M

m·u·n·e·r·a

munera rivista europea di cultura – 2/2015

ce

Munera. Rivista europea di cultura. 2/2015

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 Giustiniani, Andrea Grillo, Ghislain Lafont, Gabriella 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.

Redazione

Maria Cristina Albonico, Stefano Biancu (dir. responsabile), Pierluigi Galli Stampino (dir. editoriale), Matteo Garzetti, Carlo Lotta, Andrea Michieli, Girolamo Pugliesi, Elena Raponi, Monica Rimoldi, Elena Scippa, Anna Scisci, Cristina Uguccioni, Elisa Verrecchia (segretaria), Davidia Zucchelli.

Progetto grafico: Raffaele Marciano. *In copertina*: Fabio Piacenza, *La libertà (Le onde e il loro moto interminabile).*

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.

© 2015 by Cittadella Editrice, Assisi. www.cittadellaeditrice.com
© 2015 by Associazione L'Asina di Balaam, Milano. www.lasinadibalaam.it

Amministrazione e abbonamenti: Cittadella Editrice, Via Ancajani 3, 06081 Assisi (PG). E-mail: amministrazione@cittadellaeditrice.com; sito internet: 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 67 I 02008 38277 000041156019).

Prezzo di copertina della rivista: **€ 9,00** (formato pdf: **€ 7,00**)
Quota abbonamento annuale «ordinaria» Italia: **€ 25,00** (formato pdf: **€ 18,00**)
Quota abbonamento annuale «ordinaria» Europa: **€ 30,00**
Quota abbonamento annuale «ordinaria» Paesi extraeuropei: **€ 40,00**
Quota abbonamento annuale «sostenitori»: **€ 50,00**
Quota abbonamento annuale «fondatori»: **€ 100,00**

La rivista «Munera» è acquistabile nelle librerie cattoliche e dal sito 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

2/2015

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 se 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).*

Indice *2/2015*

Editoriale 7

* * *

Teorie di genere. Il sottile confine tra scienza, politica e ideologia.
Intervista con Alberto Bondolfi e Carlo Cirotto 9

Michael G. Lawler, Todd A. Salzman
Le prospettive plurali della coscienza.
A cinquant'anni dalla Gaudium et Spes 17

Robert Pelton
Óscar Romero 1980-2015 29

Serafina Patrizia Scerra
Umanesimo ecologicizzante e paradigma della complessità.
Il caso della didattica della matematica 39

Ottmar Fuchs
Esaurimento ecclesiale 51

Martin Lam Nguyen
La montagna aspetta 55

Dossier
Nutrire il pianeta, nutrire l'umano

Maria Bottiglieri
Tra "solidarietà alimentare" e "fraternità conviviale".
Il diritto al cibo e i nostri doveri 65

Anna Casella Paltrinieri
Il ritmo del nutrirsi nelle culture. Uno sguardo antropologico 77

Luca Fallica
Tra digiuno e sazietà: il respiro della mitezza 87

* * *

Monica Rimoldi
Gli strumenti del cinema: i costumi 99

* * *

Fotogrammi 103

Segnalibro 109

Editoriale

Diversi mesi ci separano dai fatti di Parigi: dagli attentati che hanno insanguinato la capitale francese e dalle reazioni, commosse e ferme, che essi hanno suscitato in larga parte dell'opinione pubblica (non soltanto) occidentale. Si tratta di una distanza sufficiente per provare ad avanzare alcune considerazioni a mente più fredda e lucida. Senza dimenticare che, da allora ad oggi, molto altro sangue innocente è stato versato per mano di una violenza terroristica che appare sempre più delirante: in Yemen, Siria, Iraq, Libia, Tunisia, Nigeria e altrove.

Ma Parigi ci tocca in particolare, perché ci chiama in causa da vicino: ha un impatto diretto sulle nostre vite ordinarie, sui nostri modelli sociali, sulle nostre concezioni della libertà religiosa e di espressione. In questi mesi abbiamo assistito, con sollievo, a una giusta e diffusa indignazione, ma purtroppo anche a una sovrabbondanza di retorica non sempre coerente con se stessa.

Sia chiaro: la condanna dei crimini dei terroristi è ovvia, ferma e necessaria, così come non può che esserlo, in positivo, l'apprezzamento per la pronta reazione nei confronti di una strage ingiustificabile sotto ogni punto di vista.

Ci pare, tuttavia, che una certa retorica, peraltro piuttosto scontata e comoda, abbia qua e là suonato qualche nota stonata. Sembra infatti aver talvolta prevalso un atteggiamento irridente e qualunquista nei confronti delle religioni: di ogni religione, così come di ogni persona religiosa. Per un verso si è caduti nella trappola della facile equazione tra Islam e terrorismo, per altro verso si è lasciato intendere che il problema siano le religioni, di qualunque religione si tratti, e che, in fondo, le si possa seppellire con una risata.

Ma questo non è possibile. Non per una presunta utilità sociale delle religioni, ma in nome di quella ricerca che è comune a ogni

essere umano – religioso o non religioso – circa il "mistero" che avvolge l'esistenza. Le religioni vivono nel costante confronto con tale mistero, vivono nel suo ascolto, e perfino nella lotta continua con esso. Ma questo ascolto e questa lotta non appartengono soltanto alle religioni. In questo ambito non esistono credenti o non credenti: qui ogni essere umano è un credente, qualsiasi cosa creda o non creda. Laddove le questioni si fanno vitali e urgenti e mancano le evidenze, non c'è alternativa al credere. In questo ambito, siamo tutti esseri che cercano e che si affidano.

Per questo, mancare di rispetto nei confronti delle religioni non è segno di una raggiunta maturità e autonomia della ragione, ma il frutto di una ideologica volontà di non vedere, di non riconoscere la propria e altrui ricerca. È l'atteggiamento di chi, ritenendosi illuminato, replica i comportamenti di quei religiosi che, all'inizio dell'età moderna, condannarono Galileo Galilei: l'atteggiamento di chi si rifiuta di guardare nel cannocchiale perché ha già deciso che è inutile, che non si vedrà nulla. È – con tutta evidenza – l'atteggiamento di chi si è fatto vincere dalla paura.

La vera alternativa non è tra religioni e pensiero laico, ma tra chi – religioso o non religioso – desidera impegnarsi per la costruzione di una cultura più ricca, più umana, meno rigida, più bella e meno infantile, senza nessun tipo di preclusione dogmatica, e chi – religioso o non religioso – sceglie di continuare a scavare per aumentare quella voragine di ignoranza che, offrendo facili sicurezze, si offre come la soluzione alle nostre paure di fronte a un mondo diverso e ancora sconosciuto.

La superbia che si pasce della schiacciante superiorità tecnologica ed economica dell'Occidente ha provocato molti dei disastri di cui siamo testimoni in ogni nostro incontro/scontro con il Medio Oriente e, in particolare, con l'Islam. C'è un abisso di ignoranza da colmare. Solo così si supera la paura: non esistono scorciatoie.

Ma, prima di ogni cosa, occorre ripartire dal rispetto. Dal rispetto per l'uomo e dal rispetto per il mistero che lo oltrepassa. Perché senza rispetto non c'è conoscenza, e senza conoscenza non c'è pace. Occorre – come ha scritto una volta il filosofo francese Maurice Bellet – iniziare dal rispetto.[1]

---

[1] Cfr. M. Bellet, *Car vous commencerez par le respect*, in Id., *Le Lieu du Combat*, Desclée, Paris 1976, pp. 149-151.

Teorie di genere. Il sottile confine tra scienza, politica e ideologia

Intervista con Alberto Bondolfi e Carlo Cirotto

Il caso delle "gender theories" è al centro del dibattito pubblico, in Europa e oltre. Dibattito che, come spesso accade, ha assunto toni e modalità tali da rendere difficile lo svolgersi di un ragionamento pacato e – per chi non è del ramo – di farsi un'idea precisa sull'argomento. Munera *ha così rivolto alcune domande ad Alberto Bondolfi, professore emerito di Etica all'Università di Ginevra, e a Carlo Cirotto, già professore di Citologia e Istologia all'Università di Perugia: un eticista e uno scienziato dunque. L'intervista è a cura di Anna Scisci, sociologa dell'Università Cattolica di Milano.*

*

Si parla molto di "teorie di genere". Nate dapprima nell'ambito dei movimenti femministi e in seguito accolte dai movimenti gay, tali teorie leggono il genere sessuale come una convenzione sociale, arrivando, in alcuni casi, a sostenere il diritto dell'individuo a scegliere la propria identità sessuale. Come valuta queste teorie? Quanto c'è in esse di scientifico e quanto di ideologia?

Alberto Bondolfi: Siamo di fronte a un dibattito molto variegato e controverso in cui le informazioni fattuali e le presunzioni ideologiche si mescolano tra loro perdendo così di coerenza. Per contrastare in maniera creativa tale disordine argomentativo non rimane altra via che quella di distinguere i fatti dalle valutazioni e le valutazioni concrete dagli sfondi più generali. Il tutto, evidentemente, senza animosità o aggressività.

Per contrastare in maniera creativa tale disordine argomentativo non rimane altra via che quella di distinguere i fatti dalle valutazioni e le valutazioni concrete dagli sfondi più generali.

Carlo Cirotto: Se per scienza si intende quel tipo particolare di conoscenza fondata sui dati empirici (la fisica e la biologia, ad esempio) è inutile andarla a cercare nelle "teorie di genere". Le scienze, quelle vere, dicono che la riproduzione sessuata è stata "inventata" dalla natura quasi un miliardo di anni fa e che ha mietuto, fin dall'inizio, dei grandi successi. Molto, molto tempo dopo, un'altra "invenzione", la mente umana, ha dato nuova vitalità al vecchio albero della storia naturale, inaugurando un nuovo capitolo dell'evoluzione: l'evoluzione culturale. Quest'ultima non ha sostituito ma si è semplicemente sviluppata sull'evoluzione biologica; le proprietà fisiche e psicologiche, acquisite dagli organismi prima dell'avvento dell'uomo, non sono state annullate.

La conclusione non può essere che una. Teorie, come quelle di genere, che prendono chiara posizione a favore della cultura e contro la natura, rinnegano l'albero da cui è gemmato il loro stesso inventore. Somigliano a quel famoso boscaiolo intento a tagliare il ramo su cui è seduto.

La differenza sessuale è comprensibile come un caso particolare di diversità – alla stessa stregua, ad esempio, delle diversità culturali, religiose… – o ha una sua specificità irriducibile?

Alberto Bondolfi: La differenza sessuale è molto più complessa di quelle evocate nella domanda. Essa è radicata nella nostra corporeità e la corporeità, a sua volta, può essere letta e interpretata secondo registri diversi. Le scienze biologiche e mediche ci informano del fatto che l'appartenenza al sesso maschile o femminile è riscontrabile a livelli diversi: quello cromosomico, o a livelli ancora più precisi e profondi dei cromosomi. Ci sono geni o combinazioni di geni che possono determinare la nostra mascolinità o femminilità. Una persona può avere aspetti anatomicamente maschili o femminili e appartenere in maniera prevalente a un sesso che non è quello manifestato anatomicamente. Le persone intersessuali inoltre hanno un corpo in

cui anche i segni dati dall'anatomia non sono univoci. Questi dati empirici ci rendono attenti al fatto che l'appartenenza a un sesso o a un altro è un fenomeno molto complesso, fatto di dati empirici che non possiamo scegliere e di atti di auto-attribuzione che sono specifici per ogni individuo e che costituiscono un fenomeno culturale. Natura e cultura si incontrano e si scontrano in ogni soggetto umano con variazioni non facilmente interpretabili. Anche il diritto fatica a interpretare e normare questi fenomeni.

Teorie che prendono chiara posizione a favore della cultura e contro la natura, rinnegano l'albero da cui è gemmato il loro stesso inventore.

Carlo Cirotto: Rispondo a questa domanda traendo ispirazione dall'immagine dell'albero (realtà biologica) e del suo nuovo ramo (realtà culturale) appena esposta. La differenza sessuale, prima di far parte della natura del ramoscello umano, partecipa a pieno titolo della natura dell'albero. È inscritta in quella base biologica che ha reso possibile la comparsa del germoglio culturale. Come tale, quindi, non può non influenzare le modalità e le direzioni del suo sviluppo. Per indicare i livelli organici coinvolti in questa influenza, i biologi distinguono diversi tipi di sesso: genetico, cromosomico, gonadico, somatico, cerebrale. I tanti attributi testimoniano bene la molteplicità e la diversità delle influenze esercitate dalla spinta sessuale sull'individuo e la sua mente. È pur vero che la cultura, attraverso la tecnologia, può minimizzare queste influenze o estinguerle del tutto, ma la complessità del sistema è tale da scoraggiare vivamente tentativi di questo tipo. Se vogliono essere onesti, s'intende.

Ritiene che tali teorie possano avere delle ricadute a livello sociale, personale, familiare…?

Alberto Bondolfi: Più che di ricadute parlerei del fatto che sono i fenomeni sociali a indurre i pensatori a proporre teorie che spieghino e interpretino tali fenomeni. Penso che non sia produttivo far riversare sulle teorie gender la responsabilità dei radicali mutamenti cui assistiamo nel rapporto tra uomini e donne oggi. Le teorie rispecchiano nuove esperienze individuali, inter-individuali e collettive e

cercano di dare a queste esperienze una certa pertinenza e legittimità. Quando questa operazione diventa assolutizzante esse diventano ideologie. Per impedire questo fenomeno di ideologizzazione occorre proporre nuove riflessioni su queste esperienze e non dare adito a contrapposizioni che possono diventare altrettanto ideologiche.

Carlo Cirotto: Le teorie di genere sono state concepite in alcuni laboratori di scienze umane negli anni Cinquanta. Sono poi confluite nell'ideologia delle rivoluzioni femministe, sessuali e culturali degli anni Sessanta e Settanta. Negli anni Ottanta, raggiunta la maturità concettuale, hanno permesso l'elaborazione di strategie di cambiamento sociale e, in particolare, di efficaci percorsi educativi da applicare dentro e fuori la scuola. Ritengo che quest'ultimo sia l'aspetto più preoccupante della diffusione delle teorie di genere. L'opera di convincimento, rivolta alle nuove generazioni con lo stile invitante di una supposta normalità, può avere ricadute non banali a tutti i livelli della vita sociale. Infatti, nei delicati anni dell'adolescenza, quando il sesso psicologico è in via di definizione e le ricorrenti tempeste ormonali scoraggiano le prime ricerche di un equilibrio personale, l'impostazione ideologica delle teorie di genere rende ancor più difficile esplicitare la propria personalità sessuata e farla crescere in maniera armonica e non dirompente anche nei riguardi della società.

È possibile scorgere anche del buono in queste teorie o comunque nelle intenzioni di chi le difende?

Alberto Bondolfi: Certamente. Senza comunque cadere in forme di "buonismo" ingenuo, ma mettendo al centro l'esigenza di discernimento che è massimizzazione degli aspetti positivi e minimizzazione di quelli problematici. Il discernimento non è comunque una virtù innata, o un'attitudine che possa rifarsi solo alla propria appartenenza, bensì una qualità morale che va scoperta ed esercitata quotidianamente.

Carlo Cirotto: Devo necessariamente dare per scontate le buone intenzioni di coloro che si fanno paladini di queste teorie. In caso contrario, infatti, avremmo a che fare con personaggi disonesti capaci di non fermarsi neanche di fronte alla possibile rovina di tanti

giovani. Posto ciò, credo che ci siano degli elementi positivi nelle teorie di genere. Li vedo, ad esempio, nell'impegno a decostruire un apparato socio-culturale di stampo patriarcale, retaggio di epoche passate nelle quali vigeva un rigido controllo delle identità sessuali, accompagnato sovente da netti risvolti sessuofobici. Agli eccessi di ieri, oggi si risponde con prese di posizione altrettanto eccessive. Ciò non meraviglia. È avvenuto tante volte nel corso della storia. Molto tempo e molto lavoro saranno necessari per riportare la situazione al suo giusto equilibrio.

Indipendentemente dagli approcci teorici, nell'attuale contesto socio-culturale si assiste – a vari livelli – a una metamorfosi della differenza sessuale, fino a una sua tendenziale neutralizzazione. Le sembra una diagnosi corretta? E, se sì, quali ne sono, a suo avviso, le ragioni?

Alberto Bondolfi: Le tendenze in atto sono multiple e si intersecano tra loro. Non per nulla alcuni protagonisti del dibattito le chiamano tendenze "queer". Saper distinguere il grano dalla zizzania in questo ambito è impresa difficile per noi tutti poiché siamo al contempo osservatori-spettatori dei fenomeni che ci attorniano e attori più o meno volontari degli stessi fenomeni che osserviamo.

Carlo Cirotto: Credo sia necessario richiamare alla memoria il significato dei termini sesso e genere. Sesso indica il fatto empirico della differenza fisica tra uomo e donna. Genere indica la rappresentazione psicologico-simbolica che le identità maschile e femminile si fanno di loro stesse. Credo sia superfluo sottolineare come queste rappresentazioni siano fortemente condizionate dalla società e dal suo retaggio storico-culturale. Fino a poche decine di anni fa, l'ideale patriarcale della famiglia prevedeva che i due sessi venissero inquadrati entro precise e diverse tipologie di mansioni familiari e impegni lavorativi. Sesso e genere erano così profondamente fusi da risultare assai difficile distinguere ciò che era patrimonio naturale da ciò che era acquisizione

Credo che ci siano degli elementi positivi nelle teorie di genere. Ad esempio, nell'impegno a decostruire un apparato socio-culturale di stampo patriarcale.

culturale e convenzione sociale. Oggi non è più così. Da un lato, la spinta socio-culturale moderna porta ad un affievolimento delle differenze tra i due generi; dall'altro, sesso e genere hanno subito una tale divaricazione da vanificare ogni influenza della differenza sessuale sulla tendenziale omologazione dei due generi.

Esiste una differenza tra i concetti di identità di genere e identità sessuata? Se sì, qual è?

Alberto Bondolfi: Al di là di una terminologia talvolta incerta, le teorie gender hanno la tendenza a fare dell'appartenenza al genere maschile o femminile un'operazione di auto-attribuzione e culturalmente "costruita". Dall'altra, gli avversari di questa prospettiva "gender" hanno tendenza a dire che l'appartenenza sia data "naturalmente" e che non possa essere oggetto di scelta da parte della persona umana. Personalmente tenderei ad affermare che il senso di appartenenza è un insieme di molti fattori, alcuni "naturalmente" dati ed altri culturalmente costruiti e oggetto di auto-attribuzione. Il nostro corpo è quasi sempre univocamente marcato dalla mascolinità o dalla femminilità, ma talvolta è persino anatomicamente ambiguo e quindi chiede a colui o colei che lo abita intimamente di intraprendere un itinerario di auto-attribuzione. Il fenomeno che qui descrivo sommariamente e che viene chiamato *intersessualità* è da distinguere chiaramente dalla *transessualità* e costituisce a mio avviso una forte sfida al pensiero gender poiché mette in evidenza che il senso di appartenenza non può essere solo il risultato di un processo di auto-attribuzione ma è connotato anche da caratteristiche di un corpo che ci è dato e che non abbiamo potuto scegliere.

Carlo Cirotto: Credo che si possa cogliere con facilità la differenza rifacendosi alle definizioni di sesso e di genere richiamate nella risposta precedente. L'identità sessuata è quella che si fonda sulle caratteristiche fisiche, diverse per maschi e femmine. È un dato, per così dire, obiettivo e misurabile. L'identità di genere, invece, è la rappresentazione che le identità maschili e femminili si costruiscono di se stesse. Ora, se per cambiare l'identità sessuata è necessario intervenire con atti chirurgici, farmacologici o bio-ingegneristici, l'identità di genere è invece più facilmente plasmabile, ricorrendo, ad

esempio, all'auto-convincimento di poterla scegliere e modificare a piacimento.

Come intendere l'omosessualità? Non più riconosciuta come patologia dalla medicina ufficiale, i dibattiti sulla sua natura appaiono sempre più infuocati…

Alberto Bondolfi: Il fenomeno dell'omosessualità è diventato centrale poiché uscito dalle caratterizzazioni che lo rendevano innominabile e altamente deprecabile sul piano morale. C'è chi sostiene che il fatto di non dover più vergognarsene abbia reso il fenomeno non solo maggiormente visibile ma anche quantitativamente più esteso. Personalmente non ne sono convinto, anche se non posso portare prove empiriche alla mia convinzione. In ogni caso le nostre società faticano a caratterizzare il fenomeno innanzitutto poiché assume forme culturali ed estetiche variegate e, inoltre, perché esse non sanno quale registro introdurre per capirlo in maniera adeguata: ogni caratterizzazione in termini di condanna morale non sembra più accettabile ed al contempo la sua patologizzazione non è più accettata dalla comunità scientifica. Ma come caratterizzare il fenomeno al di là di questa alternativa? Siamo tutti alla ricerca e l'unica evidenza morale fortunatamente abbastanza maggioritaria è data dalla volontà comune di non offendere, bensì di rispettare ogni persona che si affermi omofila.

