



munera rivista europea di cultura – 3/2019



*Munera. Rivista europea di cultura. 3/2019*

*Direzione*

Stefano BIANCU (responsabile), Girolamo PUGLIESI, Pierluigi GALLI STAMPINO

*Segreteria*

Attilia REBOSIO

*Comitato scientifico*

Maria Rosa ANTOGNAZZA, Renato BALDUZZI, Alberto BONDOLFI,  
Gianantonio BORGONOVO, Paolo BRANCA, Pierre-Yves BRANDT, Angelo CALOIA,  
Annamaria CASCETTA, Carlo CIROTTO, Maria Antonietta CRIPPA, Gabrio FORTI,  
Giuseppe GARIO, Marcello GIUSTINANI, Andrea GRILLO, Ghislain LAFONT,  
Gabiella MANGIAROTTI, Virgilio MELCHIORRE, FRANCESCO MERCADANTE,  
Paolo MOCARELLI, BRUNO MONTANARI, MAURO MARIA MORFINO, EDOARDO ONGARO,  
Paolo PRODI (†), Ioan SAUCA, Adrian SCHENKER, Marco TROMBETTA,  
Ghislain WATERLOT, Laura ZANFRINI

*Comitato editoriale*

Emanuela GAZZOTTI, Elena RAPONI, Monica RIMOLDI,  
Elena SCIPPA, Anna SCISCI, Davidia ZUCHELLI



*Progetto grafico:* Raffaele Marciano. *In copertina:* Paola Cavallari, *Rocce di luce. Scatti nella Valle di Petra.*

*Munera. Rivista europea di cultura.* Pubblicazione quadrimestrale a cura dell'Associazione L'Asina di Balaam. Rivista registrata presso il Tribunale di Perugia (n. 10 del 15 maggio 2012). ISSN: 2280-5036.

© 2019 by Cittadella Editrice, Assisi. [www.cittadellaeditrice.com](http://www.cittadellaeditrice.com)

© 2019 by Associazione L'Asina di Balaam, Milano. [www.lasinadibalaam.it](http://www.lasinadibalaam.it)

AMMINISTRAZIONE E ABBONAMENTI: Cittadella Editrice, Via Ancajani 3, 06081 Assisi (PG). E-mail: [amministrazione@cittadellaeditrice.com](mailto:amministrazione@cittadellaeditrice.com); sito internet: [www.cittadellaeditrice.com](http://www.cittadellaeditrice.com). Gli abbonamenti possono essere effettuati tramite versamento su conto corrente postale (n. 15663065) intestato a Cittadella Editrice o bonifico/versamento su conto corrente bancario intestato alla Pro Civitate Christiana (IBAN: IT 17 I 05018 03000 000000237357; BIC: CCRTIT2T84A – Banca Popolare Etica, Perugia).

Prezzo di copertina della rivista: € 9,00 (formato pdf: € 5,00)

Quota abbonamento annuale «ordinaria» Italia: € 25,00 (formato pdf: € 12,00)

Quota abbonamento annuale «ordinaria» Europa: € 35,00

Quota abbonamento annuale «ordinaria» Paesi extraeuropei: € 50,00

La rivista «Munera» è acquistabile nelle librerie cattoliche e dal sito [www.muneraonline.eu](http://www.muneraonline.eu), dove è anche possibile abbonarsi o acquistare singoli articoli.

*Ogni saggio pervenuto alla rivista è sottoposto alla valutazione di due esperti secondo un processo di referaggio anonimo. La rivista riceve da ogni esperto un rapporto dettagliato e una scheda sintetica di valutazione, sulla base dei quali la redazione stabilisce se pubblicare o meno il saggio o se richiederne una revisione. La decisione definitiva sulla pubblicazione di ogni saggio compete alla redazione.*

rivista europea di cultura

*m · u · n · e · r · a*

3/2019

cittadella editrice

*«Questa è la sfida di Munera: leggere i fenomeni e le creazioni del diritto, dell'economia, dell'arte, della letteratura, della filosofia, della religione nella loro unità, ovvero come creazioni profondamente umane: come scambi di "munera" e, dunque, come luoghi di umanizzazione. Come tentativi, messi in campo da un essere umano sempre alla ricerca di sé stesso, di appropriarsi in pienezza di una umanità che certamente gli appartiene, ma della quale è anche sempre debitore (e creditore) nei confronti dell'altro: nel tempo e nello spazio. Un compito che Munera intende assumersi con serietà e rigore, ma volendo anche essere una rivista fruibile da tutti: chiara, stimolante, essenziale, mai banale» (dall'editoriale del n. 1/2012).*

---

<i>Editoriale</i>	7
THIERRY MAGNIN <i>Transumanesimo: una sfida alla finitezza umana</i>	9
BRUNO MONTANARI <i>La libertà religiosa tra cittadinanza e relazione esistenziale</i>	25
DIEGO LIBERATI <i>Robot e intelligenza artificiale: tecnologie per l'umano</i>	37
COSTANTINO RUGGERI <i>Dai finestroni si spalanca il cielo</i>	45
<i>Dossier: IL CARCERE OGGI</i>	
LUIGI PAGANO <i>Carcere: l'eterno ritorno dei tempi bui</i>	59
ROBERTO MOZZI <i>La fede cristiana come risorsa per le persone detenute</i>	67
DAVIDIA ZUCHELLI <i>Volontari dentro e fuori il carcere. Riflessioni da una esperienza</i>	77
GIORGIO AZZONI <i>L'architettura carceraria, luogo senza tempo</i>	87
VIOLA FRANCHINI <i>Un (sotto)genere in attesa di giudizio. Due esempi sul cinema carcerario italiano</i>	99

*Segnalibro*

107

*Concorso fotografico Munera – 2020*

123

## Segnalibro

---

MAURIZIO BETTINI, *Homo sum. Essere “umani” nel mondo antico*, Giulio Einaudi Editore, Torino 2019, pp. 132, € 12.

