cfr. R. PANIKKAR, *L'Incontro indispensabile. Dialogo delle religioni*, tr. it. di G. Franzoni, Jaca Book, Milano 2001, 41, 71-72; ID., *Pace e Interculturalità. Una riflessione filosofica*, a cura di M. Carrana Pavar, Jaca Book, Milano 2002, 48. Sulla questione se il modello del dialogo e della traduzione possono offrire un valido supporto per ripensare oggi il tema dell'ospitalità cfr. A. CAPUTO, *Straniero tu stesso. Migrazioni ed ermeneutica, a partire da Paul Ricoeur*, in *Logoi.ph* 5, 2 (2016), 37-52.

5. Conclusione

Comprendere l'Altro vuol dire comprendere meglio sé stessi e avviare un processo di crescita comune che può portare alla formazione di un'identità collettiva nuova, a un arricchimento reciproco. È questa una delle sfide principali del presente. Ci troviamo oggi da una parte di fronte alla crisi dell'Unione Europea, causata non soltanto da motivi economici, ma anche dall'incapacità degli "Europei" di sentirsi tali, dal rinnegamento della loro tradizione storico-culturale; dall'altra di fronte alla richiesta di aiuto proveniente da quelle popolazioni che premono ai confini dell'"Europa" non per conquistarla, ma per fuggire dalla povertà, dalle epidemie e dalle guerre, dunque anche dalla violazione di quei diritti umani che il mondo occidentale ha codificato.

È pertanto necessario avviare un processo di ricostruzione della nostra identità: essa non può più definirsi soltanto come italiana, o europea, o occidentale, ma deve configurarsi come cosmopolita. Essere "cittadini del mondo" non significa comunque rinnegare il proprio essere italiani, europei o occidentali: vuol dire piuttosto ospitare in sé molte e diverse anime, farle dialogare tra loro e con l'Altro, per edificare un mondo in cui non vi siano più né Ariani – super-uomini – né barbari.

Riassunto: In una società sempre più multietnica e multiculturale la questione identitaria si pone in termini nuovi rispetto al passato: se da una parte è opportuno non dimenticare la propria tradizione storica, dall'altra è necessario lottare contro intolleranze e fondamentalismi. Riscoprire il carattere storico e "dialogico" dell'identità personale e collettiva potrà contribuire alla delimitazione di quell'ambito etico-politico indispensabile a un arricchimento reciproco e all'acquisizione di una "cittadinanza cosmopolita".

Parole-chiave: cittadinanza, identità, multiculturalismo, dialogo, norme.

Abstract: In an increasingly multi-ethnic and multicultural society, the question of identity should be asked differently as it was in the past: on the one hand, it is advisable not to forget one's own historical tradition; on the other hand, it is necessary to fight against intolerance and fundamentalism. Rediscovering the historical and "dialogical" character of personal and collective identity could contribute to circumscribe that ethical-political field indispensable for a reciprocal enrichment as well as for acquiring a "cosmopolitan citizenship".

Key words: citizenship, identity, multiculturalism, dialogue, norms.

L'integrazione degli studenti stranieri e la teoria del Personalismo funzionale di Giuseppe Catalfamo

Angelo Vecchio Ruggeri*

Sommario: 1. Riflessione sull'arte dell'Accoglienza e Multietnicismo. – 2. Il personalismo di G. Catalfamo e il minore straniero visto come “persona”. – 3. Consistenza degli alunni stranieri e le politiche di integrazione. – 4. Metodologia dell'integrazione.

1. Riflessione sull'arte dell'Accoglienza e Multietnicismo

È sempre più tempo di ridare senso a vecchie parole e ribadire l'esigenza di riaffermare la pregnanza di valori mai del tutto tramontati. I concetti di **accoglienza, inclusione, politiche sociali, garanzie di sicurezza, piano nazionale di integrazione, identità, incontro**, tutti termini che sono alla quotidiana ribalta della informazione e degli eventi che punteggiano la vita del nostro tempo.

Problematiche coesistenti con altre di analoga rilevanza, come: istruzione, occupazione, lavoro, dignità e qualità della vita nel tempo del post Covid. Esigenza di adeguare ai valori fondativi della nostra Costituzione tutta la fenomenologia rappresentata dai profughi, dai rifugiati, dalla congerie di migranti che si riversano sulle nostre coste, che entrano nel territorio italiano.

Complesse problematiche che vedono, spesso, contrapposte le forze politiche e governative, che su questo relevantissimo tema si differenziano con argomentazioni che influenzano il sentire della pubblica opinione.

Teniamo per sicuro il nostro codice, il nostro modo di essere e parlare che abbiamo letto a imperio a tutti quanti: il codice del diritto di proprietà e di possesso, il codice politico dell'acclamata libertà, il codice dell'eroismo, il codice della poesia e della scienza, il codice della giustizia o quello dell'utopia sublime e lontanissima. E gli altri, che mai hanno raggiunto i diritti più sacri ed elementari, la terra e il pane, la salute e l'amore, la pace, la gioia e l'istruzione, questi dico, e sono la più parte, perché devono intendere quelle parole a modo nostro?¹

* Docente di Didattica Generale e Metodologia presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose “Mons. Vincenzo Zoccali” di Reggio Calabria.

Ritengo questo brano tratto da *Il sorriso dell'ignoto marinaio* dello scrittore e saggista Vincenzo Consolo, quanto mai adattabile alla condizione attuale dei tanti immigrati, dei molti immigrati giovanissimi, ragazzi che da anni rivendicano il diritto di cittadinanza, riconosciuto come diritto utile per un completo e definitivo inserimento nella società italiana.

Il brano citato è un'invettiva che Enrico Pirajno, barone di Mandrelisca, il principale personaggio del citato romanzo, formula per auspicare il riscatto dei contadini, dei villani, dei pastori, dei sottoposti, degli sfruttati che avrebbero dovuto avere diritto, appena compiuta l'unità del Paese a essere destinatari di quei valori, «ed essi allora li chiameranno con parole nuove, vere per loro, e giocoforza anche per noi, vere perché i nomi saranno interamente riempite dalle cose»².

Quel che qui interessa è il tentativo di esaminare e proporre le modalità e le ragioni sociali per garantire un effettivo ed efficace inserimento, organico e completo, dei ragazzi stranieri nella vita sociale del nostro Paese, accostandoci al problema dal versante educativo. Ciò perché anche le nostre classi subiscono l'influenza di una società sempre più *multietnica*, sempre più profondamente modificata nell'assetto tradizionale.

All'ultimo banco c'è il ragazzino proveniente dalla Polonia, pieno di sé e convinto di conoscere ogni cosa, al mattino arriva con occhi gonfi perché dorme poco la notte, al primo banco c'è un ragazzo di colore, un po'timido ma sempre sorridente e allora noi docenti siamo lì a far sì che il gruppo classe si amalgami e che gli studenti possano sentirsi partecipi nel processo di integrazione e in quello dell'acquisizione delle competenze³.

Così si esprimono i docenti, oramai a tutte le latitudini. Con queste problematiche abbiamo a che fare, è questa la realtà, oggi, e questo fenomeno, nel continuo movimento e trasferimento di masse. Sarà sempre più rimarchevole.

¹ V. CONSOLO, *Il sorriso dell'ignoto Marinaio*, Mondadori, Milano 1997, 99-100.

² *Ibidem*.

³ L. TRAMONTANO, scuola, accoglienza e integrazione degli alunni stranieri : le fasi di apprendimento per garantire il diritto all'istruzione, 10 dicembre 2019 in <https://www.professionistiscuola.it/normativa/3445-scuola-accoglienza-e-integrazione-degli-alunni-stranieri-le-fasi-di-apprendimento-per-garantire-il-diritto-all-istruzione.html>.

2. Il “personalismo” di G. Catalfamo e il minore straniero visto come persona.

Qui, per l'appunto, si inserisce questo contributo con il quale si vuole analizzare, alla luce dell'insegnamento del grande pedagogista siciliano Giuseppe Catalfamo, vissuto nell'arco del Novecento, fondatore di una scuola di pensiero educativo definito appunto del “Personalismo Pedagogico”, il cui vasto e complesso lascito intellettuale soccorre pienamente allo scopo, le modalità con le quali intrattenersi, educativamente, con la persona-straniera e, per riflesso, le risultanze che la metodologia catalfamiana può far ricadere persino sulle decisioni operative che il legislatore di turno dovrà o dovrebbe approntare.

Il personalismo critico catalfamiano, impregnato, totalmente, della idealità filosofico-pedagogica ove permangono i germi del pensiero tardo idealistico gentiliano, indirizza e induce gli educatori e gli insegnanti a utilizzare l'offerta didattica per far conseguire agli allievi, a tutti gli allievi, un sapere critico, sapientemente orientato ad acquisire le conoscenze disciplinari e, conseguentemente, indurli a farne uso virtuoso nell'agire sociale.

La dimensione valoriale della formazione della persona non è mai sfuggita, né mai è stata di retroguardia, nell'elaborazione della sua dottrina. Catalfamo, al riguardo, così articola il suo pensiero:

Anche il personalismo, come l'idealismo, è una filosofia dell'atto, ma dell'atto che tende a realizzare l'adeguazione all'Essere e non nell'atto che si consuma nell'infinito tentativo di adeguarsi a sé stesso. (...) L'idealismo è una filosofia formale del soggetto, laddove il personalismo è una filosofia sostanziale del soggetto medesimo. Il soggetto, per il personalismo, non è, perciò, momento e funzione, ma 'essere' ed 'esistenza', pensiero e volontà concentrati in un punto che è l'esistenza individuale⁴.

Concetto chiarissimo, formulato da Catalfamo, col quale egli intende teorizzare su quali basi debba poggiare la formazione del soggetto, di qualunque soggetto, anche ragazzo straniero, nato o vivente nel nostro Paese, e viene da pensare, che egli lo abbia inteso, ovviamente, come “essere ed esistenza”, ovvero come essere umano vivente.

⁴ G. CATALFAMO, *Pedagogia contemporanea e Personalismo*, Armando editore, Roma 1969, 19.

Con ciò, con tale individuazione esistenziale del vivente, e senza voler in alcun modo, son certo, forzarne il pensiero, questo concetto valoriale è estendibile, dunque, a qualunque soggetto posto in età di formazione, di crescita e di sviluppo, italiano o straniero che sia. Del resto, la L. n° 40 del 1998 ha posto in evidenza l'individualità del soggetto in formazione come persona e, l'intera normativa successiva, dalla L. 53/2003 alla L. n° 107/2015, indica esplicitamente l'esigenza di elaborare percorsi didattici ed educativi personalizzati per ciascun ragazzo in formazione, senza distinzione alcuna tra alunno indigeno o straniero.

Non solo, c'è di più. Il fondamentale e mai troppo ricordato art. 3 della Costituzione repubblicana, nel primo comma, individua il nucleo del principio di 'uguaglianza' mediante un assiomatico enunciato: «tutti i cittadini hanno pari dignità sociale senza distinzione di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali»⁵.

Ora, è pur vero che l'alunno straniero la scuola può non aver acquisito ancora, per i controversi e contrastanti posizionamenti delle forze politiche, di governo e/o di opposizione, la cittadinanza, ma è inoppugnabile che il minore straniero è pur un soggetto frequentante (quando lo è) la scuola italiana e, in quanto tale, assimilabile al diritto di formazione della sua persona, né più né meno dello studente italiano.

Dunque, si può riconoscere che l'enunciato catalfamiano sia indirizzato a dare tutela di sviluppo formativo organico delle potenzialità individuali, a ciascun soggetto minore che, nel rispetto del principio di uguaglianza, possa e debba riguardare ogni soggetto, nel rispetto delle diversità.

La "centralità della persona" nella complessa organizzazione sociale è oramai un saldo principio del nostro vivere in comunità e l'acquisizione dei diritti sociali fondamentali, come quello dell'istruzione, non può essere disattesa nei riguardi di nessuno. Principio che vale per la cultura cristiana e quella laica, sempre.

Tutto ciò che è fin qui considerato non è posto per voler effettuare forzature sul pensiero di Giuseppe Catalfamo, nel cui tempo storico di produzione della sua teoria del "personalismo educativo" era pressoché ininfluenza la presenza di minori stranieri nelle aule scolastiche. Ma per-

⁵ Cost., art. 3; cfr. https://www.senato.it/1025?sezione=118&articolo_numero_articolo=3

ché si vuole riconoscere e attribuire valore universale alla sua concezione di “educazione personalistica”.

Credo che oggi essa possa e debba adattarsi anche ai minori stranieri frequentanti, con o senza cittadinanza legale già acquisita. Fermo restando l'irrisolto dibattito sullo “jus soli o jus culturae”, su cui rimane avvitato il sistema politico del nostro Paese. Si sostiene, difatti, da parte di Catalfamo nei *Fondamenti del personalismo pedagogico* che:

la persona è innanzi tutto un 'esistente': come tale è sempre un singolare e si determina nell'esperienza in una situazione particolare. L'atto con cui si realizza non è mai talmente 'puro' da potersi svincolare dalle determinazioni oggettive. Nel medesimo tratto in cui è soggetto dell'esperienza, la persona è anche oggetto. Come soggetto pone relazioni e determina forme e figure dell'esperienza, come oggetto le subisce⁶.

Questo è un principio che, inequivocabilmente, è attribuibile ad ogni persona, in particolare al minore che è più che mai *soggetto*, in quanto essere in formazione e *oggetto*, in quanto destinatario di interventi metodologico-didattici da parte del maestro educatore. Ma ancora Catalfamo:

Vista dall'esterno, sul suo essere data dall'esperienza, la persona appare *signata sui certis dimensionibus*; quelle dimensioni' precisamente, che fanno la persona oggetto delle scienze, le quali sorprendono la realtà umana in ordine alle rappresentazioni oggettive in cui esteriormente si manifesta. [...] Il soggettivo, ovvero l'atto nella sua perseità, visto dal di fuori, rilevato – diciamo così- alla superficie dell'esperienza, è una realtà determinata empiricamente, chiusa nei limiti della individualità e cerchiata nei confini della storicità: come corporeità ha una dimensione fisica, come organismo vivente una dimensione biologica, come funzione psichica una dimensione psicologica, come espressione storico sociale ha, infine, una dimensione sociologica⁷.

Non vi è certo modo migliore di queste ultime parole per sintetizzare l'essere di un individuo umano. Per un tale individuo Catalfamo propone la versione teorica del “personalismo” estendibile, non v'è dubbio, come pratica metodologico-didattica, ai minori stranieri frequentanti, valorizzando il soggetto straniero in tutte le sue qualità identitarie e inserendolo nei processi sociali e culturali in cui, contestualmente, è venuto a trovarsi.

⁶ G. CATALFAMO, *Fondamenti del personalismo pedagogico*, Armando editore, Roma 1966, 65-66.

⁷ *Ibidem*.

3. Consistenza degli alunni stranieri e le politiche di integrazione

Ma reputo opportuno porsi la domanda d'obbligo: qual è, allo stato, la situazione della presenza di minori stranieri in età di frequenza scolastica nel nostro Paese?

Dall'ultima indagine statistica *Focus*, relativa all'anno scolastico 2016/2017 (dati aggiornati al 31 agosto 2018) pubblicata dal Miur a marzo 2019, sugli alunni con cittadinanza non italiana, gli *studenti stranieri presenti in Italia* sono circa 936.000 (10% circa dell'intera popolazione scolastica), con un aumento di diverse migliaia di unità rispetto all'a. S. 2015/2016. In particolare questa è la tipologia degli alunni stranieri e la loro distribuzione nel sistema scolastico⁸:

1. alunni con cittadinanza non italiana;
2. alunni con ambiente familiare non italofono;
3. minori non accompagnati provenienti da altri paesi;
4. alunni figli di coppie miste;
5. alunni arrivati per adozione internazionale;
6. alunni provenienti da famiglie di origine nomade;
7. studenti universitari con cittadinanza straniera.

L'*integrazione* degli studenti provenienti da contesti migratori e il *loro benessere* a scuola è di vitale importanza per l'intera comunità sociale, in quanto potrebbe offrire le condizioni e la possibilità di un migliore sviluppo e una più armonica convivenza tra le diverse etnie, sebbene siano molte le problematiche che i ragazzi stranieri inseriti regolarmente nelle classi debbano affrontare e siano rilevanti sul piano didattico le condizioni per poterne garantire un idoneo inserimento, stante la attuale legislazione sui minori stranieri.

Inoltre, osservando il fenomeno dall'osservatorio dei docenti impegnati nella formazione intellettuale e sociale, critica e affettiva dei loro studenti, accade ben altro.

Dallo studio *Eurodyce* – approntato per capire il fenomeno – emerge la difficoltà che molto spesso i docenti devono affrontare in quanto sono lasciati da soli nel processo di integrazione e dei bisogni formativi tra cui anche quelli socio emotivi degli studenti stranieri, senza una (loro) formazione specifica e con la presenza inesistente di assistenti e mediatori culturali. Sappiamo che ciò corrisponde

⁸ MIUR, *Linee guida per l'accoglienza e l'integrazione degli alunni stranieri*, Roma 19 febbraio 2014.

alla realtà, infatti chi di noi non si è mai trovato uno studente migrante in classe? Ancora una volta, apriamo la nostra valigetta degli arnesi esperienziali, dotati sempre di buona volontà e professionalità, accogliamo il nostro alunno accompagnandolo nel processo di integrazione e in questo processo gli unici aiuti sono rappresentati dalla normativa di riferimento⁹.

Il dpr 394/1999 art. 45 in modo inequivocabile enuncia che i minori stranieri hanno diritto all'istruzione indipendentemente dalla regolarità della propria posizione, nelle forme e nei modi previsti per i cittadini italiani. L'iscrizione può essere richiesta in qualunque periodo dell'anno scolastico.

Per quanto concerne l'inserimento, lo stesso *Regolamento (art. 45)* prevede che i minori siano iscritti alla classe corrispondente all'età anagrafica, salvo che il collegio dei docenti deliberi l'iscrizione ad una classe diversa, tenendo conto dell'ordinamento degli studi del Paese di provenienza, del corso di studi seguito, del livello di preparazione raggiunto. Sempre il collegio dei docenti definisce il necessario adattamento dei programmi di insegnamento. Allo scopo, possono essere adottati specifici interventi individualizzati o per gruppi di alunni per facilitare l'apprendimento della lingua italiana.

Oggi per il sistema scolastico italiano, l'integrazione dei minori di cittadinanza straniera è sicuramente una sfida cruciale. La scuola è un luogo primario di socializzazione al di fuori del contesto familiare e di riduzione delle disuguaglianze, per tutti i bambini e i ragazzi. In particolare, per i figli di cittadini stranieri la scuola è una delle prime occasioni di confronto con la cultura e le istituzioni del paese ospite. Un luogo di inclusione, dove superare le disparità legate all'arrivo in un paese straniero e all'inserimento in un nuovo percorso educativo.

I minori stranieri sono particolarmente esposti al rischio di povertà educativa. Da un lato le barriere linguistiche e culturali, che possono ostacolare il processo di apprendimento. Dall'altro, le disparità dovute alle condizioni economiche della famiglia di origine. Secondo i dati 2017, il 29% delle famiglie di soli stranieri vive in povertà assoluta, contro il 5% di quelle italiane. Una maggiore deprivazione materiale dunque, che rischia di limitare l'accesso a servizi e opportunità formative per i minori.

⁹ Cfr. *Eurydice – Indire, Integrazione degli alunni migranti nelle scuole d'Europa: un confronto tra le politiche nazionali*, Firenze 2019, 18.

Superare la sfida dell'integrazione è necessario affinché tutti i bambini e ragazzi, indipendentemente dalla nazionalità e dal contesto socio-economico di origine, abbiano accesso a una educazione di qualità e alle stesse opportunità formative. Educazione di qualità e opportunità di apprendimento permanente sono centrali per garantire una vita piena e produttiva a tutti gli individui e per la realizzazione di un modello di sviluppo sostenibile.

4. Metodologia dell'integrazione

Adattando, dunque, la teorizzata visione pedagogica del “personalismo catalfamiano” si può evitare la insidiosa, probabile discriminazione, transitoria sia pure, dei minori stranieri che finisce col mortificare le condizioni di sviluppo organico delle potenzialità personali.

Nel contesto legislativo attuale la formazione cognitiva e auxologica dello studente straniero s'intreccia, fittamente, con la più ampia questione politica che, come già detto, assilla da qualche tempo le capacità di scelta del legislatore che, malgrado la rilevanza e l'impellenza della questione, non ha fin qui prodotto risultato alcuno.

Poiché la normativa attuale consente, anzi impone, che lo studente straniero immigrato frequenti la scuola, con ciò investendo risorse, c'è da chiedersi perché non si riesca a garantire la “sua persona” a poter far uso pieno dei diritti, e dunque consentire che acquisisca la cittadinanza.

La formazione della persona, come ‘soggetto esistente’, direbbe Catalfamo, non può prescindere dall'essere riconosciuta come cittadino, con i conseguenti diritti e doveri che ne possono derivare.

In merito alla cura con cui il sistema scolastico si occupa degli studenti stranieri, riservando loro piani di studio e di formazione ben strutturati, ispirati alla pedagogia dell'inclusione, si può riconoscere che ciò avviene da qualche tempo, in realtà.

Già dagli Atti del IX Convegno ILSA (Insegnanti Italiano Lingua Seconda Associati) tenutosi a Firenze nel giugno del 2000, così sostiene la coordinatrice Graziella Favaro:

Le situazioni nelle quali si trovano ad apprendere i bambini stranieri sono molto diverse tra loro, in termini di attenzioni didattiche, dispositivi e facilitazioni, modalità relazionali. Accanto a scuole che accolgono e si responsabilizzano rispetto ai bisogni degli alunni neo inseriti, vi sono situazioni nelle quali l'alunno stranie-

ro è ‘invisibile’, lasciato solo alle prese con la necessità di riorientarsi nella nuova realtà; oppure è considerato come un nuovo problema, un’irruzione indesiderata in una normalità da ripristinare in fretta. (...) A volte la scuola, alle prese con il nuovo venuto e senza poter aver risorse a disposizione, rischia di dimenticare chi sta accogliendo: un bambino spaesato, un adolescente che ha lasciato dietro di sé affetti e amicizie, un figlio che ha da poco ritrovato i genitori dopo anni di distacco¹⁰.

Anche il legislatore ha cercato di fornire indicazioni, idonee a far intendere come accogliere i minori stranieri nel sistema formativo, emanando nel 2014 le già citate *Linee guida del Ministero dell’istruzione per l’accoglienza e l’integrazione degli alunni stranieri*. Scrive, al riguardo, Pina Caporaso, docente presso la scuola europea di Bruxelles II:

Sul fatto che gli insegnanti non debbano essere esecutori di dispositivi di sicurezza e repressivi, le legge è chiara. Gli alunni stranieri hanno diritto di essere inseriti nel percorso formativo in qualsiasi momento dell’anno e a prescindere dalla loro situazione di regolarità o irregolarità”. E più oltre: “C’è l’importanza di decostruire alcuni pregiudizi e alcuni stereotipi. Questo riguarda l’educazione interculturale nella sua globalità e non è una questione relativa solo a chi ha alunni stranieri in classe. Si può decostruire il concetto di intelligenza, da tempo messo in discussione dalla teoria delle intelligenze multiple. Oppure decostruire un curriculum di storia che sottovaluta tutta la fase evolutiva della specie umana prima del neolitico e dell’invenzione della scrittura. Decostruire gli stereotipi di genere. Alcune storie possono essere raccontate da molti punti di vista¹¹.

Tutte queste richiamate considerazioni è possibile inscrivere nella visione di Catalfamo allorché egli tratteggia, con profondità di analisi, la persona in quanto tale, la “persona esistente”, di cui è permeato il suo pensiero.

Se la persona esprime nell’esperienza una unità, gli è perché costitutivamente essa è unità in atto. La si è definita sintesi originale del conoscere e del volere. Dalla molteplicità diffusa delle sue condizioni organiche emerge con l’unità dell’atto con cui pensa e vuole; e questo atto è in sé unico e irripetibile: Ogni

¹⁰ G. FAVARO, *Alunni stranieri in classe e apprendimento della lingua italiana* in E. JAFRANCESCO (a cura di), *Intercultura e insegnamento dell’italiano a immigrati*, Firenze, ILSA 2001, 7.

¹¹ P. CAPORASO, *Immigrazione e scuola* in A. CORTESI – C. REGGIANNINI (a cura di), *Gli intrecci delle migrazioni*. Accoglienza e crisi delle politiche di asilo, Ed. Nerbini, Firenze 2019, 73-75.

uomo ha il suo sguardo e il suo sorriso da non potersi confondere con quelli di nessun altro. La personalità è questa irripetibilità e unicità dell'atto con cui ci manifestiamo e ci distinguiamo dagli altri¹².

E ancora, con caparbia reiterazione e realistica visione del valore della persona, valore che io vorrei estendere a ogni ragazzo in età di formazione, a ogni soggetto che deve costruire la propria esistenza, così prosegue il pedagogo siciliano:

Il maestro non può perdere di vista la persona e i valori per indugiare, putacaso, a considerare la natura empirica dell'educando: se questo facesse si comporterebbe da psicologo e non da educatore. Mentre e gli è educatore è tale si fa allorquando quella determinata natura rapporta e vede nella luce di quei valori che si appresta a promuovere. Che se il maestro lasciasse da canto i valori, di cui è il promotore, e pensasse di 'occupare' gli allievi, per procacciarsi la più o meno lauta mercede, egli non sarebbe più maestro e la dignità di educatore finirebbe con l'inaridirsi nella sterile funzione del pedagogo¹³.

Questi illuminanti dettami del pensiero di Catalfamo spingono a mettere in atto politiche e pratiche di integrazione, garantire che ogni persona, prescindendo dall'etnia, o dalla natalità possa ben pervenire alla costruzione di sé.

L'integrazione scolastica è necessaria e si persegue mediante la mediazione tra culture, descrivendo e analizzando quali percorsi debbono essere strutturati per offrire modelli plurimi di formazione, cui ognuno possa attingere. Il docente-maestro, prescindendo dalle specifiche sue competenze disciplinari, dovrà approntare e adottare un apparato didattico costituito da competenze aggiuntive, psicologiche e sociologiche, idonee a favorire ogni allievo, italiano o straniero.

Solamente così si potrà sconfiggere o adeguatamente contrastare la "povertà educativa", come viene definita dalla vulgata corrente, ed eliminare le tante disegualianza che attraversano il nostro tempo. Tornare alla visione illuministica del personalismo funzionale di Giuseppe Catalfamo potrebbe rappresentare una opportunità, oltre che una esigenza insopprimibile del nostro sistema scolastico.

¹² G. CATALFAMO, *Fondamenti del personalismo pedagogico*, cit., 69.

¹³ Ivi, 127.

Riassunto: Ci si occupa del problema dell'inserimento dei minori stranieri immigrati nel sistema scolastico italiano legandolo, intenzionalmente, alla teoria del personalismo funzionale del grande pedagogista messinese Giuseppe Catalfamo, la cui eredità intellettuale è ritenuta ancora oggi pregnante per valore educativo e per metodologia applicativa. La casuale ricorrenza del trentennale della scomparsa del grande studioso siciliano viene richiamata per rintracciare le grandi linee educative che possono e debbono essere utilizzate anche per i minori immigrati, nella consapevolezza che, in tal modo, si adempia alla piena attuazione dell'art. 3 della Costituzione repubblicana. Non si trascura di individuare la consistenza numerica della presenza dei minori stranieri nel nostro Paese né si tralascia di far trapelare le tante e complesse difficoltà che ricadono sul personale docente nell'affrontare i processi di adeguato inserimento dei ragazzi stranieri, se non soccorrono le politiche legislative dello Stato. Ritenendo con ciò che la sola pedagogia dell'inclusione messa in campo dai docenti non può bastare.

Parole chiave: Personalismo, inclusività, minore straniero, metodologia dell'integrazione, essere, esistenza.

Abstract: It deals with the problem of integrating foreign immigrant minors into the Italian school system by linking it, intentionally, to the theory of functional personalism of the great Messina pedagogist Giuseppe Catalfamo, whose intellectual heritage is still considered pregnant for its educational value and application methodology. The accidental anniversary of the thirtieth anniversary of the death of the great Sicilian scholar is recalled to trace the broad educational lines that can and must also be used for immigrant minors, in the awareness that, in this way, the full implementation of art. 3 of the Republican Constitution. We do not neglect to identify the numerical consistency of the presence of foreign minors in our country nor do we fail to reveal the many and complex difficulties that fall on the teaching staff in dealing with the processes of adequate integration of foreign children, if legislative policies do not help. of the state. With this, believing that the pedagogy of inclusion put in place by teachers alone cannot be enough.

Keywords: Personalism, inclusiveness, foreign minor, integration methodology, being, existence.

“Noi e loro”. Dinamiche psicologiche e prospettive di sviluppo delle relazioni interculturali

Caterina Merulla – Loredana Benedetto*

Sommario: 1. Oltre il pregiudizio: identità sociale e relazioni tra gruppi 2. Chi sono gli stranieri in Italia? 3. L'identità culturale 4. L'identità in crisi del migrante 5. Il cambiamento e le strategie di acculturazione 6. L'esperienza delle famiglie migranti 7. Accoglienza e supporto ai migranti 8. Le competenze interculturali 9. Speranze e futuro delle relazioni interculturali

Si narra che San Leone, essendosi opposto alle leggi iconoclaste promulgate in tutto l'Impero Bizantino, dovette fuggire da Catania, città della quale era Vescovo, per rifugiarsi a Rometta, una cittadina della provincia messinese. Secondo la tradizione popolare del luogo, il Santo arrivò a Rometta con indosso solo un saio e si stabilì in una grotta sita fuori dalle mura della città; i romettesi, notando quest'uomo che sostava sotto le mura, pare gli abbiano lanciato delle pietre per allontanarlo. Così il Santo Vescovo si allontanò dalla città ritirandosi sulle montagne e vivendo lì da eremita. Perché i romettesi allontanarono quello “straniero” povero, affamato, innocuo? Perché ebbero timore di lui?¹

Tahar Ben Jelloun ci ricorda che spesso lo straniero è percepito non solo come un estraneo, ma come una potenziale minaccia in quanto portatore di «ingredienti per far saltare in aria l'identità del paese in cui sbarca»². Porta con sé delle novità e la sua presenza ci esorta a uscire dalla nostra zona di consuetudini e a confrontarci con un diverso stile di vita, e tutto ciò fa paura.

La psicologia sociale evidenzia come l'incontro con persone provenienti da contesti sociali e culturali diversi dai propri determini la messa

* Loredana Benedetto è professore associato di Psicologia delle disabilità nel Dipartimento di Medicina Clinica e Sperimentale, Università degli Studi di Messina (loredana.benedetto@unime.it); Caterina Merulla è Dottoressa in Psicologia clinica e della salute nel ciclo di vita (catia9410@live.it), collabora alle ricerche di psicologia dello sviluppo e di psicologia della salute del Dipartimento.

¹ Comunicazione personale raccolta da C. MERULLA (Messina, giugno 2021).

² T. BEN JELLOUN. *Noi, ospiti di un'Europa che ci vede con sospetto*, in *la Repubblica*, 2007 (13 novembre), 41–43.

in atto di meccanismi difensivi. Ghilardi propone un parallelismo tra la funzione biologicamente svolta dagli anticorpi, a fronte di un agente considerato estraneo o potenzialmente dannoso dal nostro corpo, e i meccanismi di difesa psicologici a cui la nostra psiche ricorre nel momento in cui avvertiamo una potenziale minaccia o ci troviamo al cospetto di qualcosa che ha le potenzialità di modificare gli equilibri preesistenti³.

A fronte della complessità che ci circonda, la nostra mente fa ricorso a degli *schemi*, strutture cognitive che racchiudono le conoscenze possedute permettendo di semplificare la realtà e di rispondere rapidamente agli stimoli, inclusi quelli sociali. Gli schemi, sebbene costituiscano una scorciatoia cognitiva con valore adattivo, possono talvolta essere imprecisi e rivelarsi sgradevoli nel caso in cui riguardino i gruppi sociali⁴. Gli *stereotipi* sono per l'appunto degli schemi elementari, delle immagini semplificate che riguardano l'*outgroup*, cioè, il gruppo (o i gruppi) di cui non siamo membri. Un abbondante uso di stereotipi può portare al *pregiudizio*, ovvero un atteggiamento sfavorevole o apertamente ostile nei confronti di un determinato gruppo sociale (per esempio, "gli immigrati"). I pregiudizi, a loro volta, possono incentivare la *discriminazione* che implica il trattamento ingiusto dei membri dell'*outgroup*⁵.

Credenze stereotipiche su un gruppo sociale diverso dal proprio (per etnia, abitudini, credenze, religione, linguaggio, relazioni uomo-donna e altro ancora), anche quando non evolvono in un comportamento discriminatorio, possono influenzare a tal punto le interazioni con un membro dell'*outgroup* da indurlo ad allineare il suo comportamento alle aspettative che su di lui si hanno (ad esempio, i migranti sono "finti profughi", ladri e violenti): è il caso della *profezia che si autoavvera*⁶. Anche il linguaggio veicola a volte queste credenze stereotipiche, come quando nel riferire un fatto di cronaca (come un'aggressione o la violenza ai danni di una donna) i media tendono a enfatizzare se il responsabile dell'atto è di nazionalità "italiana" o "straniera". Per di più i membri di un gruppo stigmatizzato sperimentano la cosiddetta *minaccia dello stereotipo*, ovve-

³ A. GHILARDI. *Noi e loro. L'integrazione psicologica nell'emigrazione*, in *International Journal of Psychoanalysis and Education*, 1 (2009), 143–160.

⁴ M.A. HOGG, G.M. VAUGHAN. *Psicologia Sociale. Teorie e applicazioni*. L. ARCURI (a cura di). Pearson Italia, Milano-Torino, 2012.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*.

ro il timore che gli altri possano giudicarli in maniera negativa sulla base di caratteristiche negative attribuite al gruppo sociale di appartenenza (i migranti non rispettano le donne) e temono che il loro comportamento possa confermare proprio gli stereotipi che vorrebbero disconfermare⁷.

1. Oltre il pregiudizio: identità sociale e relazioni tra gruppi

Gordon Allport⁸ sostiene che alla base di pregiudizi e stereotipi vi sia una scarsa conoscenza dell'altro (o dei gruppi diversi dal proprio, l'*out-group*), per far fronte alla quale egli ritiene necessario promuovere e sostenere le esperienze intergruppi. Secondo l'*ipotesi del contatto*, l'incontro tra i gruppi si rivela proficuo a condizione che esso avvenga tra gruppi di uguale status sociale, sia prolungato, basato sulla cooperazione e sostenuto socialmente⁹. A seguito delle teorizzazioni di Allport, sono nati diversi modelli teorici volti a delineare quali siano le condizioni più efficaci per promuovere l'attenuazione dei pregiudizi e dei conflitti intergruppi. Il *modello della decategorizzazione* di Miller e Brewer¹⁰ e quello dell'*identità dell'ingroup comune* di Gaertner e colleghi¹¹, i quali sostengono che per l'istaurarsi di relazioni intergruppi positive sia necessario esaltare la comune appartenenza ad un gruppo sovraordinato, cioè, essere parte di una stessa unità sociale o "umanità" comune. In aperta contrapposizione alle suddette teorizzazioni, il *modello del contatto intergruppi* di Hewstone e Brown¹² ribadisce quanto sia importante che, nell'entrare in contatto con l'altro, ciascun gruppo mantenga la propria identità culturale. Una sintesi delle due differenti prospettive è fornita dal *modello dell'identità duplice*¹³ il

⁷ *Ibidem*.

⁸ G.W. ALLPORT. *La natura del pregiudizio*, La Nuova Italia, 1973.

⁹ *Ibidem*

¹⁰ N. MILLER, M.B. BREWER. (1984). *Beyond the contact hypothesis: Theoretical perspectives on desegregation*, in N. MILLER e M.B. BREWER (a cura di), *Groups in contact: The psychology of desegregation*, Accademy Press, New York, 1984, 281-302.

¹¹ S.L. GAERTNER - J. MANN - A. MURRELL - J. F. DOVIDIO, *Reducing intergroup bias: The benefits of recategorization*, in *Journal of personality and social psychology*, 57, 2 (1989), 239.

¹² M. HEWSTONE - R. J. BROWN, *Contact and Conflict in Itergroup Encounters*, Oxford, Blackwell, 1986.

¹³ S.L. GAERTNER - J. F. DOVIDIO - P. A. ANASTASIO - B. A. BACHMAN - M. C. RUST, *The*

quale sostiene che si potrà ottenere la riduzione di ogni forma di discriminazione nel momento in cui le identità culturali dei diversi gruppi saranno salienti all'interno di un'identità grupppale sovraordinata¹⁴.

2. Chi sono gli stranieri in Italia?

Secondo quanto riportato nel recente Rapporto Immigrazione della Caritas¹⁵, i permessi di soggiorno validi al 1 gennaio del 2020 erano 3.438.707; nel 62.3% dei casi si tratta di permessi a lunga scadenza, la maggior parte dei quali rilasciati nelle regioni del Nord Italia. Infatti, la gran parte dei cittadini stranieri (57.8%) risiede nel Nord del Paese, in particolare nella regione Lombardia. I titolari di permesso di soggiorno provengono principalmente da Marocco, Albania, Cina, Ucraina e India. Per quanto concerne, invece, la presenza di cittadini stranieri provenienti da Paesi all'interno della Comunità Europea, si attesta la prevalenza di rumeni, che rappresentano il 22.8% degli stranieri residenti in Italia. Mentre si riscontra la prevalenza di uomini tra i cittadini stranieri provenienti dai Paesi Africani e del Medio Oriente, la maggior parte delle donne immigrate è di nazionalità Ucraina, Bielorussa, Georgiana e Russa, a conferma degli storici *flussi migratori al femminile* caratteristici di tali Paesi. Riguardo ai motivi del soggiorno vengono riportati nel 48.6% dei casi ragioni familiari e nel 44.2% di lavoro, seguono i motivi collegati all'asilo politico, alla protezione internazionale e allo studio¹⁶.

3. L'identità culturale

Con il termine *identità personale* in psicologia si fa riferimento a quella serie di processi, sia interpersonali sia intrapersonali, che inducono la

common ingroup identity model: Recategorization and reduction of intergroup bias, in *European review of social psychology*, 4, 1 (1993), 1–26.

¹⁴ Z. HICHY - L. VEZZALI - A. ANDRIGHETTO. *Ipotesi del contatto: qual è il modello più efficace?*, in *VII Congresso Nazionale dell'Associazione Italiana di Psicologia - Sezione di Psicologia Sociale* (2006), 424–426.

¹⁵ E. DE MARCO - O. FORTI - S. M. VARISCO, *XXIX Rapporto Immigrazione 2020. Caritas e Migrantes*, 2020.

¹⁶ *Ibidem*.

persona a formarsi delle autorappresentazioni e delle autodefinizioni che le permettono di possedere una conoscenza relativamente stabile di sé¹⁷. Come ricorda Ferraris¹⁸ il concetto di identità è sfaccettato, in quanto costituito da: *sensu di unicità personale*, che consiste nel percepirsi distinti dagli altri; *sensu di continuità personale*, che fornisce continuità alla nostra individualità; *sensu di autonomia personale*, ovvero la percezione di avere il controllo su noi stessi, sulle nostre azioni e sui nostri pensieri.

Va tenuto conto però che l'identità personale non è l'unica che contribuisce alla definizione del sé, parallelamente a questa si sviluppa anche *l'identità culturale*, che riguarda l'assunzione di credenze, di usi e di costumi della comunità di appartenenza e che definisce il grado in cui l'individuo si sentirà parte integrante di quest'ultima¹⁹. Così come per l'identità personale, anche per la formazione dell'identità culturale un ruolo di spicco è svolto dai principali contesti di socializzazione, in primo luogo la famiglia e le relazioni con i pari. La formazione della propria identità culturale è divenuta però, all'interno della società globalizzata e multietnica, sempre più complessa e costituisce una sfida non solo per coloro che lasciano il proprio Paese di origine, ma per tutta la popolazione mondiale; a tal proposito si parla sempre più frequentemente di *identità biculturale*, intesa quale integrazione di esperienze culturali differenti²⁰. Il concetto di *identità etnica* sottolinea il senso di appartenenza a uno specifico gruppo etnico e fa riferimento agli atteggiamenti, ai comportamenti e ai valori di cui ciascuno è intriso in virtù di tale appartenenza. Tale identità assume una salienza particolare all'interno dei contesti multietnici, specialmente nel caso in cui si tratti di individui appartenenti a gruppi minoritari²¹.

Secondo Tajfel e Turner²² ci si identifica più facilmente con il proprio gruppo di appartenenza (*ingroup*) qualora vi sia una credenza legata alla

¹⁷ P. ALBIERO - G. MASTRICARDI - S. PEROTTO - D. TOSO, *Le competenze interculturali negli adolescenti*, in P. ALBIERO (a cura di), *Il benessere psicosociale in adolescenza*, Carocci, Roma, 2011, 254-280.

¹⁸ O. A. FERRARIS, *La ricerca dell'identità*. Giunti, Firenze 2002.

¹⁹ P. ALBIERO - G. MASTRICARDI - S. PEROTTO - D. TOSO, *Le competenze interculturali negli adolescenti*, cit., 254-280.

²⁰ *Ibidem*

²¹ *Ibidem*

²² H. TAJEL - J. C. TURNER, *The Social Identity Theory of Intergroup Behavior*, in S. WORCHEL - W. G. AUSTIN (a cura di), *Psychology of Intergroup Relations*, Nelson-Hall, Chicago 1986, 7-24.

superiorità dello stesso, in quanto ciò sostiene e accresce l'autostima della persona; pertanto, secondo questi psicologi sociali, un atteggiamento negativo nei confronti dell'*outgroup* sarebbe fisiologico e rispecchierebbe non tanto una reale svalutazione o denigrazione dell'altro, quanto un favoritismo verso l'*ingroup*²³. In contrapposizione, la *teoria evolutiva dell'identità etnica* di Phinney sostiene che tale identità matura con l'età e che il suo buon sviluppo determini una maggiore apertura verso l'*outgroup*, costituendo pertanto un prerequisito per lo sviluppo delle *competenze interculturali*²⁴. Secondo lo stesso autore, processi cardine nello sviluppo dell'identità etnica sono l'*esplorazione*, intesa quale interesse dell'individuo ad apprendere la storia, gli usi e i costumi della propria cultura e l'*impegno*, ovvero il senso di appartenenza e di orgoglio che il soggetto mostra verso il proprio gruppo etnico²⁵. Il grado in cui sono presenti e sviluppati i suddetti processi determina il tipo di identità etnica che la persona maturerà. Sono state identificate quattro tipologie di identità: *diffusa* (caratterizzata da mancanza di esplorazione e impegno); *preclusa* (caratterizzata da presenza di impegno e mancanza di esplorazione); *moratoria* (con esplorazione, ma senza impegno); *raggiunta* (la tipologia più matura in cui sono presenti sia l'impegno sia l'esplorazione). Secondo Phinney e colleghi²⁶ l'identità etnica diffusa, essendo la meno matura, può condurre ad atteggiamenti maggiormente negativi nei rapporti con l'*outgroup*.

4. L'identità in crisi del migrante

Il processo migratorio comporta l'allontanamento dai riferimenti ambientali, culturali, valoriali e familiari entro i quali la persona aveva strutturato la propria vita e dunque la propria identità culturale. La "visione del mondo" e i canoni valoriali tramite cui ciascuno interpreta e entra in relazione con il mondo circostante dipendono dal contesto culturale

²³ M.A. HOGG - G. M. VAUGHAN, *Psicologia Sociale. Teorie e applicazioni*, L. ARCURI (a cura di), Pearson Italia, Milano-Torino, 2012.

²⁴ J. S. PHINNEY - B. JACOBY - C. SILVA, *Positive Intergroup Attitudes: The Role of Ethnic Identity*, in *International Journal of Behavioral Development*, 31, 5 (2007), 478-490.

²⁵ cfr. P. ALBIERO - G. MASTRICARDI - S. PEROTTO - D. TOSO, *Le competenze interculturali negli adolescenti*, cit., 254-280.

²⁶ J. S. PHINNEY - B. JACOBY - C. SILVA, *Positive Intergroup Attitudes: The Role of Ethnic Identity*, cit., 478-490.

entro cui la persona è inserita, ma non ci si rende pienamente conto della loro pregnanza fino a quando si è immersi in un ambiente monoculturale. Con la migrazione, l'individuo è portato a scoprire e a confrontarsi con diversi modi di vivere e interpretare la realtà, in alcuni casi anche diametralmente opposti a quella cui ha fatto riferimento fino a quel momento. Ma ciò avviene non soltanto nell'immigrato, ma anche nei membri della comunità che lo accoglie: l'incontro con l'altro, con lo "straniero", rende palese che la propria lettura del mondo, il proprio modo di vivere le relazioni sociali o fare fronte agli eventi di vita, non sono assoluti ma rappresentano una tra le tante letture, tante quanto sono le diverse culture. La relativizzazione del proprio modello culturale costituisce un primo elemento di crisi per l'identità culturale dell'individuo.

Oberg²⁷ introdusse l'espressione "*shock culturale*" per definire il profondo disagio psicologico e lo stress a cui vanno incontro coloro che vivono un radicale cambiamento delle condizioni di vita a seguito dell'inserimento in contesti culturali diversi dal proprio. L'autore, tra i primi, descrive non solo le conseguenze fisiche che l'immigrazione può provocare (come i disturbi alimentari e l'insonnia), ma delinea anche quelle psicologiche quali l'estraniamento, la confusione e l'ansia a cui va incontro chi cambia repentinamente le condizioni di vita in un nuovo contesto ambientale e culturale. Il migrante si trova sprovvisto degli strumenti linguistici e delle categorie cognitive essenziali per potersi orientare efficacemente nel nuovo, estraneo ambiente, circostanze da cui deriva un profondo senso di disorientamento e disagio psicologico²⁸. Per di più frequentemente viene a mancare il sostegno emozionale fornito dalla rete familiare e amicale e ciò si configura come un ulteriore fattore di rischio per lo sviluppo di stati ansiosi e depressivi. L'allontanamento dal proprio paese di origine, lo stress del viaggio, l'incertezza per il proprio futuro, le difficoltà di inserimento sociale e lavorativo caratterizzano la situazione del "*nessun dove*" in cui il migrante si trova, situazione che può costituire un significativo fattore di rischio per l'insorgenza di sintomi psichiatrici²⁹. L'immigrato è come se vivesse una frattura tra ciò che è stato e ciò che

²⁷ K. OBERG, *Culture shock: Adjustment to new cultural environments*, in *Practical Anthropology*, 7 (1960).

²⁸ L. BENEDETTO, *Strategie identitarie in contesti migratori*, in V. BOLOGNARI (a cura di), *Intercultura, Paideia per una nuova era*, Pensa Multimedia Editore, Lecce, 2004, 213-223.

²⁹ L. CIMINO, *Migrazione e salute mentale: un problema emergente*, in *Rivista di*

è, deve ridefinire il proprio ruolo e ritrovare quella “*continuità personale*” di cui scrive Ferraris³⁰ al fine di evitare lo “*smarrimento identitario*”³¹.

La nozione di *shock culturale*, definita anche in altri studi *shock da sradicamento*³², ha avuto il merito di sottolineare per la prima volta la condizione di fragilità e le conseguenze della migrazione sulla salute psicologica degli individui. Tuttavia non si deve cadere in una visione lineare e semplicistica del vissuto negativo correlato alla condizione di straniero. Infatti, non tutte le conseguenze sono destabilizzanti per la persona e va tenuta presente la “*distanza culturale*” tra il Paese di provenienza e quello in cui ci si stabilisce. Tale concetto, introdotto dallo stesso Oberg³³, viene utilizzato per definire quanto siano “distanti” tra loro la cultura, la lingua, il clima, l’alimentazione, l’organizzazione geopolitica e le credenze religiose tra le due realtà, il paese d’origine del migrante e quello d’accoglienza. A una maggiore distanza corrisponde una più accentuata diversità culturale e, conseguentemente, l’impatto per l’individuo potrebbe essere più significativo e provocare maggiore disorientamento; viceversa, quando i due contesti sono culturalmente simili tra loro, la crisi derivata dal cambiamento culturale è in genere più lieve. Inoltre, sono di fondamentale importanza le circostanze e le ragioni alla base del processo migratorio (si pensi, ad esempio, alle differenze tra la condizione subita dal rifugiato politico e le scelte di autodeterminazione e di sviluppo personale di uno studente impegnato in un percorso di formazione): influenzeranno, infatti, i vissuti e le aspettative e potranno facilitare o viceversa ostacolare la traiettoria del cambiamento e il futuro nel nuovo contesto culturale³⁴.

5. Il cambiamento e le strategie di acculturazione

Il modo in cui l’individuo affronta l’incontro con una cultura diversa e ne gestisce le implicazioni è definito *acculturazione*³⁵. La riuscita di tale

Criminologia, Vittimologia e Sicurezza, 9, 1, (2015), 59–66.

³⁰ O. A. FERRARIS. *La ricerca dell’identità*, cit., 2002.

³¹ L. CIMINO. *Migrazione e salute mentale: un problema emergente*, cit., 59–66.

³² L. BENEDETTO. *Strategie identitarie in contesti migratori*, cit., 213–223.

³³ K. OBERG, *Culture shock: Adjustment to new cultural environments*, cit., 7 (1960).

³⁴ L. BENEDETTO. *Strategie identitarie in contesti migratori*, cit., 213–223.

³⁵ J.W. BERRY, *Immigration, Acculturation, and Adaptation*, in *Applied Psychology*, 46, 1 (1997), 5–34.

processo inciderà considerevolmente sul benessere emotivo, psicologico e sociale della persona e indirettamente sulle azioni nel nuovo contesto³⁶ (ad esempio, il successo scolastico o la performance in ambito lavorativo).

Secondo Berry³⁷ il contatto dello straniero con un sistema culturale differente, pone principalmente due ordini di problemi: la paura della perdita della propria identità culturale, che potrebbe sembrare minacciata dalle contaminazioni con la cultura del paese di arrivo; il bisogno e la possibilità di costruire nuove relazioni sociali. L'interazione tra questi due fattori dà luogo secondo Berry³⁸ a quattro diverse strategie (o percorsi adattivi-disadattivi): *assimilazione*, *integrazione*, *separazione*, *marginalità* che rappresentano le modalità con cui la persona riesce a fare fronte al bisogno di “difendere” la propria identità culturale e di adattarsi al nuovo contesto sociale.

Nel caso dell'*assimilazione*, l'individuo aderisce a pieno e si identifica con il modello culturale del paese di arrivo. Tale strategia, però, comporta una “rinuncia” alla propria identità culturale a favore di una maggiore possibilità di instaurare nuovi legami³⁹. Diametralmente opposta è l'alternativa rappresentata dalla *separazione* che prevede solo una minima interazione con la nuova cultura e il coinvolgimento esclusivo in gruppi di connazionali, evitando in tal modo ogni contaminazione della propria identità culturale. Secondo Camilleri⁴⁰ alcuni individui affrontano la crisi che nasce dal confrontarsi con un ambiente culturale e sociale distante dal proprio, sfuggendo le differenze e negando i contrasti esistenti al fine di non intaccare il proprio equilibrio intrapsichico; l'autrice ritiene che la *separazione* (o isolamento) e l'*assimilazione* seppure in antitesi tra loro, rispondano in fondo al medesimo bisogno di annullare la contraddizione. La strategia più funzionale, che si pone in equilibrio tra i due estremi rappresentati dall'*assimilazione* e dalla *separazione*, è l'*integrazione*; tale

³⁶ P. ALBIERO – G. MASTRICARDI – S. PEROTTO – D. TOSO, *Le competenze interculturali negli adolescenti*, cit., 254–280.

³⁷ J.W. BERRY, *Immigration, Acculturation, and Adaptation*, cit., 5–34.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ P. ALBIERO, G. MASTRICARDI, S. PEROTTO, D. TOSO. *Le competenze interculturali negli adolescenti*, cit., 254–280.

L. BENEDETTO. *Strategie identitarie in contesti migratori*, cit., 213–223.

⁴⁰ C. CAMILLERI. *Enjeux, mécanismes et stratégies identitaires dans des contextes pluriculturels*, in C. ALLEMANN- GHIONDA (a cura di), *Multiculture et éducation en Europe*, Peter Lang, Bern-Berlin-Frankfurt, 1994.

modalità permette di non rinunciare né alla propria identità culturale, che rimane ben salda, né all'incontro con il nuovo contesto culturale e sociale. La persona che mette in atto la strategia dell'integrazione, nell'incontro con il nuovo sistema socio-culturale, si impegna a essere partecipe nei contesti sociali e lavorativi nei quali si trova inserito e a instaurare nuove relazioni sociali e tutto ciò non può che favorire l'adattamento e il benessere⁴¹. Mentre queste strategie implicano una scelta da parte dell'individuo, la *marginalità* rappresenta una condizione, spesso favorita dalla discriminazione e dalla forte presenza di pregiudizi, in cui si assiste ad una perdita di interesse verso il proprio modello culturale e valoriale ed al contempo alla mancata socializzazione alla nuova cultura⁴².

6. L'esperienza delle famiglie migranti

Negli ultimi decenni il fenomeno migratorio non riguarda solo il singolo individuo, ma si configura sempre più come un processo che coinvolge interi nuclei familiari: come attestato dai dati del Rapporto Immigrazione della Caritas, attualmente il 48.6% dei cittadini stranieri in possesso di permesso di soggiorno, dichiara di trovarsi nel nostro Paese per motivi familiari⁴³. La fisionomia delle famiglie straniere è molto eterogenea: vi sono nuclei formati nel paese d'origine e ricomposti dopo il processo migratorio di un membro; nuclei formati nel paese di arrivo; famiglie nate da matrimoni combinati, in cui un membro è emigrato e sposa un connazionale che emigrerà, a sua volta, a seguito delle nozze; famiglie monoparentali; infine, nuclei misti costituiti da coniugi di diversa nazionalità⁴⁴.

Per le famiglie la migrazione può assumere diverse connotazioni: configurarsi quale occasione di riscatto e miglioramento delle proprie condizioni di vita o viceversa può divenire motivo di sofferenza e profondo

⁴¹ P. ALBIERO - G. MASTRICARDI - S. PEROTTO - D. TOSO, *Le competenze interculturali negli adolescenti*, cit., 254-280.

⁴² L. BENEDETTO, *Strategie identitarie in contesti migratori*, cit., 213-223.

⁴³ E. DE MARCO - O. FORTI - S. M. VARISCO, *XXIX Rapporto Immigrazione 2020, Caritas e Migrantes*, 2020.

⁴⁴ L. BENEDETTO - M. INGRASSIA, *Identità culturali, stili educativi e coparenting nelle famiglie miste*, in T. TARSIA (a cura di), *Matrimoni misti a Reggio Calabria*, Aracne, Roma, 2014, 111-126.

disagio. Dalla letteratura emerge una significativa incidenza di disturbi ansiosi e depressivi tra i membri di nuclei familiari immigrati⁴⁵, per lo sviluppo e l'insorgenza dei quali possibili fattori di rischio sono: processo di migrazione traumatico; elevato numero di figli; scarso livello di integrazione socio-culturale; basso status socio-economico; violenza domestica⁴⁶. In particolare, le donne sono più a rischio di sviluppare disturbi psicologici a seguito dell'esperienza migratoria, probabilmente tale dato è riconducibile al maggior rischio di isolamento cui esse vanno incontro⁴⁷. Spesso, infatti, le donne restano lontane dai settori produttivi del mondo del lavoro e si dedicano alla cura della casa e dei figli. Ciò comporta una dipendenza dal marito non solo economica, ma anche sociale: hanno infatti poche occasioni per socializzare con gli autoctoni e per apprendere la lingua del paese ospitante. Per di più, va tenuta in considerazione la mancanza di sostegno ricevuto dalla famiglia allargata, che in molte culture è fondamentale nella crescita dei figli e il confronto con pratiche di accudimento ed educazione dei bambini che spesso collidono con le loro pratiche tradizionali⁴⁸.

Nei casi di “*immigrazione al femminile*”, la ricongiunzione con il coniuge e il nucleo familiare frequentemente può risultare destabilizzante e stressante, poiché la donna intraprende un processo di emancipazione e indipendenza che spesso collide con le aspettative culturali del marito⁴⁹. Protettivi, rispetto all'insorgenza di malessere psicologico, sembrano essere i rapporti familiari positivi e supportivi⁵⁰. Anche la presenza di una rete di supporto costituita da connazionali può essere un fattore di protezione, ma solo nel caso in cui tale gruppo non sia eccessivamente chiuso, viceversa infatti potrebbe configurarsi come un fattore di rischio in quanto costituirebbe una minaccia per l'integrazione⁵¹.

⁴⁵ ID, *L'incontro con le famiglie migranti: quali competenze per gli operatori?* In V. BOLOGNARI (a cura di), *Il futuro delle relazioni interculturali*, Pensa Multimedia, Lecce, 2006, 185–209.

⁴⁶ L. CIMINO. *Migrazione e salute mentale: un problema emergente*, cit., 59–66.

⁴⁷ L. BENEDETTO. *L'incontro con le famiglie migranti: quali competenze per gli operatori?*, cit., 185–209.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ L. CIMINO. *Migrazione e salute mentale: un problema emergente*, cit., 59–66

⁵¹ L. TARSITANI - M. BIONDI, *Le migrazioni e le nuove sfide per la salute mentale*, in *Rivista di Psichiatria*, 51, 2 (2016), 45–46.

Nodo di particolare importanza per le relazioni familiari è il rapporto tra i genitori, “*immigrati di prima generazione*”, e i figli, “*immigrati di seconda generazione*”. L’incontro con la nuova cultura, che come accennato sollecita notevoli adattamenti a livello individuale, diviene ancora più complesso quando riguarda un intero nucleo familiare. La famiglia si trova “*schacciata*” tra il bisogno di integrarsi e adattarsi al nuovo ambiente sociale e l’esigenza di mantenere la propria identità culturale con i valori e le tradizioni che la contraddistinguono. In particolare, i genitori avvertono la necessità che i loro figli si aprano alla cultura ospitante, che costruiscano un loro percorso di vita all’interno del contesto sociale in cui si trovano, ma al contempo desiderano che venga mantenuto e custodito il legame con il proprio paese di origine⁵². Tale situazione può esacerbare la crisi identitaria degli adolescenti, figli di immigrati, che potrebbero sentirsi in bilico tra le due culture (*sono marocchino o sono italiano?*) o addirittura potrebbero sperimentare un senso di esclusione e non appartenenza, non riconoscendosi in alcuna identità etnica. L’appartenenza culturale e le “*radici*” proposte dai genitori non appaiono riproducibili perché dissonanti rispetto ai modelli culturali, le relazioni, le aspettative proposte dalla realtà in cui sono cresciuti. Contemporaneamente, però, la comunità d’appartenenza e, in particolare, i contesti significativi di socializzazione (la scuola, i pari e i social media) possono non essere accoglienti, veicolando atteggiamenti discriminatori e pregiudiziali verso la loro cultura d’origine, rappresentata come “*folkloristica e storica*”⁵³. Ne deriva una situazione con notevoli rischi psicologici, soprattutto quando i minori nella transizione all’adolescenza si trovano ad affrontare da soli le sfide evolutive, di integrazione con i pari e di costruzione del proprio futuro.

7. Accoglienza e supporto ai migranti

Il considerevole aumento nel nostro Paese di persone e nuclei familiari provenienti da diversi contesti culturali ha determinato un cambio di

⁵² L. BENEDETTO, *L’incontro con le famiglie migranti: quali competenze per gli operatori?*, cit., 185–209.

⁵³ G.G. VALTOLINA, *Le sfide del multiculturalismo*, in S. CARAVITA - L. MILANI - D. TRAFICANTE (a cura di), *Psicologia dello sviluppo e dell’educazione*, Il Mulino, Bologna, 2018, 303-316.

utenza presso i servizi scolastici, socio-educativi e sanitari, i centri ricreativi o di aggregazione presenti sul territorio nazionale. Ciò comporta che gli operatori (docenti, operatori sanitari, assistenti sociali, volontari ecc.) ivi presenti si trovano a confrontarsi con diverse realtà sociali e culturali. Nell'incontro con culture diverse gli operatori si confrontano con la messa in discussione di quei concetti, di quelle visioni del mondo che, pur presentandosi apparentemente come universali, sono in realtà il frutto di *schemi* conoscitivi culturalmente determinati, attraverso i quali si legge e si interpreta la realtà. Il “mondo reale” è diverso per le diverse persone e anche ciò che è quotidiano cambia da una cultura all'altra. Tra i concetti quotidiani e quasi indiscussi vi sono quelli di “famiglia”, “matrimonio”, “genitorialità”, “stile educativo” ecc. ma, in una *prospettiva culturale*, questi concetti non sono più comuni e condivisi, ma diventano sfocati e relativi. La sfida che chi opera nei servizi è chiamato ad affrontare consiste nel mettere da parte i propri schemi valoriali per cogliere le peculiarità delle diverse realtà culturali e degli specifici nuclei che ha di fronte. Nel luogo di lavoro, si rende necessario per gli operatori acquisire una *consapevolezza multiculturale*, una competenza complessa che richiede: *consapevolezza* dell'influenza culturale nell'orientare gli stili di vita; *conoscenza* della lingua, delle abitudini, dei valori delle altre culture, dell'esperienza migratoria; *abilità* e tecniche sia relazionali sia comunicative⁵⁴.

Nell'interazione con le persone straniere, l'operatore dovrebbe considerare: le difficoltà che la persona prova nel doversi esprimere in una lingua diversa dalla propria, che spesso conosce poco e che non consente di esprimere a pieno i propri vissuti; le differenze culturali legate al modo e alla possibilità di espressione delle emozioni; le tradizioni e le norme culturali che regolano il comportamento dei partner all'interno della coppia e nel rapporto con i figli; i *dictat* del credo religioso degli utenti che possono influenzare non solo il loro approccio all'operatore, ma anche la possibilità di seguirne le indicazioni.

8. Le competenze interculturali

Il mondo globalizzato e multietnico chiama tutti a confrontarsi con

⁵⁴ L. BENEDETTO. *L'incontro con le famiglie migranti: quali competenze per gli operatori?*, cit., 185–209.

il multiculturalismo e richiede lo sviluppo di *competenze interculturali*, quali abilità di agire e interagire in maniera appropriata e funzionale con persone di etnia e cultura diversa. Secondo Whaley e Davis⁵⁵ una competenza interculturale presuppone la capacità di riconoscere il ruolo della cultura nel determinare il comportamento umano (linguaggio, abitudini, valori e credenze ecc.), di adoperare le conoscenze acquisite sull' "altro" e sul suo background culturale, infine, di farle proprie per potere comunicare e costruire relazioni significative e orientate al rispetto.

Bennett⁵⁶ sottolinea che la *sensibilità interculturale* è la capacità dell'individuo, posto dinanzi a culture differenti dalla propria, di passare da una prospettiva etnocentrica a una etnorelativa, acquisendo la consapevolezza della relatività della propria interpretazione della realtà. Bhawuk e Brisling⁵⁷ ritengono che alla base della *sensibilità interculturale* vi siano tre caratteristiche: la *capacità di comprendere* i comportamenti culturali, l'*apertura mentale*, la *flessibilità*.

Secondo Chen⁵⁸ le caratteristiche che permettono di definire una persona *competente interculturalmente* sono: l'*automonitoraggio* inteso come capacità di adattare il proprio comportamento al fine di renderlo appropriato all'interazione sociale e, quindi, alle diverse circostanze e ai diversi interlocutori. Queste abilità si associano a una maggiore sensibilità nell'incontro con l'altro, cioè di cogliere le sfumature nel modo di reagire dell'interlocutore modulando su di esse le proprie reazioni; l'*apertura mentale*, quale disponibilità di accogliere punti di vista, idee e spiegazioni della realtà diverse dalle proprie. Se una persona ha un atteggiamento di

⁵⁵ A. L. WHALEY - E. DAVIS, *Cultural competence and evidence-based practices in mental health services: A complementary perspective in American Psychology*, 62, 6 (2007), 563-574.

⁵⁶ M. J. BENNETT, *A developmental approach to training for Intercultural Sensitivity*, in *International Journal of Intercultural Relations* 10, (1986), 179-196. ID., *Toward Ethnorelativism: A Development Model of Intercultural Sensitivity*, in R. M. PAIGE (a cura di), *Education for the Intercultural Experience*, Intercultural Press, Yarmouth, 1993, 21-71.

⁵⁷ D. P. S. BHAWUK - R. BRISLING, *The Measurement of Intercultural Sensitivity Using the Concept of Individualism and Collectivism*, in *International Journal of Intercultural Relations* 16 (1992), 413-436.

⁵⁸ G. CHEN, *A Review of the Concept of Intercultural Sensitivity*, in *Biennial Convention of Pacific and Asian Communication Association* (1997); G. CHEN - W. STAROSTA, *The Developmental and Validation of the Intercultural Sensitivity Scale*, in *Annual Meeting of the National Communication Association* (2000).

apertura mentale, sarà più ricettiva ai bisogni degli altri instaurando un processo di reciproco rispetto e conferma dell'identità culturale di entrambi⁵⁹; l'*empatia*, ovvero la capacità di comprendere e condividere lo stato emotivo dell'interlocutore in maniera vicaria, dimostrando reciprocità. L'*empatia*, nelle sue componenti cognitive ed emotive (riconoscere le emozioni altrui e "immedesimarsi" nei vissuti dell'altro), si sviluppa completamente nella fase dell'adolescenza, divenendo un'abilità essenziale per vivere le relazioni interpersonali. In più, nell'infanzia rappresenta una caratteristica che attenua nei bambini il pregiudizio⁶⁰; la *sospensione del giudizio*, intesa quale capacità di ascoltare autenticamente l'altro, con la mente scevra da ogni preconcetto o pregiudizio. Chen e Starosta⁶¹ sottolineano come, nel fluire degli scambi interpersonali, la sospensione del giudizio favorisce un sentimento di piacevolezza verso le altre culture e un atteggiamento responsivo verso gli altri; l'*autostima*, ovvero l'averne un'immagine positiva di sé. Gli studi psicologici evidenziano una relazione tra autostima e pregiudizio: chi possiede un'alta autostima non vive la relazione con l'altro, il "diverso" da sé, come una minaccia, bensì con curiosità e come una occasione di possibile arricchimento personale. Si fida degli altri e si aspetta di essere rispettato e accettato, sperimenta meno livelli di ansia negli scambi sociali e apprezza di più le differenze culturali. Altre ricerche sottolineano che «negli incontri interculturali, dove inevitabilmente si va incontro a un certo livello di stress psicologico, l'autostima diviene un'importante fonte di sostegno e di motivazione»⁶²; infine, il *coinvolgimento nell'interazione*, inteso quale capacità di essere responsivi e perspicaci negli scambi interpersonali.

Che si parli di *competenze interculturali* o di *sensibilità interculturale*, alla base vi è la comune disponibilità della persona ad aprirsi all'altro, al suo mondo e alla sua cultura, sospendendo ogni giudizio e pregiudizio, con l'autentica voglia di conoscere e incontrare l'altro. La sfida cui siamo

⁵⁹ S. TING-TOOMEY, *Identity and personal bond*, in M. K. ASANT - W. B. GUDYKUNST (a cura di), *Handbook of International and Intercultural Communication*, Sage, Newbury Park (CA), 1989, 351-373.

⁶⁰ P. ALBIERO - G. MASTRICARDI - S. PEROTTO - D. TOSO, *Le competenze interculturali negli adolescenti*, cit., 254-280.

⁶¹ G. CHEN - W. STAROSTA, *The Developmental and Validation of the Intercultural Sensitivity Scale*, cit.

⁶² P. ALBIERO - G. MASTRICARDI - S. PEROTTO - D. TOSO, *Le competenze interculturali negli adolescenti*, cit., 265-266.

chiamati è quella di affinare «sensibilità, intelligenza e conoscenza per promuovere una vera cultura della convivialità delle differenze, riducendo emarginazioni, esclusioni e ingiustizie»⁶³.

9. Speranze e futuro delle relazioni interculturali

Lo sviluppo delle competenze interculturali richiede un processo personale di cambiamento il cui punto di partenza è riconoscere il limite del proprio punto di vista culturale come unico riferimento per interpretare la propria posizione nel mondo (la propria identità, le radici, le aspettative e il futuro) e le relazioni con gli altri. Gli studi psicologici, alcuni dei quali, tra i più autorevoli, citati in precedenza, convergono nel sottolineare che si tratta di un *insieme complesso di abilità personali e relazionali* che va oltre un generico invito all'apertura e all'accoglienza. La sensibilità alle differenze culturali, così come la conoscenza della condizione di vulnerabilità e di disagio a cui spesso vanno incontro i migranti, possono favorire le relazioni ma non coincidono con esse. La relazione con l'altro richiede un impegno e la disponibilità a vivere occasioni in cui si alimenta la conoscenza reciproca e si modifica in concreto il proprio modo di agire. Quanto più l'esperienza della differenza culturale diventa *complessa e sofisticata*, tanto più aumenta la competenza nel vivere e affrontare le relazioni interculturali⁶⁴.

Si tratta di una sfida e di un impegno che interrogano tutti, ma in cui si possono intravedere segni di speranza supportati dai risultati degli studi psicologici che indicano la strada per costruire un futuro in cui l'umanità comune, e non l'appartenenza etnica o geografica, sono l'unico valore per tutti. Nel ripercorrere il fenomeno migratorio nel tessuto culturale e religioso dei Paesi occidentali, il sociologo Allevi così scrive: «Per noi, che nasciamo bipedi, il territorio di riferimento (e non solo in senso fisico, geografico) non è necessariamente quello in cui nasciamo: è dove decidiamo di mettere radici. Salvo la possibilità di toglierle da lì, se lo vogliamo. E trasformarci»⁶⁵.

⁶³ A. PORTERA - M. MILANI, *Competenze interculturali e successo formativo*, Edizioni ETS, Pisa, 2019.

⁶⁴ G. CHEN - W. STAROSTA, *The Developmental and Validation of the Intercultural Sensitivity Scale*, cit.

⁶⁵ S. ALLEVI. *Torneremo a percorrere le strade del mondo. Breve saggio sull'umanità in*

Le giovani generazioni sono quelle che possono accogliere questa sfida, vivere la pluralità culturale ed essere lievitato per il cambiamento. I bambini e gli adolescenti, infatti, più degli adulti vivono precocemente significative esperienze di socializzazione in contesti diversi (scuole, centri ludici e sportivi, associazioni e altri centri di aggregazione) in cui entrano in contatto con coetanei di diverse appartenenze culturali e scoprono linguaggi, costumi, credenze, istanze religiose e valori diversi dai propri. Le ricerche psicologiche sviluppate negli ultimi decenni aprono uno scenario promettente, confermando i dati di studi internazionali che evidenziano quali sono i correlati psicologici (empatia, apertura mentale, flessibilità ecc.) che favoriscono lo sviluppo di un orientamento sensibile alle differenze e la possibilità di educare a essere “culturalmente competenti”. In sintesi, da queste ricerche tutte italiane⁶⁶ emerge che:

- a) i bambini e i ragazzi che hanno un numero maggiore di amici appartenenti a etnie diverse dalla propria mostrano minori livelli di pregiudizio e maggiori competenze interculturali. Questi dati sono coerenti con l'ipotesi del contatto formulata da Allport⁶⁷.
- b) Negli adolescenti (13-17 anni) le competenze interculturali sono associate positivamente all'empatia e all' “identità europea”, negativamente con il pregiudizio e il sentirsi ancorati a una più ristretta identità “regionale” o “nazionale”.
- c) Infine, sono state confrontate le competenze interculturali sviluppate in tardo-adolescenti (19-20 anni) del Nord (Veneto) e Sud d'Italia (Puglia). I risultati evidenziano che i giovani studenti meridionali ottengono punteggi superiori, in particolare coloro che hanno più amici provenienti da altri contesti culturali hanno più efficaci abilità comunicative. Una possibile spiegazione di ciò è che il Sud, da decenni “crocevia dei popoli”, esprime una maggiore cultura dell'ospitalità, laddove nel Nord Italia il migrante potrebbe essere considerato come una potenziale minaccia che occupa e sottrae le risorse lavorative ed economiche del territorio.

Altri studi, riportati da Valtolina⁶⁸, documentano l'efficacia di iniziati-

movimento, UTET, Torino, 2021.

⁶⁶ P. ALBIERO, G. MASTRICARDI, S. PEROTTO, D. TOSO. *Le competenze interculturali negli adolescenti*, cit., 254–280.

⁶⁷ G.W. ALLPORT. *La natura del pregiudizio*, cit., 1973.

⁶⁸ G.G. VALTOLINA, *Le sfide del multiculturalismo*, cit., 303-316.

ve e percorsi formativi promossi dalle associazioni o realizzati all'interno delle scuole, in particolare quegli interventi che valorizzano gli apprendimenti informali e i metodi di apprendimento tra pari. L'associazionismo familiare multiculturale, che include famiglie italiane e straniere, può rappresentare un'altra preziosa risorsa, in quanto può costruire occasioni di contatto diretto e mitigare l'isolamento in cui spesso sono confinate le famiglie straniere. Queste esperienze inclusive possono essere utili anche per le famiglie italiane, modificando gli atteggiamenti pregiudiziali o, semplicemente, il senso di estraneità e diffidenza che nutrono verso "gli stranieri" e che involontariamente trasmettono ai figli. Il linguaggio, gli atteggiamenti e i modelli familiari possono veicolare, anche implicitamente, atteggiamenti pregiudiziali e discriminatori verso persone o gruppi sociali⁶⁹ ma possono anche colmare le distanze e diventare un fecondo terreno per un'educazione improntata al rispetto di tutti, all'inclusione e alla solidarietà.

Riassunto: I flussi migratori che da decenni coinvolgono il nostro Paese, rendendolo sempre più multiculturale e multiethnico, hanno modificato i vissuti e le relazioni sociali ponendo all'attenzione degli studiosi l'interesse per i fattori psicologici che rendono possibile comprendere, valorizzare, comunicare e interagire con persone di etnia e cultura diversa dalla propria (le competenze interculturali). L'articolo ripercorre la letteratura psicologica da cui emerge come la figura dello straniero sia spesso legata alla paura; egli, infatti, porta con sé abitudini e valori che costringono a confrontarsi con uno stile di vita diverso che è percepito come una minaccia. Entrano in gioco così meccanismi difensivi psicologici, quali gli schemi e gli stereotipi, che molto spesso sfociano nel pregiudizio e nella discriminazione. Di contro, i fattori che mitigano questi atteggiamenti sono il fare "esperienza dell'altro" e l'apertura verso tradizioni, significati culturali e valori diversi dai propri. Anche la conoscenza delle storie personali, delle difficoltà e del disagio psicologico che la condizione di migrante determina, è funzionale all'acquisizione di competenze comunicative e relazionali sensibili alle differenze. Lo sviluppo di tali competenze, auspicabile per tutti, è una sfida cruciale per il futuro e per l'educazione delle giovani generazioni.

Parole-chiave: immigrazione; identità culturale; acculturazione; famiglie migranti; competenze interculturali.

Abstract: The migratory flows that for decades have involved our country, making it increasingly multicultural and multiethnic, have changed social experiences and relationships by bringing to the attention of scholars the interest in the psychological factors that make it possible to understand, enhance, communicate and interact with people of ethnicity and culture other than their own (intercultural skills). The article retraces the psychological literature from which it emerges that the figure of the foreigner is often linked to fear; in fact, he brings with him habits and values that force him to deal with a different lifestyle that is perceived as a threat. Thus, psychological defensive mechanisms come into play, such as patterns and stereotypes, which very often lead to prejudice and discrimination. On the other hand, the factors that mitigate these attitudes are the "experience of the other" and the openness to traditions, cultural meanings and values other than one's own. Even the knowledge of personal stories, of the difficulties and psychological distress that the condition of a migrant causes, is functional to the acquisition of communication and relational skills sensitive to differences. The development of these skills, desirable for all, is a crucial challenge for the future and for the education of the younger generations.

Keywords: immigration; cultural identity; acculturation; migrant families; intercultural skills.

Bambini razzisti? Il persistere dell'“identità bianca” nell'educazione genitoriale*

Naomi Nishi**

1. Introduzione

Recentemente, una mamma bianca¹ di un bambino bianco di tre anni mi ha detto che intendeva parlare presto al proprio figlio della razza e quindi, dato che la mia specializzazione è in “razza e genitorialità”², voleva avere una conversazione con me prima di trattare l'argomento perché non sapeva cosa dire. Ella ha continuato a farmi notare che il migliore amico di suo figlio era Nero, ed era così contenta che suo figlio non avesse sollevato l'argomento sulla razza del suo amico perché “lui non si rende conto mai della razza”. Mentre lei me lo raccontava, ho percepito un po' di orgoglio da parte di questa madre sul fatto che il figlio non si accorge della razza.