Carlo Cirotto: Definire l'identità omosessuale non è così semplice come potrebbe apparire a prima vista. Forse la definizione più seria rimane ancora quella descrittiva classica: «la condizione psicologica in cui fantasie e desideri sessuali sono rivolti esclusivamente e stabilmente verso persone dello stesso sesso». Definire, però, non equivale a identificare le cause. E in questo campo le idee degli specialisti sono decisamente confuse. Si va dalle teorie "innatiste" (omosessuali si nasce), a quelle psicologiche (omosessuali si diventa), a quelle volontariste (non ci sono persone omosessuali, ma

Il senso di appartenenza è un insieme di molti fattori, alcuni "naturalmente" dati ed altri culturalmente costruiti e oggetto di auto-attribuzione.

solo atti). Una cosa, comunque, è certa: non esistono "geni dell'omosessualità". La dimostrazione è semplice: un ipotetico portatore, ovviamente incapace di riprodursi, non potrebbe trasmetterli alle generazioni successive con la conseguenza che tali geni – e quindi il comportamento omosessuale ad essi associato – sarebbero ben presto destinati a scomparire.

In Italia si discute da tempo di una legge sull'omofobia. I suoi difensori la ritengono necessaria al fine di porre fine a discriminazioni e violenze nei confronti delle persone omosessuali, i suoi detrattori scorgono in essa il rischio di una limitazione della libertà di pensiero e di parola di chi non accolga le tesi dei movimenti gay. Tale legge è dunque necessaria o dannosa?

Alberto Bondolfi: Il diritto può ben poco in questo ambito come strumento di incoraggiamento di atteggiamenti positivi, ma è in grado solo di caratterizzare negativamente quei comportamenti che manifestano una volontà di disprezzo e di discriminazione nei confronti delle persone omosessuali. Già ora il diritto penale minaccia sanzioni a chi manifesta pubblicamente un'offesa basata sull'orientamento sessuale di una persona alla stessa stregua di una offesa basata sull'appartenenza religiosa, politica o etnica o altre forme di disprezzo pubblico nei confronti di singoli gruppi sociali. L'omofobia va dunque combattuta sul piano giuridico-penale, ma il diritto può ben poco nel voler cambiare le nostre mentalità o i nostri atteggiamenti culturali.

Carlo Cirotto: Il gran discutere che si fa sull'opportunità di una legge anti-omofobia è, a mio parere, l'ennesima manifestazione di una tendenza, emersa in modo evidente in questi ultimi tempi: pensare che con leggi specifiche si possano sciogliere più facilmente quei nodi che leggi più generali non sono riuscite a districare. Nel caso specifico, l'uguaglianza di tutti i cittadini è già solennemente dichiarata dall'articolo 3 della Carta Costituzionale: «Tutti i cittadini hanno pari dignità sociale e sono eguali davanti alla legge, senza distinzione di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali».

Sarebbe sufficiente che il dettato costituzionale venisse applicato anche nei casi di sospetta omofobia.

Michael G. Lawler, Todd A. Salzman *

Le prospettive plurali della coscienza

A cinquant'anni dalla Gaudium et Spes

1. *La* Gaudium et Spes *sulla dignità umana*

Gaudium et Spes, la costituzione pastorale del Concilio ecumenico Vaticano II sulla Chiesa nel mondo contemporaneo promulgata l'8 dicembre 1965, ultimo giorno del Concilio, è fondamentalmente impegnata nel discernere ciò che è veramente umano (cfr. nn. 26, 49, 50, 60, 73, 74), pienamente umano (cfr. n. 11) e ciò che costituisce la dignità umana (cfr. nn. 19, 27, 39, 51, 66, 73). Tale impegno presuppone una legge naturale, la quale implica sia una metaetica oggettiva – in forza della quale il bene può essere definito oggettivamente e universalmente in termini di dignità umana, di piena realizzazione umana, di sviluppo umano o simili – sia un'etica normativa, in forza della quale le norme oggettive possano essere formulate e giustificate in modo da favorire il realizzarsi della dignità umana. È buono o giusto ciò che favorisce il realizzarsi della dignità umana, mentre è male o sbagliato ciò che è ad essa contrario. Ovviamente, tutto questo pone una questione di antropologia teologica, ovvero del modo in cui definiamo la dignità umana e formuliamo e giustifichiamo norme che siano a favore, e non contro, la sua realizzazione.

Gaudium et Spes offre una chiara indicazione sul modo in cui definire la dignità umana. Nella sezione sul matrimonio e la famiglia, essa afferma che «il carattere morale del comportamento [quando

* Michael G. Lawler è "Amelia and Emil Graff" Professor Emeritus of Catholic Theology alla Creighton University (USA); Todd A. Salzman è Professor of Theology alla Creighton University (USA).

si tratta di mettere d'accordo l'amore coniugale con la trasmissione responsabile della vita, *ndr*] va determinato secondo criteri oggettivi, che hanno il loro fondamento nella dignità stessa della persona umana e dei suoi atti…» (n. 51). Il commentario ufficiale alla *Gaudium et Spes* spiega che il principio è applicabile non soltanto al matrimonio e alla sessualità, ma anche all'intero ambito dell'attività umana ed è formulato come principio generale: «l'attività umana deve essere giudicata in quanto si riferisce alla persona umana integralmente e adeguatamente considerata».[1] Per riprendere i termini del nostro discorso, essa deve essere a favore, e non contraria, alla realizzazione della dignità umana.

Attingendo alla *Gaudium et Spes*, il teologo belga Louis Janssens ha specificato meglio il principio personalista del commentario e ha costruito un'antropologia teologica capace di rendere conto delle diverse dimensioni della persona umana. La persona umana è: un soggetto (non un oggetto), nella corporeità (corporeità e spiritualità sono integrate), in rapporto con il mondo materiale, con gli altri, con i gruppi sociali, e – aggiungiamo noi – con se stessa; è creata a immagine e somiglianza di Dio; è un essere storico; ed è fondamentalmente unica, ma uguale a tutte le altre persone.[2] È buono e giusto ciò che, nel complesso, è a favore di queste dimensioni; è cattivo o sbagliato ciò che, nel complesso, è ad esse contrario.

Le sfide morali sorgono quando si danno differenti definizioni della dignità umana e delle attività umane che favoriscono o ostacolano la sua realizzazione. Ad esempio, mentre il Magistero insegna che la contraccezione artificiale all'interno di un rapporto coniugale è contraria alla dignità umana, ed è quindi intrinsecamente immorale, i dati mostrano chiaramente come la stragrande maggioranza delle coppie cattoliche approvi la contraccezione artificiale e, implicitamente, non accetti né che essa sia contraria alla dignità umana, né che essa sia intrinsecamente immorale.[3]

---

[1] *Schema constitutionis pastoralis de ecclesia in mundo huius temporis: Textus recognitus et relationes*, pars 11, Vatican Press, Vatican City 1965, p. 9.

[2] L. Janssens, *Artificial Insemination: Ethical Considerations*, «Louvain Studies», 1, 1980 (VIII), pp. 3-29.

[3] Studi condotti negli Stati Uniti indicano che dal 75% all'85% dei cattolici americani che si considerano buoni cattolici approva una forma di contraccezione proibita dalla Chiesa: cfr. W.V. D'Antonio *et al.*, *Laity, American and Catholic: Transforming the Church*, Sheed & Ward, Kansas City 1996, p. 131; J.D. Davidson

Tali sfide sollevano la questione del relativismo etico, il quale è stato, e continua ad essere, una delle principali preoccupazioni del Magistero.

2. *La legge naturale: oggettività o relativismo?*

2.1. *Il Magistero sul relativismo*

In epoca moderna, il relativismo etico è stato al centro di molte preoccupazioni magisteriali. Pio XII ha condannato l'"etica della situazione", ritenendola una forma di relativismo che nega l'esistenza di una verità morale universale.[4] Nella *Veritatis Splendor*, Giovanni Paolo II ha messo in guardia circa i pericoli di un relativismo che separa la libertà umana da ogni fondamento oggettivo o universale e che propone metodi «di rinvenimento della norma morale» (n. 75) che rifiutano le norme e i precetti assoluti e immutabili insegnati dal Magistero.

Il card. Ratzinger ha spesso messo in guardia circa i rischi di un relativismo che nega l'esistenza di una verità oggettiva, definendolo «il più grave problema del nostro tempo».[5] La preoccupazione per il relativismo e per il suo impatto, specialmente in ambito morale, è stata una delle preoccupazioni principali del suo pontificato.

---

et al., *The Search for Common Ground: What Unites and Divides Catholic Americans*, Our Sunday Visitor, Huntington IN 1997, p. 131. Per simili dati in Inghilterra, cfr. M. Hornsby-Smith, *Roman Catholicism in England: Customary Catholicism and Transformation of Religious Authority*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1991, p. 177. Un sondaggio del 2010 condotto presso cattolici inglesi rivela che «solo il 4 per cento dei cattolici ritiene sbagliata la contraccezione artificiale» (Ch. Lamb, *Few Now View Contraception as Immoral*, «Tablet», 18 September 2010, p. 45).

[4] Cfr. Pio XII, *Allocuzione alla Federation mondiale des jeunesses feminines Catholiques*, Acta Apostolicae Sedis 34, 18 gennaio 1952, pp. 413-419; Radiomessaggio sulla coscienza cristiana, AAS 34, 23 marzo 1952, pp. 270-278; e Istruzione del Sant'Uffizio, 2 febbraio 1956 in H. Denzinger – A. Schönmetzer (eds.), *Enchiridion Symbolorum*, Herder, Rome 1965[33], n. 3918.

[5] Cfr. J. Ratzinger, *Christ, Faith and the Challenge of Cultures*, consultabile su http://www.ewtn.com/library/curia/ratzhong.htm (ultimo accesso: 31 marzo 2015).

È buono o giusto ciò che favorisce il realizzarsi della dignità umana, mentre è male o sbagliato ciò che è ad essa contrario.

2.2. *La legge naturale*

Una lunga tradizione all'interno della Chiesa cattolica riconosce la legge naturale come una teoria – di tipo oggettivista in ambito metaetico e di tipo normativo in ambito etico – che permea la coscienza del singolo. In quanto teoria metaetica, la legge naturale afferma che il bene può essere definito oggettivamente e universalmente in termini di dignità umana, di realizzazione umana, di sviluppo umano, o in termini simili; in quanto teoria etica normativa, la legge naturale afferma che le norme oggettive possono essere formulate e giustificate in modo da favorire la realizzazione della dignità umana. La legge naturale sostiene che i termini morali hanno un significato e che tale significato può essere giustificato.[6] Come già sottolineato, nell'etica teologica cattolica, i concetti morali di "buono" e "giusto" sono definiti in relazione alla dignità umana. È buono o giusto ciò che è a favore della dignità umana, è male o sbagliato ciò che è ad essa contrario.

Naturalmente, tale definizione solleva la questione di come la dignità umana debba essere definita, della giustificazione di tale definizione, e della formulazione e giustificazione delle norme che ne consentano la realizzazione. Esiste una sola definizione universale della dignità umana o se ne dà una pluralità di definizioni, plasmate dalla storia, dalla cultura, dal contesto e dalle prospettive che danno forma alla coscienza individuale?

Praticamente ogni studioso di etica teologica cattolica abbraccia una teoria metaetica della legge naturale, nel senso che ritiene che la legge naturale avanzi la pretesa che il bene possa essere definito oggettivamente e universalmente in termini di dignità umana, di realizzazione umana, di sviluppo umano, o in termini simili. Tuttavia, tra gli studiosi, si registra una varietà di definizioni della dignità umana.

Come si vedrà nei prossimi paragrafi, la teoria del prospettivismo consente di rendere ragione di tale varietà e delle differenti formulazioni e giustificazioni di norme che siano favorevoli o meno alla dignità umana. Inoltre, nel discutere il ruolo, la funzione, e l'autorità

[6] Cfr. W.K. Frankena, *Ethics*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1973², pp. 97-102.

della coscienza, la *Gaudium et Spes* afferma tanto il darsi di un ordine morale oggettivo, quanto il darsi di una pluralità nella comprensione di tale ordine. Consideriamo i due punti, uno per volta.

2.3. *Prospettivismo o relativismo?*

Bernard Lonergan (1904-1984), con la sua teoria del prospettivismo, sostiene che l'unica verità disponibile per degli esseri umani limitati sia una verità limitata, parziale – anche in ambito teologico – raggiungibile a partire da prospettive umane particolari e limitate. Tale teoria rende conto adeguatamente delle diverse definizioni di dignità umana e delle norme che facilitano o vanificano la sua realizzazione. Essa considera anche le accuse di relativismo che il Magistero rivolge a coloro che non sono d'accordo con alcune delle sue norme assolute.

In relazione alla natura della conoscenza storica, Lonergan osserva quanto segue: «Laddove il relativismo ha perso ogni speranza di raggiungere la verità, il prospettivismo sottolinea la complessità dell'oggetto di cui lo storico si occupa e, allo stesso modo, sottolinea la differenza specifica della conoscenza storica rispetto a quella matematica, scientifica e filosofica».[7] Il relativismo giunge alla conclusione della *falsità* del giudizio, il prospettivismo della sua *parziale* verità.

Lonergan indica tre fattori che danno luogo al prospettivismo nell'ambito della conoscenza umana, all'interno della quale è compresa la conoscenza morale. Il primo è che l'essere umano che conosce è un essere finito, le informazioni di cui dispone in qualsiasi momento sono incomplete, ed egli non può avere presenti e padroneggiare tutti i dati a disposizione. Il secondo è che l'essere umano è un conoscitore selettivo, date le differenti socializzazioni ed esperienze personali e le diverse gamme di dati di cui dispone. Il terzo è che gli esseri umani sono individualmente differenti, e ci si deve dunque attendere che ciascuno di essi dia differenti interpretazioni dei dati disponibili. Nessuna singola definizione oggettiva della dignità umana può esaurire la piena verità della dignità umana. Il prospettivismo rende ragione della pluralità di verità parziali incluse nelle differenti definizioni della dignità umana. Si tratta di una teoria della conoscenza che considera le persone umane così come esse sono, che seleziona

[7] Cfr. B.J.F. Lonergan, *Method in Theology*, Herder, New York 1972, p. 217.

quelle dimensioni della persona umana ritenute più significative per la definizione della dignità umana, che interpreta e gerarchizza tali dimensioni nel momento in cui esse dovessero confliggere, e che formula e giustifica norme a favore, e non contrarie, alla realizzazione della dignità umana. Soltanto attraverso prospettive particolari, gli esseri umani possono raggiungere una conoscenza universale.[8]

È il concentrarsi su prospettive particolari differenti che conduce a definizioni diverse e parzialmente vere della dignità umana e alla formulazione di differenti norme oggettive favorevoli o contrarie alla sua realizzazione. In sintesi, nell'etica teologica cattolica vi è ampio consenso sul fatto che il bene può essere definito oggettivamente e universalmente in termini di dignità umana, di realizzazione umana, di sviluppo umano o in termini simili e che possono essere formulate e giustificate norme oggettive che favoriscono la realizzazione della dignità umana.

In primo luogo, l'etica teologica cattolica afferma che *esistono* definizioni oggettive, sebbene parziali, della dignità umana. In secondo luogo, essa definisce i concetti etici di *buono* e *giusto* in relazione a una qualche definizione oggettiva della dignità umana. In terzo luogo, data l'esistenza di differenti prospettive, i teologi cattolici possono non concordare, e talvolta effettivamente non concordano, sia sulla definizione specifica della dignità umana sia sulla formulazione e sulla giustificazione delle norme oggettive che ne favoriscono o meno la realizzazione. In quarto luogo, la teoria del prospettivismo di Lonergan, che riconosce la realtà parziale di ogni conoscenza umana – anche in ambito teologico –, aiuta a rendere ragione di tali disaccordi. In quinto luogo, la variabilità che deriva dal prospettivismo è parte essenziale di un oggettivismo che riconosce il darsi di qualcosa di universale: il bene è *oggettivamente* definito come dignità umana. Differenti definizioni oggettive della dignità umana non costituiscono, *eo ipso*, una forma di rela-

Le sfide morali sorgono quando si danno differenti definizioni della dignità umana e delle attività umane che favoriscono o ostacolano la sua realizzazione.

[8] Cfr. B. Massingale, *Beyond Revisionism: A Younger Moralist Looks at Charles E. Curran*, in J.J. Walter – T. O'Connell – T.A. Shannon (eds.), *A Call to Fidelity: On the Moral Theology of Charles E. Curran*, Georgetown University Press, Washington, DC 2002, p. 258.

tivismo che nega l'universalità. In sesto luogo, il ruolo, la funzione, e l'autorità della coscienza sviluppata in *Gaudium et Spes* supportano la possibilità di definizioni plurali.

3. *La coscienza: prospettive oggettive plurali*

Già nel XIII secolo, Tommaso d'Aquino stabilisce, con parole memorabili, l'autorità e l'inviolabilità della coscienza: «A chiunque l'autorità ecclesiastica, ignorando la verità dei fatti, imponga una richiesta che offende la sua coscienza, questi dovrebbe morire scomunicato piuttosto che violare la propria coscienza».[9] Per ogni cattolico alla ricerca di Dio e della verità, difficilmente si potrebbe trovare una dichiarazione sull'autorità e sull'inviolabilità della coscienza più chiara di questa. Tommaso va ancora oltre e afferma che anche il dettato di una coscienza erronea deve essere seguito, e che agire contro tale dettato sarebbe immorale e peccaminoso.

Settecento anni dopo – negli ultimi cento dei quali i diritti della coscienza individuale sono stati ignorati all'interno della chiesa – *Gaudium et Spes* ha emesso un vibrante appello a riguardo della coscienza: «L'uomo ha in realtà una legge scritta da Dio dentro al cuore; obbedire è la dignità stessa dell'uomo, e secondo questa egli sarà giudicato (cfr. *Rm* 2,14-16). La coscienza è il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo, dove egli è solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità.[10] Tramite la coscienza si fa conoscere in modo mirabile quella legge che trova il suo compimento nell'amore di Dio e del prossimo (cfr. *Mt* 22,37-40; *Gal* 5,14)» (n. 16).

Negli anni Sessanta, si trattava di idee raramente sentite negli ambienti del Magistero cattolico, eppure si tratta indubbiamente di idee profondamente radicate nella tradizione morale cattolica e, in effetti, costitutive di essa.

Dal Concilio in poi, la preoccupazione per la "dittatura del relativismo" ha avuto un forte impatto nelle prospettive del Magistero circa la natura e l'autorità della coscienza. Mentre la *Veritatis splendor* e altre recenti dichiarazioni magisteriali sul relativismo sembrano

---

[9] Cfr. *Super Sent.*, lib. 4 d. 38 q. 2 a. 4.

[10] Cfr. Pio XII, *Messaggio radiofonico sulla retta formazione della coscienza cristiana nei giovani, La famiglia è la culla*, AAS 44, 23 marzo 1952, p. 271.

identificare come relativiste prospettive morali non in accordo con le prescrizioni normative del Magistero, soprattutto in materia di etica sessuale e biomedica, *Gaudium et Spes* sembra tenere conto della possibilità di una pluralità di prospettive oggettiviste, fondate sull'autorità di una coscienza ben formata. In altri termini, pur riconoscendo l'esistenza di una definizione oggettiva di dignità umana e di norme oggettive e di valori universali che ne favoriscono la realizzazione, possono esistere molteplici prospettive nel definire la dignità umana e nel formulare, giustificare e applicare quelle norme e quei valori che la realizzano.

Gaudium et Spes non è preoccupata del relativismo e sottolinea piuttosto l'importanza di un ordine morale universale oggettivo e di norme oggettive al suo interno. Trattando della coscienza, il documento osserva come una retta coscienza debba sforzarsi «di conformarsi alle norme oggettive della moralità» (n. 16). Esiste dunque un ordine morale oggettivo universale, al cui interno esistono norme oggettive, e *Gaudium et Spes* adotta una metaetica universale e oggettivista per poterle conoscere. Il suo approccio riflette una prospettiva storicamente consapevole, che riconosce il mondo e le sue comprensioni come modellati nella storia e, dunque, riconosce lo sviluppo e il pluralismo, in opposizione a una prospettiva classica che vede il mondo e le sue comprensioni come statiche e complete, resistendo al cambiamento e negando il pluralismo.[11]

Non è dunque una sorpresa che la storicità e le sue implicazioni metodologiche, antropologiche e morali costituiscano un tema centrale in *Gaudium et Spes*, dando forma alla sua comprensione di un ordine morale oggettivo e della formazione e dell'esercizio della coscienza. Tuttavia, sebbene *Gaudium et Spes* riconosca un ordine morale oggettivo e norme oggettive al suo interno, tali norme non sempre forniscono risposte alle questioni morali che gli esseri umani si trovano ad affrontare. *Gaudium et Spes* spiega che «nella fedeltà alla coscienza i cristiani si uniscono agli altri uomini per cercare la verità e per risolvere secondo verità numerosi problemi morali, che sorgono tanto nella vita privata quanto in quella sociale» (n. 16). Altrove, essa mette in guardia circa il fatto che i laici non devono pensare che

[11] Cfr. J.A. Komonchak, *Augustine, Aquinas, or the Gospel sine glossa*, in A. Ivereigh (ed.), *Unfinished Journey: The Church 40 Years after Vatican II. Essays for John Wilkins*, Continuum, New York 2005, pp. 102-118.