Una grande lezione di umanità in questa piccola pubblicazione di Maurizio Bettini, un centinaio di pagine ad altissima densità: l’A. tiene saldamente in una mano il patrimonio dei classici greci e latini di cui è fine conoscitore e nell’altra l’attualità che ci interroga prepotentemente sulla salvaguardia dei diritti umani nel nostro tempo, per instaurare un dialogo ricco di spunti di riflessione.

Uno sguardo retrospettivo innanzitutto ci proietta sulle coste mediterranee, dove i Troiani protagonisti dell’*Eneide*, scampati alla furia della tempesta, approdano a Cartagine nel loro viaggio verso l’Italia: sono i versi di Virgilio a descrivere la disperazione di naufraghi che tentano di attraversare il canale di Sicilia in cerca di salvezza. Si tratta di un’altra epoca, di un altro contesto, diversi sono gli scenari rispetto alle immagini di barconi e gommoni carichi di profughi che le televisioni ci inviano drammaticamente, ma simile è la sorte di quanti tentano la strada del mare lasciando alle spalle morte e distruzione.

La riflessione parte dalla considerazione che dietro quei versi antichi si affacci il nostro presente: «Ci sono troppi dispersi nel mare, che fu di Virgilio, troppi cadaveri che fluttuano a mezz’acqua perché quei versi si possano ancora leggere solo come poesia. Sono diventati cronaca» (p. 4).

Il senso di responsabilità verso il presente spinge l’A. ad avviare un confronto tra quel mondo e il nostro scegliendo la prospettiva dei “diritti umani”, che hanno assunto per noi la forma di norme giuridiche consolidate, ma pongono le loro radici in una visione dei rapporti tra gli uomini e in una cultura a cui l’*Eneide* e tanti altri



classici hanno dato un contributo decisivo e che sembra oggi andare a perdersi.

Il percorso si sviluppa in tre direzioni: una prima via mette a confronto la cultura greca e romana con la Dichiarazione universale dei diritti umani del 1948 per far emergere rapporti di dipendenza e affinità.

Una seconda via, al contrario, evidenzia le differenze e i contrasti, anche forti, che ci separano dalla società e dalla cultura del mondo antico, quando parliamo di uguaglianza tra gli uomini e di rifiuto di ogni forma di discriminazione.

Una terza via infine – la più difficile e interessante – cerca di indagare come gli antichi impostavano questioni simili a quelle che oggi definiamo relative ai “diritti umani” muovendosi all’interno della cultura classica: non mancano differenze rispetto alla nostra visione, ma qui si aprono prospettive nuove per rispondere agli interrogativi che la cultura contemporanea si pone sugli stessi problemi. Scopriamo così che la riflessione antica aveva già cercato di individuare un “diritto naturale” comune a tutti gli uomini, che va al di là, e viene prima, delle norme che disciplinano le diverse comunità: esistono *munia*, cioè obblighi, doveri reciproci che ci impegnano l’uno verso l’altro, come ad esempio l’obbligo di concedere l’accesso all’acqua e al fuoco, di mostrare la strada a chi l’ha smarrita, la responsabilità di non lasciare cadaveri insepolti, o ancora il dovere di salvare la vita ai naufraghi, che è Seneca a introdurre come comandamento di umanità.

La prospettiva rispetto alla nostra mentalità appare allora rovesciata e là dove noi pensiamo ai “diritti umani” gli antichi parlano di “doveri umani”: «il naufrago si aggrappa alla mano che lo salva non perché ne abbia diritto, ma perché chi gliela porge ha il dovere di non farlo annegare» (p. 61).

Si tratta di una “prescrizione” di umanità, di un imperativo che si impone alla coscienza, talmente ovvio che è perfino difficile da insegnare, come evidenzia Seneca: «Ma quando mai riuscirò a esporre tutto ciò che si deve fare per gli altri e ciò che si deve evitare? [...] Questo dobbiamo pensare: siamo nati nel vincolo di obblighi reciproci. La nostra società è come un arco fatto di pietre, che sta su perché esse si sostengono l’una con l’altra, altrimenti crollerebbe» (*Lettere a Lucilio*, p. 58).

L’autore torna più volte a interrogarsi sul presente, sul mondo occidentale contemporaneo che si considera civile ma sempre più



mostra di ignorare questo complesso di sentimenti di umanità: è come se i *mortalia*, le “cose dei mortali”, le vicende, le disavventure, le sofferenze degli altri non fossero più capaci di smuovere l’umana compassione.

Arrivati in fondo all’ultima pagina forte avvertiamo la provocazione a intraprendere un serio lavoro di riflessione, di educazione, di rielaborazione di una cultura a cui invitavano già nell’epigrafe iniziale i versi tratti da *Le Supplici* di Eschilo: «C’è bisogno di un pensiero profondo, salvifico, che s’immerga nell’abisso come un tuffatore dallo sguardo limpido».