Sebbene questa madre sembrasse convinta che il proprio figlio non avesse mai sentito commenti razziali discriminatori e visto azioni razziste, le ho spiegato che i bambini piccoli come suo figlio non solo vedono la differenza di razza e di colore, ma stanno già formando valori e significati sociali basati su questa differenza. L'espressione della mamma bianca è diventata seria mentre io dicevo che molto spesso i bambini, sebbe-

* Il presente articolo, in origine capitolo del libro L. BENEDETTO – M. INGRASSIA (a cura di), *Parenting. Studies by an Ecocultural and Transactional Perspective*, IntechOpen, Londra 2021, è stato tradotto in lingua italiana per gentile concessione dell'autrice. La traduzione in lingua italiana è stata curata dalle docenti di lingua inglese Carmela Rosa Simonetta e sor. Angiola de Maio psi. La traduzione del presente capitolo del libro su citato potrebbe non corrispondere perfettamente all'originale inglese, per cui si rimanda per ogni eventuale verifica al sito dove è possibile leggere l'articolo in lingua originale: <https://www.intechopen.com/chapters/71375>.

** Direttore associato presso l'Ufficio per lo sviluppo della ricerca e l'istruzione dell'Università del Colorado, Denver (ORDE) per le attività di sensibilizzazione.

¹ Per evitare forme simboliche sulla *whiteness* (identità/cultura bianca), ho scelto di usare le lettere maiuscole per identificare le Persone di Colore, incluse le Nere, e non per le persone bianche.

² N. W. NISHI, *You need to do love. Autoethnographic mother-writing in applying Parent-Crit*, in *International Journal of Qualitative Studies in Education*. 31 (2018), 3-24.

ne inizino a pensare alla razza, imparano dai loro genitori bianchi che è scortese e imbarazzante evidenziare la razza di qualcuno. È più colpa di questo tabù dell'“evitare”, che del fatto che il figlio non notasse la razza, se suo figlio non aveva detto niente davanti ai genitori sulla razza dell'amico o sulla propria.

In questo saggio critico-teoretico discuterò la letteratura relativa alla genitorialità dei bianchi e alla razzializzazione, prendendo spunto anche da auto-etnografie materne³, per dimostrare come l'identità bianca⁴ sia tramandata attraverso le generazioni, specialmente negli Stati Uniti.

Le autoetnografie materne sono una metodologia tipica delle studiose madri, che attinge alle loro esperienze e osservazioni radicate sia nel loro ruolo di madri sia di figlie destinatarie di cure materne. Sebbene le autoetnografie materne siano molto specifiche, sono ricche di esperienza vissuta e di significato. Paragonando questa metodologia con altri studi esistenti che trattano dell'identità del bianco e della genitorialità, questo saggio offre spiegazioni e strategie antirazziste pratiche e radicate nella teoria, nella ricerca e nella letteratura.

³ *Ibidem*; P. SOTIRIN, *Autoethnographic motherwriting: Advocating radical specificity*, in *Journal of Research Practice*, 6 (2010), 1-15.

⁴ Il termine inglese usato dall'autrice è *whiteness*. Esso non ha una definizione univoca, ma generalmente designa un costrutto sociale riferito all'identità e alla cultura tipica dei bianchi. Negli Stati Uniti vengono condotti studi specifici sul tema, chiamati *whiteness studies*. Essi si basano sulla ricerca della definizione di razza, inizialmente negli Stati Uniti ma applicata anche alla stratificazione razziale in tutto il mondo. Questa ricerca sottolinea la costruzione sociale storicamente recente dell'identità bianca; in particolare, la disciplina esamina come le identità dei bianchi, dei nativi e degli africani/neri sono emerse nel contesto delle istituzioni della schiavitù, dell'insediamento coloniale, della cittadinanza e del lavoro industriale. La *whiteness* si riferisce quindi alla costruzione sociale della razza bianca, della cultura bianca e del sistema di privilegi e vantaggi offerti ai bianchi negli Stati Uniti (e in tutto il mondo) attraverso politiche di governo, la rappresentazione dei media, il potere decisionale all'interno di aziende, scuole, sistemi giudiziari. Come ideologia, la *whiteness* deriva dalla pratica storica di istituzionalizzare la “supremazia bianca”. A partire almeno dal XVII secolo, “bianco” è apparso come un termine legale e un designatore sociale che determinava i diritti sociali e politici. Alla fine, fu ampiamente utilizzato per decidere chi poteva votare o essere reso schiavo o essere cittadino, chi poteva frequentare quali scuole e chiese, chi poteva sposare chi e chi poteva bere da quale fontana. Queste e migliaia di altre norme legali e sociali sono state costruite sulla finzione di una razza “bianca” superiore che merita speciali privilegi e protezioni. Lungo il testo dell'articolo il termine *whiteness* verrà reso con l'espressione “identità bianca”, da intendersi non tanto come identità individuale ma collettiva, culturale, sociale.

Questo saggio fa parte di un più ampio lavoro di studio conosciuto come *Critical race parentig* o *ParentCrit*⁵ (genitorialità critica della razza). *ParentCrit* fa parte di un lavoro sulla Teoria Critica della Razza che si applica all'essere genitori di bambini nell'ambito del realismo razziale e nella consapevolezza critica. Per i genitori di Bambini di Colore e/o genitori bianchi di Bambini di Colore, *ParentCrit* spesso si concentra su come educare e insegnare l'amore per sé stessi e come combattere il razzismo nell'educare Bambini di Colore. Per i genitori bianchi spesso ciò implica riflettere e combattere in merito all'identità bianca in sé stessi e nei propri figli bianchi o che si presentano come bianchi. Eppure, uno dei principi di *ParentCrit* è un continuo imparare e crescere verso una giustizia sociale sia per i genitori sia per i figli⁶, e anche il modo in cui questa crescita avviene nel rapporto tra genitori e figli⁷.

Detto questo, il saggio si concentra sull'identità bianca intergenerazionale dentro i movimenti neoliberali, che insistono sul fatto che la razza non abbia più rilevanza sociale⁸, dove le posizioni elusive del colore (della razza) distorcono le parole di coloro che lavorano per incrementare la coscienza critica sulla razza, e li chiamano razzisti proprio perché usano la parola "razza". Finisco con l'offrire alcune strategie per i genitori che vogliono interrompere il ciclo dell'identità bianca nell'educazione dei propri figli, e nel fare questo, iniziare a invertire la complicità nella maggior parte dei genitori bianchi che educano i propri figli alla supremazia dell'identità bianca.

Prima di entrare nella discussione, è utile dare delle definizioni iniziali di identità bianca e di neoliberalismo, anche se questo saggio approfondisce le diverse dinamiche di entrambi. Definisco "identità bianca" un'ideologia sociopolitica, sostenuta per lo più dalle persone bianche, che viene usata per normalizzare e promuovere la supremazia bianca⁹. L'"identità bianca" è integrata in sistemi attraverso tradizioni e regole, dette e non

⁵ N. W. NISHI, *You need to do love*, cit., 3-24.

⁶ C. E. MATIAS, "Mommy, is being brown bad?". *Critical race parenting in a post-race era*, in *Race and Pedagogy Journal*, 1 (2016), 1-32.

⁷ N. W. NISHI, *You need to do love*, cit., 3-24.

⁸ H. A. GIROUX, *Spectacles of race and pedagogies of denial. Anti-black racist pedagogy under the reign of neoliberalism*, in *Communication Education* 52 (2003), 191-211.

⁹ N. W. NISHI, *Critical rightness studies: Whiteness in college algebra*, University of Colorado Denver, 2019.

dette, che privilegiano¹⁰ o immunizzano¹¹ i bianchi, proteggendoli dalla violenza razziale che è parte della realtà delle Persone di Colore.

Essa include il fatto che le persone bianche possiedono una ricchezza accumulata particolarmente da antenati che hanno rubato le terre al popolo Nativo o approfittando della schiavitù africana, accedono a un'educazione scolastica di qualità e non subiscono discriminazioni, micro-aggressioni o atti più gravi di aggressione dovuti alla razza.

L'identità bianca non è un fenomeno statico. Le persone bianche trasformano costantemente le loro performance di identità bianca per meglio normalizzare e sostenere l'identità e la supremazia bianca¹². Detto questo, una delle ultime sfumature date all'identità bianca, particolarmente negli Stati Uniti, si trova nel sistema di credenze bianco post razziale e neoliberista. Giroux ci mostra come il razzismo di oggi o il neorazzismo¹³ sia intrecciato al neoliberismo, e dimostra come questo neoliberismo sia uno sforzo individualistico, incentrato sul libero mercato e che, nel perseguirlo, fa affidamento sulla finzione e su un progetto politicamente elusivo del colore, negando che la razza e il razzismo operino nel nostro mondo, in particolare a beneficio dei bianchi. Al contrario, il neoliberismo e i suoi seguaci hanno adattato un linguaggio che spiega come i benefici dei bianchi siano meritori, e usano il razzismo culturale per incolpare le Persone di Colore della loro privazione dei diritti civili.

2. L'evoluzione dell'identità bianca generazionale

Negli anni '50 due psicologi Neri, Kenneth and Mamie Clark¹⁴ condussero una serie di esperimenti studiando come i bambini interpretano

¹⁰ P. McINTOSH, *White privilege and male privilege. A personal account of coming to see correspondences through work in women's studies*, in R. DELGADO – J. STEFANCIC (a cura di), *Critical Whiteness Studies. Looking behind the Mirror*, Temple University Press, Philadelphia 1997, 291-299.

¹¹ N. L. CABRERA, *White Guys on Campus. Whiteness, Immunity, and the Myth of "Post-Racial" Higher Education*, Rutgers University Press, New York 2018.

¹² N. W. NISHI – C. E. MATIAS – R. MONTAYA, *Exposing the white avatar. Projections, justifications, and the ever-evolving American racism*, in *Social Identities* 21 (2015), 459-473.

¹³ H. A. GIROUX, *Spectacles of race and pedagogies of denial*, cit., 2003.

¹⁴ K. B. CLARK – M. K. CLARK, *Emotional factors in racial identification and preference in negro children*, in *The Journal of Negro Education*, 19 (1950), 341-350.

la razza. In questi esperimenti, a bambini di differenti razze furono presentate due bambole, una bambola Nera con capelli neri e una bambola bianca con capelli biondi. Ai bambini fu poi fatta una serie di domande, come “Quale bambola è bella?”, “Quale bambola è buona?” oppure “Qual è la bambola cattiva?”. La maggior parte dei bambini, prescindendo dalla loro razza, ha scelto la bambola bianca quando è stato chiesto loro quale fosse quella più bella, e allo stesso modo, la maggior parte dei bambini ha scelto la bambola bianca quando è stato chiesto loro quale fosse la bambola buona, e al contrario, la bambola nera quando è stato chiesto loro quale fosse la bambola cattiva. I Clark usarono quindi le loro ricerche per dimostrare il danno fatto all'identità e alla stima di sé dei bambini Neri nel sistema scolastico segregazionista statunitense. I Clark hanno persino testimoniato in modo convincente nel caso *Brown versus Board of Education*¹⁵ (1954), a vantaggio della de-segregazione scolastica.

Lo studio sulla bambola dei Clark risultò significativo in quanto dimostrò che i bambini piccoli non solo riconoscevano la razza, ma a quella tenera età formulavano giudizi di valore sociale basati sulla razza. Sebbene gli studi originali dei Clark siano stati pubblicati negli anni '40 e negli anni '50, da allora sono stati replicati esperimenti simili sulla percezione della razza da parte dei bambini, con risultati altrettanto problematici¹⁶. Una differenza significativa è che i bambini neri, identificano la bambola nera come quella cattiva in misura minore¹⁷ segnalando forse un miglioramento dell'immagine di sé per quei bambini Neri i cui genitori hanno diligentemente fornito bambole, libri, giocattoli, ecc. che danno una rappresentazione positiva della gente e della cultura Nere. Tuttavia, i bambini bianchi, negli anni '50 e oggi negli Stati Uniti, nonostante la continua sollecitazione retorica nazionale in una società post-razziale dove il colore della pelle non conta più, ancora oggi tendono a emettere giudizi di valore basati sulla razza che favoriscono le persone bianche¹⁸. Ma per-

¹⁵ V. BROWN, *Board of Education* 347 U.S. 486, 1954.

¹⁶ M. P. BURNS - J. A. SOMMERVILLE, “I pick you”. *The impact of fairness and race on infants'selection of social partners*, in *Frontiers in Psychology* 5 (2014), 1-10; D. BYRD - Y. R. CEACAL - J. FELTON - C. NICHOLSON - D. M. LAKENDRA, *A modern doll study: Self concept, Race, Gender and Class*, 2017, 186-202.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*; T. A. FORMAN - A. E. LEWIS, *Beyond prejudice? Young white racial attitudes in post-civil rights America 1976 to 2000* in *American Behavioral Scientist* 59 (2015), 1394-1428.

ché? Oggi la maggior parte dei bambini negli Stati Uniti è cresciuta con un Presidente Nero, hanno visto Doc McStuffins in televisione, si sono vestiti da *Black Panther*¹⁹ per Halloween. Certamente, questi ruoli-modelli da Neri hanno avuto un impatto sui valori razziali dei bambini. E allora, perché un bambino bianco che indossa una T-shirt con l'ultimo personaggio dello Spider-verso di Spiderman (un ragazzo Nero Latino) dovrebbe ancora indicare la bambola nera come quella cattiva?²⁰.

Thandeka, una ricercatrice e teologa Nera ha scritto il libro *Learning to Be White (Imparare a essere bianco)*²¹, pubblicato nel 1999. Nel libro descrive come i genitori bianchi tramandano l'identità bianca ai loro figli bianchi o "insegnano loro a essere bianchi" negando loro affetto e umiliandoli quando essi entrano in rapporto con ragazzi di Colore. Per esempio, i genitori bianchi che rimproverano i figli quando giocano col bambino Nero della porta accanto o si rifiutano di parlare ai figli quando questi dimostrano di frequentare una persona di Colore, sono esempi di punizioni che alcuni genitori bianchi impartiscono ai loro figli bianchi quando essi non si attengono ai loro insegnamenti. Tutti questi rimproveri non espliciti ed espliciti da parte dei genitori bianchi forniscono un segnale per i figli bianchi che se avranno rapporti con persone di Colore il prezzo da pagare sarà la fine della relazione con i genitori. Thandeka descrive questo trattenere l'amore o questo condizionamento razziale dell'amore paragonandolo ad un abuso sui minori, e ci mostra il danno che viene fatto ai bambini bianchi che vengono formati per essere la prossima generazione che conserverà l'identità bianca.

Thandeka esplora i processi genitoriali dei bianchi e si sofferma anche

¹⁹ *Black Panther* (Pantera Nera), il cui vero nome è T'Challa, è un personaggio dei fumetti creato da Stan Lee (testi) e Jack Kirby (disegni), pubblicato dalla Marvel Comics. La sua prima apparizione avviene nei "Fantastici quattro" (vol. 1) n. 52 (luglio 1966). Sovrano, protettore e leader religioso del Regno di Wakanda, nazione dell'Africa subsahariana tra le più ricche e tecnologicamente avanzate della Terra grazie ai suoi immensi giacimenti di vibranio, Pantera Nera è uno degli uomini più intelligenti del mondo, un veterano dei Vendicatori, uno dei più influenti vertici politici globali e un membro degli Illuminati che ha deciso di mettere la sua vita, il suo genio, la sua fortuna, le sue abilità e i suoi poteri al servizio dell'umanità. Il personaggio è stato il primo supereroe nero della Marvel.

²⁰ T. A. FORMAN – A. E. LEWIS, *Beyond prejudice?*, cit., 1394-1428.

²¹ THANDEKA, *Learning to be White: Money, Race, and God in America*, Continuum, New York 1999.

su come essi si auto-convincono per evitare di pensare a sé stessi come a dei bianchi o persino di fare parte di un sistema razziale. I bianchi tendono a pensare che la razza sia qualcosa posseduta dalle Persone Nere. È con questa credenza che i bianchi poi iniziano a fondare la normalizzazione dell'essere bianco. Le cose bianche sono normali; tutto il resto è differente, diverso, esotico, strano... è "razza". Thandeka descrive un gioco inventato da lei, dove invita per una settimana le persone bianche ad identificare ogni persona di cui parlano come bianca (se lo è). Ad esempio: "La mia vicina bianca, Sally, è passata per un caffè con la mia amica bianca Angie, e tutti i nostri figli bianchi hanno giocato nel giardino". Thandeka riferisce che nessuno dei bianchi invitati a partecipare a questo gioco è riuscito a farlo per più di un giorno. Si sentivano imbarazzati o provavano vergogna per il fatto di razzializzare sé stessi e altri bianchi, e non sopportavano lo sguardo di sdegno di altri bianchi quando infrangevano la regola cardine di non razzializzare mai i bianchi, mantenendo così la normalizzazione dell'identità del bianco.

Thandeka nel suo libro spiega i molteplici elementi dell'identità bianca e la trasmissione dell'identità del bianco di generazione in generazione. Ciò che descrive è ancora molto attuale per molte famiglie bianche. Tuttavia il suo libro è stato scritto oltre vent'anni fa, gli studiosi dell'identità bianca dimostrano che l'identità del bianco e le tattiche ad esso relative si evolvono per conservare meglio la supremazia bianca²². L'identità bianca è un argomento sfuggente in quanto è difficile da comprendere. Non appena si pensa di aver colto il punto della questione su come opera o funziona l'identità del bianco, i bianchi hanno già trasformato il modo per mantenere la loro identità. Non appena si sviluppa una formazione anti-razzista per affrontare il problema dell'identità bianca, i bianchi hanno già sviluppato una formazione differente e impiegano lo stesso linguaggio per promuovere però regole a favore dell'identità bianca. Credo che quando Thandeka scrisse il suo libro non poteva prevedere in che modo i genitori neoliberisti bianchi della generazione successiva avrebbero plasmato i principi dell'identità bianca tramandati dai loro genitori. Quando

²² N. W. NISHI, *Critical rightness studies*, cit., 2019; N. W. NISHI – C. E. MATIAS – R. MONTAYA, *Exposing the white avatar*, cit., 459-473; Z. LEONARDO, *Race Frameworks: A Multidimensional Theory of Racism and Education*, Teachers College Press, New York 2013.

questi genitori neoliberisti più giovani furono educati dai *Baby Boomer*²³, era socialmente accettabile in molte comunità bianche proibire ai propri figli di giocare con il ragazzino Nero della porta accanto. Oggi, in molti luoghi, questo non è socialmente accettabile. Quindi, i genitori bianchi (spesso inconsciamente) impiegano un maggiore tatto nel mantenere l'identità bianca, così da non essere tacciati di razzismo. Ciò conduce un atteggiamento sull'identità bianca che nelle cene delle festività usa lo "zio Donald", razzista, come capro espiatorio, ma al tempo stesso permette silenziosamente ai genitori bianchi di oggi di continuare ad affermare la superiorità e i principi dei bianchi con i loro figli, convincendosi che né loro né i loro figli siano razzisti.

Thandeka ha colto la vergogna che i bianchi provano quando viene chiesto loro di razzializzare sé stessi e di riconoscere la loro identità bianca, ma in aggiunta all'avversione dei bianchi ad identificare la propria razza, il genitore bianco neoliberista di oggi non vuole identificare la razza di nessun altro, in quanto ciò è "poco educato". Beverly Tatum nel suo libro *Why Are All the Black Kids Sitting Together in the Cafeteria: And Other Conversations About Race*²⁴ (*Perché tutti i bambini neri si siedono insieme a mensa: e altre conversazioni sulla razza*), sottolinea che le persone bianche considerano un tabù parlare della razza. Lei commenta come le persone bianche tendano a sussurrare che una persona sia Nera o "Latinx"²⁵, come se identificare la razza o l'etnia di una Persona di Colore fosse un insulto o uno sporco segreto di cui nessuno osa parlare.

Questo tabù sull'identificazione della razza di qualcuno è radicato nel primo periodo della colonizzazione e della schiavitù (*americana*. N.d.t.) nella quale i bianchi, e particolarmente le donne bianche, insegnavano a sé stesse ad aver paura delle persone Nere, particolarmente degli uomini Neri. Lo psicologo Nero Frantz Fanon, nel suo libro *Black Skin, White Masks*²⁶

²³ Con il termine *Baby boomer* viene comunemente indicata una persona, di sesso sia maschile che femminile, nata in Nordamerica o in Europa tra il 1946 e il 1964, ovvero durante il periodo del notevole aumento demografico avvenuto in quegli anni, noto con il termine inglese di *Baby boom*, che fu parallelo al boom economico registrato in questi paesi nel secondo dopoguerra.

²⁴ B. D. TATUM, *Why Are all the Black Kids Sitting Together in the Cafeteria and Other Conversations about Race*, Basic Books, New York 2017

²⁵ *Latinx* è un neologismo inglese di genere neutro, a volte usato per riferirsi a persone di identità culturale o etnica latinoamericana negli Stati Uniti.

²⁶ F. FANON, *Black Skin, White Masks*, Grove Press, New York 2008.

(*Pelle nera, maschere bianche*) descrive chiaramente il momento in cui camminando lungo una strada in Martinica, un bambino bianco lo indica col dito e dice a voce alta alla madre: “Guarda, un negro!”; la madre sussulta e spinge il bambino verso l'altra parte della strada, lontano dal pericolo. Fanon analizza questo comportamento e dà un nome alla paura sottostante sia l'affermazione del bambino bianco sia la reazione della madre.

Questa descrizione, sebbene fatta negli anni '50, è incredibilmente rilevante anche oggi. Un bambino bianco, particolarmente uno che non è stato a contatto con persone di Colore perché è stato cresciuto/a in un'area suburbana di bianchi, nel vedere per la prima volta una persona Nera indicherebbe e direbbe ad alta voce: “Mamma, guarda, quella persona è Nera!”; la madre bianca allora insegnerebbe al bambino velocemente il tabù della razza zittendolo, imbarazzandosi o persino rimproverando il bambino per aver identificato qualcosa di nuovo che hanno visto insieme: la razza²⁷. Sebbene, come sostiene Tatum, non ci sia niente di negativo nell'identificare le caratteristiche fisiche di una persona di Colore, la madre bianca per vergogna, e forse per una paura o una forma di sdegno radicata nel profondo, cerca di distanziarsi dalla persona di colore che il figlio ha indicato con il dito. Ma, sebbene queste possano essere reazioni razziste verso una persona di Colore profondamente radicate, oggi il bravo genitore neoliberalista bianco razionalizza tali reazioni perché il figlio non ha intuito la regola cardinale dell'*evasività rispetto al colore della pelle*, che lo stesso genitore giustifica sostenendo che è tutta questione di uguaglianza.

Il sociologo Eduardo Bonilla-Silva ha identificato questa evasività della razza, tipica dei bianchi neoliberalisti, nel suo libro *Racism Without Racists: Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in America*²⁸ (*Razzismo senza razzisti: razzismo daltonico e persistenza della disuguaglianza razziale in America*). Sebbene Bonilla-Silva abbia coniato, per descrivere questo fenomeno, il termine “razzismo daltonico”, io opto per un'espressione che non usi un linguaggio discriminatorio, come raccomandato da Annamma, Jackson e Morrison²⁹. Mi riferisco a questo

²⁷ N. W. NISHI, “*You need to do love*”, cit., 3-24.

²⁸ E. BONILLA-SILVA, *Racism without Racists. Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in America*, Rowman and Littlefield Publishers, Lanham 2018⁵.

²⁹ S. A. ANNAMMA - D. D. JACKSON - D. MORRISON, *Conceptualizing colorevasiveness. Using dis/ability critical race theory to expand a colorblind racial ideology in education*

concetto come “*evasività razziale del colore della pelle*” o “*evasività del colore della pelle*”. Il libro di Bonilla-Silva si basa su interviste fatte ad adulti bianchi, attraverso cui egli identifica vari modi con cui le persone ricorrono all’evasività del colore della pelle. Essi includono il fornire false giustificazioni per l’evidente razzismo che non suonano esplicitamente razziste, come ad esempio descrivere l’imborghesimento e la segregazione razziale delle scuole come il risultato naturale di persone che vogliono stare solo con altre persone come loro.

Bonilla-Silva descrive anche ciò che identifica come “liberismo astratto” che rappresenta il nucleo dell’evasività del colore della pelle; quando viene chiesto alle persone bianche qualcosa sulla razza, esse spesso in maniera predefinita rispondono: “Oh, io neanche la vedo la razza”. Oppure, come ha mostrato Bonilla-Silva, quando venivano fatte domande sulla *discriminazione positiva*³⁰, cioè sulle preferenze per le persone appartenenti a gruppi razziali poco rappresentati nell’università o nel mercato del lavoro, i bianchi spesso rispondevano di essere contrari perché sostenevano che tutti dovrebbero essere trattati allo stesso modo. Naturalmente, questo liberismo astratto sembra positivo. Come si può, infatti, sostenere che la persona che parla è razzista quando ha appena dichiarato che vuole che tutti siano trattati ugualmente? Eppure, questa evasività del colore della pelle, apparentemente positiva, perpetua il razzismo, in quanto nega la realtà concreta delle Persone di Colore e, di fatto, incolpa le stesse Persone di Colore della privazione dei propri diritti civili.

Non è sorprendente, quindi, che questi stessi adulti bianchi usino lo stesso approccio evasivo del Colore della pelle se e quando, educano i loro figli sulla questione della razza. I genitori bianchi su cui si concentra il libro di Thandeka dicono inequivocabilmente ai propri figli bianchi di smettere di giocare con bambini di Colore se vogliono continuare a fare parte della propria famiglia. Oggi però stanno aumentando i genitori neoliberisti che evitano conversazioni circa la questione della razza con i propri figli, ma se il proprio figlio pone domande riguardo al problema

and society, in *Race Ethnicity and Education* 20 (2017), 147-162.

³⁰ Viene tradotto il termine inglese *affirmative action* che letteralmente significa *azione positiva* o *discriminazione positiva*, la quale è uno strumento politico che mira a promuovere la partecipazione di persone con certe identità etniche, di genere, sessuali e sociali in contesti in cui esse sono minoritarie e/o sottorappresentate. Il termine è applicato ad un’ampia gamma di politiche volte ad ottenere questo scopo, applicate sia da governi che da altri enti.

della razza o del colore della pelle, i genitori bianchi si avvalgono di un liberismo astratto prestabilito, assicurando i propri figli che tutti sono uguali e che il colore della pelle non ha importanza.

Anni fa stavo conducendo ricerche con un gruppo selezionato di bambini bianchi dell'asilo nella zona rurale del Midwest degli Stati Uniti. Ho fatto leggere dai loro insegnanti bianchi dei libri con immagini multiculturali, e in seguito ho fatto loro una serie di domande sugli argomenti dei libri. Volevo capire in che modo i bambini bianchi, in un ambiente perlopiù di bianchi, percepissero la razza e la cultura attraverso i libri. Iniziata la ricerca, l'insegnante non seguì il copione. Chiese a tutti i bambini di tendere la propria mano. Tantissime piccole mani beige, rosa e color pesca componevano il cerchio dove anche l'insegnante tese la propria mano. Chiese: "Siamo tutti dello stesso colore?". "No!" rispose la maggior parte dei bambini, identificando lentiggini oppure leggere variazioni nel colore delle mani. "Giusto!", si congratulò l'insegnante. "Abbiamo tutti un colore differente della pelle, ma comunque siamo tutti uguali". Ricordo di aver pensato in quel momento che tanto valeva che quell'insegnante concludesse la sua mini-lezione sulla razza dicendo: "Quindi, non c'è alcun motivo per cui dovremmo nuovamente parlare del colore della pelle e della questione della razza!".

Come già detto, uno dei problemi principali dell'insegnare ai bambini bianchi ad essere evasivi circa il Colore della Pelle è che questa evasività del colore della pelle ignora la realtà del razzismo e della supremazia bianca. Sebbene i genitori "evasivi del colore della pelle" leggano libri su Martin Luther King Jr. ai propri figli, in particolare sul MLK day (Martin Luther King day), la maggior parte di questi libri sembrerebbe dire: i cartelli "solo bianchi" sono stati tolti, il razzismo è finito, e oggi veniamo tutti trattati allo stesso modo. È come se il razzismo fosse una cosa del passato e una cosa del Sud degli Stati Uniti. Questo è il messaggio che i genitori bianchi neoliberalisti, ben intenzionati, insegnano alla prossima generazione sulla questione della razza. E questo sta bene alle famiglie bianche, mentre continuano a normalizzare sé stessi e le loro narrative dominanti. Questa è anche una delle ragioni per cui vediamo spesso studenti universitari bianchi dimostrare ciò che Robin D'Angelo definisce *white fragility*³¹ (fragilità bianca), quando si confrontano per la prima

³¹ R. DIANGELO, *White Fragility: Why it's So Hard for White People to Talk about Racism*, Beacon Press, Boston (MA), 2018.

volta con la realtà razziale delle Persone di Colore in un corso universitario che affronta la problematica razziale. Oppure quando a uno studente bianco è assegnato un compagno di camera, che è di Colore e non è disposto a seguire lo squallido schema dell'evasività del colore della pelle, che in questo momento l'ormai adulto bianco ha abbracciato ed è riuscito a non mettere in discussione, in parte perché erano consapevoli di quanto disturberebbe la loro famiglia bianca se avessero trattato quel brutto argomento della razza³².

3. Strategie per una genitorialità razziale critica

A questo capitolo ho dato il titolo di “Bambini razzisti?” per dimostrare il paradosso dell'identità bianca nell'educazione genitoriale, ossia: “Anche se sappiamo che i bambini vedono la razza e che hanno giudizi di valore su di essa, non nascono razzisti”. I bambini bianchi sono educati dal razzismo. Eppure, se teniamo conto di come i bianchi hanno costruito le norme dell'identità bianca all'interno delle loro famiglie, la prima volta che un bambino fa un'osservazione sulla razza, il genitore è scioccato dal coraggio che il figlio ha avuto nell'infrangere il tabù, e si preoccupa se il figlio sia razzista, invece di fare un esame di coscienza su come l'identità bianca è all'opera nella sua genitorialità³³.

I genitori neoliberisti bianchi tendono ad evitare conversazioni sulla razza con i propri figli. Lo fanno probabilmente perché negano che la razza e il razzismo siano reali e rilevanti. Forse non sanno cosa dire riguardo al problema della razza e si sentono a disagio ad infrangere quel tabù della razza che sono stati educati a mantenere. O forse pensano che i loro figli cresceranno naturalmente “facendo la cosa giusta”. Questi stessi genitori entrano in confusione la prima volta che i figli commentano o fanno una domanda sulla razza. Ed è allora che, come studiosa della razza e madre bianca, i miei bravi amici neoliberisti bianchi vengono da me e mi dicono che i propri figli sono razzisti, e mi chiedono se posso consigliare loro qualche buon libro che insegnerà ai loro figli a non essere razzisti.

³² T. A. FORMAN - A. E. LEWIS, *Beyond prejudice? Young whites racial attitudes in post-civil rights America 1976 to 2000*, in *American Behavioral Scientist* 59 (2015), 1394-1428.

³³ I. H. YOON, *The paradoxical nature of whiteness-at-work in the daily life of school and teacher communities*, in *Race Ethnicity and Education*, 15 (2012), 587-613.

Al figlio di un'amica bianca non piaceva il suo istruttore di nuoto con la pelle marrone.³⁴ Un altro bambino ha indicato una donna nera dicendo che sembrava un *brownie*. Nessuna di queste due affermazioni è fondamentalmente razzista. Questi bambini bianchi si stanno accorgendo del colore della pelle e cercano di comprenderlo, specialmente quando non hanno frequentato molte Persone di Colore prima di quel momento. Mio figlio, quando ha iniziato a frequentare una nuova classe dell'asilo, dichiarò che una delle insegnanti non gli piaceva. "Quale insegnante non ti piace?", gli chiesi. "Quella Nera", rispose. Ammetto che, anche come persona che studia la razza e l'identità bianca nella genitorialità, fui sorpresa del commento del mio figlio di quattro anni. Ma feci attenzione a non rimproverarlo per aver identificato la razza, di cui avevamo già parlato. "Non ti piace la signorina Andrea?", ho chiarito, identificando la sua insegnante, che io avevo notato come l'insegnante più rigida, e che lui aveva identificato come quella con la pelle più scura di tutti i suoi insegnanti. Continuammo a parlare; io lo incoraggiai ad imparare tutti i nomi dei suoi insegnanti e iniziai anche a parlare del razzismo e su come le persone bianche trattassero le persone Nere e Marroni in modo ingiusto. "Ecco perché è super importante per noi come persone bianche rispettare le persone Nere e Marroni e specialmente i nostri insegnanti, imparando i loro nomi", conclusi.

Onestamente, sul momento, non sono sicura di aver formulato bene il tutto e quanto mio figlio sia riuscito a capire. Ma l'importante è che io continuo parlare con i miei figli della razza e del razzismo per assicurarmi che non partecipiamo "all'evasività razzista del colore della pelle". Ciò mi consente di guidare le interpretazioni e le comprensioni della razza e del razzismo dei miei figli mentre crescono. Sebbene io sia avvantaggiata su molti genitori bianchi dato che sono una ricercatrice sulla questione della razza, del razzismo e dell'identità bianca, è ancora cruciale per tutti i genitori bianchi, inclusa me stessa, continuare il nostro lavoro per comprendere come l'identità bianca sia all'opera in noi stessi, nei nostri partner e nei nostri figli.

Più avanti propongo alcune strategie del *ParentCrit*, particolarmente per genitori bianchi che sono impegnati a educare persone con una coscienza critica e socialmente giusta e s'impegnano a fare lo stesso su di sé. È importante sottolineare che l'influsso dei genitori non è l'unico che

³⁴ Il *brownie* è un particolare dolce al cioccolato tipico degli Stati Uniti.

i bambini ricevono riguardo alla questione della razza; certamente anche l'esperienza a scuola, il contesto sociale e vari mass-media trasmettono messaggi sulla razza ai bambini bianchi e ai Bambini di Colore. Quando come genitori lavoriamo con i nostri bambini per sviluppare una coscienza critica circa i sistemi di oppressione, dobbiamo impegnarci a interpretare, criticare e smantellare insieme a loro questi sistemi, sia che si manifestino in classe sia durante i cartoni animati del sabato mattina.

3.1 Diversificare il proprio ambiente

Gli Stati Uniti hanno un alto tasso di segregazione razziale nei quartieri, nelle scuole, nei luoghi di lavoro ecc. Non è una coincidenza né un fatto naturale. È intenzionale³⁵. Processi passati e presenti, con i loro retaggi, hanno continuato a privare dei diritti le Persone di Colore negli Stati Uniti e a mantenere i privilegi e il potere dei bianchi. Sistemi come il *redlining*³⁶ o la gentrificazione³⁷, fino a giungere all'incarcerazione di massa e alla privatizzazione delle scuole, contribuiscono tutti i giorni a mantenere i bianchi americani nella loro bolla.

Sebbene negli Stati Uniti tutto ciò permetta ai bambini bianchi di essere circondati da altri bambini bianchi, da insegnanti bianchi e da una comunità di bianchi, le Famiglie di Colore sono obbligate a farsi strada nel mondo dei bianchi per poter partecipare ai sistemi economici, educativi, sanitari, legali, ecc. Quindi, i bambini bianchi cresciuti in una *enclave* chiusa sviluppano una comprensione delle loro identità di bianchi e dell'essere bianco come normale, cosa che i Bambini di Colore non hanno

³⁵ N. W. NISHI - C. E. MATIAS - R. MONTROYA - G. L. SARCEDO, *Whiteness FAQ: Responses and tools for confronting college classroom questions*, in *Journal of Critical Thought and Praxis* 5 (2016), 1-34.

³⁶ Negli Stati Uniti, il *redlining* è la negazione sistematica di vari servizi ai residenti di quartieri o comunità specifici, spesso associati alla razza, esplicitamente o attraverso l'aumento selettivo dei prezzi. Mentre gli esempi più noti di *redlining* hanno comportato la negazione di servizi finanziari come banche o assicurazioni, altri servizi come l'assistenza sanitaria o persino i supermercati sono stati negati ai residenti in tali quartieri.

³⁷ La *gentrificazione* è un concetto sociologico che indica il progressivo cambiamento socioculturale di un'area urbana da proletaria a borghese a seguito dell'acquisto di immobili, e la loro conseguente rivalutazione sul mercato, da parte di soggetti abbienti. Si tratta di un processo di imborghesimento di aree urbane che un tempo erano appannaggio della classe operaia, la quale è stata progressivamente rimpiazzata, non potendo più sostenere economicamente i nuovi standard qualitativi del luogo di residenza.

il lusso di potersi permettere. Questo consente ai bambini bianchi di vedere tutto ciò che non è compreso nelle norme dei bianchi come diverso, strano, esotico, e persino deviante o cattivo.

Dopo aver tenuto un corso ad una comunità su come “smantellare l'identità bianca”, mi si avvicinò un papà bianco. Lui e sua moglie appartenevano ad una classe sociale alta di bianchi e stavano educando due figli naturali in un sobborgo bianco agiato. La discussione si concentrò sui bambini bianchi e sulla loro comprensione della razza, e il papà disse: «Mio figlio Skyler di sette anni ieri mi ha detto: “Papà perché le persone Nere sono famose?”». E nel condividere questo fatto mi guardò con occhi increduli, pensando che io condividessi la sua confusione. «Conosce qualche persona Nera?», gli chiesi. Lui aggrottò le ciglia e mi disse: «No, sono quelli che vede in TV».

Dopo aver rivelato il fin troppo ovvio legame tra il fatto che suo figlio pensasse che tutte le persone Nere fossero famose e il perché aveva visto persone di colore solo in TV, continuai a discutere sull'importanza che i bambini avessero relazioni e si coinvolgessero con comunità razziali diverse per non stereotipare le Persone di Colore. Il padre annuì, ma poi aggiunse: «È che il nostro quartiere è composto solo da bianchi». Detto questo, scrollò le spalle, e qui la nostra conversazione finì. Questo papà non poteva immaginare di prendere decisioni su dove la sua famiglia dovesse vivere e ricevere l'educazione tenendo in considerazione la coscienza critica e la consapevolezza razziale dei propri figli. Di conseguenza, il figlio bianco conosceva le persone Nere grazie alla televisione. Ciò significava che la fonte della conoscenza razziale di suo figlio era e continuava ad essere formata dai mass-media, con tutti i conseguenti stereotipi razzisti. L'identità bianca intergenerazionale veniva mantenuta quasi perfettamente in questa bella famiglia neoliberista bianca.

Quello che voglio arrivare a dire è che se vogliamo crescere figli con una coscienza critica e socialmente giusta, è importante l'ambiente. Dentro la lotta della *Affirmative Action*³⁸ per l'istruzione superiore, quelli che

³⁸ *Affirmative Action* (reso in italiano con *discriminazione positiva*) si riferisce a una serie di politiche e pratiche all'interno di un governo o di un'organizzazione che cercano di includere gruppi particolari in base al loro genere, razza, sessualità, credo o nazionalità in aree in cui essi sono sottorappresentati, come l'istruzione e l'occupazione. Storicamente e a livello internazionale, il sostegno all'azione affermativa ha cercato di raggiungere obiettivi come colmare le disuguaglianze nell'occupazione e nella retribuzione, aumentare l'accesso all'istruzione, promuovere la diversità e riparare apparenti

difendono la *Affirmative Action* hanno sostenuto l'importanza di avere una *Massa Critica* di Studenti di Colore nelle classi di college. Essi sostengono che questa massa critica è importante affinché tutti gli studenti possano avere un'esperienza universitaria ricca e diversificata. Parte di quest'idea è che se ci sono soltanto uno o due Studenti di Colore in una classe altrimenti tutta di bianchi, è più probabile che questi ultimi categorizzino e stereotipizzino i pochi studenti di Colore. Quest'argomentazione suggerisce che gli studenti universitari bianchi, nell'incontrare uno studente di Colore (spesso la prima persona di Colore che essi abbiano mai incontrato), sono più propensi a fare delle generalizzazioni su un intero gruppo razziale basate sulle esperienze avute con quest'unica persona di colore. Quindi, una massa critica è raggiunta quando c'è abbastanza diversificazione nella diversità (codificata come Persona di Colore)³⁹.

Ne parlo perché se conoscere e lavorare con le persone di Colore è effettivamente importante per i gruppi di bianchi neoliberalisti che svolgono ruoli di leader, corpo docente, personale, e studenti di istituzioni universitarie prevalentemente bianche, perché non dovrebbe essere importante educare questi stessi ragazzi bianchi in comunità dove ci sono anche Persone di Colore? Naturalmente, la mia opinione è questa: l'ambiente è cruciale nell'educare famiglie e bambini alla coscienza critica e alla giustizia sociale.

3.2. Impegnarsi a parlare della razza e del razzismo

Quando ho iniziato a parlare con mio figlio di tre anni del problema della razza, mi sorpresi di quanto le mie descrizioni fossero evasive sul colore della pelle. Affermazioni come «le persone hanno diversi colori della pelle, ma siamo tutti uguali» o descrizioni del razzismo come «le persone che trattano in modo negativo altre persone con un diverso colore della pelle», mi uscivano dalla bocca in modo spontaneo. Mi corregevo subito, particolarmente su quest'ultima affermazione, dicendo «quando i bianchi trattano le persone di Colore negativamente...». Ma,

errori, danni o ostacoli del passato. Il termine è stato introdotto per la prima volta nel 1961 dal presidente John F. Kennedy. Sin dalla sua promulgazione, è stata continuamente ostacolata e smantellata dalla Corte Suprema degli Stati Uniti.

³⁹ N. W. NISHI, *Imperialistic reclamation of higher education diversity initiatives through semantic co-option and concession*, in *Race Ethnicity and Education*, 1 (2020), 1-19.

inorridita, balbettavo per tutta la conversazione, mentre il mio bambino presto perdeva interesse alla mia lezione sulla razza. Mi resi conto che, come qualsiasi bravo educatore, avevo bisogno di pianificare quello che avrei voluto che mio figlio capisse, per poi identificare e insegnare gli elementi costitutivi di quel concetto. Volevo che i miei figli capissero il razzismo sul piano non solo individuale ma anche di sistema, e volevo anche che lo affrontassero qualora lo avessero individuato.

Ho iniziato a identificare i concetti chiave, mettendo sullo stesso piano il problema della razza e il colore della pelle, e contemporaneamente leggevo libri e parlavo della schiavitù degli africani negli Stati Uniti e del furto delle terre dei nativi. Poi ho introdotto il concetto di razzismo. E questo ha funzionato come una buona transizione. Quando mio figlio capì il problema della razza e anche la storia del problema della razza negli Stati Uniti, particolarmente il problema della schiavitù, fu più semplice dimostrare come il razzismo andava in una sola direzione, dato che i bianchi avevano storicamente creato il concetto di razza e l'avevano usata per usurpare diritti e potere⁴⁰. Ma la mia ricerca precedente mi ha aiutato a capire che i bambini bianchi spesso percepiscono il razzismo come qualcosa che è successo solo nel passato e solo nel sud degli Stati Uniti. Quindi offrii ai miei figli anche esempi di razzismo tra cui quelli presenti nei telegiornali o in commenti e altre cose che notavo. Parlavamo dell'uccisione da parte della polizia di persone Nere. Parlavamo di come il razzismo influisse sulle giustificazioni dei nostri leader politici nel separare i bambini latino americani dai loro genitori alla frontiera tra gli Stati Uniti e il Messico. Il mio partner, io e i miei amici discutevamo di razzismo e del problema della razza apertamente davanti ai nostri figli, che prestassero attenzione o meno. Queste continue conversazioni sulla razza non solo hanno aiutato i miei figli a elaborare la loro comprensione della razza e del razzismo, ma hanno dato loro il permesso e persino un incoraggiamento a sollevare argomenti sulla questione razziale e a porre domande.

⁴⁰ P. SPICKARD, *Almost all Aliens: Immigration, Race, and Colonialism in American Identity*, Routledge, New York 2007.

3.3. Impegnarsi intersettorialmente

Come studiosa della questione razziale, ero totalmente concentrata sul far capire ai miei ragazzi bianchi il problema della razza e il razzismo. Quando essi parlavano del genere femminile e maschile o dicevano che qualcosa fosse un giocattolo per ragazze, io dicevo semplicemente «non esistono giocattoli per ragazze». Poco dopo che mio figlio maggiore iniziò la scuola elementare pubblica, un ragazzo latinoamericano del quarto anno che abitava nel nostro distretto scolastico si suicidò poco dopo essersi dichiarato gay. Immediatamente divenne urgente correggere tutte le tradizioni scolastiche etero-normative e sulla dualità di genere di cui non avevo parlato. Per quanto mi riguardava il sistema della scuola pubblica di cui facevamo parte cercava capri espiatori nei bambini bulli, escludendosi da ogni responsabilità dall'abitudine che c'è di dire «tu (ragazzo conforme al *cisgender*⁴¹) sei normale e tu (ragazzo non conforme) non appartieni alla norma e ti meriti di essere isolato dal gruppo». Queste abitudini includono il mettersi in fila al suono della campanella scolastica per generi sessuali, nessuna opzione di bagni per studenti transessuali o non conformi al genere sessuale biologico, e permettere ai bambini di seguire una politica basata sul genere sessuale (es. prendere in giro un bambino che ha usato un pastello a cera rosa).

Curiosamente, noi avevamo amici di famiglia che erano totalmente concentrati sulla questione di genere e su argomenti LGBTIQ+ a discapito di discussioni su altri sistemi di oppressione, inclusa la questione razziale. Penso sia difficile per i genitori che hanno diversi tipi di privilegi e identità dominanti tenere tutto insieme allo stesso tempo, mentre i genitori che combattono diversi tipi di oppressione non hanno il lusso di isolarne qualcuna con i propri figli. Infatti, l'intersezionalità ha il compito di salvare dall'invisibilità le donne Nere *queer*⁴². Leggendo le affermazioni di Audre Lorde⁴³ ciò risulta chiaro. Ella tiene insieme simultaneamente

⁴¹ Col termine *cisgender* si designa una persona la cui identità di genere corrisponde al sesso biologico.

⁴² K. W. CRENSHAW, *Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color*, in E. TAYLOR - D. GILLBORN - G. LADSON-BILLINGS (a cura di), *Foundations of Critical Race Theory in Education*, Routledge, New York 2009, 1-16.

⁴³ AUDRE LORDE, nata Audrey Geraldine Lorde (New York, 18 febbraio 1934- Saint Croix, 17 novembre 1992), è stata una poetessa e scrittrice statunitense; cfr. A. LORDE, *Sister Outsider*, Random House Inc., New York 2007.

le identità di madre, ricercatrice, persona Nera, donna e lesbica mentre combatte per educare i suoi figli Neri. Non c'è un momento in cui si dimentica che lei e i suoi figli sono Neri o che lei stia crescendo i suoi figli come donna lesbica. Tiene tutte queste cose insieme e contemporaneamente le affronta.

Non è lo stesso per i genitori etero-normativi bianchi. Quindi dobbiamo operare per capire come questi sistemi di suprematismo bianco, patriarcato, classismo, eteronormatività, abilismo, ecc. funzionino tutti simultaneamente per o contro i nostri figli. Oggi è vitale tenere insieme la nostra comprensione, l'oppressione e la dominanza mentre cresciamo i nostri figli, senza tralasciare nessuno dei sistemi oppressivi, perché questi non opprimano i nostri figli. Il punto è che non si può insegnare a nessuno, inclusi i nostri figli, come qualsiasi sistema di oppressione funzioni nella realtà senza capire ed offrire un approccio intersezionale. Non possiamo capire pienamente la supremazia bianca senza capire la società patriarcale, né possiamo capire la società patriarcale senza capire la discriminazione sui disabili, o la discriminazione sui disabili senza il classismo e così via. Quindi mentre lavoriamo per costruire una coscienza critica nei nostri figli non dobbiamo omettere alcuna parte del racconto.

3.4. Criticare i media per bambini con i bambini

Ai nostri giorni sembra che ogni settimana escano nuovi film d'animazione per bambini, e fortunatamente c'è una critica per ogni nuovo film. Io personalmente ho scritto una critica razziale su *Zootopia*⁴⁴ in un articolo del 2018⁴⁵, dimostrando come l'elaborazione della trama si basasse sulla "salvezza che viene dai bianchi", su stereotipi razzisti e sull'evasività razzista del colore della pelle. Per lo più i film per bambini sembrano migliorare e diventare più riflessivi. Per esempio, confrontiamo il film della Disney *Pocahontas* del 1995, con i suoi personaggi indigeni stereotipati come nobili o selvaggi, con *Coco* della Pixar film del 2017, che è una bellissima e riflessiva rappresentazione della storia messicana.

⁴⁴ *Zootopia* (*Zootropolis in italiano*) è un film d'animazione in computer grafica del 2016 diretto da Byron Howard e Rich Moore, prodotto dai Walt Disney Animation Studios (facente parte della Walt Disney Pictures). Si tratta del 55° classico Disney, secondo il canone ufficiale (<https://it.wikipedia.org/wiki/Zootropolis>).

⁴⁵ N. W. NISHI, "You need to do love", cit., 3-24.

Eppure, quando osserviamo i media per bambini, vediamo ancora rappresentazioni problematiche sulla questione razziale, ad esempio stereotipi razziali, evasività sul colore della pelle e altre fiction razziali. Per esempio, mentre il primo film di *Frozen* evitò felicemente la questione razziale creando ogni personaggio importante di colore bianco-giglio, *Frozen II* cercò di rimediare dipingendo un gruppo indigeno razzialmente non determinato espropriato del proprio modo di vivere da un re inequivocabilmente bianco. Mentre questo potrebbe essere un parallelo con la storia colonialista e le terre usurpate negli Stati Uniti, il film termina con le due nipoti bianche del re colonizzatore che risolvono la situazione, salvano la terra e restaurano la giustizia; inoltre una delle sorelle bianche (Elsa) diventa regina della terra e del popolo indigeno.

A mio parere, il punto non è che dovremmo impedire ai nostri figli di vedere gli ultimi cartoni Disney o Pixar, ma che dovremmo essere diligenti nel criticare le trame e i messaggi all'interno dei media insieme ai nostri figli. Dovremmo decostruire sia i messaggi espliciti che quelli nascosti nei film per bambini insieme ai nostri figli. Ciò dimostrerà loro che non possono dare per scontato e valido quello che vedono nei loro film, anche se appaiono moralmente ineccepibili. Se descriviamo ciò che vediamo nei film e facciamo un'interpretazione critica dei media che i nostri figli stanno guardando, essi imparano non solo a fare domande su ciò che vedono e capiscono, ma apprendono anche che fare questo è importante; così non avremo più bisogno di indicare gli stereotipi razzisti o le trame con salvatori bianchi nei film che i nostri bambini guardano, ma in breve tempo saranno loro stessi ad accorgersene prima di noi.

Queste discussioni rinforzano anche l'idea che parlare della razza è una cosa buona e che va incoraggiata. L'anno scorso mio figlio ha ricevuto in regalo dai nonni, per Halloween, un costume da *Black Panther*. Anche se lui aveva già deciso, per il tradizionale "dolcetto o scherzetto", di travestirsi da personaggio dei videogame, mi disse avrebbe indossato il costume di *Black Panther* a scuola. La scuola di mio figlio è composta di studenti Neri e meticci, ed ero preoccupata del fatto che mio figlio avesse optato per uno dei pochi eroi Neri disponibili per i bambini di Colore.

"Io non penso che dovresti indossare il costume di *Black Panther* fuori casa", dissi a mio figlio. "Perché no?", mi chiese. "Beh, perché *Black Panther* è un supereroe Nero, e a causa del razzismo non ci sono molti supereroi Neri che assomigliano ai bambini Neri e Meticci. Ma ce ne sono un sacco che assomigliano a te, quindi penso che tu dovresti considerare

Black Panther come un supereroe speciale che solo i ragazzi Neri e Mettici possono indossare a scuola”. “Ok”, rispose rapidamente mio figlio, “Allora a scuola mi vestirò da un personaggio di Harry Potter”. “Perfetto!”, risposi.

4. Riflessioni conclusive

Quando normalizziamo la razza e le conversazioni sul razzismo con i nostri bambini, costruiamo le loro competenze e la loro coscienza critica. Nel suo libro Beverly Tatum⁴⁶ parla di un bambino bianco che chiese a suo figlio Nero se la sua pelle fosse marrone perché beveva troppo latte al cioccolato. I bambini, inclusi quelli bianchi, cercano di dare un significato al loro mondo e alle loro interazioni sociali. Capiscono chi viene incluso e chi no, chi viene considerato bello e chi no, chi è considerato intelligente e chi no. Se noi non li informiamo sul processo di formazione del significato, non dobbiamo sorprenderci se nel prossimo studio sulle bambole ci diranno che la bambola bianca è buona e bella e quella Nera è cattiva.

I genitori bianchi devono mettere da parte la loro paura di parlare dei problemi razziali, scuotersi di dosso il tabù e imparare come negli Stati Uniti opera la razza, e di come loro e la loro pelle bianca siano considerati normali e privilegiati. Solo allora saremo in grado di educare la prossima generazione di bambini a resistere all'identità bianca e a fare passi avanti verso l'uguaglianza, la giustizia, invece di riformulare l'identità bianca per ingannarci mentre educiamo la successiva generazione di bambini razzisti.

Ringraziamenti

Ho dedicato questo articolo ai miei figli e a quelli della prossima generazione. Si possa investire in voi coscienza critica e giustizia sociale, insieme alle nostre speranze e ai nostri sogni.

⁴⁶ B. D. TATUM, *Why Are all the Black Kids Sitting Together...*, cit., 2017.

Riassunto: Il concetto di “identità bianca” si è evoluto a seconda di come i genitori insegnano ai propri figli ad accettarlo e normalizzarlo. Mentre in precedenza negli Stati Uniti le famiglie bianche impiegavano tattiche esplicitamente razziste per mantenere il concetto dell’identità bianca nei propri figli, oggi le famiglie bianche neoliberiste hanno adattato il concetto dell’identità bianca in modo implicito e più socialmente accettabile. Questo articolo ha come fonte la letteratura e le indagini narrative che descrivono come l’identità bianca sia stata tramandata di generazione in generazione. L’autrice si concentra specificamente sulle famiglie bianche neoliberiste ed evasive rispetto al colore della pelle, per decostruire questi miti. L’autrice chiude proponendo strategie ed esempi per i genitori che vogliono crescere bambini con una coscienza critica e socialmente giusta, e sviluppare questi tratti anche dentro sé stessi.

Parole chiave: ParentCrit – critica razziale – genitorialità bianca - coscienza critica - sviluppo familiare

Abstract: Whiteness has evolved in the way that mostly white parents teach their children to embrace and normalize it. Whereas within the United States previously, white families employed explicitly racist tactics to maintain whiteness in their children, today white, neoliberal families have adapted their whiteness to be more implicit and socially acceptable. This chapter draws on literature and narrative inquiry to describe how whiteness is passed down, generation by generation. The author looks particularly at white, neoliberal, and color evasive families of today to deconstruct these myths. The author closes by offering strategies and examples for parents who want to raise critically conscious and socially just children and grow these traits within themselves as well.

Keywords: ParentCrit - critical race – parenting whiteness - critical consciousness - family development

Il Mediterraneo culla di fratellanza e di cooperazione. Il ruolo della Chiesa Cattolica

Annarita Ferrato*

Sommario: 1. Premessa 2. La cooperazione internazionale 3. Le Organizzazioni internazionali e le Organizzazioni non governative 4. Elementi fondamentali per una vera comunità internazionale nel Magistero sociale della Chiesa 5. Il fenomeno delle migrazioni 6. Un nuovo modello economico 7. La fratellanza umana 8. L'Incontro "Mediterraneo frontiera di pace" 9. Essere fratelli e cittadini nel Mediterraneo 10. Conclusioni.

1. Premessa

Il Mediterraneo è luogo di cultura, storia, civiltà e religioni. Il *Mare nostrum* è infatti da sempre crogiuolo di differenti identità e tradizioni. Espressione di antiche civiltà, si sviluppa in connessione e interdipendenza con i Paesi del Medio Oriente, del Golfo e del Mar Nero. Per la sua storia e per la sua collocazione geografica, è al tempo stesso spazio autonomo e crocevia di incessanti traffici economici e di fortissimi interessi geo-politici¹.

Il Mar Mediterraneo ha messo in contatto popoli e civiltà diverse. Lo storico Fernand Braudel ha evidenziato che la peculiarità di questo mare non sta solamente nella dolcezza del clima o nella bellezza della vegetazione, ma nel fatto di essere un vero e proprio 'mare tra le terre' attraverso il quale tradizioni, religioni e culture possono interagire ed arricchirsi tramite il reciproco confronto².

Nel processo attraverso il quale il Mediterraneo si è costituito in un'unica area commerciale, culturale e (almeno sotto i Romani) politica, è possibile identificare 5 periodi distinti:

1. Un primo Mediterraneo, sprofondato nel caos dopo il 1200 a.C., cioè l'epoca della caduta di Troia;

* Avvocato Rotale, Docente Stabile di Diritto Canonico e Direttore dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose "Mons. V. Zoccali" di Reggio Calabria.

¹ ISTITUTO V. BACHELET, *Politiche e riforme nella transizione euro - mediterranea*, Dossier 1/2012, a cura di V. ANTONELLI - U. RONGA, gennaio 2012, 2.

² Cfr. F. BRAUDEL (a cura di), *Il Mediterraneo. Lo spazio, la storia, gli uomini, le tradizioni*, Bompiani, Milano 1987.

2. Un secondo Mediterraneo, sopravvissuto fino al 500 d.C.;
3. Un terzo Mediterraneo, formatosi lentamente e infine colpito da una grande crisi al tempo della peste nera (1347);
4. Un quarto Mediterraneo, costretto a fronteggiare la concorrenza dell'Atlantico e il predominio delle relative potenze, e destinato a dissolversi con l'apertura del canale di Suez nel 1869;
5. Un quinto Mediterraneo che, divenuto zona di transito per l'Oceano Indiano, ha trovato una nuova identità nella seconda metà del XX secolo.

Per come lo si conosce oggi, il Mediterraneo è il frutto dell'opera svolta da fenici, greci ed etruschi nell'antichità, da genovesi, veneziani e catalani nel Medioevo, dalle marine militari olandese, inglese e russa nei secoli precedenti il XIX³.

L'unità della storia del Mediterraneo è insita nella sua vorticoso mutevolezza, nelle rive tra loro tanto vicine da agevolare i contatti e altrettanto lontane da consentire lo sviluppo di società molto diverse tra di loro, al punto da diventare il luogo più dinamico di interazione tra popoli diversi rispetto a qualsiasi altro mare⁴.

2. La cooperazione internazionale

L'accezione data dai Romani di *Mare nostrum* lo identificava come mare al centro del mondo allora conosciuto, al cui interno vivevano diverse popolazioni al centro di un crocevia di traffici commerciali.

Il *mare nostrum* ha insegnato la cultura del 'noi' e non quella dell' 'io', ha invitato a spingersi oltre, piuttosto che rintanarsi nel proprio spazio vitale, ad immaginare mondi più in là dei propri limiti, a intraprendere viaggi⁵.

In questa prospettiva il Mediterraneo ha rappresentato naturalmente un ambito nel quale far crescere e sviluppare esperienze di cooperazione internazionale⁶.

³ Cfr. D. ABULAFIA, *Il grande Mare. Storia del Mediterraneo*, Mondadori Editore, Milano 2019, 4.

⁴ Ivi, 613-614.

⁵ V. ANGIULI, *Il Mediterraneo ci insegna la cultura del noi. Nel segno di La Pira e don Tonino Bello* (10 agosto 2018) in www.famigliacristiana.it (10 giugno 2021).

⁶ In questi ultimi anni l'Europa ha cercato di immaginare una politica mediterranea. Il Partenariato Euro-Mediterraneo (PEM o Processo di Barcellona), avviato nel 1995,

La cooperazione internazionale si definisce come il tentativo degli Stati e delle società con maggiori risorse di costruire con la parte del mondo più svantaggiata rapporti basati sullo scambio reciproco, sulla collaborazione, sulla solidarietà.

Questi valori si concretizzano nel sostegno e nel finanziamento di progetti di sviluppo che vogliono migliorare le condizioni di vita delle popolazioni e farle parte di un cambiamento in positivo.

Il termine cooperazione deriva dal tardo latino *cooperari* (operare insieme, operare con) ed etimologicamente indica l'azione dell'operare insieme ad altri per il raggiungimento di un fine comune.

I suoi sinonimi collaborazione (dal tardo latino *cum – laboro*) e sinergia (*syn – ergon*, lavoro – con) meglio esprimono un elemento fondante e costitutivo della cooperazione – il lavoro – un cardine intorno al quale ruota l'intera struttura della cooperazione e senza il quale la medesima viene a mancare o – quantomeno – a fallire i propri obiettivi.

2.1. La riforma della cooperazione

La l. 38/1979⁷ (Cooperazione dell'Italia con i Paesi in via di sviluppo) ha avuto come finalità le iniziative pubbliche e private dirette a favorire il progresso economico e sociale, tecnico e culturale di quei Paesi (in via di sviluppo), in armonia con i loro programmi di sviluppo, perseguendo obiettivi di solidarietà tra i popoli, ispirandosi ai principi stabiliti dalle Nazioni Unite. È seguita la l. 49/1987⁸ (Nuova disciplina della cooperazione dell'Italia con i Paesi in via di sviluppo), il cui art. 28 prevede il riconoscimento dell'idoneità delle organizzazioni non governative e, negli articoli successivi, il ruolo di cooperanti e volontari.

È entrata in vigore il 29 agosto 2014 la legge “Disciplina Generale sulla cooperazione internazionale per lo sviluppo”⁹. La nuova legge da un lato

mirava a favorire la stabilità e la crescita nel Mediterraneo e verteva sulla cooperazione politica, economica e sociale. La Politica Europea di Vicinato (PEV), sviluppata nel 2004, intendeva stabilire relazioni privilegiate con 16 paesi vicini dell'Unione Europea.

⁷ L. 9 febbraio 1979, n. 38, in *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana* (14 febbraio 1979) n. 44.

⁸ L. 26 febbraio 1987, n. 49, in *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana* (28 febbraio 1987) n. 49.

⁹ L. 11 agosto 2014, n. 125 in *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana* (28 agosto 2014) n. 199.

ha l'obiettivo di aggiornare in modo sistematico la fotografia del sistema dopo 27 anni dall'approvazione della l. 49/1987. Essa indica gli obiettivi della cooperazione nello sradicamento della povertà, nella riduzione delle disuguaglianze, nell'affermazione dei diritti umani e della dignità degli individui, nella prevenzione dei conflitti e nel sostegno ai processi di pacificazione.

Il provvedimento afferma il principio di armonizzazione delle politiche nazionali di cooperazione con quelle dell'Unione Europea e riconosce alle Regioni ed ad altri enti territoriali la possibilità di attuare iniziative di cooperazione allo sviluppo con organismi di analoga rappresentatività territoriale. Nell'ambito dell'aiuto pubblico allo sviluppo rientrano anche gli interventi di emergenza umanitaria deliberati dal Ministro degli Affari Esteri e della Cooperazione Internazionale. Essendo la cooperazione definita come «parte integrante e qualificante della politica estera», spetta al Ministero degli esteri, nella figura del Vice Ministro delegato, il compito di tirare le fila di questo esercizio unitario e coerente.

La l. 125 definisce inoltre una nuova struttura di gestione, con la nascita dell'Agenzia italiana per la Cooperazione allo sviluppo (1° gennaio 2016).

3. Le Organizzazioni internazionali e le Organizzazioni non governative

Nell'ambito della cooperazione internazionale un ruolo attivo è esercitato dalle Organizzazioni internazionali e dalle ONG.

Le *Organizzazioni internazionali* sono create da un certo numero di Stati per assicurare stabilità alla cooperazione tra di essi. Possono definirsi soggetti derivati, cioè enti creati da altri soggetti internazionali sulla base di un atto costitutivo, che di solito è un trattato internazionale¹⁰.

Caratteristiche e fini comuni sono la *membership* (*qualifica di membro*), la natura convenzionale, la struttura diversa da quella degli Stati membri, la personalità giuridica internazionale, il perseguimento di fini collettivi comuni.

Uno Stato può entrare a far parte di un'organizzazione internazionale in qualità di membro sia all'atto della stipula (membro fondatore), sia in

¹⁰ Ivi, 347.

un momento successivo. Si può perdere anche lo *status* di membro¹¹.

Le Organizzazioni hanno organi dotati di poteri propri (organo plenario, organo a composizione ristretta, segretariato).

Il più importante diritto che spetta ai membri di una Organizzazione Internazionale è quello di voto, esercitato dai rispettivi rappresentanti.

Il loro finanziamento è definito attraverso specifiche modalità e procedure, generalmente contenute nel trattato istitutivo o in accordi successivi stipulati tra gli Stati membri.

A seconda che siano aperte alla partecipazione di tutti gli Stati oppure solo degli Stati appartenenti ad un particolare gruppo, si distinguono le *organizzazioni mondiali e organizzazioni regionali*. Quanto alla competenza, si distinguono le *organizzazioni politiche e organizzazioni tecniche o settoriali*. Altra distinzione importante è quella tra *organizzazioni di cooperazione*¹² e *organizzazioni di integrazione*¹³.

L'*Organizzazione non governativa*, invece, è un organismo non nato per volontà dello Stato, in cui la ragione dell'azione è di tipo ideale, quale una missione o una vocazione¹⁴. È un'associazione senza fine di lucro, creata e mantenuta ad iniziativa di privati.

Le Organizzazioni non governative hanno carattere transnazionale e svolgono la loro azione in svariati campi, spesso ad alto valore etico mirante a sensibilizzare la comunità mondiale sui grandi problemi dell'umanità fino a stimolare una significativa azione di volontariato a loro favore.

Non vengono istituite da un trattato internazionale ma da un semplice accordo di diritto interno (Statuto).

Non hanno una soggettività di diritto internazionale; possono essere: regionali, continentali, intercontinentali, mondiali. In relazione agli scopi si distinguono ONG generali e ONG specializzate.

Gli ambiti di intervento sono umanitario, religioso, ideologico, tecnico-scientifico, per la difesa dei diritti umani e dell'ambiente, biometrica.

¹¹ La perdita può aversi per volontà dello stesso Stato, se esercita il diritto di recesso, per volontà dell'organizzazione, tramite l'espulsione, o per perdita della soggettività internazionale di uno Stato membro.

¹² Sono la maggior parte e sono create allo scopo di garantire stabilità alla cooperazione intergovernativa.

¹³ Esistono attualmente solo in ambito regionale e si identificano, in sostanza, nell'Unione Europea.

¹⁴ (voce) *Organizzazione Non Governativa (ONG)*, in www.treccani.it (25 maggio 2021).

Regolate in Italia prima dalla l. 49/1987, ora dalla l. 125/2014, svolgono un duplice compito:

- quello di *advocacy*, cioè di difesa dei diritti umani fondamentali e perciò di denuncia della loro violazione;
- quello di *policy making*, cioè di avanzamento della causa della pace e dello sviluppo nei Paesi.

Tre sono gli elementi significativi di una ONG:

1. l'attività svolta è parte essenziale della sua identità;
2. l'identità è legata in modo stretto ad una o più persone che condividono e incarnano la vocazione dell'organizzazione;
3. le persone che vigilano sull'identità delle ONG hanno forti motivazioni intrinseche.

Si tratta di enti costituiti in base al diritto interno di uno Stato.

Nonostante la crescente importanza delle ONG nella vita di relazione internazionale, non sembra tuttavia che esse siano sinora riuscite ad affermarsi come soggetti internazionali di tipo classico, cioè come enti con cui gli Stati sovrani sono disposti ad entrare in relazione su di un piano di parità formale¹⁵.

Un discorso a parte va fatto per il Comitato Internazionale della Croce Rossa (CICR), costituitasi a Ginevra nel 1863, che svolge un ruolo molto importante nell'ambito della società degli Stati, in particolare in occasioni di conflitti armati, ed ha il compito di favorire il rispetto delle norme di diritto internazionale. In seno all'ONU, il Comitato gode dello *status* di osservatore.

Per apprezzare il ruolo rilevante che le ONG svolgono nei Paesi in via di sviluppo bisogna considerare che, se oggi si parla di cooperazione internazionale e non più di aiuti internazionali allo sviluppo (come accadeva fino agli ultimi decenni del XX sec.), il merito va soprattutto a tali organizzazioni. Mentre una politica di aiuti internazionali postula l'esistenza di un soggetto erogatore e di uno ricevente, e dove il donatore non si preoccupa dei modi di impiego utilizzati dal donatario, una politica di cooperazione internazionale poggia piuttosto sulla relazione di reciprocità tra donatore e donatario. Laddove obiettivo principale degli aiuti internazionali è il miglioramento delle condizioni di vita delle popolazioni cui ci si rivolge, il fine ultimo della cooperazione internazionale è invece il miglioramento della capacità di vita delle stesse, cioè il miglioramento

¹⁵ Cfr. A. GIOIA, *Diritto internazionale*, Giuffrè Francis Lefebvre, Milano 2019, 345.

del potenziale di sviluppo delle aree in cui si interviene, favorendo il processo di accumulazione del capitale sia umano sia sociale.

È superfluo in questa sede evidenziare quale sia il ruolo giocato nel Mediterraneo, specialmente negli ultimi anni, da Organizzazioni internazionali e ONG, specie sul delicato ed epocale tema delle migrazioni. La cooperazione per il Mediterraneo deve fare i conti con diversi livelli speculativi e di strumentalizzazione legati al tema della sicurezza, mentre la crescente povertà e la negazione dei diritti umani nel continente africano spingono a spostamenti forzati di genti e alla fuga per la libertà. Gli attori degli Stati Generali della Cooperazione Internazionale, non a caso, concordano nel definire la cooperazione mediterranea un test fondamentale per l'esercizio concreto del principio della coerenza delle politiche ai fini dello sviluppo sostenibile e insieme un banco di prova obbligato della solidarietà e della cooperazione inclusive in un'area che pone popoli, comunità e istituzioni confinanti nel loro dialogo naturale davanti alle maggiori sfide poste dall'Agenda 2030¹⁶.

4. Elementi fondamentali per una vera comunità internazionale nel Magistero sociale della Chiesa

La centralità della persona umana e la naturale attitudine delle persone e dei popoli a stringere relazioni tra loro sono gli elementi fondamentali per costruire una vera Comunità internazionale, la cui organizzazione deve tendere all'effettivo bene comune universale¹⁷.

La convivenza tra le Nazioni è fondata sui medesimi valori che devono orientare quella tra gli esseri umani: la verità, la giustizia, la solidarietà e la libertà¹⁸.

Il diritto si pone come strumento di garanzia dell'ordine internazionale, cioè della convivenza tra comunità politiche che singolarmente perse-

¹⁶ STATI GENERALI DELLA SOLIDARIETÀ E COOPERAZIONE, Manifesto 2021, in www.statigeneralicoperazione.it (20 luglio 2021). L'Agenda 2030 per lo Sviluppo Sostenibile è un programma d'azione per le persone, il pianeta e la prosperità sottoscritto nel settembre 2015 dai governi dei 193 Paesi membri dell'ONU; ingloba 17 Obiettivi per lo Sviluppo Sostenibile che i Paesi si sono impegnati a raggiungere entro il 2030.

¹⁷ CCC, 1911.

¹⁸ GIOVANNI XXIII, Lettera enciclica *Pacem in terris* (11 aprile 1963) in AAS 55 (1963), 279-280.

guono il bene comune dei propri cittadini e che collettivamente devono tendere a quello di tutti i popoli¹⁹.

Quella internazionale è una comunità giuridica fondata sulla sovranità di ogni Stato membro, senza vincoli di subordinazione che ne neghino o ne limitino l'indipendenza. La sovranità nazionale non è un assoluto. Le Nazioni possono rinunciare liberamente all'esercizio di alcuni loro diritti, nella consapevolezza di formare una «famiglia»²⁰.

Il cammino verso un'autentica «comunità» internazionale, che ha assunto una precisa direzione con l'istituzione dell'Organizzazione delle Nazioni Unite nel 1945, è accompagnato dalla Chiesa: tale Organizzazione «ha contribuito notevolmente a promuovere il rispetto della dignità umana, la libertà dei popoli e l'esigenza dello sviluppo, preparando il terreno culturale e istituzionale su cui costruire la pace»²¹. La dottrina sociale considera positivamente il ruolo delle Organizzazioni inter – governative²².

Una politica internazionale volta verso l'obiettivo della pace e dello sviluppo mediante l'adozione di misure coordinate è resa più che mai necessaria dalla globalizzazione dei problemi.

Il Magistero rileva che l'interdipendenza tra gli uomini e tra le Nazioni acquista una dimensione morale e determina le relazioni nel mondo attuale sotto il profilo economico, culturale, politico e religioso²³.

La cooperazione allo sviluppo è nata con il riassetto dei rapporti internazionali dopo la seconda guerra mondiale e con la decolonizzazione, comprende tutte le forme di cooperazione internazionale destinate a favorire il progresso economico e sociale degli Stati meno avanzati (paesi in via di sviluppo – PVS).

Assume varie forme ed è attuata in vari modi.

Quella multilaterale è realizzata dagli Stati tramite le organizzazioni internazionali a vocazione universale, come l'ONU, o a vocazione regionale, come l'Unione europea.

Si fonda sui trattati istitutivi di tali organizzazioni e sulle delibere adottate dagli organi di tali enti; a livello internazionale, è disciplinata

¹⁹ PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, n. 434.

²⁰ Ivi, nn. 434-435.

²¹ GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la Giornata Mondiale della pace 2004* (1 gennaio 2004), in www.vatican.va (26 maggio 2021).

²² PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio*, cit., n. 440.

²³ Ivi, n. 442.

da accordi di cooperazione che le organizzazioni stipulano con gli Stati beneficiari degli interventi.

Può trattarsi di cooperazione tecnica, finanziaria, umanitaria.

La soluzione del problema dello sviluppo richiede la cooperazione tra le singole comunità politiche:

Le comunità politiche si condizionano a vicenda, e si può asserire che ognuna riesce a sviluppare se stessa contribuendo allo sviluppo delle altre. Per cui tra esse si impone l'intesa e la collaborazione²⁴.

Il sottosviluppo sembra una situazione impossibile da eliminare, quasi una fatale condanna, se si considera il fatto che esso non è solo il frutto di scelte umane sbagliate, ma anche il risultato di «meccanismi economici, finanziari e sociali» e di «strutture di peccato» che impediscono il pieno sviluppo degli uomini e dei popoli²⁵.

Lo sviluppo, infatti, non è solo un'aspirazione ma un diritto da cui scaturisce l'obbligo alla collaborazione allo sviluppo di tutto l'uomo e di ogni uomo²⁶.

Nella visione del Magistero, *il diritto allo sviluppo* si fonda sui seguenti principi: unità d'origine e comunanza di destino della famiglia umana; eguaglianza tra ogni persona e tra ogni comunità basata sulla dignità umana; destinazione universale dei beni della terra; integralità della nozione di sviluppo; centralità della persona umana; solidarietà²⁷.

La dottrina sociale incoraggia forme di cooperazione capaci di incentivare l'accesso al mercato internazionale dei Paesi segnati da povertà e sottosviluppo²⁸.

Lo spirito della cooperazione internazionale richiede che al di sopra della stretta logica del mercato vi sia consapevolezza di un dovere di solidarietà, di giustizia sociale e di carità universale; infatti, esiste *«qualcosa che è dovuto all'uomo perché è uomo, in forza della sua eminente digni-*

²⁴ GIOVANNI XXIII, Lettera enciclica *Mater et magistra* (15 maggio 1961) in AAS 53 (1961), 449.

²⁵ PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio*, cit., n. 446.

²⁶ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Sollicitudo rei socialis* (30 dicembre 1987) in AAS 80 (1988) n. 32.

²⁷ PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio*, cit., n. 446.

²⁸ Ivi, n. 447.

tà»²⁹. La cooperazione è la via che la Comunità internazionale nel suo insieme deve impegnarsi a percorrere «secondo un'adeguata concezione del bene comune in riferimento all'intera famiglia umana»³⁰.

4.1. Il problema centrale dello sviluppo umano

Nel 1967 Paolo VI pubblica l'enciclica *Populorum progressio*³¹, che affronta la situazione di un mondo caratterizzato dall'internazionalizzazione dei problemi economici. Lo sviluppo integrale è qualcosa di più del semplice progresso economico; esso si riferisce anche alla crescita della persona, considerata nella sua dimensione culturale e spirituale, e riguarda il progresso di tutti. L'enciclica illustra vari mezzi per poter creare una solidarietà mondiale attraverso l'assistenza e la cooperazione internazionale, in modo da raggiungere l'obiettivo che è la somma di tutti gli altri e che dovrebbe essere lo sviluppo di tutto l'uomo e di tutti gli uomini; scrive il Papa: «Lo sviluppo è il nuovo nome della pace»³².

Nell'enciclica *Sollicitudo rei socialis* Giovanni Paolo II, come già visto, ribadisce con forza la validità di un concetto di sviluppo rispettoso della dimensione culturale del progresso umano. L'accento viene posto sulla prospettiva internazionale: «La dottrina sociale della Chiesa, oggi più di prima, ha il dovere di aprirsi a una prospettiva internazionale»³³.

Lo sviluppo riguarda tutti i poveri del mondo. Un'analisi realistica delle attuali forme di sottosviluppo porta a riconoscere che le radici dei vari tipi di povertà della nostra epoca affondano nei fattori politici e, in ultima istanza, in una malattia morale causata dagli errori e dalle omissioni di tante persone. Giovanni Paolo II ha parlato di «strutture di peccato»³⁴.