Esiste una sola definizione universale della dignità umana o se ne dà una pluralità di definizioni?

i pastori abbiano tutte le risposte per problemi morali complessi e consiglia loro di cercare soluzioni attraverso una coscienza ben formata (cfr. n. 43). Ciò sembra indicare che, nella ricerca della verità, possono esserci definizioni plurali della dignità umana, così come una pluralità nella formulazione e nella giustificazione delle norme che ne favoriscano la realizzazione.

Il fatto che, come accade tra i fedeli cattolici in materia di etica sessuale e biomedica, vi siano differenze di opinione su norme oggettive che potrebbero favorire o meno la dignità umana, non implica, *eo ipso*, una teoria metaetica relativistica. Il fatto che le persone non siano d'accordo con il Magistero su norme oggettive non prova in sé nulla. Può darsi che le persone neghino l'esistenza di qualcosa di universale, nel qual caso sono relativiste. Ma può anche darsi che le loro coscienze ben informate siano arrivate a una differente definizione oggettiva della dignità umana, e in questo caso non sono relativiste ma oggettiviste.

L'oggettivismo metaetico, che per l'etica cattolica è rappresentato dalla legge naturale, riconosce che il bene può essere definito oggettivamente e universalmente in termini di dignità umana, di realizzazione umana, di sviluppo umano, o in termini simili e non elimina di per sé le differenze, né quanto alle possibili definizioni della dignità umana né quanto alla formulazione e alla giustificazione di norme oggettive ad essa favorevoli. La comprovata evoluzione degli insegnamenti morali del Magistero circa schiavitù, usura, libertà religiosa e tortura[12] è un chiaro esempio di evoluzione magisteriale per quanto riguarda la definizione della dignità umana. Si tratta di una evoluzione che è stata sostenuta dal contributo dei teologi e dall'esperienza vissuta dei laici e che è stata accompagnata da una corrispondente evoluzione nella formulazione e nella giustificazione di norme oggettive.

[12] Cfr. J.T. Noonan, *Development in Moral Doctrine*, «Theological Studies», 4, 1993 (LIV), pp. 662-677; B. Hoose, *Received Wisdom? Reviewing the Role of Tradition in Christian Ethics*, Geoffrey Chapman, London 1994.

4. *Conclusioni*

Da quanto visto, possiamo sintetizzare le ricadute sia del prospettivismo – la teoria per la quale l'unica verità disponibile per esseri umani limitati è una verità parziale, anche in ambito teologico, accessibile all'interno di prospettive particolari e limitate – sia della natura e dell'autorità della coscienza nella tradizione cattolica.

In primo luogo, la legge naturale è, al contempo, una teoria metaetica e una teoria etica normativa. In quanto teoria metaetica sostiene che il bene può essere definito oggettivamente e universalmente in termini di dignità umana, di realizzazione umana, di sviluppo umano, o in termini simili; in quanto teoria etica normativa sostiene che le norme oggettive possono essere formulate e giustificate in modo da favorire la realizzazione della dignità umana.

In secondo luogo, il prospettivismo riconosce una pluralità di definizioni della dignità umana e una pluralità nelle norme che ne favoriscono la realizzazione.

In terzo luogo, dal momento che la coscienza è sacra e che è un dono di Dio, essa è parte intrinseca e inalienabile della persona umana.

In quarto luogo, seguire la propria coscienza ben formata in questioni morali o religiose favorisce la dignità umana; violare la propria coscienza in questioni morali e religiose è contrario alla dignità umana.

In quinto luogo, seguire la coscienza può condurre a differenti definizioni della dignità umana e a differenti norme che ne promuovano la realizzazione.

In sesto luogo, il commento di Joseph Ratzinger al n. 16 della *Gaudium et Spes* riassume bene l'insegnamento tradizionale della Chiesa cattolica circa l'autorità della coscienza e presuppone il prospettivismo: «Al di sopra del Papa, in quanto espressione della pretesa vincolante dell'autorità ecclesiastica, si trova la propria coscienza, alla quale è necessario obbedire prima di tutto; anche, se necessario, andando contro le richieste dell'autorità ecclesiastica. La coscienza mette a confronto [l'individuo] con un supremo e ultimo tribunale, che in ultima istanza è aldilà delle pretese di qualsivoglia gruppo sociale, compresa la Chiesa ufficiale».[13] In altre parole, la tradizione cattolica

[13] J. Ratzinger, *The Dignity of the Human Person*, in H. Vorgrimler (ed.), *Commentary on the Documents of Vatican II*, Herder, New York 1969, vol. V, p. 134.

insegna l'inalienabile autorità di una coscienza ben formata. Questa autorità è valida anche se propone una definizione di dignità umana e una formulazione e giustificazione di norme che vanno contro le norme oggettive insegnate dal Magistero gerarchico e indica che una coscienza informata può giungere a norme oggettive alternative rispetto a quelle insegnate dal Magistero gerarchico. Rimane, per coloro che hanno punti di vista diversi e che sono in disaccordo sulla definizione di dignità umana e sulla formulazione e giustificazione di norme a favore della sua realizzazione, di impegnarsi in un dialogo di carità, nello "spirito di collegialità e sinodalità" di papa Francesco, per arrivare a una più profonda comprensione del mistero dell'essere umano. Questa è la responsabilità permanente e il cammino che sono propri di ogni cristiano responsabile, guidato da una coscienza ben formata.

(*Traduzione dall'inglese di Stefano Biancu*)

Robert Pelton *

Óscar Romero

1980-2015

La storia ci dice che il 24 marzo 1980 l'arcivescovo Óscar Romero y Goldámez è divenuto il terzo ecclesiastico della storia, insieme a Stanislaw di Cracovia e Thomas Becket, a essere assassinato all'altare. Monsignor Romero stava presiedendo una messa di suffragio nella cappella delle Carmelitane del *Hospital de la Divina Providencia*, quando un sicario assoldato dal capo di uno squadrone della morte gli ha sparato, attraverso la porta, aperta, della cappella, un singolo colpo. "Monseñor", come era conosciuto in tutta la nazione, rimase gravemente ferito e morì alcuni minuti dopo. Come Claudia Bernardi ha recentemente affermato in occasione di un convegno internazionale sull'Arcivescovo Romero che si è tenuto alla Notre Dame University (USA): «con la sua morte, egli è passato dalla vita degli umani a quella degli immortali. Egli è divenuto immediatamente – e tutt'ora rimane – il più venerato martire dell'America Latina».

"San Romero delle Americhe" è morto anche in quanto egli è stato la voce più critica nei confronti dell'avidità e dell'arroganza delle quattordici famigerate famiglie che dominavano il Paese centro-americano come se fosse un loro feudo personale, e aveva rappresentato la speranza di una vita migliore per milioni di salvadoregni che si trovavano in condizioni di estrema indigenza e di brutale oppressione.

* Prete della Congregazione della Santa Croce (C.S.C.), è professore emerito di Teologia alla Notre Dame University (USA) e uno dei maggiori esperti di O. Romero, al quale ha anche dedicato un film: *Monseñor, the Last Journey of Óscar Romero* (2010).

Fin qui, quanto la storia ci dice: una storia che però raramente fa cenno della profonda *metanoia* che ha trasformato Óscar Romero, da timido e conservatore difensore di pacifiche virtù quale era, in un imponente campione della fede, della Dottrina sociale della Chiesa e dei diritti umani. Raramente si sente ricordare come Romero scoprì – per dirla con le sue stesse parole – che «la Parola di Dio è come la luce del sole: illumina cose belle, ma anche cose che preferiremmo non vedere». Né la storia ci dice quanto il ministero di Romero, ispirato dallo Spirito, apparisse inaspettato agli occhi di chi lo conosceva meglio – o quanto inaspettato esso dovesse apparire ai suoi stessi occhi.

Dopo gli studi al seminario minore di San Miguel e al seminario nazionale di San Salvador, Romero aveva completato i suoi studi all'Università Gregoriana di Roma, ottenendo la licenza. Ordinato prete a Roma nel 1942, dovette abbandonare i suoi progetti di conseguire un dottorato in teologia ascetica nel momento in cui venne richiamato in El Salvador perché contribuisse ad attenuare la drammatica carenza di preti. Inizialmente fu pastore di una parrocchia rurale, ma presto le sue straordinarie capacità di lavoro e di organizzazione lo portarono a ricoprire una serie di responsabilità amministrative: rettore del seminario interdiocesano, segretario della diocesi di San Miguel, segretario esecutivo del Consiglio episcopale per il Centro America e Panama. Tali incarichi amministrativi sembravano perfetti per il timido e introverso Romero, il quale nutriva non pochi dubbi riguardo alle proprie competenze psicologiche e sociali.

Con sua sorpresa, fu nominato vescovo ausiliare dell'Arcidiocesi di San Salvador nel 1970, con il compito di assistere l'anziano arcivescovo Luis Chávez y González. Profondamente influenzato dal Concilio Vaticano II e dalla conferenza del CELAM (Consiglio Episcopale Latinoamericano) di Medellín, Monsignor Chávez stava attuando una serie di innovative riforme pastorali in tutta l'arcidiocesi. Romero assolse il proprio compito diligentemente, ma molte di quelle riforme – specialmente quelle riguardanti il conferimento di ruoli di primo piano ai laici – lo turbarono, lui che all'epoca era un conservatore in materia sociale e di dottrina, oltreché un devoto sostenitore dell'autorità gerarchica. Un biografo descrive il Romero del 1970 come qualcuno che «appariva deciso e portato a comandare, ma sottomesso senza obiezioni a strutture che tendono al conformismo».

"San Romero delle Americhe" è morto in quanto aveva rappresentato la speranza di una vita migliore per milioni di salvadoregni che si trovavano in condizioni di estrema indigenza e di brutale oppressione.

Fu con sollievo che Romero lasciò l'Arcidiocesi nel 1974, in seguito alla sua nomina a vescovo di Santiago de María. Ma le sue speranze di fuggire dalle controversie socio-politiche durarono ben poco. In tutto El Salvador stava rapidamente crescendo la resistenza popolare all'oppressione politica ed economica. Sebbene alcuni lavoratori vedessero la via della rivoluzione armata come l'unica percorribile, la maggioranza di essi guardò alla Dottrina sociale della Chiesa. Svariate migliaia di persone si riunirono nelle Comunità ecclesiali di base, le quali si proponevano di riformare El Salvador alla luce del Vangelo. La dittatura militare bollò come "comunista" ogni attività di questo tipo e ordinò ai soldati di sparare agli scioperanti, ai sindacalisti, agli attivisti per i diritti umani e, specialmente, agli insegnanti, agli studenti, alle suore, ai preti. Gli sforzi dell'esercito furono integrati dagli squadroni paramilitari della morte che si aggiravano per l'intero El Salvador, uccidendo, stuprando, torturando, facendo sparire supposti "nemici", saccheggiando e ricevendo premi in denaro per ogni uomo, donna o bambino che assassinavano.

Il vescovo Romero denunciò strenuamente tale violenza condotta contro il popolo «solo per il fatto di manifestare ordinatamente, per la strada, chiedendo giustizia e libertà», così come aveva precedentemente denunciato «il misticismo della violenza» sostenuto da coloro che volevano davvero la rivoluzione. Purtroppo, però, le sue parole caddero nel vuoto. Il 21 giugno 1975, a Tres Calles, gli uomini della Guardia nazionale salvadoregna colpirono a morte cinque *campesinos* indifesi. Romero si recò immediatamente nel villaggio per consolare le famiglie delle vittime e per celebrare la messa. Nonostante la determinazione di tenere la Chiesa lontana dalla politica l'avesse accompagnato per tutta la vita, Romero si sentì in dovere di accusare pubblicamente il governo salvadoregno di «truci violazioni dei diritti umani». Scrisse una lettera di protesta al Colonnello Arturo Molina, capo della dittatura militare, e presentò personalmente una dura protesta al comandante della Guardia nazionale. Il comandante, per tutta risposta, puntò il dito contro Romero, e gli disse: «Le tonache

non sono a prova di proiettile». Fu la prima aperta minaccia di morte che Romero ricevette, e non fu certo l'ultima.

Durante i due anni come vescovo di Santiago de María, Romero attraversò la diocesi a cavallo, parlando con le famiglie dei *campesinos* per capire come potesse meglio servirli. Era inorridito dalla realtà della loro vita quotidiana: persone pagate – quando questo accadeva – con salari da fame; lavoratori selvaggiamente picchiati per "insolenza" semplicemente perché domandavano la paga tanto attesa; bambini che morivano a causa di malattie curabili, in quanto i genitori non potevano permettersi i vaccini o i farmaci più elementari; bambini a cui veniva negata l'istruzione, di modo che non avrebbero mai avuto alternative al lavoro nei campi; ma anche vittime di centinaia di altre forme di abusi.

Romero cominciò a usare le risorse della diocesi per aiutare i più poveri tra i poveri, ma "le cose che preferiremmo non vedere" gli stavano insegnando che la normale carità era troppo poca cosa perché potesse essere realmente d'aiuto ai suoi disperati destinatari e troppo poca cosa perché ce la si potesse aspettare dalle oligarchie privilegiate. Scrisse nel suo diario: «Il mondo dei poveri ci insegna che la liberazione arriverà solo quando i poveri non saranno semplicemente i destinatari delle elemosine del governo o delle chiese, ma quando loro stessi saranno i padroni e i protagonisti della loro lotta per la liberazione».

In modo simile, in una lettera pastorale pubblicata nel novembre del 1976, egli scrisse: «La Chiesa, per comando di Dio, deve gridare. Dio ha pensato la terra e tutto ciò che essa contiene ad uso dell'intero genere umano. Le ricchezze della creazione dovrebbero giungere a tutti in modo equo, sotto l'egida della giustizia… Ci rattrista e ci preoccupa vedere l'egoismo con il quale mezzi e disposizioni sono messi in campo per negare la giusta mercede ai mietitori. Come vorremmo che la gioia di questa pioggia di rubini e di tutti i raccolti della terra non fosse oscurata dalla tragica frase della Bibbia: "Ecco, il salario dei lavoratori che hanno mietuto sulle vostre terre, e che voi non avete pagato, grida, e le proteste dei mietitori sono giunte agli orecchi del Signore onnipotente"» (*Gc* 5,4).

Nonostante questo, nell'establishment di El Salvador, molti continuavano a vedere in Romero un conservatore amico, specialmente se paragonato all'arcivescovo Luis Chávez, il quale aveva ormai raggiunto l'età massima per la pensione. Il governo, i militari e l'aristocrazia

erano lieti che la "prudente ortodossia" di Romero prendesse il posto dell'attivismo di Chávez. Al contempo, gli esponenti di spicco della pastorale progressista erano delusi per il fatto che il Vaticano non avesse scelto il vescovo Arturo Rivera Dames al posto di Romero, che essi ricordavano come un critico delle loro iniziative nel quadro della teologia della liberazione. Evidentemente, entrambi sottovalutavano notevolmente la determinazione di Óscar Romero nel seguire la volontà di Dio, ovunque questa lo avrebbe condotto.

Proprio mentre Romero veniva nominato arcivescovo di San Salvador, la nazione era sull'orlo della guerra civile. Il Generale Carlos Humberto Romero (nessuna relazione con l'arcivescovo), in seguito a elezioni palesemente pilotate, si era autoproclamato presidente. La polizia sparò contro le migliaia di dimostranti che protestavano contro i brogli elettorali, e una ventina di salvadoregni furono uccisi. Quello stesso mese, tre preti stranieri furono selvaggiamente picchiati ed espulsi dal Paese, mentre un prete salvadoregno fu rapito e picchiato fin quasi alla morte. Il 12 marzo 1977 uno squadrone della morte assassinò padre Alfonso Navarro, mentre un altro uccise a colpi di mitragliatrice il gesuita padre Rutilio Grande, insieme al vecchio e al giovane che gli stavano dando un passaggio verso la chiesa di El Paisnal, dove avrebbe dovuto celebrare la messa. Romero si precipitò a El Paisnal per una messa nella casa in cui erano state portate le vittime. Egli fu profondamente rattristato per l'omicidio di un amico che considerava un "fratello". Ma fu anche commosso nel vedere la gratitudine dei lavoratori della canna da zucchero nei confronti del lavoro che padre Grande aveva fatto per loro e dalla loro fede nel fatto che Gesù avrebbe certamente inviato loro un nuovo difensore. Sebbene essi a quel tempo ancora non potessero saperlo, quel difensore era già tra loro.

In seguito, il Provinciale dei gesuiti César Jerez avrebbe ricordato le parole che l'Arcivescovo Romero gli aveva confidato: «Quando ho visto Rutilio morto, ho pensato: se l'hanno ucciso per quanto stava facendo, è mio dovere seguire la stessa strada…». Romero rispettava e apprezzava profondamente la teologia pastorale di Grande e il suo impegno per i poveri. La sua morte da martire aumentò ulteriormente la crescente determinazione di Romero di ricontestualizzare la propria vocazione di discepolo e di pastore, liberandosi da orizzonti sicuri e ristretti per assumere una posizione più radicale, fondata nell'amore per Dio, nell'impegno per il Vangelo, e nella tradizione

Meno del 2% della popolazione controllava il 57% delle terre, con le 16 famiglie più ricche che possedevano la stessa quantità di terra delle 230.000 famiglie più povere.

della Dottrina sociale della Chiesa. Egli si rese conto che la sua tradizionale riluttanza a esprimersi su questioni politiche era in se stessa politica: un appoggio *de facto* alla repressione, alla corruzione e all'avidità.

Due giorni dopo, durante il funerale nella cattedrale di San Salvador, Monsignor Romero elogiò padre Grande e i suoi due compagni in quanto «collaboratori della liberazione cristiana». E proseguì dichiarando: «Il governo non dovrebbe considerare un prete che prende posizione a favore della giustizia sociale come un politico o come un elemento sovversivo quando questi stia compiendo la propria missione nell'ambito delle politiche del bene comune!». Tanto la scelta delle parole quanto la forza con la quale queste furono pronunciate fecero capire chiaramente che Romero stava inviando un messaggio.

L'arcivescovo Romero domandò pubblicamente che il governo svolgesse approfondite indagini sugli omicidi, ma l'incapacità di quest'ultimo di inviare nient'altro che delle condoglianze di circostanza rafforzò la crescente convinzione dell'Arcivescovo che il governo di destra avesse collaborato attivamente alle atrocità. Di conseguenza, Monsignor Romero comunicò al Presidente che nessun rappresentante dell'Arcidiocesi sarebbe apparso accanto ad esponenti del Governo in occasione di cerimonie pubbliche e cancellò tutte le messe previste in tutta la nazione per la domenica seguente, ad eccezione di una sola messa nazionale nella Cattedrale di San Salvador. Furono invitati i fedeli di tutte le parrocchie e parteciparono in più di centomila. La *misa unica* attirò aspre critiche da parte del Governo, dei militari e del nunzio apostolico, ma unì tra loro gli esponenti della pastorale e il laicato e fu il segnale dell'approfondirsi dell'impegno di Romero in favore della tradizione sociale cattolica.

Altri quattro preti furono uccisi nel corso del 1979, insieme con molte centinaia di catechisti e di Delegati della Parola. Cecchini dell'esercito e della polizia sparavano regolarmente contro pacifiche marce di protesta. Vennero uccisi una media di tremila *campesinos* al mese e i loro corpi venivano lasciati a marcire ai bordi delle strade come avvertimento per gli altri "comunisti", un marchio che venne

spesso usato per giustificare la strage indiscriminata di civili. I tribunali proscioglievano abitualmente i militari e i membri degli squadroni della morte, dopo averli lodati per aver mantenuto «la legge e l'ordine» e per «aver protetto i valori tradizionali».

Oltre alle palesi violenze, Monsignor Romero si rese conto dell'ingiustizia socio-economica strutturata su vasta scala. Meno del 2% della popolazione controllava il 57% delle terre, con le 16 famiglie più ricche che da sole possedevano la stessa quantità di terra delle 230mila famiglie più povere del paese. Per non parlare di quelle, poverissime, che dovevano dormire in fossati, strade, o paludi, non potendo permettersi abbastanza terra per costruire una semplice capanna. Miniere e industrie operavano secondo il principio per cui è più conveniente rimpiazzare un lavoratore morto o mutilato che sostituire macchinari difettosi o garantire un benché minimo standard di sicurezza. Circa il 60% di tutti i neonati moriva entro la prima settimana di vita, mentre il 75% dei bambini sopravvissuti soffriva di gravi forme di malnutrizione.

Di fronte a tali realtà, l'arcivescovo Romero iniziò a porsi le ormai famose domande: «come possono i cristiani farsi l'un l'altro delle cose del genere?», «che cosa può fare la Chiesa per aiutare i poveri?». Egli si diede risposta prendendo coscienza di essere stato chiamato a Cristo una seconda volta, al Cristo che gli parlava nelle Beatitudini. Ma trovò risposta anche nell'opzione preferenziale per i poveri, nelle posizioni dell'episcopato latinoamericano a Medellín, in quella teologia della liberazione che aveva un tempo combattuto e nella possente verità del detto di padre Gustavo Gutierrez: «conoscere Dio è operare la giustizia».