Alessandra Osculati

\*

SALVATORE NATOLI, *Il fine della politica. Dalla “teologia del regno” al “governo della contingenza”*, “Temi” 219, Bollati Boringhieri, Torino 2019, pp. 128, € 15.

Qual è il fine, qual è l’essenza della politica e del potere? Quale il suo rapporto con il bisogno di salvezza degli esseri umani, della vicenda delle loro esistenze individuali, della storia nel suo complesso, dell’intero universo? Un nucleo problematico intorno e a partire dal quale ha avuto origine e si è strutturata la teologia politica. Ma quest’ultima è ancora possibile oggi? E, se non lo è, a che cosa può e deve ancorarsi e mirare l’azione politica, in che cosa e come la «specie mortale» (p. 127) può trovare una immanente forma di salvezza?

In questo denso e limpido saggio, l’A. dipana una trattazione lucida e rigorosa del tema, incentrandola sul concetto di *éschaton* di cui segue lo sviluppo e le trasformazioni attraverso la storia, a partire dalla sua scaturigine nel giudaismo fino all’epoca contemporanea.

Il termine greco *éschatos* ha in origine una valenza spaziale, designando ciò che è estremo, lontano, al confine. Ma nella LXX – la traduzione in greco delle Scritture ebraiche – il termine muta di significato e viene usato in una accezione temporale, a indicare la fine di un periodo di tempo e anche l’uscita dal tempo: da un’epoca o dalla dimensione della temporalità in quanto tale, facendo così emergere e trascinandolo con sé il cambiamento dalla concezione greca del tempo ciclico a quella ebraica e cristiana di un tempo lineare che,

radicandosi in una memoria e in una promessa, tende a un compimento. Nella storia e tradizione di Israele un nesso importante si stabilisce, con il re David, tra monarchia ed escatologia, facendo acquisire a quest'ultima una valenza politica, divenendo "teologia del Regno": un Regno di Dio simbolizzato dal re terreno e atteso come venturo. Questo è poi il cuore dell'annuncio di e su Gesù. Sia per gli ebrei sia per i cristiani, il tempo della storia è il tempo della attesa: del "mondo a venire" ovvero del "ritorno del Signore". Tale concezione ha informato di sé tutto l'Occidente: la sua vicenda storica e il suo pensiero politico, sia teologico sia filosofico. A spiegare il prolungarsi problematico dell'attesa si trova nel Nuovo Testamento l'enigmatica idea del *katéchon* (2Ts 2,6): qualcuno o qualcosa che ostacola tale compimento, un "nemico", individuato dapprima nel potere imperiale. Ma, dopo la svolta costantiniana, la visione cambia: l'impero è un provvidenziale sostegno alla Chiesa, che si fa istituzione parallela a quella politica, e con essa in conflitto per la supremazia, onde attrezzarsi per il "tempo intermedio", che si dilata. La teologia politica e la teologia della storia nascono insieme. Il testo segue quindi la svolta del moderno e la secolarizzazione in esso dell'*éschaton*, che giustifica il sempre più rilevante, "destinale", profilo che la politica riconosce a sé stessa: dapprima con i concetti di progresso e rivoluzione, poi con visioni che, da utopiche, divengono totalitarie rivendicando sé stesse come compimento immanente della e nella storia e di ogni attesa di salvezza, con i tragici, noti esiti.

Infrantisi i deliri di onnipotenza e i sogni utopici novecenteschi, e con essi l'idea di un "potere che salva"; dopo il (almeno preteso) tramonto delle ideologie (di quelle, si dovrebbe dir meglio, riconosciute ed esplicite); consumatasi l'età della iperpolitica; inabissatasi, nella società secolare che ha conosciuto la "morte [culturale] di Dio", l'attesa di un compimento escatologico, ma persistendo male, dolore, aspirazione umana alla salvezza, quale fine resta alla politica? Solo una piatta prospettiva amministrativa? Sostiene l'A. che, se non «può avere un *éschaton*», la politica «mantiene tuttavia il suo *télos*» (p. 125), che è quello «di garantire la giustizia, moderare i conflitti, mantenere la pace, provvedere al pubblico benessere: infine, permettere a ognuno di perseguire la propria felicità» (*ibidem*). Per questo essa deve, anche in assenza di un *éschaton*, darsi dei fini, delle visioni, delle prospettive di futuro. Come? Aderendo al presente, afferrandolo, «prendendolo *controtempo*, ossia distaccandosi da esso per porsi

sulla soglia tra passato e futuro» (*ibidem*). Il presente è infatti *kairós*, è circostanza e luogo in cui la politica può e deve esercitare scelte alternative, scelte volte a «evitare il dolore evitabile» (p. 128), ossia quello che gli umani si infliggono: «in questa luce e in modo del tutto terreneo», conclude l'A. «si può ancora guardare all'avvenire nel segno della redenzione» (*ibidem*). In filigrana si può qui leggere il trovarsi sulla soglia del passaggio alla società post-secolare, che non torna a volgersi indietro all'ordine religioso della società, e tuttavia accoglie e rielabora alcuni fondamentali concetti teologici e religiosi, *in primis* quello di redenzione e salvezza, non liquidabili e schiacciabili su una immanenza monodimensionale. Ancora una volta è, paradossalmente, il male a essere pungolo a un pensiero che sfocia nella speranza.