La sfida dello sviluppo può essere compresa in tutta la sua gravità come un appello alla solidarietà universale. Solidarietà è la parola chiave dello sviluppo; vari passaggi ne sottolineano l'importanza: «La solidarietà è in-

²⁹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Centesimus annus* (1 maggio 1991) in AAS 83 (1991), n. 34.

³⁰ Ivi, p. 863, n. 58.

³¹ PAOLO VI, Lettera enciclica *Populorum progressio* (26 marzo 1967) in AAS 59 (1967), 257-299.

³² Ivi, n. 76.

³³ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Sollicitudo rei socialis*, cit., n. 42.

³⁴ Ivi, n. 34.

dubbiamente una virtù cristiana»³⁵; la pace è «*il frutto della solidarietà*»³⁶.

Siamo quindi chiamati ad edificare una cultura della solidarietà e dell'impegno effettivo al servizio del bene dell'intera famiglia umana.

Un progresso significativo della coscienza della Chiesa risiede nella percezione sociale dei problemi di oggi.

Ciò era già evidente nel Concilio Vaticano II che ha promosso un nuovo dialogo tra la fede cristiana e il mondo moderno.

Una eccezionale sintesi della dottrina sociale della Chiesa si trova leggendo la costituzione *Gaudium et spes* che affronta i seguenti problemi: la dignità della persona umana, la comunità degli uomini, l'attività umana nell'universo, la missione della Chiesa nel mondo contemporaneo, la dignità del matrimonio e della famiglia, la promozione del progresso della cultura, la vita economico-sociale, la vita della comunità politica, la promozione della pace e della comunità dei popoli.

In quasi tutti i principali documenti scritti dagli ultimi papi vengono spesso affrontati i problemi della pace, della giustizia e della liberazione, anche quando il tema centrale non è esplicitamente sociale.

In particolare, nell'Enciclica *Evangelii nuntiandi*³⁷, dedicata al tema dell'evangelizzazione, Paolo VI riserva un passaggio importante alla giustizia e alla liberazione³⁸.

Anche la maggior parte dei documenti e dei discorsi di Giovanni Paolo II riflette una coscienza simile e costante verso i bisogni sociali e le aspirazioni dei nostri contemporanei. Nell'enciclica *Redemptoris hominis* descrive le minacce della società materialista e le sue aspirazioni ad un giusto sviluppo³⁹; nella *Dives in misericordia* parla della misericordia di Dio e della ricerca di giustizia nel mondo⁴⁰; la *Redemptoris Mater* presenta Maria come un modello di ispirazione per tutti coloro che anelano alla liberazione sociale e all'amore preferenziale per i poveri⁴¹; la *Mulieris*

³⁵ Ivi, nn. 39-40.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ PAOLO VI, Lettera enciclica *Evangelii nuntiandi* (8 dicembre 1975) in AAS 68 (1976), 5-76.

³⁸ Ivi, n. 30.

³⁹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptor hominis* (4 marzo 1979) in AAS 71 (1979), nn. 15-17.

⁴⁰ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Dives in misericordia* (30 novembre 1980) in AAS 72 (1980), nn. 12 e 14.

⁴¹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptoris mater* (25 marzo 1987) in AAS 79

dignitatem, sulla dignità delle donne, ha per oggetto la loro promozione ed il loro ruolo nella Chiesa e nella società⁴².

Nella *Caritas in Veritate* Benedetto XVI riprende la *Populorum progressio* sul grande tema dello sviluppo dei popoli volendo rendere omaggio e tributare onore alla memoria del grande Pontefice Paolo VI, ritornando ai suoi insegnamenti sullo sviluppo umano integrale e collocandosi nel percorso da essi tracciato. Benedetto XVI precisa che

questo processo di attualizzazione iniziò con l'Enciclica Sollicitudo rei socialis, con cui il Servo di Dio Giovanni Paolo II volle commemorare la pubblicazione della Populorum progressio in occasione del suo ventennale» (n. 8). «*Il rischio del nostro tempo è che all'interdipendenza di fatto tra gli uomini e i popoli non corrisponda l'interazione etica delle coscienze e delle intelligenze, dalla quale possa emergere come risultato uno sviluppo veramente umano»* (n. 9).

«*Negli interventi per lo sviluppo va fatto salvo il principio della centralità della persona umana, la quale è il soggetto che deve assumersi primariamente il dovere dello sviluppo. L'interesse principale è il miglioramento delle situazioni di vita delle persone concrete di una certa regione, affinché possano assolvere a quei doveri che attualmente l'indigenza non consente loro di onorare*⁴³.

Quanto alla cooperazione Benedetto XVI scrive:

*La cooperazione internazionale ha bisogno di persone che condividano il processo di sviluppo economico e umano, mediante la solidarietà della presenza, dell'accompagnamento, della formazione e del rispetto. Da questo punto di vista gli stessi Organismi internazionali dovrebbero interrogarsi sulla reale efficacia dei loro apparati burocratici e amministrativi, spesso troppo costosi... sarebbe auspicabile che tutti gli Organismi internazionali e le Organizzazioni non governative si impegnassero ad una piena trasparenza, informando i donatori e l'opinione pubblica circa la percentuale dei fondi ricevuti destinata ai programmi di cooperazione*⁴⁴.

Lo sviluppo dei popoli dipende soprattutto dal riconoscimento di essere una sola famiglia, che collabora in vera comunione ed è costituita da soggetti che non vivono semplicemente l'uno accanto all'altro.

Benedetto XVI ricorda che:

(1987), n. 37.

⁴² GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Mulieris dignitatem* (15 agosto 1988) in AAS 80 (1988), 1653-1729.

⁴³ BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate* (29 giugno 2009) in AAS 101 (2009), n. 47.

⁴⁴ *Ibidem*.

Il principio di sussidiarietà va mantenuto strettamente connesso con il principio di solidarietà e viceversa, perché se la sussidiarietà senza la solidarietà scade nel particolarismo sociale, è altrettanto vero che la solidarietà senza la sussidiarietà scade nell'assistenzialismo che umilia il portatore del bisogno». Ciò va tenuto presente rispetto agli «aiuti internazionali allo sviluppo» perché gli stessi «al di là delle intenzioni dei donatori, possono a volte mantenere un popolo in uno stato di dipendenza e perfino favorire situazioni di dominio locale e di sfruttamento all'interno del Paese aiutato ... I programmi di aiuto devono assumere in misura sempre maggiore le caratteristiche di programmi integrati e partecipati dal basso»⁴⁵.

La cooperazione allo sviluppo deve diventare allora occasione di incontro culturale e umano⁴⁶, anche al fine di garantire un maggior accesso all'educazione, condizione essenziale per l'efficacia della stessa cooperazione internazionale⁴⁷.

Nella *Laudato si'* Francesco richiama la cooperazione internazionale per la cura dell'ecosistema di tutta la terra⁴⁸, nella consapevolezza che

la sfida urgente di proteggere la nostra casa comune comprende la preoccupazione di unire tutta la famiglia umana nella ricerca di uno sviluppo sostenibile e integrale, poiché sappiamo che le cose possono cambiare»⁴⁹.

Nella *Fratelli Tutti* si legge:

Se ogni persona ha una dignità inalienabile, se ogni essere umano è mio fratello o mia sorella, e se veramente il mondo è di tutti, non importa se qualcuno è nato qui o se vive fuori dai confini del proprio Paese. Anche la mia nazione è corresponsabile del suo sviluppo, benché possa adempiere questa responsabilità in diversi modi: accogliendolo generosamente quando ne abbia un bisogno inderogabile, promuovendolo nella sua stessa terra, non usufruendo né svuotando di risorse naturali Paesi interi favorendo sistemi corrotti che impediscono lo sviluppo degno dei popoli. Questo, che vale per le nazioni, si applica alle diverse regioni di ogni Paese ... Parliamo di una nuova rete nelle relazioni internazionali, perché non c'è modo di risolvere i gravi problemi del mondo ragionando solo in termini di aiuto reciproco tra individui e piccoli gruppi. Ricordiamo che l'inequità non colpisce solo gli individui, ma Paesi interi ed obbliga a pensare ad un'etica delle relazioni internazionali»... la

⁴⁵ Ivi, n. 58.

⁴⁶ Ivi, n. 59.

⁴⁷ Ivi, n. 61.

⁴⁸ FRANCESCO, Lettera enciclica *Laudato si'*, (24 maggio 2015) in AAS 107 (2015), n. 167.

⁴⁹ Ivi, n. 13.

*pace reale e duratura è possibile solo a partire da un'etica globale di solidarietà e cooperazione al servizio di un futuro modellato dall'interdipendenza e dalla corresponsabilità nell'intera famiglia umana*⁵⁰.

E sul necessario sviluppo delle istituzioni internazionali, a fronte di un depotenziamento degli Stati nazionali, il Pontefice evidenzia:

*Il secolo XXI assiste ad una perdita di potere degli Stati nazionali, soprattutto perché la dimensione economico – finanziaria, con caratteri transnazionali, tende a predominare sulla politica. In questo contesto diventa indispensabile lo sviluppo di istituzioni internazionali più forti ed efficacemente organizzate ... è necessaria una riforma sia dell'Organizzazione delle Nazioni Unite che dell'architettura economica e finanziaria internazionale, affinché si possa dare reale concretezza al concetto di famiglia di Nazioni ... tante aggregazioni e organizzazioni della società civile aiutano a compensare le debolezze della Comunità internazionale ... Così acquista un'espressione concreta il principio di sussidiarietà, che garantisce la partecipazione e l'azione delle comunità e organizzazioni di livello minore, le quali integrano in modo complementare l'azione dello Stato*⁵¹.

Tra gli strumenti di queste organizzazioni il Pontefice considera

*gli accordi multilaterali tra gli Stati, perché garantiscono meglio degli accordi bilaterali la cura di un bene comune realmente universale e la tutela degli Stati più deboli*⁵²

chiarendo così l'opzione netta per il multilateralismo, superando la tendenza a riportare tutto in termini di accordi tra nazioni singole.

5. Il fenomeno delle migrazioni

Un altro aspetto meritevole di attenzione è il fenomeno delle migrazioni, un fenomeno di natura epocale che richiede una politica lungimirante di cooperazione internazionale, dal momento che nessun paese da solo può dirsi in grado di far fronte ai problemi migratori attuali⁵³.

⁵⁰ FRANCESCO, Lettera enciclica *Fratelli tutti* (3 ottobre 2020) in AAS 112 (2020), nn. 172-173-175.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ivi*, n. 174.

⁵³ *Ivi*, n. 62.

Per Papa Francesco le migrazioni sono, nel linguaggio conciliare, un «segno dei tempi» nell'epoca della globalizzazione. La crisi umanitaria che producono rappresenta, nella sua visione, il vero nodo politico mondiale dei nostri giorni ma soprattutto un'occasione provvidenziale di crescita della civiltà dell'amore. Il modo in cui il pontefice argentino – figlio di migranti – affronta l'argomento è un'applicazione di quella che padre Narvaja ha definito la politica «kerigmatica»⁵⁴ di Francesco. Una politica evangelica che considera centrale l'amore di Cristo e cioè il servizio per il bene comune, ma è attuata attraverso il discernimento spirituale.

La novità del magistero di Francesco sull'immigrazione è rappresentata da due gesti concreti di prossimità: il primo è la trasferta con cui ha inaugurato i viaggi del suo pontificato, svoltasi nell'isola di Lampedusa nel luglio del 2013; il secondo è il viaggio compiuto nell'isola di Lesbo, in Grecia, il 16 aprile 2016, per visitare il campo profughi di Moria.

Pur non abbandonando mai l'imperativo dell'accoglienza del forestiero di Mt 25, Francesco, tra la fine del 2016 e l'inizio del 2017, ha specificato il suo magistero inserendo delle clausole. L'apertura va coniugata con la sicurezza e l'accoglienza con le possibilità di integrazione di ciascun paese. È un'evoluzione che dimostra come il magistero del papa sia disegnato sulla base di un'agenda aperta e ponderata. La fermezza dell'apertura evangelica si applica poi al caso concreto, appunto, con discernimento.

Francesco non si stanca di denunciare le collusioni rispetto al crimine della tratta di esseri umani, definito nell'*Evangelii gaudium* «mafioso e aberrante»⁵⁵. Nello stesso testo esorta i paesi a una generosa apertura che invece di temere la distruzione dell'identità locale sia capace di creare nuove sintesi culturali⁵⁶. Nell'enciclica *Laudato si'*, riferendosi ai rifugiati a causa del degrado ambientale, denuncia la mancanza di reazioni di fronte a questi drammi⁵⁷. In *Amoris laetitia* parla della mobilità umana come un'autentica ricchezza ma sottolinea la tragedia di quella forzata e spiega che l'attenzione⁵⁸ ai migranti è un «segno dello Spirito»⁵⁸.

⁵⁴ J.L. NARVAJA, *Il significato della politica internazionale di Francesco*, in A. SPADARO, *Il nuovo mondo di Francesco. Come il Vaticano sta cambiando la politica globale*, Marsilio Editori S.p.A., Venezia 2018, 65.

⁵⁵ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013) in AAS 105 (2013), n. 211.

⁵⁶ Ivi, n. 210.

⁵⁷ FRANCESCO, Lettera enciclica *Laudato si'*, cit., n. 25.

⁵⁸ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Amoris laetitia* (19 marzo 2016) in AAS 108

Una rapida sintesi dello sviluppo del pensiero di Francesco si può rintracciare anche leggendo i suoi messaggi in occasione della Giornata del migrante.

Nel messaggio del 2014, il Papa chiede di superare la paura per praticare la cultura dell'incontro⁵⁹. In quello del 2015 ricorda che Gesù è sempre in attesa di essere riconosciuto nei migranti e introduce un tema centrale nella dottrina sociale della Chiesa sulle migrazioni: lavorare per sradicare le cause che costringono i popoli a lasciare la loro terra. Tema che si traduce poi nell'affermazione del diritto che i popoli devono avere «*a non emigrare*»⁶⁰. Nel messaggio del 2016 si parla di itinerari di integrazione che siano attenti ai diritti e ai doveri di tutti. Ma quando si evoca il tema dei limiti da porre all'accoglienza Francesco è lapidario: la risposta del Vangelo è la misericordia⁶¹. Anche nel messaggio del 2017 c'è un netto appello agli immigrati a collaborare con le comunità che li accolgono, con la sottolineatura che il diritto degli Stati a gestire i flussi va coniugato con il dovere di regolarizzare la posizione dei migranti minorenni⁶².

Nel messaggio del 2018 il Papa riafferma che

la nostra comune risposta si potrebbe articolare attorno a quattro verbi fondati sui principi della dottrina della Chiesa: accogliere, proteggere, promuovere e integrare». Accogliere significa offrire ai migranti e ai rifugiati possibilità più ampie di ingresso sicuro e legale nei paesi di destinazione. Il verbo proteggere si declina in tutta una serie di azioni in difesa dei diritti e della dignità dei migranti e dei rifugiati. Promuovere vuol dire adoperarsi affinché tutti i migranti e i rifugiati così come le comunità che li accolgono siano messi in condizione di realizzarsi come persone in tutte le dimensioni che compongono l'umanità voluta dal Creatore. Tra queste va riconosciuto il giusto valore alla dimensione religiosa. Il verbo integrare si pone sul

(2016), n. 47.

⁵⁹ FRANCESCO, Messaggio per la giornata mondiale del migrante e del rifugiato 2014, *Migranti e rifugiati: verso un mondo migliore* (5 agosto 2013) in www.vatican.va (28 maggio 2021).

⁶⁰ FRANCESCO, Messaggio per la giornata mondiale del migrante e del rifugiato 2015, *Chiesa senza frontiere, Madre di tutti* (3 settembre 2014) in www.vatican.va (29 maggio 2021).

⁶¹ FRANCESCO, Messaggio per la giornata mondiale del migrante e del rifugiato 2016, *Migranti e rifugiati ci interpellano. La risposta del Vangelo della misericordia* (17 gennaio 2016) in www.vatican.va (1 giugno 2021).

⁶² FRANCESCO, Messaggio per la giornata mondiale del migrante e del rifugiato 2017, *Migranti minorenni, vulnerabili e senza voce* (15 gennaio 2017) in www.vatican.va (1 giugno 2021).

piano delle opportunità di arricchimento interculturale generate dalla presenza di migranti e rifugiati. L'integrazione non è «un'assimilazione, che induce a sopprimere o dimenticare la propria identità culturale ... È un processo prolungato che mira a formare società e culture, rendendole sempre più riflesso dei multiformi doni di Dio agli uomini»⁶³.

Il significato dei verbi accogliere, proteggere, promuovere e integrare era già stato sviluppato dal Pontefice nel suo discorso ai partecipanti al Forum Internazionale del 2017⁶⁴.

Nel messaggio del 2019 il Papa dice che le società economicamente più avanzate sviluppano al proprio interno la tendenza ad un accentuato individualismo che, unito alla mentalità utilitaristica e moltiplicato dalla rete mediatica, produce la «globalizzazione dell'indifferenza». Il titolo è «*Non si tratta solo di migranti*»; cioè, interessandoci di loro ci interessiamo anche di noi, di tutti; prendendoci cura di loro, cresciamo tutti. Si tratta di non escludere nessuno. Lo sviluppo vero è quello che si propone di includere tutti gli uomini e le donne del mondo, promuovendo la loro crescita integrale. Si tratta di mettere gli ultimi al primo posto⁶⁵.

Il messaggio del 2020 è dedicato agli «*sfollati interni*», a tutti coloro che si sono trovati a vivere e tuttora vivono esperienze di precarietà, di abbandono, di emarginazione e di rifiuto a causa del COVID-19; una sfida alla quale si è chiamati a rispondere con i 4 verbi: accogliere, proteggere, promuovere e integrare. Per preservare la casa comune dobbiamo impegnarci a garantire la cooperazione internazionale, la solidarietà globale e l'impegno locale, senza lasciar fuori nessuno⁶⁶.

I quattro verbi vanno applicati come un dovere di giustizia, civiltà e solidarietà. Il papa invita i politici a scelte lungimiranti che prediligano processi costruttivi rispetto alla ricerca del consenso immediato, incarnando uno dei principi chiave enunciati nell'*Evangelii gaudium*: «*Il*

⁶³ FRANCESCO, Messaggio per la giornata mondiale del migrante e del rifugiato 2018, *Accogliere, proteggere, promuovere e integrare i migranti e i rifugiati* (14 gennaio 2018) in www.vatican.va (1 giugno 2021).

⁶⁴ FRANCESCO, Discorso ai Partecipanti al Forum Internazionale "Migrazioni e Pace" (21 febbraio 2017) in www.vatican.va (1 giugno 2021).

⁶⁵ FRANCESCO, Messaggio per la giornata mondiale del migrante e del rifugiato 2019, *Non si tratta solo di migranti* (29 settembre 2019) in www.vatican.va (1 giugno 2021).

⁶⁶ FRANCESCO, Messaggio per la giornata mondiale del migrante e del rifugiato 2020, *Come Gesù Cristo, costretti a fuggire. Accogliere, proteggere, promuovere e integrare gli sfollati interni* (27 settembre 2020) in www.vatican.va (1 giugno 2021).

tempo è superiore allo spazio»⁶⁷. È un'affermazione che dimostra perché l'insegnamento di Francesco sulle migrazioni sia illuminante, coraggioso e controcorrente, perché coglie il nodo dei ritardi e degli errori di una politica europea che, nel timore di perdere gradimento elettorale compie il peccato di privilegiare gli spazi di potere al posto dei tempi dei processi. Le insistenze sui temi dell'identità e della sicurezza, contrapposti a quelli dell'integrazione e della cooperazione, ne sono la prova.

Un secondo principio, contenuto in *Evangelii gaudium*, è riferibile al tema delle politiche migratorie: «*Il tutto è superiore alla parte*»⁶⁸; è una riflessione sulle tensioni tra globalizzazione e localizzazione, che invita a coniugare la conservazione della propria identità con la capacità di integrarsi in una comunità più ampia.

Anche nella *Fratelli tutti* il Papa scrive che:

*i nostri sforzi nei confronti delle persone migranti che arrivano si possono riassumere in quattro verbi: accogliere, proteggere, promuovere e integrare*⁶⁹.

Ciò implica alcune risposte indispensabili, soprattutto nei confronti di chi fugge da gravi crisi umanitarie, tra cui incrementare e semplificare la concessione di visti, aprire corridoi umanitari per i rifugiati più vulnerabili, offrire un alloggio adeguato e decoroso, garantire la sicurezza personale e l'accesso ai servizi essenziali, assicurare un'adeguata assistenza consolare, il diritto ad avere sempre con sé i documenti personali d'identità, libertà di movimento e possibilità di lavorare, proteggere i minorenni e assicurare l'accesso regolare all'educazione, garantire la libertà religiosa, promuovere il loro inserimento sociale, favorire il ricongiungimento familiare e preparare le comunità locali ai processi di integrazione⁷⁰.

Occorre stabilire progetti che dovrebbero aiutare l'integrazione dei migranti e favorire lo sviluppo dei Paesi di provenienza con politiche solidali⁷¹.

Non è possibile, infatti, leggere le attuali sfide dei movimenti migratori contemporanei e della costruzione della pace senza includere il binomio

⁶⁷ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, cit., nn. 222-225.

⁶⁸ Ivi, nn. 234-237.

⁶⁹ FRANCESCO, Lettera enciclica *Fratelli tutti*, cit., n. 129.

⁷⁰ Ivi, n. 130.

⁷¹ Ivi, n. 132.

sviluppo - integrazione⁷². Perciò vanno implementati i programmi di cooperazione internazionale, svincolati però da interessi legati a vecchie e nuove forme di colonialismo⁷³.

L'aiuto allo sviluppo dei Paesi poveri implica creazione di ricchezza per tutti⁷⁴.

6. Un nuovo modello economico

Il *The Economy of Francesco*⁷⁵ è l'evento internazionale che ha visto come protagonisti oltre 2000 giovani economisti e imprenditori da tutto il mondo, che hanno risposto all'appello con cui Papa Francesco ha voluto riunire coloro che oggi si stanno formando e stanno iniziando a studiare e praticare un'economia diversa, che fa vivere e non uccide, include e non esclude, umanizza e non disumanizza, si prende cura del creato e non lo depreda.

Il Papa ha chiesto loro un nuovo 'patto' per un nuovo modello economico, in considerazione dell'insostenibilità dell'attuale sistema mondiale.

È necessario dare voce e dignità ai popoli ed agli scartati superando la logica del solo assistenzialismo. Infatti:

Non si tratta solo o esclusivamente di sovvenire alle necessità più essenziali dei nostri fratelli. Occorre accettare strutturalmente che i poveri hanno la dignità sufficiente per sedersi ai nostri incontri, partecipare alle nostre discussioni e portare il pane alle loro case. E questo è molto più che assistenzialismo: stiamo parlando di una conversione e trasformazione delle nostre priorità e del posto dell'altro nelle nostre politiche e nell'ordine sociale... È tempo che diventino protagonisti della loro vita come dell'intero tessuto sociale. Non pensiamo per loro, pensiamo con loro. E da loro impariamo a far avanzare modelli economici che andranno a vantaggio di tutti, perché l'impostazione strutturale e decisionale sarà determinata dallo sviluppo umano integrale, così ben elaborato dalla dottrina sociale della Chiesa ... La prospettiva dello sviluppo umano integrale è una buona notizia da profetizzare e

⁷² FRANCESCO, Messaggio (21 febbraio 2017), cit.

⁷³ E. ROMEO, *Le coste di un'Italia in fuga*, in A. SPADARO, *Il nuovo mondo di Francesco. Come il Vaticano sta cambiando la politica globale*, Marsilio Editori, Venezia 2018, 109.

⁷⁴ FRANCESCO, Lettera enciclica *Fratelli tutti*, cit., n. 138.

⁷⁵ In considerazione dell'emergenza sanitaria nel mondo causata dal Covid-19, il comitato organizzatore ha deciso di celebrare l'evento (19-21 novembre 2020) interamente in modalità *on line*, con dirette e collegamenti streaming con tutti gli iscritti e i relatori.

*da attuare... perché ci propone di ritrovarci come umanità sulla base del meglio di noi stessi: il sogno di Dio che impariamo a farci carico del fratello, e del fratello più vulnerabile*⁷⁶.

Da *Economy of Francesco* può venire, dunque, un impulso determinante, nella direzione non di un'ulteriore utopia, ma di quella speranza fattiva alla quale il Papa esorta nel suo messaggio, ribadendo che non ci può essere sviluppo se non ci si mette al passo degli ultimi, in una prospettiva non assistenziale, ma di pieno riconoscimento della dignità delle persone⁷⁷.

Il Papa conclude il messaggio ai partecipanti con un auspicio:

*siamo di fronte alla grande occasione di esprimere il nostro essere fratelli, di essere altri buoni samaritani ... Voglia il Cielo che alla fine non ci siano più «gli altri», ma che impariamo a maturare uno stile di vita in cui sappiamo dire 'noi'*⁷⁸.

7. La fratellanza umana

Nell'itinerario di Papa Francesco proprio la fratellanza, l'essere fratelli, è un valore trascendentale ed ha carattere programmatico⁷⁹. Se si passasse oltre, dandola per scontata, o se la si utilizzasse con leggerezza, quasi che dire «fratelli» bastasse a evitare le tentazioni dell'indifferenza, della burocrazia e dell'autoritarismo, significherebbe non approfondirne a sufficienza la ricchezza e la capacità di generare dinamiche positive.

La fratellanza⁸⁰ è il primo tema al quale ha fatto riferimento papa

⁷⁶ FRANCESCO, *Videomessaggio ai partecipanti* (21.11.2020) in www.vatican.va (27 maggio 2021).

⁷⁷ A. ZACCURI, *Economy of Francesco*. Magatti: «*Patto per lo sviluppo integrale*», in www.avvenire.it (10 maggio 2021), 21 novembre 2020.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ D. FARES, *La fratellanza umana. Il suo valore trascendentale e programmatico nell'itinerario di papa Francesco*, in www.laciviltàcattolica.it (10 maggio 2021), 1.

⁸⁰ D'altronde «*la Chiesa è già un raduno nello Spirito di ogni 'nazione, stirpe e civiltà'. Questa composizione, unita alla forza di illuminazione del Vangelo, la rende sacramento della fraternità universale ... La stessa esistenza della Chiesa si pone allora ... come un sacramento nei confronti delle istanze della fraternità universale... questo comporta che la Chiesa tutta si debba sentire impegnata a compiere iniziative internazionali e regionali che servano da stimolo per tutte le diverse istituzioni politiche perché queste possano garantire*

Francesco nel giorno della sua elezione, quando ha chinato la testa dinanzi alla gente e, definendo la relazione vescovo – popolo come cammino di fratellanza, ha espresso questo desiderio: «*Preghiamo sempre per noi: l'uno per l'altro. Preghiamo per tutto il mondo, perché ci sia una grande fratellanza*»⁸¹.

Da lì in avanti questo cammino di fratellanza ha molte tappe.

A otto anni dalla sua elezione, Papa Francesco scrive una nuova enciclica, punto di sintesi che rilancia un messaggio di fratellanza che sta attraversando il pontificato⁸² e che si estende non solo agli esseri umani ma anche alla terra, in piena sintonia con la *Laudato si'*. La fratellanza non è, per Francesco, un'emozione, un sentimento o un'idea, ma un dato di fatto. Può essere il frutto della nascita dagli stessi genitori o del riconoscimento di una comune figliolanza divina o della stessa umanità. Nello stesso tempo, secondo il messaggio evangelico, la fratellanza non è solo un dato di fatto («*Chi è il mio fratello?*») ma comporta anche l'uscita («*Di chi mi faccio fratello?*»). Tra queste domande si colloca il messaggio del pontefice⁸³.

L'enciclica si scaglia contro un'astratta virtualità delle relazioni umane, attraverso il richiamo all'incontro e allo scambio seppure nelle differenze⁸⁴.

7.1. *Il Documento sulla fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza comune.*

Queste le premesse che hanno condotto, nel febbraio del 2019, al *Documento sulla fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza comune*⁸⁵.

il pieno sviluppo umano di tutti gli uomini», C. TORCIVIA, *La fraternità, legame di tutte le creature*, in CARITAS E MIGRANTES, *XXIX Rapporto Immigrazione 2020*, 235.

⁸¹ FRANCESCO, *Primo saluto*, 13 marzo 2013, in www.vatican.va (10 maggio 2021).

⁸² A SPADARO, «*Come tra i fiori la rosa, così regnerà Filadelfia, città dei fratelli*», in FRANCESCO, *Fratelli tutti. Sulla fraternità e l'amicizia sociale*, Marsilio Editori, Venezia 2020, 9.

⁸³ Ivi, 10.

⁸⁴ Ivi, 11.

⁸⁵ FRANCESCO – AHMAD AL-AZHAR, *Documento sulla Fratellanza Umana per la pace mondiale e la convivenza comune* (4 febbraio 2019) in www.vatican.va (16 maggio 2021). Dal 3 al 5 febbraio 2019 papa Francesco si è recato negli Emirati Arabi Uniti. L'occasione

In questo documento, firmato ad Abu Dhabi, il Grande Imam Al – Tayyb e il Papa spiegano come tutto ciò su cui si sono intesi in più di un anno di lavoro comune sia derivato da questo valore trascendentale: «*La fede porta il credente a vedere nell'altro un fratello da sostenere e da amare*»⁸⁶.

La fratellanza è un vero «punto di partenza» e dunque ha un valore programmatico. Il teologo gesuita Theobald fa notare che quando il Papa parla di una «*fraternità mistica*»⁸⁷, lo fa programmaticamente, e che non si tratta di un dato ovvio, ma di una questione assolutamente fondamentale, una questione di «stile». E lo «stile» per il cristiano non è una questione di forma e di gusti, bensì di contenuto e di annuncio del *kerygma*, quindi di pastorale e di dottrina⁸⁸.

Il dialogo tra persone di religioni diverse è veramente al centro delle riflessioni e delle azioni di Papa Francesco e il Documento sulla fratellanza umana rappresenta senz'altro una pietra miliare nel cammino del dialogo interreligioso.

Durante la conferenza stampa, sul volo di ritorno da Abu Dhabi, il Pontefice ha dichiarato: «*Dal punto di vista cattolico il documento non è andato di un millimetro oltre il Concilio Vaticano II. Il documento è stato fatto nello spirito del Vaticano II*»⁸⁹.

Occorre quindi inserire il documento nel lungo corso delle relazioni interreligiose della Chiesa cattolica, che ha trovato espressione ufficiale nel Concilio Vaticano II.

San Paolo VI, nell'enciclica *Ecclesiam suam*, ha scritto che la missione della Chiesa, oggi, prende il nome di dialogo⁹⁰.

Il fiume del dialogo è dilagato con le dichiarazioni conciliari *Nostra*

di questa visita del papa è stata offerta dal Convegno Internazionale sulla Fratellanza, promosso dal Consiglio islamico degli anziani. Il 2019 è l'anno in cui ricorre l'ottocentesimo anniversario dell'incontro tra Francesco di Assisi e il sultano ayyubide al-Malik al-Kāmil.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, n. 92.

⁸⁸ C. THEOBALD, *Fraternità. Il nuovo stile della Chiesa secondo Papa Francesco*, Qiqajon, Magnano (BI) 2016, 60.

⁸⁹ FRANCESCO, *Conferenza stampa durante il volo di ritorno da Abu Dhabi* (5 febbraio 2019) in www.vatican.va (16 maggio 2021).

⁹⁰ PAOLO VI, Lettera enciclica *Ecclesiam suam* (6 agosto 1964) in AAS 56 (1964), pp. 609-659.

*aetate*⁹¹ sui rapporti tra la Chiesa e i credenti delle altre religioni e *Dignitatis humanae*⁹² sulla libertà religiosa.

Vivere la propria identità nel coraggio dell'alterità è la soglia che oggi la Chiesa di Papa Francesco ci chiede di attraversare.

Alla base della nostra collaborazione e del nostro dialogo ci sono le radici comuni della nostra umanità, cioè che per dialogare non partiamo dal nulla: c'è già la nostra condizione umana che condividiamo.

È opportuno inserirlo nella giusta cornice e quindi leggere e riflettere sullo stesso alla luce di quanto scritto dal Santo Padre nell'*Evangelii gaudium*: «Dare priorità al tempo significa occuparsi di iniziare processi più che di possedere spazi»⁹³.

La firma del documento è un processo che è iniziato! È un documento storico per i credenti delle varie religioni, nonché per tutte le persone di buona volontà. È la famiglia umana ad essere interpellata e coinvolta. Si tratta di un invito concreto alla fratellanza universale che riguarda ogni uomo e ogni donna⁹⁴.

Due uomini anziani e saggi hanno avvertito con forza la necessità di mettere da parte le difficoltà, di superare gli ostacoli e, pur non rinunciando in nulla alla propria identità, hanno con forza e con grande coraggio affermato la necessità della fraternità umana quale condizione necessaria per l'ottenimento di quella pace alla quale anela il mondo intero.

È un documento coraggioso perché affronta, chiamandoli per nome, alcuni tra i problemi più urgenti del nostro tempo, invitando i credenti e gli uomini di buona volontà a un esame di coscienza e ad assumersi con fiducia e determinazione le proprie responsabilità per la costruzione di un mondo più giusto e inclusivo⁹⁵.

Senza ambiguità, il Papa e il Grande Imam avvertono che a nessuno è mai permesso di usare il nome di Dio per giustificare la guerra, il terrorismo o qualsiasi altra forma di violenza.

L'intento del documento è quello di adottare:

⁹¹ CONCILIO VATICANO II, Dichiarazione *Nostra aetate* (28 ottobre 1965) in AAS 58 (1966), pp. 740-744.

⁹² CONCILIO VATICANO II, Dichiarazione *Dignitatis humanae* (7 dicembre 1965) in AAS 58 (1966) pp. 929-946.

⁹³ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, cit., n. 223.

⁹⁴ M.A. AYUSO GUIXOT, *Significato profetico del documento sulla fratellanza umana (Abu Dhabi 4 febbraio 2019)*, in www.urbaniana.edu (11 maggio 2021), 8.

⁹⁵ Ivi, 9.

- La cultura del dialogo come via;
- La collaborazione comune come condotta;
- La conoscenza reciproca come metodo e criterio.

Il Grande Imam, sottolineando che non deve esserci differenza tra cristiani e musulmani, ha invitato i cristiani dicendo: «*Smettetela di sentirvi minoranze, voi siete nostri concittadini!*»⁹⁶.

Il testo della Dichiarazione di Abu Dhabi sottolinea la necessità di passare dalla mera tolleranza alla convivenza fraterna.

Questo vale per i cristiani che vivono in Medio Oriente o nei paesi a maggioranza musulmana e per i musulmani che vivono in Occidente, affinché inizino a conoscersi partendo da ciò che li unisce, ovvero l'unico Dio in cui credono.

Dice Papa Francesco che alla celebre massima «conosci te stesso» dobbiamo affiancare «conosci il fratello», la sua storia, la sua cultura e la sua fede, perché non c'è conoscenza vera di sé senza l'altro⁹⁷.

Il Papa e il Grande Imam hanno dimostrato che la promozione della cultura dell'incontro e della conoscenza dell'altro non sono un'utopia, ma la condizione necessaria per vivere in pace e lasciare alle generazioni future un mondo migliore di quello in cui viviamo.

Il Papa ha spiegato cosa intende per fratellanza:

*Le religioni siano voce degli ultimi, che non sono statistiche ma fratelli, e stiano dalla parte dei poveri; veglino come sentinelle di fraternità nella notte dei conflitti, siano richiami vigili perché l'umanità non chiuda gli occhi di fronte alle ingiustizie e non si rassegni mai ai troppi drammi del mondo*⁹⁸.

Come custodirci a vicenda nell'unica famiglia umana?

Con la firma della Dichiarazione si è creato uno spazio di apertura, sincerità e collaborazione.

Il Papa dice che si è costruito un ponte perché il Documento sulla Fratellanza è un'esortazione a guardare con misericordia alla vita degli altri, ad avere compassione del povero, a lavorare insieme per il bene della nostra casa comune che è il Creato.

Preghiera, dialogo, rispetto e solidarietà sono le uniche armi vincenti

⁹⁶ Ivi, 10.

⁹⁷ FRANCESCO, *Discorso al Founder's Memorial (Abu Dhabi)* (4 febbraio 2019) in www.vatican.va (11 maggio 2021).

⁹⁸ *Ibidem*.

contro terrorismo, fondamentalismo e ogni genere di guerra e di violenza.

La profezia del documento consiste nell'invito a superare l'odio con l'amore, sull'esempio di Gesù.

I due protagonisti partono da una comune visione sulla crisi spirituale che attraversa i popoli e gli uomini del nostro tempo. In particolare denunciano il «deterioramento dell'etica», nel senso che sono venuti meno i valori condivisi; si è diffuso un individualismo esasperato ed è venuta meno la percezione della differenza tra bene e male.

È vero che dal 1945 il mondo gode di una pace duratura, merito dell'ONU e delle Organizzazioni internazionali. Ma è anche vero che le guerre locali nelle più diverse parti del mondo sono state numerose, tanto che si può parlare di una «terza guerra mondiale a pezzi», come papa Francesco ha detto più volte, le cui conseguenze di morti, distruzioni, orfani, vedove e profughi sono davanti agli occhi di tutti.

Il nostro tempo conosce un grande sviluppo nei campi della scienza, della tecnica, della medicina, dell'industria, dell'economia, ma la crescita economica ha prodotto maggiori disuguaglianze perché la ricchezza si è concentrata nelle mani di pochi, a scapito della maggioranza dei popoli della terra.

7.2. Struttura del Documento

Dopo una breve prefazione⁹⁹, il Documento comincia «*In nome di Dio che ha creato tutti gli esseri umani uguali*»¹⁰⁰. È una professione di fede nell'esistenza di un Dio che ha una relazione fondamentale con gli uomini, perché li ha creati e li ha resi uguali in dignità. Ne deriva che gli uomini sono chiamati a stabilire giuste relazioni con Dio, da cui hanno ricevuto l'esistenza, e corrette relazioni tra di loro, visto che condividono un'origine e un destino comune¹⁰¹.

⁹⁹ La prefazione individua tre profili del testo del documento: «*quello teologico, quello diagnostico e quello personale. Il fondamento teologico dice che attraverso la fede in Dio le persone percepiscono gli altri esseri umani come fratelli e sorelle... il tempo presente viene letto come un momento di progresso positivo, ma anche funestato da esperienze disumane di povertà e di guerra ... Il contesto da cui trae origine il documento è personale: scaturisce dal dialogo tra i due leader*», F. KÖRNER, *Fratellanza umana. Una riflessione sul Documento di Abu - Dhabi*, in www.laciviltacattolica.it/quaderno/4054 (11 maggio 2021), (18 maggio 2019), 6.

¹⁰⁰ FRANCESCO – AHMAD AL-AZHAR, *Documento sulla Fratellanza*, cit.

¹⁰¹ D. MARAFIOTI, *Documento sulla Fratellanza umana. Una lettura ragionata*, in *Rasse-*

Perciò la relazione più propria che lega gli esseri umani tra loro è la «fratellanza»: essi sono tenuti a riconoscere questa appartenenza reciproca, sapendo che Dio li chiama a «convivere come fratelli».

Questa prima verità condivisa costituisce la base per tutte le successive affermazioni del documento.

Dopo il riferimento a Dio, essi si fermano pieni di compassione sulla dolente condizione umana e si fanno portavoce di chi non ha voce. Parlano a nome della comune umanità a favore dei tanti poveri, miseri, bisognosi, orfani, vedove, rifugiati, esiliati....

Attraverso questi appelli solenni Francesco e Al – Tayyeb arrivano all'affermazione fondamentale del loro storico incontro: «*In nome di Dio e di tutto questo ... dichiarano di adottare la cultura del dialogo come via; la collaborazione comune come condotta; la conoscenza reciproca come metodo e criterio*»¹⁰².

Dunque la scelta di fondo che qualifica il *Documento* è espressa dalle parole: cultura del dialogo, collaborazione, conoscenza reciproca. Si sceglie il dialogo per rifiutare il conflitto. Conoscendosi meglio sarà possibile apprezzare i valori presenti nell'altro, individuare punti di convergenza e operare fruttuosi scambi culturali reciproci¹⁰³.

I due protagonisti si sono impegnati a presentare il volto autentico della religione e il suo valore per la vita umana. Anzitutto affermano che le religioni non incitano alla guerra, non diffondono l'odio, non spingono alla violenza. In questo contesto si condanna senza mezze misure l'integralismo e il fondamentalismo cieco nella lettura dei testi sacri.

Papa Francesco e l'Imam Al – Tayyeb scendono anche in particolari concreti, semplici ma di grande importanza: bisogna smettere di usare il nome di Dio per giustificare l'omicidio.

Queste affermazioni costituiscono le premesse religiose per la condanna senza attenuanti del terrorismo esecrabile in tutte le sue forme e manifestazioni. L'estremismo islamista sta sviluppando un'arma micidiale e incontrollabile, il kamikaze che si uccide per uccidere. Francesco e Al – Tayyeb affermano senza mezzi termini che i terroristi strumentalizzano la religione, diffondendo interpretazioni errate dei testi religiosi. I due protagonisti chiedono esplicitamente ai finanziatori occulti di interrom-

gna di Teologia 60 (2019), 243.

¹⁰² FRANCESCO – AHMAD AL-AZHAR, *Documento sulla Fratellanza*, cit.

¹⁰³ D. MARAFIOTI, *Documento sulla Fratellanza umana*, cit., 245.

pere il sostegno ai movimenti terroristici attraverso il rifornimento di denaro e di armi.

Eliminando la violenza, il terrorismo e la guerra, tra islam e cristianesimo si crea uno spazio di incontro in cui nella ritrovata serenità dei rapporti sarà possibile un dialogo leale e sincero.

Il pluralismo culturale e religioso di cui parla il *Documento* anzitutto è un fatto storico che non si può negare: sulla terra ci sono tanti popoli, tante culture, tante religioni.

Dall'eguale diritto alla vita di tutti i popoli, dalla comune fratellanza umana e dal rispetto per la dignità di ogni uomo deriva pure il rispetto della sua libertà, inclusa quella religiosa, perciò si afferma: «ciascuno gode della libertà di credo, di pensiero, di espressione e di azione»¹⁰⁴. Nessuno deve essere costretto a cambiare la propria religione e a nessuno deve essere impedito di professarla, nel rispetto della convivenza civile; come pure deve essere riconosciuta la libertà di coscienza e il diritto di cambiare religione nel rispetto della dimensione interiore della persona e del suo rapporto con il trascendente. Bisogna perciò diffondere la «cultura della tolleranza, dell'accettazione dell'altro, e della convivenza tra gli esseri umani»¹⁰⁵.

Il *Documento* parla del concetto di cittadinanza: si è cittadini di uno stesso Stato, si osservano le stesse leggi, si contribuisce al bene comune con il proprio lavoro, è giusto godere degli stessi diritti. Il testo mette in guardia contro l'uso discriminatorio del termine minoranze, nel senso che si garantisce il diritto all'esistenza delle minoranze, ma i loro membri sono trattati come cittadini di seconda categoria, che non godono di tutti i diritti. Contro questo uso che crea diseguaglianze, si afferma il principio della «piena cittadinanza», in cui tutti i cittadini sono uguali davanti alla legge e godono degli stessi diritti civili e religiosi.

Nel diritto alla libertà religiosa e alla piena cittadinanza è incluso il riconoscimento dell'esercizio pubblico della propria religione e il diritto ad avere propri luoghi di culto. Il Documento chiede che templi, chiese e moschee siano protetti e nessuno osi minacciarli con «attentati, esplosioni o demolizioni»¹⁰⁶, perché sarebbe una «deviazione dagli insegnamenti della religione»¹⁰⁷.

¹⁰⁴ FRANCESCO – AHMAD AL-AZHAR, *Documento sulla Fratellanza*, cit.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

I due protagonisti si sono posti il problema della collaborazione per raggiungere obiettivi di interesse comune. L'elenco dei settori in cui si auspica una collaborazione comune è ampio. Il primo obiettivo è la costruzione e il mantenimento della pace. Il termine ricorre 10 volte, a cominciare dal titolo del *Documento sulla Fratellanza*, che è stato pensato per la pace mondiale e la convivenza comune. Bergoglio e Al – Tayyeb hanno agganciato saldamente la pace sociale alla dimensione religiosa affermando fin dall'inizio che Dio ha creato gli uomini per convivere come fratelli nell'orizzonte del bene, della carità e della pace. Infatti la pace permette di sviluppare tutti i valori e coltivare anche i valori spirituali e religiosi¹⁰⁸. Si impegnano a invitare le persone a credere in Dio, che ha creato e governa l'universo e ha fatto agli uomini il dono della vita per custodirlo. Vengono condannate tutte le pratiche che minacciano la vita: aborto, eutanasia, manipolazioni genetiche, traffico di organi umani; si esplicita il dovere di proteggere la vita umana, si condannano le pulizie etniche, gli atti terroristici, i genocidi.

Insieme alla vita individuale bisogna proteggere la famiglia che svolge un ruolo essenziale per il singolo e per la società. Gli attacchi contro l'istituzione familiare vengono denunciati come uno dei mali più pericolosi della nostra epoca, a cui bisogna reagire. La famiglia fa parte del patrimonio comune dell'umanità, ed è urgente riproporre la sua bellezza.

Un'attenzione particolare viene dedicata alla promozione della dignità della donna. L'impegno è di riconoscere il suo diritto all'istruzione, al lavoro, alla partecipazione politica, liberandola da condizionamenti storici ormai obsoleti e impedendo che sia sottoposta a pratiche disumane e costumi volgari.

Viene poi affrontata la questione della tutela dei diritti fondamentali dei bambini; anzitutto quello di nascere e di crescere in un ambiente familiare in cui possano ricevere alimentazione, educazione e assistenza. A questo diritto corrisponde il dovere della famiglia e della società di procurare loro questi aiuti.

Insieme ai bambini bisogna difendere anziani e disabili.

Il Papa e l'Imam sanno che solo la comune collaborazione potrà diffondere nelle rispettive comunità religiose e nell'universale comunità dei popoli questi messaggi, e in particolare l'impegno a favore dell'immensa massa dei poveri. Essi condividono la convinzione che le tante disugua-

¹⁰⁸ Ivi, 251-252.

glianze e le ingiustizie sociali, dovute ad una mancata distribuzione equa delle risorse sono le prime cause dei disordini e dei conflitti che turbano la pace. Condannano la diffusa corruzione politica e l'avidità smodata di alcuni che accumulano più beni di quanti ne possano godere e invitano i leader politici a porre in atto misure sociali per una più equa giustizia distributiva.

Questo compito di giustizia sociale acquista maggiore evidenza per l'accostamento ai concetti di fratellanza umana e fratellanza universale¹⁰⁹. Nel Documento il termine «fratellanza» ricorre quattro volte da solo, sei volte nel binomio «fratellanza umana», inoltre quattro volte si usa il termine fratelli.

L'idea di fratellanza trova il suo fondamento nella verità della creazione: l'unico Dio crea tutti gli esseri umani perché vivano come fratelli tra loro. L'origine comune fonda la comune appartenenza, e il riferimento all'unico Dio stabilisce la relazione di fraternità in cui tutti gli uomini appartengono gli uni agli altri. L'amicizia può finire, la fraternità rimane. E anche se ci sono incomprensioni e sorgono inimicizie, la relazione incancellabile di fraternità costituisce una istanza di riconciliazione per ricostruire l'amore fraterno. Quando il papa e l'imam si sono abbracciati e si sono ripetutamente chiamati «fratello» e «caro fratello» non compivano un gesto formale e diplomatico per avvalorare la loro iniziativa; erano mossi da una autentica convinzione di fede che aveva la sua sorgente nelle rispettive tradizioni religiose. Questa verità della comune fratellanza umana diventa il fondamento dei due principali impegni presi nell'incontro di Abu Dhabi: costruire la pace e prendersi cura dei poveri.

I due protagonisti intendono coinvolgere nel loro progetto tutte le componenti della società e vogliono far conoscere la loro Dichiarazione alle autorità.

I due protagonisti, in conclusione, auspicano che il Documento:

- sia un invito alla riconciliazione e alla fratellanza;
- sia un appello ad ogni coscienza che ripudia la violenza e l'estremismo;
- sia una testimonianza della grandezza della fede in Dio;
- sia un simbolo dell'abbraccio tra Oriente e Occidente, tra Nord e Sud e tra tutti coloro che credono che Dio ci abbia creati per conoscerci, per cooperare tra di noi e per vivere come fratelli che si amano.

¹⁰⁹ Ivi, 255.

7.3. La famiglia introduce la fratellanza nel mondo

La famiglia è il «luogo dove si impara a convivere nella differenza e ad appartenere ad altri»¹¹⁰. Nella vita familiare la fratellanza è la relazione che inizia con l'arrivo del secondo figlio e primo fratello. Come relazione è successiva alle altre – di coppia, di paternità /maternità e di figliolanza -, ma quando avviene modifica le precedenti e, nel completarle in se stesse, permette che si aprano ad influenzare le relazioni economiche, sociali, politiche e religiose. Il secondo figlio, stabilendo, con la sua presenza, questa nuova relazione familiare, schiude la porta a relazioni più ampie, spalanca la famiglia all'amore e alla fratellanza sociale. E così tutti i successivi fratelli. Afferma papa Francesco:

*La famiglia è la relazione interpersonale per eccellenza in quanto è una comunione di persone. Coniugalità, paternità, maternità, filiazione e fratellanza rendono possibile che ogni persona venga introdotta nella famiglia umana*¹¹¹.

Nell'Esortazione apostolica *Amoris laetitia* il Papa dedica una sezione speciale a «Essere fratelli», in cui dichiara:

*La relazione tra i fratelli si approfondisce con il passare del tempo, e il legame di fraternità che si forma in famiglia tra i figli, se avviene in un clima di educazione all'apertura agli altri, è la grande scuola di libertà e di pace. In famiglia, tra fratelli si impara la convivenza umana Forse non sempre ne siamo consapevoli, ma è proprio la famiglia che introduce la fraternità nel mondo! A partire da questa prima esperienza di fraternità, nutrita dagli affetti e dall'educazione familiare, lo stile della fraternità si irradia come una promessa sull'intera società*¹¹².

L'amore non diminuisce quanto più si distribuisce, ma anzi accade il contrario. «L'unità alla quale occorre aspirare non è uniformità, ma una "unità nella diversità" o una diversità riconciliata... C'è bisogno di liberarsi dall'obbligo di essere uguali»¹¹³.

Su questo concetto il Documento sulla fratellanza fonda il concetto di libertà.

Il punto decisivo sta nel carattere esistenziale della simultanea espe-

¹¹⁰ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, cit., n. 66.

¹¹¹ FRANCESCO, *Discorso al FAFCE* (1 giugno 2017) in AAS 109 (2017), 602.

¹¹² FRANCESCO, Esortazione apostolica post sinodale *Amoris laetitia*, cit., n. 194.

¹¹³ Ivi, n. 139.

rienza di uguaglianza e differenza che si dà nella relazione di fratellanza. Le uguaglianze e le differenze tra fratelli sono tante quante i fratelli stessi; ma c'è una certezza, cioè che ognuno dei fratelli comprende esattamente ciò che prova l'altro, quando dicono: «*Siamo ugualmente figli degli stessi genitori e siamo differenti*»¹¹⁴. Si arriva a comprendere i propri genitori quando si diventa padri; con i fratelli, invece, la crescita nella fratellanza è costante ed avviene alla pari¹¹⁵.

Una peculiarità del carattere esistenziale consiste nel fatto che la dinamica della fratellanza agisce da dentro verso fuori, dal tutto verso le parti.

Il carattere esistenziale della fratellanza aiuta a relativizzare le idee, nel senso di non rassegnarsi al fatto che un conflitto insorto da una disparità di vedute e di opinioni prevalga definitivamente sulla fratellanza.

7.4. *La fratellanza come prolungamento dell'Incarnazione*

«*Tutto quello che avete fatto a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me*»¹¹⁶. Da questa frase Francesco trae due conseguenze fondamentali, che ha voluto indicare sin dall'inizio del suo pontificato. La prima è: «*Nel fratello si trova il permanente prolungamento dell'Incarnazione per ognuno di noi*»¹¹⁷. La seconda: «*Infatti il protocollo con cui saremo giudicati è basato sulla fratellanza*»¹¹⁸.

Pertanto il Papa pone la fratellanza in una feconda tensione tra incarnazione e giudizio finale. La fratellanza – farci prossimi come fratelli – ci colloca nel presente, prolungando l'incarnazione del Signore, che proviene dal passato e anticipando il giudizio finale futuro.

La fratellanza in Cristo scaturisce da una fratellanza comune, che è frutto dello Spirito, non della carne e del sangue. Se accogliamo Cristo come fratello, ci viene dato «*potere di diventare figli di Dio*»¹¹⁹.

La fratellanza è il protocollo del giudizio finale, che possiamo «anticipare» ogni giorno. La narrazione di quell'evento conclusivo si apre a diver-

¹¹⁴ D. FARES, *La fratellanza umana*, cit., 6.

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ Mt, 25,40.

¹¹⁷ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, cit., n. 179.

¹¹⁸ FRANCESCO, *Messaggio alla professoressa Margaret Archer, Presidente della Pontificia Accademia delle Scienze sociali, in occasione della sessione plenaria* (24 aprile 2017) in www.vatican.va (10 maggio 2021).

¹¹⁹ Gv 1,12.

se chiavi di lettura. Una è quella di pensare a che cosa dobbiamo fare per salvarci: aiutare i nostri fratelli, imparando a riconoscere Cristo in loro¹²⁰.

Un'altra chiave di lettura si fonda su quello che il Signore ci dice nella parabola del giudizio finale¹²¹. Qui dobbiamo fissare lo sguardo non tanto sul comandamento di compiere azioni buone verso i poveri, ma sulla rivalutazione che il Signore opera di cose che, chi più chi meno, tutti compiamo: dar da mangiare ai piccoli, per es., è una cosa che in famiglia si fa naturalmente, così come aiutare chi ne ha bisogno. Sebbene questo atteggiamento oggi venga minacciato («*aiutiamo gli immigrati a casa loro*»), nessuno mette in discussione l'atto così fundamentalmente umano che è aiutare¹²².

Se comprendiamo che il Signore s'incarna nei poveri affinché abbiamo la possibilità di amarlo concretamente, in ogni momento, dando trascendenza ai nostri gesti più umani, tutto cambia¹²³.

Quello di affratellarci è l'atto che più ci aiuta e ci indica il cammino per incontrarci con il Signore. Non si pone l'accento, dunque, solo sul dare da mangiare, ma sul considerare l'altro come un fratello, così che l'offrirgli il cibo nasca spontaneo, come in famiglia.

In questo modo la fratellanza si rivela come l'ultima relazione familiare, dopo quella coniugale, quella paterna / materna e quella filiale. È una relazione nella quale possiamo crescere e includere tutti, come dice Paolo:

Sopraggiunta la fede, non siamo più sotto un pedagogo. Tutti voi infatti siete figli di Dio mediante la fede in Cristo Gesù ... Non c'è giudeo né greco; non c'è schiavo né libero; non c'è maschio e femmina, perché tutti voi siete uno in Cristo Gesù (Gal 3, 25-28).

Inoltre Dio, che non è oggetto di visione diretta, può essere visto soltanto nell'alterità ben vissuta: «*Chi infatti non ama il proprio fratello che vede, non può amare Dio che non vede*»¹²⁴. Per questo il Signore ci offre un cammino per «vederlo», che è quello di disporci esistenzialmente ad amare i fratelli che vediamo.

In che modo il Signore risveglia in noi il desiderio di vera fratellanza?

¹²⁰ D. FARES, *La fratellanza umana*, 8.

¹²¹ Mt, 25,31-46.

¹²² Ivi, 9.

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ 1Gv 4,20.

L'immagine più significativa è quella del banchetto, che è presente in molte parabole.

Nella parabola del padre misericordioso¹²⁵, il banchetto offerto dal padre fa sì che si smascheri una fratellanza che nel corso degli anni era divenuta distorta. Il padre mette l'accento sulla fratellanza prima di affrontare qualsiasi altro problema di giustizia o di idee.

Riuniti attorno alla mensa comune, il Signore dà il suo comandamento: «*Amatevi come io vi ho amato*»¹²⁶. Il «come» indica in maniera fondamentale lo stile fraterno del Signore: amatevi come fratelli.

La fratellanza definisce anche l'amicizia. Gli amici – si dice – sono i fratelli che ci scegliamo liberamente.

La fratellanza, per Papa Francesco, è la parola chiave. Non basta parlare soltanto di solidarietà, perché ci può essere solidarietà senza fratellanza. Invece la fratellanza comprende la solidarietà, è un concetto più inclusivo.

*Mentre la solidarietà è il principio di pianificazione sociale che permette ai diseguali di diventare eguali, la fratellanza è quello che consente agli eguali di essere persone diverse. La fratellanza consente a persone che sono uguali nella loro essenza, dignità, libertà, e nei loro diritti fondamentali, di partecipare diversamente al bene comune secondo la loro capacità, il loro piano di vita, la loro vocazione, il loro lavoro o il loro carisma di servizio*¹²⁷.

In *Amoris laetitia* il Papa ci ricorda che «*Dio ha affidato alla famiglia il progetto di rendere «domestico» il mondo affinché tutti giungano a sentire ogni essere umano come un fratello*»¹²⁸.

L'*Evangelii gaudium* parla dell'«*entusiasmo di vivere il Vangelo della fraternità e della giustizia!*» e dell'«*assoluta priorità dell'uscita da se verso il fratello*»¹²⁹.

L'esortazione apostolica *Gaudete et exsultate* evidenzia che Gesù stesso

*si è fatto periferia (cfr. Fil 2,6-8); Gv 1,14). Per questo se oseremo andare nelle periferie, là lo troveremo: Lui sarà già lì. Gesù ci precede nel cuore di quel fratello, nella sua carne ferita, nella sua vita oppressa, nella sua anima ottenebrata. Lui è già lì*¹³⁰.

¹²⁵ Lc 15,11-32.

¹²⁶ Gv 13,34-35.

¹²⁷ FRANCESCO, *Messaggio alla professoressa Archer*, cit.

¹²⁸ FRANCESCO, *Esortazione apostolica post sinodale Amoris laetitia*, cit., n. 183.

¹²⁹ FRANCESCO, *Esortazione apostolica Evangelii gaudium*, cit., n. 179.

¹³⁰ FRANCESCO, *Esortazione apostolica Gaudete et exsultate* (19 marzo 2018) in AAS 110

Nell'enciclica *Laudato si'* si parla di «sora madre Terra»¹³¹ e di «fraternità universale»¹³²; il Pontefice, prendendo come esempio Francesco d'Assisi, eccellente nella cura per ciò che è debole e di un'ecologia integrale, vissuta con gioia e autenticità¹³³, scrive:

*Il suo discepolo San Bonaventura narrava che lui, "considerando che tutte le cose hanno un'origine comune, si sentiva ricolmo di pietà ancora maggiore e chiamava le creature, per quanto piccole, con il nome di fratello e sorella"*¹³⁴.

8. L'Incontro "Mediterraneo frontiera di pace"

Promosso dalla CEI, dal 19 al 23 febbraio 2020 si è svolto a Bari l'incontro di riflessione e spiritualità «Mediterraneo frontiera di pace» cui hanno partecipato 58 vescovi di 20 Paesi che si affacciano sul *Mare Nostrum*, chiuso dal discorso e dalla messa celebrata da Papa Francesco.

Già nell'enciclica *Ecclesiam suam*¹³⁵ (1964) Paolo VI ricordava l'impegno della Chiesa di oggi ad essere «*colloquium*», luogo non solo della Parola ma anche dell'ascolto, segno di una carità attuale. Benedetto XVI, nell'enciclica *Caritas in veritate*¹³⁶, ricorda che non solo *Logos* ma *Dialogos* è il nome del Dio cristiano.

Oggi è Francesco che, fin dall'inizio del suo pontificato, ha posto il dialogo a motto centrale della sua missione e nell'esortazione apostolica *Evangelii gaudium* si fa erede delle vie indicate dal Vaticano II, praticate dai suoi predecessori e riproposte dal Sinodo del 2012 dedicato alla nuova evangelizzazione¹³⁷. Sia all'interno che all'esterno della Chiesa Papa

(2018), n. 135.

¹³¹ FRANCESCO, Lettera enciclica *Laudato si'*, cit., n. 1.

¹³² Ivi, n. 228.

¹³³ Ivi, n. 10.

¹³⁴ Ivi, n. 11.

¹³⁵ PAOLO VI, Lettera enciclica *Ecclesiam suam*, cit.

¹³⁶ BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate*, cit.

¹³⁷ È il 24 ottobre 2010 quando Benedetto XVI annuncia di volere dedicare alla sfida dell'annuncio la XIII Assemblea generale ordinaria del Sinodo dei Vescovi. La scelta del filo conduttore è preceduta da due iniziative, la prima è la consultazione dei 13 Sinodi delle Chiese orientali cattoliche "sui iuris", delle 113 Conferenze episcopali mondiali, dei 25 Dicasteri vaticani, e dell'Unione dei Superiori generali per segnalare gli argomenti da mettere al centro dell'appuntamento. Dalla maggioranza dei vescovi arriva la proposta

Bergoglio propone la sua pedagogia dell'incontro e ribadisce che proprio la centralità della missione richiede il dialogo con tutti.

Nel suo discorso del 23 febbraio 2020 il Papa così si esprime:

Il Mare Nostrum è il luogo fisico e spirituale nel quale ha preso forma la nostra civiltà, come risultato dell'incontro di popoli diversi. Proprio in virtù della sua formazione, questo mare obbliga i popoli e le culture che vi si affacciano a una costante prossimità, invitandoli a fare memoria di ciò che li accomuna e a rammentare che solo vivendo nella concordia possono godere delle opportunità che questa regione offre dal punto di vista delle risorse, della bellezza del territorio, delle varie tradizioni umane ... Il mediterraneo rimane una zona strategica, il cui equilibrio riflette i suoi effetti anche sulle altre parti del mondo. Si può dire che le sue dimensioni siano inversamente proporzionali alla sua grandezza, la quale porta a paragonarlo, più che ad un oceano, a un lago, come già fece Giorgio La Pira. Definendolo «il grande lago di Tiberiade», egli suggerì un'analogia tra il tempo di Gesù e il nostro, tra l'ambiente in cui Lui si muoveva e quello in cui vivono i popoli che oggi lo abitano. E come Gesù operò in un contesto eterogeneo di culture e credenza, così noi ci collochiamo in un quadro poliedrico e multiforme, lacerato da divisioni e disuguaglianze.

... Nel perseguire il bene comune – che è un altro nome della pace – è da assumere il criterio indicato dallo stesso La Pira: lasciarsi guidare dalle «attese della povera gente»... Tra coloro che nell'area del Mediterraneo più faticano, vi sono quanti fuggono dalla guerra o lasciano la loro terra in cerca di una vita degna dell'uomo ... non accettiamo mai che chi cerca speranza per mare muoia senza ricevere soccorso o che chi giunge da lontano diventi vittima di sfruttamento sessuale, sia sottopagato o assoldato dalle mafie ... A me fa paura quando ascolto qualche discorso di alcuni leader delle nuove forme di populismo ... il Mediterraneo ha una vocazione peculiare in tal senso: è il mare del meticcio, «culturalmente sempre aperto all'incontro, al dialogo e alla reciproca inculturazione». Le purezze delle razze non hanno futuro ... Essere affacciati sul Mediterraneo rappresenta dunque una straordinaria potenzialità...¹³⁸.

Il Mediterraneo, mare del meticcio, aperto all'incontro ed al dialogo, è diventato purtroppo anche il cimitero più grande d'Europa – ammoni-

di affrontare la questione della trasmissione della fede. Il secondo evento è l'istituzione del Pontificio Consiglio per la promozione della nuova evangelizzazione che viene eretto dal Papa il 21 settembre 2010 con il m.p. *Ubicumque et semper*.

¹³⁸ FRANCESCO, *Discorso all'incontro con i vescovi del Mediterraneo* (23 febbraio 2020) in www.vatican.va (29 maggio 2021).

sce Francesco¹³⁹ - invitando già a Bari a guardare l'area del Mediterraneo come un luogo di futura resurrezione di tutta l'area¹⁴⁰.

9. Essere fratelli e cittadini nel Mediterraneo

Proprio nel contesto del Mediterraneo si è visto come sia storica la firma congiunta di Papa Francesco e dell'Imam dell'Università islamica di al - Azhar, lo sceicco Ahmad al - Tayyib, della *Dichiarazione sulla fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza comune*, avvenuta il 4 febbraio 2019 ad Abu Dhabi.

Negli ultimi cinquant'anni gli studi sull'unico mare sul quale si affacciano e si congiungono tre continenti si sono moltiplicati, così come il desiderio che il Mediterraneo sia luogo di pace, nonostante - e anzi proprio perché - è luogo di tensioni e conflitti.

I principi sui quali gli uomini del bacino mediterraneo hanno edificato la loro civiltà sono fondati su una visione che li accomuna. Per loro, una creazione sta all'origine del mondo ed essa è il frutto di una realtà esplicita di un Dio personale; l'uomo è stato creato per essere in relazione con Lui. Esiste un nesso tra ciò che l'uomo fa oggi e il raggiungimento di un bene superiore nel futuro. La realizzazione di questo bene deve compiersi con gli altri, e una fraternità effettiva tra tutti gli uomini è il riflesso della paternità universale di Dio¹⁴¹.

La «visione mediterranea» è insieme teologica e storica, plasmata da traiettorie politiche, economiche e culturali. Il Mediterraneo è davvero «Mare Nostro» e i conflitti sono dentro queste vie. Visitando la terra di don Tonino Bello papa Francesco ha affermato che questo mare può essere «un arco di guerra teso»¹⁴², ma è chiamato ad essere «un'arca di pace accogliente»¹⁴³.

¹³⁹ FRANCESCO, *Angelus* (13 giugno 2021) in www.vatican.va (10 maggio 2021). L'8 luglio 2020 è stata celebrata la Giornata Internazionale del Mediterraneo. Con lo slogan 'Un mare di pace' sono state riportate al centro dell'attenzione le storie degli esseri umani che hanno perso la vita nel *mare nostrum*, senza dimenticare le criticità ambientali.

¹⁴⁰ FRANCESCO, *Discorso all'incontro con i Vescovi del Mediterraneo*, cit.

¹⁴¹ A. SPADARO (ed.), *Essere mediterranei. Fratelli e cittadini del "Mare Nostro"*, Ancora srl, Milano 2020, 10.

¹⁴² *Ivi*, p. 11.

¹⁴³ *Ibidem*.

Le religioni certamente non possono né devono sostituire la politica. È altrettanto vero, però che le religioni sono risultate utilissime a chi intendeva usarle contro gli altri, a scopi imperialistici, egemonici o coloniali, per dividere e non per unire. Oggi il *Documento sulla fratellanza* ha il grande merito di confermare il significato spirituale delle religioni, negando quelli strumentali da «religione civile» legati ai fondamentalismi.

Il Mediterraneo è stato ed è capace di generare valori, simboli, colori, sapori, architetture, linguaggi e sensibilità armoniche, pur nella differenza delle storie e nonostante la presenza dei conflitti.

È certamente impossibile parlare di Mediterraneo senza coinvolgere la riflessione e la spiritualità propria delle tre grandi religioni abramitiche.

Il riconoscimento della fratellanza ha cambiato la prospettiva e ha portato a riflettere direttamente sul significato della «cittadinanza»: tutti siamo *fratelli* e quindi tutti siamo *cittadini* con eguali diritti e doveri, all'ombra dei quali *tutti godono della giustizia*, hanno scritto Francesco e Al – Tayyib¹⁴⁴.

Il *Mare Nostrum* potrebbe essere il laboratorio d'Europa, dove il tema del passaggio tra abitanti e cittadini è davvero un punto cruciale per il domani¹⁴⁵.

Si prosegue così in un cammino che ha già impegnato la Chiesa cattolica in due Sinodi: il Sinodo straordinario per il Libano (1995) e il Sinodo per il Medio Oriente (2010).

È necessario dunque convincersi che solo la ricerca di una fraternità universale costruisce la pace; infatti:

I popoli della regione mediterranea devono vincere la diffidenza esistente tra loro, abituati come sono a insistere più sulla loro singolarità politica, economica, culturale, sociale e religiosa, che non sul loro dovere di riavvicinarsi. A tal fine è necessario risvegliare negli uni e negli altri la convinzione che soltanto la ricerca di una fraternità universale costruisce la pace; tale utopia può diventare realtà se l'aiuto allo sviluppo da parte dei Paesi del nord come il rispetto delle libertà pubbliche e soprattutto della libertà di religione sono intese come misure, circoscritte in un tempo, ma reciproche e, come tali, in grado di far nascere e sviluppare la fiducia¹⁴⁶.

Sono parole utili per rispondere alla domanda: quali prospettive si

¹⁴⁴ FRANCESCO – AHMAD AL-AZHAR, *Documento sulla Fratellanza*, cit.

¹⁴⁵ A. SPADARO (ed.), *Essere mediterranei*, cit., 12.

¹⁴⁶ P. J. JOBLIN, *Verso un umanesimo mediterraneo*, in *La Civiltà Cattolica* (2002, II) Quaderno 3644, 158-164.

pongono e quali forze problematiche si oppongono alla «fratellanza» nel Mediterraneo?

Il Mediterraneo non è un solo mare ma una «successione di mari»; non si tratta di una sola civiltà ma di civiltà contrapposte e connesse le une alle altre¹⁴⁷. Il Mediterraneo è anche il mare di tante e differenti storie di fede, di coabitazioni culturali e religiose difficili ma mai impossibili. Da millenni è il mare dove si incrociano, si scontrano e coabitano cristiani di varie denominazioni, musulmani sciiti e sunniti, ebrei, arabi ed europei, turchi, greci, israeliani, drusi e minoranze di ogni tipo. La loro storia di conflitti, coabitazione e scambi è parte essenziale della vita dei Paesi del Mediterraneo e forgia la storia di interi Stati.

10. Conclusioni

Scriva Andrea Riccardi, in Italia uno dei più grandi studiosi del tema della coabitazione nel Mediterraneo:

*Il Mediterraneo è complessità, dove è impossibile la reductio ad unum. Solo l'Impero Romano è riuscito ad imporre il primo e unico ordine globale su tutto il mare, ma rispettandone le diversità etniche, religiose e politiche*¹⁴⁸.

Braudel ha mostrato l'unità profonda di questo mare a partire dal caleidoscopio delle diversità, da cui emerge l'unità «di un sistema coerente dove tutto si mischia e si ricomponde in un'unità originale»¹⁴⁹.

Il Mediterraneo può quindi diventare il laboratorio di un'Europa davvero solidale e sostenibile, aiutando la comunità europea a riscoprire le reali radici della sua stessa costituzione ed esistenza, aperta alla ricchezza delle differenze e della multiculturalità. In questo impegno la Chiesa cattolica e le altre confessioni religiose sono determinate a dare una decisa spinta propulsiva, come ha dimostrato l'annuncio che nel 2022 i Pastori

¹⁴⁷ M. IMPAGLIAZZO, *Esiste un'identità mediterranea?*, in A. SPADARO (ed.), *Essere mediterranei*, cit., 209.

¹⁴⁸ A. RICCARDI, *Mediterraneo. Cristianesimo e Islam tra coabitazione e conflitto*, Gerini e Associati, Milano 2014, 33.

¹⁴⁹ F. BRAUDEL (ed.), *La Méditerranée. L'espace et l'histoire*, Flammarion, Paris 1985, 10-11.

del Mediterraneo sarebbero tornati ad incontrarsi, a Firenze¹⁵⁰, terra di Giorgio La Pira, mossi dall'inquietudine della fraternità, perché unica è la famiglia umana; infatti

*il "si salvi chi può" si tradurrà rapidamente nel tutti contro tutti ... Anche noi siamo chiamati a imboccare la 'strada di Isaia', come la definiva la Pira, ovvero l'improponibile esigenza di realizzare un mondo di pace e di dialogo, mettendo fine alla civiltà dello scontro*¹⁵¹.

L'incontro si è svolto dal 23 al 27 febbraio 2022 ed ha rappresentato l'avvio di un processo¹⁵². Hanno partecipato cinquantotto tra cardinali, patriarchi e presuli provenienti dai paesi del bacino, insieme ai sindaci dell'intera area, invitati dal primo cittadino di Firenze Dario Nardella e chiamati a riflettere sul ruolo delle città e delle Chiese nella costruzione di un Mediterraneo della solidarietà, capace di superare le sue crisi ed i suoi drammi. Al termine è stata firmata la Carta di Firenze¹⁵³, nella quale, per la prima volta, i partecipanti hanno individuato le questioni più urgenti da affrontare e disegnato gli scenari del futuro¹⁵⁴, formulando l'auspicio di un inizio immediato dei negoziati per ristabilire la pace in Ucraina.

¹⁵⁰ Il Cardinale Gualtiero Bassetti spiega così le ragioni della scelta di Firenze: «*La Pira, dopo aver sperimentato i Colloqui mediterranei, scriveva nel 1965: "Noi crediamo che il luogo più adatto per questo incontro, per questo dialogo, per questa riconciliazione fra i popoli di Abramo sia Firenze"*», in G. GAMBASSI, *Cei. A Firenze l'incontro dei vescovi del Mediterraneo. "La pace? Parte della città"* (31 maggio 2021) in www.avvenire.it (6 giugno 2021), 2.

¹⁵¹ G. GAMBASSI, *L'incontro Cei. Missione di pace 2022 per i vescovi del Mediterraneo* (28 marzo 2021) in www.avvenire.it (6 giugno 2021), 4.

¹⁵² G. BASSETTI, *Prolusione in apertura dei lavori di 'Mediterraneo frontiera di pace'* (23 febbraio 2022) in www.mediterraneofrontieradipace.it (4 luglio 2022), 2.

¹⁵³ Il Cardinale Bassetti ha pronunciato le seguenti parole: «*La bellezza del mosaico di tradizioni e culture, violata dai drammi che vivono molti nostri popoli, è imperativo perché il Mare Nostrum torni ad essere crocevia di storie e tradizioni e non più doloroso cimitero*». Il sindaco di Firenze ha definito la Carta di Firenze «*una conquista storica, un punto di arrivo e di partenza. Perché nostro desiderio non è solo portare questa dichiarazione al Santo Padre, a cui auguriamo ogni bene, ma lo vogliamo portare ai leader internazionali, ai capi di stato e di governo*» (www.agensir.it, 26 febbraio 2022).

¹⁵⁴ I firmatari hanno ribadito la convinzione che il Mediterraneo non può e non vuole essere luogo di conflitto tra forze esterne; da qui la necessità di porre al centro dell'agenda internazionale la persona umana perseguendo la pace, proteggendo il pianeta, garantendo prosperità, promuovendo il rispetto e la dignità dei diritti fondamentali di ogni individuo, attraverso la promozione di obiettivi di sviluppo sostenibile e l'Accordo di Parigi sul clima.

Riassunto: Il Mediterraneo, luogo di cultura, storia, civiltà e religioni, può diventare il laboratorio di un'Europa davvero solidale e sostenibile, aiutando la comunità europea a riscoprire le reali radici della sua stessa costituzione ed esistenza, aperta alla ricchezza delle differenze e della multiculturalità. In questo impegno la Chiesa cattolica e le altre confessioni religiose sono determinate a dare una decisa spinta propulsiva.

Parole – chiave: Mediterraneo, cooperazione, comunità internazionale, economia, fratellanza.

Abstract: The Mediterranean, a place of culture, history, civilization and religions, can become the laboratory of a truly supportive and sustainable Europe, helping the European community to rediscover the real roots of its own constitution and existence, open to the richness of differences and of multiculturalism. In this commitment, the Catholic Church and the other religious confessions are determined to give a decisive propulsive push.

Keywords: Mediterranean, cooperation, international community, economy, brotherhood.

La Provvidenza divina e il governo prudentiale delle creature secondo S. Tommaso d'Aquino*

Mario Pangallo**

1. La provvidenza parte principale della prudenza divina 2. Il caso, il disordine, il male 3. Provvidenza e libertà umana 4. Provvidenza e agire delle creature, causa prima e cause seconde 5. Conclusione

1. La provvidenza parte principale della prudenza divina

S. Tommaso commentando la definizione di provvidenza di Boezio, per cui «la provvidenza è la stessa sapienza divina costituita nel Sommo Principio di tutte le cose, che tutto dispone»¹, osserva: «si ha tale disposizione tanto nell'ordinamento delle cose al loro fine, quanto nell'ordinamento delle parti rispetto al tutto²; quindi afferma che la provvidenza propriamente è la predisposizione delle cose al loro fine (*ratio ordinandorum in finem proprie providentia est*) e che in tal senso la provvidenza è «la parte principale della prudenza»³. Provvidenza dunque indica: 1) il piano divino rispetto alle cose che devono essere dirette al loro fine (*ratio ordinis rerum in finem*); 2) il governo divino dell'universo, in cui ogni ente contribuisce all'ordine, e pertanto al bene, dell'universo stesso (*ratio ordinis partium in toto*). La provvidenza è espressione dell'amore con cui

* Il testo riprende, con delle modifiche, il contenuto di un mio intervento al Convegno su «La provvidenza di Dio e il senso della vita umana», tenutosi presso la PUG l'11 e il 12 novembre 2021, a cura della Facoltà di Filosofia della PUG, dell'AIFR e del CSFG

** Professore ordinario di Storia della filosofia medievale presso la facoltà di filosofia della Pontificia Università Gregoriana (PUG) in Roma.