I suoi appelli per un intervento internazionale rimasero ignorati. Con suo sgomento, rimasero ignorate anche le richieste di solidarietà che inviò ai suoi confratelli vescovi, la maggior parte dei quali gli voltò le spalle. Continuò a invocare la fine dell'oppressione, a chiedere la riforma delle tanto radicate strutture di ingiustizia sociale ed economica, e a implorare che si praticassero le più semplici norme cristiane. L'unica risposta della Destra fu l'intensificarsi delle minacce di morte nei confronti di Romero, il ripetersi di attentati al giornale e alla radio dell'Arcidiocesi e il susseguirsi di cartelloni e manifesti che riportavano la scritta: «Sii patriota: uccidi un prete!».

Romero non aveva da offrire al suo popolo altro che fede e speranza. Continuò a ricostruire la stazione radio per trasmettere ag-

«Nel nome di Dio, nel nome di questo popolo sofferente, io vi chiedo, io vi imploro, io vi comando, nel nome di Dio: fermate la repressione!»

giornamenti sulla situazione in tutta la nazione, per ribadire il ruolo pastorale della Chiesa di fronte alle orrende persecuzioni, e per promettere ai suoi ascoltatori che, alla fine, il bene sarebbe germinato dal male che essi sopportavano tutti i giorni, e che non sarebbero morti invano.

Non c'è dubbio che egli fosse consapevole di star parlando anche della propria morte imminente, dato che da tempo sapeva di trovarsi sulla via del Calvario. Si ritrovò denunciato dai media controllati dal governo quasi ogni giorno e ricevette innumerevoli minacce di morte. Rispose isolandosi fisicamente da colleghi e amici, con l'intento di evitare che potessero diventare vittime collaterali, ma si rifiutò di tacere.

Il 23 marzo 1980, dopo aver denunciato le morti e le sparizioni avvenute nella settimana precedente, Romero si rivolse direttamente ai soldati e ai poliziotti: «Fratelli, voi provenite dallo stesso popolo; voi uccidete i vostri compagni contadini… Nessun soldato è obbligato a obbedire a un ordine contrario al volere di Dio… Nel nome di Dio, nel nome di questo popolo sofferente, io vi chiedo, io vi imploro, io vi comando, nel nome di Dio: fermate la repressione!».

L'arcivescovo Luciano Mendes ci dice che «Romero fu un uomo di nonviolenza che pagò a caro prezzo la propria solidarietà con gli oppressi. L'esortazione ai soldati a deporre le armi e a smettere di uccidere il proprio popolo fu l'ultima goccia che fece traboccare il vaso: uomini violenti non potevano accettare che un uomo di pace chiedesse di smettere di uccidere».

L'arcivescovo Oscar Romero fu assassinato la sera successiva. Solo qualche momento prima della sua morte, egli aveva ricordato all'assemblea la parabola del chicco di grano. Le sue parole furono profetiche: «Coloro che si consegnano al servizio dei poveri attraverso l'amore di Cristo vivranno come il chicco di grano che muore… La messe arriva in quanto il chicco muore… Sappiamo che ogni sforzo di migliorare la società, soprattutto quando la società è così piena di ingiustizia e di peccato, è uno sforzo che Dio benedice, che Dio vuole, che Dio ci domanda».

Non è in nostro potere cancellare la persecuzione patita da Monsignor Romero, dal popolo salvadoregno, o dalla Chiesa salvadoregna,

ma possiamo ricordare e abbiamo il dovere di imparare. Non dimentichiamo mai la preziosa lezione che l'Arcivescovo Romero ci ha offerto appena qualche giorno prima di essere martirizzato:

> Devo dire che come cristiano non credo nella morte senza risurrezione. Se mi uccidono, risorgerò di nuovo nel popolo di El Salvador. Se riescono a portare a compimento le loro minacce, fin d'ora offro il mio sangue per la redenzione e la risurrezione di El Salvador. Se Dio accetta il sacrificio della mia vita, allora il mio sangue sia seme di libertà e segno che la speranza diventerà presto realtà. Possa la mia morte, se accettata da Dio, valere per la liberazione del mio popolo, come testimonianza di speranza nel futuro. Potete dire loro che, se riusciranno a uccidermi, io perdono e benedico quelli che lo avranno fatto. Un vescovo può morire, ma la Chiesa di Dio, che è nel popolo, non morirà mai.

Molti studiosi di Romero hanno parlato, nel corso degli anni, della ricchissima eredità che Romero ci ha lasciato: un'eredità così vasta e profonda che è quasi impossibile da definire completamente. Forse l'elemento più importante di questa eredità duratura è la lezione che la sua testimonianza vissuta continua a dare a coloro che vorranno ascoltarla. Un tesoro da non sprecare.

(*Traduzione dall'inglese di Stefano Biancu, revisione di Elena Raponi e Monica Rimoldi*)

Serafina Patrizia Scerra *

Umanesimo ecologicizzante e paradigma della complessità

Il caso della didattica della matematica

1. *Le capacità matematiche fondamentali degli studenti italiani nei risultati OCSE PISA 2012*

Nell'indagine Ocse-Pisa 2012, in cui la matematica ha rappresentato il principale ambito di rilevazione, l'Italia si è configurata come una delle nazioni che, dal 2003 ad oggi, ha registrato progressi significativi, ma è rimasta al di sotto della media europea, con uno studente su 10 tra i *top performer*, cioè nella fascia più alta della classifica, e il 25% dei partecipanti tra i meno capaci, o *low performer*.

Complessivamente, gli studenti italiani si sono dimostrati più capaci nell'interpretazione dei problemi, applicando e valutando i possibili risultati, e meno forti sul fronte della capacità di *matematizzare* le situazioni, cioè di convertire un ragionamento in termini matematici.

Un dato confortante che è emerso dal rapporto è che, tra il 2003 e il 2012, l'Italia ha migliorato i suoi risultati in matematica, senza rinunciare al principio di equità nel sistema d'istruzione, in quanto soltanto il 10% della variabilità rilevata si è configurata come ascrivibile alle differenze di status socio-economico degli studenti. Al contrario, il miglioramento si è riscontrato in tutte le categorie: gli studenti *svantaggiati* hanno progredito di 27 punti e quelli *avvantag-*

* Dirigente scolastico, ha partecipato a numerose sperimentazioni metodologico-didattiche, anche internazionali, tese a promuovere l'inclusione sociale e a contrastare la dispersione scolastica.

giati di 17 punti, mentre la percentuale degli studenti *resilienti*, cioè di quelli che sono riusciti a superare lo svantaggio socio-economico e a raggiungere i livelli più alti di competenze, è aumentata di 1,7 punti percentuali, attestandosi al 6,5% della classifica.

2. *Il "problemsolving" e la "everydaymathematics"*

Nel mese di aprile 2013, l'OCSE ha pubblicato il V Rapporto sui dati di PISA 2012, con il titolo *Creative Problem Solving: Students' Skill in Tackling Real-life Problems*,[1] reintrodotto nell'indagine 2012 dopo che era comparso nel 2003 ed era stato poi abbandonato negli anni successivi.

Il *problemsolving* si può definire un'attività di pensiero, uno degli *step* che fanno parte dell'intero percorso di analisi e risoluzione di un problema, comprendente anche il *problemfinding* e il *problemshaping*. Nello specifico dell'indagine PISA 2012, l'uso della tecnica del *problemsolving* è stato mirato ad attivare le risorse conoscitive degli studenti per testarne il possesso delle competenze trasversali necessarie a risolvere situazioni problematiche con lo scopo di renderli, successivamente, capaci di inserirsi, con più facilità, nel mercato del lavoro.

Rispetto alle indagini precedenti, nel PISA 2012 è stato adottato un concetto di *problemsolving* "creativo", cioè più legato alla dimensione della vita quotidiana, alla *everydaymathematics*, per sottolineare l'ampliamento dell'indagine a un ambito più ampio e autonomo di quello scolastico. Gli studenti hanno dovuto, così, impegnarsi nella soluzione di problemi legati alla vita reale e dimostrare di saper prendere decisioni in contesti ricchi di incognite.

Ebbene, nel *problemsolving* gli studenti italiani si sono posti nella parte alta della scala mondiale, al quindicesimo posto, con un punteggio al di sopra della media OCSE (510 punti) e davanti a paesi come la Germania e gli USA, continuando però a mantenere forti lacune nell'apprendimento delle competenze di base della matematica e dimostrando che il nostro sistema scolastico non è ancora in grado di produrre un'efficace didattica della disciplina.

[1] Il rapporto è consultabile sul sito http://www.oecd.org/pisa/keyfindings/pisa-2012-results-volume-v.htm.

Complessivamente, gli studenti italiani si sono dimostrati più capaci nell'interpretazione dei problemi e meno forti sul fronte della capacità di un ragionamento in termini matematici.

In diversi Paesi coinvolti nell'indagini OCSE-PISA, l'uso della tecnica del *problemsolving* "creativo", cioè applicato alla *everydaymathematics*, è stato criticato da autorevoli commentatori, secondo i quali esso rischia di rendere la matematica anti-concettuale, descrittiva e nozionistica, riducendola a uno strumento didattico, utile solo per risolvere questioni spicciole, legate alla gestione del quotidiano, a tutto discapito delle capacità intuitive e logico-deduttive degli studenti. L'allarme nei riguardi del *problemsolving* applicato alla *everydaymathematics* è stato lanciato, inizialmente, da Astala,[2] professore all'Università di Helsinki, e da molti altri professori di politecnici scandinavi,[3] in un appello in cui si denunciava un drammatico declino delle conoscenze matematiche in Finlandia, nonostante, nei paesi OCSE-PISA, la scuola finlandese fosse indicata come un modello esemplare e innovativo, da emulare per le pratiche di insegnamento-apprendimento della disciplina. Emeriti studiosi, quali Malaty, Pehkonen, Martio hanno denunciato i limiti della didattica della matematica in Finlandia, illustrati anche da Giorgio Israel e Millán Gasca, per i quali la matematica è una scienza intrisa di intuizione e di idee, che non possono essere ricondotte a un approccio puramente formale.[4]

Per dimostrare i fallimentari effetti prodotti dalla didattica della matematica orientata al *problemsolving*, Martio[5] ha confrontato i test per misurare le competenze in matematica effettuati dagli studenti finlandesi dal 1981 al 2003 giungendo alla conclusione che l'insegnamento della disciplina è stato impostato in modo "anti-concettuale",

---

[2] K. Astala *et al.*, *The PISA survey tells only a partial truth of Finnish Children's Mathematical Skills*, in «Matematiikkalehti Solmu», 31.08.2005, http://solmu.math.helsinki.fi/2005/erik/PisaEng.html.

[3] Cfr. K. Tarvainen – S.K. Kivelä, *Severe Shortcomings in Finnish Mathematical Skills*, in «Matematiikkalehti Solmu», 23.09.2005, http://solmu.math.helsinki.fi/2005/erik/KivTarEng.html, articolo nel quale i due matematici hanno trattato gli studi condotti sulla matematica richiesta nelle pratiche tecniche e in ingegneria.

[4] Cfr. G. Israel – A. Millán Gasca, *Pensare in matematica*, Zanichelli, Bologna 2012.

[5] O. Martio, *The Teaching of Mathematics, Long Term Effects in Learning Mathematics in Finland – Curriculum Changes and Calculators*, 2, 2009 (XII), pp. 51-56.

come un insieme di procedure di *problemsolving*, con effetti devastanti per gli allievi ai quali, fin dalla prima infanzia, l'aritmetica è stata insegnata in modo puramente meccanico, svuotato di ogni concetto e abilità.

3. *Dalla "everydaymathematics" alla matematica "umanista"*

Quanto è accaduto in Finlandia deve farci riflettere sui rischi compresi in un uso del *problemsolving* orientato, soprattutto, alla *everydaymathematics*, che rischia di ridurre l'insegnamento della disciplina a qualcosa di utile soltanto per effettuare operazioni di livello minimo, legate alla gestione della vita quotidiana.

Per recuperare l'equilibrio che deve intercorrere tra scopo formativo e concettuale e scopo pratico nell'insegnamento della matematica occorre andare oltre e sviluppare un'adeguata visione della disciplina, partendo dal principio che conoscenza e utilità non possono essere viste in opposizione tra loro e che esiste una forte reciprocità tra la matematica e le altre branche del sapere elaborate dall'ingegno umano, dalle quali, in modo simmetrico, essa trae, a sua volta, ispirazione concettuale e metodologica.

Tutte le discipline del sapere umano sono legate alla matematica. Nulla separa la ricerca matematica dalla cosiddetta "cultura", né in campo umanistico, né in campo scientifico. «La matematica viene da tutti considerata come la prima delle scienze, perché ci dà un linguaggio universale, valido ovunque e in ogni tempo. Pur essendo precisa e rigida come la logica, è tuttavia così flessibile e sensibile da adattarsi a tutte le esigenze: con la matematica siamo in grado di superare le barriere dello spazio e del tempo e comprendere la struttura geometrica e le leggi che governano il cosmo».[6]

Questi concetti sono alla base della concezione di *matematica umanista*, elaborata da Reuben Hersh che, dopo anni di ricerca e di insegnamento universitario, e dopo aver scritto diversi libri fra i quali un bestseller della divulgazione, *L'esperienza matematica*, ha definito la matematica un'attività umana, un fenomeno sociale che fa parte della cultura dell'uomo: «La matematica come il denaro, la guerra o

[6] Cfr. G. Arcidiacono, *Zero, Infinito, Immaginario. Lo strano mondo dei numeri*, Di Renzo Editore, Roma 2005, p. 160.

Nulla separa la ricerca matematica dalla cosiddetta "cultura", né in campo umanistico, né in campo scientifico.

la religione non è né fisica, né mentale, ma sociale. Non è possibile affrontare la matematica in termini puramente fisici – chilogrammi e centimetri – né in termini puramente mentali – pensieri, emozioni, abitudini e riflessi. Lo si può fare solo in termini socio-storico-culturali. C'è poco da discutere. È un fatto della vita». E c'è la provocazione: «Essere storico-sociale è tutto ciò di cui ha bisogno la matematica per esistere. Lasciamo perdere i fondamenti e le "realtà" immateriali e inumane».[7]

Nell'elaborazione della sua concezione, Hersh riprende l'espressione *umanesimo matematico*, usata nel 1964 dallo storico dell'arte francese Andrè Chastel e undici anni dopo da Paul Lawrence Rose e da Enrico Gamba, per indicare la caratteristica distintiva di uno dei più importanti centri scientifici europei del Cinquecento, la *Scuola Matematica Urbinate*, che ha influenzato il mondo delle arti, sia architettoniche, sia figurative, ispirando le opere di Piero della Francesca, Leonardo da Vinci, Leon Battista Alberti e Luca Pacioli.

L'*umanesimo matematico* mira a costruire un atteggiamento di pensiero e d'animo capace di perseguire valori universali e guidare alla coscienza della solidarietà con tutta l'umanità, al di là di ogni condizionamento storico, culturale, spaziale o temporale, nell'unificazione, niente affatto semplicistica, della cultura scientifica e di quella umanistica. In quest'ottica, le diverse discipline di studio si integrano in maniera dialogica, per generare un insegnamento davvero *educativo*, cioè capace di formare l'attitudine a contestualizzare e globalizzare i saperi e a sviluppare il pensiero complesso, costituito da parti *tessute insieme* in modo interdipendente, interattivo e interretroattivo tra loro e con il tutto.

4. *L'istruzione "educatrice" e il pensiero "ecologicizzante" nel paradigma della complessità*

Secondo Edgar Morin, per cogliere le sfide della complessità nella quale viviamo occorre passare attraverso la riforma dell'insegna-

[7] Cfr. P. J. Davis – R. Hersh, *L'esperienza matematica*, Edizioni di Comunità, Milano 1985, cit. da F. Peiretti, *TuttoLibri*, «La Stampa», 5 maggio 2001.

mento e del pensiero, l'unica che possa consentire il pieno impiego dell'intelligenza per cogliere le sfide del nostro tempo e riallacciare i legami tra le due culture disgiunte – umanistica e scientifica. Si tratta di una riforma non programmatica ma paradigmatica, poiché riguarda la nostra attitudine a organizzare la conoscenza, a contestualizzare e globalizzare i saperi, procedendo sulla base di *concetti ordinatori*, per facilitare la riorganizzazione delle conoscenze, in modo circolare, passando dalla separazione al collegamento.

Per Morin, l'impegnativo compito culturale cui la scuola deve attenersi, fin dalle prime fasi della formazione dei giovani, è quello di insegnare loro a *globalizzare*, ma anche consentire di acquisire una cittadinanza sociale e ambientale, un'identità planetaria: «Riconoscere l'unità in seno alla diversità, la diversità in seno all'unità […]. Riconoscere l'unità umana attraverso le diversità culturali, le diversità individuali e culturali attraverso l'unità umana».[8] La scuola deve proporsi concretamente l'obiettivo di annullare i «confini tracciati per creare differenze», come li definisce Zygmunt Bauman,[9] e favorire il pensiero che connette, si apre sul *contesto dei contesti*, ossia sul contesto planetario, nella consapevolezza che i grandi problemi dell'attuale condizione umana, quali la distribuzione ineguale delle risorse, il confronto tra diverse culture e religioni, la ricerca di una nuova qualità della vita, possono essere risolti solo attraverso una stretta collaborazione fra le discipline e fra le culture, che potenzierà la capacità di comprensione umana delle giovani generazioni e le abituerà ad affrontare i problemi in un'ottica multidimensionale. «Letteratura, poesia, cinema, psicologia, filosofia dovrebbero convergere per divenire scuole di comprensione. L'etica della comprensione umana costituisce senza dubbio un'esigenza chiave dei nostri tempi di incomprensione generalizzata: viviamo in un mondo d'incomprensione tra stranieri, ma anche tra membri di una stessa società, di una stessa famiglia, tra partner di coppia, tra genitori e figli».[10]

Partendo dalla critica delle pratiche didattiche, che favoriscono il pensiero frammentato, Edgar Morin ha elaborato una metodologia di insegnamento fondata sull'*inter-poli-trans-disciplinarità*, da realizzare

[8] Cfr. E. Morin, *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000, p. 20.

[9] Cfr. Z. Bauman, *Nascono sui confini le nuove identità*, «Corriere della sera», 24 maggio 2009.

[10] Cfr. E. Morin, *La testa ben fatta*, cit., p. 49.

È necessario costruire il pensiero ecologicizzante, cioè quello sistemico per eccellenza, l'unico in grado di generare «l'attitudine a contestualizzare e globalizzare i saperi».

all'interno del paradigma della complessità, per mettere fine alla separazione tra le culture e rispondere alle sfide della globalità e della complessità nella vita socio-politica, nazionale e mondiale. Se la percezione globale viene meno, s'indebolisce anche il senso della responsabilità. Bisogna, dunque, mirare alla costruzione dell'*identità terrestre*, ben radicata nella propria cultura di riferimento, ma anche allargata all'umanità intera: «insegnare la cittadinanza terrestre, insegnando l'umanità nella sua unità antropologica e nelle sue diversità individuali e culturali, così come nella sua comunità di destino caratteristica all'era planetaria, nella quale tutti gli umani sono posti a confronto con gli stessi problemi vitali e mortali».[11]

Secondo Morin, per esercitare consapevolmente una cittadinanza nazionale, europea e planetaria è necessario costruire il pensiero *ecologicizzante*, cioè quello sistemico per eccellenza, l'unico in grado di generare «l'attitudine a contestualizzare e globalizzare i saperi»[12] – in quanto – «l'intelligenza che sa solo separare spezza il complesso del mondo in frammenti disgiunti, fraziona i problemi, unidimensionalizza il multidimensionale… un'intelligenza incapace di considerare il contesto e il complesso planetario rende ciechi, incoscienti e irresponsabili».[13]

Per promuovere il *pensiero ecologicizzante*, Morin parte dalla riforma della metodologia e delle strategie didattiche e propone un metodo relazionale, capace di collegare discipline e saperi. Occorre superare l'impostazione eurocentrico-occidentale delle singole discipline, in una prospettiva interculturale, attraverso una *didattica della decostruzione* che insista sul piano esistenziale-relazionale-etico (tramite percorsi educativi polarizzati su aggressività/collaborazione, amicizia/inimicizia, ostilità/fraternità e sull'opposizione tra le relazioni di tipo vincente/perdente e quelle dialogico-cooperative-educative); sul piano linguistico-culturale-concettuale (rivedendo criticamente i concetti di etnia, guerra, pace, sviluppo, uguaglianza, integrazione, inclusio-

[11] Ivi, p. 107.
[12] Ivi, p. 17.
[13] Ivi, pp. 6-7.