Nei sintetici, ma puntuali, continui e ricchi riferimenti biblici, teologici e filosofici, di cui il testo si intesse, si rispecchia e condensa una riflessione e ricerca di lunga lena e profondità che rende la lettura del saggio occasione non solo e tanto di acquisizione di conoscenze, ma di stimolo e accompagnamento a un esercizio di pensiero “ricercante” e “sapiente”.

Maria Cristina Bartolomei

\*

GIANLUCA DE CANDIA, *Il rovescio del vangelo*, “Le ispiere”, EDB, Bologna 2019, pp. 101, € 9,50.

«Lui vive»: con queste parole, messe in bocca a Cleopha “l'entusiasta”, uno dei discepoli di Emmaus, si chiude il volumetto di Gian Luca De Candia. È un buon punto di partenza per leggerlo. Come si dice valga per i vangeli, infatti, anche *Il rovescio del vangelo* offre nel suo punto d'approdo il criterio che spiega il motivo per cui è stato scritto e, quindi, il criterio per guidarne la lettura. Una lettura che muove dal fascino che Gesù ha esercitato sui suoi contemporanei e può esercitare ancora oggi:

C'è qualcosa d'impalpabile e leggero che a volte ci incanta; qualcosa d'invisibile, di duttile e mobile che pure sa attrarci a sé con forza; qualcosa di sottile che si può solo presagire o indovinare; qualcosa che, quando manca, ci lascia in uno stato di curiosa inquietudine; qualcosa di decisivo

e che tuttavia pare non si possa dire. Non è afferrabile come un oggetto, ma fa parte del lato atmosferico, imprevedibile della realtà. [...] Questo “altrove”, che pure irrompe come immediato, è lo *charme*. Esso irradia, seguendo le leggi dell’attrazione estetica e non della gnosi, dell’intuizione sensibile e non della riflessione. Qualcosa di esterno prende l’iniziativa, ci viene incontro e attira, desta in noi un sentimento di riverenza, provoca l’urgenza di un riconoscimento. «Être sous le charme», dice la lingua francese. Subire il fascino è dunque in un primo momento esperienza di passività. Il fascino autentico è certo semplice, ma non è un dono naturale. Esso è frutto di un intero atteggiamento morale, di uno stile preciso fatto di conoscenza e noncuranza di sé. [...] si deve dunque [...] ad un lungo, avventuroso ed esigente tirocinio. Non deve dunque sorprendere, se anche il fascino di Gesù si deve a qualcosa di simile, ad uno stile forgiato con l’esercizio. La sua maniera di vivere non fu affatto un meteorite d’un tratto precipitato sulla terra. Nel grande silenzio degli anni nazarethani anche il Figlio ha dovuto apprendere il mistero della sua singolarità. Stagioni di tirocinio nella bottega paterna, anni di noviziato accanto alla madre. Anch’egli, nato senza peccato, ha imparato ad obbedire alla vita, a riconoscere il suo singolare affiatamento col Padre; ha dovuto guadagnarsi un animo sovrano, allenarsi all’arte di una fraseologia scaltra e schietta, apprendere quello slancio virile che sa correre incontro all’oblio di sé. (Ivi, *Prefazione*, pp. 7-10, *passim*.)

L’A. ha per primo subito quello che definisce lo *charme* del Rabbi di Nàzaret ed è spinto dalla fede nel fatto che Egli viva a coinvolgere nell’avventura della sequela gli uomini e le donne immersi nella sensibilità e cultura contemporanea, non lettori dei vangeli o lettori distratti o assuefatti, incapaci di farsi interpellare da quelle pagine, di incontrare in quelle pagine al tempo stesso un Vivente e sé stessi. Come? Entrando nel Vangelo “dal rovescio”. Che cosa si intende con “rovescio”? Non un “lato oscuro” né il rovescio di un ricamo di cui i testi evangelici sarebbero il dritto. Partendo dal rilievo che nei vangeli – come in tutti i testi premoderni, precedenti alla “nascita del soggetto” – prevale una narrazione di fatti, non scissi dalla menzione di emozioni e sentimenti, ma senza articolato approfondimento psicologico dei protagonisti, con “rovescio” si intende il porsi verso Gesù dalla prospettiva, dal vissuto, dai sentimenti e dal cammino di alcuni di coloro che lo hanno incontrato e che nei vangeli hanno un ruolo rilevante. L’A. fa questo non mediante uno scavo esegetico (impossibile a partire dal dato testuale), bensì mediante un esercizio