¹ «Providentia est ipsa illa divina ratio in summo omnium principe constituta, quae cuncta disponit» (BOEZIO, *De Consolatione Philosophiae*, IV,6).

² «Dispositio autem potest dici tam ratio ordinis rerum in finem, quam ratio ordinis partium in toto» (*Summa Theologiae*, I, q. 22, a. 1). Per i testi della *Summa Theologiae* di S. Tommaso d'Aquino ho seguito la traduzione presente nell'Edizione Salani, recepita nell'edizione dell'Opera da parte delle Edizioni Studio Domenicano di Bologna. Per i testi della *Summa contra Gentiles* di S. Tommaso d'Aquino ho seguito la traduzione di Tito Centi dell'edizione UTET, Torino 1975.

³ «Ratio autem ordinandorum in finem, proprie providentia est. Est enim principalis pars prudentiae» (*Ibidem*).

Dio si prende cura delle creature; il prendersi cura comporta tener conto della natura propria di ogni realtà creata, nella sua specificità e nella sua individualità. Poiché è proprio della prudenza guidare l'agire considerando in concreto il modo migliore per raggiungere efficacemente un determinato obiettivo buono, Dio, analogamente, provvede alle creature donando loro le qualità proprie della loro natura ed aiutandole a realizzare le potenzialità insite in tale natura, specifica e individuale, nel contesto dell'esistenza concreta. Pertanto l'azione della provvidenza divina è ricevuta dalle creature secondo i loro gradi di perfezione: in questo senso si potrebbe dire che Dio ama "di più" un uomo che un cane e ama di "più" un cane che una pietra, perché la natura umana è più capace di capire e di accogliere il progetto divino e possiede dunque finalità più alte rispetto alla natura animale o minerale; ciò significa anche che il governo divino è più esigente con le creature razionali che con le altre creature, perché a chi molto è dato molto è richiesto. Poiché il creare divino è un atto libero, è libero anche il provvedere divino che ne consegue: pertanto la provvidenza non ha altra ragion d'essere che la bontà di Dio, che vuole liberamente comunicarsi alle creature, e all'uomo in particolare. La provvidenza divina dona l'essere e si prende cura di ciò che ha creato secondo una forma di giustizia superiore a quella umana: infatti le creature non hanno il "diritto" di esistere né altri diritti davanti a Dio; tutto ciò che sono e tutto ciò che hanno di bene lo hanno ricevuto in dono da Dio, il quale è giusto nei riguardi delle creature non per un "obbligo" assoluto ma per un "obbligo" ch'egli ha voluto assumersi nei loro confronti per puro amore, senza altra ragione movente. Se Dio nel provvedere dipendesse da un motivo distinto da Sé stesso e dalla sua stessa Bontà, dipenderebbe da questo motivo e dunque non sarebbe Dio. Egli muove e causa, ma non può essere mosso o causato da altro, come afferma S. Tommaso nelle prime due "vie" della *Summa Theologiae*.

2. Il caso, il disordine, il male

Poiché la Provvidenza è espressione dell'attività creatrice di Dio, Causa Prima universale dell'essere, è chiaro che essa si estende a tutta la realtà. Come si pone allora la questione dell'esistenza del caso? Si può tentare di rispondere "ad mentem Thomae" con due precisazioni: 1) esiste il disordine ed esistono avvenimenti casuali o fortuiti e noi lo capiamo

proprio perché esiste l'ordine ed esiste il finalismo di gran parte dell'agire naturale in concreto; il caso è il combinarsi improprio di due o più azioni o di due o più fenomeni, ciascuno dei quali ha una propria finalità ed è collocato in un ordine; l'incrociarsi di queste azioni o di questi fenomeni, come tale, invece, non ha per se stesso una propria finalità; 2) il disordine e il caso rientrano in un ordine superiore, che è il piano della divina provvidenza, a cui tutto è sottoposto; ma ciò non toglie che un evento, considerato in se stesso sul piano fenomenico, possa essere casuale. In una prospettiva religiosa, il credente deve saper scorgere anche nel caso e nel disordine la presenza provvidenziale di Dio per riportare ad un significato più alto ciò che in sé stesso sembra privo di significato. Dio vuole e aiuta l'uomo a reagire a eventi casuali dannosi con fermezza d'animo e con fede, per trarre il bene dal male, sottomettendo il caso alla Sua Provvidenza, il male al Bene, il disordine all'Ordine. Disperarsi di fronte alla sfortuna, ribellarsi a Dio o negarne l'esistenza, è inutile (non risolve alcun problema), è errato (significa negare, almeno dal punto di vista pratico, la provvidenza) e controproducente (può produrre ulteriori danni alla persona, quali, p.es., la depressione). La trattazione sulla provvidenza divina viene così a completare quanto detto da S. Tommaso a proposito della "quinta via" e del finalismo.

3. Provvidenza e libertà umana

La provvidenza divina può esercitare la sua azione di governo in modo diretto, senza bisogno di intermediari, oppure mediante le creature. In ambedue i casi la provvidenza è infallibile, nel senso che vi è piena conformità tra l'ordine degli esseri e il piano divino che li misura. Ciò - secondo S. Tommaso - non comporta un determinismo assoluto: infatti Dio infallibilmente predispone al fine eventi necessari, dovuti a cause necessariamente concatenate tra di loro, ed eventi contingenti, dovuti a cause contingenti, cioè concatenate in un certo modo non per necessità ma in modo indeterminato o per mezzo di volontà libere, come accade nelle azioni umane. In ogni caso, sia l'agire naturale delle creature sia le azioni libere dell'uomo rientrano nel piano infallibile di Dio. Se la provvidenza escludesse a priori, per la sua stessa esistenza, ogni libertà, sarebbe difficile giustificare che la provvidenza è parte della prudenza: infatti un governo veramente prudente considera un bene misurarsi saggiamente

con le altre libertà, piuttosto che annullarle, perché la libertà creata (quella umana) è un bene nell'universo, anche se è imperfetta ed esposta al peccato. La provvidenza vuole il bene delle creature e perciò non vuole che si eliminino i beni dall'universo. Ma - osserva S. Tommaso - se si togliesse la libertà del volere umano verrebbero eliminati molti beni quali, per esempio, il merito dell'uomo virtuoso, la giustizia di chi premia e di chi punisce, la prudenza nei consigli etc. Dunque l'esclusione della libertà umana è contro la ragione stessa del governo divino delle cose, in quanto governo buono e prudente. Tra la provvidenza divina e la libertà umana c'è un rapporto inscindibile di causalità: la provvidenza divina sta alla libertà umana come la causalità universale sta alla causalità particolare, cosicché si può dire che non solo la provvidenza divina è compatibile con il libero arbitrio dell'uomo, ma addirittura che il libero arbitrio dell'uomo è *contenuto* nell'azione di Dio provvidente. Da ciò risulta evidente che ogni atto libero dell'uomo è sempre soggetto alla divina provvidenza, pur essendo autenticamente e veramente libero. L'appartenenza e dipendenza assoluta delle creature non può darsi nell'ordine dell'essere, senza che perciò non si dia anche nell'ordine dell'agire. Possiamo pertanto distinguere tre momenti della causalità divina: la *creazione*, la *conservazione* e la *provvidenza*, che muove ad agire le creature e quindi produce una *mozione*: questi momenti costituiscono il medesimo rapporto di fondazione totale della realtà finita da parte dell'Atto puro infinito, visto sotto tre aspetti distinti. Nel provvedere Dio si inserisce nel dinamismo dell'agire delle creature, causando, sostenendo e aiutando, in modo che l'agire delle creature in qualche modo è causato, mosso e sostenuto dalla causalità divina. Dio è la Causa Prima di ogni causa seconda e opera in ogni causa seconda con prudenza e provvidenza: per esempio, Egli non pretende da una creatura più di quello che tale creatura può dare. Non mi addentro nelle complesse implicazioni antropologiche ed etiche di queste affermazioni, e mi limito a proporre brevemente qualche considerazione metafisico-teologica al riguardo⁴.

⁴ Per ulteriori approfondimenti dal punto di vista antropologico, mi permetto di rinviare al mio *Il creatore del mondo. Breve Trattato di Teologia filosofica*, Casa Editrice Leonardo da Vinci, S. Marinella (Roma) 2004, dal quale sono tratte - con delle modifiche e parziale rielaborazione - le considerazioni contenute nel presente intervento. L'interpretazione dei testi di S. Tommaso per quanto riguarda il rapporto tra Causa Prima e cause seconde segue sostanzialmente quella di Cornelio Fabro (cfr. C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, SEI, Torino 1961).

4. Provvidenza e agire delle creature, causa prima e cause seconde

Il fatto che Dio si inserisce nell'agire delle creature è certamente una conseguenza della nozione filosofica di creazione-conservazione: e S. Tommaso fa appunto appello alla creazione-conservazione, per trattare della struttura della *causa operandi*, facendola derivare dalla struttura della *causa essendi*: questo avviene nel *Commento alle Sentenze* e nelle *Quaestiones disputatae De Veritate*. Ma lo sviluppo del pensiero di S. Tommaso conduce a scoprire che la causalità delle creature è voluta, causata e governata da Dio non solo a motivo della creazione-conservazione, ma anche a motivo dell'*applicazione, della strumentalità, della gerarchia cosmica* e della *finalità universale*. Il testo della *Summa Theologiae* I, q. 105, a. 5, offre una sintesi chiara del pensiero dell'Aquinate, il quale si chiede *Utrum Deus operetur in omni operante*. Per l'Angelico tanto Dio quanto le creature esercitano integralmente la propria causalità nell'operazione creata; questo non significa porre la causalità divina "accanto" alla causalità delle creature, quasi in second'ordine; la causalità divina, infatti, non si "aggiunge" a quella creata, ma la sostiene e la pone in atto nell'intensità ed estensione che compete alla Causa Prima, secondo la metafisica della partecipazione e dei gradi dell'essere (che è, poi, la metafisica dell'atto). Nell'operazione creata entrano in gioco il *fine*, l'*agente* e la *forma*.

Scriva S. Tommaso nella *Summa Theologiae*, I, q. 105, a. 5:

Il primo principio di un'operazione, come è evidente nelle manifatture, è il fine, il quale muove la causa agente; segue la causa agente; e finalmente la forma dello strumento che viene applicato all'azione dell'agente, sebbene lo stesso agente operi in forza della sua forma.

Dio opera nelle creature secondo tutti e tre questi tipi di causalità, e nell'ordine indicato. Primariamente, come causa finale. S. Tommaso utilizza evidentemente la dottrina della partecipazione integrata con la concezione finalistica dell'operazione creata. Infatti ogni operazione tende a un bene (che ha ragione di fine) e quindi per ciò stesso tende a Dio, Fine ultimo, dal momento che nessun bene può essere tale, e quindi nessun bene può essere un fine che costituisca motivo di operazione, senza la partecipazione reale alla divina Bontà. L'argomento è legato alla concezione di Dio come Provvidenza causa di ogni bene e dell'attrazione di ogni bene, tanto sotto l'aspetto oggettivo quanto sotto l'aspetto sogget-

tivo, al punto che perfino nell'azione malvagia Dio è causa dell'atto di libertà ma non è causa del peccato: in altre parole, Egli è in certo senso anche causa dell'atto libero cattivo, in quanto atto e in quanto libero, ma non in quanto cattivo. In secondo luogo, Dio è realmente causa agente (efficiente) delle operazioni di tutte le cause agenti. Il ragionamento è lo stesso di quello usato per la II via per dimostrare l'esistenza di Dio. In terzo luogo, Dio non solo è causa delle operazioni in quanto dà la forma, che è principio di operazione, ma anche perché conserva le forme e le virtù (le capacità operative) delle cose nel loro essere, mediante un'intima presenza ontologica che è costitutiva dell'essere della forma e di ogni operare, che da essa scaturisce o può scaturire. Nell'analisi dell'intervento della mozione divina emerge poi il concetto di *applicatio* come suo momento decisivo: Dio, come Primo agente, *applica* la forma e le potenze operative degli enti creati alla loro rispettiva operazione. L'idea di una *applicatio ad agendum* proviene certamente dall'analogia dell'artefatto:

L'artigiano infatti che applica la virtù di un corpo naturale a una data operazione, si dice causa di codesta funzione; il cuoco per esempio è causa della cottura che viene prodotta col fuoco⁵.

Tale applicazione è descritta come un imprimere il movimento o impulso all'azione:

Le virtù operative vengono applicate alle loro operazioni mediante qualche moto, o dal corpo, o dall'anima. Ebbene, il principio primo di entrambi codesti moti è Dio, essendo egli il primo motore del tutto immobile... Così pure ogni moto della volontà, dal quale certe virtù sono applicate alla loro operazione, risale a Dio quale primo oggetto appetibile e quale primo volente. Dunque ogni operazione va attribuita a Dio come al suo primo e principale agente⁶.

Nel testo delle *Quaestiones disputatae De Potentia*, q. 3, a. 7, S. Tommaso sviluppa ampiamente l'analogia della *causa strumentale*. I quattro momenti dell'attività causale provvidenziale divina in ordine alle operazioni delle creature, sono: 1) la "causalità di fondazione" (Dio provvede dando a ciascuna creatura la capacità di operare); 2) la "causalità di conservazione" (Dio provvede conservando la capacità di operare delle creature);

⁵ *Summa contra. Gentiles.*, III, 67.

⁶ *Ibidem*

3) la “causalità di applicazione” (Dio provvede muovendo l’applicazione della capacità operativa all’operazione); 4) Dio provvede causando l’agire delle creature come un agente principale rispetto ad uno strumento. La causalità creata in atto risulta quindi costituita da due componenti: una predicamentale, che si potrebbe denominare “orizzontale”, che è la *virtus naturalis*, propria dei singoli soggetti operanti; ed una trascendentale, che si potrebbe denominare “verticale”, che è l’impulso o mozione divina, che attua la *virtus naturalis*. Rispetto alla mozione divina aristotelica, la concezione tomista del rapporto tra Dio e l’agire creato aggiunge dunque la *certezza causale della divina Provvidenza*, come fa notare Bernard Lonergan:

La sintesi superiore di S. Tommaso fu di porre Dio sopra e al di là degli ordini creati di necessità e contingenza; poiché Dio è causa universale, la sua provvidenza dev’essere certa; ma poiché egli è una causa trascendente, non ci può essere incompatibilità alcuna tra la contingenza terrestre e la certezza causale della provvidenza [...] Nel *Commento alle Sentenze* e nel *De Veritate* si possono trovare affermazioni sia della provvidenza cristiana che della premozione aristotelica; le si possono trovare non soltanto separate ma anche insieme, come quando la preparazione remota alla giustificazione è spiegata con la perdita della salute o con l’ammonimento di un predicatore o con qualsiasi cosa del genere che possa stimolare la volontà, poiché tutte queste cose sono dovute alla divina provvidenza. Rimane però che in queste opere la divina provvidenza non può essere messa in connessione con la premozione aristotelica se non in modo vago. Solo quando S. Tommaso si applicò al vasto compito di ripensare l’universo cristiano nel *Contra Gentiles*, arrivò alla verità che la divina provvidenza è una causa intrinsecamente certa di ogni combinazione o interferenza di cause terrestri. Con ciò stesso sarebbe arrivato alla verità praticamente identica che Dio applica ogni agente alla propria attività. Di conseguenza, siamo portati a concludere che l’essenza dell’idea di applicazione è la premozione aristotelica in quanto informata dalla certezza causale tomista della divina provvidenza⁷.

Per Aristotele Dio muove tutte le cose quale oggetto di amore delle intelligenze o delle sfere animate, mentre per S. Tommaso Dio è anche un Artefice trascendente che pianifica prudenzialmente l’attività di tutto ciò che esiste, muovendo tutte le cose secondo la finalità di ciascuna: questo è l’aspetto principale del provvedere divino sotto l’aspetto puramente ontologico. Nella *Summa contra Gentiles*, III, c. 67, S. Tommaso afferma:

⁷ B. LONERGAN, *Grazia e libertà*, tr. it di N. Spaccapelo, Ed. PUG, Roma 1970, 124.

Da questo risulta evidente che Dio per tutti i soggetti operanti è causa delle loro operazioni. Infatti ogni soggetto operante è in qualche modo causa dell'essere, o sostanziale o accidentale. Ma niente può essere causa dell'essere, se non in quanto agisce per la virtù di Dio, come or ora abbiamo visto. Dunque ogni soggetto operante agisce per la virtù di Dio.

Il testo esprime l'intreccio tra causalità divina e causalità creaturale, tra Causa Prima e cause seconde, sia nell'ordine statico che dinamico, ponendo un'identità fra il principio basilare della causalità predicamentale *nihil dat esse nisi in quantum agit in virtute divina*, cioè la *forma* non dà l'essere (e l'agire) se non si presuppone che lo abbia ricevuto per partecipazione da Dio, e il principio trascendentale della mozione divina *Deus est causa omnibus operantibus ut operentur*. Questa "identità" è l'espressione più matura della concezione tomistica della doppia causalità, predicamentale e trascendentale, rispetto all'azione creata. L'affermazione per cui Dio è causa totale dell'azione creata, non compromette la *realtà* della causalità esercitata dalle creature; al contrario, proprio le tesi che attribuiscono alla causalità divina un influsso parziale, o soltanto in sé indeterminato, nei riguardi dell'azione della creatura, compromettono la verità delle cause seconde e la stessa libertà creata. Certo, per l'azione prodotta dall'*agens voluntarium* la problematica della mozione divina diventa evidentemente più complicata, pur ammettendo i due livelli di attività causale e la "mediazione trascendentale" tra loro da parte dell'*esse participatum* inerente alla forma. Ciò appare evidente quando si considera l'azione umana. L'azione umana, infatti, quando è liberamente posta dalle potenze dell'anima, presenta delle caratteristiche particolari ed uniche nel mondo corporeo, che non si conciliano facilmente con l'universalità e la totalità della mozione divina. Eppure non c'è dubbio che anche la creatura razionale è mossa da Dio nel suo agire. È sempre valido il principio della *applicatio* della mozione divina a tutte le virtù operative create, considerate come suoi strumenti, anche per l'uomo e per i suoi atti volontari, per cui non solo Dio è causa della nostra volontà, ma anche del nostro stesso volere. Parimenti Dio è causa sia dell'intelletto e dell'intelligibile sia dell'atto stesso dell'intendere. Mentre per gli animali è sufficiente una causalità e una provvidenza che attinge direttamente la sola specie, per l'azione umana si afferma una presenza ancor più immediata e profonda della causalità e della provvidenza divina, che penetra l'atto umano nella sua ultima individualità. Questa tesi, che potrebbe apparire paradossale

nella sua radicalità, non implica alcuna violenza sulla scelta della volontà, che pone liberamente il proprio atto; ed il motivo è che la mozione divina è alla radice stessa dell'essere di ogni movimento dell'intelletto e della volontà. La intimità della presenza divina, che è massima nella creatura razionale (per la partecipazione ontologica e la gradazione degli enti secondo l'*actus essendi intensivus*), e l'universalità della Causa Prima, sono le ragioni per cui Dio può determinare l'azione volontaria senza alterarne la struttura.

5. Conclusione

L'immanenza causale o presenza fondante della Causa Prima si applica dunque tanto ai processi naturali quanto alla vita dello spirito (vita intellettuale e volitiva). Nelle facoltà spirituali Dio agisce in un duplice modo, che potremmo definire oggettivo e soggettivo. *Oggettivamente* Dio interviene quanto all'oggetto che si presenta all'intelletto e alla volontà, rendendolo conoscibile e appetibile (*verum e bonum*), grazie all'influsso causale creativo-conservativo comunicante l'*esse* con le sue proprietà trascendentali. *Soggettivamente* Dio agisce sulla facoltà stessa dell'anima, muovendola trascendentalmente ad agire, mediante l'*esse animae*, senza nulla togliere alla reale attività propria della facoltà nel suo ordine. La causalità divina e quella umana non si trovano a operare nello stesso piano causale. Pertanto voler trovare un "accordo" tra l'onnipotenza divina e la libertà umana, mettendole sullo stesso livello è impossibile. Nella presente prospettiva, dunque, sono insufficienti tanto un'impostazione esclusivamente "psicologica" del problema del rapporto tra mozione provvidenziale divina e azione umana (p. es. il concorso simultaneo), quanto un'impostazione esclusivamente "fisica" (p. es. la premozione): occorre conciliare, sotto ambedue gli aspetti, l'Onnipotenza assoluta della causalità di Dio con le risorse potenzialmente infinite della libertà umana, in cui l'uomo fa esperienza di essere il protagonista delle sue scelte morali ed esistenziali. L'alternativa, dunque, tra libertà umana e causalità divina, non esiste sul piano metafisico, perché l'attività della causa seconda non è l'unica componente dell'azione, ma oltre ad essa c'è la sua potenzialità radicale, la potenzialità del suo stesso influsso (o movimento) causale, la potenzialità infine dell'effetto che ne segue. Nell'attuazione di tali potenzialità, l'attività della causa seconda che produce un atto libero

è non solo mossa all'atto per il conseguimento del suo fine, ma anche sostenuta, seguita ed aiutata, in modo abituale e attuale, dalla Causa Prima, che è Dio, Signore e Padre sommamente buono, prudente e provvidente.

Riassunto: S. Tommaso d'Aquino sviluppa la definizione di provvidenza di Boezio e descrive la provvidenza divina come parte della prudenza di Dio. Questa tesi si colloca in una prospettiva metafisica, nella relazione tra Prima Causa e cause seconde.

Parole-chiave: provvidenza, ordine, prudenza, Prima Causa, cause seconde

Abstract: St. Thomas Aquinas develops Boethius's definition of providence and describes divine providence as part of God's prudence. This thesis is presented in a metaphysical perspective, in the relationship between First and second causes.

Keywords: providence, order, prudence, First Cause, second causes

SEZIONE TEOLOGICA

Presentazione

L'enciclica "Fratelli tutti" di Papa Francesco è un ulteriore approfondimento di un'ecologia integrale del rapporto di persona creata e persona in relazione di fraternità generatrice di «amicizia sociale». Dall'Introduzione si apprende che, come per la "Laudato si'" anche per "Fratelli tutti" Papa Bergoglio si è ispirato allo stile evangelico del Santo di Assisi (n.2), la cui missione non era quella «di fare guerra dialettica imponendo dottrine, ma comunicare l'amore di Dio» (n.4). Anche in questo documento-riflessione "Fratelli tutti" ha avuto «una fonte di ispirazione», come fu per la "Laudato si'" nel Patriarca Bartolomeo, nell'incontro ad Abu Dhabi con il «Grande Imam Ahmad Al-Tayyeb, per ricordare che Dio ha creato tutti gli esseri umani uguali nei diritti, nei doveri e nella dignità, e li ha chiamati a convivere come fratelli tra di loro» (n.5). Attraverso le pagine di questo numero de "La Chiesa nel Tempo", il lettore e lo studioso potranno compiere un "viaggio" a partire dalla fraternità nei profeti (Sgrò), passando per Gesù di Nazareth (Fortuna) e Sua Madre Maria (Cecchin), al fine di scoprire le radici della "fraternità" all'interno della Bibbia. Sono oggetto di esplorazione sia l'ambito catechetico pastorale (Arillotta) sia quello psicologico-relazionale (Aronica). Stimolanti infine gli approfondimenti su Ozanam (Crisarà) e le indagini sulle storie di alcuni "esempi" di carità e fraternità sulle città dello Stretto di Messina devastate dal Terremoto del 1908 (Imbalzano). Infine, anche le recensioni di Saraceno e Crisarà rispettivamente sulle opere dei docenti D'Anna e Sgrò, forniscono ulteriori stimoli per approfondire un tema reso drammaticamente attuale dallo scoppio della feroce guerra in Ucraina.

p. Pasquale Triulcio pfi
coordinatore area "teologico-dogmatica"
rivista "La Chiesa nel Tempo"

La fraternità nei profeti

Antonino Sgrò*

Sommario: Introduzione - 1. La fraternità in Geremia. – 2. La fraternità negli altri profeti.

Introduzione

I contributi degli autori sul tema della fraternità nell'Antico Testamento vertono in particolare sull'esame del racconto di Caino e Abele e sulle vicende di fratelli all'interno delle storie patriarcali. Poiché sui suddetti testi la bibliografia è sterminata¹, abbiamo rivolto la nostra attenzione alla letteratura profetica, ove l'argomento in questione sembrerebbe meno presente, mentre in realtà riteniamo offra significativi spunti riflessivi. Il lessico della fraternità ricorre soprattutto in Geremia, che per 14 volte usa il termine «fratello». Un primo passo del lavoro si concentrerà sull'esame di alcuni di questi testi, cercando altresì di proporre una visione d'insieme sulla concezione della fraternità nel profeta di Anatot; quindi si studieranno le ricorrenze del lemma negli altri scritti profetici, cogliendo le specificità di ognuno.

1. La fraternità in Geremia

Geremia, come ogni altro profeta, è perfettamente inserito nelle vicende del suo popolo, divenendo, per mandato divino, segno di contraddizione per i concittadini, invitati a convertirsi dai peccati, di cui l'esilio babilonese del 587 a.C. è considerato il giusto castigo. Tuttavia, a diffe-

* Direttore dell'Istituto Teologico "Pio XI" di Reggio Calabria.

¹ Con riferimento alla recente bibliografia in lingua italiana, citiamo: D. ASSAEL, *La fratellanza nella tradizione biblica*, Scienze delle religioni I-II, Centro Studi Campostrini, Verona 2014-2017; AA.VV., *La Fraternità*, PSV 77, EDB, Bologna 2018; M. GRILLI, «Fratelli tutti». Una riflessione sulla fraternità dal punto di vista biblico», http://www.forumdilimena.com/wp-content/uploads/2021/03/Grilli_Fratelli-TuttiUna-riflessione-sulla-fraternit%C3%A0-dal-punto-di-vista-biblico.pdf [accesso: 24.11.2021].

renza degli altri profeti, nello scritto di Geremia emerge con una certa chiarezza anche la sua vicenda biografica e, all'interno di essa, il pathos e l'angoscia provocati dalle persecuzioni cui è sottoposto, come risulta in particolare dai testi delle Confessioni². In ragione di questi dati esistenziali, prima ancora di esaminare i testi pertinenti al nostro studio, ci aspettiamo una concezione della fraternità agognata e sofferta insieme, eppure irrinunciabile nell'uomo di Anatot, figlio e fratello di un popolo che lo perseguita e che egli ammonisce.

In Ger 9,3 difatti il profeta fa riferimento all'inganno di Giacobbe ai danni di Esaù per sottolineare come l'intero popolo di Giuda vive nella menzogna. Tale condotta determina una perdita di fiducia persino tra consanguinei, minando così le basi del vivere familiare, oltre che sociale. Da questo primo e paradigmatico inganno consumatosi nella storia del popolo, derivano tutte le altre falsità, come in 12,6, in cui il profeta denuncia la mancanza di lealtà ascrivibile ai «tuoi fratelli e la casa di tuo padre».

Le ferite alla fraternità che si susseguono nel tempo, dovute a un cuore menzognero, vengono fatte risalire da Geremia alla radice di tutti i mali, ossia il tradimento della relazione sponsale con Yhwh, che in Ger 2-3 è descritta in termini di adulterio e prostituzione³. In particolare, in 3,6-13 il Signore invita il profeta a vedere il comportamento di Israele, che «si è recata su ogni luogo elevato e sotto ogni albero verde per prostituirsi» (v. 6). Ancor più inaccettabile è il fatto che «la sua perfida sorella Giuda ha visto ciò» (v. 7) e, «nonostante questo... non è tornata a me con tutto il cuore, ma soltanto con menzogna» (v. 10). Cosa la «perfida sorella» ha visto? Il peccato di Israele, ma soprattutto la pena comminata dallo sposo, ossia il «documento del divorzio» (v. 8). Il motivo del rimprovero non consiste tanto nel peccato quanto nell'ostinata volontà di non tornare allo sposo, nonostante il tentativo del Signore di ricondurla a sé con una sanzione che avrebbe dovuto indurla a ravvedersi. Poiché al v. 9 si accusa Giuda del fatto che «con il clamore delle sue prostituzioni ha con-

² Cf. Ger 11,18-12,6; 15,10-21; 17,14-18; 18,18-23; 20,7-18. Per una bibliografia delle Confessioni in lingua italiana, si vedano: G. BARBIERO, *Le confessioni di Geremia. Storia di una vocazione profetica*, La Parola e la sua ricchezza 15, Paoline, Milano 2012; ID., «Tu mi hai sedotto, Signore». *Le confessioni di Geremia alla luce della sua vocazione profetica*, AnBibStud 2, Gregorian & Biblical Press, Roma 2013; M. CECCARELLI, *Il profeta rifiutato. Studio tematico del rifiuto del profeta nel libro di Geremia*, youcanprint.it, Lecce 2014.

³ Su questi capitoli, cf. P. BOVATI, *Geremia 1-6*, Dispense PIB, Roma 2005-2006, 143-217.

taminato la terra», è naturale che la prima a risultare danneggiata da tale condotta è la sorella Israele, nel senso che potrebbe imitare Giuda nel suo allontanamento definitivo da Yhwh.

Emerge qui il tema della solidarietà tra fratelli (sorelle nel caso specifico), in cui solitamente gioca un ruolo fondamentale il “vedere” ciò che l'altro fa o non fa. Per chi aspira a rimanere fedele all'alleanza, l'ascolto della parola, anzi del grido del profeta (v. 12) dovrebbe essere più persuasivo della visione di un esempio negativo proveniente dalla sorella, superando così il dato naturale della comunanza nella cultura e nei costumi all'interno di un gruppo familiare. In conclusione, la giusta relazione con Dio è il fondamento di una relazione fraterna volta al reciproco bene.

Se in 3,6-13 la finalità dell'intervento del profeta è il ritorno del popolo traviato a Dio, in 7,15 viene evocato il movimento opposto, in quanto il Signore minaccia di scacciare i pellegrini dalla sua presenza «come ho scacciato tutti i vostri fratelli, tutta la discendenza di Efraim»⁴. Geremia sta rivolgendo una severa critica alla falsa religiosità del popolo, che sale al tempio senza ravvedersi né riparare il male commesso⁵. In questo caso, attingere a una storia parentale che ha conosciuto la punizione, è esercizio di sapienza da parte dei contemporanei del profeta, che devono saper trarre dalle vicende dei loro fratelli del Nord un monito per se stessi. Il profeta insiste sulla totalità dei fratelli di Efraim che hanno subito il castigo: ciò conferma come il bene (qualificato come “ritorno” di Israele a Dio in 3,6-13) si fa strada attraverso la scelta faticosa di un singolo, mentre il male è un fenomeno di massa che può annebbiare indistintamente tutte le coscienze e condurle alla perdizione.

⁴ Il riferimento è qui alla conquista del regno di Israele ad opera degli Assiri nel 721 a.C.

⁵ La conseguenza dell'ingiustizia del popolo in alcuni casi è il rifiuto profetico dei sacrifici, mentre qui, nei vv. 16-20 successivi, viene decretata come effetto la fine dell'intercessione profetica. Si menziona il culto alla «regina del cielo», probabilmente Ishtar, dea della fecondità nel pantheon mesopotamico. Il divieto di intercedere è accompagnato da un velato rimprovero («non insistere presso di me, perché non ti ascolterò») che fa intravedere il combattimento interiore vissuto dal profeta, interamente coinvolto nella storia del popolo, prima di piegarsi davanti alla realtà che Dio gli presenta: figli, padri e donne concorrono alla preparazione delle focacce per la dea straniera (la focaccia, secondo 44,19, conteneva un'immagine della dea). Il peccato descritto costituisce una trasgressione consapevole del primo comandamento, una rottura dell'alleanza; per di più, Israele compie un atto che si ritorce a suo danno e vergogna perché non solo non può propiziarsi la divinità straniera, ma attira su di sé l'ira di Yhwh. La fine dell'intercessione, allora, è legata all'infrazione del patto di alleanza.

In 22,18, all'interno dell'oracolo contro Ioiakim, la condanna si polarizza invece su un singolo, il perverso re che perpetra «violenze e angosce», sfruttando i poveri per la costruzione del suo palazzo. Il sovrano viene privato del lamento funebre, nel quale solitamente la menzione di colui che è assente da parte dei familiari («ahi, fratello mio!»)⁶, rinsalda il legame parentale, in certo senso tenuto in vita dall'invocazione del nome. Mentre in 7,15 la totalità subiva la minaccia della condanna, qui tutti condannano con una modalità di esecuzione forse ancor più insopportabile, il silenzio e l'oblio. Queste ultime immagini suggeriscono come la fraternità, proclamata e risuonando nell'etere, aspiri a raggiungere il consanguineo defunto per essere vissuta anche al di là della sussistenza terrena. Tale parola è capace di rinsaldare legami e oltrepassare persino il limite estremo, poiché qualsiasi invocazione nella morte, espressa in nome dell'amore, è ponte di fraternità tra terra e cielo.

Nella lettera gli esiliati in Babilonia in 29,16, i fratelli ai quali si fa riferimento sono «quelli che non sono partiti con voi nella deportazione». Anche per essi si paventa un grande castigo «perché non hanno ascoltato le mie parole» (v. 19). Nella lettera Geremia allude principalmente ai falsi profeti che vogliono ingannare gli esuli circa l'imminente crollo della potenza straniera; l'ascolto della parola profetica diventa al contrario il criterio di unione tra i fratelli, accomunati da una verità che trascende le loro condizioni storiche, siano essi stanziati in Giuda o a Babilonia.

Ger 31,29-34 è un testo di nuova alleanza. La bibliografia su questa pericope è copiosa⁷. Al v. 34, all'interno di una formula stereotipata («ciascuno il suo vicino e ciascuno il suo fratello»), il legame che si instaura tra fratelli attiene alla conoscenza della legge di Dio, impressa sulle tavole di carne del cuore. Qui l'ascolto della parola autentica, mancante nel precedente testo, non solo è perfezionato, ma è ormai compiuto e generativo di una conoscenza della verità che diventa connaturale alla coscienza credente. I fratelli si conoscono tra loro, ma il possesso intimo della legge divina fonda una fraternità spirituale che trascende il legame di sangue.

In 34,9, l'ordine del Signore di «non tenere più in schiavitù un fratello

⁶ Negli oracoli profetici la particella "ahi" introduce una denuncia o un monito, i cui destinatari possono essere gli Israeliti (Is 1,4), le nazioni (Ger 48,1; Sof 2,5), i pastori del popolo (Ger 23,1), i falsi profeti (Ez 13,3), ecc., solitamente menzionati al participio.

⁷ Per un repertorio bibliografico su questa pericope, cf. P. BOVATI, *Geremia 30-31*, Dispense PIB, Roma 2008, 292.

giudeo», ribadito al v. 14, viene prima eseguito (v. 15) e poi disatteso (v. 16). Ciò fa comprendere la difficoltà di tradurre la fraternità in comportamenti liberanti dal peso delle tradizioni civili e religiose. Siamo quindi in presenza di una fraternità ferita, incapace di creare legami che vadano al di là del solo vincolo di sangue. Dunque, mentre Dio invita ad ampliare gli orizzonti per estendere i confini della fraternità, il popolo spesso non è capace neanche di rispettare il legame naturale col proprio fratello.

In Ger 49,10, all'interno dell'oracolo contro Edom, si parla di una distruzione totale di questo popolo: «la sua stirpe, i suoi fratelli, i suoi vicini sono distrutti». Minaccia a Edom o monito a Israele? Sappiamo come la funzione degli oracoli contro le nazioni, indirizzati ad un uditorio che non è straniero né volti a suscitare una reazione da parte delle nazioni, è di provocare una risposta dentro il contesto della società israelita. Quale dunque il contenuto di questa risposta? [...] se si presume che gli Israeliti fossero i reali destinatari, tali pronunciamenti intendessero suscitare: a) speranza nella salvezza di YHWH; b) monito contro le alleanze con le nazioni straniere; c) dissuasione dal venerare gli dèi delle nazioni e dall'imitare o emulare le loro vie; d) coscienza della legittimità della condanna di Israele nel caso di una condotta simile a quella delle nazioni⁸.

La comunanza nel peccato va deprecata e allontana i fratelli, tra cui possiamo annoverare le nazioni stesse; la comunanza nel dolore dei propri peccati, quando invece porta al pentimento, apre la strada alla comune fede, compimento di ogni fraternità.

È proprio quest'ultimo punto che, se ben interpretiamo, costituisce la cifra sintetica del messaggio di Geremia sul tema in questione. Non esiste fraternità che prescindano dal rapporto col Padre, che non sia espressione dell'alleanza. Questo si spiega facilmente alla luce della natura stessa della religione ebraica, per la quale la dimensione familiare e privata discende ed è regolata dalla legge rivelata. Abbiamo osservato come tutte le immagini e i momenti che articolano tale rapporto con il Trascendente, come sponsalità, morte, esilio e conoscenza di Dio, presuppongano sempre la relazione tra fratelli, che per la Bibbia non è solo un modo di stare al mondo, ma di avvicinarsi a Dio e combattere insieme il male. In questo senso, mio fratello è via a Dio e al mondo.

⁸ A. SGRÒ, "Scendi e siediti sulla polvere...". *Studio esegetico-teologico di Isaia 47*. Studi e ricerche, Cittadella, Assisi 2014, 359.

2. La fraternità negli altri profeti

2.1 *Il Terzo Isaia*

Is 66,5 è una composizione autonoma; «grazie a questo testo viene illuminato tutto uno strato della collezione tritoisaiana»⁹. L'invito all'ascolto denota l'inizio di un nuovo brano, come al v. 6 l'indicazione della percezione di «un rumore, un frastuono». A coloro che ascoltano la Parola viene annunciato il messaggio di consolazione che gli avversari, «i vostri fratelli che vi odiano [...] saranno confusi».

Proprio perché i pii non negano a costoro il nome di fratelli, si vede quanto tragica è la divisione che inizia all'interno del popolo. Essi non sono ancora indicati con un nome di condanna, come malfattori o empi, o simili; e non si dice neanche che si dimostrano malfattori o empi. Così non si può neanche dire con certezza se si intende parlare delle stesse persone che in 66,1ss. e in 66,3 vengono accusate di abusi culturali. È possibile, ma non lo si può dire con assoluta certezza. Di essi si dice soltanto una cosa: che odiano e perseguitano coloro che aderiscono con timore alla parola di Dio¹⁰.

Cogliamo in questo testo come i fedeli che accolgono la parola siano perseguitati alla stregua dei profeti. Non siamo ancora all'affermazione di uno spirito profetico di cui tutto il popolo è investito, come afferma Gioele, ma viene enunciato il comune destino di tribolazione a causa della Parola. Eppure, fino a quando i persecutori saranno chiamati “fratelli”, c'è ancora una speranza di riconciliazione nel popolo, così come fin quando Dio chiama “figli” i peccatori, c'è ancora una promessa di riconciliazione tra cielo e terra.

Al v. 20, nell'epilogo del Terzoisaia, «l'ultima promessa riguarda il raduno escatologico d'Israele e delle genti. Tutti porteranno offerte al Signore per il suo tempio [...] E un elemento della novità promessa con cieli e terra nuova sarà la stabilità perenne della comunità del Signore»¹¹. La provenienza dei fedeli «da tutte le genti» realizza il sogno di una fra-

⁹ C. WESTERMANN, *Isaia. Capitoli 40–66*, AT 19, Paideia, Brescia 1978, 492.

¹⁰ *Ibid.*, 493.

¹¹ P. ROTA SCALABRINI, *Sedotti dalla Parola. Introduzione ai libri profetici*, Graphè 5, Elledici, Torino 2017, 118.

ternità universale, che supera e risolve le tensioni tra particolarismo e universalismo nel libro di Isaia¹².

2.2 Amos 1,11

La colpa di Edom è che ha «inseguito con la spada suo fratello e ha soffocato la pietà verso di lui». Il profeta condanna la mancanza di misericordia, esercitata a livello di fraternità. Il verbo *txv* significa “danneggiare, rovinare, spogliare, distruggere” e normalmente regge oggetti concreti (raccolti, palazzi, città). Il sostantivo *wym'x]r*; «le sue viscere», è tradotto dalle versioni antiche in diversi modi: *mh,tran evpi. gh/j* nella LXX^A (con una nuova corruzione in LXX^B che legge *mh,teran*), *miser ricordiam eius* nella Vulgata. L'esegesi moderna lo interpreta solitamente in due modi: come le viscere di “suo fratello” o dei suoi alleati; in riferimento a Edom stesso.

F.I. Andersen – D.N. Freedmann¹³ asseriscono che il termine in questione può essere analizzato come un nome concreto, che definisce una persona o un gruppo in una relazione di alleanza con un'altra persona o gruppo. Il significato risulta così essere “alleato, associato, compagno”. Se consideriamo insieme i due termini *wyxia'* e *wym'x]r*; essi identificherebbero Edom come fratello e alleato di Israele. Giacobbe-Israele ed Esaù-Edom sono uniti dal più stretto vincolo di parentela ed anche la loro storia politica riflette un lungo legame, non sempre amichevole, ma in ogni caso ravvicinato. Amos, dunque, avrebbe ben combinato queste idee nella scelta dei termini così da esprimere sia la relazione di parentela che quella di alleanza. Anche M. Fishbane afferma che *wym'x]r*: debba essere reso con “alleati”, “amici”, e che esso deriverebbe dalla terminologia dell'alleanza del Vicino Oriente Antico. Egli traduce: «and utterly destroyed his allies/friends»¹⁴. Questa prima soluzione è legata alla conside-

¹² Su questo tema, cf. R. MARTIN-ACHARD, *Israël et les nations. La perspective missionnaire de l'Ancien Testament*, CTh 41, Delachaux & Niestlé S.A., Neuchatel 1959; J.C. OKOYE, *Israel and the Nations. A Mission Theology of the Old Testament*, ASMS, Orbis Books, Maryknoll 2006; J.N. OSWALT, «The Nations in Isaiah: Friend of Foe; Servant or Partner», *BBR* 16 (2006) 41-51.

¹³ F.I. ANDERSEN – D.N. FREEDMAN, *Amos. A New Translation with Introduction and Commentary*, AncB 24a, Doubleday, New York 1989, 26.

¹⁴ M. FISHBANE, «The Treaty Background of Amos 1:11 and Related Matters», *JBL* 89 (1970) 316-317.

razione che i verbi @dr e txv sono tra loro in un rapporto di successione cronologica e di progressione.

Tale concetto sembra ben enucleato da M.L. Barré, il quale guarda alla struttura del v. 11 e in particolare ai verbi. Il riferimento alla pietà soffocata non specifica un misfatto distinto da quello menzionato precedentemente, ma descrive le circostanze che accompagnano l'inseguimento del fratello con la spada da parte di Edom. Ora, i verbi seguenti non sarebbero @rj e rmv, come indicato dal TM, bensì rjn (“conservare”; egli opta per questa variante) e rmv. Se questa lettura è corretta, saremmo in presenza, allora, di un parallelismo sinonimico: ogni termine nel primo “colon” è parallelo al corrispondente termine nel secondo. Dato che 11b è una quartina, il parallelismo tra termini corrispondenti in un distico (11c) sembrerebbe indicare la medesima relazione tra i membri dell'altro (11b). Da qui un tipo di parallelismo sinonimico tra wyxia' e wym'x]r: da una parte, @dr e txv dall'altra. Quanto al significato di questi ultimi verbi, Barré dimostra che essi costituiscono l'elemento iniziale e quello finale di una sequenza tipica del linguaggio bellico. Quindi txv vuol dire “distruggere” e, visto che @dr e txv sono parti della stessa serie, ciascuno deve avere il medesimo oggetto: «In warfare one pursues and destroys *the enemy*. Hence Fishbane is correct in his insistence that *rhmyw* (the object of šht) is parallel to and synonymus with *'hiw* (the object of *rdp*) in this passage»¹⁵.

P. Bovati – R. Meynet sostengono che se si interpreta «le sue viscere» come riferito a Edom, ciò significherebbe che Edom ha «distrutto» in se stesso «la voce del suo sangue» o «la pietà», «sentimento che l'ebraico rende con una parola che fa riferimento al ventre [...] evocatrice anche dell'affetto che dovrebbe legare tra loro i fratelli, soprattutto se gemelli»¹⁶.

¹⁵ M.L. BARRÉ, «Amos 1:11 Reconsidered», *CBQ* 47 (1985) 426-427.

¹⁶ P. BOVATI – R. MEYNET, *Il libro del profeta Amos*, Retorica Biblica 2, Dehoniane, Roma 1995, 56. Riporto altre due interpretazioni, pur ritenendole meno convincenti. H. SIMIAN – YOFRE, *Amos. Nuova versione, introduzione e commento*, I libri biblici. Primo Testamento 15, Paoline, Milano 2002, 39, sostiene che sia possibile parlare, oltre che di “distruggere” (txv) in senso materiale, anche della distruzione delle parole (Pro 23,8), della saggezza (Ez 28,17), dell'agire (Dt 32,5) e quindi di un individuo o di un popolo che ha distrutto un valore fondamentale, quale ad es. la fedeltà. Similmente, nel nostro caso “distruggere la misericordia” significherebbe operare nel pieno disprezzo di essa. S.M. PAUL, «Amos 1:3-2:3: A Concatenous Literary Pattern», *JBL* 90 (1971) 397-403, propone di tradurre il termine wym'x]r: con “giovane”, “donna” (basandosi su Gdc 5,30

Questo testo di Amos ci mostra dunque come anche il legame fraterno può essere evocativo della relazione di alleanza, quasi sempre significata nelle altre occorrenze dal rapporto padre-figlio o sovrano-vassallo, e assume pertanto una forte accentuazione teologica.

2.3 Ezechiele 16

Il testo di Ez 16, il cui contenuto è particolarmente ricco sul piano antropologico, è stato molto studiato¹⁷. Questo capitolo è stato definito un *midrash* di Os 2,4-25 e Ger 2,2-4. La differenza sta nel fatto che mentre negli ultimi due passi la storia parabolica viene descritta succintamente e i riferimenti storici risultano chiari, la narrazione sulla sposa infedele di Ez 16 è arricchita di numerosi dettagli¹⁸, la cui finalità non è facilmente comprensibile anche perché non se ne coglie il referente storico¹⁹. Il capitolo è divisibile in tre unità: vv. 1-14; 15-43; 44-63.

La prima sezione presenta l'azione di Dio verso Israele evocando il momento della nascita, caratterizzata dall'abbandono (vv. 3-5) e il tempo dell'incontro amoroso con il Signore (vv. 6-14). I vv. 15-43 descrivono la risposta peccaminosa della sposa all'amore premuroso del suo benefattore. Ella non solo tradisce il marito prostituendosi con i passanti e costruendosi idoli (vv. 15-19), ma la sua perversione è tale da indurla a sacrificare i figli (vv. 20-21), a costruire degli altari presso i quali esercitare la prostituzione e a dare compensi ai suoi amanti per attirarli a sé (vv. 24-34, laddove sono le prostitute solitamente e ricevere elargizioni)²⁰.

e sulla stele di Mesha), probabilmente per raccordare l'oracolo contro Edom all'oracolo contro Ammon, che presenterebbe il tema corrispondente dell'uccisione delle donne incinte.

¹⁷ Tra i contributi più significativi in lingua italiana su questo capitolo, si veda O. PETTIGIANI, «Ma io ricorderò la mia alleanza con te». *La procedura del rib come chiave interpretativa in Ez 16*, *Analecta Biblica* 207, PIB, Roma 2015.

¹⁸ M. GREENBERG, *Ezekiel 1-20. A New Translation with Introduction and Commentary*, AncB 22, Doubleday, New York 1983, 299, afferma che «Ezekiel provided the adulterous wife of Hosea and Jeremiah with a biography».

¹⁹ Cf. P. BOVATI, *I rib profetici*, Dispense PIB, Roma 2009, 182. L'autore mette in guardia dal rischio di cadere in una interpretazione allegorica di questo genere di racconti.

²⁰ Con ogni probabilità qui si fa riferimento ai tributi pagati a nazioni straniere per godere del loro favore (cf. 1Re 15,19; 2Re 16,8; Os 7,9; 8,9-10; 12,2).

Segue l'annuncio della sanzione ai vv. 35-43: il Signore radunerà tutti gli amanti ai quali la donna si è concessa e, secondo il criterio del contrappasso, scoprirà davanti a loro la sua nudità (v. 37), come ella ha scoperto la nudità con loro (v. 36).

Dopo che sono emersi i temi della figliolanza e della sponsalità (tradita), nell'ultima unità (vv. 44-63) affiora anche il tema della fraternità, poiché per 12 volte si cita la sorella/sorelle. Gerusalemme assomiglia alle "sorelle", ossia alle nazioni peccatrici, quanto a condotta: «tu sei sorella delle tue sorelle, che hanno abbandonato il marito e i loro figli» (v. 45).

Ciò che accomuna tutti è il fatto di «abborrire» il marito e i figli. Ogni creatura umana nasce nell'odio dell'altro, e perpetua il medesimo sentimento mediante il generare (che dovrebbe essere, al contrario, l'atto di amore). Dall'uguaglianza per così dire verticale («madre» – «figlia») si passa, nei vv. 46-52, alla somiglianza orizzontale (le «sorelle»). Questo tema è nuovo, dato che nessun accenno era stato fatto prima a Samaria (la sorella maggiore) o a Sodoma (la sorella minore) (v. 46). Queste due città, ai tempi di Ezechiele, rappresentano l'emblema della distruzione e della maledizione (cfr. Is 1,9; Am 4,11); tuttavia qui sono viste soprattutto nella loro qualità di città peccatrici (come in Is 1,10). Tutto il discorso si sintetizza infatti nell'affermare che il peccato di Gerusalemme è addirittura più grave di quello commesso dalle nazioni peccatrici per eccellenza (v. 51): «tua sorella Sodoma e le sue figlie non fecero quanto hai fatto tu e le tue figlie» (v. 48); «Samaria non ha peccato la metà di quanto hai peccato tu» (v. 51). Il motivo letterario del confronto odioso [...] trova qui un'altra delle sue più chiare espressioni. [...] La compunzione del cuore è certamente una delle finalità intese dal discorso accusatorio del *rib* (cf. Ger 3,25)²¹.

Dunque il rapporto di fraternità è esplicativo in questo capitolo di una solidarietà nel male difficile da scardinare, se non per intervento di Yhwh, che nei versetti successivi promette la restaurazione della città sorelle di Sodoma e Samaria. Tale ristabilimento delle sorti delle nazioni peccatrici, che si estende poi a Gerusalemme, se da un lato costituisce un motivo di umiliazione per la Città Santa, risultata meno "santa" delle città colpevoli, dall'altro è il frutto maturo della Nuova Alleanza instaurata dal Signore che, salvando tutte le "sorelle", insieme a loro come singole vuole salvare il senso autentico della fraternità.

²¹ P. BOVATI, *I rib profetici*, 206.

E noi, pensando alla salvezza, penseremo a una salvezza personale (che non è quella biblica), o ci lasceremo salvare come (e nella) fraternità?

Riassunto: Il tema della fraternità all'interno dell'AT è affrontato soprattutto nelle narrazioni patriarcali e nel Deuteronomio. Tuttavia anche i Profeti offrono importanti suggestioni in merito, in particolare Geremia, che presenta una concezione della fraternità agognata e sofferta insieme, essendo egli figlio e fratello di un popolo che lo perseguita e che egli ammonisce. Anche Am 11 ci mostra una fraternità in conflitto e Ez 16 una solidarietà nel male, che per quanto ostinata, non impedisce a Yhwh di salvare le nazioni sorelle di Gerusalemme e di creare, mediante il perdono, la possibilità di una fraternità universale.

Parole chiave: fraternità, conflitto, nuova alleanza.

Abstract: The theme of fraternity within the Old Testament is addressed above all in the patriarchal narratives and in Deuteronomy. However, the Prophets also offer important suggestions in this regard, especially Jeremiah, who presents a conception of fraternity that is coveted and suffered at the same time, he being the son and brother of a people who persecute him and whom he admonishes. Am 11 also shows us a fraternity in conflict and Ez 16 a solidarity in evil, which however obstinate, does not prevent Yhwh from saving the sister nations of Jerusalem and from creating, through forgiveness, the possibility of a universal fraternity.

Key words: fraternity, conflict, new alliance.

Gesù, «il Primogenito tra molti fratelli» (Rm 8,29)

Daniele Fortuna*

Introduzione

«Gesù, caro fratello...». Così *Claudio Baglioni* chiamava il Profeta di Nazaret in una sua canzone molto bella, sebbene poco conosciuta. Anche *Fabrizio De Andrè*, nel suo album «La Buona Novella», si rivolgeva a Gesù in questo modo: «Non voglio pensarti più Figlio di Dio, ma figlio dell'uomo, fratello anche mio»¹. Con tali parole i due cantautori, sin dagli anni Settanta, esprimevano un modo di sentire che si stava sempre più diffondendo in Europa ed anche qui in Italia nei confronti del Nazareno...

I primi a riscoprire nel XX secolo questo tratto fraterno di Gesù erano stati proprio i suoi “fratelli di sangue”, cioè gli Ebrei. Possiamo fare tre esempi: Shalom BEN-CHORIN, con il suo *Fratello Gesù*, nel 1967 manifestava il suo desiderio di recuperare una fraternità perduta col Nazareno, di cui condivideva la fede, che però distingueva da quella “cristiana”². In tutto ciò Ben-Chorin si collegava al modo di sentire di Martin BUBER:

«Sin dalla mia giovinezza ho avvertito la figura di Gesù come quella di un mio grande fratello. Che la cristianità lo abbia considerato e lo conside-

* Daniele Fortuna ha conseguito il Dottorato in Teologia (specializzazione biblica) presso la Pontificia Università Gregoriana. Autore di diverse pubblicazioni, attualmente insegna Sacra Scrittura presso l'ISSR e l'IT di Reggio Calabria ed è socio del SAE (Segretariato Attività Ecumeniche), di cui è segretario del Gruppo Teologico.

¹ Sebbene qui il noto cantautore, mettendo in opposizione l'umanità e la divinità di Cristo, contraddiceva l'essenza stessa del Cristianesimo, egli considerava Gesù «il più grande rivoluzionario di tutti i tempi», proprio per la sua istanza di una «fratellanza universale». Cf. G. RANCILIO, *Cinquant'anni fa lo straordinario Lp di De Andrè. «La buona novella» alta e umanissima*, in Avvenire.it/opinioni/pagine/la-buona-novella-alta-e-umanissima, 11 novembre 2020.

² S. BEN-CHORIN, *Fratello Gesù. Un punto di vista ebraico sul Nazareno*; Morcelliana, Brescia 1985; orig. tedesco, *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht*, 1967. Il “Fratello Gesù” viene interpretato secondo categorie giudaiche, mentre i rapporti fra ebrei e cristiani sono descritti in modo estremamente conciso attraverso una frase che ha fatto molto riflettere: “La fede di Gesù ci unisce, ma la fede in Gesù ci divide” (Ivi, p. 28; il corsivo è dell'autore).

ri come Dio e Redentore, mi è sempre sembrato un fatto della massima serietà, che io devo cercare di comprendere per amore suo e per amore mio... Il mio rapporto fraternamente aperto con lui si è fatto sempre più forte e più puro»³.

Anche Pinchas Lapide sente questo legame di profonda affinità fraterna con Gesù, che esprime anzitutto con le parole di Martin Buber: «Noi ebrei conosciamo Gesù dal di dentro, in un modo, quello degli impulsi ed emozioni della sua natura di ebreo, che resta inaccessibile ai popoli che gli sono devoti»⁴. Quindi, a partire da questa relazione ritrovata con un «fratello che era stato ripudiato»⁵, auspica vivamente una profonda «riconciliazione tra i fratelli di Gesù e suoi discepoli», allargando la prospettiva fino a un amore universale, che «riconosce pienamente il prossimo come fratello in Dio, padre comune, con tutta la sua diversità nell'essere e nel pensare, voluta da Dio»⁶.

A ben pensarci, è normale che gli Ebrei, recuperando i vangeli come fonti ebraiche, abbiano riscoperto empaticamente Gesù come loro «fratello». Erano state le distorsioni nel presentare la sua persona, le incrostazioni sedimentatesi sulla sua immagine nell'arco dei due millenni, che ne avevano deturpato il volto e lo avevano reso irriconoscibile dai suoi «fratelli di sangue»⁷. Ciò che invece profondamente sorprende è che questo sentimento di profonda vicinanza, ammirazione, interesse, affetto profondo, in sintesi di prossimità fraterna, si trovi anche nel mondo contemporaneo in molte persone di tutt'altra cultura, diverse fedi religiose ed anche non credenti. Certo, c'è sempre il rischio che poi ognuno possa

³ ID., p. 27. L'autore cita Martin BUBER, *Zwei Glaubensweisen*, Werke, vol. 1, p. 657. In quest'opera è approfondito il rapporto tra cristianesimo ed ebraismo. Tr. italiana: ID., *Due tipi di fede*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1995.

⁴ P. LAPIDE, *Predicava nelle loro sinagoge. Esegese ebraica dei vangeli*, Paideia, Brescia 2001, p. 11 (orig. tedesco 1980). L'opera da lui citata è M. BUBER, *Dialogisches Leben*, Zürich 1947, p. 138). In italiano si veda, ID., *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1993, cit. p. 190.

⁵ P. LAPIDE, *Predicava...*, p. 27, che si identifica con l'atteggiamento del famoso rabbino Leo Baeck (cf. pp. 26-30).

⁶ ID., pp. 112 e 113.

⁷ Anche ricerca storica su Gesù durante il XIX secolo, mossa da precomprensioni anti-giudaiche oltre che antidogmatiche, tendeva a presentare un Gesù liberale, sublime maestro di quegli ideali etico-spirituali propri del tempo, opponendolo al suo contesto storico religioso originario; di fatto totalmente disincarnato e degiudaizzato.

vedere in Gesù solo quei tratti a lui più congeniali, che si faccia un Gesù “a propria immagine e somiglianza”... ma il dato rimane.

Possiamo dunque considerare tutto ciò come un “segno dei tempi”, un tacito invito a studiare Gesù a partire non solo dai titoli cristologici usuali (Messia, Signore, Salvatore, Verbo di Dio...), ma anche da uno un po’ originale, che ce lo faccia sentire più vicino, più “prossimo” e solidale alla nostra travagliata esistenza quotidiana? Per far questo studieremo anzitutto la relazione originaria di fraternità profondamente ferita e in attesa di riconciliazione come viene raccontata nell’Antico Testamento; quindi la novità escatologica portata dal Fratello Gesù nel Nuovo Testamento⁸. Infine ne trarremo delle conclusioni anche in riferimento al nostro compito di evangelizzatori.

1. Una fraternità da riconciliare⁹

I cosiddetti “racconti delle origini” (Gen 1-11), se non vengono letti in modo superficiale, mitologico o fondamentalista, sono una ricchissima e sempre attuale fonte di sapienza. In questi capitoli, infatti, viene proiettato al principio della storia umana ciò che, in realtà, sta in radice. In tal modo gli autori biblici descrivono con racconti e simboli fortemente suggestivi, quegli aspetti costitutivi del dramma umano che si ritroveranno poi in ogni popolo e cultura, per ogni generazione.

⁸ Per quanto riguarda il rapporto tra i due testamenti, applico il “modello dialogico” proposto da M. GRILLI, *Quale rapporto tra i due Testamenti? Riflessione critica sui modelli ermeneutici classici concernenti l'unità delle Scritture*, EDB, Bologna 2007, pp. 191-198. Tale modello, utilizzando una categoria filosofica di Emmanuel Lévinas, interpreta l'unità dei due Testamenti come un “faccia a faccia”.

⁹ Per questo punto ho fatto riferimento soprattutto a due testi: PONT. COMM. BIBLICA, *Che cos'è l'uomo? Un itinerario di antropologia biblica*, LEV, Città del Vaticano 2019, pp. 208-240 (nn. 236-264: «L'amore fraterno») e L. ALONSO SCHÖKEL, *Dov'è tuo fratello? Pagine di fraternità nel libro della Genesi*, Paideia, Brescia 1987. L'autore studia la relazione di fraternità: nei racconti delle origini e nel ciclo di Abramo (Parte prima); nel Ciclo di Giacobbe (Parte seconda); nel ciclo di Giuseppe (Parte terza), per poi fare un'interessante apertura al Nuovo Testamento (Conclusione).

1.1 “Dov'è tuo fratello?”. Lo smarrimento della relazione di fraternità come radice del conflitto

Uno degli aspetti di questo dramma è appunto la relazione di fraternità, tema questo che il libro della Genesi approfondisce in modalità narrativa e con scene successive, a partire dal racconto paradigmatico di CAINO e ABELE (Gen 4,1-16).

Anche se essi sono presentati come figli di Adamo ed Eva, in realtà il racconto genesiaco suppone una civiltà ed un culto già evoluti, oltre che la presenza di almeno due gruppi di uomini: quelli che potrebbero uccidere Caino e gli altri che potrebbero vendicarlo!

Probabilmente nella rivalità fra i due fratelli traspare la rivalità tra due fazioni con “culture” (e probabilmente anche “culti”) differenti: un gruppo dedito all'agricoltura, ed un altro dedito alla pastorizia. Il testo biblico mettendo all'origine dei conflitti tra gruppi rivali un conflitto familiare, vuole dirci che in realtà siamo tutti fratelli. In principio c'è una fraternità nella quale la diversità è costitutiva: se Caino è il primogenito, Abele è il fratello minore; se l'uno è agricoltore, l'altro è pastore; se il primo offre al Signore i frutti del suolo, l'altro gli offre i primogeniti del gregge ed il loro grasso. Anche il Signore contribuisce a marcare la diversità fra i due fratelli: «gradi Abele e la sua offerta, ma non gradi Caino e la sua offerta»¹⁰. Di fatto, Abele vede prosperare il suo gregge, mentre a Caino la terra sudata rende un magro raccolto e tutto ciò era considerato segno di una maggiore o minore benedizione e benevolenza da parte di Dio¹¹. E Caino ne fu molto irritato...

¹⁰ Perché Dio predilige Abele rispetto a Caino? (lett. «il Signore guardò verso Abele e la offerta, ma verso Caino e la sua offerta non guardò»). Diversi autori hanno cercato di “giustificare” tale atteggiamento, per superare una sorta di “imbarazzo” teologico. Secondo Eb 11,4 l'offerta di Abele era migliore di quella di Caino, perché fatta con fede. Secondo 1Gv 3,12 Caino «era dal Maligno e ... le sue opere erano malvagie, mentre quelle di suo fratello erano giuste». FLAVIO GIUSEPPE (*Antichità giudaiche* I,2,1, nn. 53-54) tratteggia Abele come il prototipo dell'uomo giusto, mentre Caino di quello malvagio, riflettendosi tutto ciò anche nella modalità dei loro sacrifici. Diversi padri della Chiesa seguiranno questa scia. Tali conclusioni non si possono dedurre Gen 4,4-5: qui la “scelta” di uno, non implica il “rigetto” dell'altro, come l'elezione non implica il rifiuto dei non eletti. Si veda, per esempio, l'elezione di Isacco e la benedizione per Ismaele in Gen 16,10-12; 21,12-13. Piuttosto, tenendo conto del procedimento narrativo del testo, la preferenza da parte di Dio ha anzitutto la funzione di rimarcare la differenza tra i due fratelli e di innescare il dramma.

¹¹ In realtà, il brano dimostra l'attenzione premurosa di Dio nei confronti di Caino: sia

Gli ingredienti ci sono tutti perché esploda un conflitto fraterno. Ma non è detto che ciò accada. Infatti, Dio stesso interviene per disinnescare la violenza che alberga nel cuore di Caino con quella che è la prima istruzione “etica” in senso stretto data all’uomo. Egli paragona il «peccato» ad una belva accovacciata alla sua porta, come un istinto latente e pronto a balzare fuori... «ma tu dominalo» - dice Dio a Caino. In altre parole: “tu sei libero di fronte a questa inclinazione alla violenza, puoi rientrare in te stesso, prenderne coscienza... è tuo fratello! La sua diversità non diventi per te motivo di invidia e di conflitto, ma occasione di arricchimento reciproco”. Caino, però, rifiuta l’introspezione, rifiuta il dialogo con Dio, con se stesso e col fratello. Parla ad Abele¹², ma per condurlo in un posto solitario: una distesa di terra non coltivata. Può così ucciderlo senza che ci siano testimoni. Ma la voce del sangue di Abele, “bevuto” dalla terra, grida a Dio, che si rivolge nuovamente a Caino: «Dov’è Abele, tuo fratello?». Quindi l’omicida, anche se mentendo vorrebbe sfuggire dalle sue responsabilità, finisce per riconoscere due verità esistenziali:

«Non lo so». È vero, Caino non riconosce più Abele, non sa chi è né dov’è, perché lo ha smarrito come “fratello”: ai suoi occhi è diventato un rivale, un ostacolo ai suoi piani, un nemico, addirittura un usurpatore della primogenitura, prediletto da Dio al posto suo.

«Sono forse io il custode di mio fratello?». Nella bocca di Caino c’è un’amara ironia: “Forse tocca a me custodire il custode del gregge?”. Nella logica del Creatore, invece, le cose stanno proprio così: ognuno di noi è custode del fratello, perché siamo stati affidati gli uni agli altri!¹³

L’aver violato questa legge di fraternità ha come effetto inevitabile la “maledizione”, che non è l’uccisione dell’assassino (il testo è chiaramente contro la pena di morte), ma la solitudine. Da ora in poi Caino sarà «ramingo e fuggiasco»: da Dio (che pure protegge con un “segno” la sua vita), dagli uomini dell’opposta fazione (che vorranno vendicare la morte di Abele), dalla terra (che, violata dall’omicidio, non gli darà più i suoi prodotti), ed alla fine anche da se stesso (essendosi smarrito in un “paese

quando gli parla, cercando di portarlo al discernimento di sé ed alla responsabilità, sia quando lo protegge dalle conseguenze del suo stesso peccato.

¹² Abele letteralmente vuol dire: “soffio” come in Qo 1,1 ed in Sal 62,10.

¹³ «Il Creatore ha affidato la vita dell’uomo alla sua responsabile sollecitudine [...]. Il Dio dell’Alleanza ha affidato la vita di ciascun uomo all’altro uomo suo fratello, secondo la legge della reciprocità del dare ed el ricevere, del dono di sé e dell’accoglienza dell’altro» (GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Evangelium vitae*, n. 76).

lontano”: ad oriente di Eden). Quindi Caino, quasi a protezione dalle sue angosce, diventerà costruttore di città e padre di civiltà, mentre la violenza e la paura della vendetta segneranno per sempre la sua vita e quella dei suoi discendenti (cf. Gen 4,17-24).

Il secondo racconto paradigmatico è quello di ESAÙ e GIACOBBE, due fratelli gemelli che litigavano sin dal grembo materno per la primogenitura e da cui scaturiranno due popoli fra loro ostili: gli Idumei, discendenti di Esaù e gli Israeliti, discendenti di Giacobbe (cf. Gen 25,19-34 e capp.27-33). Anche qui è sottolineata anzitutto la differenza: il primogenito è rossiccio e peloso, si dedica alla caccia come uomo della steppa ed è preferito dal padre. Il secondogenito, invece, è preferito dalla madre ed è un uomo tranquillo e astuto. Riuscito a carpire la primogenitura ingannando anche il padre cieco, Giacobbe deve fuggire dal fratello per non essere ucciso... A differenza della prima coppia qui il dramma si conclude con una scena di riconciliazione, che però non è un vero ri-congiungimento perché Giacobbe non si fida ancora di Esaù e prenderà un'altra strada (cf. Gen 33,11-17). Tuttavia, alla fine, i due fratelli daranno insieme sepoltura al loro padre Isacco (cf. Gen 35,29).

Il terzo racconto è quello di GIUSEPPE e i suoi FRATELLI (cf. Gen 37; 39-48), più lungo e articolato dei precedenti. Il fatto di essere amato dal padre più di tutti gli altri, fa scatenare l'invidia dei fratelli, accresciuta dai sogni di Giuseppe che lo rappresentavano superiore agli altri fratelli e persino ai genitori. Odiandolo per tutto ciò, i fratelli decidono prima di ucciderlo, poi di venderlo come schiavo a mercanti Ismaeliti. Tuttavia, dopo una serie di drammatici capovolgimenti di scena, Giuseppe diverrà vizir d'Egitto, sottoposto solo al Faraone, e qui potrà accogliere i suoi fratelli nel tempo della carestia. Finalmente si ricostituisce un'autentica relazione di fraternità e si risolve definitivamente il conflitto grazie al perdono. Solo dopo questo perdono, cui seguiranno le benedizioni di Giacobbe ai suoi figli, si verranno a formare «le dodici tribù d'Israele» (Gen 49,28).

Ma tutto ciò è reso possibile dall'azione provvidenziale di Dio, che risolve Giuseppe dalla situazione in cui lo avevano gettato i fratelli e fa sì che, attraverso eventi imprevedibili, la relazione fraterna possa essere alla fine profondamente sanata¹⁴. In realtà, questo bellissimo romanzo

¹⁴ In tutto questo racconto Dio non entra in scena e resta come nascosto dietro le quinte; solo alla fine Giuseppe interpreta quanto è accaduto come un piano salvifico predisposto dalla sua provvidenza: «Dio mi ha mandato qui prima di voi per conservarvi in

storico di matrice sapienziale, che ha anche la funzione di raccordare le storie dei patriarchi con l'epopea dell'esodo, non dice che il conflitto fratricida all'interno del popolo di Dio sia stato risolto (la storia biblica che seguirà dimostrerà tutto il contrario)¹⁵, ma indica la via per poterlo superare. Esso si presenta quindi come un racconto protologico con proiezione escatologica.

Partendo da questa approfondita "diagnosi" fatta dai racconti della Genesi, possiamo ora individuare sostanzialmente tre cause che scatenano il conflitto fraterno.

a) *La primogenitura*. Nell'antico diritto ebraico il primogenito godeva di una posizione di preminenza con il doppio dell'eredità rispetto agli altri fratelli. A tale eredità si accompagnava una benedizione speciale del padre, più efficace e feconda di quella riservata agli altri figli. Eppure, nei racconti della Genesi questo ordinamento viene spesso sovvertito da Dio e dagli uomini, scatenando così il conflitto. Ora, la "primogenitura" può essere intesa come cifra di quell'atteggiamento di presunzione di primato o superiorità sugli altri, ultimamente di privilegio, che, generando un rapporto asimmetrico¹⁶, fa smarrire la relazione di fraternità a tutti i livelli (familiare, sociale, religioso geopolitico) e crea le condizioni per il sorgere di conflitti inevitabili¹⁷.

vita... Non siete stati voi a mandarmi qui, ma Dio» (Gen 45,4-8).

¹⁵ Si pensi alla divisione delle tribù in due regni antagonisti subito dopo la morte di Salomone o alle lotte intestine tra le varie componenti della nazione giudaica dal post esilio fino al tempo di Gesù.

¹⁶ Cf. G. ORWELL, *La fattoria degli animali*, San Paolo 1998; or. inglese, *Animal Farm*, 1946. Si veda come nel racconto si passa dai Sette comandamenti, che esaltano l'uguaglianza e l'amicizia tra tutti gli animali, all'unico che sostituisce i precedenti: «Tutti gli animali sono eguali, ma alcuni animali sono più eguali degli altri» (cit. p. 100).

¹⁷ Possiamo applicare il problema della "primogenitura" in ambiti diversi: come causa del conflitto tra Cristiani ed Ebrei, che hanno litigato per essa sin da quel loro comune "grembo materno" che fu il Giudaismo del secondo Tempio (cf. G. BOCCACCINI - P. STEFANI, *Dallo stesso grembo. Le origini del cristianesimo e del giudaismo rabbinico*, EDB, Bologna, 2012); così pure come radice di conflitti fra le diverse confessioni cristiane o le varie religioni (nella pretesa di stabilire quale sia quella vera o migliore rispetto alle altre); oppure tra nazioni diverse, quando qualcuna vuole presentarsi come "primogenita" riguardo alla razza, alla cultura, al credo politico, alla democrazia, allo sviluppo economico... avanzando così pretese sulle altre! In poche parole: quando in una relazione fra pari alcuni vogliono primeggiare e, con qualsiasi pretesto, arrogare privilegi rispetto agli altri, questo diviene inevitabilmente motivo di conflitto.

b) *L'irriducibile diversità*, quando è temuta come minaccia, percepita come indice di superiorità o inferiorità altrui, non rispettata nell'auto-definizione dell'altro e non accolta come motivo di complementarità. Caino e Abele, come i gruppi di agricoltori e pastori in essi rappresentati, Giacobbe ed Esaù, con i loro discendenti Israeliti ed Idumei, avrebbero potuto integrarsi nelle loro differenze e vivere in un rapporto di collaborazione (sul modello di Abramo e della sua capacità di tessere relazioni pacifiche); invece, le loro differenze sono divenute motivo di conflitto. Quando nell'altro, singolo o gruppo che sia, si proietta la parte oscura di sé e quindi le proprie paure, i propri complessi e i propri fantasmi, si generano la diffidenza, l'ostilità e la xenofobia, nasce il bisogno di configurarsi davanti a sé un gruppo di "diversi" che diventino i "nemici" da combattere, nell'illusione di eliminare così i propri conflitti interiori o i propri problemi sociali e politici¹⁸.

c) *L'eredità e il possesso dei beni*. Nei conflitti biblici la questione della divisione dei beni e dell'utilizzo delle risorse è fortemente marcata. A tal proposito, oltre alle situazioni già analizzate, si veda la lite scoppiata fra i mandriani di Abramo e quelli di suo nipote Lot, saggiamente risolta dal patriarca stesso (cf. Gen 13,1-8). Tra i beni un posto di rilievo ha la terra ricevuta dai padri: *chi la erediterà?* Tema scottante nel post-esilio, quando la stessa terra era contesa dai rimpatriati (che rivendicavano i loro diritti ereditari) e da quelli che intanto si erano insediati. Per la sua forte connotazione vitale e la polveriera di emozioni che è capace di innescare, la spartizione della terra e la distribuzione delle risorse è tutt'ora causa di molti conflitti. Non ci sarà pace sulla terra finché non si riuscirà a trovare un modo giusto e sapiente (possiamo dire mite: cf. Mt 5,5) di condividere in modo equo, e rispettoso dell'ecosistema, le risorse della nostra "casa comune"¹⁹.

¹⁸ Si pensi a una certa retorica che equipara l'Islam al terrorismo o i migranti ai clandestini, all'utilizzo di un linguaggio "apocalittico" per separare il "bene/luce" (la nostra nazione, il nostro gruppo) dal "male/tenebre" (i nostri nemici). A livello religioso la differenza di credo, che mette in discussione le proprie verità, può diventare motivo di conflitto. Ovviamente, i "differenti" sono prima definiti "eretici", al fine di giustificare la persecuzione nei loro confronti.

¹⁹ Cf. la lettera enciclica di PAPA FRANCESCO, *Laudato si'*. Tra i vari conflitti scatenati dalla spartizione della terra menzioniamo quello arabo-israeliano. I due popoli, biblicamente fratelli in quanto discendenti di Abramo, sono costretti a vivere fianco a fianco e devono imparare a suddividersi la terra non attraverso "muri di separazione", bensì

Dopo aver riflettuto su tutto ciò, viene spontaneo chiedersi: *cos'è originario nella relazione fraterna il conflitto o la comunione?* Secondo la sapienza biblica, né l'uno né l'altra. La relazione di fraternità così complessa, intrisa di forti connotazioni emozionali, che unisce nelle radici della propria identità, ma che, sviluppandosi, genera profonde differenze, in ultima analisi è una possibilità aperta, un appello alla libertà e responsabilità degli uomini. Questa relazione può evolversi in modo conflittuale e disgregante o pacifico e unitivo. Le singole persone e i gruppi umani hanno la capacità di disinnescare, attraverso l'ascolto della propria coscienza etica e della Parola di Dio, insieme ad un paziente dialogo, ciò che può apparire come un conflitto necessario e inevitabile. Ma una volta che il conflitto è scoppiato, che cosa si può fare, se non per risolverlo, quanto meno per contenerlo?

1.2 La risposta della sapienza biblica e l'attesa messianica

Dopo l'acuta diagnosi sui conflitti fraterni, la Scrittura propone la terapia. In Es 15,26 Dio stesso si presenta come Colui che «guarisce» il popolo e tale guarigione si può estendere ben al di là di quella corporea, per giungere alle radici del peccato che rendono conflittuali le relazioni umane. Nell'Antico Testamento la guarigione avviene all'interno della relazione di Alleanza, che rende tutti fratelli, e per mezzo della Legge sapiente di Dio (cf. Dt 4,5-8), osservando la quale il popolo viene educato ad una fraternità che si allarga fino allo straniero residente²⁰.

Tuttavia – questa è l'amara constatazione dei profeti Geremia ed Ezechiele e l'evidenza storica dagli inizi fino ai tempi di Gesù – la sola Legge (per quanto sapiente e santa: cf. Rm 7,12) non basta per sanare le relazioni tra gli uomini, compromesse in radice dalla durezza del cuore²¹. Per questo la comunione fraterna (cf. Sal 133) è vista sempre più come un bene escatologico, frutto del dono dello Spirito, che trasformerà il cuore di pietra in cuore di carne. Sullo sfondo di questa prospettiva escatolo-

grazie ad accordi bilaterali, rispettosi delle esigenze vitali e delle tradizioni culturali e religiose di entrambi. Un cammino difficile, ma l'unico percorribile per non giungere alla reciproca distruzione. Su questo si veda la posizione della Santa Sede.