La matematica concorre alla costruzione della coscienza della solidarietà con tutta l'umanità, oltre ogni confine spaziale e temporale.

ne); sul piano dei sussidi didattico-culturali (rivedendo e rendendo *inclusivi* i libri di testo, le produzioni mass-mediali e i sussidi didattici, comunemente usati nelle scuole).[14]

Anche Cogan e Derricott[15] ritengono che l'educazione e l'istruzione, nel ventunesimo secolo, esigano un approccio olistico, formulato su un modello di *cittadinanza multidimensionale* centrato intorno a obiettivi educativi che rispecchino le aree problematiche del nostro tempo, con le quali i giovani sono chiamati a confrontarsi. È il principio dell'ologramma: nella parte è contenuto il tutto in cui è contenuta la parte. Si tratta di un anello ricorsivo, nel quale «il generato è necessario alla (ri)generazione del generante».[16]

5. *Ologrammaticità educativa*

Gli stessi concetti connotano anche la visione *ologrammatica* delle discipline di Bertagna, che coglie un'unità significativa delle aree culturali e le riconduce alla persona e alla sua dimensione esistenziale, soffermandosi sulla matrice culturale unitaria che ne ispira il significato pedagogico: rispecchiare la complessità circolare esistente tra unità della persona, della cultura e dell'educazione: «dentro la disciplinarità anche più spinta, in sostanza, va sempre rintracciata l'apertura inter e transdisciplinare: la parte che si lega al tutto e il tutto che non si dà se non come parte».[17]

Sul piano legislativo, l'espressione "educazione alla convivenza civile" si ritrova per la prima volta nella legge Berlinguer del 10 febbraio 2000, n. 30, sul *Riordino dei Cicli dell'Istruzione*. L'art. 3, comma 2, pun-

---

[14] Cfr. A. Einstein, *Il lato umano. Spunti per un ritratto*, a cura di H. Dukas e B. Hoffmann, Einaudi, Torino 2005.

[15] Cfr. J.J. Cogan – R. Derricott, *Citizenship for the 21st Century. An International Perspective on Education*, Kogan Page, London 1998, pp. 116-117.

[16] Cfr. E. Morin, *La vita della vita: sulla biologia e l'ecologia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005, p. 140.

[17] Cfr. G. Bertagna, *Introduzione* a *Il carattere ologrammatico dell'Educazione alla Convivenza civile*, «Annali dell'Istruzione. Rivista bimestrale del MIUR», 4, 2005, p. XI.

to d), infatti, affida alla scuola di base il fine di educare «ai principi fondamentali della convivenza civile». L'art. 4, comma 1, dedicato alla natura e all'identità della scuola secondaria, riprende, invece, l'art. 3, comma 1, parlando, tuttavia, di «formazione […] civile degli studenti, sostenendoli nella progressiva assunzione di responsabilità».

Anche nelle *Indicazioni nazionali* e, ancora di più, nelle *Raccomandazioni*, il luogo esemplare di questa ologrammaticità educativa strutturale e paradigmatica è l'educazione alla Convivenza civile, assunta come condizione e risultato, sia delle *educazioni*, rispettivamente alla cittadinanza, ambientale, alla salute, alimentare, all'affettività, sia quale aspetto dell'apprendimento delle conoscenze e delle abilità che caratterizzano le diverse discipline dei piani di studio.[18]

L'educazione alla Convivenza civile si configura, dunque, come quadro d'insieme in cui si ricompongono istruzione ed educazione, profitto disciplinare, convinzioni intellettuali e comportamenti personali e sociali. «Gli obiettivi specifici di apprendimento indicati per le diverse discipline e per l'educazione alla Convivenza civile, se pure sono presentati in maniera analitica, obbediscono, in realtà, ciascuno, al principio della sintesi e dell'ologramma: gli uni rimandano agli altri; non sono mai, per quanto possano essere autoreferenziali, richiusi su se stessi, ma sono sempre un complesso e continuo rimando al tutto. Un obiettivo specifico di apprendimento di una delle dimensioni della Convivenza civile, quindi, è e deve essere sempre anche disciplinare e viceversa».[19]

Un buon insegnamento della matematica è chiamato, dunque, a produrre, a livello personale, come condizione e fine, la Convivenza civile, le cui conoscenze e abilità non possono nascere, né esistere al di fuori di quelle disciplinari, ma sono condizione e mezzo per l'appropriazione significativa, da parte degli studenti, degli obiettivi specifici di apprendimento delle diverse discipline, secondo una circolarità, da tematizzare sul piano educativo: «Un obiettivo specifico di apprendimento di matematica è e deve essere sempre, allo stesso tempo, non solo ricco di risonanze di natura linguistica, storica, geografica, espres-

[18] Ivi.

[19] *Indicazioni Nazionali*, Allegato A, decreto legislativo 19 febbraio 2004, n. 59, in materia di «Definizione delle norme generali relative alla scuola dell'infanzia e al primo ciclo dell'istruzione, a norma dell'articolo 1 delle legge 28 marzo 2003, n. 53».

siva, estetica, motoria, sociale, morale, religiosa, ma anche lievitare comportamenti personali adeguati alla Convivenza civile».[20]

Anche nei documenti introduttivi al Riordino dei cicli[21] si afferma che nella matematica è sempre presente un aspetto culturale che collega le diverse competenze strumentali alla storia della nostra civiltà e alla complessa realtà in cui viviamo: «un sapere è strategico in quanto costituisce un patrimonio di conoscenze e competenze fondanti (concetti organizzatori, principi metodologici, modalità di approccio, ecc.); è strumento forte di lettura dell'esperienza; mette in condizione di accedere ad altri saperi. Il sapere matematico soddisfa tutti e tre i requisiti».[22]

6. *Ologrammaticità etico-morale*

L'educazione alla Convivenza civile, presente nei documenti citati, avverte che i diversi modi dell'umanità di declinarsi socialmente e culturalmente nel tempo e nello spazio scaturiscono, prima di tutto, dalla dimensione etico-morale delle singole persone. «Non ha senso, in questa prospettiva, separare, come spesso si è fatto e teorizzato, la logica (la ragione teoretica, le scienze, le discipline) dall'etica e dalla morale (i comportamenti e le loro ragioni), e viceversa».[23]

Ritroviamo la paradigmatica ologrammaticità etico-morale della Convivenza civile nella legge 28 marzo 2003, n. 53 (art. 2, comma 1, lettera f) e, di conseguenza, nei successivi decreti delegati e, soprattutto, negli allegati pedagogici a questi decreti, ovvero nel *Profilo educativo, culturale e professionale dello studente* (PECUP), rispettivamente del primo[24] e del secondo ciclo[25] e nelle *Indicazioni nazionali per i*

---

[20] *Indicazioni nazionali per i Piani di studio personalizzati nella Scuola secondaria di 1° – Obiettivi specifici di apprendimento*, Allegato C (previsto dall' articolo 14, comma 4), p. 72.

[21] Legge 10 febbraio 2000, n. 30, in materia di «riordino dei cicli dell'istruzione».

[22] Ministero della Pubblica Istruzione, Commissione di studio per il programma di riordino dei cicli di istruzione, *Saperi strategici e matematica*, Sintesi dei Gruppi di lavoro, Roma 12 settembre 2000.

[23] Cfr. G. Bertagna, *Introduzione* a *Il carattere ologrammatico dell'Educazione alla Convivenza civile*, cit., p. XV.

[24] Allegato D e Allegati A, B, C al decreto legislativo del 19 febbraio 2004, n.59.

[25] Allegato A e Allegato B al decreto legislativo del 17 ottobre 2005, n. 226.

piani di studio personalizzati per tutte le diverse scuole del primo e del secondo ciclo.[26]

Anche i *Quadri di Riferimento delle Indagini Internazionali*, quali TIMMS, PIRLS e OCSE-PISA concepiscono le competenze chiave come competenze individuali che contribuiscono a una vita "realizzata" e al buon funzionamento della società. «Coerentemente con il concetto ampio di competenze, ogni competenza chiave è una combinazione di capacità cognitive, atteggiamenti, motivazione ed emozione e altre componenti sociali correlate».[27]

In questo contesto, la matematica concorre alla costruzione della coscienza della solidarietà con tutta l'umanità, oltre ogni confine spaziale e temporale, partendo dai grandi valori educativi che la connotano: educazione a formare idee distinte, educazione alla chiarezza delle espressioni, educazione alla deduzione rigorosa e ai valori formativi di una mentalità caratterizzata dalla schiettezza, dall'onestà intellettuale e dalla sobrietà di espressione. Questo è confermato dalla grande attenzione che numerosi matematici del Novecento hanno dimostrato per i problemi sociali e politici del loro tempo, impegnandosi, fortemente, a livello civile: De Giorgi, un matematico italiano che ha riflettuto sul rapporto tra scienza e fede e ha sostenuto la responsabilità degli uomini di cultura nel promuovere l'amicizia e la comprensione tra i popoli e nel prevenire le guerre; Gödel, le cui ricerche hanno avuto un notevole impatto, oltre che sul pensiero matematico e informatico, anche sul pensiero filosofico del ventesimo secolo, e ancora Turing, Nash, Wiles e molti altri.

Viene – così – confermata la strumentalità della matematica e, in generale, di tutte le discipline di studio il cui valore è dato dalla capacità di adottare in maniera sempre più estesa *buone pratiche* morali, personali e sociali che portino i giovani a valutare i limiti e le possibilità dello sviluppo scientifico e tecnologico in un mondo in continuo cambiamento, da centrare sull'idea di un essere umano integrale, capace di conciliare la singolarità del microcosmo personale con i molteplici aspetti del macrocosmo umano.

---

[26] Allegati ai decreti legislativi 59/2004 e 226/2005.

[27] Cfr. D.S. Rychen – L.H. Salganik, *Agire le competenze chiave* [traduzione italiana delle conclusioni del Progetto DeSeCo], Franco Angeli, Milano 2007, p. 96, citato in MIUR, *Linee Guida per la Certificazione delle competenze nel primo ciclo di Istruzione*, p. 5.

Ottmar Fuchs *

Esaurimento ecclesiale

1. *Esaurito*

Dopo quattro anni come decano della Facoltà di Teologia cattolica dell'Università di Tubinga, nell'autunno del 2004 ho sperimentato una condizione che non mi era mai capitata prima, ossia un esaurimento nervoso di media intensità. Di media intensità, dato che non mi ci sono voluti più di tre mesi per superarlo e riguadagnare l'energia di una volta. Quello che mi è rimasto particolarmente impresso nella memoria è l'esperienza implacabile di non riuscire a realizzare nulla durante il periodo di esaurimento.

Quante cose mi ero ripromesso di intraprendere dopo la presidenza di facoltà, quante pubblicazioni e progetti di ricerca! Ma nulla di tutto questo è stato possibile: lo stato di prostrazione emotiva, fisica e spirituale nel quale mi trovavo risucchiava tutte le mie forze. La cosa peggiore dell'esaurimento è che niente ti fa più arrabbiare o gioire per davvero: ci si ritrova in una strana condizione di svogliatezza e di indifferenza, incapaci di reagire e privi di stimoli. Se, per esempio, in precedenza ero contento quando uscivano delle mie nuove pubblicazioni, ora le guardavo e le mettevo da parte, apatico.

Per quanto riguarda la terapia, mi è stato raccomandato di accettare tutto questo e di non pretendere di affrontare la situazione di petto o di cambiarla con la forza. Ho così passato molto tempo all'aria

* Professore emerito di Teologia pratica alla Facoltà di Teologia cattolica dell'Università di Tubinga. Il testo qui presentato è uscito, in versione originale, sotto il titolo *Kirchenburnout*, in «Diakonia. Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche», 1, 2014 (XLV), pp. 69-70. Si ringrazia la redazione di «Diakonia» e la casa editrice Herder per la gentile concessione [*N.d.R.*].

aperta, o davanti alla televisione, e ho visto trasmissioni della cui esistenza prima non mi ero mai accorto. Ovviamente in un esaurimento entrano in gioco tante concause, ma in quella situazione non è di grande aiuto voler cambiare qualcosa, lo si può fare solo a posteriori. Non ha quindi alcun senso prendere contromisure: non ci sono strategie, si può solo resistere con la propria debolezza.

2. *Le cose stanno come stanno…*

Eccomi così a quello che, con una analogia, caratterizzerei come un "esaurimento ecclesiale". Ho la sensazione, e non poche esperienze me lo confermano, di non essere il solo a vivere qualcosa del genere.

Nel mio caso, l'esaurimento ecclesiale è solo parziale, da un doppio punto di vista: prima di tutto tocca solo una piccola parte della mia persona, in secondo luogo riguarda solo determinate parti della Chiesa. Non è infatti relativo alla fede e alla spiritualità e nemmeno alle tante esperienze di base nella Chiesa. Come viceparroco in un paesino dell'Alta Franconia sono entusiasta delle persone, sono felice di celebrare messa con loro: nessuna traccia di esaurimento! E sono felice per gli studenti di teologia, ammiro la loro creatività nella teologia e nella vita, i loro punti di vista, le loro speranze e i loro sogni. Questo vale anche per altri ambiti, soprattutto per la mia collaborazione con la rete di teologi e teologhe nella Caritas della diocesi di Rottenburg-Stoccarda.

No, l'esaurimento è relativo a quel mondo ecclesiale fatto di vescovi, di Curia romana, di alcune porzioni delle curie diocesane. Forse mi sono affaticato troppo a furia di lottare in questo ambito? In qualche modo deve essersi accumulato qualcosa, un disagio che emerge ora in forma somatizzata.

E ora va così, le cose stanno come stanno. Non posso farci niente. Quanto io sia relativamente impotente è evidente nel fatto che tutte le buone notizie su papa Francesco mi lasciano freddo e apatico. Ho l'impressione che tutto quello che apparentemente è cambiato in Vaticano con il nuovo Papa, per me arrivi, in un certo senso, troppo tardi! Quindi non mi rimane altro che aspettare, con silenziosa pazienza, fino a quando non subentrerà una sensazione diversa.

La cosa peggiore dell'esaurimento è che niente ti fa più arrabbiare o gioire per davvero.

Non posso dire di essere infelice a questo riguardo. È strano: provo quasi un senso di liberazione. Mentre prima mi sentivo spinto alla critica o alla difesa, a seconda dei casi, con una certa immediatezza, ora il cuore rimane freddo. Quindi non si tratta di depressione o di frustrazione ecclesiale. Durante una depressione soffriamo infatti per ciò che rende buia la nostra vita. L'esaurimento, al contrario, è segnato da un'imperturbabilità che sfiora l'indifferenza.

Mi sono semplicemente stancato di rifarmi sempre a un orizzonte gerarchico. In questo senso, tutto sembra essere diventato polvere, e talvolta rimane solo quella speranza che, nel Mercoledì delle Ceneri, ci permette ancora di credere che questa polvere verrà ridestata alla vita. Papa Francesco alimenta tale speranza.

3. *Resistere e aspettare*

Può sembrare paradossale, ma proprio a partire da questa situazione vorrei incoraggiare me stesso e gli altri. Incoraggiare prima di tutto ad accettare questa esperienza e a sopportarla con perseveranza, con la speranza che potremo superare la condizione attuale se accettiamo di attraversarla. In secondo luogo, imparare da questa esperienza ad allentare finalmente quei legami di dipendenza reciproca che scattano sin troppo automaticamente. Perché quando ci incontriamo fra compagni di messa non facciamo altro che parlare a non finire di vescovi, dei loro comportamenti e delle decisioni errate delle curie diocesane, ecc. ecc.? In futuro sarà bene far diventare produttiva l'indifferenza appresa durante l'esaurimento, ridimensionando l'importanza di questo ambito della Chiesa, e dedicandovi solo quel tanto di energia e di tempo commisurato alle reali ripercussioni che quei temi hanno sulla nostra vita: ripercussioni spesso modeste, a seconda del tipo di dipendenza che viviamo.

È chiaro che in queste fasi della vita non si possono prendere decisioni importanti. Piuttosto, è come se tutto ciò che di solito è motivo di disputa e di sfida cadesse in un sonno da bella addormentata. In questo periodo è consigliabile non avere reazioni eccessive, perché tali decisioni non solo portano una libertà per lo più relativa dagli

Mi sono semplicemente stancato di rifarmi sempre a un orizzonte gerarchico.

"obblighi" di un tempo, ma danneggiano anche la propria vita più di quanto l'aver reciso quegli obblighi possa mai valere.

E soprattutto si tratta di far sì che l'esaurimento che si vive per i vertici della Chiesa resti circoscritto al suo giusto destinatario, e non sia invece esteso alla Chiesa intera, e soprattutto non alla Caritas e ai tanti enti della Chiesa con finalità sociale, come invece hanno fatto e fanno molte persone a causa delle vicende legate al vescovo di Limburg.[1] La reazione può e dovrebbe essere impedita anche mediante informazioni dalle quali emerga chiaramente che la Chiesa è un evento multiforme, dove avvenimenti differenti, istituzioni e responsabili non possono essere messi tutti nello stesso calderone.

(*Traduzione dal tedesco di Monica Rimoldi*)

[1] L'autore si riferisce alle polemiche suscitate dal comportamento del vescovo di Limburg (Germania), Franz-Peter Tebartz-van Elst, che nel 2012 è stato accusato di non aver rivelato ai fedeli della diocesi la reale somma spesa per la ristrutturazione della curia vescovile. In seguito a tali polemiche nell'ottobre del 2013 il vescovo è stato sospeso dall'incarico dal Vaticano, che contemporaneamente ha nominato una commissione di controllo sulle spese. Il vescovo Tebartz-van Elst ha offerto immeditamente le proprie dimissioni al Papa, che le ha accettate nel marzo 2014 alla presentazione del rapporto finale della commissione di controllo. In seguito alle polemiche e al comportamento del Vescovo, molti cattolici in Germania hanno chiesto di uscire dalla Chiesa cattolica [*N.d.T.*].

La montagna aspetta (*Mountain Waits*), inchiostro su carta, è un progetto artistico realizzato in Giappone (1999) e basato sulle memorie di eventi vissuti personalmente in quarant'anni di vita, che utilizza le montagne della baia di Ha Long (Vietnam) come metafore. Il suo autore, Martin Lam Nguyen, lo descrive così:

Le montagne occupano uno spazio importante nella mia mente da quel mattino di vent'anni fa, quando mi trovavo nel Mar Cinese meridionale, diretto a Nordest. Stavo lasciando il Vietnam a bordo di un peschereccio. Vent'anni di vita e tutto quello che avevo potuto conoscere e possedere si era istantaneamente ridotto a una catena di montagne di un verde intenso, che si stagliavano di fronte a un vasto mare. Rapidamente tutto sparì sotto la linea dell'acqua. Proseguii verso una riva sconosciuta. La montagna aspetta.

Nella letteratura e nella mitologia vietnamita, montagna e mare sono elementi sacri e onnipotenti. Nella storia moderna, sono divenuti luoghi dove nascondere e controllare, porte d'accesso tanto per chi invade quanto per chi scappa. Ma soprattutto sono luogo di sepoltura di tanta gente. Ecco che montagne e mare sono vittime. Sono i muti testimoni e gli eterni custodi di tante storie umane.

Viaggio tra queste tremila montagne come nell'immensità stessa della vita. Ogni montagna custodisce una storia, un viso, un nome o un episodio di vita. Il tempo consente a una persona di ritornare in un vecchio posto come se fosse la prima volta. In uno slancio di contemplazione, guardo al passato come un visitatore giunto da un'altra vita. O forse da molte vite. Tutte queste vite, in ogni caso, si trovano in un corpo solo, rivestito da uno strato di memorie. Di fronte a ogni montagna, non ho domande, né risposte, né giudizi, né potere di modificare queste memorie.

Avrei desiderato ritornare prima, ma c'è un tempo per partire e uno per ritornare. La montagna è là che attende il mio ritorno.

Martin Lam Nguyen, prete della Congregazione della Santa Croce (C.S.C.), è professore al Dipartimento di Arte della Notre Dame University (USA) dal 1995. Nativo del Vietnam, è cresciuto durante la guerra e ha vissuto nel suo Paese fino alla caduta di Saigon nel 1975, quando la sua famiglia è fuggita negli Stati Uniti d'America. È scappato su un barcone diretto a Hong Kong nel 1979, riunendosi con la sua famiglia a Portland, in Oregon. Servendosi del suo atelier come di uno spazio di solitudine e contemplazione, egli disegna e dipinge gli eventi della vita e le persone "così come essi sono": come Dio li vede, piuttosto che come l'uomo li vede, come sono stati nel tempo, piuttosto che come sono ora nell'atelier o saranno presentati al pubblico. Si potrebbe dire che egli cerca di presentare il Silenzio/Preghiera su carta o tela: il Silenzio/Preghiera che esiste nel tempo.

Le montagne della baia di Ha Long (Vietnam).