di immaginazione: da intendersi qui non come arbitrario distacco dalla realtà del testo, ma nel senso in cui l'ha intesa la filosofia moderna – da Descartes a Spinoza a Kant –, riconoscendo in essa una componente del processo che dà luogo al pensiero. Nove personaggi – da Giuseppe, Maria, Giovanni Battista a Maria di Magdala, Pietro, Giuda, Caifa, Pilato fino a Cleofa – vengono evocati con il loro nome ebraico, per sottolineare la volontà di aderire alla loro identità originaria, e insieme denotati da una apposizione che ne indica carattere e ruolo. Una scrittura di ricercata eleganza stilistica, un linguaggio addirittura lussureggiante, volti a esercitare *charme* sul lettore, intendono “rappresentare” ed evocare quasi pittoricamente atmosfere e vicende esistenziali. E lo fanno in una prospettiva che, da un lato, si ispira liberamente al paradigma postmoderno di indagine sul non detto dei testi, prescindendo dalla questione se la narrazione esprima significati o narri fatti, e che, dall'altro, è profondamente radicata nella dogmatica della dottrina di fede cattolica, nonché nella tradizione interpretativa patristica. Così è, per esempio, per la verginità di Maria *ante e post partum*, e anche per l'identificazione di Maria di Magdala con la peccatrice e la sua caratterizzazione come «amante» in luogo di quella di «apostola degli apostoli», più recentemente (e anche liturgicamente) evidenziata. Ma che cosa si può ricavare dalla rivisitazione di vissuto e vicende di questi personaggi, in base a quella che non può essere né si presenta come una ricostruzione storico-esegetica, bensì come una creazione artistica che, a partire da una meditazione sul contenuto della narrazione, ricerca significati e circostanze impliciti o plausibili? In altri termini, perché seguire la via di questi personaggi? Perché, a ben guardare, essi rappresentano altrettanti “tipi” umani, altrettanti modelli, in positivo e in negativo, della modalità di sviluppo di una relazione con Gesù e quindi con il Padre; perché rappresentano anche ognuno di noi, le possibili sfaccettature interne dei nostri vissuti, e ci offrono un *exemplum*, un ammaestramento, per lasciarsi incontrare dallo sconosciuto che camminava dopo la Pasqua con i discepoli di Emmaus.

Maria Cristina Bartolomei

ANDREA GRILLO, *Da museo a giardino. La tradizione della Chiesa oltre il «dispositivo di blocco»*, Cittadella Editrice, Assisi 2019, pp. 96, € 9,90.

Nelle pagine di Andrea Grillo, museo e giardino non sono semplici immagini o espedienti retorici. Sono invece metafore efficaci – emblemi e catalizzatori – di due differenti paradigmi di (auto)comprensione della Chiesa, della vita cristiana e dello stesso lavoro teologico. Due paradigmi alternativi e – direi – tra loro in competizione.

Il primo – il paradigma di una chiesa-museo – è da tempo in crisi, per quanto abbia ancora i suoi sostenitori. Il secondo – quello di una chiesa-giardino – è il paradigma nato in seguito alla crisi del precedente, che esso si candida a sostituire. La fase della vita ecclesiale che ci troviamo a vivere è, in questo senso, una fase “straordinaria”, di competizione tra differenti paradigmi teologici ed ecclesiologici: un vecchio paradigma è in crisi, sebbene una parte della comunità ecclesiale rimanga ad esso legata, mentre emerge un nuovo paradigma, candidato a sostituire il vecchio, e nato per ricomprendere alcune esperienze che nel precedente risultavano anomale.

Niente di tutto questo deve scandalizzare: la storia della Chiesa e del cristianesimo è piena di momenti “straordinari” come quello che viviamo. Si tratta di passaggi d’epoca del tutto fisiologici, che non devono essere drammatizzati, ma neanche sottovalutati: richiedono infatti cura e attenzione, oltreché impegno soprattutto da parte di chi – nella Chiesa – porta la responsabilità della riflessione e della parola autorevole (a tutti i livelli: teologi, ministri, magistero).

Andrea Grillo ricostruisce in maniera convincente i due paradigmi e la fase di “straordinarietà” ecclesiale che stiamo attraversando. Di che cosa dunque si tratta? Con parole mie, proverei a ridire in questo modo le sue intuizioni: un paradigma teologico ed ecclesiale che prende sul serio il concreto vivente reclama oggi le sue ragioni nei confronti di un paradigma – ormai in crisi ma non del tutto abbandonato – tradizionalmente impostato sulla difesa dell’astratto immobile. Al centro di questa competizione tra differenti paradigmi sta un’esperienza che costituisce – da una parte – l’anomalia che manda in crisi il primo di essi e – dall’altra parte – la categoria generativa che avvia e sostiene il secondo: mi riferisco all’esperienza e alla categoria della misericordia (cfr. su questo S. Morra, *Dio non si stanca. La misericordia come forma ecclesiale*, EDB, Bologna 2015).

In particolare, il paradigma teologico ed ecclesiologico del museo è preoccupato di difendere un astratto immobile minacciato da più parti. Si tratta di un assetto fondato su principi per definizione chiari e non negoziabili, costantemente messi in discussione dalle intuizioni del mondo moderno: tra queste intuizioni, il primato della coscienza, il valore della libertà, l'eguale dignità di donne e uomini. Tale paradigma riconosce dunque all'astratto immobile un primato sul concreto vivente, di modo che a quest'ultimo spetta di conformarsi il più possibile al primo. All'interno di tale paradigma non è possibile alcuna tolleranza rispetto a ciò che si discosti da una ripetizione astratta di formule e principi pretesi immutabili. L'unico correttivo ammesso è quello di una misericordia riservata a coloro che non riescono ad adeguare del tutto una vita in carne e ossa a quelle formule e a quei principi astratti espressi in modo immutabile.

Tuttavia, così intesa, la misericordia pone più problemi di quanti non ne risolva, dato che – presentandosi sotto forma di una tolleranza (“buonista”) nei confronti dell'errore – mette in discussione la possibilità stessa della vita cristiana e della salvezza di coloro che non riescono ad adeguare la vita concreta a siffatti principi astratti: di coloro che “non ce la fanno”. La misericordia, esperienza centrale del Vangelo, si riduce così a correttivo inefficace e a principio di disordine rispetto a un ordine altrimenti perfetto: all'interno di questo primo paradigma, essa assume a tutti gli effetti la forma di un'anomalia ingestibile. La funzione dell'autorità diventa così precisamente quella di preservare l'immobilità dell'astratto, eventualmente anche ricorrendo a una misericordia ridotta finalmente a strumento di biopotere, il cui fine sarebbe di rendere il dinamismo della vita concreta il più possibile compatibile con formule e principi astratti e immobili.