²⁰ In Lv 19,33 viene ordinato ad ogni figlio d'Israele di trattare lo straniero che dimora presso di lui come un fratello del suo popolo ed amarlo "come se stesso".

²¹ Cf. cf. *Ger* 31,31-34; *Ez* 36,23-27.

gica e della multiforme attesa messianica d'Israele, si profila, anche se in modo un po' indistinto, la figura di un figlio del popolo, *un nostro fratello*, colmo dello Spirito Santo e capace di riconciliare finalmente gli uomini fra loro e con Dio e di insegnare ai popoli la via della pace...

In quest'ottica si possono rileggere diversi passi dell'Antico Testamento interpretati in senso messianico già in ambito giudaico: dal «Bambino nato per noi» di Is 9,1-6, un discendente di Davide riconosciuto come un figlio donato al popolo per portare la pace, al Profeta pari a Mosè di Dt 18,15.18, che «il Signore tuo Dio susciterà per te, in mezzo a te, *tra i tuoi fratelli*»²². Un caso particolare è il Servo di JHWH nel Deuterocanone²³. Nei quattro canti a lui dedicati quest'«uomo dei dolori che ben conosce il patire» (Is 53,3) è tratteggiato come un figlio d'Israele, scelto da Dio a vantaggio del popolo, che da innocente porta su di sé il peccato dei suoi fratelli (anche se il termine non viene usato), guarendoli con le sue piaghe e giustificandoli con la sua giustizia (cf. Is 53,5.11)²⁴. A questa figura si collega anche Zc 12,10, aggiungendovi la caratteristica di «Primogenito».

2. Gesù, «il Primogenito tra molti fratelli» (Rm 8,29)

Un celebre aforisma di Woody Allen suona così: «La risposta è sì, ma qual è la domanda?». Se è vero – come dice san Paolo – che in Gesù Cristo «tutte le promesse di Dio sono [divenute] “sì”» (2Cor 1,20), la sua

²² Da notare che nel racconto dell'Esodo il primo e fondamentale passo di Mosè, una volta cresciuto, è quello di *uscire verso i suoi fratelli* (cf. Es 2,11). Josef Ratzinger, sebbene inizi opportunamente la sua lettura di Gesù di Nazaret proprio dalla profezia di Dt 18,15, tuttavia non si è accorto che la condizione previa perché possa sorgere tra i figli di Israele un Profeta pari a Mosè e che questi sia anzitutto un loro fratello. Infatti, quando cita Dt 18,15, applicandolo a Gesù, omette proprio le parole “tra i tuoi fratelli” e nel proseguo dell'introduzione non fa alcun accenno a questa caratteristica del Profeta (J. RATZINGER, *BENEDETTO XVI, Gesù di Nazaret* [vol 1], Rizzoli, Milano 2007, p. 23).

²³ Generalmente si individuano quattro canti a lui dedicati: il primo è Is 42,1-7; il secondo è Is 49,1-9a; il terzo è Is 50,4,9a; infine il quarto, quello più conosciuto, è Is 52,13-53,12. Cf. B. MARCONCINI, «I canti del Servo», in B. MARCONCINI e COLL., *Profeti e apocalittici* [Logos 3], Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1995, pp. 275-295.

²⁴ La sua identificazione storica è enigmatica; quello che a noi qui interessa è che, prima ancora dell'applicazione al Nazareno fatta dalla chiesa primitiva, anzitutto «Gesù Messia ha voluto modellare la sua vita secondo il modello di Is 53» (L. ALONSO SCHÖKEL – J.L. SICRE DIAZ, *I Profeti. Traduzione e commento*, Borla, Roma 1984, p. 377).

persona e missione restano tuttavia enigmatiche se sganciate dalla storia della salvezza. Pertanto era necessario precisare anzitutto quale fosse la domanda di fraternità emergente dalle pagine dell'Antico Testamento, per poi, in tale prospettiva, poter cogliere la novità della dottrina di Gesù e la svolta escatologica da lui apportata al dramma iniziato da Caino e Abele.

2.1. Gesù, figlio del suo popolo e maestro di fraternità

«Nascendo in una famiglia, Gesù viene inserito in una comunità di fratelli: alcuni costituiscono la sua parentela (Mt 13,55; Mc 6,3; Gv 7,3.5.10; At 1,4; ecc.), altri rappresentano la cerchia allargata di coloro che con lui condividono tradizioni, leggi e fede religiosa (Mt 5,22-24.47; 7,3-5; 23,8; ecc.). Fratello tra fratelli (Eb 2,11-12.17), Egli non svaluta questo genere di appartenenze; basti pensare al suo affetto verso Lazzaro e le due sorelle (Gv 11,1-3.11.36) o al suo pianto per la sventura di Gerusalemme (Lc 19,41)»²⁵.

Cresciuto all'interno di una famiglia con quattro fratelli e almeno due sorelle (cf. Mc 6,3 par.)²⁶, Gesù sembra voler riprodurre durante la vita pubblica il modello familiare appreso sin dall'infanzia a Nazaret²⁷, ma superando i limiti dei vincoli di sangue per fondare il rapporto di fraternità direttamente sull'ascolto obbediente della Parola di Dio. Per questo: i primi quattro discepoli chiamati dal Maestro sono due coppie di fratelli (cf. Mc 1,16-20 par.); Gesù stesso considera suo fratello, sorella e madre chiunque compie la volontà di Dio (cf. Mc 3,35 parr.); nella nuova fami-

²⁵ PONT. COMM. BIBLICA, *Che cos'è l'uomo?*, p. 234 (n. 259).

²⁶ Sebbene nella tradizione della Chiesa sia divenuto un argomento sensibile, non è oggetto di interesse del Nuovo Testamento la questione della verginità di Maria successiva alla nascita del Messia. Senza voler precisare esattamente l'identità dei fratelli di Gesù segnalati dai vangeli, dagli Atti degli Apostoli e da Giuseppe Flavio in riferimento a Giacomo (cf. FLAVIO GIUSEPPE, *Antichità giudaiche*, XX,9,1, par. 200), è rilevante il fatto che Gesù sia cresciuto in un contesto familiare ampio, intessuto di ricche relazioni di fraternità. Sulla questione cf. J.P. MEIER, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*, 1. *Le radici del problema e della persona*, Queriniana, Brescia 42008, pp. 299-325.

²⁷ La capacità umana di Gesù di tessere autentiche relazioni di fraternità (con uomini e donne) rivela indirettamente sia la bellezza e fecondità della relazione sponsale di Giuseppe e Maria, sia la loro sapienza e sintonia educativa.

glia radunata attorno a Lui tutti sono fratelli e figli di un unico Padre (cf. Mt 23,8-9), è abolita ogni volontà di dominio o preminenza sugli altri, perché le relazioni sono costituite dal servizio vicendevole (cf. Mc 10,42-44 parr.) e sempre risanate dal perdono reciproco (cf. Mt 18,21-35).

Bisogna infine precisare che il modello di famiglia gesuano è accogliente e inclusivo. In tutto il suo ministero pubblico, negli atteggiamenti e negli insegnamenti, Gesù tende a ricomporre le relazioni familiari, ferite o smarrite, e ad allargare i “paletti” della parola “prossimo” (che tematicamente è quasi un sinonimo di “fratello”)²⁸, fino ad abbracciare anche il peccatore, il diverso, lo straniero ed il nemico. L’insegnamento del Discorso della Montagna (Mt 5-7) si comprende solo all’interno di questo orizzonte, così pure la parabola del buon Samaritano (Lc 10,29-37). La stessa *fiction* narrativa del Padre misericordioso ha come suo vero “centro d’interesse” non tanto la rivelazione dell’eccessiva misericordia del Padre (già rivelata nelle pagine dell’Antico Testamento), quanto la soluzione del conflitto fraterno, che, fuor di metafora, era costituito dal rifiuto dei farisei e degli scribi di riaccogliere come fratelli i pubblicani e i peccatori che avevano creduto al Vangelo di Gesù. Per il Nazareno, infatti, tutte le figlie e i figli di Abramo sono fratelli, *nessuno escluso mai*²⁹.

2.2. Gesù, fondamento della fraternità escatologica

L’accorato appello di Gesù ad una riconciliazione fraterna tra le varie componenti del popolo di Dio, nel riconoscimento dell’unico Padre e nell’accoglienza del giogo del Suo Regno (cf. Mc 12,28-34), alla fine non è stato accolto dai capi del popolo. Lui stesso ha dovuto rivivere il dramma di Giuseppe, consegnato per invidia dai suoi fratelli come schiavo nelle mani di gente straniera³⁰. Tuttavia, nell’autocomprensione di Gesù³¹ come nell’interpretazione del Nuovo Testamento, proprio questo finale drammatico rientrava nel misterioso disegno di Dio: è in quanto fratello *tra-*

²⁸ Cf. PONT. COMM. BIBLICA, *Che cos’è l’uomo?*, pp. 218-221 (nn. 243-245).

²⁹ Cf. Lc 13,16; 19,9. Ho volutamente usato un’espressione tipica del santo sacerdote della nostra Diocesi, don Italo Calabrò. Cf. P. CIPRIANI, *Nessuno escluso, mai. Italo Calabrò prete del Sud*, edizioni la meridiana, Molfetta (BA) 1999.

³⁰ Questi due aspetti sono ben sottolineati dai vangeli (cf. Mc 15,10).

³¹ Sull’intenzionalità di Gesù davanti alla sua morte si veda D. FORTUNA, *Il Figlio dell’ascolto. L’autocomprensione del Gesù storico alla luce dello Shema’ Yisra’el*, ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2012, pp. 144-149. 181-201.

dito dai suoi che Gesù potrà «*offrire* se stesso in espiazione» (Is 53,10)³², anzitutto per il suo popolo, quindi, potenzialmente, per tutti quelli che, tra le genti, avrebbero accolto il suo perdono incondizionato e sarebbero entrati nella sua alleanza (cf. Lc 24,47)³³.

È significativo che nel primo annuncio che il Risorto affida alle donne per i suoi discepoli, questi siano chiamati «miei fratelli» (cf. Mt 28,10; Gv 20,17) e che poi, quando li incontra sul monte, si riproduca la scena dei sogni di Giuseppe³⁴. Come a dire che solo ora, e grazie all'estremo dono di sé fatto da Gesù, i discepoli sono diventati realmente e indissolubilmente suoi fratelli, tanto è vero che ne condividono ormai pienamente la dimensione filiale: «Io salgo al Padre mio e padre vostro, Dio mio e Dio vostro» (Gv 20,17). Attorno al Signore Gesù, che rimane sempre con i suoi discepoli (cf. Mt 28,20), si costituisce una nuova famiglia umana. Di questa famiglia i primi testimoni del Risorto sono come il lievito escatologico mandato a fermentare tutta la pasta: anzitutto i Giudei, che Pietro, nei suoi discorsi a Gerusalemme riconosce suoi “fratelli” (cf. At 2,29; 3,17) e invita ad accogliere l’annuncio del Signore Gesù; quindi i Gentili che, diventando discepoli di Cristo, possono entrare con il battesimo nella famiglia ecclesiale (cf. Mt 28,19), nella fraternità di Gesù³⁵.

Approfondendo la riflessione teologica, Paolo giungerà a chiamare

³² Il significato preciso di *ʾāšām* (qui tradotto “espiazione”) e il senso del versetto non sono di facile interpretazione. Nel contesto del quarto canto del Servo, comunque, indica probabilmente un’offerta della sua vita come riparazione del peccato di Israele (con la prospettiva che si allarga ai “molti popoli”) (G. PULCINELLI, *La morte di Gesù come espiazione. La concezione paolina*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2007, p. 140).

³³ Questo aspetto è messo bene in luce da P. SACCHI, «Il Patto di Gesù (Mc 14,22-24), Reimarus e l’origine del cristianesimo», in *Henoc* 36 (2/2014), pp. 297-306.

³⁴ In Gen 37,5-10, infatti, Giuseppe aveva sognato che i suoi *undici* fratelli, rappresentati prima da covoni, poi da stelle, si prostravano davanti a lui. Anche in Mt 28,16-17 gli *undici* discepoli/fratelli si prostrarono davanti a Gesù (questa volta spontaneamente). È evidente che dopo la morte di Giuda il gruppo dei Dodici si era ridotto a 11, ma qui la sottolineatura sembra intenzionale, tanto è vero che Gv 20,24 continua a identificare Tommaso come «uno dei Dodici».

³⁵ Cf. il termine *adelphôtēs* (fraternità, comunità di fratelli) in 1Pt 2,17; 5,9. In questa *omelia battesimale* si sottolinea come la comune rigenerazione avvenuta grazie alla Parola di Dio (1,23) rende tutti «popolo di Dio», anche quelli che prima ne erano esclusi (2,10) e quindi capaci di vero amore fraterno (*philadelphía*: 1,22; *philádelphoi*: 3,8). Anche nelle lettere di Paolo il termine “fratelli” designa tutti gli appartenenti alla comunità, chiamati al reciproco amore.

Gesù «il Primogenito di molti fratelli» (Rm 8,29). Come a dire: l'Unigenito di Dio (*monogenēs*: Gv 1,18), grazie alla sua totale compartecipazione alla condizione umana fino a diventare *cadavere* («divenni *nekròs* ed ecco sono vivente per sempre»: Ap 1,18), è divenuto il «primogenito (*prōtotokos*) dai/dei morti» (Col 1,18; Ap 1,5) e quindi la primizia di una nuova comunità di fratelli, rinati a vita nuova nel battesimo in virtù dello Spirito di Dio effuso dal Risorto (cf. Rm 6 e 8).

Anche la lettera agli Ebrei sottolinea questo passaggio avvenuto in Gesù: nel primo capitolo è il «Primogenito», superiore agli angeli, che Dio introduce nel mondo (Eb 1,6); nel secondo capitolo è l'Incarnato, compartecipe della carne e del sangue dei suoi fratelli, fino a condividere le prove la sofferenza e la morte. Il cammino di perfezione di Gesù, quello che lo ha reso il vero e glorioso «sommo sacerdote misericordioso e degno di fede» (Eb 2,17), «causa di eterna salvezza» per tutti i suoi fratelli, si è compiuto con la sua piena riduzione all'uomo, mortale come loro (cf. Eb 5,7-10)³⁶.

Ma se Gesù si è fatto nostro fratello è per far sì che noi diventassimo i suoi fratelli³⁷ e figli dell'unico Padre. In tal modo la sua primogenitura, a differenza delle storie patriarcali, è diventata non più motivo di contesa, bensì un dono da condividere con i suoi fratelli. In base a quanto afferma Paolo in Rm 8,28-29, «si direbbe dunque che l'intento originario di Dio, il suo progetto/*próthesis*, sia quello di creare nient'altro che una comunione e precisamente una famiglia, resa concretamente possibile dalla filiazione unica di Gesù Cristo e dalla partecipazione a lui da parte dei cristiani»³⁸. E così i discepoli di Gesù si riscoprono, per pura grazia, «familiari di Dio» (Ef 2,19), teneramente amati e scelti in Gesù Cristo «prima della creazione del mondo» (Ef 1,4). Questo è precisamente quanto Gesù aveva chiesto al Padre in Gv 17 e quanto viene contemplato e annunziato nella prima lettera di Giovanni, a partire dal suo prologo (1Gv 1,1-4)³⁹.

³⁶ Per la lettera agli Ebrei si vedano gli eccellenti studi di Albert VANHOYE, s.j. Lo stesso schema di umiliazione-esaltazione si trova nell'inno cristologico di Fil 2,6-11, dove Gesù assume la «*morphé doúlou*» (forma di schiavo).

³⁷ Cf. L. A. SCHÖKEL, *Dov'è tuo fratello?*, p. 383.

³⁸ R. PENNA, *Lettera ai Romani*, II. Rm 6-11. *Versione e commento*, EDB, Bologna 2006, p. 202.

³⁹ In tale prospettiva si comprende meglio la visione della salvezza proposta dalla CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera *Placuit Deo* ai Vescovi della Chiesa cattolica su alcuni aspetti della salvezza cristiana, 01.03.2018. Per esempio, al n° 4 si dice:

Della famiglia del Signore Gesù, tuttavia, non fanno parte soltanto i suoi discepoli, quelli cioè che consapevolmente invocano il suo nome e lo seguono «dovunque va» (Ap 14,4). Come il buon Samaritano si è fatto prossimo di quell'uomo trovato mezzo morto lungo la strada, così Gesù, con la sua incarnazione fino alla morte di croce, si è fatto fratello di qualunque uomo si trovi in condizione di sofferenza e in stato di necessità. L'evangelista Luca presenta tutto ciò in modo estremamente emblematico al termine del racconto della Passione di Gesù: crocifisso accanto a lui, un altro figlio d'Israele si accorgerà di non essere più solo nella sua agonia, perché il Figlio di Dio è venuto a condividere la sua stessa pena e lo ha già perdonato. Allora lo invocherà con piena fiducia: «Gesù, *fratello mio*, ricordati di me quando entrerai nel tuo regno...» (Lc 23,39-43).

Gesù si è fatto fratello anche di chi non lo conosce e non lo invoca, di chi grida il suo dolore senza sapere se qualcuno lo ascolterà⁴⁰: nella parabola del giudizio finale (Mt 25,31-46) è impressionante la piena identificazione tra il glorioso Figlio dell'uomo attorniato dagli angeli e l'affamato, l'assetato, lo straniero bisognoso di accoglienza, il povero, l'infermo e il carcerato... cosicché tutto ciò che si fa nei confronti di ogni figlio di Adamo in stato di bisogno, in realtà lo si sta facendo a un piccolo fratello di Gesù e, quindi, allo stesso Signore glorioso, al giudice dei vivi e dei morti.

«la salvezza consiste nella nostra unione con Cristo, il quale, con la sua Incarnazione, vita, morte e risurrezione, ha generato un nuovo ordine di relazioni con il Padre e tra gli uomini, e ci ha introdotto in quest'ordine grazie al dono del suo Spirito, affinché possiamo unirci al Padre come figli nel Figlio, e diventare un solo corpo nel «primogenito tra molti fratelli» (Rom 8,29)».

⁴⁰ Gesù, vedendo il quale si vede il Padre (cf. Gv 14,9), ricalca il modo di agire del Dio dell'Esodo. Infatti, in Es 2,23-24 Dio entra in azione non perché gli ebrei si erano rivolti a lui con un'invocazione, ma semplicemente perché gridavano a causa della loro afflizione: «Siamo indotti a leggere, quasi per un riflesso condizionato, che gli ebrei gridarono a Dio; ma il racconto non lo dice. Gli ebrei non conoscono alcun Dio, salvo gli dèi dei loro padroni; il loro gemito non può essere preghiera, invocazione; è pura espressione – gridata o muta – della loro sofferenza» (C. DI SANTE, *Dentro la Bibbia. La teologia alternativa di Armido Rizzi*, Gabrielli editori, S. Pietro in Cariano (Verona) 2018, p. 59).

Conclusione

Mettendo a confronto, con una specie di “faccia a faccia”⁴¹, Antico e Nuovo Testamento sul tema della fraternità, abbiamo potuto cogliere i diversi aspetti di un tratto essenziale di Cristo, sebbene spesso non sufficientemente messo a fuoco nella catechesi e nell’evangelizzazione: Gesù come autentico Fratello dell’uomo. Tutto ciò che era stato raccontato e problematizzato dai racconti fondativi della Rivelazione biblica riguardo alla relazione di fraternità, quanto la Legge, i Profeti e i libri Sapienziali avevano proposto come “terapia” per risanare tali relazioni, o avevano proiettato in un tempo escatologico come salvezza, ha trovato la sua soluzione messianica e il suo pieno compimento in quel “sì” definitivo delle promesse di Dio che è stata la vicenda storica del Fratello Gesù.

Se dall’invidia di Caino era scaturita la violenza omicida, dalla lotta per la primogenitura l’ostilità tra Esaù e Giacobbe, dalla posizione di superiorità di Giuseppe l’odio dei suoi fratelli, tutto ciò è stato capovolto da un Nuovo Fratello e dal suo modo decisamente altro di vivere la fraternità. Gesù non considera la sua primogenitura come «un tesoro geloso» (Fil 2,6), un privilegio da difendere a denti stretti, bensì un dono da condividere con i «molti fratelli» (Rm 8,29). Il suo essere «primo» lo fa diventare «il servo di tutti» (Mc 10,44), sino a dare la vita per noi. Venduto per trenta denari e consegnato alla morte dai suoi fratelli, la sua risposta è stata solo il perdono che guarisce e genera a vita nuova. A differenza del sangue di Abele, infatti, quello di Gesù grida al Padre in nostro favore per la remissione dei peccati, essendo «sangue di aspersione» (Eb 12,24; cf. Lc 23,34).

Inoltre, divenuto il primogenito dai morti e in virtù della sua nuova vita di Risorto, Gesù si è ormai fatto per sempre fratello di ogni uomo, soprattutto dei poveri e degli afflitti, degli esclusi e dei disperati, che possono trovare in lui un autentico *gô’el* (lett. “il riscattatore”). Nell’antico diritto ebraico, infatti, spettava al parente più prossimo “riscattare” chi dei suoi familiari fosse caduto in schiavitù (cfr. Lv 25,23-55). Così si è rivelato il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, facendo uscire i loro discendenti dall’Egitto (cf. Es 3,15); così nel Deuteronomio (Is 40-55) JHWH si è presentato quale “liberatore” e “redentore” d’Israele, facendolo tornare dall’esilio; così anche il fratello Gesù, perfetta «immagine del Dio invi-

⁴¹ Si veda la “lettura dialogica” presentata alla nota 9.

sibile» (Col 1,15), si identifica con ogni persona afflitta e sta umilmente ai suoi piedi per porre al cuore della sua angoscia semi di speranza e di risurrezione.

Claudio Baglioni lo ha saputo suggerire in modo molto suggestivo nel canto sopra citato:

E avemo trovato te, ritrovato te
 ne l'occhi de chi spera
 ne le rughe de chi invecchia
 ne le domeniche de festa
 e ner tegame de chi è solo
 ne le strade de chi beve
 nei sorrisi de chi è matto
 ne le manine de chi nasce
 e nei ginocchi de chi sta a prega
 ne le canzoni popolari
 e ne la fame de chi cià fame...

Josè Antonio Pagola, in una sua interessante monografia sul Nazareno, afferma: «Sono convinto che Gesù è quanto di meglio possiamo offrire oggi alla società moderna. Anzi: ritengo, con molti altri pensatori, che Gesù sia quanto di meglio l'umanità abbia dato, il potenziale più ammirevole di luce e di speranza su cui noi esseri umani possiamo contare»⁴². Anch'io credo che Gesù, il Figlio di Dio e Primogenito tra molti fratelli, sia la guarigione del mondo e «la nostra pace» (Ef 2,14); «non vi è infatti, sotto il cielo, altro nome dato agli uomini, nel quale è stabilito che noi siamo salvati» (At 4,12). E sono convinto che solo in quella nuova modalità di relazioni fraterne da lui vissuta e insegnata, solo in quella «convivialità delle differenze»⁴³ che si ricompone sempre attraverso il perdono reciproco, si potrà costruire il bene messianico della pace per tutte le nazioni.

Il nostro compito di evangelizzatori, però, non è quello di trasmettere agli uomini la nostra dottrina *su* Gesù, ma semplicemente quello di essere testimoni *di* Gesù (cf. At 1,8), offrendo con la vita e con l'annuncio del vangelo «questo Gesù» (At 4,11) ed il suo bellissimo volto fraterno. E se molti all'inizio, sebbene attratti dalla sua persona, lo ritengono «non

⁴² J.A. PAGOLA, *Gesù. Un approccio storico*, Borla, Roma 2009, p. 5.

⁴³ La felice espressione è stata coniata dal profetico vescovo di Molfetta don TONINO BELLO.

altri che un uomo come Dio passato alla storia», essi non possono tuttavia ignorare che «inumano è pur sempre l'amore / di chi rantola senza rancore / perdonando con l'ultima voce / chi lo uccide fra le braccia di una croce»⁴⁴. Sarà poi direttamente Gesù a porre loro la stessa inquietante domanda fatta ai discepoli: «E voi chi dite che io sia?» (Mc 8,29 parr.). E il Padre suo, nei tempi e nei modi che soltanto lui conosce, saprà come rivelare a ciascuno di loro quale sia la vera identità di questo nostro caro Fratello (cf. Mt 16,17).

⁴⁴ Fabrizio DE ANDRÉ, *Si chiamava Gesù*. Cf. P. GHEZZI, «La buona novella di De André», in *Confronti*, numero monografico: *Nei nomi di Gesù*, anno XXXIII (9/2006), p. 60.

Riassunto: Durante il XX secolo numerosi studiosi ebrei e persone di diverse culture hanno riscoperto un tratto essenziale di Gesù: non più come Signore e Dio, ma come loro vero fratello. Prendendo spunto da ciò, l'articolo approfondisce la relazione di fraternità anzitutto nell'Antico Testamento: essa viene raccontata e drammatizzata nelle pagine della Genesi ed è un profondo motivo ispiratore della legislazione e della sapienza ebraica. Infine, la relazione di fraternità, ancora seriamente ferita, si apre ad una prospettiva di redenzione escatologica soprattutto nei profeti. Il Nuovo Testamento vede in Gesù Cristo il compimento di questa attesa: nella sua vita pubblica egli ha vissuto e insegnato uno stile di relazione fraterna basata sul riconoscimento dell'unico Padre, sul servizio e sul perdono reciproco; con la sua morte risurrezione si è fatto fratello e redentore di ogni uomo, soprattutto dei poveri e degli afflitti. La scoperta di questo volto fraterno di Gesù non si oppone alla sua divinità, ma può diventare la via migliore per conoscerla...

Parole chiave: fraternità - conflitto - fratello Gesù - primogenito - padre

Abstract: During the 20th century, numerous Jewish scholars and people from different cultures rediscovered an essential feature of Jesus: no longer/more as Lord and God, but as their true brother. Taking this as a starting point, the article deepens the relationship of fraternity first of all in the Old Testament: it is narrated and dramatized in Genesis and it is a profound inspiring reason for Jewish legislation and wisdom. Finally, the relationship of fraternity, still seriously wounded, opens up to a prospect of eschatological redemption, especially in the prophets. The New Testament sees in Jesus Christ the fulfillment of this expectation: in his public life he lived and taught a style of fraternal relationship based on the recognition of the one Father, on service and on mutual forgiveness; with his death and resurrection he became the brother and redeemer of every man, especially of the poor and afflicted. The discovery of this fraternal face of Jesus is not opposed to his divinity, but it can become the best way to know it ...

Keywords: fraternity - conflict - brother Jesus - firstborn - father

Maria, la madre di Gesù. Paradigma di fratellanza e dialogo interculturale e religioso

Fr. Stefano Cecchin, ofm*

Sommario: Introduzione - 1. Maria nella “Fratelli tutti”: una chiave di lettura francescana – 2. Maria la donna casa – 3. Maria e “la fratellanza” - Conclusione: l’impegno per una nuova mariologia

Introduzione

Maria, la madre di Gesù, è divenuta un “paradigma” antropologico di “madre per eccellenza”, “il simbolo culturale più potente e popolare degli ultimi duemila anni”¹, che segna la vita di molti popoli e che “è fondamentale per il “pensare” cristiano”². Si tratta, dunque, di una figura non marginale nel panorama del mistero salvifico³, anche solo «per il fatto che ha reso nostro fratello il Signore della Maestà e ci ha *ottenuto la misericordia*», come ricorda Bonaventura di Bagnoregio quando vuole motivare quell’indicibile amore con cui Francesco d’Assisi circondava la Madre del Signore⁴.

Per questo motivo, in sintonia con il famoso detto di Giovanni Damasceno (+750) - “nel termine Theotokos troviamo racchiuso tutto il mistero dell’economia salvifica”⁵-, la Chiesa ha compreso, riconosciuto e approfondito nei secoli il ruolo e la persona di Maria quale un piccolo

* Fr. Stefano Cecchin, membro della provincia di Sant’Antonio di Padova dei Frati Minori del Nord Italia, docente di mariologia presso la Pontificia Università Antonianum, è dal 2017 Presidente della Pontificia Accademia Mariana Internazionale.

¹ A. GREELEY, *I grandi maestri della fede. Un catechismo essenziale*, Brescia 1978, p. 13.

² GIOVANNI PAOLO II, *Lettera ai sacerdoti per il giovedì santo 1995*, in *L’Osservatore Romano* (8 aprile 1995) p. 4.

³ «[il concilio] ha posto in evidenza che la Madre del Signore non è figura marginale nell’ambito della fede e nel panorama della teologia, poiché essa, per la sua intima partecipazione alla storia della salvezza, “riunisce in sé in qualche modo e riverbera i massimi dati della fede”»: CONGREGAZIONE PER L’EDUCAZIONE CATTOLICA, *La Vergine Maria nella formazione intellettuale e spirituale*, n. 5. Cf. *Lumen gentium*, 65.

⁴ BONAVENTURA DI BAGNOREGIO, *Leggenda maggiore*, IX, 3.

⁵ GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, III,12, PG 94, 1028.

“universo”⁶, un “microcosmo”⁷, una “microstoria della salvezza”⁸, presenza “mirabile”⁹ in cui “s’aduna quantunque in creatura è di bontate”¹⁰, un compendio del mistero salvifico¹¹, anzi, la chiave stessa del mistero cristiano¹². Fu, infatti, alla conclusione del terzo periodo conciliare, il 21 novembre 1964, che il santo Papa Paolo VI affermò: «La conoscenza della vera dottrina cattolica su Maria costituirà sempre una chiave per l’esatta comprensione del mistero di Cristo e della Chiesa»¹³.

Era stato proprio il concilio ad aprire il cammino per una nuova comprensione della figura di Maria e a dare l’inizio per sviluppare una nuova mariologia, non più solo legata alla ricerca delle grandezze della “Madre di Dio”, che l’avevano resa quasi un modello “irraggiungibile”, ma finalizzata alla riscoperta di quei valori antropologici della donna di Nazaret che sono esemplari per la vita di ogni credente e di ogni seguace di Cristo.

In lei troviamo gli aspetti fondamentali che caratterizza il discepolo di Cristo, a partire dalla sua relazione dialogica con il Padre che la chiama alla missione di Madre del suo Figlio. La sua profonda intimità con l’agire dello Spirito Santo, che tutta l’ha riempita. La relazionalità unica, vissuta con quel bimbo, Verbo di Dio, che l’abita per i nove mesi della gravidanza, nasce da lei, cresce con lei in età, sapienza e grazia. Troviamo poi la sua relazione solidale con Elisabetta, la prima che, insieme al figlio Giovanni Battista, partecipa della ‘pienezza di grazia’ che la Vergine porta con sé e vuole donare agli altri. Solidarietà che manifesta anche a Cana quando fu attenta alla situazione dei giovani sposi: e in questo episodio, la serva del Signore, la prima che aveva ascoltato la Parola e l’aveva messa in pratica, indica ai servi quale è la soluzione giusta: «fate quello che vi dirà» (Gv 2,5).

Maria è la donna di fede, che avanza nella fede, che diventa modello

⁶ P. DE BÉRULLE, *Oeuvres complètes*, in PL 524-530.

⁷ MATILDE, *Rivelationes*, c. 42, Parigi 1513, p. 164.

⁸ S. DE FIORES, *Maria microstoria della salvezza. Verso un nuovo statuto epistemologico della mariologia*, cit., p. 8.

⁹ ANSELMO D’AOSTA, *Omelia 52*, in PL 158, 955.

¹⁰ DANTE ALIGHIERI, *Paradiso* 33,21.

¹¹ Cf. *Lumen gentium*, 65.

¹² R. LAURENTIN, *Maria chiave del mistero cristiano. La più vicina agli uomini perché la più vicina a Dio*, cit.

¹³ PAOLO VI, *Discorso di Paolo VI a chiusura del terzo periodo del Concilio Ecumenico*, AAS 56 (1964) 1015.

di fede. Così la troviamo ai piedi della croce, quando il vento oscuro del Calvario stava spegnendo le lampade di molti cuori. Quando i discepoli si nascondono, Maria è presente, la sua lampada continua a rimanere accesa, e per questo la troviamo ancora solidale con gli Apostoli nell'attesa dello Spirito Santo dopo la risurrezione.

Lei è la donna che aveva dialogato con Dio sin dal principio: «come è possibile?» (Lc 1,34); che si era fidata di Lui e con una libera e responsabile adesione aveva risposto: «eccomi, sono la serva del Signore, avvenga di me quello che hai detto» (Lc 1,38). E da questo momento iniziò l'avventura più bella di tutti i secoli! Un'avventura a cui tutti sono inviati di unirsi, di viverla, seguendo le orme che Maria ha lasciato nei cuori di quanti, come lui, cercano il senso autentico della loro esistenza che non può essere vissuta senza la convinzione che Dio continua a camminare «con te» (Lc 1, 28).

Maria di Nazaret, vergine e madre, fedele compagna e amica di Gesù, sempre docile all'azione dello Spirito, è la “donna in relazione” che risplende come modello antropologico valido per ogni uomo e donna e per ogni cultura.

Questo articolo vuole dare solo alcune semplici tracce per iniziare una riflessione sulla dimensione mariana del concetto di fratellanza, legato anche al dialogo interreligioso, che ci viene proposto nella lettera enciclica *Fratelli tutti* di papa Francesco.

Maria nella “Fratelli tutti”: una chiave di lettura francescana

La figura e il pensiero di san Francesco d'Assisi sono stati d'ispirazione per due importanti documenti dell'attuale magistero pontificio: le lettere encicliche *Laudato si'* del 24 maggio 2015¹⁴ e *Fratelli tutti* del 3 ottobre 2020¹⁵; quest'ultima era stata preceduta dal *Documento sulla fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza umana* (Abu Dhabi, 4 febbraio 2019)¹⁶.

¹⁴ FRANCESCO, *Laudato si'* lettera enciclica sulla cura della casa comune, Città del Vaticano 2015.

¹⁵ FRANCESCO, *Fratelli tutti*, lettera enciclica sulla fraternità e l'amicizia sociale, Città del Vaticano 2020.

¹⁶ FRANCESCO-AHMAD AL-TAYYEB, *Documento sulla fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza comune*, Città del Vaticano 2019.

Il santo assisiano viene generalmente associato all'ideale di vita contemplativa vissuta in armonia con la bellezza del creato percepito come una grande casa comune dove tutto è in relazione. La sua persona incarna la compassione per tutte le creature, una pace cosmica e quell'armonia che affratella tutti gli esseri. In effetti, Francesco è il santo per eccellenza che ha saputo fare della sua vita una contemplazione continua della "tenerezza di Dio". La sua sapienza è stata quella di aver "fatto esperienza" della somma bontà di Dio, il quale per amore del Figlio, generato dall'eternità nel suo grembo, ha creato tutte le cose per lui e in vista di lui (Col 1,16). Così che "quando venne la pienezza del tempo" (Gal 4,4) questo suo diletto Figlio venne a porre la sua dimora "in mezzo a noi" (Gv 1,14). Da quel momento la storia inizia un nuovo percorso guidato da Gesù che vive l'esperienza umana affinché l'uomo possa partecipare di quella divina.

Per conoscere il pensiero del santo di Assisi bisogna accostarsi principalmente ai suoi scritti¹⁷, pur non tralasciando le altre testimonianze e le biografie scritte in special modo da Tommaso da Celano (+1265)¹⁸ e da Bonaventura di Bagnoregio (+1274)¹⁹. In tutte, emerge come l'Assisiato aveva abbandonato tutto per seguire Gesù nella via della povertà, come ricorda anche papa Francesco²⁰. Quando però si parla di questa "sequela Christi" non si deve dimenticare che in essa vi è una dimensione mariana che corrisponde alla particolare "devotio Mariae" del santo assisiano²¹.

¹⁷ Per gli scritti utilizzeremo l'edizione critica: FRANCESCO D'ASSISI, *Scritti*, a cura di Carlo Paolazzi, Grottaferrata 2009. Per gli scritti di Chiara e le altre fonti: cf. *Fonti francescane*, Padova 2011; *Fontes franciscani*, a cura di E. Menestò e S. Brufani, S. Maria degli Angeli - Assisi, 1995.

¹⁸ TOMMASO DA CELANO, *Vita prima*, in *Fonti francescane*, nn. 315-571; *Vita seconda*, in *Fonti francescane*, nn. 578-820

¹⁹ BONAVENTURA DI BAGNOREGIO, *Leggenda maggiore*, in *Fonti francescane*, nn. 1020-1255.

²⁰ PAPA FRANCESCO, *Strumenti di pace e non di distruzione. Alla messa in piazza San Francesco l'appello del Papa per il rispetto del creato e di ogni essere umano* (4 ottobre 2013), in *L'Osservatore Romano* 5 ottobre 2013, 8; *Video-messaggio del Santo Padre Francesco in occasione dell'ostensione straordinaria della Sindone di Torino* (30 marzo 2013): http://www.vatican.va/holy_father/francesco/messages/pont-messages/2013/documents/papa-francesco_20130330_videomessaggio-sindone_it.html; *Discorso nella Veglia di preghiera con i giovani nel Lungomare di Copacabana, Rio de Janeiro* (27 luglio 2013) in *Acta Apostolicae Sedis* 105 (2013) 659.

²¹ Gli studi di riferimento per l'esperienza mariana di S. Francesco sono: AGO L.M., *La «Salutatio Beatae Mariae Virginis» di San Francesco di Assisi*, Roma 1998; SCHNEIDER J.,

Egli, pur non avendo fondato un ordine con una esplicita caratterizzazione mariana, ci ha lasciato una chiave di lettura della sua vocazione quando scrisse le sue ultime volontà a Chiara. Quasi imitando l'ultimo atto di Gesù sulla croce, san Francesco rivela alla sua fedele seguace il suo progetto di vita, come se stesse emettendo una professione nelle mani della sua stessa discepola: «Io, frate Francesco piccolino, voglio seguire la vita e la povertà dell'altissimo Signore nostro Gesù Cristo e della sua santissima madre e perseverare in essa fino alla fine»²².

Alla fine della sua esistenza vuole testimoniare la ferma volontà di seguire perseverante l'esempio di vita che Gesù ha vissuto insieme con sua madre. Il Figlio di Dio ha avuto al proprio fianco una donna che, insieme a lui è divenuta il modello che Francesco vuole seguire.

Gesù e Maria, dunque, nell'antropologia francescana diventano il paradigma interpretativo di tutto il messaggio cristiano. Si tratta della comprensione, connessa ai primi capitoli della Genesi, dell'unità sostanziale dell'essere umano composto primordialmente di una unità che diventa poi distinzione e non contrapposizione. Dio divide l'umanità, l'Adam primordiale, in uomo (ish) e donna (ishà), così che la vocazione umana si realizza nella relazionalità e collaborazione tra maschile e femminile, tra uomo e donna. Dio aveva detto: «Non è bene che l'uomo sia solo» (Gn 2,18), perché l'uomo non può realizzarsi da solo! Ecco, allora, l'intima unione tra uomo e donna, che sono chiamati a ricomporre l'unità iniziale: «Per questo l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne» (Gn 2,24).

Questo evento genesiaco viene riletto dal pensiero francescano in chiave cristologica e mariologica. Gesù e Maria sono l'esempio di vita che Francesco vuole seguire e che addita come modello ai suoi seguaci. Si tratta di riconoscere la differenza tra uomo e donna ma nella reciproca complementarietà che li vuole uniti per realizzarsi nel progetto divino.

La donna, dunque, sta a fianco dell'uomo come Maria sta a fianco di Gesù. Il ruolo fondamentale della Vergine per Francesco è quello di es-

Virgo ecclesia facta. La presenza di Maria nel crocifisso di San Damiano e nell'Officium Passionis di san Francesco d'Assisi. Traduzione dal tedesco di M. Zappella (Biblioteca Mariana Francescana, 1), S. Maria degli Angeli-Assisi 2003; LEHMANN L., *La devozione a Maria di Francesco e Chiara d'Assisi*, in "La Scuola Francescana" e l'Immacolata Concezione, Città del Vaticano 2004, 1-55.

²² FRANCESCO D'ASSISI, *Ultima voluntas sanctae Clarae scripta*, 1; cf. *Regula s. Clarae* II, 25; VIII, 6; XII, 13.

sere “la casa, il palazzo, la dimora” di Cristo, che sintetizza nella felice espressione di “Vergine fatta Chiesa”.

Maria la donna casa

La figura di Maria si incontra nella lettera enciclica *Fratelli tutti*, al n. 276, quando papa Francesco scrive: «La Chiesa è una casa con le porte aperte, perché è madre. E come Maria, la Madre di Gesù, vogliamo essere una Chiesa che serve, che esce di casa, che esce dai suoi templi, dalle sue sacrestie, per accompagnare la vita, sostenere la speranza, essere segno di unità [...] per gettare ponti, abbattere muri, seminare riconciliazione».

Il papa ricorda che la Chiesa è una “casa”, perché è “madre”. Questa immagine ci riporta al racconto della creazione della donna del libro della Genesi: «Il Signore Dio plasmò [bnh=edificò] con la costola, che aveva tolta all'uomo, una donna e la condusse all'uomo» (Gn 2,22).

Il verbo ebraico *bnh* (*banah*), tradotto in greco con *oikodoméō*, significa “edificare” e suggerisce l'idea della costruzione di una “casa” (*oikos*). Per questo motivo, il giudaismo antico avevano inteso che Dio aveva creato la donna affinché fosse la «casa dell'uomo»²³. In natura, infatti, il bimbo viene concepito nel grembo della madre, qui viene custodito, protetto, alimentato sino al momento della nascita. E, come la casa è costruita e strutturata con ordine, così la donna è colei che aiuta l'uomo a condurre una vita ordinata e armoniosa.

Così la letteratura rabbinica ricorda che l'armonia di una casa è data dalla comunione di vita tra l'uomo e la donna: dove manca la donna non troviamo una vera casa²⁴.

L'armonia tra uomo e donna è data anche dal fatto che la donna è stata ricavata dalla stessa sostanza dell'uomo, dalla sua “costola” (*sela*), come riconosce l'uomo stesso: «essa è carne dalla mia carne e osso dalle mie ossa. La si chiamerà donna (*ishah*) perché dall'uomo (*ish*) è stata tolta» (Gn 2, 23). È questo il riconoscimento della pari dignità, di essere entrambi della stessa natura, capaci – insieme – di accogliere e trasmettere la vita.

²³ Cf. A. SERRA, *Miryam, figlia di Sion. La donna di Nazaret e il femminile a partire dal Giudaismo antico*, Roma 1997, 45-46.

²⁴ Cf. FILONE DI ALESSANDRIA, *De virtutibus* 19; *De specialibus legibus* 169-171; *In Flaccum* 89.

Una vita che nasce da quella terra che Dio aveva plasmato per creare l'umanità! La terra madre di tutti, dell'uomo e della donna, una terra che accoglie la vita tramite il soffio divino, senza il quale rimarrebbe solo materia inanimata. Realtà ricordata all'uomo dallo stesso Creatore: «Con il sudore del tuo volto mangerai il pane; finché tornerai alla terra, perché da essa sei stato tratto: polvere tu sei e in polvere tornerai!» (Gn 3, 19).

La terra madre diventa feconda grazie alla benedizione che Dio dona all'uomo e alla donna, che insieme rivelano l'immagine somiglianza divina (Gn 1,27) e insieme realizzano il progetto divino: «Siate fecondi e moltiplicatevi» (Gn 1, 28).

La donna, casa dell'uomo, è il tu dell'uomo che in lei incontra la sua distinzione e i valori dei ruoli che li uniscono per compiere il progetto divino.

Il racconto rivela un altro aspetto fondamentale: dopo averla edificata, Dio conduce la donna all'uomo (Gn 2,22). Si tratta della rivelazione della bellezza della donna fatta da Dio all'uomo, quasi che l'uomo non può comprenderla senza questa illuminazione divina. La donna non è il castigo degli dei, come in certe mitologie pagane²⁵, ma è il dono fondamentale di Dio affinché l'uomo possa realizzarsi nella storia.

Così, che dopo il peccato, troviamo ancora Dio che rivela il ruolo femminile nella storia. Al serpente dice: «Io porrò inimicizia tra te e la donna, tra la tua stirpe e la sua stirpe: questa ti schiaccerà la testa e tu le insidierai il calcagno» (Gn 3, 15).

La salvezza dell'umanità è affidata così al ruolo di una donna che avrebbe concepito Colui che avrebbe vinto definitivamente il male e la morte. Ed è in questa maniera che la Chiesa ha letto le prefigurazioni di Gesù e Maria di cui tutto l'Antico Testamento ci parla nella previsione della loro venuta nella pienezza dei tempi (Gal 4,4), quel mistero nascosto nei secoli e rivelato in Cristo (Ef 3, 9; Col 1, 26) e con il quale abbiamo una nuova creazione, la riconciliazione di tutte le cose create e la partecipazione alla vita divina per mezzo di Gesù.

In questo progetto divino, la donna madre ha un ruolo fondamentale. Maria diventa il luogo dell'Incarnazione, dove Dio viene a dimorare, la casa!

Il pensatore russo Vissarion Grigor Belinskij (+1848) aveva notato che la civiltà europea, nelle sue molteplici divisioni, era alla ricerca di una

²⁵ Si può pensare al mito di Pandora: cf. A. CHIARINO, *Il mito di Pandora. L'ambiguità al femminile*, Roma 2020.

unità ideologica e giuridica. Da parte sua l'unica vera unità che avesse mai provato in casa sua era stata quella garantita dalla madre. Le divisioni e i conflitti sono generati dal voler chiudere le persone dentro le ideologie, mentre la verità che rende liberi la si può trovare solo nella casa fatta di persone vive di cui la madre è modello e immagine²⁶.

Così, la Vergine Maria, la casa di Dio tra di noi, rivela questa dimensione fondamentale per la vita umana. La sua docilità alla Parola di Dio è un paradigma incomparabile di umiltà: lei è la serva del Signore che ripone tutto in lui, che si fida e si affida solo a lui, che ama solo lui, che si dona totalmente a lui. In lei si crea un ambiente di simpatia nei confronti di Dio, di accoglienza, così che l'Altro si trova a casa sua, perché gli dà spazio, lo fa vivere. È come la terra che accoglie il seme, lo nutre, si allarga perché lui cresca, fino a quando non raggiunge la matura per poter uscire ed essere autonomo. Il Dio-uomo ha fatto questa esperienza in Maria. Anche lui, come tutti gli essere umani, è passato per il grembo di una madre. Per nove mesi la Vergine è stata la casa del Figlio di Dio divenuto uomo in lei e con la carne di lei.

Questo mistero-evento dell'incarnazione è stato contemplato e magnificato lungo tutta la storia della Chiesa dai grandi maestri e santi.

Dio è diventato nostro fratello nel grembo di una donna, e noi siamo diventati in quel grembo figli di Dio, perché fratelli di Gesù, il figlio di Maria. Ecco, allora, Maria intesa come casa-madre modello della Chiesa, che come lei deve essere casa e madre di tutti i fratelli di Gesù.

Ma, il riferimento di papa Francesco ci rimanda all'episodio della visitazione. Maria, dopo aver scoperto di essere amata da Dio, di essere stata scelta per essere riempita di lui, gravi di Gesù e ricolma dello Spirito Santo, non resta chiusa in casa. Non si mette allo specchio per ammirare la sua bellezza! Subito, dice il Vangelo, «si alzò in fretta» (Lc 1, 39). Qui viene usato il verbo participio aoristo: “ána-stása” dal verbo “anistemi” che significa: il gesto, l'atto, l'azione di alzarsi in piedi e camminare con una attitudine di ricerca; oppure, l'intento di elevarsi da una condizione di non conoscenza alla ricerca di una conoscenza di ciò che manca per comprendere la propria esistenza (Lc 26, At 45); infine sappiamo che questo verbo è usato per la risurrezione di Cristo.

Ora Maria, che nell'incarnazione aveva già sperimentato la Pentecoste, perché lo Spirito Santo era sceso su di lei, e la potenza dell'Altissimo

²⁶ Cf. T. SPIDLİK, *Lezioni sulla Divinumanità*, Roma 1995, p. 243.

aveva steso la sua ombra (Lc 1, 35), allo stesso modo che Gesù aveva promesso agli apostoli: «avrete forza dallo Spirito Santo che scenderà su di voi e mi sarete testimoni...» (At 1, 8), la troviamo diventare la prima evangelizzatrice. Lei diventa immagine della Chiesa che esce di casa, che piena di Dio, non può non aprirsi al mondo per annunciarlo a tutte le creature. Perciò è evidente che come Maria così deve comportarsi la Chiesa!

Maria e “la fratellanza”

Papa Francesco cita nuovamente la Vergine Maria al n. 278 della *Fratelli tutti*, quando dice: «Chiamata a incarnarsi in ogni situazione e presente attraverso i secoli in ogni luogo della terra – questo significa ‘cattolica’ –, la Chiesa può comprendere, a partire dalla propria esperienza di grazia e di peccato, la bellezza dell’invito all’amore universale. Infatti, “tutto ciò ch’è umano ci riguarda. [...] Dovunque i consessi dei popoli si riuniscono per stabilire i diritti e i doveri dell’uomo, noi siamo onorati, quando ce lo consentono, di assiderci fra loro”²⁷. Per molti cristiani, questo cammino di fraternità ha anche una Madre, di nome Maria. Ella ha ricevuto sotto la Croce questa maternità universale (cf. Gv 19,26) e la sua attenzione è rivolta non solo a Gesù ma anche al “resto della sua discendenza” (Ap 12,17). Con la potenza del Risorto, vuole partorire un mondo nuovo, dove tutti siamo fratelli, dove ci sia posto per ogni scartato delle nostre società, dove risplendano la giustizia e la pace».

Per molti cristiani il cammino di fraternità è caratterizzato da una madre che ha il nome di Maria (in ebraico: מִרְיָם Myriàm). L’etimologia di questo nome assume una interessante rilevanza. Lungo la storia vi sono state varie interpretazioni sul nome di Maria legate spesso ai tempi e alle culture in cui veniva interpretato. Ma è la Bibbia che ci orienta verso il suo significato originale. Il nome di Myriàm, infatti, si trova solo ed esclusivamente riferito a Myriàm (Es 15, 20.21; Nm 12, 1.4.5.10.15; 20, 1; 26,59; 1Cr 5,29; Mi 6,4), la sorella di Mosè e di Aronne (entrambi nomi di derivazione egiziana), figli di Amram e Iochebed (figlia di Levi), ebrei che vivevano in Egitto. Da qui, dunque, l’ipotesi più accreditata sull’origi-

²⁷ PAOLO VI, Lettera enciclica *Ecclesiam suam* (6 agosto 1964), n. 101, in AAS 56 (1964), p. 650.

ne della parola ebraica MRYM (Miryam o Maryam)²⁸. Nell'antico Egitto MR significava "amore", e MRY vuol dire "amato/a". Si trovano i nomi egizi "mry.t-imn" (merit-Amun) "amato/a da Ammon", oppure "mrv.t-r" (merit-Re) "amato/a da Ra". Il nome di "amata/prediletta" sembra il più conforme da dare ad una bambina anche nei casi che sia una figlia unica o avuta dopo difficoltà (come la tarda età).

Un'altra suggestiva interpretazione vede nella grafia ebraica del nome MRYM la M(em) iniziale (in forma aperta) che significa "acque superiori", e la M(em) finale (in forma chiusa) che significa "acque inferiori", quasi che il nome di Maria possa significare l'unione tra il cielo e la terra. Questa unione era la speranza che viveva nel cuore dell'umanità secondo le mitologie del mondo antico.

La donna di Apocalisse, citata dal Santo Padre, cancellando tutte le mitologie pagane, è l'immagine della Chiesa Madre Maria che risplende nell'armonia dell'universo perché nel suo grembo, casa, conserva la vera luce del mondo, quella che illumina ogni uomo (Gv 1,9).

Da ciò sembra chiaro che il nome stesso della madre dei cristiani sia un nome che infonde amore, serenità, pace, unione. Maria è stata scelta per essere il luogo dell'incontro tra il cielo e la terra, la casa – come già abbiamo detto – del Dio che è venuto ad abitare in mezzo a noi.

In questo senso l'esemplarità di Maria ritorna alla luce quale madre universale, venerata in tutto il mondo, per la sua intima vicinanza con Gesù, il salvatore universale. Lei è la donna che fa parte del piano di salvezza con un ruolo unico e indispensabile²⁹: è la "Madre del Dio incarnato" e la "Madre del Redentore", unita al Figlio come collaboratrice, lungo tutto l'arco della sua vita e della sua opera³⁰. Ella vive la sua funzione materna ed il suo servizio di socia del Cristo in atteggiamento di fede, di obbedienza, di amore vissuto in modo responsabile e volontario, che ne fa un esemplare unico per tutta la Chiesa³¹.

Questo suo ruolo di "Madre universale", insegna il Papa, Maria lo ha

²⁸ Cf. S.C. LAYTON, *Archaic Features of Canaanite Personal Names in the Hebrew Bible*, E-Book 2018, p. 184.

²⁹ Cf. *Lumen gentium*, n. 55.

³⁰ Cf. *Lumen gentium*, nn. 55-59.

³¹ Cf. I. DE LA POTTERIE, *Maternità di Maria e maternità della Chiesa secondo la tradizione giovannea*, in *Il Salvatore e la Vergine-Madre. La maternità salvifica di Maria e le cristologie contemporanee*, Atti del 3° Simposio Mariologico Internazionale. Roma, ottobre 1980, Roma 1980, p. 279-280.

ricevuto “sotto la Croce”. È un dato logistico fondamentale: lei sta sotto, non sulla croce! Inchiodato sulla croce sta solo lui, il Figlio amato, che con il suo sangue sta generando una umanità nuova, un nuovo popolo. Con la sua morte, aveva profetizzato Caifa, «Gesù doveva morire per la nazione, e non per la nazione soltanto, ma anche per radunare nell'unità i figli di Dio che erano dispersi» (Gv 11,51-52). Questa immagine dei “figli di Dio dispersi” si collega a quella della “maternità universale di Gerusalemme”³².

I “figli di Dio”, cioè l'intera umanità, sono dispersi dal maligno (Gv 10,12) che causa divisioni attraverso l'egoismo e la menzogna, con ideologie, pregiudizi, rivalità, interessi economici e di parte, ecc. La prima dispersione fu con il peccato originale, quando la prima umanità fu cacciata dal Paradiso e dispersa sulla terra: iniziò così quel lungo cammino che fu poi indirizzato da Dio stesso verso la ricerca della “Terra promessa”. Quale terra? Per il popolo ebraico la Terra era Israele, e il centro era la città santa, Gerusalemme, nel cui seno vi era il Tempio, l'abitazione di Dio.

Le profezie indicano Gerusalemme come la città-madre-casa che accoglie i suoi figli. Così Isaia si rivolge alla città dicendo: «Alza gli occhi intorno e guarda: tutti costoro si sono radunati, vengono a te. I tuoi figli vengono da lontano, le tue figlie sono portate in braccio» (Is 60, 4). Ma questa città è chiamata anche ad accogliere il suo Signore che verrà per abitarla: «Gioisci, esulta, figlia di Sion, perché, ecco, io vengo ad abitare in mezzo a te» (Zc 2, 14).

Questa speranza messianica si è realizzata in Cristo, che è venuto nella sua città per adempiere la sua “ora”, per fondare un nuovo tempio e una nuova Gerusalemme³³.

Scriva il mariologo Aristide Serra: «Nell'Antico Patto, Sion-Gerusalemme era “la città del Grande Sovrano” (Sl 47, 3), era il trono regale di Yahwéh, re del suo popolo, poiché entro la sua cinta muraria (somigliante a un grembo) sorgeva il Tempio. Con l'avvento dell'Alleanza Nuova, la regalità di Yahwéh è trasferita al neonato Re-Messia, mentre il grembo e le ginocchia di Maria, sua Madre, divengono il trono naturale ove siede la Maestà regale del Bambino. Contemplata in questa dimensione, Maria

³² Cf. A. SERRA, *Maria presso la Croce. Solo l'Addolorata? Verso una rilettura dei contenuti di Giovanni 19,25-27*, Padova 2011, 212-218.

³³ Riguardo a Maria “nuova Gerusalemme” cf. SERRA, *Maria presso la Croce. Solo l'Addolorata? Verso una rilettura dei contenuti di Giovanni 19,25-27*, 212-234.

eredita il ruolo della Gerusalemme antica; ella diviene figura personificata della Nuova Gerusalemme, “Figlia di Sion”, cioè la Chiesa. E questa, ormai, la vera “città del Grande Sovrano” (cf. Sl 47, 3), ove si attua la regalità di Cristo (cf. Mt 21, 5). Varcando le sue soglie, tutte le genti possono ‘vedere’ e ‘adorare’ la Maestà del Cristo Signore (cf. Mt 2, 11 con 28, 17). Egli è Re del popolo di Dio (Mt 1, 21; 2, 2.6b)»³⁴.

La scena ci rimanda all’evento natalizio quando i pastori, dopo l’annuncio angelico, «andarono senz’indugio e trovarono Maria e Giuseppe e il bambino, che giaceva nella mangiatoia» (Lc 2,14); oppure quando i magi «entrati nella casa, videro il bambino con Maria sua madre, e prostratisi lo adorarono» (Mt 2,11). Sembra che gli evangelisti vogliano indicarci che il luogo dove si trova Gesù per essere adorato è in braccio a Maria, è nella Chiesa. Maria è la casa-luogo-chiesa dove Gesù è venuto per essere il salvatore universale, così che Maria è divenuta la madre di Colui che avrebbe donato la salvezza al mondo intero diventando nostro fratello. In questo senso, Maria ha generato il capo e le membra di Cristo, cioè anche la Chiesa. Per questo motivo, il Concilio Vaticano II ribadisce che la Vergine: «è veramente madre delle membra (di Cristo)... perché col suo amore ha cooperato a far nascere nella Chiesa i fedeli che di quel capo sono le membra»³⁵.

Così Gesù, il capo, dalla croce rivelerà a Maria la continuità e ampliamento della sua vocazione di madre che personifica la “città santa”, la “nuova Gerusalemme”, la Chiesa.

Nella scena del Calvario troviamo una madre e due figli: uno naturale e l’altro acquisito in quel momento. Quel “discepolo amato”³⁶ che stava sostenendo la donna desolata è stato interpretato come il tipo del discepolo amato, cioè di colui o di colei che accoglie e osserva la Parola di Gesù e la mette in pratica: «Chi accoglie i miei comandamenti e li osserva, questi mi ama. Chi mi ama sarà amato dal Padre mio e anch’io lo amerò e mi manifesterò a lui» (Gv 14, 21).

Questo discepolo diventa il modello di tutti i discepoli che possono entrare nella sfera familiare di Gesù solo se, come aveva fatto Maria, accolgono la sua Parola e la fanno diventare la loro vita. Solo così si può avere il dono della madre. Possedere Maria è garanzia di essere “discepolo amato” di Cristo.

³⁴ A. SERRA, *E c’era la madre di Gesù...* (Gv 2,1), Milano-Roma 1989, p. 32.

³⁵ *Lumen gentium*, 53.

³⁶ Cf. A. SERRA, *Maria a Cana e presso la croce*, Roma 1991, p. 104.

Dalle parole di Gesù si può comprendere come Maria sia intesa ora come la “madre-Gerusalemme-Chiesa”, cioè la nuova famiglia universale di Gesù. Questo si può dedurre dall'assonanza della frase espressa da Gesù alla madre: «Ecco il tuo figlio» (Gv 19,26), con le profezie rivolte a Gerusalemme per il ritorno dei figli dispersi che troviamo nella versione greca dei LXX di Isaia 60, 4: «Ecco i tuoi figli radunati insieme»; e di Baruc 4,37: «Ecco, ritornano i figli che hai visti partire, ritornano insieme riuniti dall'oriente all'occidente»; e Baruc 5,5: «Sorgi, o Gerusalemme, ... vedi [ecco] i tuoi figli riuniti da occidente ad oriente».

Maria può essere raffigurata simbolicamente nella donna-madre-Chiesa che raccoglie dentro le sue mura tutti i fratelli e sorelle del suo Figlio per renderli sempre più fratelli tra di loro. Il ruolo di Maria è quello della Chiesa, come ribadisce papa Francesco.

In conclusione: l'impegno per una nuova mariologia

Quanto sinora detto vuole mostrare alcuni aspetti su cui si è incamminata la mariologia a partire dalle proposte metodologiche suggerite dal capitolo VIII della *Lumen gentium* del Concilio Vaticano II. L'itinerario percorso e gli stimoli provocati dal magistero di Papa Francesco con la lettera enciclica *Laudato sii*, il *Documento sulla fratellanza umana* e la lettera enciclica *Fratelli tutti*, ha condotto la Pontifica Accademia Mariana Internazionale a creare la cattedra “Maria via di pace tra le culture” e la “Commissione Internazionale Mariana Musulmano Cristiana”.

Sollecitati anche dalla rivista *National Geographic* che aveva dedicato tutto il numero di dicembre del 2015 a: “*Mary. The Most Powerful Woman in the World*”, dimostrando ancora una volta come la figura di Maria è intesa in varie culture come l'immagine della maternità umana che genera l'immediato sentimento dell'accoglienza, di amore, di amicizia, di pace, di protezione, di misericordia, ecc., si è visto opportuno rimettere in luce come la “casa di Nazaret” può essere sempre e per tutti una proposta di luogo simbolico della fratellanza umana: è il luogo dove Gesù è cresciuto in età, sapienza e grazie. Modello, dunque, dei valori che accomunano tutti gli esseri umani. Lo scopo di questa cattedra è quello di promuovere l'integrità della persona umana ponendo in dialogo le culture per una reciproca accoglienza e conoscenza, in vista di una collaborazione per la costruzione di una casa comune, che rispetti la proposta del papa sull'i-

deale di una unione del “genere umano”, che viene espressa con i concetti di “fratellanza/sorellanza” e di “amicizia sociale”.

Il termine fratellanza ci riporta ai legami familiari e ci ricorda che la casa comune è una grande famiglia. Ci ricorda che tutti abbiamo fatto una esperienza fondamentale, che è quella di essere stati concepiti, desiderati, amati, alimentati, cresciuti, nel grembo di una madre. Noi, che siamo stati plasmati dalla terra, quella terra che continua alimentarci con i suoi frutti e che ci permette di realizzarci con le sue risorse.

L’“amicizia sociale” ci riposta di nuovo alla figura di Maria che si mette velocemente in viaggio, quale Chiesa aperta al mondo e alle culture, Chiesa in uscita da sé stessa e dai suoi interessi personali o di parte, non per perdere o rimetterci ma per arricchirsi con gli altri. Bisogna guardare al mondo, alle creature, ai popoli, contemplando la bellezza di ogni cultura, di ogni espressione, di ogni razza e religione, che sono il nostro bene comune: tutto è dono di Dio per il bene di ognuno.

Quello che si deve evitare sono: «i nazionalismi chiusi, esasperati, aggressivi («In vari Paesi un’idea dell’unità del popolo e della nazione, impregnata di diverse ideologie, crea nuove forme di egoismo e di perdita del senso sociale mascherate da una presunta difesa degli interessi nazionali»³⁷).

La “Commissione Internazionale Mariana Musulmano Cristiana” vuole mostrare come, sotto il manto di Maria, si deve riscoprire e difendere la Casa comune salvaguardando le differenze culturali e religiose, riconoscendone e valorizzandone le diversità non come contrapposte, ma nella conoscenza e nell’interazione, nel dialogo e nella collaborazione, nell’impegno per una “cultura del rispetto”. E tutto ciò deve partire dal di dentro di noi, dalla disponibilità ad impegnarsi affinché il mondo diventi sempre più una “casa comune” a partire da noi stessi. È una chiamata alla conversione verso gli altri e verso il bene comune. Una chiamata rivolta a tutti, nessuno escluso, perché tutti devono lavorare insieme nella prospettiva che le varie culture possano convivere e migliorarsi lasciando che le nostre diversità ci cambino e ci arricchiscano.

L’Accademia Mariana, che come ricorda papa Francesco, sino ad oggi «ha accompagnato il Magistero universale della Chiesa con la ricerca e il coordinamento degli studi mariologici... attraverso la cooperazione con diverse istituzioni accademiche», dando «una chiara testimonianza di come la mariologia sia una presenza necessaria di dialogo fra le culture, capace di ali-

³⁷ *Fratelli tutti*, n. 11.

mentare la fraternità e la pace»³⁸, ha sempre cercato di valorizzare la “cultura del dialogo” nell’oggi della Chiesa e del mondo che sempre più sono segnati in modo irreversibile dalla multiculturalità e dalla multireligiosità della casa comune dove tutti siamo fratelli e sorelle.

Questo è anche il senso della mariologia oggi, che, per la sua dimensione inter e transdisciplinare, vuole continuare a sviluppare ancora di più questo dialogo tra fedi, religioni e culture nella direzione auspicata dal Magistero Pontificio³⁹, che volendola «sempre attenta ai “segni dei tempi mariani” che percorrono la nostra epoca»⁴⁰, intende allargare ulteriormente lo spettro di studio ad altre aree “sensibili” nel dibattito non solo epistemologico/teologico ma anche antropologico-sociale⁴¹ in vista di contribuire alla costruzione della fratellanza umana per la pace mondiale, della ecologia integrale, della “lotta alla criminalità”⁴², dell’“amicizia sociale” e della “new economy”, esplorandovi il potenziale e molteplice apporto legato alla figura di Maria, donna ebrea, cristiana, musulmana, paradigma per un nuovo modello di Casa Comune in cui vige il dialogo e la fratellanza. Ella, infatti, è colei che «vuole partorire un mondo nuovo, dove tutti siamo fratelli, dove ci sia posto per ogni scartato delle nostre società, dove risplendano la giustizia e la pace»⁴³.

³⁸ FRANCESCO, *Messaggio alle Pontificie Accademie* del 4 dicembre 2019.

³⁹ In ossequio alle indicazioni date da Paolo VI, Giovanni Paolo II e Benedetto XVI, la PAMI segue: la *via della verità*: per mezzo della ricerca scientifica cerca di comprendere sempre più il posto di Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa e nelle culture; la *via della bellezza*: valorizza le espressioni del cuore umano che si manifestano attraverso il culto, le devozioni, i pellegrinaggi, l’arte, la letteratura,...; la *via della carità*: mostra come l’affidarsi alla Vergine non si riduce ad uno sterile devozionismo, ma apre i cuori alle necessità dei fratelli e alla cura e salvaguardia della nostra “casa comune” (*Statuti peculiari-regolamento*, n.1.1).

⁴⁰ FRANCESCO, *Udienza ai Docenti e Studenti della Pontificia Facoltà Teologica Marianum*, 24 ottobre 2020.

⁴¹ Cf. FRANCESCO, *Veritatis gaudium* 4-5, costituzione apostolica circa le Università e le Facoltà ecclesiastiche, dell’8 dicembre 2017, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2018.

⁴² Cf. FRANCESCO, *Messaggio al Presidente della Pontificia Academia Mariana Internationalis*, del 15 agosto 2020.

⁴³ *Fratelli tutti*, 278.

Riassunto: Maria di Nazareth, vergine e madre, fedele compagna e amica di Gesù, sempre docile all'azione dello Spirito, è la "donna in relazione" che risplende come modello antropologico valido per ogni uomo e donna e per ogni cultura. Questo articolo vuole dare solo alcune semplici tracce per iniziare una riflessione sulla dimensione mariana del concetto di fratellanza, legato anche al dialogo interreligioso, che ci viene proposto nella lettera enciclica *Fratelli tutti* di papa Francesco.

Parole chiave: fraternità, casa, dialogo

Abstract: Mary of Nazareth, virgin and mother, faithful companion and friend of Jesus, always docile to the action of the Spirit, is the "woman in relationship" who shines as an anthropological model valid for every man and woman and for every culture. This article intends to give only a few simple hints to begin a reflection on the Marian dimension of the concept of brotherhood, also linked to interreligious dialogue, which is proposed to us in the encyclical letter *Fratelli tutti* by Pope Francis.

Key words: fraternity, home, dialogue

Camminare insieme nella speranza. In ascolto dello Spirito per una pastorale generativa e creativa.

Sommario: Introduzione. 1. Chiamati a *nascere dall'Alto* (Gv 3,3): il primato della vita interiore 2. Corresponsabili nella sinodalità: la scelta della fraternità 3. Uniti a Maria, Stella della Nuova Evangelizzazione: costruttori di una *Chiesa lieta col volto di mamma*. Conclusione

Sor. Caterina M. Arillotta*

Introduzione

Oggi, in una società determinata dal non-senso e dalla prevaricazione di ogni riferimento valoriale di portata universale, il mito dell'uomo che si fa da sé finisce col separare la persona dalle proprie radici e dagli altri, rendendola alla fine poco amante anche di sé stessa e della vita¹.

Le cause di questo disagio sono molteplici, da quelle culturali a quelle sociali a quelle economiche, ma a fondo di tutto si può scorgere la negazione della vocazione trascendente dell'uomo e la negazione della relazione fondante con Dio che dà senso a tutte le altre².

* Custode Generale delle Piccole Sorelle dell'Immacolata. Docente di Teologia Pastorale presso l'Istituto Teologico "Pio XI" e l'Istituto Superiore di Scienze Religiose "Mons. V. Zoccali" di Reggio Calabria.

¹ Cfr. Papa Benedetto XVI durante il discorso tenuto ai partecipanti all'Assemblea Plenaria del Pontificio Consiglio per la promozione della Nuova Evangelizzazione sottolinea, infatti, che: «la crisi che si sperimenta porta con sé i tratti dell'esclusione di Dio dalla vita delle persone... Annunciare Gesù Cristo unico Salvatore del mondo, oggi appare più complesso che nel passato; ma il nostro compito permane identico come agli albori della nostra storia. La grazia della missione ha sempre bisogno di nuovi evangelizzatori capaci di accoglierla, perché l'annuncio salvifico della Parola di Dio non venga mai meno, nelle mutevoli condizioni della storia. La Nuova Evangelizzazione, per questo, dovrà farsi carico di trovare le vie per rendere maggiormente efficace l'annuncio della salvezza senza del quale l'esistenza personale permane nella sua contraddittorietà e priva dell'essenziale» (BENEDETTO XVI, Discorso ai partecipanti all'Assemblea Plenaria del Pontificio Consiglio per la promozione della Nuova Evangelizzazione (30 maggio 2011).

² Cfr. CEI, Orientamenti pastorali dell'Episcopato italiano per il decennio 2010-2020, *Educare alla vita buona del Vangelo* (4 ottobre 2010), n. 9.

Gli Orientamenti Pastoralisti *Educare alla vita buona del Vangelo* così delineano i nodi della cultura contemporanea:

le persone fanno sempre più fatica a dare un senso profondo all'esistenza. Ne sono sintomi il disorientamento, il ripiegamento su sé stessi e il narcisismo, il desiderio insaziabile di possesso e di consumo, la ricerca del sesso slegato dall'affettività e dall'impegno della vita, l'ansia e la paura, l'incapacità di sperare, il difendersi dell'infelicità e della depressione. Ciò si riflette anche nello smarrimento del significato autentico dell'educare e della sua insopprimibile necessità³.

Il Papa consegna, perciò, l'immagine di una Chiesa che non abdica dalle proprie responsabilità e non tradisce le proprie certezze di fronte ai tentativi di ridurre all'insignificanza la fede nella realtà postmoderna:

il tempo che stiamo vivendo, infatti, con le sfide che gli sono proprie, appare come una stagione di smarrimento. Tanti uomini e donne sembrano disorientati, incerti, senza speranza e non pochi cristiani condividono questi stati d'animo. Numerosi i segnali preoccupanti che, all'inizio del terzo millennio, agitano il continente europeo. [...]. Si ha l'impressione che il non credere vada da sé mentre il credere abbia bisogno di una legittimazione sociale né ovvia né scontata. [...]. A questo smarrimento della memoria cristiana si accompagna una sorta di paura nell'affrontare il futuro. [...]. Si assiste a una diffusa frammentazione dell'esistenza, prevale una sensazione di solitudine; si moltiplicano le divisioni e le contrapposizioni. [...]. Alla radice dello smarrimento della speranza sta il tentativo di far prevalere un'antropologia senza Dio e senza Cristo. [...]. La cultura europea dà l'impressione di una apostasia silenziosa da parte dell'uomo sazio che vive come se Dio non esistesse⁴.

Inseriti in quello che Papa Francesco definisce un "carnevale mondano", in una società senza punti fissi, scardinata, priva di riferimenti solidi e stabili, in quella che viene chiamata la cultura dell'effimero, dell'usa e getta a causa della seduzione del relativismo soggettivista, nella società dell'apparire e del consumo in cui la verità è truccata⁵, è bello riflettere sempre sul farsi storico della Chiesa, rileggere i segni del nostro tempo

³ *Ibidem*.

⁴ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica post-sinodale su Gesù Cristo, vivente nella Sua Chiesa, Sorgente di speranza per l'Europa, *Ecclesia in Europa* (26 giugno 2003), nn. 7-9.

⁵ Cfr. FRANCESCO, Omelia in occasione della chiusura del Giubileo per gli 800 anni dalla conferma dell'Ordine dei Predicatori (21 gennaio 2017).

per discernere e tessere nel *qui e ora di Dio* la missione della Chiesa, ricercare il bello, il buono, il nuovo: ossia la chiamata della stirpe eletta, della nazione santa (cfr. 1Pt 2,9).

In questo contesto, la pandemia da Covid-19 che ha messo in ginocchio il pianeta a partire dall'inverno del 2020, può essere letta come uno di quei "segni dei tempi" che provocano l'umanità a rileggere continuamente la cifra del proprio vissuto esistenziale, non solo mettendone brutalmente in luce le immani povertà, ma anche offrendo un potente stimolo al ripensamento delle categorie culturali, etiche, antropologiche e sociali tipiche di questo mondo post-moderno.

Osserva a tal proposito il Papa:

il contesto della nostra strana e inedita stagione colpita dalla catastrofe di un virus pandemico che ci ha resi inermi e spettrali, assegnati, pur in presenza di un mondo iperconnesso, alla prigionia di un deserto sociale, alla disperata ricerca di nicchie protettive e/o di sponde emotive e attive per la nostra intima solitudine, nervosamente avidi di un senso rassicurante per la nostra vulnerabilità e persino di un nuovo riempimento di senso per un tempo che ci appare svuotato, diventato massa informe e sguardo nel vuoto ha costretto a riscrivere il modo di stare insieme⁶.

La pandemia ha sparso paure e rabbia, specialmente nelle persone più fragili ed esposte; ha innescato processi di indebolimento sociale, rendendo precaria l'occupazione; ha creato un clima generale di *distanziamento* non solo fisico, ma anche psico-affettivo; ha acuito alcune tensioni nel confronto sociale e politico. Il *Covid* però, non solo ha causato, ma ha anche *svelato* tante sofferenze: ha messo in luce il dramma di una diffusa solitudine; ha sollevato il coperchio sulle disparità economiche, con sacche di povertà crescenti anche tra gli italiani; ha evidenziato l'incertezza che colpisce i giovani; e, allargando lo sguardo, ha svelato – per chi non se ne fosse accorto – come il mondo sia da sempre, come lo era prima e lo sarà dopo, afflitto da povertà, paure, violenze, epidemie, guerre, disuguaglianze, inquinamento⁷.

Papa Francesco nella sua esortazione apostolica *Evangelii gaudium* in-

⁶ F. DONADIO, *Sullo «spirito» dell'Enciclica Fratelli Tutti. Una lettura del Proemio* in *Rassegna di Teologia* 61 (2020), 535.

⁷ Cfr. E. CASTELLUCCI, Lettera alla città di Modena per la Solennità di S. Geminiano, *Lampada del corpo è l'occhio. Per una speranza "rigenerante"* (31 gennaio 2021).

vita i cristiani a riprendere in mano l'identità di battezzati, la chiamata ad essere autentici discepoli missionari:

la missione al cuore del popolo non è una parte della mia vita, o un ornamento che mi posso togliere, non è un'appendice, o un momento tra i tanti dell'esistenza. È qualcosa che non posso sradicare dal mio essere se non voglio distruggermi. Io *sono una missione* su questa terra, e per questo mi trovo in questo mondo. Bisogna riconoscere sé stessi come marcati a fuoco da tale missione di illuminare, benedire, vivificare, sollevare, guarire, liberare⁸.

Il Signore desidera plasmare cuori di padri, cuori di madri: cuori aperti, capaci di grandi slanci, generosi nel donarsi, compassionevoli nel consolare le angosce e saldi per rafforzare le speranze in tempi segnati da fragilità e sofferenze dovute anche alla pandemia, che ha originato incertezze e paure circa il futuro e il senso stesso della vita⁹.

Scrivono Domenico Cravero e Francesco Cosentino nel loro interessante volumetto *Lievito nella pasta*:

siamo nel guado di un cambio d'epoca, che ci chiede di misurarci quotidianamente con la velocità dei cambiamenti e lo scombussolamento delle certezze. È un mondo che deve fare i conti con le descrizioni della scienza e con i risultati della tecnica, con l'instabilità e il disincanto che esse inevitabilmente determinano. Ci scopriamo nomadi e provvisori. «Privo di un Dio generante, questo nuovo cosmo, una volta sorto dal vuoto, si autocrea e si autoproduce creando e produ-

⁸ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), n. 273.