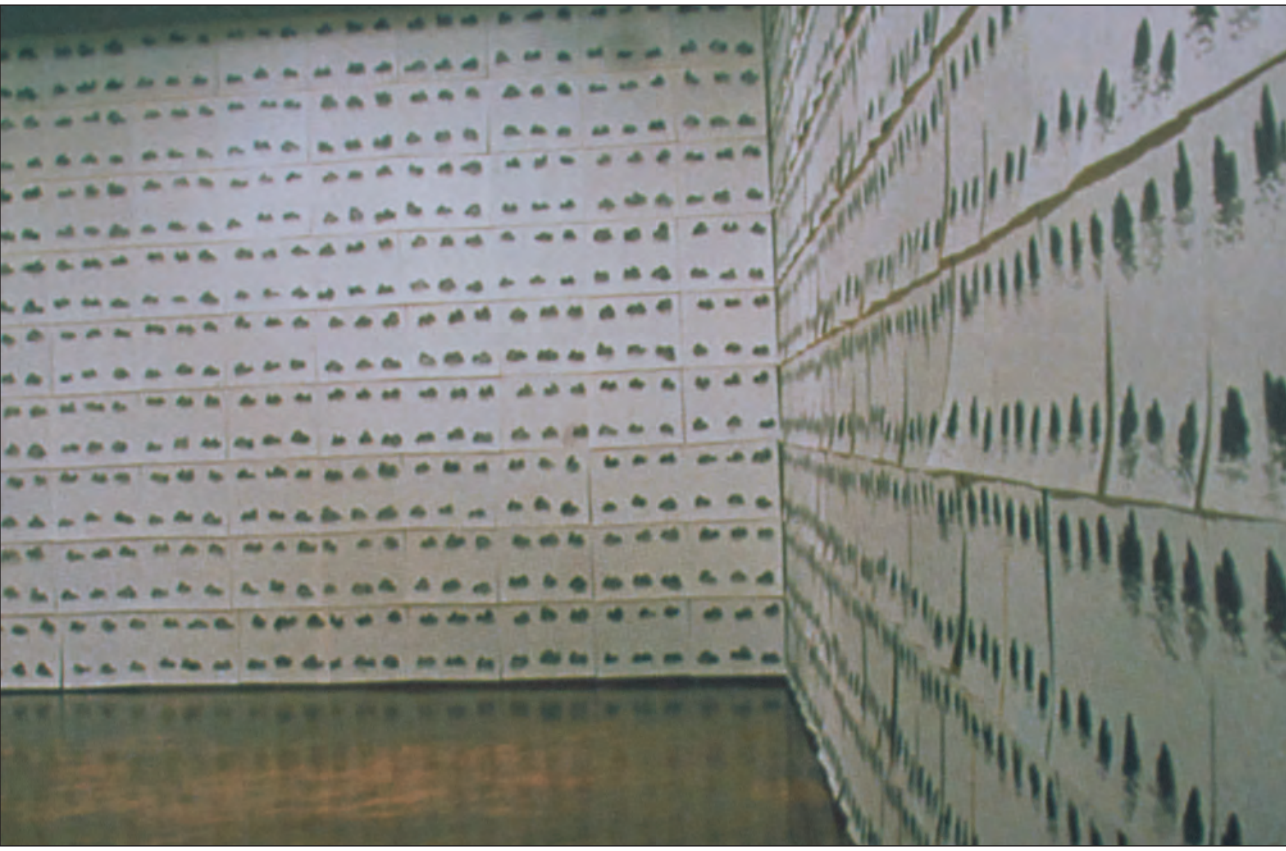
1993
Hôn Obispo-
Atascadero
The Vacation

2967
Hôn chuông
The Bell

2964
The Kyoto
Hôn Tây Kinh

2957
Hōn ōm
The Embrace

2924
Hồn Hằm Tư
The Twenty-four
2925
Hồn Khánh Hồ
L'Institut du Cœur



Maria Bottiglieri *

Tra "solidarietà alimentare" e "fraternità conviviale"

Il diritto al cibo e i nostri doveri

1. *Il paradosso della fame e dell'abbondanza*

Ad oggi, nel mondo, si contano più di 800 milioni di affamati; di questi il 98% vive nei Paesi in via di Sviluppo.[1] Al numero dei denutriti, inoltre, si affianca quello dei malnutriti: al problema della fame, cioè, si affianca quello della cosiddetta "fame nascosta", la malnutrizione, che interessa circa 2 miliardi di persone.[2] Mentre a Sud si muore di fame, a Nord ci si ammala di eccessi alimentari. Eppure, le stime dicono che, a fronte di una popolazione di oltre 7 miliardi di persone, il sistema alimentare mondiale produce cibo per 12 miliardi di persone. Fino ad oggi, dunque, il problema della fame non è stato causato dalla mancanza di cibo, ma dalla sua ineguale distribuzione, da un lato, e dal suo

* Dottoranda in "Autonomie locali, servizi pubblici e diritti di cittadinanza" all'Università degli Studi del Piemonte Orientale e responsabile di attività di cooperazione internazionale della città di Torino.

[1] Cfr. FAO, *The State of Food Insecurity in the World 2013*, FAO, Roma 2013, table 1, p. 8, su fao.org. Tutti i siti citati in questo articolo sono consultati per l'ultima volta in data 28 maggio 2015.

[2] Malnutrizione non significa solo carenza di micronutrienti ma anche eccessi alimentari: attualmente si stima che circa 1 miliardo e mezzo di adulti è in sovrappeso e altri 475 milioni sono obesi. Cfr. *International Obesity Task Force* 2010, su www.iaso.org. Sulla malnutrizione cfr. anche *Indice globale della fame. La sfida della fame nascosta*, Milano 2014, su cesvi.org e *Dichiarazione di Roma sulla nutrizione* in *Seconda Conferenza internazionale sulla nutrizione*, Roma, 19-21 novembre 2014, su fao.org.

spreco, dall'altro: ogni anno, infatti, 1,3 miliardi di tonnellate di cibo vanno perse, sprecate.[3]

Affermare che la fame nel mondo non dipende dal fatto che non *c'è* cibo ma che non si *ha* accesso al cibo, (o ai mezzi necessari per procurarselo) è un paradosso che, prima ancora che le coscienze, interpella la ragione.[4] Se il cibo c'è, che senso ha morire di fame? E infatti la fame non ha senso. Né ci sono giustificazioni plausibili per cui questa situazione debba continuare.[5]

La domanda che bisognerebbe porsi, allora, quando si affronta il tema della fame e della abbondanza, non è tanto "perché la fame?", ma "perché il cibo è inaccessibile a molti, anzi a troppi?" A questa domanda, molteplici sarebbero le risposte. De Castro, storico presidente FAO, le ha riassunte in una parola sola: *esclusione*. «Esclusione dalla terra, dal reddito, dal lavoro, dal salario, dalla vita, dalla cittadinanza. Quando una persona arriva al punto di non avere nulla da mangiare, è perché tutto il resto è stato negato. Si tratta di una forma moderna di esilio. È la morte in vita».[6]

Se l'esclusione è la chiave di volta del problema, questo significa che, benché la questione di un accesso ineguale al cibo possa essere affrontata da scienze differenti (sociali, economiche, culturali, politiche, commerciali, agronomiche, climatiche, geostrategiche),[7] resta tuttavia essenziale il contributo che può offrire il diritto, laddove questo sia inteso come un ponte, come la strada da percorrere per passare dall'esclusione all'inclusione.

---

[3] Cfr. J. Gustavsson – C. Cederberg – U. Sonesson (Swedish Institute for Food and Biotechnology – SIK Gothenburg, Sweden), *Global Food Losses and Food Waste – Extent, Causes and Prevention*, FAO, Roma 2011, su fao.org. Per il futuro gli scenari sono diversi: nel 2050 la popolazione del mondo arriverà a 9 miliardi di abitanti, e i fabbisogni alimentari costringeranno ad aumentare del 70% la produzione di cibo.

[4] Sul "paradosso dell'abbondanza" cfr. Giovanni Paolo II, *Allocuzione ai partecipanti alla conferenza internazionale sulla nutrizione*, Roma 1992, su vatican.va.

[5] Cfr. J. Ziegler, *Preface*, in J. Ziegler – C. Golay – C. Mahon – S.A. Way, *The Fight for the Right to Food*, Palgrave Macmillan, London 2011, p. XIII.

[6] Cfr. FAO, *Right to Food Case Study: Brazil*, FAO, Roma 2004, p. 9, su fao.org.

[7] Cfr. l'interessante analisi economica proposta dal Nobel Amartya Sen, *Risorse, Valori e sviluppo*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 177-188.

2. *Il* right to food approach

Affrontare il problema della fame alla luce del *right to food approach* significa allora guardare il fenomeno sotto la prospettiva del "diritto degli affamati" ad accedere al cibo in modo autonomo e dignitoso.[8] Per *diritto al cibo adeguato* si intende il diritto di ogni essere umano «ad avere un accesso regolare, permanente, libero, sia direttamente sia tramite acquisti monetari, a cibo quantitativamente e qualitativamente adeguato, sufficiente, corrispondente alle tradizioni culturali della popolazione di cui fa parte il consumatore e in grado di assicurare una vita psichica e fisica, individuale e collettiva, priva di angoscia, soddisfacente e degna».[9] Chi ha "dipinto", *ante litteram*, questo diritto è stato Van Gogh, che in una litografia del 1885, *Mangiatori di patate*, ha disegnato i contadini che consumano una frugale cena a base di tuberi con lo stesso marrone della terra che questi avevano lavorato: quasi a dire che il colore del cibo è lo stesso colore del lavoro svolto con dignità e onestà.[10] Se il nucleo duro del diritto al cibo è la dignità sociale della persona, suoi titolari sono gli affamati, sia in quanto tali, sia se "diversamente" affamati perché in condizioni peculiari di vulnerabilità, come fanciulli, pescatori, malati, detenuti, consumatori.[11] Persone che chiedono di essere riconosciute come soggetti di un diritto autonomo, come soggetto, cioè, che «chiede dignità, non

---

[8] Sui progressi effettuati nell'attuazione del diritto al cibo cfr. Human Rights Council, *Report of the Special Rapporteur on the Right to Food, Olivier De Schutter. Final Report: The Transformative Potential of the Right to Food, 24 January 2014*, in srfood.org.

[9] Cfr. J. Ziegler, *Dalla parte dei deboli. Il diritto all'alimentazione*, Tropea, Milano 2004 (*Le droits à l'aliméntation*, Mille et une nuits-Librairie Arthème Fayard, Paris 2003), p. 49. Tale definizione è ricavata dalle due principali disposizioni internazionali poste a presidio di questo diritto: l'art. 25 della *Dichiarazione universale dei diritti umani* e l'art. 11 della *Convenzione internazionale sui diritti economici, sociali e culturali* così come interpretato dal *Commento generale n. 12* del *Comitato dei diritti economici, sociali e culturali* (su un.org).

[10] Cfr. V. Van Gogh *Lettera 497* in L. Adler (a cura di), *Van Gogh. L'uomo e la terra*, Milano, 24Orecultura, 2014, p. 33.

[11] Sulla difficoltà di considerare l'affamato come autonomo soggetto di diritto, cfr. V. Buonomo, *Introduzione* alla parte II di *Diritto al cibo, cibo e diritti*, in M. Mascia – C. Tintori (a cura di), *Nutrire il pianeta? Per una alimentazione giusta, sostenibile, conviviale*, Bruno Mondadori, Milano 2015, in corso di stampa (si tratta della lezione di apertura tenuta dal prof. Buonomo al Convegno *Diritto al cibo, cibo e diritti*, Padova, 23 ottobre 2014, ora anche su aggiornamentisociali.it).

Fino ad oggi, il problema della fame non è stato causato dalla mancanza di cibo, ma dalla sua ineguale distribuzione, da un lato, e dal suo spreco, dall'altro.

elemosina».[12] Nel concetto di diritto al cibo, quindi, non rientra solo il diritto del povero di accedere a un nutrimento essenziale alla sua sopravvivenza, ma anche il diritto dei bambini di mangiare in modo nutriente e privo di eccessi; il diritto dei malati di alimentarsi in modo adeguato alla loro condizione; il diritto dei detenuti di essere alimentati nel rispetto delle rispettive regole alimentari religiose; il diritto dei figli di essere nutriti dai genitori; quello dei consumatori di scegliere che cibo consumare; quello dei contadini di accedere alla terra o dei pescatori al mare.

Ma "il diritto di avere diritto"[13] al cibo, pur centrale e per nulla scontato nel suo riconoscimento e tutela, non basta. Occorre, infatti, che accanto al *right to food approach*, si affianchi la prospettiva dei doveri.

I primi titolari del "dovere di avere il dovere" di nutrire[14] sono innanzitutto gli Stati, depositari di tre obblighi specifici: il dovere di *rispettare* il diritto al cibo, di astenersi cioè da comportamenti che ne possono limitare l'esercizio; il dovere di *proteggere*, che richiede allo Stato di intervenire quando i privati neghino alle persone di realizzare tale diritto;[15] infine l'obbligo di *soddisfare pienamente* o *rendere effettivo* il diritto al cibo, che richiede allo Stato di facilitare, con azioni

[12] *Visita del Santo padre Francesco alla sede della FAO in Roma in occasione della II Conferenza internazionale sulla nutrizione. Discorso alla plenaria della conferenza*, 20 novembre 2014, vatican.va.

[13] Cfr. S. Rodotà *Il diritto di avere diritti*, Laterza, Roma-Bari 2012, pp. 108-109; anche su alfabeta2.it.

[14] Per parafrasare L. Violante, *Il dovere di avere doveri*, Einaudi, Torino 2014, p. XV.

[15] Tra i principali compiti degli Stati ascrivibili a questo dovere vi è il ruolo regolatorio del mercato degli alimenti, spesso nelle mani di grandi multinazionali, le cui politiche commerciali hanno più volte violato, e violano, il diritto al cibo di tanti e la sovranità alimentare di numerosi Paesi in via di Sviluppo. Per un'analisi sintetica ma completa delle cause della volatilità dei prezzi del cibo durante la crisi del 2008 cfr. C. Malagoli, *Prezzi del cibo e fame nel mondo*, «Aggiornamenti sociali» 7-8 (2008), pp. 491-500. Sulle relazioni tra sistema di commercio internazionale (WTO) e obbligo degli Stati di rispettare il diritto al cibo, in relazione alla dipendenza dei PvS dal mercato internazionale, cfr. O. De Schutter – K.Y. Kordes,

positive, l'accesso a un cibo adeguato da parte dei gruppi più vulnerabili.[16] Questi doveri di nutrire gli affamati sono generalmente accusati di non essere esigibili perché basati su fonti di *soft law*. In realtà la "costituzionalizzazione" del diritto al cibo in un centinaio di Costituzioni del mondo (24 in particolare lo tutelano in modo diretto),[17] ha fatto sì che in molti Paesi il "dovere di nutrire" sia stato tradotto in obblighi giuridici specifici, i quali hanno prodotto politiche pubbliche *ad hoc*[18] *o che sono stati oggetto di tutele di rango costituzionale*.[19]

3. *Il diritto al cibo nell'ordinamento italiano*

In Italia non esiste un autonomo diritto costituzionale al cibo adeguato, forse perché il Costituente riteneva che assicurare il diritto al lavoro fosse un sufficiente «mezzo per procurarsi il pane».[20] Ma nell'era in cui il binomio lavoro-sussistenza è stato spezzato,[21] prima di immaginare modifiche costituzionali,[22] occorre andare a riscoprire tra le pieghe della Carta fondamentale tutte le numerose dimensioni

---

Accounting for Hunger: The Right to Food in the Era of Globalisation, Hart Publishing, Oxford 2011 [Studies in International Law].

[16] Sui doveri di rispettare, proteggere e rendere effettivo il diritto al cibo cfr. O. De Schutter, *International Human Rights Laws*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 242-253; C. Golay, *Droit à l'alimentation et accès à la justice*, Bruylant, Bruxelles 2011, pp. 119-121 e pp. 132-139.

[17] Alle 23 Costituzioni contate da L. Knuth – M. Vidar, *Constitutional and Legal Protection of the Right to Food around the World*, FAO, Roma 2011, anche su fao.org, si può aggiungere la Costituzione egiziana del 2014 (art. 79).

[18] Si pensi al Programma *Fome Zero*, su cui cfr. J. Graziano da Silva – M. Eduardo Del Grossi – C. Galvão de França, *The Fome Zero (Zero Hunger) Program. The Brazilian Experience*, FAO Brasilia 2011, su fao.org.

[19] Cfr. C. Golay, *cit.*, pp. 231-288; sia consentito altresì rinviare a M. Bottiglieri, *Il diritto ad un cibo adeguato: profili comparati di tutela costituzionale e questioni di giustiziabilità*, in P. Macchia (a cura di), *La persona e l'alimentazione: profili clinici, giuridici, culturali ed etico-religiosi* [Atti del Convegno di Asti, 30 novembre 2012], Aracne, Roma 2014, pp. 217-260.

[20] Cfr. l'intervento dell'on. Valenti (DC) in Assemblea costituente, *Atti del 29 aprile 1946*, su nascitacostituzione.it.

[21] Cfr. L. Ferrajoli, *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia*, II: *Teoria della democrazia*, Laterza, Roma-Bari 2012, p. 405.

[22] Ci si riferisce alla recente proposta del Ministro all'agricoltura, che, durante l'Expo delle idee, ha proposto di inserire nella Costituzione italiana il diritto al cibo adeguato, in modo che l'Italia risulti il primo Paese europeo a costituziona-

Se il nucleo duro del diritto al cibo è la dignità sociale della persona, suoi titolari sono gli affamati, sia in quanto tali, sia se "diversamente" affamati perché in condizioni peculiari di vulnerabilità.

di questo diritto già diversamente protette, affinché siano approntate quelle tutele che impediscano agli inoccupati di vedersi pregiudicata la propria dignità, oltre che la propria sussistenza. Il diritto al cibo, in tal senso, è riconoscibile nella libertà di autodeterminazione nelle scelte alimentari (art. 13 Cost.), nella libertà di consumare cibi conformi al proprio "credo" (art. 19 Cost.), nel diritto a un cibo salubre (art. 32 Cost.) o nel diritto a un'educazione alimentare (art. 34 Cost.).

Queste, e numerose altre dimensioni costituzionali del diritto al cibo, sono enucleabili sulla base di un principio di *solidarietà alimentare*, qui definibile come quel dovere che ha la Repubblica, in tutte le sue articolazioni, di «rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale che, limitando di fatto la libertà di essere liberi dalla fame (e dai suoi eccessi) e l'eguaglianza tra i cittadini nell'accesso a un'alimentazione adeguata, o ai mezzi per procurarsela con dignità, impediscono il pieno sviluppo della persona umana e la partecipazione effettiva di tutti all'organizzazione politica, economica e sociale di ogni Paese» (per parafrasare l'art. 3 della Costituzione italiana).

Accanto al principio di *solidarietà alimentare*, ci sembra possa emergere un principio di *fraternità conviviale*, espressione con cui si intende qui evocare la dimensione della convivialità della fraternità, quel mangiare alla stessa mensa che è la caratteristica dell'ambiente familiare, amicale, religioso, civico. Anche se la fame va affrontata a livello globale e strutturale, non è possibile pensare che alle campagne tese a promuovere i grandi cambiamenti, sia istituzionali sia economici, non si accompagni anche un cambiamento di mentalità, una nuova cultura del cibo, la quale responsabilizzi tutti in modo diffuso e permetta a ciascuno di dare il proprio contributo, nella consapevolezza di essere parte di "una sola famiglia umana" e che assicurare "cibo per tutti è compito nostro".[23]

---

lizzare tale diritto. Cfr. il testo integrale del discorso in cui tale proposta è stata formulata su www.politicheagricole.it.

[23] Cfr. *Una sola famiglia umana. Cibo per tutti: è compito nostro. Documento base*, su cibopertutti.it.

Fraternità conviviale e *solidarietà alimentare* costituiscono una proposta di declinazione del principio di solidarietà, sia di quella *fraterna o sociale* – che si sviluppa tra pari, operando sul piano orizzontale – sia di quella *pubblica o paterna* – operante invece sul piano verticale.[24]

Il principio di solidarietà, infatti, sembra "nato apposta" per dialogare con il *right to food approach*. Non solo perché il diritto di nutrirsi non può essere pienamente configurato senza essere coordinato con il dovere di nutrire, ma anche per la vocazione di tale principio a tenere insieme i due aspetti dei doveri di rispettare il diritto al cibo, ovvero quello che implica responsabilità pubbliche e quello che implica responsabilità private, secondo la logica dell'*interdipendenza tra doveri*.[25]

4. *Le misure che rendono effettivo il diritto al cibo*

Se il diritto al cibo si consegue o per via diretta, tramite l'accesso alla terra, o per via indiretta, per il tramite di acquisti monetari, ne discende che la principale misura per accedervi è costituita dal lavoro: nel primo caso il lavoro della terra, nel secondo caso lavoro che consenta di guadagnare un reddito sufficiente a una vita dignitosa. In alternativa a un reddito da lavoro dignitoso, che resta evidentemente la via maestra per conseguire il diritto al cibo adeguato, vi è l'ipotesi del reddito minimo, considerata preferibile a "misure tampone" come mense benefiche o *social card*.[26] In realtà non sempre il reddito minimo costitui-

[24] L'idea di applicare questi due principi al dovere di rispettare il diritto al cibo è nata dalla lettura di F. Pizzolato, *Il principio costituzionale di fraternità*, Città Nuova, Milano 2012, a cui si rinvia anche per l'articolata bibliografia.

[25] Sull'interdipendenza dei doveri internazionali di rispettare il diritto al cibo cfr. H. Shue, *The interdipendences of Duties*, in P. Alston – K. Tomasevski (eds.), *The Right to Food*, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden 1984, pp. 83-95. Sull'interdipendenza come meccanismo che consente al principio di solidarietà di declinarsi in principio di fraternità cfr. F. Pizzolato, *Il principio costituzionale di fraternità*, cit., pp. 124-125.