Al contrario, il paradigma del giardino, che si candida a sostituire il paradigma del museo, pone la misericordia al centro, riconoscendo in essa non un'anomalia difficilmente collocabile, ma l'esperienza generativa concreta della vita cristiana ed ecclesiale: non un'anomalia marginale, ma il cuore stesso di quella vita, oltreché la categoria più adeguata per la sua (auto)comprensione. All'interno del paradigma del giardino, dunque, la misericordia non è più il problematico strumento biopolitico per adeguare la vita cristiana (ed ecclesiale) in carne e ossa all'astratto immobile, ma la concreta esperienza sorgiva e autorevole di quella vita, oltreché il suo stile essenziale e il suo



principio ermeneutico fondamentale. In questo senso, l'anomalia che manda in crisi un paradigma diviene il perno e il centro propulsore dell'altro.

Se all'interno del paradigma del museo, il concreto vivente è chiamato a adeguarsi il più possibile all'astratto immobile e funzione dell'autorità è conseguentemente di essere un potere cui spetta di favorire tale conformazione – anche attraverso il ricorso problematico allo strumento della misericordia – all'interno del paradigma del giardino è invece proprio l'esperienza concreta della misericordia che genera vita cristiana ed ecclesiale e consente l'autocomprensione astratta ed evolutiva di essa.

Non occorre certo ricordare come la categoria di concreto vivente costituisca una delle acquisizioni più interessanti e feconde del pensiero di Romano Guardini. Ormai quasi un secolo fa, questo grande pensatore italo-tedesco, amato tanto da Jorge Mario Bergoglio quanto da Joseph Ratzinger e di cui oggi si sta avviando il processo di beatificazione, si era appunto posto il problema di come riportare al centro della vita e del pensiero il «concreto vivente» (cfr. *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, 1925, tr. it. Morcelliana, Brescia 1997).

Secondo Guardini, l'astratto immobile non riesce a cogliere del tutto un concreto vivente costitutivamente attraversato da opposizioni polari (*Gegensätze*) irriducibili l'una all'altra e incomprensibili – impensabili – se slegate l'una dall'altra. Tutto questo rende il concreto vivente non del tutto dominabile attraverso uno strumentario concettuale astratto, il quale risulta dunque sempre irrimediabilmente difettivo e inadeguato rispetto ad esso. L'astratto immobile finisce così per non essere altro che un concreto vivente venuto male.

La cura e la devozione che il paradigma del museo riserva all'astratto immobile, il paradigma del giardino le riserva invece al concreto vivente, operando così un rovesciamento delle priorità: non spetta al concreto vivente di conformarsi all'astratto immobile, ma a quest'ultimo spetta di porsi a servizio del primo. La necessità di un astratto (perlomeno stabile) non è negata, ma si tratta di una necessità che riconosce il primato del concreto vivente e si pone a suo servizio. Non a caso, lo specifico oggetto di interesse della misericordia è “questo vivente qui”, in carne e ossa, nel suo particolare sviluppo e nel suo divenire. L'esperienza stessa della misericordia è quella di un concreto vivente che si è sentito concretamente oggetto di misericordia:

perdonato e scelto, senza merito. Non giudicato alla luce di un principio astratto e immutabile.

Il libro di Andrea Grillo costituisce un contributo importante per pensare la fase “straordinaria” nella quale ci troviamo. Essa richiede a noi tutti una conversione teologica ed ecclesiale.

*Stefano Biancu*

\*

MINO MARTINAZZOLI, *La Legge e la coscienza. Mosè, Nicodemo e la Colonna Infame*, Editrice La Scuola, Brescia 2015, pp. 126, € 10,50.

Il volume è una raccolta di scritti di un uomo di legge. L'uomo di legge Martinazzoli è innanzitutto un uomo di cultura, dove per “cultura” si intende essenzialmente la consapevolezza della dignità e fragilità della persona, e non una distanza dagli altri. Il diritto è una componente basilare di questa cultura; non esaurisce dunque i dubbi e gli interrogativi della persona. D'altra parte, il diritto non è una regola giuridica, e non è neppure la somma delle regole giuridiche, ma è un oggetto che le trascende tutte ed è difficile da decifrare: affascina, affatica e turba, e perciò pretende da chi lo consulti, fino all'interrogativo di fondo, che è la giustizia.

Per l'avvocato e per il magistrato il confronto con queste considerazioni è una preoccupazione costante, nella consapevolezza che l'interrogativo sulla giustizia non trova mai una risposta definitiva. Non c'è una regola che valga per tutti; l'interrogativo su quale sia la giustizia si ripropone di fronte a ogni vicenda concreta, perché ogni vicenda è sempre diversa dalle altre. È una ricerca continua, senza un traguardo immanente, «occupazione gravosa che Dio ha dato agli uomini», fatica e affanno dei mortali, come scriveva con amarezza Qoelet.