⁹ FRANCESCO, Messaggio per la 58 Giornata Mondiale di Preghiera per le Vocazioni, *San Giuseppe: il sogno della vocazione* (19 marzo 2021). L'annuncio di Gesù risorto non sarà una formula, una verità da consumare con qualche tesi teologica. Dentro questa nostra società in cui sperimentiamo *disorientamento, incertezza, stanchezza, smarrimento e disperazione*, siamo capaci di portare quella serena fiducia che toglie noi e ogni nostro fratello da questa situazione. Con semplicità dobbiamo offrire quell'orientamento globale alla vita che sperimentiamo nel dialogo fiducioso quotidiano con Dio: la certezza necessaria guadagnata smontando le false sicurezze e orientando la ricerca nella direzione del Signore Gesù. Con l'aiuto di Dio facciamo sperimentare che c'è una forza, un riposo contro la stanchezza, che il nostro smarrimento si risolve, anche faticosamente, in ritrovata prospettiva di vita personale, familiare e pubblica, che la disperazione è vinta dall'affidamento nelle braccia del Padre, fatto di preghiera, di ascolto, di partecipazione alla grazia di Dio, che ci viene sempre offerta nell'eucaristia, celebrata in una comunità, anche povera, ma viva e consapevole di incontrarvi il Signore, il Crocifisso risorto. Cfr. D. SIGALINI, *Incontro con il Risorto, la vera speranza per l'uomo di oggi*, in *Orientamenti pastorali Redazione web* (30 aprile 2021). «www.centroorientmentopastorale.it»

cendo a profusione nuclei, atomi, galassie. Privo di centro è al contempo policentrico, acentrico, dispersivo». La fede cristiana riceve dal secolarismo uno stimolo importante per proporre la scelta religiosa come pienezza dell'umano, anche in un mondo disincantato. Questa purezza della fede deve però rinunciare a considerarsi come mera funzione sociale, deve prendere le distanze dalla religione civile, intesa come «la matrice indispensabile per il comune ordine civilizzato». Concentrandosi sull'essenziale eviterà in ogni modo di considerare la fede secondo i criteri mondani del marketing: Dio, il bene che garantisce la nostra migliore realizzazione. La pienezza è intesa e sperimentata, infatti, come dono di grazia¹⁰.

Ma «peggio di questa crisi, c'è solo il dramma di sprecarla»¹¹ sottolinea Papa Francesco durante l'Omelia di Pentecoste. Anche in questo tempo il Signore accompagna il suo popolo perché senta vicino il suo Pastore. Si tratta adesso di avere il coraggio di prendere l'iniziativa, di fare il primo passo, senza subire le situazioni come una fatica. Chiamati piuttosto ad essere una Chiesa dalle porte aperte, capace di prendere l'iniziativa, di coinvolgersi e di accompagnare¹².

Per camminare nella speranza, come sottolinea la professoressa Bignardi, si ha bisogno, però, di qualche ingrediente: un atteggiamento di ascolto continuo, intenso, empatico e non giudicante, la disponibilità a studiare, ad approfondire quello che sta accadendo, per poter orientare il processo, accompagnarlo, in atteggiamento di ricerca, un lavoro di squadra, nel rifiuto delle navigazioni solitarie. Occorre rileggere, perciò, questo tempo per scoprire l'interdipendenza, la condivisione, ricerche capaci di integrarsi. Il Patto Educativo di Papa Francesco forse comincia a giocare qui le sue carte migliori. La professoressa consegna come sintesi l'immagine dell'esploratore, per invitare tutti a pensare al suo coraggio, alla sua curiosità, alla sua capacità di interpretare gli indizi, alla sua fiducia di trovare¹³.

¹⁰ D. CRAVERO - F. COSENTINO, *Lievito nella pasta. Evangelizzare la città postmoderna*, Edizioni Messaggero, Padova 2018, 11.

¹¹ FRANCESCO, *Omelia Santa Messa nella Solennità di Pentecoste* (31 maggio 2021).

¹² ID., *Evangelii gaudium*, cit., n. 24.

¹³ P. BIGNARDI, *I giovani, la fede e il futuro. Esercizi di discernimento nel tempo della pandemia* in CEI, UFFICIO NAZIONALE PER L'EDUCAZIONE, LA SCUOLA, L'UNIVERSITÀ, *La Pastorale Universitaria. Interventi, schede e documenti* (maggio 2021), 38. Quando il tempo è come sospeso, nel senso che ha presente e passato, ma non futuro, solo la speranza, che è apertura al futuro, ci può salvare. L'incertezza che domina i nostri giorni alimenta ansia e paura. Sperare implica un cuore umile e povero. Solo un povero sa

Il Papa parlando ai giovani annuncia la forza della speranza per un *cammino accompagnato e solidale*:

la speranza è sofferta. La speranza sa soffrire per portare avanti un progetto, sa sacrificarsi [...]. La speranza è feconda. La speranza dà vita. Ci parla di una realtà che è radicata nel profondo dell'essere umano, indipendentemente dalle circostanze concrete e dai condizionamenti storici in cui vive. Ci parla di una sete, di un'aspirazione, di un anelito di pienezza, di vita realizzata, di un misurarsi con ciò che è grande, con ciò che riempie il cuore ed eleva lo spirito verso cose grandi, come la verità, la bontà e la bellezza, la giustizia e l'amore. La speranza è audace, sa guardare oltre la comodità personale, le piccole sicurezze e compensazioni che restringono l'orizzonte, per aprirsi a grandi ideali che rendono la vita più bella e dignitosa¹⁴.

A questo proposito, anche l'enciclica *Fratelli tutti* si rivela come una vera e propria miniera di spunti per rileggere la già delicata situazione attuale, ulteriormente segnata dal dramma della pandemia, alla luce delle categorie antropologiche tipicamente cristiane, in particolare la fraternità. Essa costituisce un invito per tutti ad *abitare nella possibilità*. Papa Francesco ricorda infatti che non sono i risultati immediati che contano, ma l'avvio di processi *trasformativi*: «è grande nobiltà esser capaci di avviare processi i cui frutti saranno raccolti da altri, con la speranza riposta nella forza segreta del bene che si semina»¹⁵.

1. Chiamati a nascere dall'Alto (Gv 3,3): il primato della vita interiore

Il tempo presente è straordinariamente favorevole a nuovi cammini di fede che esprimano la ricchezza dell'azione dello Spirito e la possibilità di percorsi di santità. Questo, però, potrà realizzarsi solo se le comunità cristiane sapranno accompagnare le persone valorizzando nel dialogo la maturità, l'esperienza e la cultura di questa generazione. Bisogna, quindi, lasciarsi guidare dallo Spirito Santo per stimolare e potenziare tre atteggiamenti fondamentali: *discernere*, ossia porsi dentro il presente; *vivere* per testimoniare la forza trasformatrice di Dio nella nostra storia; *avere un*

attendere. Se vogliamo essere uomini e donne di speranza, dobbiamo essere poveri e aperti verso l'inaspettato che viene da Dio (Cfr. C. COSTAGLIOLA, *Superare la paura. Riflessioni sulla quarantena*, in *Rassegna di Teologia* 61 (2020), 489.

¹⁴ FRANCESCO, Lettera enciclica *Fratelli tutti* (3 ottobre 2020) nn. 54-55.

¹⁵ *Ibidem*, n. 196. Cfr. ID., *Evangelii gaudium*, cit., nn. 222-225. Cfr. U. MONTISCI, *L'inclusione nell'enciclica "Fratelli tutti"*, in *Catechetica ed Educazione* 6, 1 (2021), 90.

chiaro legame con la Chiesa per renderne visibile il carattere apostolico e missionario¹⁶.

Se il tempo del lockdown ha permesso di ritornare alle radici della fede cristiana meditando sul mistero pasquale, come sottolinea la traccia di riflessione elaborata dalla Commissione Episcopale per la Dottrina, l'Annuncio e la Catechesi della Conferenza Episcopale Italiana donando una «rilettura biblico-spirituale dell'esperienza della pandemia»¹⁷, il nuovo anno pastorale potrebbe essere il tempo in cui sviluppare il tema dell'opera dello Spirito nella vita dei cristiani. Sarebbe opportuno proporre il senso del discernimento spirituale, della intelligenza umana illuminata dallo Spirito per aiutare tutti ad imparare a fare scelte quotidiane secondo la volontà di Dio. La vita nello Spirito indurrebbe a trovare prassi evangeliche concrete di fraternità e di solidarietà, che sembrano oggi ancora più urgenti. Sarebbe anche l'occasione per rimettere al centro la questione della progressione personale, della crescita nelle varie fasi dell'esistenza umana per diventare davvero adulti nella fede.

Questo, allora, è il tempo favorevole per convertirsi, per tornare a fidarsi del Signore Risorto che opera nella storia e per leggere i *segni dei tempi*¹⁸ come ha saputo fare la prima comunità cristiana, assecondando l'azione dello Spirito e accogliendo il mondo nella sua concretezza acquisendo l'essere prossimi come stile di vita, vivendo una spiritualità teologicamente formata (*sapere*), felici, fecondi e generativi (*saper fare*)¹⁹.

¹⁶ Cfr. CEI, Orientamenti per l'annuncio e la catechesi in Italia *Incontriamo Gesù* (29 giugno 2014), n. 10.

¹⁷ COMMISSIONE EPISCOPALE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, L'ANNUNCIO E LA CATECHESI, "È risorto il terzo giorno". Una rilettura biblico-spirituale dell'esperienza della pandemia. Traccia di riflessione per accompagnare l'annuncio e la catechesi (23 giugno 2020).

¹⁸ I segni dei tempi indicano un evento che porta un significato, che è tale solo se è quello perseguito dai soggetti, animati dal desiderio messianico sulla storia umana. Si tratta di eventi nella cui attualità è iscritto un senso che nello Spirito può essere riconosciuto. La loro categoria rimanda a una concezione della storia vitale e concreta, narrata e interpretata in prospettiva di fede. I segni dei tempi non sono da intendersi semplicemente in senso oggettuale, la loro lettura è indissociabile dal soggetto che la compie e il soggetto non è mai il singolo, ma la comunità confessante, la chiesa tutta in atto nella storia, nella *koinonia*, nella *liturgia*, nella *diaconia*. Leggendo i segni dei tempi la chiesa stessa diventa segno (Cfr. A. STECCANELLA, *I segni dei tempi: dentro una categoria incompresa*, in *Catechesi* 86 (aprilegiugno 2017) 2, 10).

¹⁹ Cfr. CEI, UFFICIO CATECHISTICO NAZIONALE, *Ripartiamo insieme. Linee guida per la*

La Nuova Evangelizzazione, infatti, risuona come possibilità per la Chiesa di abitare il clima culturale odierno in modo propositivo: si è invitati a riconoscere il bene presente nei nuovi scenari e ad individuare i luoghi a partire dai quali dare rinnovata vitalità all'impegno missionario ed evangelizzatore, per abbracciare un orizzonte di rinnovamento e integrazione assumendo come punto prospettico il mandato missionario che è all'origine dell'istituzione della Chiesa da parte di Gesù (cfr. Mt 28, 18-20).

Così si esprime, infatti, Papa Francesco:

la nuova evangelizzazione è un movimento rinnovato verso chi ha smarrito la fede e il senso profondo della vita. Questo dinamismo fa parte della grande missione di Cristo di portare la vita nel mondo, l'amore del padre all'umanità. Il Figlio di Dio è "uscito" dalla sua condizione divina ed è venuto incontro a noi. La Chiesa è all'interno di questo movimento, ogni cristiano è chiamato ad andare incontro agli altri, a dialogare con quelli che non la pensano come noi, con quelli che hanno un'altra fede, o che non hanno fede. Incontrare tutti, perché tutti abbiamo in comune l'essere creati a immagine e somiglianza di Dio. Possiamo andare incontro a tutti, senza paura e senza rinunciare alla nostra appartenenza nessuno è escluso dalla speranza della vita, dall'amore di Dio²⁰.

Nella prima apparizione Gesù dice agli apostoli: «Ricevete lo Spirito Santo» (Gv 20,22). Questa è la forza! Non si può nulla senza lo Spirito. Lo sottolinea anche il Pontefice, ricordando che la vita cristiana rinasce dallo Spirito e quindi bisogna fargli posto. È lo Spirito che fa risorgere dai limiti, dalle morti, dalle tante necrosi della vita nell'anima. Il messaggio della risurrezione di Gesù a Nicodemo (cfr. Gv 3,1-21) è questo: bisogna rinascere. Una vita che si dice cristiana, ma che non lascia posto allo Spirito e non si lascia portare avanti dallo Spirito, è una vita pagana, travestita da vita cristiana. Lo Spirito è il protagonista della vita cristiana, lo Spirito che è presente in tutti, accompagna, trasforma, vince²¹. Non può, dunque,

catechesi in Italia in tempo di Covid, 10-15.

²⁰ FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti alla Plenaria del Pontificio Consiglio per la promozione della Nuova Evangelizzazione* (14 ottobre 2013).

²¹ «L'Eucaristia ci avvicina Dio in modo stupendo. Ed è il Sacramento della sua vicinanza nei confronti dell'uomo. Dio nell'Eucaristia è proprio questo Dio che è voluto entrare nella storia dell'uomo. Ha voluto accettare l'umanità stessa. Ha voluto diventare uomo. Il Sacramento del Corpo e del Sangue ci ricorda continuamente la sua divina umanità... Mediante questo Sacramento viene continuamente annunciata, nella storia dell'uomo, la morte che dà la vita... (cfr. 1Cor 11,26) Continuamente si realizza

esserci una vita cristiana senza lo Spirito Santo, che è il compagno di ogni giorno, dono del Padre, dono di Gesù²².

Si è, allora, tutti chiamati a *nascere dall'Alto*, a lasciarsi plasmare dallo Spirito, ad essere grembo accogliente nella Chiesa per poter motivarsi a vicenda nella creatività e nella trasmissione di un grande dono che dà pienezza alla vita, che dà senso all'esserci in un tempo in cui l'uomo è disorientato e privo di centro: Gesù Via Verità e Vita (cfr. Gv 14,6)²³.

Oggi la Chiesa ha bisogno di *evangelizzatori con spirito che pregano e*

in quel senso semplicissimo, che è il segno del Pane e del Vino. Dio è in esso presente e vicino all'uomo con quella penetrante vicinanza della sua morte sulla croce, dalla quale è scaturita la potenza della Risurrezione. L'uomo, mediante l'Eucaristia, diventa partecipe di questa potenza». GIOVANNI PAOLO II, Udienza generale *l'Eucarestia: sacramento della vicinanza di Dio*, Roma (13 giugno 1979).

²² FRANCESCO, Meditazione mattutina nella cappella della *Domus Sanctae Marthae, lo Spirito Santo sia il protagonista della nostra vita* (30 aprile 2019).

Nel cuore dell'uomo egli diventa come proclama la Sequenza liturgica della solennità di Pentecoste - vero «padre dei poveri, datore dei doni luce dei cuori»; diventa «dolce ospite dell'anima», che la Chiesa saluta incessantemente sulla soglia dell'intimità di ogni uomo. Egli, infatti, porta «riposo e riparo» in mezzo alle fatiche, al lavoro delle braccia e delle menti umane; porta «riposo» e «sollievo» in mezzo alla calura del giorno, in mezzo alle inquietudini, alle lotte e ai pericoli di ogni epoca; porta, infine, la «consolazione», quando il cuore umano piange ed è tentato dalla disperazione. Per questo, la stessa Sequenza esclama: «Senza la tua forza nulla è nell'uomo, nulla è senza colpa». Solo lo Spirito Santo, infatti, «convince del peccato», del male, allo scopo di instaurare il bene nell'uomo e nel mondo umano: per «rinnovare la faccia della terra». Perciò, egli opera la purificazione da tutto ciò che «deturpa» l'uomo, da «ciò che è sordido»; cura le ferite anche più profonde dell'umana esistenza; cambia l'interiore aridità delle anime, trasformandole in fertili campi di grazia e di santità. Quello che è «rigido - lo piega», quello che è «gelido - lo riscalda», quello che è «sviato - lo raddrizza» lungo le vie della salvezza. Pregando così, la Chiesa incessantemente professa la sua fede: c'è nel nostro mondo creato uno Spirito che è un dono increato. È questi lo Spirito del Padre e del Figlio: come il Padre e il Figlio, è increato, immenso, eterno, onnipotente, Dio, Signore. Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Dives in misericordia* (30 novembre 1980), n. 67.

²³ Anche san Giovanni Paolo II esortava la Chiesa a dare il primato alla vita interiore per vivere nella speranza che non delude (Rm 5,5). «La nostra difficile epoca ha uno speciale bisogno della preghiera. La Chiesa è sempre nel Cenacolo, che porta nel cuore. Lo Spirito, infatti, è dato alla Chiesa, affinché per la sua potenza tutta la comunità del Popolo di Dio, per quanto largamente ramificata e varia, perseveri nella speranza: in quella speranza, nella quale «siamo stati salvati». È la speranza escatologica, la speranza del definitivo compimento in Dio, la speranza del Regno eterno, che si attua nella partecipazione alla vita trinitaria. Lo Spirito Santo, dato agli apostoli come consolatore, è il custode e l'animatore di questa speranza nel cuore della Chiesa». *Ibidem*, n. 65.

*lavorano*²⁴, evangelizzatori che tornino ad evangelizzarsi in ascolto della Parola, testimoni stabili e credibili, gioiosi di aver fatto un incontro, adulti maturi che abbiano a cuore la costruzione di relazioni significative nelle sfide odierne, adulti che parlino al cuore delle persone, adulti pasquali, risorti in Lui che portino a tutti la bella notizia della Risurrezione, dell'Amore di un Dio che ha amato sino alla fine (cfr. Gv 13,1).

Dal punto di vista dell'evangelizzazione, non servono, infatti, né le proposte mistiche senza un forte impegno sociale e missionario, né i discorsi e le prassi sociali e pastorali senza una spiritualità che trasformi il cuore. Occorre, quindi, coltivare uno spazio interiore che conferisca senso cristiano all'impegno e all'attività. Senza momenti prolungati di adorazione, come afferma Papa Francesco, di incontro orante con la Parola, di dialogo sincero con il Signore, facilmente i compiti si svuotano di significato, ci si indebolisce per la stanchezza e le difficoltà e il fervore si spegne²⁵.

È urgente, allora, recuperare uno sguardo contemplativo: uno sguardo innamorato che permetta di riscoprire ogni giorno l'essere depositari di un bene che umanizza, che aiuta a condurre una vita nuova. Non c'è niente di meglio, infatti, da trasmettere agli altri. Si è chiamati, perciò, a recuperare la passione di un'identità significativa. Oggi le comunità non hanno bisogno di persone solo competenti ma soprattutto di persone innamorate, appassionate al sogno di Chiesa. Perché evangelizzare è annunziare con la vita, con gioia.

Bisogna lasciarsi plasmare dallo Spirito per divenire adulti nella fede. L'adulto nella fede, infatti, sa bene che la vita con Gesù diventa molto più piena e che con Lui è più facile trovare senso in ogni cosa. È per questo che evangelizza; egli, quale vero missionario, sa che non smette mai di essere discepolo, sa che Gesù cammina con lui, parla con lui, respira con lui, lavora con lui. È convinto di questo, diversamente gli mancherebbe forza e passione per trasmetterlo ad altri. E una persona che non è convinta, entusiasta, sicura, innamorata, non convince nessuno²⁶. L'adulto nella fede è, ancora, colui che unito a Gesù cerca quello che Lui cerca e ama quello che Lui ama. In definitiva, quello che cerca è la gloria del Padre, vive e agisce a lode dello splendore della sua grazia (Ef 1,6)²⁷.

²⁴ FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, cit., n. 262.

²⁵ Cfr. *Ibidem*, n. 262.

²⁶ *Ibidem*, n. 266.

²⁷ *Ibidem*, n. 267. Il divenire generativi sposta l'attenzione dal fare all'essere richiede

Per rinascere dall' Alto serve, quindi, una *conversione kerigmatica della Chiesa*, così che nel presente il primo annuncio punti ad assicurare l'incontro personale con Gesù Cristo, a mettere in risalto la buona notizia per cui ogni essere umano è oggetto dell'infinita tenerezza del Signore, e a cercare la conversione dei cuori e non soltanto un'abbondante formazione dottrinale. Questo primo annuncio, reso possibile tramite una viva testimonianza, deve indicare tanto i motivi di affidabilità a seconda della situazione degli interlocutori, quanto il motivo della fede, cioè l'attrazione interiore e gratuita di Dio. Nell'evangelizzazione il *kerygma* costituisce la porta d'ingresso all'esperienza cristiana e deve occupare il primo posto, non soltanto in quanto lo si trova sempre all'inizio, ma perché è l'annuncio principale che illumina poi l'intera azione catechetica e serve da criterio ermeneutico per la corretta interpretazione della dottrina, della liturgia e della morale.

Perciò l'evangelizzatore deve essere un uomo o una donna pieno di Spirito Santo, colui che infonde la forza per annunciare la novità del Vangelo con *parresía*, cioè con audacia, con creatività, con coraggio per andare controcorrente e per liberarsi della comodità, l'accidia e la mondanità. L'evangelizzazione, dunque, deve essere realizzata con una profonda spiritualità missionaria, fondata saldamente sulla Parola di Dio e sulla Liturgia. Nello stesso tempo deve essere una spiritualità olistica che permetta all'evangelizzatore sentirsi figlio del Cielo-figlio della terra; mistico-profeta; discepolo-testimone²⁸.

un cuore innamorato, appassionato, carico di desiderio, pronto a mettersi in gioco e a donarsi. In termini pastorali, il generare richiede l'essere adulti nella fede, ovvero responsabilità e capacità di uscire da sé stessi per aprirsi all'altro nel segno di una vita segnata dall'amore, unica realtà in grado di rendere la vita piena e feconda. Ciò comporta un conflitto tra il vecchio che resiste e il nuovo che s'impone con la sua forza di cambiamento. A chi affronta questa dinamica è richiesto di abitare una sana tensione tra la paura di perdere quello che si era, o si deteneva come certezza nell'agire, ed un rinnovato impegno ecclesiale verso nuovi stili di vita, diversi nella forma di proposta ma altrettanto validi nell'offrire una reale e consistente testimonianza di vita credente. Giungere a generare relazioni capaci di condurre all'incontro con il Risorto, è impegno di credenti, cresciuti in una fede matura, autentica, che conduce l'individuo a spendersi con responsabilità etica, mettendo al centro la persona, da sempre oggetto dell'amore divino. Cfr. G. SATRIANO, Lettera pastorale per l'anno 2015-2016, *Sulla strada di Emmaus con il Risorto. Iniziare, accompagnare e sostenere l'esperienza della fede*, 25-31.

²⁸ Cfr. O.R. ARENAS, *Introduzione*, in PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELLA NUOVA EVANGELIZZAZIONE, *Il progetto pastorale di Evangelii gaudium*, Libreria Edi-

Infatti «è finito il tempo di preoccuparsi del futuro della Chiesa. È giunto il tempo di mettere mano alla Chiesa del futuro. È tempo di realizzare un cambiamento di mentalità pastorale. È tempo di passare da un cristianesimo della consolazione ad un cristianesimo dell'innamoramento»²⁹.

Pertanto, non sarà la pastorale personale a convertire il cuore, ma primariamente la grazia di Dio che agisce e la presenza dello Spirito che opera trasformando. D'altronde valgono sempre le parole dell'Apostolo: «La mia parola e la mia predicazione non si basarono su discorsi persuasivi di sapienza, ma sulla manifestazione dello Spirito e della sua potenza, perché la vostra fede non fosse fondata sulla sapienza umana, ma sulla potenza di Dio» (1Cor 2,4-5). La pastorale non si fa forte della pretesa di rinchiudere la forza della Parola di Dio nei meandri delle interpretazioni specialistiche, ma di puntare sulla semplicità del cuore che sa riconoscere la rivelazione di Dio (cfr. Lc 10,21).

È importante, quindi, trovare delle priorità nell'azione pastorale. Papa Francesco mette ben in guardia contro alcuni pericoli in quest'ambito quando scrive:

ci sono strutture ecclesiali che possono arrivare a condizionare un dinamismo evangelizzatore; ugualmente, le buone strutture servono quando c'è una vita che le anima, le sostiene e le giudica. Senza vita nuova e autentico spirito evangelico, senza fedeltà della Chiesa alla propria vocazione, qualsiasi nuova struttura si corrompe in poco tempo³⁰.

trice Vaticana, Città del Vaticano 2015, 15-20. Papa Benedetto XVI durante il discorso tenuto ai partecipanti all'Assemblea Plenaria del Pontificio Consiglio per la promozione della Nuova Evangelizzazione sottolinea che: «La crisi che si sperimenta porta con sé i tratti dell'esclusione di Dio dalla vita delle persone... Annunciare Gesù Cristo unico Salvatore del mondo, oggi appare più complesso che nel passato; ma il nostro compito rimane identico come agli albori della nostra storia...La grazia della missione ha sempre bisogno di nuovi evangelizzatori capaci di accoglierla, perché l'annuncio salvifico della Parola di Dio non venga mai meno, nelle mutevoli condizioni della storia... La Nuova Evangelizzazione, per questo, dovrà farsi carico di trovare le vie per rendere maggiormente efficace l'annuncio della salvezza senza del quale l'esistenza personale permane nella sua contraddittorietà e priva dell'essenziale». BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti all'Assemblea Plenaria del Pontificio Consiglio per la promozione della Nuova Evangelizzazione* (30 maggio 2011).

²⁹ A. MATTEO, *Pastorale 4.0. Eclissi dell'adulto e trasmissione della fede alle nuove generazioni*, Ancora, Milano 2020, 12

³⁰ FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, cit., n. 26.

Aver riposto nel passato troppa attenzione alle strutture ha portato oggi ad avere comunità stanche, deboli, prive di giovinezza e purtroppo sempre più sterili, incapaci di generare, perché lo sguardo non è stato puntato sull'essenziale, ma sullo strutturale, cadendo purtroppo nell'effimero³¹.

È urgente recuperare il carattere di luce proprio della fede, perché quando la sua fiamma si spegne anche tutte le altre luci finiscono per perdere il loro vigore. La luce della fede possiede, infatti, un carattere singolare, essendo capace di illuminare tutta l'esistenza dell'uomo. La fede nasce nell'incontro con il Dio vivente che chiama ciascuno e svela il suo amore che precede e sul quale ci si può poggiare per essere saldi e costruire la vita³², per essere trasformati e far sì che la fede diventi luce per gli occhi³³.

Bisogna permettere che lo Spirito illumini, guidi, orienti, spinga dove il Risorto desidera. Egli infatti sa bene ciò di cui c'è bisogno in ogni epoca e in ogni momento per essere misteriosamente fecondi³⁴.

³¹ R. FISICHELLA, *Evangelii gaudium: un progetto pastorale*, in PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELLA NUOVA EVANGELIZZAZIONE, *Il progetto pastorale di Evangelii gaudium*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2015, 30-35.

³² FRANCESCO, Lettera enciclica *Lumen fidei* (29 giugno 2013), n. 4. Il Concilio Ecumenico Vaticano II ha dato un grande impulso alla riscoperta della Parola di Dio con la Costituzione dogmatica *Dei Verbum*. Da quelle pagine, che sempre meritano di essere meditate e vissute, emerge in maniera chiara la natura della Sacra Scrittura, il suo essere tramandata di generazione in generazione, la sua ispirazione divina che abbraccia Antico e Nuovo Testamento e la sua importanza per la vita della Chiesa. Per incrementare quell'insegnamento, Papa Benedetto XVI convocò nel 2008 un'Assemblea del Sinodo dei Vescovi sul tema «La Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa», in seguito alla quale pubblicò l'Esortazione Apostolica *Verbum Domini* (30 settembre 2010), che costituisce un insegnamento imprescindibile per le comunità. Papa Francesco con la Lettera Apostolica in forma di Motu proprio *Aperuit Illis* (30 settembre 2019) istituisce la Domenica della Parola di Dio.

³³ FRANCESCO, *Lumen fidei*, cit., n. 22. La liturgia della Parola diventa vita che il Signore dà a tutti per alimentare la propria vita spirituale. La Parola di Dio non può essere sostituita da altre parole perché si rischierebbe di impoverire e compromettere il dialogo tra Dio e il Suo popolo in preghiera. La Parola di Dio aiuta a non smarrirsi nel cammino della vita, ad affrontare il pellegrinaggio terreno con le sue fatiche e le sue prove. Non basta però udire con gli orecchi, bisogna accogliere nel cuore il seme della divina Parola, permettendole di portare frutto. L'azione dello Spirito ha bisogno di cuori che si lascino lavorare e coltivare. Essa compie un cammino nell'intimo dell'uomo che si pone in ascolto: dalle orecchie, al cuore, alle mani. (Cfr. FRANCESCO, Udienda generale *La Santa Messa. Liturgia della parola: I. Dialogo tra Dio e il suo popolo*, (31 gennaio 2018).

³⁴ Cfr. FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, cit., n. 280.

2. Corresponsabili nella sinodalità: la scelta della fraternità

Prima ancora di essere una conquista c'è una risorsa grande che precede, che non si inventa, ma che viene data come dono preziosissimo da parte di Dio Padre: si è tutti fratelli. È prima di tutto un dato da riconoscere in termini globali, nessuno escluso: l'essere generati da Dio, l'essere figli di Dio. Ogni persona lo è. Diventare fratelli non è un *twitter* o un *instagram* o uno slogan, ma una prospettiva, una visione alternativa. Non si tratta quindi solo di solidarietà tra tutte le persone, ma di diventare tutti fratelli. La fraternità, infatti, permette agli uguali di esprimersi diversi, come si è, e ai diversi di sentirsi ed essere stimati uguali³⁵.

L'azione pastorale diffusa non risulta il più delle volte comprensiva, vicina, realistica, incarnata ed è per questo che tanti, oggi, abbandonano ogni pratica regolare della fede³⁶. Per quelle novantanove pecore che hanno lasciato l'ovile bisogna tornare alla scelta missionaria per una Chiesa che sappia viver più intensamente l'esperienza del discernimento, che continui a collocare tra i suoi obiettivi prioritari l'attenzione all'educazione e che sappia riscoprire come tratto qualificante del suo essere quello di festeggiare³⁷.

Il vaccino contro i *virus* e l'antibiotico contro i batteri che fanno ammalare le comunità cristiane per Papa Francesco è il credere e scegliere la fraternità *mistica* e *contemplativa*. Il cuore della fraternità è, infatti, la contemplazione. Una fraternità evangelizzata sarà anche evangelizzante e non sarà chiusa in se stessa ma solidale, sarà popolo e dovrà essere aperta al popolo, per poter far emergere lo *stile diaconale* della comunità degli operatori pastorali, lo *stile eucaristico* della comunità che si raduna attorno all'altare e lo *stile battesimale* della comunità formata da tutti i membri della Chiesa³⁸.

La Chiesa oggi ha bisogno di testimoni aperti all'universalità. Occorre stabilire rapporti di amicizia e di dialogo comunicando la propria espe-

³⁵ Cfr. D. SIGALINI, *Siamo tutti fratelli: prima che un punto di arrivo, è una risorsa e un dono che ci precede tutti*, in *Orientamenti pastorali*, 3 (2021), 25.

³⁶ FRANCESCO, Esortazione apostolica post-sinodale *Amoris laetitia* (19 marzo 2016), n. 234.

³⁷ Cfr. A. MATTEO, *La Chiesa che manca. I giovani, le donne e i laici in Evangelii gaudium*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 2018, 87-113.

³⁸ Cfr. E. CASTELLUCCI, «Una carovana solidale». *La fraternità come stile dell'annuncio in Evangelii gaudium*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 2018, 39; 98-99.

rienza di fede, attenti a lasciarsi interrogare dallo Spirito che opera dentro le pieghe esistenziali della vita e capaci di proporre domande che provochino la ricerca³⁹.

Lo stile sinodale a cui la Chiesa non può rinunciare è caratterizzato, infatti, da tre condizioni inscindibili: la conformità alla fede tramandata, il rispetto della *sinfonia* operata dallo Spirito e la cura di relazioni interpersonali e comunitarie che abbiano il sapore della famiglia. Nella logica della fraternità è necessario stabilire relazioni interpersonali contrassegnate dalla conoscenza personale reciproca, dall'ascolto rispettoso ed attento, dalla spontaneità degli affetti, dalla cordialità e sincerità dei tratti, dalla partecipazione di tutti alla progettazione e all'attuazione della vita comunitaria, dal coraggio della verità. Il non conoscersi, il non essere spontanei, la non sincerità, l'estraneità ai progetti comuni, non permettono di entrare nella logica della *chiesa-famiglia* e di far nascere la fraternità. Se si esce dalla logica della fraternità tutto è pesante e logorante⁴⁰.

La distinzione tra una *sinodalità dal basso* e una *dall'alto*, che Papa Francesco propose all'Assemblea generale della CEI, giunse, infatti, subito dopo il richiamo del documento della Commissione Teologica Internazionale, dove si legge chiaramente:

la sinodalità designa innanzi tutto lo *stile* peculiare che qualifica la vita e la missione della Chiesa, esprimendone la natura come il camminare insieme e il riunirsi in assemblea del Popolo di Dio convocato dal Signore Gesù nella forza dello

³⁹ CEI, Orientamenti per l'annuncio e la catechesi in Italia, *Incontriamo Gesù* (29 giugno 2014), n. 35. La società attuale, vivendo prigioniera dell'egoismo, non può certo cogliere le dimensioni più profonde dell'esistenza umana. «L'eclissi del senso di Dio e dell'uomo conduce inevitabilmente al *materialismo pratico*, nel quale proliferano l'individualismo, l'utilitarismo e l'edonismo... Così i valori dell'*essere* sono sostituiti da quelli dell'*avere*. L'unico fine che conta è il perseguimento del proprio benessere materiale. La cosiddetta *qualità della vita* è interpretata in modo prevalente o esclusivo come efficienza economica, consumismo disordinato, bellezza e godibilità della vita fisica, dimenticando le dimensioni più profonde – relazionali, spirituali e religiose – dell'esistenza. In un simile contesto la *sofferenza*, inevitabile peso dell'esistenza umana ma anche fattore di possibile crescita personale, viene censurata, respinta come inutile, anzi combattuta come male da evitare sempre e comunque. Quando non la si può superare e la prospettiva di un benessere almeno futuro svanisce, allora pare che la vita abbia perso ogni significato e cresce nell'uomo la tentazione di rivendicare il diritto alla sua soppressione». GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Evangelium Vitae* (25 marzo 1995), n. 23.

⁴⁰ Cfr. G. ALCAMO, *Educare alla fraternità presbiterale*, in *Ho Theologos* XXXIII (1-2/2015), 114-115.

Spirito Santo per annunciare il Vangelo. Essa *deve esprimersi nel modo ordinario di vivere e operare della Chiesa*. Qui, lo “stile” è descritto come *modus vivendi et operandi*, che «si realizza attraverso l’ascolto comunitario della Parola e la celebrazione dell’Eucaristia, la fraternità della comunione e la corresponsabilità e partecipazione di tutto il Popolo di Dio, ai suoi vari livelli e nella distinzione dei diversi ministeri e ruoli, alla sua vita e alla sua missione»⁴¹.

Riguardo all’importanza di essere comunità e non agglomerato di singoli, Papa Francesco, rivolgendosi ai catechisti, osserva:

In questo anno contrassegnato dall’isolamento e dal senso di solitudine causati dalla pandemia, più volte si è riflettuto sul senso di appartenenza che sta alla base di una comunità. Il virus ha scavato nel tessuto vivo dei nostri territori, soprattutto esistenziali, alimentando timori, sospetti, sfiducia e incertezza. Ha messo in scacco prassi e abitudini consolidate e così ci provoca a ripensare il nostro essere comunità. Abbiamo capito, infatti, che non possiamo fare da soli e che l’unica via per uscire meglio dalle crisi è uscirne insieme – nessuno si salva da solo, uscirne insieme –, riabbracciando con più convinzione la comunità in cui viviamo. Perché la comunità non è un agglomerato di singoli, ma la famiglia in cui integrarsi, il luogo dove prendersi cura gli uni degli altri, i giovani degli anziani e gli anziani dei giovani, noi di oggi di chi verrà domani. Solo ritrovando il senso di comunità, ciascuno potrà trovare in pienezza la propria dignità. Questo è il tempo per essere artigiani di comunità aperte che sanno valorizzare i talenti di ciascuno. È il tempo di comunità missionarie, libere e disinteressate, che non cerchino rilevanza e tornaconti, ma percorrano i sentieri della gente del nostro tempo, chinandosi su chi è al margine⁴².

Prendersi cura del mondo significa prendersi cura di se stessi. Ma bisogna costituirsi in un “noi” che abita la Casa comune. Una tragedia globale come la pandemia del Covid-19 ha effettivamente suscitato per un certo tempo la consapevolezza di essere una comunità mondiale che naviga sulla stessa barca, dove il male di uno va a danno di tutti. Il Papa sottolinea che nessuno si salva da solo, che ci si può salvare unicamente insieme. La tempesta smaschera la vulnerabilità e lascia scoperte quelle false e superflue sicurezze con cui si sono costruiti i progetti, le abitudini e le priorità. Con la tempesta, è caduto il trucco di quegli stereotipi con cui si mascherano i propri *ego* sempre preoccupati della propria immagine;

⁴¹ M. SEMERARO, *Il “noi ecclesiale”: una prospettiva includente*, in *Catechetica ed Educazione* 1 (aprile 2021), 58.

⁴² FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti all’incontro promosso dall’Ufficio Catechistico Nazionale della Conferenza Episcopale Italiana* (30 gennaio 2021).

ed è rimasta scoperta, ancora una volta, quella (benedetta) appartenenza comune alla quale non ci si può sottrarre: l'appartenenza come fratelli. Bisogna porre attenzione perché il *si salvi chi può* si tradurrà rapidamente nel *tutti contro tutti*, e questo sarà peggio di una pandemia⁴³.

Leloquenza della parabola del Buon Samaritano (Lc 10, 29-37), scelta da Papa Francesco per la Sua ultima enciclica, vuole, perciò, riportare l'uomo a testimoniare l'amore nella sofferenza, un amore che si fa compassione, ascolto, servizio⁴⁴. Egli, infatti, afferma che Gesù ha «fiducia nella parte migliore dello spirito umano e con la parabola la incoraggia affinché aderisca all'amore, recuperi il sofferente e costruisca una società degna di questo nome»⁴⁵.

La parabola del Buon Samaritano (Lc 10,29-37) racchiude con efficacia l'amore verso il prossimo che Gesù ha tratteggiato, un amore che rende capaci di *riconoscere la dignità di ogni persona*, anche quando la disperazione, il senso di vuoto gravano sulla sua esistenza.

San Giovanni Paolo II così scrive nella lettera apostolica *Salvifici doloris*:

Buon Samaritano è ogni uomo, che si ferma accanto alla sofferenza di un altro uomo, qualunque essa sia. Quel fermarsi non significa curiosità, ma disponibi-

⁴³ Cfr. FRANCESCO, *Fratelli tutti*, cit., nn. 17; 32; 36. Papa Francesco, infatti, nella sua ultima Esortazione apostolica ha tracciato i quattro principi che orientano lo sviluppo della convivenza sociale e ciò che serve a costruire armonia all'interno di un progetto comune: *Il tempo è superiore allo spazio*, principio che aiuta a sopportare con pazienza situazioni difficili e avverse, o cambiamenti dei piani che il dinamismo della realtà impone, occupandosi di iniziare processi più che di possedere spazi; *l'unità prevale sul conflitto*, in questo modo si trova il coraggio di andare oltre la superficie conflittuale creando una comunione nelle differenze; *la realtà è più importante dell'idea*, ciò implica di evitare diverse forme di occultamento della realtà, coinvolgendo la realtà illuminata dal ragionamento; *il tutto è superiore alla parte*, bisogna sempre allargare lo sguardo per riconoscere un bene più grande che porterà benefici, una persona che conserva la sua particolare peculiarità e non nasconde la sua identità, quando si integra in una comunità, non si annulla ma riceve sempre nuovi stimoli per il proprio sviluppo (Cfr. Id., *Evangelii gaudium*, nn. 223- 224; 228; 231-232).

⁴⁴ «La compassione richiesta non deve essere confusa con una pietà superficiale, ma implica che si simpatizza per lui e ci si mette nei suoi panni, per quanto possibile. La compassione non potrebbe essere un'altra cosa, essendo una forma di imitazione di Cristo il Medico che si è fatto uomo» (W. EIJK, *Il Buon Samaritano è la giustizia più grande*, in *Dolentium hominum* 27 [2011] 76, 68).

⁴⁵ FRANCESCO, *Fratelli tutti*, cit., n.71.

lità. Questa è come l'aprirsi di una certa interiore disposizione del cuore, che ha anche la sua espressione emotiva. Buon Samaritano è ogni uomo sensibile alla sofferenza altrui, l'uomo che si commuove per la disgrazia del prossimo⁴⁶.

Si tratta di prendersi cura dell'altro, *hic et nunc*, l'altro nella sua realtà costitutiva, nei suoi bisogni a volte celati in un atteggiamento di isolamento, solitudine che induce ad una cura particolare. È da questo amore che si arriva, infatti, ad evocare l'amore del Signore della vita: «In verità io vi dico: tutto quello che avete fatto a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me» (Mt 25,40).

Lo stesso comandamento dell'amore, attingendo vitalità dall'Amore che è Dio, ha le sue radici nella legge naturale della solidarietà umana, di quella che venne indicata da san Giovanni Paolo II come «rivoluzione dell'amore»⁴⁷ che «non è un sentimento di vaga compassione o di superficiale intenerimento per i mali di tante persone, vicine o lontane. Al contrario, è la determinazione ferma e perseverante di impegnarsi per il bene comune: ossia per il bene di tutti e di ciascuno, perché tutti siano veramente responsabili di tutti»⁴⁸.

La fraternità ecclesiale ha perciò, bisogno di esprimersi attraverso la concretezza di strutture che ne siano mediazione. Le strutture di sinodalità, sostenute dal fondamento dell'assemblea eucaristica e il concreto soccorso ai poveri, sostenuto da una Chiesa povera che vive nello *stile della Misericordia* sono i due grandi binari concreti, quindi, in cui s'invera la fraternità⁴⁹.

In questo contesto, allora, assume tutta la sua importanza la *cultura dell'incontro*. Trasformare questo in pastorale equivale ad assumere un comportamento che sa comprendere il valore insostituibile dell'incon-

⁴⁶ ID., Lettera apostolica *Salvifici doloris* (11 febbraio 1984), n. 28.

⁴⁷ ID., Discorso con le nuove generazioni nello Stadio San Paolo, *L'iniqua catena del male si rompe solamente con il bene. La solidarietà la vera rivoluzione dell'amore* (10 novembre 1990).

⁴⁸ ID., Lettera enciclica *Sollicitudo rei socialis* (30 dicembre 1987), n. 38.

⁴⁹ C. TORCIVIA, *La fraternità ecclesiale sacramento della fraternità universale*, in *Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione XXIV* (luglio-dicembre 2020) 48, 395. Scrive Severino Dianich: «Senza una reale pratica sinodale che coinvolga nelle decisioni della Chiesa soprattutto i fedeli laici, la Chiesa resta colpita da una sorta di schizofrenia, per cui la sua vita interna può ordinarsi a svolgersi come se il mondo esterno non esistesse» (S. DIANICH, *Riforma della Chiesa e ordinamento canonico*, EDB, Bologna 2018, 78).

tro interpersonale: come incontrare l'uomo di oggi, come permettergli di avere un incontro con Cristo nel silenzio della propria intimità e nei segni che ne indicano la presenza nei fratelli. Ciò implica anche il recupero del sacramento della riconciliazione e il confronto con la guida spirituale per verificare la propria crescita nella fede. Sviluppare questa dimensione implica allargare gli ingressi delle chiese e degli spazi connessi, perché non siano a senso unico, dove l'ingresso è riservato a pochi privilegiati e l'uscita a tanti perché delusi. Una cultura dell'incontro non si ferma a pochi momenti frettolosi e all'insegna della formalità. L'incontro è piuttosto la scoperta della persona, del suo mistero e della sua vocazione. È l'incontro con la ricchezza dell'esperienza acquisita e con i carismi che sono offerti per la crescita della comunità. Una cultura dell'incontro, quindi, è accoglienza del mistero del fratello per comprendere ancora di più il mistero della propria esistenza. È un incontro dove la priorità del *noi* emerge su quella dell'*io*, un incontro dove la dimensione della Chiesa, una comunità che vive la comunione, diventa criterio di giudizio e testimonianza della presenza nel mondo di oggi⁵⁰.

La scelta della vita come luogo di ascolto, di condivisione, di annuncio, di carità e di servizio costituisce, pertanto, un segnale incisivo in una stagione attratta dalle esperienze virtuali e propensa a privilegiare le emozioni sui legami interpersonali stabili. Il linguaggio della testimonianza è quello della vita quotidiana in cui la comunità deve essere sempre più capace di intense relazioni umane, costruita intorno alla domenica, forte delle sue membra in apparenza più deboli, luogo di dialogo e d'incontro per le diverse generazioni, spazio in cui tutti hanno cittadinanza.

La Chiesa dovrà iniziare i suoi membri – sacerdoti, religiosi e laici – all'arte dell'accompagnamento, perché tutti imparino sempre a togliersi i sandali davanti alla terra sacra dell'altro per dare all'azione pastorale il ritmo salutare della prossimità, con uno sguardo rispettoso e pieno di compassione che nel medesimo tempo sani, liberi e incoraggi a maturare nella vita cristiana⁵¹.

⁵⁰ Cfr. R. FISICHELLA, *Evangelii gaudium: un progetto pastorale*, in PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELLA NUOVA EVANGELIZZAZIONE, *Il progetto pastorale di Evangelii gaudium*, 40.

⁵¹ Cfr. FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, cit., n. 169. Il cuore del mistero è il *kerygma* e il *kerygma* è una persona: Gesù Cristo. La catechesi è uno spazio privilegiato per favorire l'*incontro personale* con Lui. Perciò va intessuta di *relazioni personali*. Non c'è vera catechesi senza la testimonianza di uomini e donne in carne e ossa. Chi di noi non

Papa Francesco nella sua Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* tratteggia il volto di una Chiesa in uscita ma con una direzione precisa. Egli ammonisce i cristiani sulla sensibilità del cuore e sull'arte difficile dell'ascolto scrivendo:

più che mai abbiamo bisogno di uomini e donne che, a partire dalla loro esperienza di accompagnamento, conoscano il modo di procedere, dove spiccano la prudenza, la capacità di comprensione, l'arte di aspettare, la docilità allo Spirito, per proteggere tutti insieme le pecore che si affidano a noi dai lupi che tentano di disgregare il gregge. Abbiamo bisogno di esercitarci nell'arte di ascoltare, che è più che sentire. La prima cosa, nella comunicazione con l'altro, è la capacità del cuore che rende possibile la prossimità, senza la quale non esiste un vero incontro spirituale. L'ascolto ci aiuta ad individuare il gesto e la parola opportuna che ci smuove dalla tranquilla condizione di spettatori. Solo a partire da questo ascolto rispettoso e capace di compatire si possono trovare le vie per un'autentica crescita, si può risvegliare il desiderio dell'ideale cristiano, l'ansia di rispondere pienamente all'amore di Dio e l'anelito di sviluppare il meglio di quanto Dio ha seminato nella propria vita. Da qui la necessità di una pedagogia che introduca le persone, passo dopo passo, alla piena appropriazione del mistero. Per giungere ad un punto di maturità, cioè perché le persone siano capaci di decisioni veramente libere e responsabili, è indispensabile dare tempo, con una immensa pazienza⁵².

Lo scontro immane e drammatico tra il male e il bene, tra la cultura della morte e la cultura della vita coinvolge tutti, nessuno escluso, nella grande sfida per essere fedeli al disegno di Dio e rispondere alle attese profonde del mondo: è la scelta della fraternità, quella di fare della Chiesa *la casa e la scuola della comunione*:

prima di programmare iniziative concrete occorre promuovere una spiritualità della comunione, facendola emergere come principio educativo in tutti i luoghi dove si plasma l'uomo e il cristiano, dove si educano i ministri dell'altare, i con-

ricorda almeno uno dei suoi catechisti? Io lo ricordo: ricordo la suora che mi ha preparato alla prima Comunione e mi ha fatto tanto bene. I primi protagonisti della catechesi sono loro, messaggeri del Vangelo, spesso laici, che si mettono in gioco con generosità per condividere la bellezza di aver incontrato Gesù. (Cfr. ID., Discorso *ai partecipanti all'incontro promosso dall'Ufficio Catechistico Nazionale della Conferenza Episcopale Italiana* (30 gennaio 2021). «Chi è il catechista? È colui che custodisce e alimenta la memoria di Dio; la custodisce in sé stesso – è un “memorioso” della storia della salvezza – e la sa risvegliare negli altri. È un cristiano che mette questa memoria al servizio dell'annuncio; non per farsi vedere, non per parlare di sé, ma per parlare di Dio, del suo amore, della sua fedeltà» (ID., Omelia *per la giornata dei catechisti nell'Anno della Fede*, 29 settembre 2013).

⁵² Cfr. FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, cit., n. 171.

sacrali, gli operatori pastorali, dove si costruiscono le famiglie e le comunità. Spiritualità della comunione significa innanzitutto sguardo del cuore portato sul mistero della Trinità che abita in noi, e la cui luce va colta anche sul volto dei fratelli che ci stanno accanto. Spiritualità della comunione significa inoltre capacità di sentire il fratello di fede nell'unità profonda del Corpo mistico, dunque, come «uno che mi appartiene», per saper condividere le sue gioie e le sue sofferenze, per intuire i suoi desideri e prendersi cura dei suoi bisogni, per offrirgli una vera e profonda amicizia. Spiritualità della comunione è pure capacità di vedere innanzitutto ciò che di positivo c'è nell'altro, per accoglierlo e valorizzarlo come dono di Dio: un dono per me, oltre che per il fratello che lo ha direttamente ricevuto. Spiritualità della comunione è infine saper fare spazio al fratello, portando i pesi gli uni degli altri (cfr. Gal 6,2) e respingendo le tentazioni egoistiche che continuamente ci insidiano e generano competizione, carrierismo, diffidenza, gelosie⁵³.

Bisogna nutrire e guidare la mentalità di fede, ossia educare al pensiero di Cristo: vedere la storia come Lui, giudicare la vita come Lui, scegliere ed amare come Lui, sperare come insegna Lui e vivere in Lui la comunione con il Padre e lo Spirito sostenendo la fedeltà a Dio e all'uomo⁵⁴. Educare ad esprimere con la vita e la parola ciò che si è ricevuto (*redditio*). Il cristiano è un testimone che per rendere ragione della sua fede impara a narrare ciò che Dio ha fatto nella sua vita, suscitando così negli altri la speranza e il desiderio di Gesù. La fede così illumina la vita che diviene *alfabeto* per annunciare il Vangelo: le opere di carità illuminano la fede e nel proporla evangelizzano⁵⁵.

L'atteggiamento di cura pastorale di fronte alle sofferenze altrui deve essere, però, quello di coltivare in se stessi la sensibilità del cuore, che testimonia la *compassione*. Una presenza sensibile in cui testimoniare un cuore umano, anche se il desiderio di condividere comporta il fastidio delle domande, farsi vicini tenendo presente che il rispetto per ogni umana sofferenza deve esser posto all'inizio dal più profondo *bisogno del cuore*, ed anche dal profondo *imperativo della fede*. Il bisogno del cuore ordina di vincere il timore e l'imperativo della fede inoltra nel mistero intangibile che è l'uomo. Si tratta di una *fede adulta, pensata*, capace di tenere insieme i vari aspetti della vita facendo unità di tutto in Cristo. Solo così i cristiani saranno capaci di vivere nel quotidiano, nel feriale – fatto

⁵³ GIOVANNI PAOLO II, Lettera Apostolica *Novo millennio ineunte* (6 gennaio 2001), n. 43.

⁵⁴ CEI, Documento pastorale dell'Episcopato Italiano *Il Rinnovamento della Catechesi* (2 febbraio 1970), n. 38.

⁵⁵ Cfr. ID., *Incontriamo Gesù*, cit., n. 24.

di famiglia, lavoro, studio, tempo libero – la sequela del Signore, fino a rendere conto della speranza che li abita (cfr. 1Pt 3,15)⁵⁶.

Non c'è missione efficace, dunque, se non dentro uno stile di comunione⁵⁷. La chiesa non si realizza se non nell'unità della missione. Questa unità deve farsi visibile anche in una pastorale comune, integrata. Ciò significa realizzare gesti di visibile convergenza, all'interno di percorsi costruiti insieme, poiché la chiesa non è la scelta di singoli, ma un dono dall'alto, in una pluralità di carismi e nell'unità della missione. La proposta di una pastorale integrata mette in luce che la parrocchia di oggi e di domani dovrà concepirsi come un tessuto di relazioni stabili⁵⁸.

Una *Chiesa in uscita* con le porte aperte verso gli altri, senza sminuire il valore dell'ideale evangelico, è chiamata ad accompagnare con misericordia e pazienza le possibili tappe di crescita delle persone che si vanno costruendo giorno per giorno⁵⁹. L'ulteriore ammonimento di Papa Francesco evidenzia:

uscire verso gli altri per giungere alle periferie umane non vuol dire correre verso il mondo senza una direzione e senza senso. Molte volte è meglio rallentare il passo, mettere da parte l'ansietà per guardare negli occhi e ascoltare, o rinunciare alle urgenze per accompagnare chi è rimasto al bordo della strada. A volte è

⁵⁶ Cfr. ID., Orientamenti pastorali, *Comunicare il vangelo in un mondo che cambia* (29 giugno 2001) n. 50.

⁵⁷ Dio non è Solitudine, ma Comunione; è Amore, e perciò comunicazione, perché l'amore sempre comunica, anzi comunica se stesso per incontrare l'altro. Una comunità è tanto più forte quanto più è coesa e solidale, animata da sentimenti di fiducia e persegue obiettivi condivisi. La comunità come rete solidale richiede l'ascolto reciproco e il dialogo, basato sull'uso responsabile del linguaggio. La rete è un'occasione per promuovere l'incontro con gli altri, ma può anche potenziarne l'autoisolamento, come una ragnatela capace di intrappolare. Sono i ragazzi ad essere più esposti all'illusione che il *social web* possa appagarli totalmente sul piano relazionale, fino al fenomeno pericoloso dei giovani *eremiti sociali* che rischiano di estraniarsi completamente dalla società. Questa dinamica drammatica manifesta un grave strappo nel tessuto relazionale della società, una lacerazione che la Chiesa non può ignorare. Non basta, infatti, moltiplicare le connessioni perché aumenti anche la comprensione reciproca. Bisogna, invece, ritrovare la vera identità comunitaria nella consapevolezza della responsabilità degli uni verso gli altri anche nella rete *online*. Cfr. FRANCESCO, Messaggio per la 53ma Giornata Mondiale delle Comunicazioni Sociali «"Siamo membra gli uni degli altri" (Ef 4,25)» (24 gennaio 2019).

⁵⁸ Cfr. CEI, Nota pastorale *Il volto missionario delle parrocchie in un mondo che cambia* (30 maggio 2004), n. 11.

⁵⁹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Familiaris consortio*, (22 novembre 1981), n. 34.

come il padre del figlio prodigo, che rimane con le porte aperte perché quando ritornerà possa entrare senza difficoltà⁶⁰.

La domanda falsa e tendenziosa «Sono forse io il custode di mio fratello?» (Gn 4,9) nel contesto socio-culturale attuale sembra diventare plausibile e legittima sulla bocca di un uomo che ha perso il significato di prossimità.

Per questo Papa Francesco osserva:

ogni giorno ci viene offerta una nuova opportunità, una nuova tappa. Non dobbiamo aspettare tutto da coloro che ci governano, sarebbe infantile. Godiamo di uno spazio di corresponsabilità capace di avviare e generare nuovi processi e trasformazioni. Dobbiamo essere parte attiva nella riabilitazione e nel sostegno delle società ferite. Oggi siamo di fronte alla grande occasione di esprimere il nostro essere fratelli, di essere altri buoni samaritani che prendono su di sé il dolore dei fallimenti, invece di fomentare odi e risentimenti. Come il viandante occasionale della nostra storia, ci vuole solo il desiderio gratuito, puro e semplice di essere popolo, di essere costanti e instancabili nell'impegno di includere, di integrare, di risollevar chi è caduto; anche se tante volte ci troviamo immersi e condannati a ripetere la logica dei violenti, di quanti nutrono ambizioni solo per sé stessi e diffondono la confusione e la menzogna. Che altri continuino a pensare alla politica o all'economia per i loro giochi di potere. Alimentiamo ciò che è buono e mettiamoci al servizio del bene [...]. Però non facciamolo da soli, individualmente. Il samaritano cercò un affittacamere che potesse prendersi cura di quell'uomo, come noi siamo chiamati a invitare e incontrarci in un "noi" che sia più forte della somma di piccole individualità; ricordiamoci che «il tutto è più delle parti, ed è anche più della loro semplice somma»⁶¹.

3. Uniti a Maria, Stella della Nuova Evangelizzazione: costruttori di una Chiesa lieta col volto di mamma

Chiesa in uscita, Chiesa grembo generativo, Chiesa di madri: siamo chiamati e corresponsabili ad *essere* Chiesa mai ripiegata su di sé ma dal cuore sempre aperto, pronto in ogni istante a dilatarsi verso i suoi figli, Chiesa inquieta sempre più vicina agli abbandonati, ai dimenticati, agli imperfetti, una Chiesa umile, disinteressata, beata, una *Chiesa lieta col volto di mamma* che comprende accompagna, accarezza⁶². La Chiesa

⁶⁰ FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, cit., n. 46.

⁶¹ ID., *Fratelli tutti*, cit., nn. 77-78.

⁶² Cfr. ID., *Discorso ai rappresentanti del V Convegno Nazionale della Chiesa Italiana Il nuovo umanesimo in Cristo Gesù.*, Firenze (10 novembre 2015).

chiamata a generare alla fede, da sempre, attraverso i sacramenti, la parola, il servizio, la preghiera, continua la sua missione generando e accogliendo con affetto nel battesimo i nuovi cristiani, immergendoli nel mistero della Pasqua; come una madre fa con i figli, li lava con l'acqua e poi li profuma con il crisma, li nutre con l'Eucaristia nel giorno del Signore, li corregge e li perdona con la penitenza e nel frattempo li educa ad amare insegnando loro a parlare, senza perdere tempo nelle parole secondarie ma concentrandosi su quelle essenziali, sul *kerygma*; la Chiesa è madre, proprio come Maria, ed è dunque anche la prima maestra⁶³.

Sembra essere il cenno a Maria di Nazareth quello che sintetizza al meglio la *mens* di Fratelli tutti. Maria ha ricevuto sotto la Croce la maternità universale (cfr. Gv 19,26) e la sua attenzione è rivolta non solo a Gesù ma anche al resto della sua discendenza⁶⁴. Francesco d'Assisi, l'ispiratore dell'Enciclica era convinto che Maria avesse reso fratello il Signore della gloria, Gesù, e per questo nutriva per la Vergine di Nazareth una profonda e dolcissima devozione. Ora, solo Gesù ha assunto la carne umana, e l'ha assunta da Maria. Quindi, si può affermare che l'unica umanità riconciliata è garantita da una Madre, Maria⁶⁵.

Maria ha vissuto intensamente tutta la sua vicenda terrena come una pro-esistenza, e la sua premura materna è presente nell'oggi della Chiesa con amorosa costanza. Ella è singolare modello di una «Chiesa in uscita»⁶⁶, di una madre mai ripiegata su di sé ma «dal cuore sempre aperto»⁶⁷, pronto in ogni istante a dilatarsi verso i suoi figli. L'esemplarità e la presenza materna di Maria costituiscono uno sprone irrinunciabile per la Chiesa nel vivere e nel proporre un modello di umanità ad immagine di Dio: «da lei impariamo a realizzare la nostra vita come libertà che diviene e insieme come *pro-esistenza* in contesto di *solidarietà* e di *relazionalità*. Il rimando alla Trinità ci deve spronare a non rimanere uno *accanto* all'altro, ma a vivere *con* l'altro, *per* l'altro e *nell'*altro»⁶⁸. Tale amore ha la sua sorgente in Dio e va partecipato e annunciato:

⁶³ G. SATRIANO, Lettera pastorale per l'anno 2018/2019, *La sfida di essere grembo generativo. La trasmissione della fede nelle famiglie e tra i giovani*, 6-15.

⁶⁴ Cfr. FRANCESCO, *Fratelli tutti*, cit., n. 278.

⁶⁵ G. PASQUALE, *Fratelli tutti. Fraternità e (è) diritto delle nazioni*, in *Vita Consacrata* 57 (2021) 1, 32.

⁶⁶ FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, cit., n. 20.

⁶⁷ *Ibidem*, n. 46.

⁶⁸ S. DE FIORES, *Paradigma antropologico* in S. DE FIORES, *Maria. Nuovissimo Dizionario*, EDB, Bologna 2006, 1260.

quanto abbiamo assimilato dobbiamo comunicarlo al nostro ambiente, divenendo apostoli della relazionalità. In pratica si tratta di cambiare radicalmente registro da quanto la cultura occidentale ha compiuto in duemila anni di storia: occorre passare dall'io al *noi*, dall'essere alla *relazionalità*, dall'individualismo/egoismo all'*altruismo*⁶⁹.

Papa Francesco invita la Chiesa a lasciarsi sospingere dall'amore di Dio in questo *viaggio* verso i fratelli: «Il Vangelo invita prima di tutto a rispondere al Dio che ci ama e ci salva, riconoscendolo negli altri e uscendo da se stessi per cercare il bene di tutti»⁷⁰. Per realizzare tutto questo «esiste una *via regale* dalla quale è passato il Verbo di Dio per divenire Figlio dell'uomo e offrire il suo corpo per la riconciliazione degli esseri umano con il Padre e tra loro. Questa *via regale* è Maria»⁷¹.

Nella *Evangelii gaudium*, Papa Francesco sottolinea il ruolo materno di Maria nei confronti della Chiesa Evangelizzatrice:

con lo Spirito Santo, in mezzo al popolo sta sempre Maria. Lei radunava i discepoli per invocarlo (cfr. At 1,14), e così ha reso possibile l'esplosione missionaria che avvenne a Pentecoste. Lei è la Madre della Chiesa evangelizzatrice e senza di lei non possiamo comprendere pienamente lo spirito della nuova evangelizzazione⁷².

⁶⁹ *Ibidem*, 1260

⁷⁰ FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, cit., n. 39.

⁷¹ S. DE FIORES, *Paradigma antropologico*, cit., 1260-1261.

⁷² FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, cit., n. 284. Il ruolo e il significato di Maria, deve mostrare anche le sue implicazioni antropologiche perché lei «è la creatura in cui si armonizzano in maniera sublime la piena libertà con la totale obbedienza a Dio; le aspirazioni dell'anima con i valori del corpo; la grazia divina con l'impegno umano». PONTIFICIA ACCADEMIA MARIANA INTERNAZIONALE, *La Madre del Signore. Memoria presenza speranza. Alcune questioni attuali sulla figura e la missione della b. Vergine Maria*, Città del Vaticano 2000, n. 18, 25. I teologi fanno opportunamente notare che «Maria non è solo una nota ornamentale o devozionale della fede, quanto piuttosto *un sistema di valori antropologici*. Ella costituisce un simbolo di sintesi della proposta antropologica cristiana. Nell'odierna cultura post-moderna, si assiste pertanto a un fatto paradossale. Nel pensiero debole e volutamente refrattario a riferimenti forti, il discorso teologico-pastorale su Maria diventa particolarmente suggestivo e articolato, perché riscopre in lei una "maestra di valori" nella notte valoriale. Di conseguenza la Beata Vergine appare come microstoria della salvezza, modello di somma bellezza umana, donna mistica e relazionale, figura prolettica, che preannuncia e compie nel suo mistero il futuro dell'umanità». A. AMATO, *Maria di Nazareth, paradigma dell'antropologia cristiana*, in *Miles Immaculatae* 41 (2005) 43.

Il Papa coglie nella Chiesa uno «stile mariano»⁷³ dell'attività evangelizzatrice

perché ogni volta che guardiamo a Maria torniamo a credere nella forza rivoluzionaria della tenerezza e dell'affetto. In lei vediamo che l'umiltà e la tenerezza non sono virtù dei deboli ma dei forti, che non hanno bisogno di maltrattare gli altri per sentirsi importanti. Guardando a lei scopriamo che colei che lodava Dio perché «ha rovesciato i potenti dai troni» e «ha rimandato i ricchi a mani vuote» (Lc 1,52.53) è la stessa che assicura calore domestico alla nostra ricerca di giustizia⁷⁴.

Lo stile di Maria, che tanto la rende esemplare per la Chiesa, sorge dalla sua disponibilità all'azione dello Spirito Santo e alla sua capacità di vedere ogni avvenimento alla sua luce:

Maria sa riconoscere le orme dello Spirito di Dio nei grandi avvenimenti ed anche in quelli che sembrano impercettibili. È contemplativa del mistero di Dio nel mondo, nella storia e nella vita quotidiana di ciascuno e di tutti. È la donna orante e lavoratrice a Nazaret, ed è anche nostra Signora della premura, colei che parte dal suo villaggio per aiutare gli altri «senza indugio» (Lc 1,39). Questa dinamica di giustizia e di tenerezza, di contemplazione e di cammino verso gli altri, è ciò che fa di lei un modello ecclesiale per l'evangelizzazione⁷⁵.

Papa Francesco, commentando l'episodio delle nozze di Cana, mette in risalto i tratti della premura materna di Maria:

a Cana [...], Maria ci offre la sua vicinanza, e ci aiuta a scoprire ciò che manca alla pienezza della vita. Ora come allora, lo fa con premura di Madre, con la presenza e il buon consiglio, insegnandoci a evitare decisionismi e mormorazioni nelle nostre comunità. Quale Madre di famiglia, ci vuole custodire insieme, tutti insieme [...]. La Madonna, a Cana, ha mostrato tanta concretezza: è una Madre che si prende a cuore i problemi e interviene, che sa cogliere i momenti difficili e provvedervi con discrezione, efficacia e determinazione. Non è padrona né protagonista, ma Madre e serva⁷⁶.

⁷³ FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, cit., n. 288.

⁷⁴ *Ibidem*, n. 288.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ ID., *Omelia in occasione del 1050° anniversario del Battesimo della Polonia. Viaggio apostolico in Polonia in occasione della XXXI Giornata Mondiale della gioventù* (28 luglio 2016).

La premura di Maria, dunque, è una viva e radicale espressione del suo essere *serva*, a somiglianza del suo Figlio Gesù. Il servizio comporta per Gesù e per Maria l'essere orientati verso gli altri in spirito di solidarietà. Maria, a immagine del Figlio, offre così alla Chiesa un autentico modello di servizio per una nuova civiltà dell'amore:

il Vangelo ci chiama a immaginare un'umanità dove ognuno corre ai piedi dell'altro, come Gesù nell'ultima sera della sua vita. [...]. La vera devozione consiste nel farsi servo, come Maria, essere braccia aperte inviate alla terra, un fuoco acceso nella nostra notte all'indirizzo dell'eterno⁷⁷.

La premura di Maria è anche espressione del suo essere *madre*, che si rende *presente* nel cammino della vita della Chiesa, pur nella sua condizione di glorificata:

La natura della presenza di Maria mantiene un carattere misterioso che non sarà mai possibile comprendere a pieno, soprattutto a causa della condizione ultraterrena [...]. Maria si può rendere presente nel tempo e nello spazio senza farsi circoscrivere da essi. La presenza pneumatica di Maria rende conto dell'esperienza del popolo di Dio, che percepisce pur nello statuto della fede non solo il suo aiuto e la sua azione, ma anche la sua stessa persona come un *tu vivente* con cui è possibile intessere un dialogo di fiducia e amore⁷⁸.

La presenza materna di Maria è frutto del suo essere *persona in relazione*: «Maria è la prima persona cristiana della storia perché essenzialmente relazionale alle Persone della Trinità che si rivelano a lei e agiscono in lei»⁷⁹. Ma la persona di Maria è

presenza «trasversale» anche in riferimento all'umanità nei confronti della quale è *figlia e sorella in Adamo* e *madre nell'ordine della grazia*. Ecco perché la sua «trasversalità» deve essere colta nel farsi dell'evento salvifico di Cristo, per la sua partecipazione e cooperazione al *mysterium salutis* e, inoltre, perché nel corso della storia lei è stata costantemente presente alla Chiesa come membro, come madre, come esemplare icona di credente, come guida e come voce orante, anche se occorre sempre ricordare che tale presenza si fonda sull'indissolubile unione tra Cristo e la Madre: ella è presente a noi, nella comunione dei santi, perché è presente a Cristo e vivente in lui e per lui mediante l'opera dello Spirito Santo⁸⁰.

⁷⁷ E. RONCHI, *Maria casa di Dio. Variazioni sull'Ave Maria, il Magnificat e la vera devozione*, Edizioni Messaggero, Padova 2013, 109-110.

⁷⁸ S. DE FIORES, *Presenza*, cit., 1393.

⁷⁹ ID., *Paradigma antropologico*, cit., 1257.

⁸⁰ A.M. CARFÌ, *Il tema della relazione nella mariologia contemporanea* in *Theotokos XVIII* (2010), AMI, Roma 2010, 151.

Il Papa addita ancora Maria quale esempio e conforto per i cristiani:

per crescere nella tenerezza, nella carità rispettosa e delicata, noi abbiamo un modello cristiano a cui dirigere con sicurezza lo sguardo. È la Madre di Gesù e Madre nostra, attenta alla voce di Dio e ai bisogni e difficoltà dei suoi figli. Maria, spinta dalla divina misericordia che in lei si fa carne, dimentica se stessa e si incammina in fretta dalla Galilea alla Giudea per incontrare e aiutare la cugina Elisabetta; intercede presso il suo Figlio alle nozze di Cana, quando vede che viene a mancare il vino della festa; porta nel suo cuore, lungo il pellegrinaggio della vita, le parole del vecchio Simeone che le preannunciano una spada che trafiggerà la sua anima, e con fermezza rimane ai piedi della Croce di Gesù. Lei sa come si fa questa strada e per questo è la Madre di tutti i malati e i sofferenti. Possiamo ricorrere fiduciosi a lei con filiale devozione, sicuri che ci assisterà, ci sosterrà e non ci abbandonerà. È la Madre del Crocifisso Risorto: rimane accanto alle nostre croci e ci accompagna nel cammino verso la risurrezione e la vita piena⁸¹.

Il tema della tenerezza riveste un ruolo altamente significativo nel magistero di Papa Francesco, che così scrive nella *Evangelii gaudium*:

il Vangelo ci invita sempre a correre il rischio dell'incontro con l'altro, con la sua presenza fisica che interpella, col suo dolore e le sue richieste, con la sua gioia contagiosa in un costante corpo a corpo. L'autentica fede nel Figlio di Dio fatto carne è inseparabile dal dono di sé, dall'appartenenza alla comunità, dal servizio, dalla riconciliazione con la carne degli altri. Il Figlio di Dio, nella sua incarnazione, ci ha invitato alla rivoluzione della tenerezza⁸².

La tenerezza di Maria sgorga dalla sua profonda solidarietà con l'umanità a cui è legata con singolare legame di *sororità*: «Maria ci è sorella perché nulla le è stato risparmiato di ciò che comporta il limite esistenziale, l'indigenza nostra di creature»⁸³. Tale intensa sensibilità antropologica,

fattasi condivisione dell'esperienza creaturale in tutte le sue sfumature anche dolorose e nei chiaro-scuri quotidiani, – che la condurrà fino all'esperienza estrema, terribile per ogni madre, della morte del Figlio – che nasce la “solidarietà compassionevole” della Vergine nei confronti dei suoi fratelli e sorelle in umanità, intesa come capacità di assumere il dolore come apparente fallimento e scandalo⁸⁴.

La *compassione* di Maria è vissuta e celebrata fin dai primi secoli del

⁸¹ FRANCESCO, Messaggio per la Giornata Mondiale del malato 2014. *Fede e carità*: «Anche noi dobbiamo dare la vita per i fratelli (1Gv 3,16), 6 dicembre 2013.

⁸² ID., *Evangelii gaudium*, cit., n. 88.

⁸³ C. MILITELLO, *Maria nostra sorella* in *Ephemerides mariologicae* 55 (2005), Marianum, Roma 2005, 280.

⁸⁴ A.M. CARFÌ, *Il tema della relazione...*, cit., 156.

cristianesimo. L'antifona *Sub tuum praesidium*, risalente al III secolo, è la preghiera mariana più antica a noi pervenuta. Essa esprime la fiducia del popolo cristiano nella protezione di Maria: «Sotto la tua misericordia ci rifugiamo, madre di Dio; le nostre suppliche non respingere nel bisogno, ma dal pericolo salvaci, sola casta, sola benedetta»⁸⁵. È altamente significativo che questa antica preghiera sia contrassegnata dal tema della misericordia, a dimostrazione della comprensione da parte dei cristiani della profonda sintonia tra Maria e la misericordia. Anzi, stando al testo originale greco, la Madre di Dio è presentata nel suo essere misericordiosa quasi come sinonimo della sua identità⁸⁶.

Maria, madre di tenerezza e di misericordia, è l'icona, quindi, dell'amore misericordioso di Dio:

l'esaltata Madre del Redentore è celebrata come madre ricca in misericordia nei nostri confronti, una tenerezza potente in intercessione, una tenerezza che rimanda alla sorgente da cui procede ogni misericordia, il Padre delle misericordie di cui Maria è sicura icona, lei l'espressione del «volto materno» di Dio pienamente apparso nel Figlio Gesù Cristo⁸⁷.

Se la Chiesa, dunque, riconosce e gode della presenza misericordiosa della Vergine, dall'altro lato è chiamata ad imitare Maria e la sua tenerezza materna:

Maria, la Madre di misericordia, è un invito alla Chiesa, a tutta la Chiesa a essere volto materno misericordioso di Dio per l'umanità del nostro tempo, affinché anche la nostra generazione non si intristisca nelle sue pene, non si indurisca nelle sue conquiste. Maria ricorda sempre alla Chiesa, di cui è esemplare e modello, il suo dover essere annunzio e dono di misericordia per tutti⁸⁸.

La scena del Calvario offre uno straordinario insegnamento per la Chiesa che apprende la misericordia e la compassione. Dopo il Crocifisso, innalzato e morente, la persona dominante è la Madre del Signore che *sta* ai piedi del Figlio inchiodato alla Croce. Maria è lì per vivere la

⁸⁵ Cfr. M. MARITANO, *Padri della Chiesa* in S. DE FIORES – V. FERRARI SCHIEFER – S. M. PERRELLA (a cura di), *Mariologia*, 920.

⁸⁶ Cfr. A.M. GILA, *Maria "dolcezza di misericordia" e i Padri della Chiesa* in *Santa Maria "Regina Martyrum"* V, n. 3 (15), 25.

⁸⁷ G. BRUNI, *Icona della Misericordia di Dio* in *Santa Maria "Regina Martyrum"* V, n.3 (15), 12.

⁸⁸ J. CASTELLANO CERVERA, *La pietà popolare alla Madre della misericordia* in P. DI DOMENICO - E. PERETTO (a cura di), *Maria madre di misericordia*. *Monstra te esse matrem*, Edizioni Messaggero, Padova 2003, 293-294.

compassione con l'uomo più oltraggiato della terra, col Figlio schernito e tradito, con l'uomo-Dio abbandonato da tutti, anche dal Padre suo⁸⁹.

Questa è la «compassione» che ogni cristiano [...] deve apprendere da Maria per fermarsi «accanto a tutte le croci degli uomini di oggi». La compassione vissuta sul modello di Maria rende capaci di offrire all'umanità sofferente e ferita quella tenerezza e quell'amore che Maria comunicò al Figlio nell'assisterlo, là sul Calvario, durante la sua agonia⁹⁰.

La compassione che Maria insegna è fondata su due elementi indispensabili: «una presenza silenziosa che implica: distacco da se stessi, ascolto, apertura ai problemi altrui, empatia, condivisione delle pene e difficoltà; l'annuncio della fede, della speranza e della carità per rivelare al sofferente la tenerezza e la misericordia del Signore»⁹¹.

Anche la gioia è un tema ricorrente nell'insegnamento di papa Francesco. Essa è un aspetto fondamentale della vita cristiana:

essere cristiani è «gioia nello Spirito Santo» (Rm 14,17), perché «all'amore di carità segue necessariamente la gioia. Poiché chi ama gode sempre dell'unione con l'amato [...] Per cui alla carità segue la gioia». Abbiamo ricevuto la bellezza della sua Parola e la accogliamo «in mezzo a grandi prove, con la gioia dello Spirito Santo» (1 Ts 1,6). Se lasciamo che il Signore ci faccia uscire dal nostro guscio e ci cambi la vita, allora potremo realizzare ciò che chiedeva san Paolo: «siate sempre lieti nel Signore, ve lo ripeto: siate lieti» (Fil 4,4)⁹².