[26] C'è chi ritiene che garantire un minimo vitale costituisca la via maestra per garantire il diritto al cibo adeguato: così F. Pizzolato, *Il diritto all'alimentazione. Un bisogno fondamentale povero di tutele*, «Aggiornamenti sociali», 2, 2015. Quella che in Italia è dottrina, è invece politica pubblica in Paesi come il Brasile, dove il salario minimo, garantito dall'art. 7 Cost., è stato definito dall'ex presidente Lula come la via per risolvere non solo il problema degli affamati, ma dell'intera società: «il povero non è di per sé un problema, è la soluzione. Quando noi [brasiliani] abbiamo permesso al povero di accedere a un reddito minimo, è stato il povero stesso

sce la misura preferibile per rendere effettivo il diritto al cibo adeguato. Lo è certamente rispetto a determinate categorie di soggetti, come i nuovi poveri, i *workers poor*, o coloro per cui il semplice accesso a una mensa benefica può costituire un momento di lesione della propria dignità di in/disoccupato involontario. Il ricorso alle mense benefiche che per certe categorie di soggetti può apparire, correttamente, come una "misura tampone", per altra tipologia di utenti, diversamente affamati o diversamente vulnerabili, può invece costituire una misura preferibile: si pensi alle persone sole (non solo i senza fissa dimora), per le quali le mense costituiscono l'unico modo per recuperare fette di socialità altrimenti negate. Ma tra il lavoro e le mense benefiche sussistono infinite sfumature di misure che possono rendere effettivo il diritto al cibo, anche in modo innovativo e creativo.

Si pensi, in tal senso, alle misure di concessione di *orti urbani*. A differenza di quanto avviene in molte realtà europee, dove gli orti costituiscono un'espressione di partecipazione al governo del territorio da parte di associazioni e realtà della società civile, nella maggior parte dei Paesi in via di sviluppo gli orti urbani costituiscono un'importante misura di accesso diretto alla terra e al cibo essenziale per il sostentamento.[27] Un esempio italiano che si avvicina a queste esperienze internazionali è costituito da quello del Comune di Torino, dove gli orti urbani costituiscono una misura a sostegno del reddito; infatti, nel regolamento comunale che li disciplina e nei bandi che li attuano, la condizione economica e familiare dei partecipanti al bando (in particolare il reddito inferiore ai 15.000 euro e il numero dei figli) è criterio preferenziale per l'attribuzione della concessione. L'orto consente agli assegnatari di accedere al cibo prodotto in maniera diretta, dignitosa, tramite il proprio lavoro, e infatti gli ortaggi possono solo essere consumati, non venduti; l'ente locale concedente ha allo stesso tempo il vantaggio di veder sottratte al vandalismo o all'incuria aree verdi pubbliche rilevanti, risparmiando peraltro i costi di manutenzione e di presidio del territorio.[28]

---

a salvare l'economia brasiliana» (Discorso del Presidente Lula all'Expo delle idee, su expo.rai.it).

[27] Sull'agricoltura urbana nelle città latinoamericane cfr. FAO, *Growing Greener Cities in Latin America and the Caribbean. A Fao Report on Urban and Peri-urban Agricolture in the Region*, Roma 2014, su fao.org.

[28] Cfr. il *Regolamento per l'assegnazione e la gestione di orti urbani – n. 363* del Comune di Torino e il *Bando pubblico per l'assegnazione di orti urbani regolamentati in*

Un'altra misura particolarmente innovativa è quella dei *social market*, che funzionano come un GAS (Gruppo di acquisto solidale), con la particolarità che chi è in gravi difficoltà economiche può fare la spesa gratis o pagando prezzi molto più bassi rispetto a quelli di mercato. Ai beneficiari che lo desiderano, e sono nelle condizioni per farlo, è poi proposta una forma di reciprocità: quella di donare alcune ore di volontariato per fare meglio funzionare l'attività del *social market*.[29]

Non è possibile pensare che alle campagne tese a promuovere i grandi cambiamenti non si accompagni anche un cambiamento di mentalità, una nuova cultura del cibo, la quale responsabilizzi tutti.

Mette bene in evidenza la logica dell'interdipendenza dei doveri di solidarietà paterna e fraterna il sistema integrato delle cosidette mense benefiche. Queste vivono grazie allo spirito di *fraternità conviviale* di migliaia di volontari, ma in alcuni casi, come a Torino, a tali dinamiche si affiancano politiche pubbliche locali di *solidarietà alimentare* nelle quali l'attività del volontariato è riconosciuta, valorizzata e rivestita di dignità istituzionale. Questo riconoscimento si manifesta in due modi: innanzitutto con un supporto, non finanziario, ma alimentare, da parte del Comune, il quale rifornisce le mense di una quota/parte dei pasti pronti da distribuire o delle derrate alimentari necessarie per far sì che questi siano preparati.[30] A questo supporto materiale se ne aggiunge uno organizzativo:

---

strada castello di Mirafiori – Parco Sangone – lotto 2 aventi tipologia di orti sociali 2014 della Circoscrizione 10 (entrambi i documenti su comune.torino.it). Ma cfr. anche il *Regolamento per l'assegnazione e gestione degli orti urbani della Zona 7* del Comune di Milano del 10/11/2014 (su comune.milano.it). Per un esempio di orti associativi si veda l'Avviso pubblico per l'assegnazione di spazi aperti per l'assegnazione di orti urbani – Progetto "Coltivami", 2013 (comune.milano.it).

[29] Sul *Social market*, cfr. terzasettimana.org. Sulle differenti tipologie della galassia GAS cfr. Tavolo per la rete italiana di Economia solidale, *Un'economia nuova, dai Gas alla zeta*, Altraeconomia, Milano 2013 (sono narrati casi in cui le alleanze produttore-consumatore hanno dato vita a veri e propri consorzi tra cooperative degli uni e degli altri, casi ulteriori in cui i gruppi di consumatori hanno preso in affitto un determinato terreno e assunto il coltivatore diretto riconoscendogli uno stipendio dignitoso e casi in cui sono state costituite fondazioni dedite a questo scopo).

[30] Cfr. Determina dirigenziale del Comune di Torino. n. 2013 05180/005, su comune.torino.it. Tale fornitura si va ad aggiungere alle altre e diversificate fonti di approvvigionamento di cibo che arriva alle mense: dai prodotti dei supermercati in scadenza al cibo proveniente dal *Banco alimentare*.

il coordinamento, nel c.d. "tavolo mense", tra mense diurne e asili notturni, mense feriali e festive, finalizzato ad articolare il servizio in modo tale che non ci sia un solo giorno della settimana, o una fascia oraria, in cui una delle mense del territorio non sia aperta al pubblico.[31] Quest'ultimo caso evidenzia che è molto difficile distinguere gli interventi di solidarietà istituzionali da quelli di solidarietà sociale, atteso che tali dinamiche costituiscono sovente due aspetti dello stesso dovere di nutrire, due punti di vista che concorrono a definire una stessa prospettiva d'intervento.

I primi due casi, invece (orti e *social markets*), evidenziano che spesso la solidarietà fraterna, nell'intento di evitare le logiche dell'elemosina, preferisce coinvolgere direttamente gli utenti nel percorso di uscita dal disagio. Quando questo succede, l'avente diritto ad accedere al cibo in modo adeguato, da oggetto di una politica o di un progetto, diventa soggetto, da spettatore diventa protagonista del percorso che gli consente di passare da una situazione di esclusione alimentare a una di inclusione *conviviale*. L'*ownership* è un tratto comune a numerose politiche di solidarietà alimentare, molto spesso di scala locale, attuate in ogni angolo della terra: orti urbani, mense benefiche e scolastiche, *farmer* e *social markets* costituiscono esperienze diffuse nelle città dei cinque continenti.[32]

5. *L'Expo del cibo*

I doveri di solidarietà alimentare costituiranno oggetto di riflessione anche durante l'*Expo 2015*, in prospettiva della quale Stati e

[31] Cfr. U. Moreggia, *Cibo e fragilità sociali*, in M. Baradello – M. Bottiglieri – L. Fiermonte – P. Mascia (a cura di), *Cibo e città. Atti del I Workshop del progetto europeo "4cities4dev. Access to Good, Clean, Fair food"*, Roma 2012, pp. 55-57. Si veda anche *Torino per te. Guida ai servizi*, pp. 21-23 (entrambi i documenti su comune.torino.it).

[32] Per una panoramica sulle tante politiche locali attuate nelle diverse città del mondo per garantire il diritto al cibo, con particolare riferimento all'agricoltura urbana e periurbana, cfr. il materiale e i documenti raccolti sul sito della FAO a ciò dedicato: *Food for the Cities* (fao.org). Con riferimento alle città italiane, sia consentito rinviare a M. Bottiglieri, *Le autonomie locali sono tenute ad attuare il diritto al cibo adeguato dei cittadini europei? Commento a risoluzione assemblea parlamentare del Consiglio d'Europa n. 1957/2013 adottata il 3 ottobre 2013*, in A. Patanè (a cura di), «OPAL – Osservatorio per le autonomie locali», 4, 2014; «POLIS Working Papers», 213, 2014, pp. 60-77, su polis.unipmn.it.

governi locali, società civile e operatori economici stanno lavorando attorno alla c.d. *Carta di Milano*, che intende essere una sorta di Protocollo di Kyoto per il cibo.[33]

Può un evento straordinario ed estemporaneo come un'esposizione universale vincere la sfida contro un problema ordinario e strutturale come la fame? È evidente che un evento, non può, da solo, sostituirsi a interventi complessi di natura politica, economica e socioculturale. Tuttavia non è escluso che possa apportarvi un significativo contributo. Due sono gli indicatori da cui si potrà misurare l'impatto dell'Expo sulla questione cibo: il primo è dato dai contenuti recepiti dalla *Carta di Milano*[34] e dal tenore degli impegni che pubblico e privato si assumeranno (e manterranno); il secondo dal metodo, se al tavolo delle "trattative" saranno non solo seduti, ma anche ascoltati, gli aventi diritto al cibo, allora sì che l'*Expo 2015* avrà raggiunto un importante obiettivo.

---

[33] La *Carta di Milano*, il cui processo di costruzione è stato avviato il 7 febbraio 2015, intende raccogliere le diverse istanze in materia di cibo espresse da istituzioni, industria e società civile (cfr. expo2015.org); la Carta dovrebbe tener conto anche degli esiti del *Protocollo di Milano sull'alimentazione e la nutrizione* (protocollodimilano.it) che nasce come espressione della responsabilità sociale di impresa del sistema industriale agroalimentare (ma a cui hanno aderito anche altri soggetti: dal WWF al Ministero delle Politiche Agricole e Forestali) e che intende arrivare a un patto teso ad evitare gli sprechi, a promuovere un'agricoltura sostenibile e a sradicare la fame.

[34] Cfr. il testo integrale della Carta di Milano su www.expo.rai.it. Rispetto alla Carta, aperta alla firma il 1° maggio 2015, è stata già evidenziata la prima criticità, ovvero l'assenza nella medesima di ogni riferimento al divieto di emettere derivati sui beni di prima necessità come il cibo. Cfr. M. Girardo, *Zamagni: "Nella Carta il 'No' ai derivati sul cibo"*, su avvenire.it, 1° maggio 2015.

Anna Casella Paltrinieri *

Il ritmo del nutrirsi nelle culture

Uno sguardo antropologico

In diversi sensi si può parlare di un "ritmo" del nutrirsi nelle culture: nel senso del lavoro che serve alla produzione, alla trasformazione e alla preparazione del cibo; nel senso del ritmo delle stagioni che si riflette in ciò che appare sulle tavole nei diversi periodi dell'anno; nel senso del ritmo della vita sociale e celebrativa che affida al cibo e al suo simbolismo il compito di segnalare le appartenenze e le relazioni.

Ma è soprattutto di lavoro che intendo qui occuparmi e intendo farlo proponendo alcune "parole-chiave" che possono condensare in sé significati, storie ed emozioni. Le parole che scelgo sono: fiducia, sacrificio, tempo, pazienza.

1. *Fiducia*

Conviene, antropologicamente, partire dalla materia. I vegetali, gli animali, infatti, si "fanno cibo" attraverso il lavoro dell'uomo. Si tratta di un lavoro di ricerca, anzitutto, di conservazione e di trasformazione, spesso, addirittura, di un lavoro teso a rendere commestibile un alimento che in natura non lo sarebbe, come nel caso della manioca brasiliana, della patata, ecc. Poiché le cose (e gli alimenti) sono anzitutto materia che deve essere lavorata, è attraverso le tecniche che

* Insegna Antropologia Culturale all'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano.

l'uomo si esprime e riesce a trasformare un elemento vegetale o animale in cibo e dunque, riecheggiando Lévi-Strauss, innesta la cultura nel cuore della natura.[1] Si spiega, dunque, l'interesse che l'antropologia classica ha sempre riservato alla cultura materiale, intesa come aspetto fondante della vita di tutte le popolazioni.

Prima dell'avvento della industria alimentare il cibo proveniva da tre fonti: la raccolta (nella quale si possono inserire anche la caccia e la pesca), l'allevamento e l'agricoltura. Ognuna di queste tecniche, almeno secondo gli antropologi evoluzionisti dell'Ottocento, ha strutturato una mentalità e ognuna ha segnalato il passaggio da un livello di organizzazione del lavoro ad un altro, da una struttura sociale ad un'altra. Come ricorda l'antropologo e linguista Haudricourt, parlando della "ragione botanica" che sottintende tutta l'attività dell'uomo alla ricerca di alimenti, le risorse genetiche (piante, bacche, animali, tutto quanto è o può diventare commestibile) debbono anzitutto essere scoperte, riconosciute, prelevate e poi conservate. E ciò richiede l'intelligenza del territorio, che va conosciuto, esplorato e sfruttato al momento giusto e nella stagione giusta.[2] Occorre, dunque, un sapere e occorrono delle tecniche.[3] Basterebbe ricordare il lavoro ardito dei raccoglitori di miele che, ancora oggi in alcune aree montane dell'India, si arrampicano sulle rocce per raggiungere i luoghi dove potranno prelevare il miele e si inventano sistemi elaborati per trasportarlo. Secondo M. Shostak, che ha studiato i boscimani *!kung* del Kalahari, l'abitudine alla raccolta (la prima forma di interazione dell'uomo con la natura) ha strutturato una mentalità della quale conserviamo traccia anche noi, popolazioni urbanizzate e ormai molto lontane dalle nostre radici nomadi.[4] Una mentalità che rende naturale e spontaneo avventurarci nel bosco, nei momenti liberi, alla ricerca di quanto questo ci può offrire. Ed ecco il senso della prima parola: fiducia. Per gli indigeni che vivono di raccolta (i Pigmei del Gabon o i Boscimani del Sud Africa, gli indios Krahó o Macuxi dell'Amazzonia brasiliana che mi è capitato di incontrare) la

---

[1] Cfr. C. Lévi-Strauss, *L'uomo nudo*, Il Saggiatore, Milano 2008 [1971].

[2] Cit. in A. Casella Paltrinieri, *Sapori e saperi. Cibi, ricette e culture del mondo*, Ed. It., Firenze 2012.

[3] Cfr. A.G. Haudricourt, *La technologie, science humaine. Recherches d'histoire et d'ethnologie des tecniques*, La Maison, Paris 1987.

[4] Cfr. M. Shostak, *Nisa. La vita e le parole di una donna !kung*, Meltemi, Roma 2002 [1981].

Per gli indigeni che vivono di raccolta la natura è generosa, ed essi riposano su questa certezza che li rende esperti di bio-diversità.

natura è generosa, ed essi riposano su questa certezza che li rende esperti di bio-diversità. Alla loro fiducia dobbiamo la scoperta e l'utilizzo di diversi alimenti come la *macadamia* australiana (*macadamia F. Muell*) che gli aborigeni chiamavano con diversi nomi, i frutti amazzonici come il *cupuaçu* e il cacao, il *sago* (*metroxylon sagu*) della Papua Nuova Guinea (e che l'Occidente utilizza piuttosto nell'industria), l'ibisco (*hibiscus sabdariffa*) del quale si utilizzano i fiori e le foglie, il miele, la noce *mongongo* dei boscimani *!kung*, fino agli insetti utilizzati nella cucina thailandese o alle termiti africane.

Come ben ricorda l'antropologo Marshall Sahlins, nella sua lettura provocatoria, lungi dall'essere culture povere (come continuiamo a pensare noi occidentali, prigionieri di una visione economica basata sul possesso e sull'accumulo) le società dei raccoglitori sono piuttosto società dell'abbondanza, poiché riescono a garantirsi la sussistenza con poche ore di lavoro al giorno. È il ritmo dell'alternanza tra le spedizioni nella foresta, nel *bush* o nel deserto e le soste nel villaggio a costituire la trama della vita quotidiana.

Occorre, allora, continuare ad avere fiducia nei raccoglitori che ancora oggi vivono sulla terra: perché sono i custodi della memoria della umanità, ma anche perché dobbiamo in gran parte a loro la conservazione della bio-diversità nelle aree del mondo più fragili e affascinanti, come il deserto o la foresta amazzonica, perché la sussistenza di molte comunità è garantita proprio dal loro lavoro.[5]

2. *Sacrificio*

C'è una seconda parola importante ed è "sacrificio". La caccia e l'allevamento costituiscono altrettante facce del rapporto che da sempre lega l'uomo agli animali: sia quelli selvatici, nei confronti dei quali si realizza la sfida (che può avere aspetti meno cruenti come nel caso della pesca), sia quelli domesticati che vivono ormai all'ombra

[5] Cfr. A. Casella Paltrinieri, *Mercati del Mozambico. Persone, beni e cultura nei mercati di Sofala e Cabo Delgado*, Vita e Pensiero, Milano 2005.

Nel rapporto con l'animale sta un'altra forma di ritmo, quello che il cacciatore si impone per seguire la sua preda, oppure quello dell'allevatore la cui giornata è scandita sui tempi della mandria.

dell'uomo, come strumenti che offrono il latte, la lana, la carne e il sangue, o come compagni che spartiscono lo spazio della casa e condividono la quotidianità. Nel rapporto con l'animale sta un'altra forma di ritmo, quello che il cacciatore si impone per seguire la sua preda, oppure quello dell'allevatore la cui giornata è scandita sui tempi della mandria. Il cacciatore si impegna anzitutto nell'osservazione dell'animale: ne segue le tracce, si apposta nei luoghi dove esso vive, lo stana sul suo terreno ma, così facendo, si obbliga ai suoi ritmi, si impone un'altra disciplina. È quella del silenzio e della immobilità nelle albe invernali in attesa che il gallo cedrone inizi a cantare, quella delle lunghe marce sulle montagne o nella pianura alla ricerca degli indizi lasciati dagli animali, quella del rientro faticoso con la preda sulle spalle. È, anzitutto, il ritmo dell'attesa. Se è vero, come scrive Marvin Harris, riportando l'uomo alle sue radici materialiste, che la sola giustificazione della caccia sta nella necessità di disporre di proteine per l'alimentazione, altrettanto vero è che questa pratica antica si è da sempre (ed in ogni luogo) ammantata di ritualità e di simbologie.[6] Esistono infatti, i gesti magici del cacciatore che spera nella buona sorte, quelli per esprimere il tributo all'animale che ha ucciso (e, forse, anche per chiederne il perdono) come esistono gesti di condivisione mediante i quali la carne viene divisa tra i compagni nella speranza che ciò crei reciprocità. Ecco cosa scrive M. Shostak parlando dei cacciatori *!kung*: «Se un cacciatore riesce ad uccidere un animale di grandi dimensioni, questo verrà accuratamente macellato e riportato al villaggio. Lì si procederà a distribuire la carne secondo regole di precedenza chiare e ben definite. Ad ognuno viene assegnata una porzione, direttamente o indirettamente».[7]

Un ritmo diverso è quello che deriva dalla domesticazione degli animali, espressa nell'allevamento e nella pastorizia. Qui il ritmo è

[6] Cfr. M. Harris, *Buono da mangiare. Enigmi del gusto e consuetudini alimentari*, Einaudi, Torino 1992 [1985].

[7] Cfr. M. Shostak, *Nisa*, cit., p. 110.

dato dall'adeguarsi ai tempi della mandria e del gregge: la transumanza diventa addirittura il percorrere spazi al passo degli animali che si accompagnano. L'allevatore conosce e riconosce i suoi animali, così come il contadino delle generazioni passate sapeva dare il nome alle mucche che aveva nella stalla. E, adeguandosi ai tempi e al ritmo della vita degli animali cui si accudisce, l'allevatore e il contadino sperimentano una sorta di relazione empatica, ben documentata, ad esempio, nella letteratura dei popoli allevatori africani che si rivolgono agli animali con versi poetici.