Ciascuno nel teatro della giustizia è interprete di un suo ruolo, ugualmente necessario e ciò nonostante diverso dal ruolo di altri. L'avvocato può attingere alla verità e spesso conosce la verità (se è un bravo avvocato, non si accontenta di riprodurre quello che gli viene riferito): il suo tormento è quello di conoscere la verità, ma di non riuscire a vederla accolta e riconosciuta come giustizia. Il magistrato è gravato dal peso della decisione, che è scrupolo di non sbagliare,

in fondo non per la legge (perché la legge ammette sempre l'errore e pertanto è essa stessa indulgente), ma per le persone che soffrono le conseguenze della decisione. Il magistrato si confronta con il dovere di applicare la legge, anche quando essa va contro la persona. L'esigenza di giustizia diventa spesso causa di sofferenza: nelle *Beatitudini* del Vangelo di Matteo ben due sono riferite alla giustizia e la seconda, spesso non compresa a fondo dagli interpreti, riguarda quanti soffrono «a causa della giustizia»: la sofferenza merita sempre rispetto, anche quando a noi può sembrare conseguenza di una sentenza “giusta”. L'accostamento è riproposto nel passo del *Processo* di Kafka sulla morte di K.: alla vita del condannato sopravvive la sua “vergogna” (p. 36: «la vergogna delle vittime, il prodotto più oltraggioso del male»).

Al centro è dunque la coscienza, che la legge non supera, perché alla base è sempre identificabile una ragione di libertà. D'altra parte è la persona al centro del diritto, come aveva sostenuto già Rosmini (p. 36): l'affermazione della sua dignità è all'origine del diritto.

Comincio dal primo contributo, quello dedicato a Mosè. Il filo conduttore sembra spesso spezzato, apparentemente con varie digressioni, che spaziano dal capolavoro di Michelangelo ai *midrashim* ebraici, dalla tragedia di Auschwitz al valore del decalogo, alla dialettica fra la legge e il diritto naturale (p. 33). Ogni digressione, però, rappresenta una “faccia” della realtà e risponde a una necessità grave, costituita dall'esigenza di essere fedeli alla realtà, che per chi scruta con occhio attento non ammette mai semplificazioni e anzi nella comodità delle generalizzazioni coglie la tentazione più insidiosa. Mosè riceve la legge e in questo modo anche “fisicamente” esce trasformato. Nel contributo di Martinazzoli, però, Mosè si identifica anche lui stesso con la legge ed è, come la legge, strumento di giustizia (si pensi all'episodio della reazione al culto del vitello d'oro).

La legge ha una straordinaria autorità e nello stesso tempo, quasi paradossalmente, è muta (è forse anche questo l'interrogativo, «perché non parli?», di Michelangelo al suo Mosè: p. 16): richiede perciò la figura dell'interprete. L'interprete di Mosè è Aronne, il fratello che parla al popolo, ma significativamente Aronne è anche colui che sbaglia, per esempio quando consiglia al popolo di realizzare il vitello d'oro. La legge non è garanzia di infallibilità: l'interprete, anzi, è esposto più di altri al pericolo dell'errore e il suo errore produce conseguenze gravi, perché colpisce altre persone. Mosè è l'uomo della

legge e, proprio perché impersona la legge, è al di sopra dell'interprete. Dunque, lui sì, vede sempre e conosce, ma non raggiungerà mai il traguardo di una piena giustizia: potrà solo intravedere la Terra promessa dal Monte Nebo. Per chi ha avuto, come me, la sorte di camminare sul Monte Nebo, dal quale, se il cielo è terso, si scorge la valle del Giordano e più oltre il deserto di Giuda con l'oasi di Gerico, è un'immagine viva e un ricordo indelebile.

La giustizia è un traguardo che si può intravedere, ma non si riesce mai a stringerla, a farla nostra per sempre. E Mosè scompare con questa immagine sulla cima del monte, da dove si può vedere quello che non si può toccare; di lui, non lo dimentichiamo, non è rimasta neppure la tomba.

Il secondo contributo è dedicato a Nicodemo. È uomo di legge, secondo una concezione della legge che non è la nostra, ispirata piuttosto dalla cultura romanistica, ma è quella del mondo ebraico e forse oggi anche del mondo islamico. Impersona l'uomo di legge proprio in quel senso che unisce insieme il diritto e l'eticità, perché, come mi spiegava un giorno un maestro islamico, ogni azione dell'uomo è insieme presente per il diritto e per la morale, e nella cultura medio-orientale i due profili non si possono disgiungere: costituiscono un'entità inscindibile. Tuttavia Nicodemo non si accontenta di quello che è tramandato e vuole capire anche le parole dell'uomo di Nazareth che gli altri uomini di legge respingevano senza preoccuparsi di conoscerlo.

L'incontro di notte, nel silenzio, sembra presentato dal più enigmatico dei vangeli, quello di Giovanni, come la somma di due monologhi fra interlocutori che non trovano un punto d'incontro per instaurare effettivamente un dialogo. In realtà un punto di incontro del genere non c'è, perché non può essere in questi termini: non sta nelle parole, ma è nelle persone. Nicodemo sembra non capire il discorso vertiginoso del Signore, ma capisce il Signore. E come uomo di legge, scrive sempre il Vangelo di Giovanni, difenderà il Signore con argomenti giuridici davanti al sinedrio, senza farsi distogliere (e anche questo è di un vero uomo di legge e per esperienza personale Martinazzoli lo doveva sapere bene) dal fatto che tutti fossero di opinione contraria alla sua. Infine, anche quando risulterà sconfitto (perché è un "perdente" – p. 53), Nicodemo non mancherà di portare il suo estremo segno testimonianza di giustizia e di devozione al Signore, dopo la deposizione, quando tutto sembra ormai definitivamente perduto.