Maria ha saputo accogliere la gioia del Signore, divenendone, a sua volta, annunciatrice:

è proprio lei, la Madonna che porta le gioie. La Chiesa la chiama causa della nostra gioia, *causa nostrae letitiae*. Perché? Perché porta la gioia nostra più grande, porta Gesù. E portando Gesù fa sì che «questo bambino sussulti nel grembo della madre». Lei porta Gesù. Lei con la sua preghiera fa sì che lo Spirito Santo irrompa. Irrompe quel giorno di Pentecoste; era là. Dobbiamo pregare la Madonna perché portando Gesù ci dia la grazia della gioia, della libertà; ci dia la grazia di lodare, di fare una preghiera di lode gratuita, perché lui è degno di lode, sempre⁹³.

La gioia di Maria sgorga dal suo sapersi creatura amata da Dio e colmata della sua grazia. Maria è la povera che confida nel Signore e che accoglie con letizia evangelica la sua vocazione:

⁸⁹ Cfr. R. LAZZARI, *Maria nel mondo della salute*, San Paolo, Milano 2010, 99.

⁹⁰ *Ibidem*, 99-100.

⁹¹ *Ibidem*, 100.

⁹² FRANCESCO, Esortazione apostolica *Gaudete et exsultate* (9 aprile 2018), 122.

⁹³ ID., Meditazione Santa Marta, *L'eredità non sarà noiosa* (31 maggio 2013).

la povertà di Maria si muove lungo gli antichi percorsi della «religione del povero», ma ad essi aggiunge una novità. Sempre la povertà ha significato di disponibilità a Dio, ma mai essa è stata connotata dalla gioia: era adesione ma non festa. In Maria, invece, l'accoglienza è accompagnata dalla gioia. Prima dell'«esultanza» manifestata dal *Magnificat*, ella lo dice nella sua risposta all'angelo. Nella sua valenza greca, infatti, il *fiat* significa non tanto un incolore «avvenga» quanto piuttosto un festoso desiderio, godo che avvenga di me quello che hai detto (Lc 1,38). E dunque la povera del Signore si proietta gioiosa verso i nuovi orizzonti che Dio le apre e si avvia festosa per i cammini per i quali Dio la chiama e l'invita a percorrere⁹⁴.

Maria volge il suo sguardo verso il Signore che la ama e ciò è la sorgente della sua beatitudine: «L'anima mia magnifica il Signore e il mio spirito esulta in Dio, mio salvatore, perché ha guardato l'umiltà della sua serva. D'ora in poi tutte le generazioni mi chiameranno beata» (Lc 1,46-48).

Papa Francesco evidenzia il tono esultante della Visitazione e invita la Chiesa ad accogliere la presenza dello Spirito quale fonte di gioia:

questa pagina ci parla di gioia, di allegria: «rallegrati, grida di gioia», dice Sofonia. Gridare di gioia. Forte questo! «Il Signore in mezzo a te»; non temere; «non lasciarti cadere le braccia!» Il Signore è potente; gioirà per te. Anche lui gioirà per noi. Anche lui è gioioso. «Esulterà per te con grida di gioia». Sentite quante cose belle si dicono della gioia! [...]. Tutto è gioia. Ma noi cristiani non siamo tanto abituati a parlare di gioia, di allegria. Credo che tante volte ci piacciono più le lamentele! Cosa è la gioia? La chiave per capire questa gioia è quello che dice il vangelo: «Elisabetta fu colmata di Spirito Santo». Quello che ci dà la gioia è lo Spirito Santo⁹⁵.

Maria non abbandona la Chiesa nel suo impegno missionario, ma «come una vera madre, cammina con noi, combatte con noi ed effonde incessantemente la vicinanza dell'amore di Dio»⁹⁶. Infatti, la caratteristica più rilevante di Maria di Nazareth è appunto quella di «non essere immagine statica da contemplare, ma madre e sorella che ci precede e ci addita i sentieri della vera antropologia. Con lei, mistagoga di lunga esperienza, siamo condotti per mano all'incontro diretto con la Trinità»⁹⁷.

Si è tutti chiamati, quindi, ad imitare questa Madre, nella letizia e nell'amore per ripartire, per costruire Chiesa, facendo sempre più propria la vocazione di discepoli missionari che identifica la nostra vita.

⁹⁴ M. MASINI, *Maria povera del Signore* in M.M. PEDICO (a cura di), *Maria di Nazaret*, 49.

⁹⁵ FRANCESCO, *Meditazione Santa Marta, L'eredità non sarà noiosa* (31 maggio 2013).

⁹⁶ ID., *Evangelii gaudium*, cit., n. 286.

⁹⁷ *Ibidem*, n. 261.

Conclusione

Per la Chiesa, quindi, il compito di evangelizzare è un continuo ritorno alle proprie origini. Una responsabilità antica e sempre nuova perché comporta la fedeltà al Vangelo che impone una vigilanza costante alle condizioni di vita sempre mutevoli in cui vivono gli uomini e le donne di ogni tempo. Ciò comporta l'attenzione a comprendere quali linguaggi, quali metodologie e quali segni sono più coerenti per dare risposta agli interrogativi del mondo contemporaneo. Ciò che vale oggi è il *realismo evangelico* che sa quanto il bene e il male crescano insieme fino alla fine dei tempi (cfr Mt 13,24-30). Una dimensione propria dell'azione pastorale è, perciò, la sua valenza *profetica*. Si è dimenticato, purtroppo, l'impegno per la profezia. Per alcuni versi, è la grande assente nella pastorale. Nella trappola del protagonismo e dell'efficientismo, si è posta la profezia ai margini. Far riferimento alla profezia provoca a verificare in che modo il credente ha consapevolezza della sua identità battesimale, e come traduce in atti concreti l'unzione profetica ricevuta. La profezia, quindi, si trasforma in un annuncio di speranza nella promessa di Gesù Cristo di rinnovare tutte le cose (cfr. Ap 21,5); di chiamare a sé tutti quanti hanno bisogno di misericordia (cfr. Mt 11,28); di preparare un posto per condividere l'eternità nella gioia della contemplazione del volto del Dio Trino (cfr. Gv 14,1-3). Profezia, è annuncio dell'amore di Dio che «fa sorgere il suo sole sui cattivi e sui buoni, e fa piovere sui giusti e sugli ingiusti» (Mt 5,43).

Una pastorale in chiave missionaria, quindi, fa propria la profezia. Ciò significa, comunque, una provocazione ad andare sempre oltre, a non fermarsi mai per permettere di cogliere l'essenza dell'impegno pastorale. Profezia, equivale a cogliere ed evidenziare la presenza dei *semina Verbi* nelle culture, negli uomini, nelle religioni e, nello stesso tempo, a non dimenticare che la Parola rivelata imprime una novità talmente genuina e originale da non conoscere confronto⁹⁸.

È l'incarnazione la parola conclusiva di Dio che «molte volte e in diversi modi nei tempi antichi aveva parlato ai padri per mezzo dei profeti e ultimamente, in questi giorni ha parlato a noi per mezzo del Figlio» (Eb 1,1-2). Dio ha voluto incontrare l'uomo per rimanere con lui. Egli rimane con lui e chiede a lui di rimanergli accanto, perché possa rimanere *in* lui.

⁹⁸ Cfr. *Ibidem*, n. 251

Insomma, è offerta all'uomo la presenza unica e travolgente da cambiare la vita: la presenza dello Spirito Santo. Questa è profezia. Permettere che lo Spirito agisca attraverso l'uomo di ogni tempo.

Avverte, infatti, Papa Francesco:

Chi è caduto nella mondanità guarda dall'alto e da lontano, rifiuta la profezia dei fratelli, squalifica chi gli pone domande, fa risaltare continuamente gli errori degli altri ed è ossessionato dall'apparenza. Ha ripiegato il riferimento del cuore all'orizzonte chiuso della sua immanenza e dei suoi interessi e, come conseguenza di ciò, non impara dai propri peccati né è autenticamente aperto al perdono. È una tremenda corruzione con apparenza di bene. Bisogna evitarla mettendo la Chiesa in movimento di uscita da sé, di missione centrata in Gesù Cristo, di impegno verso i poveri. Dio ci liberi da una Chiesa mondana sotto drappaggi spirituali o pastorali! Questa mondanità asfissiante si sana assaporando l'aria pura dello Spirito Santo, che ci libera dal rimanere centrati in noi stessi, nascosti in un'apparenza religiosa vuota di Dio⁹⁹.

Per essere generativa la Chiesa deve essere, perciò, il luogo della misericordia gratuita, dove tutti possano sentirsi *accolti, amati, perdonati e incoraggiati a vivere secondo la vita buona del Vangelo*¹⁰⁰. Il Vangelo, infatti, «ci invita sempre a correre il rischio dell'incontro con il volto dell'altro, con la sua presenza fisica che interpella, col suo dolore e le sue richieste, con la sua gioia contagiosa in un costante corpo a corpo»¹⁰¹.

Per essere generativa la pastorale è chiamata a fare proprio lo stile sinodale dell'essere stesso della Chiesa ovvero l'identità di popolo di Dio e corpo sacramentale nella storia del Glorificato per declinare più concretamente e in modo prospettico la capacità generativa delle comunità parrocchiali, per permettere a tutti i battezzati di essere ministerialmente corresponsabili e trovarsi *a casa, essere di casa*¹⁰².

Come esorta Papa Francesco, infine, bisogna custodire *lo stile del Vangelo partendo dagli ultimi e sviluppando la creatività*:

Continuate a coltivare *sogni di fraternità* e ad essere segni di speranza. Contro il virus del pessimismo, immunizzatevi condividendo la gioia di essere una grande

⁹⁹ *Ibidem*, n. 97

¹⁰⁰ *Ibidem*, n. 114.

¹⁰¹ *Ibidem*, n. 88.

¹⁰² Cfr. CONFERENZA EPISCOPALE CALABRA, *Instrumentum laboris*. Cammino preparatorio al Convegno Ecclesiale Regionale dal tema *La comunità ecclesiale grebbo generativo* (gennaio 2020), 34.

famiglia. In questa atmosfera fraterna lo Spirito Santo, che è creatore e creativo, e anche poeta, suggerirà idee nuove, adatte ai tempi che viviamo¹⁰³.

Dio si fida di quello che la Chiesa può progettare, inventare, trovare. Che san Giuseppe in questo anno speciale a lui dedicato doni alla Chiesa intera il suo *coraggio creativo* e la sua cura e responsabilità per amare il Bambino e Sua Madre, i sacramenti, i poveri¹⁰⁴. Che Maria, Stella della Nuova Evangelizzazione¹⁰⁵ sostenga la missione evangelizzatrice della Chiesa e insegni ad ogni battezzato la via del Regno:

la gioia della Risurrezione ha toccato il tuo cuore e ti ha unito in modo nuovo ai discepoli, destinati a diventare famiglia di Gesù mediante la fede. Così tu fosti in mezzo alla comunità dei credenti, che nei giorni dopo l'Ascensione pregavano unanimemente per il dono dello Spirito Santo (cfr. At 1,14) e lo ricevettero il giorno di Pentecoste. [...]. Così tu rimani in mezzo ai discepoli come la loro Madre, come Madre della speranza. Santa Maria, Madre di Dio, Madre nostra, insegnaci a credere, sperare ed amare con te. Indicaci la via verso il suo regno! Stella del mare, brilla su di noi e guidaci nel nostro cammino!¹⁰⁶.

¹⁰³ FRANCESCO, Discorso ai membri della Caritas Italiana nel 50° di fondazione (26 giugno 2021).

¹⁰⁴ Cfr. FRANCESCO, Lettera Apostolica in occasione del 150° anniversario della Dichiarazione di San Giuseppe quale Patrono della Chiesa universale, *Patris corde* (8 dicembre 2020).

¹⁰⁵ FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, cit., nn. 287-288.

¹⁰⁶ BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Spe salvi*, n. 50.

Riassunto: La pandemia che ha messo in ginocchio il pianeta a partire dall'inverno del 2020 può essere letta come uno di quei "segni dei tempi" che provocano l'umanità a rileggere continuamente il proprio vissuto esistenziale, da un lato mettendone brutalmente in luce le immani povertà, dall'altro offrendo un potente stimolo al ripensamento delle categorie culturali, etiche, antropologiche e sociali tipiche del mondo post-moderno.

Papa Francesco ha esortato a non "sprecare" la crisi, ricordando che anche in questo tempo di prova il Signore accompagna il suo popolo, e ha esortato la Chiesa a "spalancare le porte", dimostrandosi capace di prendere l'iniziativa, di coinvolgersi e di accompagnare l'uomo per ricominciare a camminare nella speranza, mettendosi in ascolto dello Spirito. A questo proposito, l'enciclica *Fratelli tutti* si rivela come una vera e propria miniera di spunti per rileggere la situazione attuale, ulteriormente segnata dal dramma della pandemia, alla luce di alcune categorie antropologiche tipicamente cristiane.

Nel contesto attuale la Chiesa ha il compito di riscoprire soprattutto la dimensione profetica dell'azione pastorale, poiché la profezia è capace di trasformarsi in un annuncio di speranza, rimandando alla promessa di Gesù Cristo di rinnovare tutte le cose (cfr. Ap 21,5).

È quindi importante riscoprire in particolare tre dimensioni che consentano di impostare una pastorale autenticamente generativa e creativa, orientata alla speranza e frutto di un attento ascolto dello Spirito: il primato della vita interiore, per rinascere dall'alto (cfr. Gv 3,3); la scelta della fraternità, per divenire corresponsabili nella sinodalità; uno stile ecclesiale materno, modellato su Maria, Stella della Nuova Evangelizzazione.

Parole chiave: pastorale; evangelizzazione; pandemia; speranza; fraternità.

Abstract: The pandemic that has brought the planet to its knees since the winter of 2020 can be read as one of those "signs of the times" that cause humanity to continually re-read its existential experience, on the one hand brutally highlighting its immense poverty, on the other hand, offering a powerful challenge to rethink the cultural, ethical, anthropological and social categories typical of the post-modern world. Pope Francis suggested not to "waste" the crisis, recalling that even in this time of trial the Lord accompanies his people. He also urged the Church to "open the doors", proving capable of taking the initiative, of getting involved and of accompanying humanity walking again in hope, listening to the Holy Spirit. The encyclical *All brothers* encourages considering the current situation, further marked by the tragedy of the pandemic, in the light of some typically Christian anthropological categories.

In the present context, the Church is called to rediscover especially the prophet-

ic dimension of pastoral action, since prophecy is capable of transforming into a proclamation of hope, referring to the promise of Jesus Christ to renew all things (cf. Rev 21: 5). It is therefore important to consider three dimensions enabling to set up an authentically generative and creative pastoral care, oriented towards hope and coming from an attentive listening of the Spirit: the primacy of interior life, to be reborn from above (cf. Jn 3:3); the choice of fraternity, to become co-responsible in synodality; a maternal ecclesial style, modeled on Mary, Star of the New Evangelization.

Keywords: pastoral; evangelization; pandemic; hope; fraternity.

«Siamo fatti per l'amore» (FT 88): dalla pandemia alla riscoperta delle relazioni

Sor. Mariaconcetta Aronica*

Sommario: Introduzione. 1.1 Crisi perfetta vs opportunità perfetta. 1.2 L'ineludibile responsabilità: di chi sei responsabile? 1.3 Tra l'eterna incertezza e la fatica di scegliere. 1.4 In principio la relazione. 1.5 Oltre lo specchio. 1.6 Le relazioni come fonte di sicurezza. 1.7 La rete smagliata. 1.8 Iperconnessi ma sempre più slegati. Conclusione

Introduzione

Il Covid-19 e le misure restrittive imposte per fronteggiarlo hanno obbligato ad un cambiamento repentino e costrittivo delle abitudini psicologiche e comportamentali, interrompendo la quotidianità, costringendo all'isolamento e alla convivenza forzata in spazi ristretti. Nessuno era pronto – forse – e disposto a stravolgere la propria vita, in modo tanto radicale e improvviso. La pandemia ha assunto i tratti di un evento potenzialmente traumatico per via del suo carattere improvviso, imprevedibile e prolungato; un avvenimento straordinario e certamente raro che si è inaspettatamente abbattuto su un mondo non preparato ad affrontarlo, né umanamente, né tantomeno politicamente e sanitariamente.

Appare interessante, e forse doveroso, riflettere circa le implicazioni in termini di effetti psicologici che tale situazione sta determinando, in quanto essa sta cambiando in maniera improvvisa e repentina il modo di vivere la quotidianità, le relazioni, mettendoci a contatto con stati d'animo talvolta indesiderati, innescando in tutti reazioni differenti e mettendo così a dura prova le nostre risorse psicologiche¹.

L'epidemia da Covid-19 rientra certamente tra quelle situazioni di vita avverse e durature che possono contribuire alla cronicizzazione di un di-

* Religiosa dell'Istituto delle Piccole Sorelle dell'Immacolata, psicologa clinica, docente di Psicologia Generale e della Religione presso l'Istituto Teologico "Pio XI" di Reggio Calabria.

¹ G. FEMIA et alii, *Gli effetti psicologici della pandemia: strategie di coping e tratti di personalità*, in *Cognitivismo clinico* (2020) 17, 2, pp. 119-135.

sagio, trasformando nei soggetti già predisposti la normale tristezza in disturbi depressivi e la preoccupazione in veri e propri disturbi d'ansia². Le indagini che recentemente hanno provato a valutare gli effetti psicosociali della pandemia hanno rivelato un incremento generale dei livelli di stress e una maggiore tendenza ad esperire emozioni negative come paura, ansia, tristezza, rabbia, ma anche noia. Tutta la popolazione sembra essere stata colpita da un diffuso malessere di natura psicosociale che – in alcuni casi – ha assunto forme di disagio più o meno conclamate o più o meno gravi. Sarebbero le donne e giovani le categorie più colpite³.

La lotta combattuta ogni giorno non è solo contro il Covid-19 e il suo strascico di effetti sulla salute, sull'economia, sulla politica, sui rapporti sociali; ciascuno infatti è stato chiamato a misurarsi con sé stesso, con le proprie paure più profonde, con il senso di minaccia rispetto alla propria integrità fisica e psicologica e a quella dei propri cari, in una continua ed estenuante battaglia per la vita⁴. Per molti, non si è trattato di combattere solo con paure e pericoli potenziali, ma con reali e dirette esperienze di malattia e di morte. Tutto questo ha messo a dura prova le capacità di resilienza personali e collettive. Ci si è scoperti vulnerabili, fragili, deboli, attaccabili, impotenti. Tutto ha assunto il carattere della provvisorietà, alimentando la sensazione di vivere in un limbo d'incertezza. È venuta meno la possibilità di prevedere e progettare, e con essa, probabilmente, anche la speranza. Tutto questo è stato condito dalla mancanza volontaria o obbligatoria di contatti umani. La paura del contagio ha spinto all'isolamento, ha seminato diffidenza e intaccato la fiducia reciproca. Paradossalmente il desiderio di sopravvivere ha spinto esseri per natura relazionali,

² Numerosi sono i fattori che possono contribuire in maniera significativa all'emergere di un disagio, che può cronicizzarsi e diventare un disturbo vero e proprio; tra questi fattori, vanno ricordate le esperienze di vita negative [cfr. J.D. COIE – N.F. WATT – S.G. WEST – D.J. HAWKINS – J.R. ASARNOW – H.J. MARKMAN – S.L. RAMEY – M.B. SHURE – B. LONG, *The science of prevention: a conceptual framework and some*, in *American Psychologist* 48 (1993), n. 10, pp. 1013-1023].

³ M. PIERCE – H. HOPE – T. FORD – S. HATCH – M. HOTOPF – A. JOHN – E. KONTO-PANTELIS – R. WEBB – S. WESSELY – S. MCMANUS – K.M. ABEL, *Mental health before and during the COVID-19 pandemic: a longitudinal probability sample survey of the UK population. Lancet Psychiatry* (2020), 7, pp. 883-92.
<[https://doi.org/10.1016/S2215-0366\(20\)30308-4](https://doi.org/10.1016/S2215-0366(20)30308-4)>

⁴ Cfr. A. SCARINGI, *La cura in tempo di pandemia* in *Studi Ecumenici* (XXXVIII), 3-4 luglio-dicembre 2020, p. 612.

e dunque incapaci di sopravvivere senza altre persone, a tenersi a debita distanza gli uni dagli altri e a ridurre la cerchia dei “prossimi” a quella dei famosi “congiunti”, i pochi per i quali valeva forse, la pena rischiare. Non solo la paura di essere contagiati, ma anche il timore di diventare inconsapevolmente vettori di virus a scapito di chi si ama e si vorrebbe proteggere ha contribuito alla chiusura relazionale. Il proprio mondo, prima abitato da rassicuranti presenze umane, si è fisicamente spopolato cagionando vissuti di solitudine, di vuoto, di disorientamento e di abbandono.

Si può trovare una consolazione per far fronte alla paura dell’abbandono ed a quella, ancora peggiore, di aver abbandonato? (...) La solitudine è il lato più atroce e devastante di questa pandemia da Covid-19, una solitudine troppo spesso vissuta nella consapevolezza. Soli con sé stessi proprio quando si vorrebbe qualcuno accanto per vivere quei momenti, forse gli ultimi, con chi si è più amato nella vita⁵.

Come evidenzia la letteratura scientifica, la percezione di sostegno sociale ricevuto, la presenza di interazioni supportive e un buon livello di integrazione sociale sono fattori centrali nel determinare una condizione di benessere psicosociale, agendo sulla persona sia in modo diretto che indiretto, moderando cioè gli effetti dello stress⁶.

Il potere benefico dello “stare insieme” emerge anche da alcune interessanti indagini psicologiche del passato, condotte in Germania a seguito del crollo del muro di Berlino. In quell’occasione fu notata una riduzione degli effetti negativi sul piano psichico (legati alla crisi), in quelle aree dove i soggetti erano impegnati nell’associazionismo sindacale, nei gruppi sportivi, in comunità religiose e di culto. Questi dati dicono che l’integrazione sociale è un potente ammortizzatore e il migliore antidoto al disagio psichico.

La mancanza di sostegno sociale, invece, rappresenta un importante fattore di rischio psicosociale e un attendibile predittore di malessere psichico.

⁵ A. SCARINGI, *La cura in tempo*, cit., p. 612.

⁶ T. WILLS – D. VACCARO – G. MCNAMARA, *The role of life events, family support, and competence in adolescent substance use: A test of vulnerability and protective factors*, in *American Journal of Community Psychology* 20(3), 349-74; trad.it. M. MAGRIN (2008). Dalla resistenza alla resilienza: promuovere benessere nei luoghi di lavoro, in *Giornale Italiano Di Medicina Del Lavoro Ed Ergonomia*, 30, 11-19.

Tutto quello che la scienza attesta, l'umanità lo ha scoperto – suo malgrado – sulla propria pelle proprio grazie all'esperienza tragica della pandemia da Covid-19 che ha “permesso” di vivere un'esperienza di fragilità condivisa.

Papa Francesco, il 27 marzo 2020, in una piazza San Pietro deserta e malinconicamente battuta dalla pioggia, rivolgeva al mondo sconvolto dalla pandemia le seguenti parole: «Ci siamo resi conto di trovarci sulla stessa barca, tutti fragili e disorientati, ma nello stesso tempo importanti e necessari, tutti chiamati a remare insieme, tutti bisognosi di confortarci a vicenda»⁷.

E sempre il pontefice al n. 105 della *Fratelli Tutti* mette in guardia da un virus molto più pericoloso e letale del Covid-19, contro il quale troppo poco si combatte: il dilagante individualismo che sembra ormai caratterizzare l'umana società⁸.

L'uomo di oggi crede di avere acquisito il diritto di scegliere da sé il proprio modo di vivere, di decidere in assoluta libertà quali convinzioni etiche, sociali, religiose abbracciare (o rifiutare) all'insegna del “vietato vietare”; in nome di una presunta libertà, perennemente alla ricerca spasmodica di benessere e realizzazione personale, si autocondanna ad una tragica *solitudo*. La diffusione di una mentalità che fa dell'autorealizzazione il principale credo dell'esistenza riconosce, infatti, pochissimi imperativi morali esterni e chiude in un egocentrismo che appiattisce e soffoca la vita, la impoverisce di senso e allontana inesorabilmente dall'interesse per gli altri.

In questo contesto, la pandemia si è presentata come un evento certamente critico capace di generare mutamento, panico, angoscia e smarrimento, ma anche capace di rivelare all'uomo l'andamento della propria vita personale e sociale; un'occasione, dunque, per riflettere e chiedersi non solo cosa si sta vivendo ma anche come si sta vivendo.

⁷ FRANCESCO, *Meditazione del santo padre momento straordinario di preghiera in tempo di epidemia* (27 marzo 2020).

⁸ FRANCESCO, *Fratelli tutti*, cit., n. 105.

1.1 Crisi perfetta vs opportunità perfetta

Il mondo attuale è in preda a una crisi che è al contempo economica, finanziaria, politica, sociale, lavorativa, religiosa, familiare, umanitaria, di senso, di valori, ecologica, e a queste si è aggiunta anche quella sanitaria. È difficile capire dove finisce una crisi e dove ne inizia un'altra: abbiamo davanti un'ingarbugliata matassa. Ancor più arduo è cercare di stabilire chiari confini e stabilire dei chiari rapporti di causa-effetto. Come diversi uragani, le diverse crisi convergono, si scontrano e si rafforzano vicendevolmente, originando quella che potremmo definire – rievocando un celebre film di qualche anno fa – «la tempesta perfetta»⁹, o meglio, la «crisi perfetta».

Le definizioni che contrassegnano questa difficile epoca e questo strano tempo sono molteplici: società post-moderna, liquida, gassosa, sotto assedio, dell'incertezza, narcisistica, del consumo, tempo di *décadence*, di *deregulation*, tempo di pandemia e tanto altro ancora si potrebbe aggiungere. Ma quello che emerge, al di là delle possibili designazioni, è l'epocale smarrimento di cui tutti sono al contempo spettatori, vittime e attori.

Profondi e radicali mutamenti si realizzano precipitosamente, tanto da lasciarci spiazzati, confusi, incapaci di attribuirvi un senso e tanto meno di comprenderne le cause. Si vive senza ragioni, ideali e speranze, all'insegna dell'incertezza, della messa al bando di tutti i valori e di tutti i limiti, della irrefrenabile ricerca del piacere. L'uomo di oggi sempre più smarrito nei labirinti del non senso, scoraggiato, confuso e incapace di scegliere, preoccupato di cercare fuori le cause del proprio malessere, non si accorge che la peggiore crisi è quella lo abita interiormente. Sotto il peso dei fenomeni caratterizzanti la post-modernità cedono le fondamenta su cui andrebbe costruita la propria esistenza. È un crollo di incalcolabile gravità che lascia dentro vuoti incolmabili a loro volta produttori di profonda sofferenza; parte da qui l'estenuante ricerca di qualcosa che possa lenire, seppur temporaneamente, quell'indicibile angoscia che attanaglia l'anima.

«Incertezza del futuro, fragilità della propria condizione sociale e insicurezza esistenziale – sono onnipresenti compagne di vita in un mondo liquido – moderno»¹⁰.

I tempi di crisi mettono in luce le fragilità ma anche le capacità, i ta-

⁹ The Perfect Storm, diretto da Wolfgang Petersen (2000).

¹⁰ Z. BAUMAN, *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi*, Laterza, Bari 2006, p.109.

lenti, le qualità personali e comunitarie; mettono in moto la forza creativa e generativa di un popolo. Lo si è toccato con mano in questi due difficili anni. Gli antichi cinesi, nella loro millenaria saggezza avevano già colto il vero significato della parola *crisi*, composta da due ideogrammi: il primo *wei*, che significa problema o pericolo, il secondo *ji*, che significa proprio opportunità.

Il grande Einstein, che guardava alla crisi come una grande benedizione, ha lasciato parole ancora oggi attualissime:

Non possiamo pretendere che le cose cambino, se continuiamo a fare le stesse cose. La crisi è la più grande benedizione per le persone e le nazioni, perché la crisi porta progressi. La creatività nasce dall'angoscia come il giorno nasce dalla notte oscura. È nella crisi che sorge l'inventiva, le scoperte e le grandi strategie. Chi supera la crisi supera sé stesso senza essere "superato".

Chi attribuisce alla crisi i suoi fallimenti e difficoltà, violenta il suo stesso talento e dà più valore ai problemi che alle soluzioni. La vera crisi è la crisi dell'incompetenza. L'inconveniente delle persone e delle nazioni è la pigrizia nel cercare soluzioni e vie di uscita. Senza crisi non ci sono sfide, senza sfide la vita è una routine, una lenta agonia. Senza crisi non c'è merito. È nella crisi che emerge il meglio di ognuno, perché senza crisi tutti i venti sono solo lievi brezze.

Parlare di crisi significa incrementarla, e tacere nella crisi è esaltare il conformismo. Invece, lavoriamo duro.

Finiamola una volta per tutte con l'unica crisi pericolosa, che è la tragedia di non voler lottare per superarla¹¹.

La crisi è l'appuntamento che – ciascuno singolarmente e tutti insieme come comunità e come Chiesa – si è chiamati a vivere; è sinonimo di sfida più che di tragedia; è il tempo favorevole per pensare e ripensarsi in una prospettiva diversa, forse prima non contemplata.

Non di rado l'ora del cambiamento giunge nel momento di massima difficoltà, quando ci si sente messi alle strette; è allora che si decide di voltare pagina, ed è allora che esplose la creatività, la ricerca di soluzioni. Lo psicologo ebreo Viktor Frankl – che ha vissuto l'immane tragedia dell'internamento in due campi di concentramento – descrive l'esperienza del limite come opportunità, servendosi di una suggestiva metafora:

Come gli alberi in una rigogliosa foresta sono pressati l'uno accanto all'altro, sono costretti a crescere non in senso orizzontale ma solo in quello ascensionale, in

¹¹ A. EINSTEIN, *Il significato della relatività. Il mondo come io lo vedo*, trad. it. E.V. DE REGNY – W. MAURO (a cura di), Newton Compton Editori 2014, p.88.

altezza, così chi soffre, si sviluppa grazie alle restrizioni e alle limitazioni delle sue possibilità. Quando l'uomo che soffre si innalza al di sopra della situazione in cui si trova, egli saprà trovare l'appagamento di sé anche nel completo fallimento¹².

Nel pieno delle difficoltà l'uomo ha la possibilità di superarsi, di auto-trascendersi, e conseguentemente di esprimere e realizzare in massimo grado sé stesso, ma occorre sceglierlo.

1.2 L'ineludibile responsabilità: di chi sei responsabile?

La chiave che apre al cambiamento è la responsabilità. L'unico vero ostacolo al superamento della crisi è – ricordava Einstein –: «la tragedia di non voler lottare per superarla».

Il vero pericolo da abbattere è allora l'ignavia.

Ogni giorno ci viene offerta una nuova opportunità, una nuova tappa. Non dobbiamo aspettare tutto da coloro che ci governano, sarebbe infantile. Godiamo di uno spazio di corresponsabilità capace di avviare e generare nuovi processi e trasformazioni¹³ ... Tutti abbiamo una responsabilità riguardo a quel ferito che è il popolo stesso e tutti i popoli della terra¹⁴.

L'uomo di oggi ha bisogno di riscoprirsì responsabile perché – ricorda lo scrittore francese Antoine de Saint-Exupéry –: «Essere uomo è precisamente essere responsabile»¹⁵.

Nella vita di ogni giorno, occorre sempre rispondere a qualcuno o qualcosa: Dio, la propria coscienza, l'umana società. Coscientemente e liberamente ciascuno deve coraggiosamente porsi alcune fondamentali domande: “Davanti a mi sento responsabile?”; “In quale direzione trova senso la mia vita?”; “Come posso riempire di significato quello accade dentro e fuori di me?”; “Cosa è importante che io realizzi?”; “In quale misura me ne sto occupando?”.

Che cos'è l'uomo? È un essere che è sempre chiamato a scegliere e a decidere chi vuole essere.

¹² E. FIZZOTTI, *Ha senso soffrire. Quando la vita ha un senso, il pensiero di Viktor Frankl*, Edizioni CVS, Roma 2012, p.52.

¹³ FRANCESCO, *Fratelli tutti*, cit., n. 77.

¹⁴ FRANCESCO, *Fratelli tutti*, cit., n. 79.

¹⁵ A. DE SAINT-EXUPÉRY, *Terra degli uomini* (1939), Elliot, Roma, 2016, p.16.

Lo psicologo Viktor Frankl, con sagace ironia, diceva spesso che occorre costruire di fronte alla Statua della Libertà quella della Responsabilità¹⁶.

1.3 Tra l'eterna incertezza e la fatica di scegliere

*Se fu follia a guidare la mano
degli eventi o desiderio di autodistruzione non ho capito mai.
In questo pot-pourri l'uomo confuse
i contorni delle cose. Smarri
il fine e dubitò del tutto.
L'incertezza rimase a guidarne i passi¹⁷.*

Perché l'uomo di oggi non riesce a prendere decisioni e a scegliere?

La sua indeterminata incertezza riflette il volto della cultura contemporanea: «una cultura che introduce codici multipli, moltiplica i modelli, frammenta i linguaggi, sostituisce pensieri unici con innumerevoli pensieri possibili»¹⁸.

Luomo contemporaneo, contrariamente all'uomo di ieri, non ha più tradizioni o punti di riferimento che gli indichino cosa fare. Non solo non sa più cosa fare o dovrebbe fare, ma in fondo non sa nemmeno cosa vuole; si dibatte tra messaggi e proposte di senso spesso contraddittorie, tra complesse e continue modifiche della realtà sociale, e in assenza di validi sostegni che offrano una direzione di marcia alla vita e un senso al proprio agire e operare; cambia radicalmente e repentinamente il modo di intendere la vita, la relazione, l'identità, la libertà, il tempo, la felicità.

«Viviamo in un'epoca di luce gialla lampeggiante che lascia all'individuo il peso della decisione»¹⁹.

Lo sviluppo e il progresso, se da un lato hanno aiutato l'uomo, dall'altro lo hanno posto dinanzi a sé stesso, a cambiamenti repentini e alla necessità di prendere continue decisioni per rispondere alle richieste di un ambiente in continua

¹⁶ Cfr. E. FIZZOTTI, *Per essere liberi. Logoterapia quotidiana*, Paoline, Milano 1992, p. 35.

¹⁷ E. MONTALE – A. CIMA (a cura di), *Diario Postumo: 66 poesie e altre*, Mondadori, Milano 1996, p. 12.

¹⁸ V. CARETTI – D. LA BARBERA, *Psicopatologia delle realtà virtuali*, Elsevier- Masson, Milano 2011, p.73.

¹⁹ E. FIZZOTTI, *Per essere liberi*, cit., p. 35.

evoluzione. Smarrito e confuso, slegato da ogni legame con il passato, l'uomo moderno si trova senza indicazioni²⁰.

Il più delle volte i cartelli stradali e punti di orientamento, lungi dallo stare fermi, sembrano dotati di rotelle; cambiano posto più velocemente del tempo necessario per raggiungere le destinazioni che indicano... Quasi sempre agli incroci ci sono svariati cartelli che indicano strade diverse per giungere alla destinazione desiderata, o che indicano altre destinazioni, mai sentite prima, mai esplorate e per tale motivo seducenti. In entrambi i casi il risultato è un'ambiguità che genera ansia²¹.

L'uomo di oggi, dovendosi costantemente confrontare con situazioni poco chiare, in balia di segnali ambigui, contraddittori, incostanti che non sa bene come interpretare, assediato dall'ansia, si paralizza o mette in atto condotte del tutto inadeguate alla risoluzione dei problemi, come nascondere la testa sotto la sabbia. Sceglie di adottare una strategia assolutamente inefficace: decide di non decidere.

In un'epoca in cui sembra che i dieci comandamenti stiano perdendo la loro validità incondizionata per molti uomini, l'uomo deve imparare a percepire i diecimila comandamenti che sorgono dalle diecimila situazioni uniche di cui è costellata la vita²².

Altra caratteristica che definisce l'essenza della condizione post-moderna è il disconoscimento dei valori ultimi in grado di motivare e orientare il comportamento umano e di fornire un senso.

Dare un senso alla propria esistenza rimane un'esigenza insopprimibile dell'essere umano, un anelito che permane nonostante l'operare di dinamiche contemporanee sempre più spersonalizzanti.

Viktor Frankl riteneva che per potersi realizzare pienamente l'uomo ha bisogno di trovare dei significati alla propria vita, dei "perché" che rendano sopportabili quasi tutti i "come", e li trova nella misura in cui è capace di *autotrascendersi*, ovvero nella misura in cui riesce a uscire da sé stesso per centrarsi su di un "tu" anziché sul proprio "io"²³.

Il cuore dell'uomo è sempre abitato dal desiderio (cosciente o meno)

²⁰ J. FABRY, *Introduzione alla logoterapia*, Astrolabio, Roma 1970, p. 80.

²¹ Z. BAUMAN, *La società sotto assedio*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 117.

²² V.E. FRANKL, *La sofferenza di una vita senza senso. Psicoterapia per l'uomo d'oggi*, ElleDiCi, Leumann (Torino) 1992, 3ª ed., pp. 29-30.

²³ Cfr. V.E. FRANKL, *Uno psicologo nei lager*, Edizioni Ares, Milano 2013, 23ª ed., 2013, pp. 129-139. Viktor Frankl rievoca la celebre frase di Nietzsche: «Chi ha un perché per vivere, sopporta quasi ogni come».

di essere in profonda comunione con qualcuno. Il “tu” al quale primariamente e in modo connaturale ci si rivolge e da cui si trae senso e pienezza di vita è il Tu di Dio:

Finché esisto, esisto per qualcosa che mi supera in valore. Io esisto rivolto verso qualcosa, che non può essere un “Qualcosa” ma deve essere un “Qualcuno”, una persona e, poiché trascende la mia persona deve essere una “sovra-persona”. In una parola: finché esisto, esisto sempre per Dio²⁴.

1.4 In principio la relazione

L'uomo è un essere costitutivamente relazionale, si nutre e vive di relazione; l'uomo è relazione.

Vi è in lui un bisogno ineludibile e insopprimibile di stabilire e mantenere relazioni significative capaci di garantirgli sicurezza e benessere. Questo bisogno non è relegato ad una sola fase della vita (la prima infanzia) e non si estingue con il sopraggiungere dell'età adulta, ma accompagna l'essere umano dalla culla alla tomba. Il desiderio più profondo dell'uomo è quello di appartenere a qualcuno.

In principio – afferma il filosofo Martin Buber, che pone al centro della sua riflessione proprio il dialogo e la relazione – c'è la relazione²⁵.

La ricerca del principio relazionale da cui scaturisce la relazionalità umana conduce al Prologo di Giovanni: «In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio» (Gv 1,1).

In principio, dunque, c'è Dio, che è nel suo stesso essere comunione, relazione, famiglia. Dalla Trinità divina discende la persona umana che, a immagine del suo Creatore²⁶ è relazionale e, in quanto tale, solo nel rapporto con l'altro si realizza integralmente, «perché questo è il modo in cui Dio ama manifestarsi: nella relazione [...] attraverso un incontro reale tra le persone che può accadere solo nell'amore»²⁷. Essere uomo – dice lo psicologo Viktor Frankl –, vuol dire essere sempre diretto verso qualcosa o

²⁴ V.E. FRANKL – E. FIZZOTTI (a cura di), *Homo Patiens. Soffrire con dignità*, Queriniana, Brescia 2007, 3ª ed., p. 117.

²⁵ M. BUBER – A. POMA (a cura di), *Il principio dialogico e altri saggi*, Edizioni San Paolo, Milano 1993, pp. 67-72.

²⁶ Cfr. Gn 1,26-27.

²⁷ FRANCESCO, Udienza *Dio ama manifestarsi nella relazione, nel dialogo, con l'ispirazione del cuore*, 7 agosto 2019.

verso qualcuno²⁸ e se è vero – sostiene Buber –, che il più prezioso tesoro al mondo è il compimento della propria esistenza, questo è possibile solo con la relazione. La persona si costituisce unicamente rapportandosi con le altre persone: l'Io si fa Io solo nel Tu. Divento io nel tu e diventando io dico tu. Nessun uomo è pura persona, nessuno è pura individualità, ma ognuno vive nell'Io dal duplice volto: Io e Tu²⁹.

Va da sé che il primo Tu con il quale l'uomo è chiamato ad entrare in relazione è il Tu di Dio.

«Come la personalità di una persona si svela per la prima volta nel momento in cui le si dice tu, lo stesso vale per la “sovra-persona”»³⁰. L'uomo può dire il suo più intimo “Tu” solo al Dio trascendente.

L'influenza cruciale delle relazioni sulla vita delle persone è esperienza comune³¹. In assenza di relazioni, l'essere umano non solo non potrebbe vivere, ma non riuscirebbe nemmeno a essere autenticamente uomo. Le relazioni significative che ciascun uomo intesse nel corso della propria storia compenetrano l'intimo della persona in modo profondo, definendo il suo personale modo di “stare al mondo”.

Napolitani sosteneva che l'identità è il “frutto” di innesti di “parti psicologiche altrui” nel proprio Sé: «Priva di questi innesti, adeguati per tempi e modi, una pura disposizionalità a esserci nel mondo... non si darebbe come accadimento»³². “Gli altri”, sono considerati, non come presenze esterne separate da noi, ma come parte integrante e costituente del nostro essere.

Le teorie sull'attaccamento hanno evidenziato ed empiricamente dimostrato quanto affettivamente importanti e fondative per l'identità siano le relazioni che accolgono il bambino al suo nascere e che accompagnano i suoi primi passi nel mondo. Particolarmente pregnante è il legame emotivo che si stabilisce tra il bambino e la figura (o le figure) di accudimento primario, generalmente la madre³³.

²⁸ Cfr. V.E. FRANKL – E. FIZZOTTI (a cura di), *Logoterapia e analisi esistenziale*, Morcelliana, Brescia 2005, p. 104.

²⁹ Cfr. M. BUBER – A. POMA, *Il principio dialogico*, cit., pp. 67-72.

³⁰ Cfr. V.E. FRANKL – E. FIZZOTTI, *Logoterapia e analisi esistenziale*, cit., p. 111.

³¹ Per approfondimenti cfr. R.F. BAUMEISTER – M.R. LEARY, *The need to belong: Desire for interpersonal attachments as a fundamental human motivation*, in *Psychological Bulletin* (1995), 117(3), pp. 497-529.

³² D. NAPOLITANI, *Individualità e gruppaltà*, Bollati Boringhieri, Torino 1987, p. 42.

³³ Per approfondimenti cfr. D.W. WINNICOTT, *Il neonato e le loro madri*, Cortina, Milano

È nella relazione e per mezzo della relazione che ha origine la vita ed è in questo spazio che si compie la conquista di sentirsi un essere strutturato e unitario, il senso di essere: “Io sono”. Esperienze relazionali negative e ripetute, vissute agli albori della vita, interferiscono sfavorevolmente nel processo di costruzione del sé, annichilendo il senso di continuità dell’essere piuttosto che supportarlo; si assiste al crollo del processo che dovrebbe condurre dal senso di sé frammentario al senso di sé integrato. «L’opposto dell’integrazione è il suo fallimento, è disintegrazione»³⁴.

È interessante notare come l’integrazione, il riconoscimento e l’accettazione di sé stessi passi attraverso il riconoscimento e l’accettazione da parte dell’altro. «IO SONO solo in presenza di qualcuno». Questo qualcuno, in origine è la madre che svolge la cosiddetta funzione di rispecchiamento del sé: «Che cosa vede il lattante quando guarda il viso della madre? Secondo me, di solito ciò che il lattante vede è sé stesso. In altre parole la madre guarda il bambino e ciò che esso appare è in rapporto con ciò che essa scorge»³⁵.

Detto in altri termini: quando guardo sono visto e se sono visto, Io esisto!

Il bambino guarda il volto della madre e si riflette in esso come in uno specchio. L’immagine di sé che gli viene restituita costituisce il nucleo del sé in forma primordiale; su questo fondamento andrà costruita l’identità futura. Quanto è importante che lo “specchio” sappia riflettere correttamente! Crescendo, altri specchi si aggiungeranno a quello materno, rinforzando l’esperienza di esistere. L’ambiente relazionale entro il quale si è inseriti avrà il compito di accompagnare e sostenere il senso di continuità del sé.

Gli altri dunque sono specchi: nel rapporto con altri significativi, a partire da ciò che questi ci rimandano, ciascuno costruisce, conferma o disconferma la rappresentazione – positiva o negativa – che ha di sé stesso.

1987.

Il legame che si instaura tra il bambino e sua madre è talmente forte e importante da spingere Donald Winnicott a dichiarare: «Non esiste una cosa che si chiama “un lattante”... Il bambino piccolo non può esistere da solo, ma è fundamentalmente parte di una relazione». Il bambino, senza la madre, senza qualcuno che si prenda cura di lui in tutto e per tutto, prestando attenzione non solo ai bisogni fisiologici ma anche a quelli affettivi e psichici, non potrebbe sopravvivere, non potrebbe permettersi di “essere”.

³⁴ D.W. WINNICOTT, *Il neonato e le loro madri*, Cortina, Milano 1987, p. 9.

³⁵ Cfr. D.W. WINNICOTT, *Gioco e realtà*, Armando, Roma 2006, pp. 189-191

1.5 Oltre lo specchio

Occorre ricordare che lo specchio ci pone di fronte alla nostra immagine, ma non ci restituisce un'immagine conforme all'originale. È certamente un utile mezzo per conoscersi, per raggiungersi, per fare verità su di sé e dentro di sé ma a condizione di sapersene a un certo punto distanziare. È funzionale nella misura in cui spinge a guardare oltre, ad allontanarsi dalle proprie parti più note e conosciute, ad avviare un processo di "estranazione", a volte doloroso ma pur sempre necessario per far emergere gli aspetti più sopiti e nascosti della propria identità, le potenzialità inespresse del proprio sé³⁶. Questa capacità di autodistanziamento consente di vedere anche l'altro oltre sé stessi. È importante non solo "essere visti" ma anche "vedere"; non solo specchiarsi ma anche riflettere e rimandare agli altri immagini di sé stessi il più possibili autentiche e vicine alla realtà, in una reciprocità di sguardi che permette a tutti di esistere.

L'incapacità di decentrarsi dall'immagine di sé ripropone il dramma di Narciso, che si consuma tra lo sguardo e lo specchio. È un pericolo che l'uomo di oggi – vivendo in una società sempre più impregnata di narcisismo – corre continuamente, rischiando di fare un'esperienza di sé discontinua e frammentaria: è il trionfo della disintegrazione e dell'inautenticità. L'esaltazione del sé narcisistico è strettamente collegata allo sfaldamento dei legami sociali, sempre più deboli e precari, alla grave crisi istituzionale che semina vuoti e assenza di riferimenti e direzioni, alla nuova cultura postmoderna che inneggia all'egocentrismo, alla competizione, all'autorealizzazione, alla bellezza, al benessere personale a scapito di quello collettivo.

Il cercare visibilità oggi, è divenuto un imperativo essenziale; sempre più forte è l'esigenza di apparire, essere visti, conosciuti, diffondere ciò che siamo e ciò che facciamo alla stregua di una marca o logo commerciale. Il modello di promozione delle merci e degli oggetti di consumo, dominante nella nostra società si estende, diventando modello generale di relazione e gestione del sé³⁷.

Si è sempre più soli, in preda ad individualismo sfrenato, circondati

³⁶ Cfr. D. LA BARBERA – M. GUARNERI – L. FERRARO, *Il disagio psichico nella post-modernità. Configurazioni di personalità e aspetti psicopatologici*, Magi, Roma 2009, pp.95-114.

³⁷ D. LA BARBERA – M. GUARNERI – L. FERRARO, *Il disagio psichico*, cit., p. 74.

da mille specchi che riflettono una sola immagine, la propria. L'uomo postmoderno, proprio come Narciso, rischia di perdersi in un vorticoso e confusivo gioco di specchi e di sguardi che ha luogo non sulle acque di un lago ma su schermi, monitor, display, superfici riflettenti dove la società mediatica celebra il trionfo delle immagini del mondo, restituendoci un guazzabuglio di frammenti di realtà, svariate ed eterogenee possibilità di esistenza, in un pressante e falsificatorio scambio tra realtà e finzione, tra verità e falsità.

Anche l'altro in questo gioco confusivo tra soggetti e oggetti si riduce ad essere oggetto tra gli oggetti, un mezzo da usare per il perseguimento dei propri scopi e la realizzazione dei propri desideri.

Narciso vive sulla superficie degli occhi degli altri, vive rigirandosi tra gli specchi, alla continua ricerca della sua esistenza. Ha bisogno del suo pubblico, di persone che ne confermino la grandezza, la bellezza, la potenza, ma ne è vorace. Non ha modo di preoccuparsi di quello che sta sotto la superficie dei suoi specchi. Schiavo dell'apparenza, dipende dal ritorno dell'immagine³⁸.

Ma sappiamo bene che la ricerca di sé stessi attraverso sé stessi conduce inevitabilmente a uno scacco.

La vita assume tutto il suo senso e la sua pienezza nella misura in cui si è capaci di definirsi, non in relazione a sé stessi ma in funzione degli altri.

1.6 Le relazioni come fonte di sicurezza

La pandemia ha messo in luce la fame relazionale dell'uomo. Privato del fondamentale sostegno apportato dai rapporti umani autentici e profondi, smarrito nelle proprie solitudini, l'uomo di oggi sembra affogare nei suoi terrificanti vuoti, fra ansie e paure, non trovando in sé stesso e negli altri quella sicurezza e quel contenimento capaci di arginarle.

Alla base del dilagante disagio psichico odierno sembra esserci un bisogno di relazione rimasto inappagato, e proprio perché inappagato, diventato vorace.

In che modo la persona sviluppa fiducia verso sé stessa, gli altri, il mondo? Attraverso relazioni sicure. È un cammino che inizia da lontano – con l'inizio della vita – ed è lungo quanto tutta la vita.

³⁸ D. LA BARBERA – M. GUARNERI – L. FERRARO, *Il disagio psichico*, cit., p. 98.

L'organismo umano, fin dalla nascita, non è un'entità isolata ma una persona in relazione ad altre persone.

Come la psicologia insegna, il bambino appena nato, in modo assolutamente naturale, tende a ricercare il contatto e la vicinanza – fisica ed emotiva – con uno o più di adulti di riferimento in genere, la madre) e a stabilire con queste figure, legami profondi e duraturi³⁹. Gli psicologi parlano di legame di attaccamento⁴⁰.

³⁹ Il bisogno di intimità, di vicinanza fisica ed emotiva è talmente intenso da avere, per il bambino, un peso anche superiore al soddisfacimento di bisogni fisiologici primari. Significativi sono in questo ambito, gli esperimenti condotti da Herry Harlow (primatologo americano) sui piccoli di *macaco rhesus*, la specie di primati più vicina a quella umana nella scala zoologica; per tale ragione questi studi sono rilevanti anche per la comprensione del comportamento umano. Nel paradigma sperimentale adottato da Harlow, i piccoli di scimmia *rhesus* venivano distaccati dalle madri alla nascita e posti all'interno di gabbie in compagnia di due "madri" artificiali: una interamente fatta di filo metallico e in grado di dispensare cibo per mezzo di un biberon attaccato al suo petto, l'altra invece era rivestita di gommapiuma e spugna ma non dispensava cibo. Si osservò che le piccole scimmie preferivano trascorrere gran parte del loro tempo aggrappate al surrogato di madre in gommapiuma e spugna, non aveva importanza se non potesse fruire cibo: questa madre passiva ma soffice al contatto era fonte di sicurezza. Questo risultava particolarmente evidente quando all'interno della gabbia venivano inseriti oggetti sconosciuti e terrificanti; la possibilità di avere un contatto con la "madre morbida" infatti, attenuava la paura delle scimmiette, tanto che queste rincorate dalla vicinanza fisica e affettiva della "madre", in un secondo momento, erano addirittura disposte ad avvicinarsi all'oggetto temuto per esaminarlo. Il comportamento esplorativo e la dissipazione della paura venivano meno invece, se dentro la gabbia era presente solo il surrogato di madre metallico. Non è tutto; le ricerche di Harlow rivelarono altri importanti aspetti: le scimmiette separate dalla madre alla nascita e vissute in condizioni di isolamento sociale durante i primi sei mesi di vita, in età adulta sviluppavano una serie di importanti anomalie comportamentali, e questo nonostante fossero tenute in un ambiente caldo e confortevole e ricevessero adeguato nutrimento. Queste osservazioni non lasciavano dubbi: le piccole scimmie ricercavano qualcosa di più del semplice sostentamento, chiedevano una relazione affettivamente calorosa, capace di infondere sicurezza e benessere. Per ulteriori approfondimenti cfr. H.F. HARLOW – R.R. ZIMMERMAN, *Affectional responses in the infant monkey*, in *Science* (1959), 130, p. 421.

⁴⁰ Parla per la prima volta di Attaccamento lo psicoanalista John Bowlby. Con il termine Attaccamento il nostro autore indica la tendenza biologicamente innata, osservata nei cuccioli di uomo come di ogni altro animale, a stabilire una relazione preferenziale capace di fornire una "base sicura", con una o più figure di accudimento. L'attaccamento avrebbe la funzione biologica di proteggere il bambino e la funzione psicologica di fornire sicurezza.

Sottolinea Bowlby: «Anche se particolarmente evidente nella prima infanzia, il compor-

La qualità del legame di attaccamento ha un impatto importante sul successivo sviluppo del bambino, orientandolo in senso sano o patologico. Basti pensare che, in condizioni di deprivazione affettivo-relazionale, là dove è preclusa al bambino la possibilità di stabilire relazioni affettive profonde e durature con una figura di accudimento, si registrano con alta frequenza una serie di disturbi e di ritardi evidenziabili in tutte le sfere dello sviluppo (cognitivo, motorio, linguistico, affettivo, psichico, sociale)⁴¹. Le esperienze interpersonali sono in grado di influenzare anche lo sviluppo delle strutture e delle funzioni cerebrali, dimostrando che la mente umana è relazionale e si costituisce all'interno di interazioni⁴².

L'attaccamento insicuro, inoltre, sembra correlare con l'emergere di successiva psicopatologia e problematiche relazionali in età adulta⁴³.

tamento di attaccamento caratterizza l'essere umano dalla culla alla tomba».

Per approfondimenti: Cfr. J. BOWLBY, *Attaccamento e perdita*, vol. 1, *L'attaccamento alla madre*, Boringhieri, Torino 1972; cfr. J. BOWLBY, *Attaccamento e perdita*, vol. 2, *La separazione dalla madre*, Boringhieri, Torino 1975; cfr. J. BOWLBY, *Attaccamento e perdita*, vol. 3, *La perdita della madre*, Boringhieri, Torino 1983.

⁴¹ Renè Spitz durante la Seconda guerra mondiale osservò parecchi bambini ospitati in orfanotrofi, in attesa di adozione. In simili contesti di deprivazione affettivo-relazionale, notò che la totale assenza di un contatto affettivo e corporeo con una figura di accudimento dava spesso origine ad una gran varietà di disturbi: ritardi evidenziabili in tutte le sfere dello sviluppo, disturbi del sonno, scatti motori, ma anche una condizione che lo stesso Spitz definì *depressione analitica*, caratterizzata da una serie di sintomi che vanno dall'apprensione alla tristezza, piagnucolio, ritiro e rifiuto a nutrirsi.

Molti dei bambini osservati mostravano una grave compromissione dello sviluppo fisico e psicologico e circa il 40% di loro moriva prima di arrivare all'adozione (R.A. SPITZ, *Hospitalism: an enquiry into the genesis of psychiatric conditions in early childhood*, in *Psychoanalytic Study of the Child* (1945), 1, pp. 53-74].

Anche John Bowlby tra gli anni '50 e gli anni '60 condusse interessantissime ricerche su bambini separati dalle madri alla nascita e allevati in orfanotrofi o in ospedali, e teorizzò che l'impossibilità di stabilire una relazione sicura di attaccamento con una o più persone nei primi anni di vita, correla con l'incapacità di sviluppare significativi e soddisfacenti rapporti personali nell'età adulta.

Le intuizioni di Bowlby hanno trovato larga conferma in numerosi studi successivi che hanno documentato una vasta gamma di effetti negativi legati all'impossibilità di sviluppare un attaccamento sicuro.

⁴² J.D. SIEGEL, *La mente relazionale*, Raffaello Cortina, Milano 2001, p.55.

⁴³ Si instaura un attaccamento di tipo sicuro quando il *caregiver* (l'adulto che fornisce cure) risponde in modo appropriato, sintonico e continuativo ai bisogni del bambino. Grazie alla relazione sicura il bambino sviluppa fiducia e sicurezza verso sé stesso, verso la propria figura di attaccamento e verso il mondo, percepito come luogo sicuro da

Ciò che è accaduto non viene accantonato. Con ragionevole sicurezza è possibile ipotizzare l'esistenza di una continuità e di un legame tra lo stile di attaccamento instauratosi nell'infanzia e le caratteristiche personali, cognitive, emotive, relazionali dell'adulto⁴⁴.

esplorare senza paura; sviluppa inoltre un buon adattamento sociale e capacità di tollerare angoscia e frustrazione. Al contrario si instaura un attaccamento insicuro quando la madre svolge il suo ruolo in maniera carente e inadeguata, si mostra resistente al contatto fisico e incapace di far fronte ai bisogni e alle angosce del bambino; in tal caso il bambino tenderà a sviluppare poca fiducia in sé e negli altri, una bassa competenza sociale che può esprimersi con l'isolamento o con esplosioni di rabbia ingiustificata, scarsa capacità di valutare in modo realistico sé stessi e le situazioni.

Cfr. sull'argomento M.D. AINSWORTH ET ALII, *Patterns of attachment: A psychological study of the Strange Situation*, Erlbaum Associates, Hillsdale 1978; cfr. J. CASSIDY – P.L. SHAVER, *Manuale dell'attaccamento: teoria, ricerca e applicazioni cliniche*, Giovanni Fioriti Editore, Roma 2002.

Per quanto riguarda la continuità fra atteggiamenti materni e successivo sviluppo del bambino si rimanda a:

M. MAIN – R. GOLDWYN (1985), *Adult Attachment Scoring and Classification System. Unpublished scoring manual*, University of California, Berkeley 1985; cfr. G. SPANGLER – K.E. GROSSMANN, *Biobehavioural organization in securely and insecurely attached infants*, in *Child Development* (1993), 64, pp. 1439-1450; E. WATERS ET ALII, *Attachment security in infancy and early adulthood: a twenty-year longitudinal study*, in *Child Development* (2000), 71, pp. 684-689; C. HAMILTON, *Continuity and discontinuity of attachment from infancy through adolescence*, in *Child Development* (2000), 71, pp. 690-693; N. WEINFELD – A. SROUFE – B. EGELAND, *Attachment from infancy to early adulthood in a high risk sample: continuity, discontinuity, and their correlates*, in *Child Development* (2000), 71, pp. 695-702.

⁴⁴ Per approfondimenti cfr. M. MAIN, *Avoidance in the service of attachment: a working paper*, Cambridge University Press, New York 1981, pp. 651-693; M. MAIN – R. GOLDWYN (1985), *Adult Attachment Scoring and Classification System. Unpublished scoring manual*, University of California, Berkeley 1985; M. MAIN – E. HESSE (1990), "Parents' unresolved traumatic experiences are related to infant disorganized attachment status: Is frightened and/or frightening parental behavior the linking mechanism?", University of Chicago Press, Chicago 1990, pp. 161-184; M. MAIN – J. SOLOMON, "Procedures for identifying infants as disorganized/disoriented during the Ainsworth Strange Situation", University of Chicago Press, Chicago 1990, pp. 121-160; M. MAIN – J. STADTMAN, "Infant response to rejection of physical contact with the mother: aggression, avoidance and conflict", *Journal of the American Academy of Child Psychiatry* (1981), 20, pp. 2992-3007; M. MAIN – D.R. WESTON, *The quality of the toddler's relationship to mother and father: related to conflict behaviour and readiness to establish new relationships*, in *Child Development* (1981), 52, pp. 932-940; M. MAIN – D.R. WESTON, *Avoidance of the attachment figure in infancy: Descriptions and interpretations*, Tavistock, London 1982, pp. 31-59.

Dalle indagini psicologiche emerge che l'attaccamento sicuro ha una forte influenza sulla formazione dell'autostima: un bambino che si sente amato, valorizzato e considerato "speciale" dal proprio *caregiver*, è un bambino che impara a percepirsi come una persona forte e competente, degna di cure e amore⁴⁵.

Una buona qualità dell'attaccamento interviene anche nel definire il modo con cui il bambino da adulto interagirà con il mondo esterno, fornisce infatti una base sicura su cui poter contare in caso di bisogno e da cui poter partire per esplorare il mondo e costruire la propria indipendenza. Altri fattori che correlano con l'attaccamento sicuro sono: una buona regolazione emotiva, un migliore funzionamento sociale e più elevate abilità cognitive⁴⁶. L'attaccamento insicuro invece si associa di frequente a rigidità emotiva, difficoltà nelle relazioni sociali, carenti capacità attentive ed empatiche⁴⁷, scarsa tolleranza alle frustrazioni e allo stress⁴⁸; sembra inoltre essere un fattore predisponente per l'insorgenza di alcuni disturbi psicologici, con esordio soprattutto in adolescenza, tra i quali: ansia⁴⁹, depressione⁵⁰, disturbi alimentari⁵¹ e nei casi più gravi anche di-

⁴⁵ Cfr. U. ORTH – R.Y. EROL – E.C. LUCIANO, *Development of self-esteem from age 4 to 94 years: A meta-analysis of longitudinal studies*, in *Psychological Bulletin* (2018), 144(10), pp. 1045-1080. <<http://dx.doi.org/10.1037/bul0000161>>

⁴⁶ Cfr. J. OLDFIELD ET ALII, *The role of parental and peer attachment relationships and school connectedness in predicting adolescent mental health outcomes*, in *Child and Adolescent Mental Health* (2015), 21(1), pp. 21-29. <<https://doi.org/10.1111/camh.12108>>

⁴⁷ Cfr. D. TROYER – T. GREITEMEYER, *The impact of attachment orientations on empathy in adults: Considering the mediating role of emotion regulation strategies and negative affectivity*, in *Personality and Individual Differences* (2018), 122(1), pp. 198-205. <<https://doi.org/10.1016/j.paid.2017.10.033>>

⁴⁸ Cfr. M.P.C.M. LUIJK ET ALII, *Attachment, depression, and cortisol: Deviant patterns in insecure-resistant and disorganized infants*, in *Developmental Psychobiology* (2010), 52, pp. 441-452. <https://doi.org/10.1002/dev.20446>.

⁴⁹ Cfr. Colonnesi, C. et alii, *The relation between insecure attachment and child anxiety: A meta-analytic review*, in *Journal of Clinical Child & Adolescent Psychology* (2011), 40(4), pp. 630-645. <<https://doi.org/10.1080/15374416.2011.581623>>

⁵⁰ Cfr. A. LEE – B.L. HENKIN, *Insecure attachment, dysfunctional attitudes, and low self-esteem predicting prospective symptoms of depression and anxiety during adolescence* in *Journal of Clinical Child & Adolescent Psychology* (2009), 38(2), pp. 219-231. <<https://doi.org/10.1080/15374410802698396>>

⁵¹ Cfr. A.M. MONTELEONE ET ALII, *Attachment and motivational systems: Relevance of sensitivity to punishment for eating disorder psychopathology* in *Psychiatry Research*

sturbi psicotici⁵². Le esperienze infantili e in modo particolare i loro effetti sullo sviluppo della persona si riflettono sul funzionamento corrente della vita del soggetto. È possibile osservare come gli adulti tendano a riproporre i modelli di relazione interiorizzati nell'infanzia. Le caratteristiche psicologiche, comportamentali e relazionali (adattive o meno) dei genitori vengono inconsapevolmente apprese dai figli e assunte come proprie.

I ricordi delle ripetute interazioni con le figure di accudimento e delle sue modalità di risposta contribuiscono a definire quelli che Bowlby chiama “Modelli Operativi Interni”, ovvero un insieme di credenze e di rappresentazioni mentali su sé stessi, sui propri genitori, sugli altri, su sé stessi in rapporto agli altri e sul mondo⁵³. In seguito a ripetute esperienze relazionali positive con genitori attenti, disponibili, accoglienti, empatici, e capaci di rispondere adeguatamente ai bisogni del bambino, questi percepirà se stesso come degno di amore e di stima, e i propri genitori – e conseguentemente tutti coloro con i quali, in futuro, entrerà in relazione e ai quali estenderà la rappresentazione genitoriale – come persone disponibili, degne di fiducia, capaci di fornire supporto e aiuto, qualora si trovasse nella necessità. Viceversa, l'essere esposti ripetutamente a esperienze di rifiuto, assenza, distacco o ambivalenza da parte dei genitori, contribuirà allo sviluppo di un'immagine negativa di sé e dell'altro. Verosimilmente il bambino svilupperà una rappresentazione di sé come di una persona non amata e non amabile, meritevole di disprezzo, e guarderà all'altro con sospetto e sfiducia. L'altro in passato si è dimostrato inaffidabile e imprevedibile pertanto non può attendersi comprensione, aiuto, amore. Questi schemi diventano le lenti attraverso cui guardare il mondo e attribuire significato a eventi e comportamenti. Una volta costituiti, dopo il primo anno, tendono ad essere stabili lungo tutto il corso della vita e, attivandosi in modo automatico e al di fuori della consapevolezza, regolano il comportamento e i sentimenti dell'individuo. Sulla base dei propri MOI (Modelli Operativi Interni), ciascuno interpreta l'at-

(2018), 260, pp. 353–359. <<https://doi.org/10.1016/j.psychres.2017.12.002>>.

⁵² Cfr. S.C. Carr et alii, *Relationship between attachment style and symptom severity across the psychosis spectrum: A meta-analysis*.in *Clinical Psychology* (2018), Review, 59, pp. 145-158. <<https://doi.org/10.1016/j.cpr.2017.12.001>>.

⁵³ J. BOWLBY, *Attaccamento e perdita*, vol. 2, *La separazione dalla madre*, Boringhieri, Torino 1975, p. 197.

teggimento degli altri, prevede le possibili risposte ed esiti relazionali, e a partire da queste attese pianifica il proprio comportamento. È stata empiricamente dimostrata la tendenza a perpetuare i modelli di relazione (adeguati o inadeguati) che sono stati interiorizzati: in tal modo ha luogo la trasmissione intergenerazionale da genitori e figli.

È ancora una prova di come, non solo alla base dell'identità ma anche dell'adeguatezza sociale ci sia l'alterità. La trasmissione di pattern relazionali disfunzionali o francamente patologici sembra quasi inevitabile: i figli verosimilmente tenderanno a ripetere gli errori dei genitori.

È possibile interrompere questa inconsapevole coazione a ripetere? Fortunatamente sì. Infatti, sebbene i MOI siano rappresentazioni molto stabili e altamente resistenti al cambiamento, successive relazioni positive con "altri" significativi possono svolgere un'efficace azione "correttiva".

1.7 La rete smagliata

Ciascun individuo può essere pensato come punto nodale di una rete multiforme, legato – consapevolmente o inconsapevolmente – ad altri punti nodali dai quali è influenzato e sui quali, a sua volta, esercita influenza⁵⁴. Questa rete relazionale è tanto esterna e consapevole (costituita dalle persone con cui il soggetto è direttamente o indirettamente in relazione), quanto interiore ed inconscia (composta da tutte quelle relazioni inconsapevolmente interiorizzate, poste a fondamento della vita psichica). La psiche umana, attraversata, costituita e plasmata dalle relazioni, non può che essere definita "intersoggettiva" o "interazionale". Siamo concepiti dall'Altro, non solo biologicamente ma anche psichicamente. È difficile allora, parlare dell'essere umano come "unità semplice". Tutti siamo uno; tutti siamo connessi in modo profondo e difficilmente comprensibile.

«Il "sociale" – ebbe a dire Foulkes – non è esterno, bensì anche molto interno, e penetra l'essenza più interna della personalità individuale»⁵⁵.

⁵⁴ Cfr. S.H. FOULKES, *La psicoterapia gruppoanalitica. Metodo e principi*, Astrolabio, Roma 1976, pp. 25-26.

⁵⁵ Cfr. S.H. FOULKES, *The group as matrix of individual's mental life*, in L.R. WOLBERG – E.K. SCHWARTZ (a cura di), *Group Therapy 1973: An Overview*. Intercontinental Medi-

«L'individuo è inevitabilmente un frammento plasmato dinamicamente dal gruppo in cui è cresciuto⁵⁶», “un pezzo di un puzzle”, formato ma anche “deformato”, dalle condizioni caratterizzanti la rete in cui è nato e cresciuto⁵⁷. La rete fornisce e trasmette codici comportamentali, modelli relazionali, eredità culturali, schemi di pensiero, sistemi di significazione e tutto quello occorre all'individuo per poter “stare nel mondo”. L'uomo è naturalmente predisposto ad apprendere e ad assumere come propri i tratti mentali, affettivi e comportamentali del proprio ambiente sociale originario, di cui la famiglia costituisce la componente principale⁵⁸. Accanto a questa naturale predisposizione ad apprendere emerge un'altra importante qualità dell'uomo che è quella di saper riorganizzare e reinterpretare in modo personale e creativo quegli aspetti familiari, culturali, sociali e biologici che gli sono stati trasmessi. Questa tendenza creativa gli consente di essere non un semplice replicante di ciò che è stato, ma un individuo “diverso”, nel senso di unico e irripetibile. È nella dialettica tra continuità – con ciò che è stato trasmesso – e discontinuità che si costruisce l'identità della persona. Metaforicamente si può paragonare il processo di costruzione dell'identità a quello di un edificio. I contesti familiari, sociali e culturali gettano le fondamenta, e su queste il soggetto innalza il suo edificio identitario. Ma quando mancano le fondamenta, su cosa si potrà costruire? Questo è il dramma con cui ci si confronta oggi. I significativi e radicali mutamenti antropologici che caratterizzano la nostra epoca sembrano avere un impatto corrosivo sulla formazione dell'identità personale, che – come è stato sottolineato – non è un fatto privato ma intersoggettivo, che intacca in modo critico la dialettica continuità/discontinuità. Mancano le cose da connettere e rielaborare, man-

cal Books, New York 1973, pp. 226-227.

⁵⁶ Cfr. S.H. FOULKES – L.C. KREEGER (a cura di), *My philosophy in psychotherapy*, The Large Group, Constable, London 1975, p. 275.

⁵⁷ Alla luce di quanto detto, si deduce che anche la salute o la malattia non riguardano esclusivamente il singolo, piuttosto vanno compresi all'interno della rete di cui è parte. La sofferenza di uno è: «l'espressione di un equilibrio disturbato in un campo totale di interazione che coinvolge un certo numero di persone diverse» (Cfr. S.H. FOULKES, *La psicoterapia gruppoanalitica*, cit., p. 46).

⁵⁸ La famiglia è la rete primaria in cui si forma in modo rilevante la nostra personalità, e anche se non ne siamo consapevoli, l'intero nostro modo di sentire, di decodificare il mondo ed esprimerci è stato modellato dal gruppo familiare originario (Cfr. S.H. FOULKES, *La psicoterapia gruppoanalitica*, cit., p. 46).

cano gli “innesti” psichici da riorganizzare per effetto dello “scollamento” dell’individuo dalla matrice gruppale. La rete risulta gravemente smagliata, i nodi che collegano si sciolgono e ciascun punto nodale – sempre più scollegato dagli altri – si smarrisce in una dilagante solitudine interiore e mentale che a sua volta intralcia lo sviluppo della vita psichica.

Un fenomeno che caratterizza la nostra modernità è quello che è stato definito “spopolamento del *plexus*”⁵⁹. Tale neologismo rimanda al processo di indebolimento e allentamento dei legami, al disimpegno della famiglia per la famiglia, allo smagliamento delle fondamentali trame relazionali che dovrebbero sostanziare l’identità psichica⁶⁰. Predominante è il sentimento di “mancanza” che rappresenta probabilmente la forma di dolore psichico più diffusa nei nostri tempi e che è alla base della formazione di personalità senza confini, piene di vuoto e affamate di dipendenza.

Il venir meno delle necessarie “appartenenze” non può che generare smarrimento e confusione.

Particolarmente problematica è la smagliatura creata dallo scollamento dei legami familiari. L’assenza di figure genitoriali, la loro distrazione e la difficoltà di garantire una presenza arricchita dei suoi correlati relazionali – affettivi apre la strada a fenomeni di “colonizzazione” e condizionamento da parte di tutto ciò che sembra procurare una possibilità di esistere.

L’assunzione di comportamenti talvolta al limite della patologia (abuso di sostanze, condotte autolesive, promiscuità sessuale, rapporto sregolato con il cibo, dipendenza) da parte dei giovani può essere letta come tentativo disperato di riempire vuoti interiori e sopportare un incolmabile sentimento di solitudine, come ricerca di significati e di emozioni⁶¹. Accanto a questi stati febbrili di ricerca di senso si evidenziano altrettanto preoccupanti reazioni di noia, di distacco emotivo e di totale disinteresse per il resto del mondo.

Il giovane prova a proteggersi dalla paura di non sapere ciò che sente

⁵⁹ *Plexus*: termine coniato da Foulkes come abbreviazione di *complexus*, costituito dal gruppo familiare e da tutte quelle persone che pur non legate da vincoli di parentela, hanno avuto o hanno (direttamente o indirettamente) un ruolo importante per l’individuo.

⁶⁰ Cfr. A.M. FERRARO – G. LO VERSO, *Disidentità e dintorni. Reti smagliate e destino della soggettualità oggi*, Franco Angeli, Milano 2007, pp. 62-95.

⁶¹ Cfr. A.M. FERRARO – G. LO VERSO, *Disidentità e dintorni*, cit., p. 92.

e in ultima analisi chi egli sia, misconoscendo la sua stessa condizione⁶².

Ci si confronta con un nuovo tipo di problematicità del desiderio, non più connesso – come avveniva in passato – alla sua rigida interdizione, ma piuttosto al suo misconoscimento.

Là dove potrebbero prendere forma la paura e il desiderio, la mancanza e la sazietà, l'amore e l'odio, compare invece il bisogno coattivo del cibo, del sesso, del gioco o di altre “sensazioni forti”⁶³.

Dal momento però che il comportamento adottato o l'oggetto assunto non corrisponde al reale desiderio, il soggetto non potrà mai sentirsi pienamente soddisfatto, appagato e sazio, e quel vuoto che lacera l'anima non potrà essere riempito se non in modo illusorio e temporaneo.

Quando l'Altro si fa “indisponibile”, avanza, in noi, quell'insostenibile sensazione di “vuoto interno” che ci abbandona a funambolici percorsi esistenziali [...] ciò si traduce in una sensazione di disorientamento, d'indefinitezza, di vacuità, di mancanza di progettualità che, stando a quanto detto, sono effetti dello scollamento dell'individuo dalla matrice grupppale⁶⁴.

1.8 Iperconnessi ma sempre più legati

Lo scollamento del soggetto dalle reti di appartenenza è un fenomeno già in atto da tempo ma che il sopraggiungere della pandemia probabilmente ha “svelato” in tutta la sua drammaticità.

Il distanziamento sociale e la privazione forzata di contatti umani hanno rivelato all'uomo di oggi la sua reale solitudine, e forse anche la sua – acquisita, non naturale – inettitudine a vivere “in relazione”, maldestramente nascosta dietro una valanga di rapporti superficiali e inautentici spesso vissuti esclusivamente in forma virtuale. Ciò è in parte attribuibile al progressivo abbandono e alla graduale – ma massiccia – dispersione delle capacità relazionali. Si parla di “oncologia relazionale”⁶⁵.

⁶² Per approfondimenti: T.H. OGDEN – D. FERRERI (a cura di), *Il limite primigenio dell'esperienza*, Astrolabio, Roma 1992, p. 48.

⁶³ Cfr. D. LA BARBERA – C. LA CASCIA – L. SIDELI., *Dinamiche della blogosfera: dal sentimento comunitario emozionale alla psicopatologia*, in *III Conferenza tematic della SIP (2007)*, p.27.

⁶⁴ Cfr. A. FERRARO, *Disidentità: una sola moltitudine o solo molta solitudine?*, in *Plexus (2011)*, 7, pp. 11-23.

⁶⁵ F. GABRIELLI, *I cantieri dell'anima. La salute e la cura dei giovani: itinerari filosofici*,

È stato avvertito – specialmente dalle nuove generazioni –, il bisogno famelico dell'altro, ma anche la problematicità dell'entrarvi in relazione in modo “convenzionale”.

All'inesorabile e continuo sfaldamento della rete relazionale “reale” sembra corrispondere un crescente consolidamento di quella virtuale. Lo spazio fisico – per scelta o per necessità – cede sempre più il passo a quello digitale, che satura porzioni di vita sempre più cospicue.

Le realtà sociali che un tempo erano tenute insieme dalle capacità individuali e dalle risorse interne, tendono oggi ad essere mediate da strumenti tecnologici, spostando le relazioni su un piano sempre più virtuale.

Al n°205 della Fratelli Tutti, papa Francesco affronta la nodosa questione delle comunicazioni digitali, evidenziandone opportunità e insidie:

In questo mondo globalizzato «i media possono aiutare a farci sentire più prossimi gli uni agli altri; a farci percepire un rinnovato senso di unità della famiglia umana che spinge alla solidarietà e all'impegno serio per una vita più dignitosa... Possono aiutarci in questo, particolarmente oggi, quando le reti della comunicazione umana hanno raggiunto sviluppi inauditi. In particolare internet può offrire maggiori possibilità di incontro e di solidarietà tra tutti, e questa è una cosa buona, è un dono di Dio». È però necessario verificare continuamente che le attuali forme di comunicazione ci orientino effettivamente all'incontro generoso, alla ricerca sincera della verità piena, al servizio, alla vicinanza con gli ultimi, all'impegno di costruire il bene comune. Nello stesso tempo, come hanno indicato i Vescovi dell'Australia, «non possiamo accettare un mondo digitale progettato per sfruttare la nostra debolezza e tirare fuori il peggio dalla gente»⁶⁶.