Da queste pagine di Martinazzoli emerge così il suo carattere di uomo di legge nel senso più alto, direi ancora più che di uomo politico (intendendo per “uomo politico” quello che viene inteso comunemente, anche se sono convinto che Martinazzoli praticasse una concezione diversa). Per il politico le battaglie si distinguono fra quelle vinte e quelle perse: solo le prime meritano di essere combattute, le altre sono un incidente da evitare. Per un uomo di legge, invece, la distinzione fondamentale riguarda le buone battaglie, quelle che è necessario combattere per un principio; se poi vengono perse, non tutto è perduto perché quel principio esigeva di essere difeso e la vera sconfitta si ha quando per la giustizia nessuno ha più il coraggio e la forza di combattere (cfr., a p. 90, il riferimento al paradosso della ragione). Anche in questo caso il risultato pratico rimane lontano, ma poterlo intravedere, farsene interpreti, questo sì è straordinario e dà senso alle fatiche quotidiane.

Del terzo contributo, dedicato alla *Colonna Infame* di Manzoni, mi permetto di segnalare un solo punto. Anche in questo caso il confronto è con una realtà che presenta tante sfaccettature, sottolineate per esempio, sul piano squisitamente giuridico, dal riferimento all'intervento, anche per me troppo impetuoso, di Franco Cordero, pesantemente critico contro Manzoni; tuttavia, non è possibile fermarsi a riscontrare la complessità del tema. Martinazzoli esige infatti dall'uomo di legge non solo il confronto con la complessità, ma anche una scelta di campo, che è data dalla responsabilità di scegliere il bene invece del male. Perciò respinge le convenzioni accomodanti di chi nega la possibilità di questa scelta e riduce tutto a un soggettivismo indifferente, che finisce col giustificare ogni opinione, anche la più epidermica. La consapevolezza della complessità non conduce all'accettazione passiva e non deve offuscare la ragione della critica, che è la vera ragione dell'uomo e della sua dignità (cfr. p. 107, sulla centralità della coscienza).

Risulta ineludibile a questo punto l'interrogativo di fondo, espresso da Martinazzoli con parole tratte ancora una volta dal Vangelo di Giovanni: che cos'è la verità? Τί ἐστὶν ἀλήθεια. È l'interrogativo, enunciato da Pilato, con cui l'uomo di legge si confronta ogni giorno. La verità è quella che risulta dalla legge? La verità è la legge? La verità è realmente conoscibile? E perciò, in definitiva, la verità è cosa dell'uomo o è solo alla portata di Dio?

ἀ-λήθεια: significa etimologicamente “venire alla luce”. «Ma chi opera la verità, viene alla luce» (p. 55; così il Vangelo di Giovanni, ancora nella pagina dell’incontro con Nicodemo). Noi sappiamo con certezza soltanto che la ricerca della verità avvicina l’uomo a Dio. L’interrogativo di Pilato nel Vangelo di Giovanni è esso stesso misterioso. Martinazzoli sembra fare propria la convinzione di quanti nella frase di Pilato hanno colto un che di beffardo, come se il procuratore della Giudea avesse voluto irridere al Signore e avesse rivendicato la propria superiorità di autorità e uomo di potere. Merita però di essere ricordata anche una lettura diversa. Nel *Maestro e Margherita* di Bulgakov questo interrogativo si rivela l’espressione di un disagio profondo e, per Pilato, in fondo anche lui uomo di legge, la successiva condanna dell’uomo giusto, forse frutto di paura, non rimane un episodio della vita professionale, ma è la ragione di un’angoscia che non l’abbandona più. E se non trova esito nella storia quotidiana, trova la sua conclusione in una misericordia che supera qualsiasi giustizia dei tempi.

*Aldo Travi*

Munera 3/2019

### *Editoriale*

Thierry Magnin >> *Transumanesimo: una sfida alla finitezza umana*

Bruno Montanari >> *La libertà religiosa tra cittadinanza  
e relazione esistenziale*

Diego Liberati >> *Robot e intelligenza artificiale:  
tecnologie per l'umano*

Costantino Ruggeri >> *Dai finestroni si spalanca il cielo*

\*

Dossier: *Il carcere oggi*

Luigi Pagano >> *Carcere: l'eterno ritorno dei tempi bui*

Roberto Mozzi >> *La fede cristiana come risorsa  
per le persone detenute*

Davidia Zucchelli >> *Volontari dentro e fuori il carcere.  
Riflessioni da una esperienza*

Giorgio Azzoni >> *L'architettura carceraria, luogo senza tempo*

Viola Franchini >> *Un (sotto)genere in attesa di giudizio.  
Due esempi sul cinema carcerario italiano*

\*

### *Segnalibro*

*Concorso fotografico Munera – 2020*



[www.muneraonline.eu](http://www.muneraonline.eu)



[facebook.com/muneraonline](https://facebook.com/muneraonline)



[twitter.com/muneraonline](https://twitter.com/muneraonline)

[www.lasinadibalaam.it](http://www.lasinadibalaam.it)

[www.cittadellaeditrice.com](http://www.cittadellaeditrice.com)

ISSN: 2280-5036