Si tratta di un'opportunità dunque, ma anche di un rischio. Un elemento di criticità è certamente legato all'esclusione della corporeità e della dimensione sensoriale, che in un contesto virtuale sono poco più che accessorie: il contatto è solo psichico⁶⁷. La rete offre anche la possibilità di giocare con la propria identità e di decidere – di volta in volta – se essere sé stessi, esserlo solo in parte o se assumere identità completamente fittizie. È possibile bluffare facilmente non solo sulla propria identità, ma anche sulle proprie reazioni ed emozioni. Questo gioco di alternanza

Franco Angeli, Milano 2005, p. 21.

⁶⁶ FRANCESCO, *Fratelli tutti*, cit., n. 205.

⁶⁷ Cfr. V. CARETTI – D. LA BARBERA, *Psicopatologia delle realtà virtuali*, Elsevier- Masson, Milano 2001, p. 82.

delle identità permette di esperire un sé non più unitario, bensì multiplo e decentrato.

Si corre il rischio di intrecciare relazioni inautentiche, fluide, superficiali, incapaci di mettere realmente in “contatto” con l'altro.

La comunità virtuale, escludendo la corporeità, consente solo contatti transitori tra sé cibernetici; permette di essere “tra”, ma più difficilmente di essere “con”: una possibilità allettante dal momento che solleva dalla “fatica della relazione”. Le relazioni diventano facili da instaurare ma anche facili da troncarsi, a breve scadenza, intercambiabili, provvisorie. Questo tipo di legame riflette bene il carattere fluido e instabile del contesto odierno.

Siamo diventati una società di comunicatori, ma non sappiamo più comunicare; siamo diventati una civiltà capace di sviluppare moltissime “connessioni” ma pochissimi legami.

«Oggi possiamo riconoscere che ci siamo ingozzati di connessioni e abbiamo perso il gusto della fraternità... prigionieri della virtualità abbiamo perso il gusto e il sapore della realtà»⁶⁸.

La società di oggi preferisce “navigare” in rete anziché nuotare nel reale, perché, come sostiene Bauman, «navigare è un modo di procedere più veloce rispetto al nuotare e non obbliga a immergersi nella sostanza liquida in cui ci si muove, il contatto con la sostanza non va mai oltre un leggero sfiorarsi e basta un semplice asciugamano per levarsi di dosso poche gocce»⁶⁹.

Conclusioni

L'analisi degli effetti psicosociali della pandemia rivela un uomo drammaticamente ferito, vulnerabile, insicuro, impaurito, sempre più solo, colpito primariamente nel suo punto di forza, diventato – in una società contemporanea individualista, materialista e relativista – anche il suo punto debole: la sua capacità relazionale.

Interrompendo bruscamente le folli corse umane guidate dall'egoismo e dal nonsenso, l'irruzione del Covid-19 ha rappresentato una forse provvidenziale opportunità, per riscoprire il valore delle piccole cose, per

⁶⁸ FRANCESCO, *Fratelli tutti*, cit., n. 33.

⁶⁹ Z. BAUMAN, *Il disagio della postmodernità*, Mondadori, Milano 2002, p.31.

scegliere stili di vita diversi e più autentici, per accorgersi di quanto siano importanti nel quotidiano le relazioni interpersonali.

Papa Francesco ha paragonato la pandemia ad una vera e propria tempesta:

la tempesta smaschera la nostra vulnerabilità e lascia scoperte quelle false e superflue sicurezze con cui abbiamo costruito le nostre agende, i nostri progetti, le nostre abitudini e priorità. [...] Con la tempesta, è caduto il trucco di quegli stereotipi con cui mascheravamo i nostri “ego” sempre preoccupati della propria immagine; ed è rimasta scoperta, ancora una volta, quella (benedetta) appartenenza comune alla quale non possiamo sottrarci: l'appartenenza come fratelli⁷⁰.

Seppur bisognoso di legami umani il soggetto umano oggi, sempre più svincolato dalle sue relazioni naturali, avverte sempre meno la propria appartenenza alla famiglia umana, mentre lo slittamento verso modalità egoistiche lo porta ad una progressiva negazione di tutti gli orizzonti di significato, ad una sorta di nichilismo⁷¹.

In questo tempo di penuria di orizzonti di senso, la malattia mortale diventa l'indifferenza, la sfiducia nella capacità della ragione a spiegare il mondo e la vita, la rinuncia a porsi la domanda sul senso, la perdita del gusto a cercare le ragioni ultime del vivere e del morire umano. Si verifica la terribile verità della parola dei Chassidim, i pii ebrei della diaspora: “L'esilio di Israele è cominciato il giorno in cui Israele non ha più sofferto del fatto di essere in esilio”. L'esilio non è la lontananza dalla patria: l'esilio vero è l'assenza di nostalgia della patria. L'esilio è il non soffrire più della separazione dal senso⁷².

L'uomo dunque soffre perché ha smarrito il senso della propria esistenza. Nella sua estrema fragilità e nel tentativo disperato di proteggersi, tende a trincerarsi in un bieco individualismo e dimentica che non è una monade. Quando si isola e si interessa esclusivamente di sé stesso e dei suoi bisogni, egli smentisce la sua fondamentale natura intersoggettiva e non si accorge che: smarrendo la relazione, smarrisce sé stesso. Con Emmanuel Lévinas si può riconoscere che il volto degli altri, nella sua nudità

⁷⁰ FRANCESCO, Lettera enciclica *Fratelli tutti* (3 ottobre 2020), n. 32.

⁷¹ Cfr. B. FORTE, *I giovani nella società che cambia e la fede come senso della vita*, Università Salesiana, Roma 2008.

⁷² B. FORTE, *Intervento al Congresso Mondiale delle Università Cattoliche a Belo Horizonte* (19 luglio 2013).

e concretezza, nel semplice porsi del suo sguardo, è la misura dell'infondatezza di tutte le pretese totalizzanti dell'io⁷³.

Papa Francesco, nella *Fratelli Tutti*, citando Gabriel Marcel ricorda che «non c'è vita dove si ha la pretesa di appartenere solo a sé stessi e di vivere come isole: in questi atteggiamenti prevale la morte»⁷⁴. «La persona umana – sottolinea ancora il pontefice – è naturalmente aperta ai legami. Nella sua stessa radice abita la chiamata a trascendere sé stessa nell'incontro con gli altri»⁷⁵.

Urge quindi il recupero della natura squisitamente relazionale dell'uomo che «non giunge a riconoscere a fondo la propria verità se non nell'incontro con gli altri: non comunico effettivamente con me stesso se non nella misura in cui comunico con l'altro»⁷⁶. Dunque «la vita è l'arte dell'incontro»⁷⁷, e se non è incontro, non può essere autenticamente Vita.

«Siamo fatti per l'amore e c'è in ognuno di noi una specie di legge di "estasi": uscire da sé stessi per trovare negli altri un accrescimento di essere»⁷⁸. Questa è la strada che si è chiamati a percorrere per ritrovare il senso perduto.

⁷³ Cfr. E. LÉVINAS - S. PETROSINO (a cura di), *Totalità e Infinito: saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1961, pp. 175-196.

⁷⁴ FRANCESCO, *Fratelli tutti*, cit., n. 87.

⁷⁵ FRANCESCO, *Fratelli tutti*, cit., n. 111.

⁷⁶ FRANCESCO, *Fratelli tutti*, cit., n. 87.

⁷⁷ FRANCESCO, *Fratelli tutti*, cit., n. 215.

⁷⁸ FRANCESCO, *Fratelli tutti*, cit., n. 88.

Riassunto

Il mondo attuale è in preda a una crisi economica, finanziaria, politica, sociale, lavorativa, religiosa, familiare, umanitaria, di senso, di valori, ecologica. In questo contesto, la pandemia si è presentata come un ulteriore evento critico, capace di generare panico, angoscia e smarrimento, ma anche capace di rivelare all'uomo l'andamento della propria vita personale e sociale. Le più recenti indagini sugli effetti psicosociali della pandemia hanno rivelato un incremento generale dei livelli di stress e una maggiore tendenza ad esperire emozioni negative.

Ci si trova dunque dinanzi ad un uomo drammaticamente ferito, primariamente nella sua capacità relazionale. Interrompendo bruscamente le folli corse umane guidate dall'egoismo e dal nonsenso, l'irruzione del Covid-19 ha rappresentato una forse provvidenziale opportunità per riscoprire il valore delle piccole cose, per scegliere stili di vita diversi e più autentici, per accorgersi di quanto siano importanti nel quotidiano le relazioni interpersonali. In assenza di relazioni, l'essere umano non solo non potrebbe vivere, ma non riuscirebbe nemmeno a essere autenticamente uomo. Le relazioni significative che ciascun uomo intesse nel corso della propria storia compenetrano l'intimo della persona, definendo il suo personale modo di "stare al mondo".

Nella *Fratelli Tutti* papa Francesco ha offerto ad un'umanità, già fragile e ferita e ora messa in ginocchio dalla pandemia, alcuni preziosi spunti per riscoprire la centralità delle relazioni umane. A partire dal recupero della natura squisitamente relazionale dell'uomo, il papa invita a riscoprire la vita come "arte dell'incontro", come punto di partenza per ricostruire la "rete smagliata" delle relazioni sociali, mettendo al centro ciò per cui l'uomo è stato creato: l'amore.

Parole chiave: pandemia; psiche; crisi; relazioni; amore.

Abstract

The world is presently undergoing times of economic, financial, political, social, religious, ethical and ecological crisis. In this context, the pandemic was a further critical event, capable of generating panic, anguish and bewilderment, but also capable of revealing the progress of personal and social life. Recent studies on the psychosocial effects of the pandemic have revealed a general increase in stress levels and a greater tendency to experience negative emotions.

Humanity results dramatically wounded, primarily in his relational capacity. Abruptly interrupting mad human races driven by selfishness and nonsense, the eruption of Covid-19 may represent a providential opportunity to redisco-

ver the value of small things, to choose different and more authentic lifestyles, to realize how much interpersonal relationships are important in everyday life. In the absence of relationships, the human being could neither live, nor be able to be authentically human. The significant relationships that each man builds in the course of his life penetrate the depths of the person, defining his personal way of “being in the world”.

In *Brothers All*, Pope Francis offered humanity, already fragile, wounded, and now brought to its knees by the pandemic, some precious stimuli for rediscovering the centrality of human relations. Starting from the recovery of the exquisitely relational nature of man, the pope invites to rediscover life as the “art of encounter”, as a starting point for rebuilding the “stretched network” of social relations, focusing on what man was created for: love.

Keywords: pandemic; psyche; crisis; relations; love.

Esempi di fraternità sacerdotale nel post-sisma del 1908

Giovanni Imbalzano*

Sommario: 1. Can. Salvatore De Lorenzo. 2. La devozione del Volto Santo in Calabria. 3. San Gaetano Catanoso. 4. San Luigi Orione. 5. Don Giovanni Calabrò. 6. Don Antonio Toscano. 7. Rapporti con i vescovi diocesani.

1. Can. Salvatore De Lorenzo

Il 14 marzo 2021 è stato celebrato il primo centenario della scomparsa del Canonico Salvatore De Lorenzo, esemplare figura del Clero Reggino dell'inizio del secolo scorso. Nasce il 6 gennaio 1874 a Melito Porto Salvo (RC), unico figlio maschio di Demetrio De Lorenzo e Antonina Zampaglione.

Il papà ha un negozio di generi alimentari, che gli dà la possibilità di poter nel giro di alcuni anni trasformare la propria attività commerciale in un pastificio, la mamma è completamente dedita alla famiglia, maestra nell'educazione dei figli, riesce pure a collaborare con l'attività del marito.

Dopo aver frequentato con lode le classi elementari nella cittadina Jonica, entra nel Seminario Arcivescovile di Reggio Calabria, dove si distingue subito per zelo e profitto.

Conseguita la licenza liceale e conclusi gli studi, il 24 settembre 1898 nella Cattedrale di Reggio Calabria è ordinato presbitero da Mons. Portanova, da poco elevato alla dignità cardinalizia da Papa Leone XIII.

Inizia da quel momento la sua vita da insegnante in Seminario, prima a Messina e poi anche a Reggio. Maestro, colto e zelante, si occupa delle prime classi del ginnasio.

Sul piano culturale egli ha modo di mettere in luce le sue eccezionali capacità pur mantenendosi in quella umiltà cristiana che caratterizza la sua persona. Si iscrive, con il permesso dei superiori, alla facoltà di Lettere, presso l'Università degli Studi di Messina. Pur essendo un profondo cultore delle lettere classiche preferisce dedicarsi al ministero pastorale. Nominato il 21 febbraio 1906 parroco di S. Maria della Purificazione in Reggio Calabria, esercita il suo ministero con tutta la santità del suo zelo sacerdotale.

* Docente di Pedagogia e Didattica presso l'Istituto Teologico "Pio XI" di Reggio Calabria.

Sensibile ai problemi dell'educazione cattolica promuove molte iniziative tra cui la Lega Angelica, fondata nel 1903 e benedetta da Papa Benedetto XV nel 1914, e il gruppo dei Paggetti del SS.^{mo} Sacramento. Apre in parrocchia un asilo infantile, un laboratorio per giovinette e un oratorio festivo per i ragazzi. Il grande desiderio che ha nel cuore è quello di fondare un istituto maschile per l'educazione e l'istruzione dei ragazzi poveri. Si occupa anche dell'insegnamento religioso nelle scuole pubbliche e delle condizioni della cultura popolare in Calabria.

Per incarico dell'Arcivescovo Mons. Camillo Rousset è, insieme con don Albera, presidente della "Unione Popolare della Diocesi di Reggio Calabria". Dimostra presto di essere un convinto assertore dell'efficacia della diffusione della buona stampa da utilizzare come mezzo educativo. A tal proposito, fonda il giornalino mensile "L'Angelo" e collabora a vari periodici regionali.

Una personalità poliedrica la sua ma che si eleva dal comune sentire per il dono di un'autentica fede che si incarna nel quotidiano e nel contesto sociale in cui si trova inserito. Il Can. De Lorenzo muore di nefrite il 14 marzo 1921, all'età di 47 anni, presso la casa della sorella Fortunata a Gallico (RC). Partendo dalla vicenda personale del De Lorenzo cercheremo di analizzare alcuni rapporti di amicizia tra sacerdoti nel primo ventennio del Novecento.

2. La devozione del Volto Santo in Calabria

Generalmente si ritiene che il "Primo Apostolo" della devozione al Volto Santo in Reggio Calabria sia stato San Gaetano Catanoso. In realtà, senza nulla togliere al Venerato Fondatore delle Suore Veroniche per quanto riguarda lo sviluppo e la diffusione di questa devozione in Calabria, la verità storica è più complessa. Cercheremo di capire come sono andate le cose:

“Ad attrarre il Servo di Dio nell'orbita del «Volto Santo» e della riparazione è stata un'anima eletta, già favorita di un prodigio della Madonna de «la Salette»: Elena Naldi. Quest'anima congiunse all'esortazione riparatrice della Madonna de «la Salette» gli aneliti e i desideri rivelati da Gesù a Soeur Marie de Saint Pierre, accolti e concretizzati dal Venerabile Léon Papin Dupont.

La Naldi, attraverso l'apostolato dei Sacerdoti del Volto Santo di Tours, tramite la sede italiana di Bussana, venne a conoscenza dell'opuscolo «Il Volto Santo di

Gesù e la Riparazione». Dalle note bibliografiche della Madre – così era chiamata meritatamente Elena Naldi – si apprende come sia stata lei il canale attraverso il quale la Provvidenza investì con la sua grazia tre Sacerdoti della Diocesi Reggina:

- Salvatore De Lorenzo, parroco della Purificazione (Candelora) di Reggio Calabria;
- Giovanni Calabrò, parroco di Condera;
- e il nostro Servo di Dio, parroco (dittereo) di Pentadattilo.

Fu il Sac. De Lorenzo a chiedere a Tours l'aggregazione come Missionari di tutti e tre i sacerdoti"¹.

Come ogni presbitero anche il De Lorenzo ebbe modo di incontrare tantissimi confratelli nell'arco della sua breve vita. Con alcuni di essi strinse però un rapporto di amicizia e di profonda sintonia spirituale che in modo, a volte velato, a volte più evidente, influenzerà anche il contesto pastorale legato ai protagonisti stessi di questa fraterna amicizia.

Fin dall'adolescenza egli ha modo di incontrarsi con alcune figure significative del presbiterio reggino: basti ricordare i canonici Filippo Capri, Cristoforo Assumma, Pasquale D'Amico, suoi maestri negli anni del seminario.

Entra poi in contatto con alcuni sacerdoti messinesi e collabora con loro durante la permanenza nel seminario peloritano per svolgere alcune ore di insegnamento.

Anche in parrocchia stringe significativi rapporti con alcuni confratelli:

“Alla Candelora, oltre al De Lorenzo, in quegli anni hanno svolto il loro ministero pastorale altri quattro sacerdoti con la qualifica di vice-parroco o, come allora si diceva, di economo spirituale. Essi sono in ordine di successione: Felice Zagari, Giuseppe Musolino per oltre 15 anni, Giuseppe Trapunti, siciliano, a partire dal 7 marzo 1919, e Francesco Rossi, giunto soldato il 19 febbraio 1920, alla vigilia della morte del De Lorenzo.

Durante questo periodo si celebravano tre messe la domenica e due nei giorni feriali”².

Non potendo seguire tutte le relazioni di amicizia intrecciate dal Ca-

¹ G. D'ASCOLA (ed.), *San Gaetano Catanoso Missionario del Volto Santo. Testimonianze e documenti*, Villa San Giovanni (RC) 2005, 211-212.

² A. DENISI, *Aspetti e momenti dell'azione pastorale e sociale di Salvatore De Lorenzo*, in AA.VV., *La figura e l'opera del Canonico Salvatore De Lorenzo*, Reggio Calabria 1993, 53 (nota 9).

nonico con i suoi confratelli, per la brevità di questo lavoro, vorrei porre la mia attenzione solo su quattro sacerdoti, due dei quali oggi venerati come Santi, gli altri rimasti nell'ombra, ma non per questo meno esemplari dei primi. Purtroppo le notizie a nostra disposizione per quanto riguarda i rapporti di amicizia con questi ultimi sacerdoti sono scarse.

3. San Gaetano Catanoso

Il Canonico De Lorenzo incontra il giovane Gaetano Catanoso già in seminario nel 1889. Con Lui condividerà il cammino formativo fino al 1898, data della ordinazione presbiterale di Salvatore. L'amicizia stretta in quegli anni continuerà anche in futuro, come lo stesso Catanoso scriverà in occasione della traslazione della salma del De Lorenzo al Santuario di S. Antonio.

“Zelante nella difesa del nome di Dio volle essere Missionario del “Volto Santo” insieme al parroco di Condera, Canonico Don Giovanni Calabrò, e al sottoscritto, coi quali collaborò nell'opera di riparazione per la bestemmia e nella redazione del giornalino “Il Volto Santo” organo dell'Opera stessa.

Malfermo in salute, prostrato dalle fatiche, in attesa di volare al Cielo, nella certezza di assicurare vita e sviluppo alle opere intraprese e progettate, cedette tutto al Servo di Dio Don Orione che sulla Collina degli Angeli ha dato vita all'Opera Antoniana, grande focolare di carità che onora Reggio e i Figli della Divina Provvidenza.

O Canonico De Lorenzo, io che ebbi la ventura di conoscervi tanto da vicino, che venivo dalla mia piccola Parrocchia di Pentidattilo per edificarmi alla scuola del vostro zelo, che mi toccò di essere a parte della vostra eredità spirituale, apprendo con gioia che la vostra salma viene trasferita alla Collina degli Angeli, e confido che sarà prodigiosa semente di nuove opere e di maggiori sviluppi cui voi sarete sempre dal Cielo col Servo di Dio Don Orione protezione e guida”³.

Anche se la differenza di età tra i due è solo di pochi anni⁴ il contesto culturale e pastorale dal quale i due sacerdoti provengono e poi saranno inseriti è molto diverso.

L'incontro con il De Lorenzo influenzerà non poco lo stesso P. Cata-

³ G. CATANOSO, *L'Opera Antoniana della Calabria* (1952), 3.

⁴ Si tenga presente che il Can. De Lorenzo è nato il 6 gennaio 1874 mentre P. Catanoso il 14 febbraio 1879.

noso, sia per il fatto di essergli succeduto come Parroco della Candelora sia per aver scelto di continuare l'opera del suo predecessore in ambito caritativo.

“È a Pentidattilo che Padre Catanoso inizierà alcune delle opere pastorali che caratterizzeranno la sua attività. Particolarmente fecondo fu l'apostolato svolto attraverso il sacramento della penitenza; egli era, infatti, abitualmente chiamato a confessare in varie parrocchie dei paesi limitrofi.

Altra grande preoccupazione pastorale riguardava la formazione del clero locale e l'aiuto ai giovani poveri per il loro cammino vocazionale. Nasce infatti grazie a lui l'Opera delle Vocazioni “Chierici poveri”.

Negli anni in cui il canonico si trova a Pentidattilo si assiste ad un susseguirsi di iniziative: già dal 1915 egli pubblica l'opuscolo di quindici pagine, diretto alla formazione religiosa dei sacerdoti, l'*Ora Eucaristica sacerdotale*; nel 1918, insieme al canonico Salvatore De Lorenzo, cui succederà come parroco della Candelora a Reggio Calabria, si iscrive all'arciconfraternita di Tours diventando *Missionario del Volto Santo* e iniziando la divulgazione del culto. Nel 1919 nasce la Confraternita del Volto Santo. Nel 1920 fonda il foglietto “Il Volto Santo”, di cui sarà direttore fino al 1943”⁵.

Il 4 luglio 1921 Gaetano Catanoso viene nominato parroco di S. M. della Purificazione, comunemente chiamata “Candelora”, dove rimarrà fino al 1940.

Il P. Catanoso, al pari del De Lorenzo, ha nella mente l'idea di fondare un istituto maschile: per i suoi membri ha pensato il nome di “Cirenei”, per continuare anche con loro ad asciugare le lacrime che nascono dalla sofferenza della quale è colma la gente che ha accanto. Confida a Mons. Ziglio il suo progetto e parla

“della Collina degli Angeli come un'opera sua, o meglio del suo desiderio di realizzarla e dell'impossibilità di ottenerla per mancanza di tempo e forze. Vide allora nella collaborazione con Don Orione la possibilità di realizzare l'orfano-trofo”⁶.

⁵ M. BUSI, *Don Luigi Orione e Padre Gaetano Catanoso. Breve storia di un'amicizia*, in “Messaggi (Messaggero ?????) di Don Orione”, 20 /1998, n. 96, 14-15.

⁶ P. GHEDA, *Il custode del Volto Santo. Breve storia spirituale di Gaetano Catanoso*, Torino 1997, 30.

4. San Luigi Orione

Dopo numerosi tentativi di rintracciare le carte del De Lorenzo su questo periodo sia a Reggio sia nell'Archivio Generale dell'Opera della Divina Provvidenza in Roma, al momento non è possibile precisare come avvenne il suo incontro con Don Orione e in quale circostanza. Non è chiaro se sia stato il Catanoso a presentare Don Orione al De Lorenzo o viceversa.

Sappiamo che in una lettera del 4 novembre 1942 P. Catanoso così scrive:

“... ho conosciuto Don Orione verso il 1918 e non prima, perché ero ditteo curato a Pentidattilo e non potevo sapere quando venivo a Reggio. Il primo incontro a San Prospero è stato tanto commovente ... e Don Orione mi ascoltò con grande carità, con poche parole mi diede consigli che mi furono di grande aiuto nello svolgimento delle opere”⁷.

Il Canonico De Lorenzo, nel 1918, durante un giro per la benedizione delle case nella contrada della sua parrocchia denominata Schiavone, rimane colpito dalla bellezza del luogo solitario e dominante la città di Reggio e lo Stretto. Procedo all'acquisto di un appezzamento di terreno che chiama “Collina degli Angeli”. Nonostante la sua salute malferma, ha modo di sistemare sulla collina due padiglioni in legno dove, vengono accolti alcuni ragazzi abbandonati.

“Il 17 maggio 1918, il canonico Salvatore De Lorenzo dona anzitutto il suo fondo in contrada Schiavone di Reggio Calabria, con casina e case coloniche; poi dona un fondicello agrumentato sito nella marina di Melito Porto Salvo, in contrada Manganelli, avuto dal padre ad integrazione del sacro patrimonio. Dona pure il diritto al mutuo su tra case diroccate in Melito Porto Salvo. Don Orione aveva alcune difficoltà ad accettare un dono così generoso con l'obbligo di aprire un orfanotrofio, perché aveva già attive due opere a Reggio: l'istituto San Prospero, sulla via Reggio Campi, e la casa San Francesco da Paola, nel rione Borrace-Tremulini, con scuole serali e oratorio festivo. Ma il De Lorenzo aveva già avviato l'orfanotrofio in una baracca a forma di ferro di cavallo, con al centro una cappellina per l'Eucarestia, dove già erano stati accolti sette orfani, affidati alla generosa

⁷ L'originale della lettera si trova presso l'Archivio dell'Opera della Divina Provvidenza a Tortona, una copia è conservata presso l'Archivio delle Suore Veroniche a Reggio Calabria. La missiva è la risposta di P. Catanoso a una lettera di Don Luigi Orlandi che chiedeva una relazione su Don Orione, la cui causa di beatificazione stava per essere avviata.

donna, Elena Naldi. Questa avrebbe dovuto essere la prima di quella schiera di “*Ancelle degli Angeli, pie vergini che abbandonano il mondo per coltivare Gesù nella forma di piccolo fanciullo*”, come sognava il De Lorenzo”⁸.

Il De Lorenzo ha necessità di recarsi spesso a Roma per poter effettuare alcune visite mediche specialistiche. Approfitta della permanenza nella capitale per contattare qualche congregazione religiosa che desideri collaborare alla sua istituzione. Le difficoltà non mancano.

“Finalmente il 19 ottobre 1919 venne ricevuto in udienza da Benedetto XV. Il papa lo ascolta, poi gli dice: “*Troppo poco, bisogna unirsi!*”. Ritorna a Reggio, deve affrontare le rimostranze e le accuse dei Paolillo che gli avevano venduto il fondo Schiavone della cui vendita poi si erano pentiti. Il fondo era oramai proprietà di don Orione, che dovette affrontare la causa presso il Tribunale di Reggio Calabria. In primo grado l’istanza venne rigettata dal Tribunale, quando il 7 aprile 1921 in appello venne rigettata definitivamente l’istanza dei Paolillo, il De Lorenzo era già morto”⁹.

Don Orione, recatosi in visita di condoglianze, manifestò alle sorelle dell’estinto il desiderio che le spoglie del canonico, definito “Ideatore e primo benefattore della Collina degli Angeli”, fossero tumulate nell’erigendo tempio sulla Collina stessa.

5. Don Giovanni Calabrò

Per quanto riguarda il rapporto con Don Calabrò abbiamo solo tre informazioni utili:

- Insieme al De Lorenzo e a P. Catanoso è proprio il Parroco di Condera il terzo destinatario dell’attestato di iscrizione all’Arciconfraternita di Tours.
- Dalla documentazione superstite si ricava che

“Il parroco di Condera, Giovanni Calabrò, amico del De Lorenzo, fu nella diocesi di Reggio il principale animatore di questo «movimento sociale cattolico»”¹⁰.

⁸ N. FERRANTE, “*Un fervore di carità sullo Stretto*” in “*L’Avvenire di Calabria*” (anno 61 n. 43), 6-7.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ M. MARIOTTI, *La Chiesa a Reggio Calabria fra Ottocento e Novecento*, in *La figura e*

È lo stesso don Giovanni, ad ospitare nella parrocchia di Condera Elena Naldi e la Bianchi, in seguito allo sfratto loro intimato in seguito alla morte del De Lorenzo anche se poi:

“Venuto il nuovo parroco della Candelora, Don Gaetano Catanoso, la Naldi con la fedele Giulia Bianchi, tornarono alla Collina degli Angeli, dove vi rimasero per altri quindici anni”¹¹.

6. Don Antonio Toscano

Un bell'esempio di affinità spirituale è alla base della amicizia con l'arciprete di Roccella Jonica Antonio Toscano. Don Antonio nacque a Roccella Jonica il 2 febbraio 1876. A 17 anni insieme al fratello e al loro padre emigrò in Argentina, e lì che abbraccio la vocazione religiosa. A 22 anni ritornò a Roccella Jonica per prestare il servizio militare, dal quale fu esonerato in quanto già suo fratello aveva assolto a tale dovere. Fu allora che egli pensò di entrare nella Congregazione Salesiana. Nel 1903, iniziava la sua vita sacerdotale e fu a Roccella Jonica che celebrò nella chiesa di S. Nicola la prima messa. Guidò spiritualmente la mistica Annarosa Macri (1890-1918) e Madre Giuditta Martelli di Portigliola (1893-1957) fondatrice dell'Istituto “Ancelle dello Spirito Santo”.

Con la sua fede operosa e coraggiosa fu un esempio per i suoi fedeli. Morì all'età di 70 anni il 4 giugno 1946. Subito dopo la sua morte erano iniziati i preparativi per l'avvio della causa di beatificazione.

In una lettera che il De Lorenzo gli indirizza il 26 dicembre 1914 si può notare la stima e il fraterno affetto che li legava:

“(…) credo doveroso, prima di rendere di pubblica ragione nella vostra Diocesi la piccola Lega Angelica, di chiedere le benedizioni e le approvazioni del piissimo Mons. Delrio e ciò fò per mezzo vostro, con preghiera di presentargli i miei umili e reverendi ossequi che qualora nè S. E. né voi credeste prudente annuire alla mia proposta, io sarò contento lo stesso e vi amerò più di prima. Abbracciandovi tra le fiamme del Divino Amore della Grotta di Betlemme”¹².

l'opera del Canonico Salvatore De Lorenzo, Reggio Calabria 1993, 27.

¹¹ N. FERRANTE, *Un fervore di carità*, op. cit., 7.

¹² ASARC (?????????), «Fondo S. De Lorenzo», *Diario*, 26-12-1914 [Riportata pure in G. S. MINUTOLI, *Angeli sulla Collina*, Reggio Calabria 2008, 70-71].

7. Rapporti con i vescovi diocesani

Prima di concludere desidero precisare che, per quanto riguarda il rapporto di collaborazione con i Vescovi reggini, il De Lorenzo si è sempre distinto per la cordiale fiducia che riponeva in essi e che a loro volta i presuli ricambiavano.

“Dalla documentazione sull’episcopato del Portanova non è molto emergente il nome di Salvatore De Lorenzo. È però certo in gran parte collegato alla vicinanza e influenza dell’arcivescovo l’orientamento teologico-spirituale e l’incoraggiamento degli studi letterari del giovane prete reggino”¹³.

Risulta invece una devota e affettuosa intesa con il nuovo arcivescovo Camillo Rinaldo Rousset¹⁴. Ci rimane a tal proposito uno scritto¹⁵ del 3

¹³ M. MARIOTTI, *Op. cit.*, 21.

¹⁴ Alla morte del Cardinale Portanova, fu designato come pastore della diocesi reggina mons. Rousset. Durante il suo episcopato (1909-1922) con grandi sacrifici egli si adoperò perché iniziasse la ricostruzione civile, morale e religiosa dell’intera diocesi dopo il tragico terremoto del 28-12-1908.

¹⁵ Nell’ASARC, «Fondo Parrocchia S. M. della Purificazione» si trova questo manoscritto: “Oggi 3 marzo 1912, Domenica II di quaresima ho visitato la parrocchia cosiddetta della Candelora in città. Accompagnato dai con visitatori Can.^{co} Campolo e C. Leone giunsi alla chiesa alle 9 ¼ ricevuto le suore: come pure si è adempiuto de more a tutte le altre pratiche. Spiegai il Vangelo alla Messa, dopo la quale furono fatte le esequie ecc.

Visitando la chiesa trovai che:

1° Il battistero è una meschinità, fu aggiustato alla meglio dopo il terremoto, pare però che anche prima fosse ben poca cosa. Manca l’immagine o la statua di S. Gio. B^{ta} battezzante N. Signore.

2° Ai confessionali manca il Crocifisso o una immagine al di fuori.

3° La tela incerata a tutti gli altari manca parimenti.

4° Ho abolito una pianeta bianca.

5° La poca argenteria è in buone condizioni.

6° I libri parrocchiali sono tenuti regolarmente. Lo stato d’anime è incompleto.

7° Esiste la Confraternita dell’Addolarata con 150 iscritti tra uomini e donne. È di aiuto anche materiale per l’acquisto di oggetti per la chiesa.

8° Vi sono pure i Paggetti di onore a Gesù Sacram.; sono un 100; fanno benino.

Alle 3 ½ ritornai alla parrocchia per la dottrina cristiana – vi trovai un 140 ragazzi: tra maschi e femmine divisi in 7 classi, dalle quali 6 presiedute da buone signorine insegnanti e una da un chierico. Feci qualche domanda in tutte le classi e rimasi abbastanza soddisfatto. Si termina la dottrina col canto dell’inno dei paggetti.

+Fr. Rinaldo Arciv.”

marzo 1912 relativo alla visita pastorale nella Parrocchia della Candelora del presule reggino.

“La documentazione in corso di ricerca attesta che anche a Reggio, dopo le poche iniziative attuate tra gli ultimi anni dell'Ottocento e i primi del Novecento, proprio durante l'episcopato del Rousset si ebbe una consistente diffusione di associazioni ed opere cattoliche di tipo economico-sociale”¹⁶.

Proprio tra queste attività si inseriscono i progetti che il De Lorenzo porta avanti con tanti sacrifici e un impegno non indifferente¹⁷. Progetti successivamente realizzati con qualche leggera modifica dai suoi amici sacerdoti che lo stimavano per la profonda spiritualità e la straordinaria carità.

Riassunto

Il 14 marzo 2021 si è ricordato il primo centenario della scomparsa del canonico Salvatore De Lorenzo, esemplare sacerdote del clero reggino. Il De Lorenzo insieme a San Gaetano Catanoso e a Don Giovanni Calabrò, parroco di Condera, furono i protagonisti di una storia poco conosciuta ma nello stesso tempo straordinaria per la diffusione del culto del Volto Santo in Calabria. La loro vicenda umana si incontra con quella di tanti altri sacerdoti che rimasti nell'ombra contribuirono alla realizzazione delle opere di carità ancora oggi presenti sul territorio. Salvatore De Lorenzo incontra per la prima volta il giovane Gaetano Catanoso negli anni di seminario a Reggio, con il quale stringe una sincera amicizia. Per entrambi, provenienti dalla zona ionica reggina, la permanenza nel seminario reggino è l'occasione per conoscere le necessità e le difficoltà della chiesa diocesana. Il De Lorenzo è originario di Melito Porto Salvo mentre il Catanoso nasce a Chorio di San Lorenzo, pur diversi per origini familiari e

¹⁶ M. MARIOTTI, *Op. cit.*, 27.

¹⁷ «Significativa è, inoltre, l'amicizia tra don Orione ed il canonico Salvatore De Lorenzo di Reggio Calabria, nelle sue lettere, il prete di Tortona, invita don Salvatore ad una “esecuzione completa degli ordini del Padre Divino” per pervenire alla santità e ad una meditazione “ma fatta bene”» P. BORZOMATI, *Don Orione e gli altri santi contemporanei* in AA.VV. *Don Orione e il Novecento* (Atti del Convegno di Studi, Roma, 1-3 marzo 2002), Soveria Mannelli (CZ) 2003, 35.

sociali si ritrovano insieme in contesti particolarmente difficili, dovuti al terremoto del 1908 e alla prima guerra mondiale, dove daranno il meglio di sé nel campo della carità sociale, spendendosi senza sosta nell'assistere i più poveri e i più abbandonati.

Parole chiave: De Lorenzo; Don Orione; Padre Catanoso; Candelora; Portanova

Abstract

On March 14, 2021, the first centenary of the disappearance of Canon Salvatore De Lorenzo, an exemplary priest of the Reggio clergy, was remembered. De Lorenzo together with San Gaetano Catanoso and Don Giovanni Calabrò, parish priest of Condera, were the protagonists of a little known but at the same time extraordinary story for the diffusion of the cult of the Holy Face in Calabria. Their human story meets that of many other priests who remained in the shadows and contributed to the creation of charitable works still present in the area today. Salvatore De Lorenzo meets the young Gaetano Catanoso for the first time during his seminary years in Reggio, with whom he forms a sincere friendship. For both, coming from the Ionian area of Reggio, the stay in the Reggio seminary is an opportunity to get to know the needs and difficulties of the diocesan church. De Lorenzo is originally from Melito Porto Salvo while Catanoso was born in Chorio di San Lorenzo, although different in family and social origins they find themselves together in particularly difficult contexts, due to the 1908 earthquake and the First World War, where they will give their best himself in the field of social charity, spending himself tirelessly in assisting the poorest and most abandoned.

Keywords: De Lorenzo; Don Orione; Padre Catanoso; Candelora; Portanova

Un laico profeta dell'amore: Federico Ozanam

Francesca Crisarà*

Sommario: 1. Gli anni della formazione. – 2. Il posto della carità e l'impegno politico. – 3. La Società San Vincenzo de' Paoli. – 4. La visione del progresso.

1. Gli anni della formazione.

A quasi un anno dalla firma e divulgazione della terza enciclica di Papa Francesco, *Fratelli tutti*, può risultare interessante proporre una rivisitazione della figura e dell'opera di un profeta della fratellanza e della carità, Federico Ozanam. Fondatore della Società S. Vincenzo de' Paoli, è stato un laico coraggioso, nato e vissuto nella Francia ottocentesca, attraversata da grandi contraddizioni sociali e culturali. La sua beatificazione, proclamata da Giovanni Paolo II a Parigi il 22 agosto 1997, ha contribuito a far conoscere una figura di grande acume interpretativo del momento storico di riferimento (la lettura dei "segni dei tempi") ma anche un profeta che ha anticipato la dottrina sociale della Chiesa che, nella *Rerum Novarum* di Leone XIII del 1891 (quasi 40 anni dopo la morte di Ozanam), ha avuto il suo avvio ufficiale¹.

Nato a Milano nel 1813 (la Milano francese del periodo napoleonico), gli anni decisivi per la sua maturazione sono quelli che vanno dal 1830 al 1848 ovvero, su un piano storico, dalla rivoluzione del '30, che porterà alla caduta definitiva del restaurato assolutismo borbonico e all'instaurazione della monarchia di Luigi Filippo d'Orleans, al '48, "annus orribilis", ovvero di grandi rivolgimenti in tutta Europa, che vede a Parigi il trionfo – sia pure momentaneo – delle idee democratiche. In questo arco temporale Federico Ozanam passa dagli studi liceali a Lione a quelli universitari nella capitale dove si laurea, prima, e consegue, poi, il Dottorato in Diritto, a cui segue quello in Lettere con una tesi sulla filosofia di Dante Alighieri. Nel 1840 verrà nominato alla Sorbona professore di Letterature straniere: dai suoi 27 anni fino alla morte avvenuta a 40 anni sarà questa la sua professione.

* Docente di Filosofia presso l'ITRC e l'ISSR di Reggio Calabria.

¹ Per le notizie biografiche di seguito riportate, riguardanti Federico Ozanam, cf. F. CRISARÀ, *Mai con il passo affrettato. Breve storia della presenza vincenziana a Reggio Calabria*, Officina Grafica srl, Villa San Giovanni 2009.

In questo periodo, però, la vita intensa nella società parigina preceduta da un'adolescenza lionese, lo fanno vivere in una realtà di grandi cambiamenti (l'affermarsi dell'industrializzazione e le conseguenze di ciò) che segnano, nel senso dell'ingiustizia, delle sperequazioni, della sofferenza, la società. L'atteggiamento di Ozanam non è di semplice spettatore, intellettuale curioso ma distaccato: la sua formazione cristiana e la sua fede non sono di tipo convenzionale o conformistico. L'aver assistito nel 1824 ad uno sciopero generale duramente represso dall'esercito e poi nel 1831 alla rivolta degli operai a Lione, segna profondamente questo giovane che, per tutta la sua breve storia, ricorderà che occorre vivere la sofferenza dell'altro per capire davvero il senso stesso della vita: «Il guaio fu che, diciassette anni fa, quando gli operai di Lione posero queste richieste a colpi di fucile, il governo non abbia voluto occuparsene: fu lì che avremmo dovuto studiarle con comodo e tentare diverse soluzioni»².

2. Il posto della carità e l'impegno politico

La disperazione dei poveri, le ingiustizie che cancellano la dignità della persona sono, potremmo dire, gli esercizi spirituali del giovane Federico che, fino al 1848, compirà un percorso di progressiva consapevolezza del dovere e della missione del cristiano: la carità. Già nel febbraio del 1835 scrive all'amico Curnier:

La carità non deve mai guardare dietro di sé, ma sempre avanti, perché il numero delle sue buone opere passate è sempre troppo piccolo, e perché infinite sono le miserie presenti e future che essa deve alleviare [...] La filantropia è un'orgogliosa istituzione per la quale le buone azioni sono una specie di ornamento e che si compiace nel guardarsi allo specchio. La carità è una tenera madre che tiene fissi gli occhi sul bimbo che allatta, che non pensa più a se stessa e dimentica la sua bellezza per il suo amore³.

Carità, dunque, e non filantropia come spesso troviamo ribadito in altri suoi scritti. A Lallier, nel novembre del 1836, scrive:

Se la questione che agita il mondo intorno a noi non è né un problema di persone

² F. OZANAM, «Al reverendo A. Ozanam, 6/8 marzo 1848», in ID., *La mia vita*, LEV, Città del Vaticano 2009, 299.

³ ID., *Lettere*, LEV, Città del Vaticano 1987, 49.

né un problema di forme politiche, ma un problema sociale, se è la lotta tra quelli che nulla hanno e quelli che troppo hanno; se è lo scontro violento tra l'opulenza e la povertà [...] il nostro dovere di cristiani è di interporci tra questi nemici irconciliabili e di fare in modo che gli uni si spoglino come per un adempimento di una legge e che gli altri ricevano come un beneficio; [...] che l'uguaglianza si restauri finché sia possibile tra gli uomini; ... che la carità faccia ciò che la giustizia da sola non saprebbe fare⁴.

E ancora, sulla questione sociale letta in un'ottica tutta cristiana:

La questione che divide gli uomini dei nostri giorni non è più una questione di forme politiche, è una questione sociale, è di sapere chi avrà la meglio, se lo Spirito dell'Egoismo o lo Spirito del Sacrificio; se la società non sarà altro che un grande sfruttamento a profitto dei più forti o la consacrazione di ciascuno al bene di tutti e specialmente alla protezione dei deboli⁵.

Ecco, dunque, la questione forte che Ozanam, con spirito profetico, affronta: la carità è sì condivisione, sostegno materiale e spirituale per chi è "prossimo", ma è anche e soprattutto l'impegno per la rimozione delle ingiustizie, delle cause della disparità e della sofferenza. Come suggerisce Papa Francesco, «l'amore dunque implica qualcosa di più che una serie di azioni benefiche»⁶. La carità si rivolge a chi è "caro", a chi ha un grande valore e la relazione che esiste in potenza ed è chiamata a realizzarsi si fonda su un'attenzione affettiva che spinge a considerare l'altro come "un'unica cosa con se stesso".

Con gli avvenimenti parigini del 1848, Ozanam comprende che è arrivato il momento dell'impegno politico: il 15 aprile 1848 accetta la candidatura per la Costituente di Lione e si dichiara a favore delle idee democratiche e repubblicane. Come suggerito da *Evangelii gaudium*, «la politica, tanto denigrata, è una vocazione altissima, è una delle forme più preziose della carità, perché cerca il bene comune»⁷. E Ozanam, profeta in tempi difficili, crede nella democrazia che è, per lui, il termine naturale del progresso politico. Purtroppo gli avvenimenti politici da un lato (l'impero di Napoleone III) e la sua vicenda biografica dall'altro (la

⁴ *Ibid.* 85.

⁵ *Ibid.* 93.

⁶ FRANCESCO, Lettera enciclica *Fratelli tutti* (3 ottobre 2020), LEV, Città del Vaticano 2020, n. 94.

⁷ ID., Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), LEV, Città del Vaticano 2013, n. 205.

malattia che, prima di condurlo alla morte nel 1853, lo costringerà a diradare i propri impegni), lo porteranno a non procedere concretamente su questa strada. Non sempre, d'altra parte, è possibile realizzare tutti i progetti; per questo «la buona politica unisce all'amore la speranza, la fiducia nelle risorse del bene (FT 196) che andranno a realizzarsi nei tempi che verranno.

3. La Società San Vincenzo de' Paoli

Obbligato a recedere da un impegno politico attivo, Ozanam lascerà un segno innovativo sul piano delle aggregazioni laicali, dedicandosi alla Società San Vincenzo de' Paoli, cui diede avvio a Rue de Petit-Bourbon-Saint-Sulpice il 23 aprile 1833, in una riunione di sei giovani che avvertono l'inquietudine del loro tempo e la necessità di trovare risposte a domande importanti: "Resterons-nous donc inertes au milieu du monde qui souffre et qui gémit?" (può il cristiano rimanere inerte, con le mani conserte rispetto ad un mondo che soffre?). Sono domande forti che ricorrono nella vita di Ozanam di continuo: la fondazione della prima Conferenza è la sua risposta, una risposta di azione e di presenza (essere il sale della terra). I sei giovani in questione, oltre ad Ozanam, sono i suoi amici Le Taillandier, Lamache, Lallier, Devaux, Clavè, Bailly. Decidono di chiedere un sostegno spirituale al curato di Santo Stefano al Monte e indicazioni pratiche (da quali famiglie iniziare l'opera di carità) a suor Rosalie Rendu, Superiora delle Figlie della Carità. Consacrano il loro gruppo al grande santo della carità, San Vincenzo de' Paoli, ed eleggono Bailly Presidente, quel Bailly che subito la rivoluzione del 1830 aveva promosso incontri culturali denominati Conferenze di diritto e storia, cui partecipavano studenti di ispirazione cattolica e non solo. Lo scontro che vi era stato tra credenti e non, i rimproveri ricevuti da alcuni giovani ispirantisi alle idee socialiste di Saint Simon aveva fatto nascere in Ozanam e nei suoi amici un senso di inadeguatezza, perciò a quelle conferenze tutte intellettuali e teoriche decidono di opporre una conferenza diversa, che non si chiuda all'interno di disquisizioni culturali ma vada al cuore dei problemi e dia l'occasione alla fede cristiana di diventare operante.

Non provate anche voi, come me, il desiderio ed il bisogno di partecipare, oltre che a queste Conferenze, a riunioni riservate ad amici cristiani e consacrate tutte alla carità? Non vi pare che sia tempo di passare dalle parole all'azione e di

affermare con le opere la vitalità della nostra fede? Ecco, dunque, le Conferenze di carità con un carattere di amichevole confidenza tra i frequentatori e col fine pratico della fede operante⁸.

4. La visione del progresso

Accanto all'impegno concreto presso gli ultimi, all'insegnamento universitario, alla famiglia come chiesa nella Chiesa (nel giugno 1841 sposterà l'amatissima Amélie Soulacroix, dalla quale avrà una figlia, Marie), si dedica con grande impegno di studio e speculazione a tematiche culturali molto frequentate dagli intellettuali e filosofi del tempo. Tra queste, risulta di particolare interesse l'idea del progresso, affrontata in un testo che è stato da poco studiato e dato alle stampe, *Del progresso attraverso il Cristianesimo*⁹. In esso presenta una riflessione su una problematica che nella Francia della prima metà dell'Ottocento darà avvio ad un dibattito filosofico nazionale ed internazionale, soprattutto a partire dalla pubblicazione di "Corso di filosofia positiva" (1830) di August Comte, padre del Positivismo europeo.

Già dal diffondersi delle idee illuministe nel '700, il convincimento che la storia fosse un percorso migliorativo sia delle condizioni di vita per gli uomini che dell'ampliamento degli orizzonti conoscitivi e scientifici, si era progressivamente incardinato nella moderna visione del mondo. Di tale contesto culturale Ozanam dimostra di avere piena consapevolezza: gli uomini sono inquieti e vedono in un sogno profetico l'immagine della perfezione risplendere al sommo di una scala luminosa. Nella vorticosità dei cambiamenti (rivoluzione, età napoleonica, rientro dei Borbone e restaurazione della monarchia assoluta, rivoluzione del 1830), la società sempre più si convince che deve esistere "una legge di perfettibilità" che renda significativo il cambiamento, una *ratio* interna al divenire della storia che lo giustifichi e gli conferisca senso. Ecco perché numerosi sono i contributi che i vari approcci filosofici hanno offerto alla definizione del concetto di "progresso". Che siano gli Enciclopedisti sensisti alla Condillac o gli eclettici riconducibili alla lezione di Victor Cousin o gli idealisti, tutti, nel giudizio del giovane Ozanam che dimostra di conoscere bene il

⁸ F. OZANAM, *Lettere*, 33-34.

⁹ ID., «Del progresso attraverso il Cristianesimo», in M. CESTE, ed., *Scritti sociali e politici*, vol. II, Rubbettino, Soveria Mannelli 2019.

campo in cui si inoltra, incorrono in errore. Egli vuole offrire una differente prospettiva: il vero progresso chiede di essere compreso alla luce di una sorgente diversa da quella umana; il progresso

è una tendenza dell'uomo che lo fa uscire dalla sua situazione attuale per elevarsi a una condizione migliore; è un'espansione della sua natura, un'ascensione continua verso un tipo di bontà sovrana [...] In ultima analisi è lo slancio spontaneo dell'uomo verso un essere che vale più di lui¹⁰.

Si tratta di un passaggio importante: è la necessaria consapevolezza che la ragione, se rimane chiusa in se stessa in una sorta di compiacimento autoreferenziale, rischia di produrre un mondo e una visione del mondo figlia dell'io e replicazione di esso. È un io che si autoproclama dio e che è destinato a rimanere vittima di se stesso. Nella storia del pensiero filosofico tale tentazione si è più volte manifestata e Federico Ozanam cerca una luce interpretativa diversa che viene da una riscoperta della prospettiva offerta dal cristianesimo che possa illuminare l'idea di progresso con una luce differente. La libertà umana di progredire nella conoscenza della realtà e di migliorare la società e le condizioni di vita nel mondo «conserva i suoi diritti [...] è quaggiù come una nobile straniera alla quale è permesso di andare dove crede e di fare ciò che vuole, ma che in tutti i suoi viaggi e in tutte le sue azioni conservi il ricordo e la dignità della patria»¹¹. E la patria è l'invisibile che si dà nella rivelazione di una triplicità di nozioni: verità, bontà, bellezza. Impossibile non sentire in questi passaggi l'eco della lezione agostiniana, il Dio chiamato dal vescovo di Ippona, appunto, Verità, Amore, Bellezza. Alla Verità si perviene attraverso un percorso di fede; l'Amore chiede l'esercizio della carità; la Bellezza suprema (da dove veniamo e a cui tendiamo con lo struggimento degli esiliati) illumina col dono della speranza. È la rivelazione del mondo invisibile ad essere il principio generatore e regolatore del progresso del mondo visibile, un principio che consente all'umanità di progredire in senso pieno realizzando la naturale e perfetta corrispondenza tra Creatore e creatura. Progredire per meglio conoscere, per meglio comprendere, per meglio agire all'interno della rivelazione e non in opposizione con essa.

La questione del come possa la fede aiutare il progresso della scienza è

¹⁰ *Ibid.*, 67ss.

¹¹ *Ibid.*

problematica antica e contemporanea, spesso liquidata in modo assiomatico e negativo: la fede è un ostacolo al progresso della ricerca e conoscenza scientifica. Ozanam cerca di dimostrare la correttezza di una posizione opposta prima di tutto indicando nell'educazione alla fede la generazione di abitudini meditative che aiutano lo studio e la strutturazione della capacità di giudizio. E il progresso scientifico che si muove all'interno di un contesto di fede non farà altro che scrivere la giustificazione della Provvidenza creatrice e il commentario del dogma rivelato.

E il progresso sociale, politico, migliorativo delle condizioni di vita degli individui e delle loro relazioni all'interno della comunità di appartenenza? Ben sa Ozanam gli effetti della dialettica storica e delle rivoluzioni cui fa riferimento laddove cita gli scontri tra libertà ed autorità che, alla fine, sembrano non portare alcunché. Solo la carità può fondare "il regno della giustizia": essa insegna l'abnegazione reciproca agli uomini che cercano di affermare la propria libertà, e a coloro che esercitano l'autorità consegna una fondamentale prescrizione, la sovranità a servizio del bene delle creature. Tale posizione di Ozanam, qui accennata ma ben approfondita nelle sue opere successive e nelle Lettere, annuncia la dottrina sociale della Chiesa avviata dalla *Rerum Novarum* di Leone XIII ed è uno degli aspetti più innovativi del carisma vincenziano.

Sulla speranza il breve passaggio del testo apre uno scenario interessante: Ozanam individua in essa la forza generatrice ascensionale che motiva il desiderio dell'uomo di raggiungere la perfezione che non gli appartiene ma da cui proviene e a cui tende. In un'ottica cristiana, dunque, il progresso risponde all'energia della speranza ed il miglioramento che il concetto implica ha un orizzonte infinito perché proiettato verso Dio.

Il Cristianesimo pone fuori dell'uomo e nel seno di Dio (contrariamente a quanto fanno le filosofie razionaliste) il principio e la legge del progresso. Questo principio e questa legge sono rivelati: un'autorità immutabile ne è depositaria. Questa autorità, mediante la fede, la speranza e la carità dirige l'uomo alla verità, alla bellezza e alla bontà infinita, lo fa progredire verso quel mondo invisibile che un giorno dovrà abitare. Lo lascia libero di muoversi nella realtà terrena per meglio realizzare la vocazione umana, una vocazione alla conoscenza e alle attività che gli sono proprie¹².

¹² *Ibid.*

Il lavoro merita un'attenzione particolare che Ozanam dedica proponendo una riflessione anch'essa in qualche modo profetica: l'uomo ha da sempre dei bisogni materiali la cui soddisfazione lo ha portato ad un atteggiamento soggiogante la terra. Per non diventare un predatore della natura, preso da una dissennata voluttà di conquista e dominio, deve essere illuminato da una prospettiva decisionale diversa, un insegnamento che gli faccia conoscere che la terra gli è stata consegnata non per devastarla ma per renderla feconda. Ed il suo lavoro si muoverà così in una dimensione di valorizzazione, rispetto e cura del mondo e degli altri uomini, con una particolare attenzione a coloro che sono poveri e deboli, ogni fratello o sorella sofferente, abbandonato o ignorato dalla società (cf. *FT* 97).

La riflessione si conclude con una sorta di quadro storico illuminato dal cristianesimo: l'era della fede, che è quella dei martiri e dei Padri; l'era della speranza, che abbraccia i tempi laboriosi del medioevo; l'era della carità, che comincia col secolo di Santa Teresa, di San Carlo Borromeo e di San Francesco di Sales e giunge ai giorni nostri e deve prolungarsi sino alla realizzazione completa della legge evangelica nello stato sociale. E chi vive dentro un mondo disorientato, a volte arrogante e arroccato nei propri convincimenti? Chi, come il giovane Ozanam, è illuminato da una certezza che altri sembrano respingere? Questi si sentirà e sarà come il samaritano che comprende la sofferenza e l'origine di essa, offre l'aiuto (l'olio e il balsamo) e spera – anche in assenza di apparenti speranze – di poter essere strumento affinché la società compia “il pellegrinaggio verso l'immortalità”. Mai più “che posso fare io?”; mai più disincanto e rinuncia. «La vita di ciascuno di noi è legata a quella degli altri: la vita non è tempo che passa, ma tempo di incontro» (*FT* 57), e l'incontro del e nel presente è un annuncio di affrancamento dalla temporalità.

Riassunto: Nato a Milano nel 1813, professore alla Sorbona di Letterature straniere, Ozanam fu un profeta che ha anticipato la dottrina sociale della Chiesa. L'aver assistito nel 1824 ad uno sciopero generale duramente represso dall'esercito e poi nel 1831 alla rivolta degli operai a Lione, segna profondamente questo giovane, il quale ritiene che la carità non è solo condivisione, sostegno materiale e spirituale, ma soprattutto impegno per la rimozione delle ingiustizie. Il 23 aprile 1833 fonda la società San Vincenzo de' Paoli. Si dedica a tematiche culturali molto frequentate dagli intellettuali e filosofi del tempo. Tra queste, risulta di particolare interesse l'idea del progresso, affrontata in un testo che è stato da poco studiato e dato alle stampe, *Del progresso attraverso il Cristianesimo*.

Parole chiave: dottrina sociale, carità, impegno politico, progresso.

Abstract: Born in Milan in 1813, professor of Foreign Literature at the Sorbonne, Ozanam was a prophet who anticipated the social doctrine of the Church. Having witnessed a general strike severely repressed by the army in 1824 and then in 1831 the revolt of the workers in Lyon, deeply marks this young man, who believes that charity is not only sharing, material and spiritual support, but above all commitment for the removal of injustices. On 23 April 1833 he founded the San Vincenzo de' Paoli company. He devoted himself to cultural themes very popular with intellectuals and philosophers of the time. Among these, the idea of progress is of particular interest, addressed in a text that has recently been studied and given to the press, *Del progresso attraverso il Cristianesimo*.

Key words: social doctrine, charity, political commitment, progress.

RECENSIONI

ELENA URAS, *L'alterità - Ciò che scinde l'apparenza dall'essenza. Saggio breve, riflessioni antropologico-letterarie*, BookSprint Edizioni, Romagnano al Monte (SA) 2020, 51 pp.

Rosamaria Zumbo*

Il breve saggio *L'alterità - Ciò che scinde l'apparenza dall'essenza* offre al lettore una serie di riflessioni che ruotano intorno al concetto di “straniero”. Esso viene affrontato dall'autrice non in riferimento al suo puro significato di appartenenza a un “altrove geograficamente collocabile”, bensì attraverso un'analisi di senso che afferisce più propriamente alla dimensione esistenziale dell'essere umano: indagando cioè la condizione di chi, «in particolari circostanze, entra in contatto con società differenti dalla propria, intrecciando rapporti con altri uomini e donne, confrontandosi con istituzioni, costumi e abitudini che vengono considerate estranee». Nella prefazione è introdotto, in relazione ai concetti di straniero ed estraneità, “il lemma astratto e neutro di alterità”, il quale richiama quella situazione di distacco in cui ciascuno si trova nel suo rapportarsi a ogni “altro” essere umano, a prescindere dall'appartenenza a un luogo o a una differente cultura.

Nei capitoli in cui si articola il suo testo, l'autrice accompagna il lettore lungo un percorso in cui, attraversando luoghi letterari, è indagata la dicotomia tra essere e apparire. Essa sta a fondamento di dinamiche sociali dalle quali si generano il pregiudizio, il disinteresse o strategie difensive nei confronti di chi non si conosce. Uras sottolinea come l'immaginario letterario sia spesso specchio della storia e della società: lo straniero, infatti, prima di essere *topos* «può essere considerato come una proiezione culturale presente nella psicologia e nell'immaginario delle comunità». In particolare, sono i gruppi umani maggiormente coesi e chiusi all'interno della propria definizione identitaria a respingere coloro che vengono definiti “stranieri” e, per questo, relegati nella loro diversità. Proprio la paura del diverso porterebbe alla «*noluntas*, intesa in modo letterale come “non volontà”, interpretabile come idea di rinuncia all'accettazione delle diversità e dell'astensione dalla comprensione di qualcosa da cui si rifugge: la conoscenza del prossimo». Sulla base di tali “congetture” si può promuovere l'allontanamento anche di persone vicine ma considerate diverse e, quindi, di

* Docente di storia e filosofia nei Licei (zumbo.rosamaria@gmail.com).

chiunque è ritenuto inadeguato rispetto a un determinato canone sociale.

Gli esempi letterari di esseri umani che vengono per varie ragioni allontanati dalla società offrono al lettore l'occasione per riflettere su di un altro concetto analizzato nel saggio, quello di "alienazione" (da *alienum*, "altrui"), e sulle ricadute psicologiche che «modi di agire» discriminatori «possono provocare in chi se ne sente colpito, in chi viene alienato e che, dunque, finisce con l'isolarsi, con il tacere, sentendosi privo di un senso di appartenenza a qualcuno, a qualcosa, perfino a se stesso». Etichettati dagli altri come "stranieri" in un'accezione intessuta di pregiudizi negativi, si può incorrere nel rischio di perdere la propria identità e di diventare "nessuno". L'esempio emblematico è Ulisse, il "Nessuno odisseo", il quale, nell'avventuroso viaggio per tornare a Itaca e riconquistare un senso di appartenenza perduto attraverso il mare dei molteplici incontri con genti "straniere e ostili", solo a Scheria riesce a rivelare se stesso e, in un certo senso, a riappropriarsi della sua identità; ciò grazie all'accoglienza e all'ospitalità a lui dimostrate dal re dei Feaci.

Attingendo alla storia greca antica l'autrice ricorda i due concetti "*xenos*" e "*barbaros*", i quali, originariamente, non erano utilizzati per indicare atteggiamenti ostili nei confronti dello straniero. Secondo antiche tradizioni, ad esempio, e poi con l'istituzione della "*pròssenia*" (*pro* + *xenia*) lo straniero, "*xenos*", era accolto e ospitato; il termine "*barbaros*", che si riferiva al linguaggio parlato da genti non greche, in origine non possedeva l'accezione dispregiativa che ha acquisito soprattutto in seguito alle invasioni persiane, da quando «i greci hanno oscillato, nelle loro posizioni, tra xenofilia e xenofobia». In antitesi a quello odisseo, altro esempio letterario significativo è proprio quello di una donna straniera «vittima del pregiudizio che, da barbara, arriva in una terra "civilizzata", da cui viene allontanata»: è la *Medea* di Euripide, protagonista – al contrario di Ulisse – di una storia dal triste epilogo.

Nel complesso, il saggio della Uras mette in rilievo come il concetto di alterità, attraverso determinati atteggiamenti e a seconda delle circostanze storico-sociali, possa essere caricato di significati negativi, ma anche di una autentica valenza positiva, in base alla quale "l'altro" è inteso come risorsa e, dunque, come arricchimento. Ciascuno di noi è diverso da ogni *alter*, «non esistono barbari o estranei, esistono solo uomini differenti» sostiene nella conclusione l'autrice, richiamando l'*humanitas* del commediografo latino Terenzio: seppur diversi, siamo tutti uguali in quanto esseri umani.

MICHEL AGIER, *Lo straniero che viene. Ripensare l'ospitalità*, Raffaello Cortina editore, Milano, 2020, pp. 168

Gaetano Lombardo*

Il saggio dell'antropologo francese Michel Agier rimette al centro della riflessione contemporanea due categorie umane antiche e sempre nuove: lo *straniero* e l'*ospitalità*. Lo straniero che giunge nelle nostre nazioni – sostiene Agier – è, per definizione, un *outsider*, ovvero una persona «che arriva, letteralmente, da fuori»¹ e quindi viene considerato come «un intruso, anche se lui non si percepisce come tale»². Ecco perché secondo Agier l'unica risposta a tale condizione è l'ospitalità. Scrive, infatti: «L'ospitalità è una risposta a questa indeterminatezza, al dubbio e all'incertezza che essa genera. È il momento in cui un semplice gesto può rendere lo straniero un ospite, che però non smetterà mai del tutto di essere uno straniero, e dunque, di portare in sé la traccia dell'intruso»³.

Il saggio, però, non si ferma a riproporre semplicemente le categorie di straniero e di ospitalità nell'attuale contesto socio-culturale, ma riflette e fa chiarezza anche sul significato che il termine “straniero” assume in diversi contesti culturali, dando vita a tipologie di ospitalità soggette al mutamento culturale, sociale e politico. Partendo dalla messa in discussione dell'idea di ospitalità illustrata dal filosofo Jacques Derrida e dalle psicanaliste Anne Dofurmantelle ed Elisabeth Rudinesco, Agier evidenzia l'utopia che si cela al di sotto del concetto di “ospitalità incondizionata”, puntando in prima analisi a riconoscere le forme concrete di ospitalità, realizzatesi e realizzantesi.

Per di più, egli riflette sul termine “straniero”, indagandone ed esplicitandone le origini etimologiche per mezzo della citazione dell'opera di Emile Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*. Nell'antica Grecia, i termini impiegati per identificare lo “straniero” e l'ospitalità presentavano la stessa radice. *Xenos* (straniero) e *xenia*

* docente di antropologia filosofica e filosofia della religione presso l'Istituto teologico “Pio XI” e l'ISSR Mons. Vincenzo Zoccali di Reggio Calabria.

¹ M. AGIER, *Lo straniero che viene*. Ripensare l'ospitalità, Raffaello Cortina editore, Milano 2020, 8.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

(ospitalità) apparivano come termini indissolubilmente legati tra loro. A chiarire le possibili ragioni di tale legame interviene il passo dell'Odissea, in cui Ulisse torna nella sua casa sotto mentite spoglie di vecchio mendico, di straniero. Lo statuto di straniero garantisce a Odisseo una benevola accoglienza, in linea con le norme che regolavano l'ospitalità in quel contesto storico-politico. Rivelare la propria identità avrebbe voluto dire (paradossalmente) per Odisseo ricevere ostilità e proprio le leggi sottostanti l'ospitalità consentono all'eroe di portare a termine il suo piano.

L'antropologo francese, tuttavia, non si limita a ricordare il valore socio-culturale dell'ospitalità nella Grecia antica, evidenziando le modalità di approccio e di visione dello straniero in culture contemporanee "altre" rispetto a quelle occidentali. L'antropologo analizza e racconta della pratica del "sadaka", vale a dire l'ospitalità come pratica caritatevole così come intesa dagli Hausa. Questo gruppo etnico al confine tra Niger e Nigeria pratica un tipo di ospitalità ambivalente che se da un lato prevede un'accoglienza totale dello straniero all'interno di una famiglia, questo "atto caritatevole" non è mai del tutto gratuito. Si tratta di una relazione stretta tra ospitante e ospitato molto complessa e regolata da norme precise e rigide.

I racconti e gli esempi legati alle tipologie di ospitalità valgono per Agier a definire l'essenza dell'ospitalità stessa, mai del tutto incondizionata e gratuita. Si ribadisce l'utopia sottostante l'idea del filosofo Derrida di un'ospitalità incondizionata, chiarendo le più o meno rigide distinzioni tra ruoli e legami sociali che inevitabilmente sono chiamati a regolare i rapporti umani.

Un saggio lucido e ricco di spunti, quello di Agier. La chiarezza espositiva, la ricchezza di contenuto e l'accuratezza del lavoro sono elementi che caratterizzano un'opera stimolante e illuminante, adatta tanto agli "addetti ai lavori", quanto ai lettori appassionati. Un invito a ripensare l'ospitalità attraverso la lente dell'antropologia, della filosofia e della storia, cogliendone da un lato le ambiguità e rivelandone dall'altro la capacità di scompaginare l'immaginario nazionale, perché lo straniero che arriva ci obbliga a vedere in modo diverso il posto che occupa ciascuno di noi nel mondo.

**GIACOMO D'ANNA, *Mater et Magistra nostra*,
Città del Sole Edizioni, Reggio Calabria 2021, 359 pp.**

L'autore è docente di Ecclesiologia presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Reggio Calabria. Come indica il titolo, il libro desidera offrire una ecclesiologia dogmatica comprensiva ponendosi in ascolto della grande riflessione del Concilio Vaticano II, in cui la Chiesa come Madre e Maestra riflette sulla sua stessa identità e sul suo rapporto con il mondo contemporaneo. A tal fine il testo si presenta come un organico commentario della Costituzione dogmatica *Lumen Gentium* e si conclude con un approfondimento sulla missione ecclesiale alla luce dell'insegnamento della Costituzione pastorale *Gaudium et Spes* e del pressante invito del Magistero di Papa Francesco ad una "Chiesa in uscita".

Il Sinodo straordinario dei Vescovi del 1985 («Chiesa mistero di comunione») ha dichiarato che «l'ecclesiologia di comunione è l'idea centrale e fondamentale nei documenti del Concilio». La monografia si presenta costantemente attenta a questo tema come criterio interpretativo fondamentale dei testi conciliari, in piena sintonia con il cammino della Chiesa che si prepara alla prossima assemblea sinodale indetta da Papa Francesco per il 2022 sul tema: «Per una Chiesa sinodale: comunione, partecipazione e missione».

Lo sforzo dell'autore va inquadrato nella sempre attuale necessità di impedire che l'eredità dottrinale del Concilio Vaticano II perisca nel più sterile isolamento ma che sia invece nuovamente proclamata in un linguaggio semplice, evangelico e quindi pastorale (con tutte le ricche sfumature che la parola *pastorale* evoca nel magistero postconciliare).

Nel suo trattato D'Anna riesce a compiere una riuscita selezione degli argomenti più importanti, con una ottima capacità di esporli con chiarezza, senza semplificarli eccessivamente. Per questo motivo il testo ha il merito di presentare una sufficiente panoramica dei vari aspetti e temi dell'ecclesiologia. Anche se è chiaro, come l'autore stesso sottolinea nella prefazione, che non si intende approfondire nel dettaglio i singoli argomenti. La bibliografia finale, indicando i trattati ecclesiologici più recenti in lingua italiana, orienta efficacemente chi vorrà esaminare le ramificazioni di ciascun argomento, insieme alle discussioni che hanno preceduto la sua attuale proposta da parte della Chiesa e le discrepanze che spesso esistono intorno all'interpretazione degli stessi testi del Magistero autentico.

Lo scopo che ha animato l'autore è quello di offrire «una specie di “dispensa” da mettere a disposizione non solo degli studenti, ma di quanti desiderano conoscere meglio la Chiesa, al fine di svolgere un servizio più consapevole ed adeguato all'interno di essa, come catechisti, operatori pastorali, insegnanti di religione, o anche per semplici fedeli» (p. 11). In tal senso è opportuno rilevare l'afflato pastorale dell'autore, che alla luce della sua pluridecennale esperienza parrocchiale, al termine di ogni capitolo offre una arricchente sintesi teologico-pastorale degli argomenti trattati.

Il volume adempie con successo al suo intento stimolando ad un successivo approfondimento sistematico e pastorale, per orientarsi attorno alle attuali problematiche ecclesiologiche. Come scrive nella presentazione S. E. Mons. Cesare di Pietro, Vescovo Ausiliare di Messina-Lipari-S. Lucia del Mela, «la lettura di questo libro potrà risultare utile, arricchente, non soltanto ai neofiti che si accostano con stupore al mistero della Chiesa, ma anche a quanti desiderano ravvivare il senso della loro appartenenza alla Comunità ecclesiale, il cosiddetto *sensus ecclesiae*, spesso offuscato da una coltre di opacità o di tiepidezza. Sarà oltremodo prezioso questo volume, anche agli operatori dei molteplici settori della pastorale che aspirano a non essere sterili burocrati del sacro, ma annunciatori entusiasti della gioia del Vangelo e testimoni credibili di una Chiesa “in uscita”» (pp. 9-10).

p. Giuseppe Saraceno, pfi

Antonino Sgrò, *Parole che si vedono. Commenti ai Vangeli della Domenica dell'Anno B*, Tau Editrice, Todi 2020.

Francesca Crisarà*

Il testo di don Antonino Sgrò, *Parole che si vedono*, pubblicato da Tau Editrice nel 2020, già dal titolo prepara il lettore ad una lettura stimolante, in qualche modo inconsueta. Le “parole che si vedono” costituiscono una sinestesia, ovvero una sorta di metafora (utilizzata prevalentemente nei testi poetici) che prevede l'accostamento di termini appartenenti a due sfere sensoriali diverse: le parole, in genere, non si vedono; se ne percepisce il suono, si legge il segno che le connota ma, dispiace dirlo, non si vedono. Eppure nel testo di don Antonino Sgrò esse sono scese dal consueto registro uditivo per diventare immagini, sempre garbatamente ironiche, spesso “scomodanti” come ogni vera parola/Parola lo è. Tutto ciò è stato possibile grazie al contributo offerto all'autore da Silvia Simonetti che, unendo competenze grafiche professionali ad una personale spiritualità francescana, si è divertita ed impegnata a far sorridere il lettore con vignette che accompagnano ognuna delle riflessioni sui Vangeli della Domenica dell'anno B.

Ma quali sono queste parole che si vedono? E ancora: cosa si vede attraverso parole che sono, per loro costituzione, suoni e segni? L'autore, erede di una tradizione retorica antica e moderna, utilizza *brevitas* e leggerezza, senza mai dimenticare l'esattezza¹. I riferimenti costanti ma discreti alla quotidianità, alle fragilità dell'uomo concreto aiutano il lettore ad entrare con la mente e con il cuore nella Parola, a “vederne” il significato, l'appello rivolto personalmente a ciascuno: la fatica, l'inquietudine e lo smarrimento richiamate dall'immagine del deserto come «luogo del cammino faticoso, in cui la persona è costretta a mangiare la polvere»², o da Gesù che scuote il cuore impaurito dei discepoli chiedendo loro «Volete andarvene anche voi?» (Gv 6,68); la tenerezza dell'amore di Dio

* Docente di Filosofia presso l'ITRC e l'ISSR di Reggio Calabria.

¹ Cf. I. CALVINO, *Lezioni americane. Sei proposte per il prossimo millennio*, Garzanti, Milano 1988.

² A. SGRÒ, *Parole che si vedono. Commenti ai Vangeli della Domenica dell'anno B*, Tau Editrice, Todi 2020, 47.

che rincorre e si sofferma su ognuno, che accoglie gli apostoli stanchi e, senza chiedere loro i risultati degli insegnamenti impartiti nel loro confronto con la gente, li spinge a stare in disparte, tranquilli a riposare un poco (cf. Mc 6,31). Ed ancora l'invito alla conversione, al cambiamento di prospettiva, all'accantonamento di vecchie certezze interpretative: il superamento del *kronos* come avvicinarsi di segmenti temporali, misurabili e ripetibili, a favore del *kairòs*, del tempo dell'intervento di Dio; la rinuncia all'economia del possesso per scegliere quella del dono, dell'attenzione alla felicità altrui; la fede in Cristo che ti dà un nome nuovo e, mentre ti invita a passare all'altra riva, nel cuore della tempesta di vento, dorme, dorme di un sonno significante «il Messia crocifisso che salva nella morte»³.

Sono reperibili nel testo numerosi sia pure impliciti riferimenti alla tradizione filosofica occidentale che l'Autore ben conosce; riferimenti in realtà leggeri, affatto accademici, coerenti con il registro comunicativo scelto. I Magi che chiedono in giro dove sia il re-bambino a gente che non sa proprio di cosa stiano parlando riporta, per suggestione, al folle di Nietzsche che all'alba va in giro per le strade di una città ancora assonnata chiedendo ossessivamente dove sia Dio, un Dio, però, in quel caso, morto perché ucciso dall'uomo⁴. E Cristo descritto da Mc 14,19ss., percosso, colpito da sputi sprezzanti rimanda al Volto di cui parla Lévinas⁵, corporeità segnata dalla sofferenza ma immagine di Dio, del totalmente Altro che interpella ed è Egli Stesso richiamo alla responsabilità: si apre nella relazione con il Volto «la nostalgia del volto di Dio, di cui quello umano è immagine, è il presupposto della ricostruzione di ogni volto umano deturpato»⁶.

Tra *brevitas* e leggerezza si incardina e trova numerose espressioni il concetto forte del testo, la Verità. Non la si può celare, anche se Cristo raccomanda il silenzio; anzi essa richiede riconoscimento: non è sufficiente che le donne dicano ciò che hanno visto perché la verità è relazione, «non te la dai da solo, hai bisogno di riceverla da qualcuno»⁷. Nel riconoscerla e renderti ad essa servo e amico, il sostegno arriva dallo Spirito, il Paraclito,

³ *Ibid.*, 160.

⁴ Cf. F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, Adelphi, Milano 1977.

⁵ Cf. E. LÉVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 2016.

⁶ A. SGRÒ, *Parole che si vedono*, 71.

⁷ *Ibid.*, 76.

“chiamato accanto”, il delicato paziente suggeritore di Verità: una delle vignette attraverso cui il lettore vede le parole, tratteggia Cristo a capo chino che riflette sul cuore duro dei discepoli che, nonostante ogni suo sforzo, sembrano non capire nulla; ma una gentile colomba lo accarezza con l’ala fraterna e lo tranquillizza: ci penserà lei, colomba dello Spirito, sussurro del Paraclito a far comprendere la verità⁸. I continui riferimenti - mai banali - alla quotidianità, agli amici, agli affetti, al chiacchiericcio, alla tentazione di una libertà totale che si rivela trappola, rendono il testo di don Antonino Sgrò una lettura amica a tutti che, nello strappare un sorriso, inquieta e lascia desideroso il cuore di non sostare sulla riva, di non attendere tempi e certezze, di accettare l’abbraccio stretto cui il giovane ricco si è sottratto.

⁸ Cf. *Ibid.*, 154.