Prima che l'industria alimentare trasformasse il rapporto con l'animale in uno schema insostenibile e assurdo, l'allevatore e il cacciatore erano ben consapevoli che il loro cibo (il latte, la carne) derivava dalla buona sorte loro concessa ma, sopratutto, dal sacrificio dell'animale. Per questo mettevano in atto gesti rituali, come quelli legati alla macellazione (ad esempio, nelle campagne italiane l'uccisione del maiale durante l'inverno si svolgeva come un vero e proprio rito sacrificale) o quelli che ancora capita di osservare nei villaggi africani dove l'anziano, prima di iniziare a parlare, versa parte della bevanda al suolo, per gli antenati. Una sorta di obbligo a riconoscere e replicare, a propria volta, il sacrificio che sta alla base del processo dal quale sono derivati gli alimenti.[8]

3. *Tempo*

Poi venne l'agricoltura e, con essa, un altro tipo di fatica. Il ritmo si fa compito quotidiano, fatica dello stare curvi sulla zolla (e, spesso, è una fatica tutta femminile) in attesa del tempo del raccolto.[9] Il contadino è anzitutto, come scrive Rousseau, colui che recinta un campo e con ciò distingue e separa lo spazio selvatico da quello coltivato, l'ambito destinato agli animali e alle presenze non umane, dall'*hortus* nel quale egli si conquisterà il pane quotidiano. Quello del contadino è il ritmo di chi è costretto alla terra, dovendo adeguarsi al ritmo di crescita delle piante e al susseguirsi delle stagioni. Ed è, anche, il ritmo della disciplina imposta dalle tecniche e dagli strumenti. La-

[8] Aspetti osservati sul campo nella regione di Abomey (Benin centrale) nell'estate del 2012.

[9] Cfr. A. Casella Paltrinieri, *Lavoro femminile in Africa: il dono, la reciprocità, il sacrificio. Riflessioni di antropologia dello sviluppo*, in *alleo review* 2013 (www.alleo.it).

vorare la terra col bastone da scavo, come fanno ancora oggi molte popolazioni tradizionali, con la zappa o con l'aratro sono altrettante modalità di strutturare il proprio lavoro, il proprio tempo e anche le relazioni con gli altri. Come ricorda Geertz, la necessità di irrigare le numerose piantagioni terrazzate di riso a Bali ha dato origine alla speciale organizzazione economica e sociale che ha il suo fulcro nella cooperazione tra gli agricoltori: si tratta del *subak* sul quale si regge l'intera società balinese.[10] L'agricoltura, dunque, si costituisce come una frattura profonda nel rapporto tra l'uomo e la terra: il cacciatore e l'allevatore, come il raccoglitore, si adattano agli spazi della natura, il contadino la addomestica, seleziona le produzioni, distingue gli ambiti. Scrive Haudricourt:

> Un passo decisivo fu garantito nell'evoluzione della società con la scoperta della cultura delle piante alimentari e della domesticazione degli animali. Questa è stata giustamente chiamata "rivoluzione". La rivoluzione neolitica è stata studiata soprattutto da un punto di vista quantitativo: l'aumento delle risorse alimentari rese possibile lo sviluppo demografico, che a sua volta permise una migliore divisione del lavoro, il progresso delle tecniche e la differenziazione sociale, ad esempio con l'apparizione delle classi. Ma è su un altro aspetto di questa rivoluzione che voglio attirare l'attenzione: sul cambiamento nei rapporti tra l'uomo e la natura, e sulle sue conseguenze in relazione ai rapporti inter-umani. Faccia a faccia col mondo vegetale e animale, a partire dal Neolitico l'uomo non è più solamente un predatore o un consumatore, ormai egli assiste, protegge, coesiste a lungo con le specie che ha addomesticato. Nuovi rapporti si stabiliscono, di tipo "amicale" […]. Ma i rapporti che esistevano all'epoca della raccolta non possono essere completamente aboliti. Essi riappaiono al momento della raccolta (per le piante) e dell'uccisione (per gli animali). L'inevitabile cambiamento di abitudini rende necessari riti di passaggio, cerimonie.[11]

E nella misura in cui l'agricoltura si organizza attorno ad un prodotto (il riso, il frumento, il mais) facendolo diventare un simbolo della propria condizione o della relazione col divino, essa struttu-

---

[10] Cfr. C. Geertz, *Organization of the Balinese Subak*, in E. Walter Coward Jr. (ed.), *Irrigation and Agricultural Development in Asia. Perspectives from the Social Science*, Cornell University Press, Ithaca NY 1980.

[11] Cfr. A.G. Haudricourt, *La technologie, science humaine*, cit., p. 277 (nostra la traduzione).

ra anche la mentalità del contadino sull'attesa, sulla pazienza e sul tempo.

4. *Pazienza*

Il ritmo delle stagioni, importante nella raccolta, diventa fondamentale per l'agricoltura. Poiché la natura fa attendere i frutti che il contadino coltiva, il ritmo delle stagioni definisce il tempo della abbondanza e quello della scarsità. Dunque, il contadino africano si sentirà povero quando sta aspettando il raccolto, ricco quando questo arriva ed è abbondante. Ci si sente poveri se manca un alimento fondamentale, ad esempio la *farinha* di *manioca* (*manihot esculenta*) dei brasiliani dell'interno, ricchi quando la manioca è pronta e inaugura il tempo "*da fartura*", tempo della abbondanza durante il quale ci si può abbandonare alla festa e alla gioia. Marcel Mauss, nel suo *Saggio sulle variazioni stagionali delle società eschimesi* scritto nel 1904, mostra come la vita cerimoniale degli inuit segua il ritmo delle stagioni. Durante l'estate gli inuit vivono isolati, e le famiglie si disperdono nella tundra alla ricerca del cibo animale e vegetale che in questo periodo dell'anno è abbondante: è il tempo della raccolta e della conservazione. Durante l'inverno, invece, gli inuit (ma anche i popoli nativi del Golfo dell'Alaska) raccolti nelle case collettive, si dedicano alle celebrazioni che sono frequenti e particolarmente importanti.

Tocca al cibo segnalare il passaggio delle stagioni oppure anticiparle in una forma rituale. Nella tradizione cerimoniale dell'Italia del nord, il dono delle arance ai bambini il giorno di Santa Lucia, oppure a Natale o nell'Epifania (ho un ricordo infantile della distribuzione di arance ai bambini che assistevano alla messa dell'Epifania) voleva, da un lato, riferirsi al sole (del quale l'arancia ha il colore) nell'attesa che questo ricompaia e riporti la luce; dall'altro il gesto di generosità verso i più indifesi, i bambini, doveva rimettere in moto il ciclo delle stagioni e il tempo della abbondanza. Come scrive Eliade, spesso le religioni si appoggiano sul simbolismo del cibo: ne è esempio l'uovo pasquale, riproduzione dell'uovo cosmico, emblema del rinnovarsi ciclico della vita.[12] Sono tracce di simbolismo presenti ancora oggi nel folclore, come, ad esempio, nell'abitudine di mangiare

[12] Cfr. M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, Bollati Boringhieri, Torino 1976.

Poi venne l'agricoltura e, con essa, un altro tipo di fatica. Il ritmo si fa compito quotidiano, fatica dello stare curvi sulla zolla.

le fave, cibo dei morti, durante le prime scampagnate nell'incipiente primavera, quasi a ricordare (sempre seguendo Eliade) che la vita si rinnova dal sacrificio dei morti sepolti nella terra.

E c'è, infine, il ritmo della convivialità, delle relazioni. Il linguaggio del cibo è il linguaggio del vivere sociale. Questo lo si rintraccia, ad esempio, nelle parentele linguistiche. Il termine wolof *nyam* significa sia igname (*dioscorea L.*) sia, semplicemente, mangiare. E così in Vietnam, "*an con*" significa mangiare riso ma anche, passando ad un registro più sociale, "amare".[13] Ricordiamo, infine, quanti sono i modi di dire che segnalano la vicinanza o la distanza sociale, le gerarchie utilizzando metafore che si riferiscono al cibo. "Tenere il mestolo" non significa solo essere dediti alle faccende domestiche ma, soprattutto, avere una posizione importante nella famiglia; "togliersi il pane di bocca" significa sacrificarsi per le persone cui si vuole bene e, infine, dire che "non abbiamo mai mangiato insieme" significa segnare la distanza sociale con persone che non sono diventate compagni di vita perché, appunto, non hanno mangiato il pane con noi.

Il ritmo sociale e cerimoniale del cibo è anche nella scelta o nella esclusione di alimenti, alcuni dei quali diventano simbolici (come i datteri che interrompono il digiuno del Ramadan, il montone che ricorda il sacrificio di Abramo), nella scelta dei momenti in cui mangiare o in cui digiunare (oltre al Ramadan, ad esempio, il digiuno ha un risalto fondamentale nella Chiesa ortodossa che richiede al fedele un numero altissimo di giorni di astinenza) e, infine, nella richiesta all'uomo di essere consapevole della fatica e del sacrificio necessari alla alimentazione (ad esempio, il rituale ebraico *khasherut* indica quando un cibo è adeguato per essere consumato dall'uomo).

Per concludere, ciò che rende adeguato un alimento è anche il senso che questo assume non solo nelle pratiche alimentari, ma anche e soprattutto per le sue origini mitiche e per la sua relazione con l'attività del pensiero (come ricorda Lévi-Strauss gli alimenti sono prima di tutto, "buoni per pensare"). Così l'olio ha origine divina,

[13] Cfr. V. Castellani – S. Scagliotti, *Mangiare-amare-VietNam. Note, divagazioni e ricette del paese della terra e delle acque*, Neos, Rivoli 2005.

perché l'oliva venne offerta da Atena agli uomini, i datteri sono stati importanti per sfamare la Sacra Famiglia in fuga nell'Egitto, il riso è servito a Buddha per dimostrare come il dolore sia consustanziale alla vita umana, la scoperta del miele, per i *karajà* amazzonici, è stata nel contempo scoperta della morte.[14] E il senso del nutrirsi sta allora tra i due poli: la relazione con la natura nella quale stanno le nostre radici, la relazione con gli altri e con Dio. Forse, recuperare un ritmo del nutrirsi può voler dire per noi recuperare un modo meno alienante di relazione con la terra, con gli animali ma, soprattutto, ritrovare il senso della fatica e del lavoro (nostro o degli altri) dal quale ricaviamo il nostro sostentamento.

[14] Cit. in A. Casella Paltrinieri, *Sapori e saperi*, cit., p. 22.

Luca Fallica *

Tra digiuno e sazietà: il respiro della mitezza

1. *Un filo conduttore*

> Nella Bibbia il mangiare e il bere formano, a mio avviso, il filo conduttore del racconto globale. Così, fin dalla prima pagina della Genesi, il Creatore dà ai viventi il loro cibo (*Gen* 1,29-30) mentre gli umani hanno accesso a un misterioso albero della vita (2,9b-16), la cui via d'accesso sarà custodita (3,24) fino alla fine del Libro. Nell'ultima pagina, infatti, alla fine dell'Apocalisse, quest'albero viene dato per la vita delle nazioni (*Ap* 22,2.14). Ma tra la genesi raccontata e il compimento annunciato, cibo e pasti segnano continuamente il cammino degli uomini nella Bibbia. […] Più profondamente, tutti i grandi temi biblici sono legati più o meno strettamente al cibo o ai pasti.[1]

Questa osservazione di un acuto interprete del Primo Testamento, qual è l'esegeta belga André Wénin, ci ricorda quale sia il rilievo che il cibo, il pasto, il mangiare assumono nel panorama biblico: non è soltanto un tema tra gli altri, per quanto rilevante, ma addirittura un "filo conduttore del racconto globale".

Se concentriamo lo sguardo sul Nuovo Testamento, giungiamo alla medesima conclusione. Gesù siede volentieri alla tavola degli uomini, persino nella casa dei pubblicani e dei peccatori, senza con questo disdegnare l'invito dei farisei e dei "giusti"; molte delle parabole che racconta nella tradizione sinottica attingono le loro immagini al contesto conviviale, mentre nel Quarto Vangelo il primo segno – l'*archè*

* Priore della Comunità Ss. Trinità di Dumenza (VA).

[1] Cfr. A. Wénin, *Non di solo pane… Violenza e alleanza nella Bibbia*, EDB, Bologna 2004, pp. 10-11.

Il cibo non è soltanto un tema tra gli altri ma addirittura un "filo conduttore del racconto globale".

dei segni come lo definisce l'evangelista – lo opera durante il banchetto per una festa di nozze, trasformando l'acqua in vino. Digiuna nel deserto, ma non esita a donare il pane alle folle affamate e, nel Vangelo più antico – quello di Marco – un'intera sezione è solitamente definita "dei pani", perché tutto ruota attorno al tema del cibo e del mangiare. Quando consegna ai discepoli la preghiera del Padre Nostro, sia nella versione di Matteo sia in quella più breve di Luca, la richiesta del pane è collocata al centro, in tutta evidenza; infine, come momento culminante e sintetico di tutta la sua vita, di fronte alla morte imminente Gesù consegna se stesso alla comunità nei segni del pane e del vino, durante un'ultima cena consumata insieme ai suoi discepoli. La cena è l'ultimo atto compiuto da Gesù nella sua vicenda storica, prima di dover subire ciò che altri faranno contro di lui, mentre nei racconti pasquali il Risorto si farà riconoscere mangiando insieme ai suoi discepoli.

Sono accenni rapidi e sintetici, sufficienti a farci comprendere il rilievo che le tematiche relative al cibo, al mangiare o al digiunare, all'aver fame o alla sazietà, rivestono nella riflessione biblica. Quello che le Scritture ci offrono nel loro complesso è, per rimanere in questo orizzonte metaforico, un piatto davvero sovrabbondante. Come ci ricorda la tradizione spirituale, di fronte al cibo, soprattutto quando è abbondante, occorre vigilare sulla tentazione dell'ingordigia o della voracità. È bene assumere un atteggiamento, se non di digiuno, almeno di sobrietà. Ed è quello che cercherò di fare in questa riflessione, operando delle scelte, necessariamente parziali.

2. *Simbolo di comunione*

Come primo elemento da tenere presente, occorre ricordare che, se la Bibbia è così attenta al tema del cibo e del mangiare, lo è a motivo della centralità che questi aspetti assumono nell'esperienza umana, nell'identità della persona, nelle sue relazioni, nella sua vicenda storica, come pure nella sua attesa, desiderio, speranza. Annota un autore ortodosso, Costi Bendaly, che ha affrontato la prassi del digiuno nei suoi aspetti psicologici oltre che spirituali:

> […] il cibo, preso in un contesto umano, va al di là della semplice funzione nutritiva per divenire portatore di un significato relazionale e, in particolare, per esprimere un'intenzione di comunione. La condotta alimentare riveste così nell'uomo una portata "simbolica", cioè riceve un sovrappiù di senso, un senso secondo che si aggiunge al suo significato immediatamente percettibile. In questo senso, il cibo è *simbolo* di comunione, cioè, senza perdere nulla della sua consistenza propria sul piano biologico e sensibile, è il luogo in cui si esprime il desiderio di comunicare con l'altro. Questo desiderio, incarnandosi dell'atto fisiologico e istintivo del nutrirsi, lo trasvaluta, cioè gli conferisce un senso nuovo. […] In breve, il cibo non dipende solo dal semplice bisogno fisiologico, appartiene al registro dell'affettività, del desiderio. È ciò che traduce la nozione di 'oralità', introdotta dalla psicanalisi, nozione nella quale la bocca (*os*), lungi dal ridursi a un semplice organo corporeo, è il primo "perno della presenza" al mondo e "definisce uno stile di relazione", stile che, in quanto primo nell'esistenza, vi lascia un'impronta profonda e duratura.[2]

Di questo è ben consapevole la Bibbia, sin dalle sue pagine iniziali. Infatti, nei due racconti della creazione viene assegnato un ruolo notevole al cibo, al mangiare come al digiunare, perché il nutrimento, che è dono di Dio, viene sempre accompagnato da una parola che impone un limite, sollecita un digiuno, per istruire sul vero significato del mangiare, e su come farlo. Emerge così un aspetto che diverrà più chiaro successivamente, nelle tradizioni dell'esodo, quando Israele, proprio attraverso la prova del deserto, dovrà imparare che «l'uomo non vive di solo pane, ma che l'uomo vive di quanto esce dalla bocca del Signore» (*Deuteronomio* 8,3). Non soltanto perché la parola di Dio nutre, ma anche perché istruisce su come mangiare, affinché il pane sazi davvero la vita e non riempia semplicemente il ventre.

3. *Ascoltare per nutrirsi*

Mi soffermo anzitutto sulla prima pagina della Genesi, nella quale la creazione viene descritta nei famosi sette giorni. L'ultima delle dieci parole che Dio pronuncia in una sorta di "decalogo della creazione" presenta una peculiarità rispetto alle precedenti, perché al v. 29 Dio parla non per ordinare o chiamare all'esistenza, ma per

[2] Cfr. C. Bendaly, *Il digiuno cristiano. Aspetti psicologici e spirituali*, Qiqajon, Bose-Magnano 2009, pp. 14-16.

Come ci ricorda la tradizione spirituale, di fronte al cibo, soprattutto quando è abbondante, occorre vigilare sulla tentazione dell'ingordigia o della voracità.

donare qualcosa: il cibo agli animali e agli umani.

[29]Dio disse: «Ecco, io vi do ogni erba che
produce seme e che è su tutta la terra, e
ogni albero fruttifero che produce seme: sa-
ranno il vostro cibo. [30]A tutti gli animali sel-
vatici, a tutti gli uccelli del cielo e a tutti gli
esseri che strisciano sulla terra e nei quali è
alito di vita, io do in cibo ogni erba verde».
E così avvenne. [31]Dio vide quanto aveva fat-
to, ed ecco, era cosa molto buona. E fu sera
e fu mattina: sesto giorno (*Genesi* 1,29-31).

In questi versetti c'è un elemento implicito che va messo in luce. Donando agli umani e agli altri esseri viventi il cibo, Dio pone un limite, perché potranno mangiare solo dei vegetali della terra, non potranno invece cibarsi della carne. Anzi, il limite si reduplica, in quanto Dio pone un'ulteriore distinzione, o separazione. Il testo distingue infatti tra tre tipi di vegetali: l'erba verde, l'erba che produce seme (cioè i cereali) e gli alberi da frutto. Queste ultime due specie vengono date in cibo all'uomo; la prima a tutti gli altri animali.[3] A tutti viene quindi offerta un'alimentazione vegetariana, ma con una distinzione ulteriore, in modo che non ci sia concorrenza, per il cibo, tra gli uomini e gli animali del cielo e della terra. Il secondo racconto della creazione espliciterà quanto qui rimane più implicito, con il comando impartito ad Adamo ed Eva di mangiare di tutti i frutti degli alberi, ma non dell'albero della conoscenza del bene e del male (*Genesi* 2,17). È interessante che in entrambi i casi venga imposto un limite riguardo a ciò di cui ci si può nutrire. È un elemento che deve interrogarci. Dio dona il cibo, ma insieme al cibo dona una parola che istruisce, imponendo un limite. Ci si potrà nutrire in modo buono del cibo solo a condizione di ascoltare la parola di Dio. Se ci si nutre obbedendo, il cibo sazia e dà vita; se ci si nutre disobbedendo, quello stesso cibo dà morte.

[3] Cfr. A. Wénin, *Non di solo pane…*, cit., p. 27 (in particolare nota 9).

4. *A immagine e somiglianza della mitezza di Dio*

Cerchiamo ora di comprendere meglio il significato e la finalità del limite che viene imposto. Dobbiamo osservare prima un elemento sorprendente. Infatti, quando Dio crea gli esseri viventi dei mari e dei cieli li benedice e li invita a moltiplicarsi:

> Dio li benedisse: «Siate fecondi e moltiplicatevi e riempite le acque dei mari; gli uccelli si moltiplichino sulla terra» (*Genesi* 1,22).

La stessa benedizione e il medesimo invito a moltiplicarsi ritornano per gli esseri umani, al v. 28. Questa benedizione manca invece per gli altri animali che popolano la faccia della terra. C'è per gli uccelli, i pesci, gli esseri umani, non per gli altri animali terrestri. È un'assenza che insospettisce, interroga, perché non sembra una dimenticanza innocente, senza significato. In essa possiamo forse riconoscere l'invito, rivolto all'uomo e alla donna, a vivere nel modo giusto la loro relazione con gli animali terrestri. Non è Dio a benedirli, sarà l'*adam* a doverlo fare; l'*adam* che riceve la parola di benedizione di Dio, per diventare mediatore di questa benedizione verso tutti gli altri esseri che vivono assieme a lui sulla faccia della terra. Lo potrà fare se, ascoltando la parola mite di Dio che gli parla, saprà vincere la violenza vorace sempre accovacciata alla porta del suo cuore (il *serpente*), così da trasformare anche la propria parola in una parola di pace e di benedizione. Questa è la via per la quale l'uomo, creato a immagine di Dio, come suo rappresentante o luogotenente sulla terra, potrà diventargli davvero somigliante. Perché somigliante a Dio? Perché anche Dio sa imporsi un limite: il *sabato*. Nel settimo giorno, infatti, Dio compie il suo lavoro e si riposa, riprende fiato. Non produce, non lavora, non separa, ma indugia nella relazione di meraviglia e di contemplazione che già si era annunciata ogni volta che aveva potuto dire «è cosa buona». Commenta Wénin:

> […] Dio si ferma. Mette fine al dispiegamento della propria potenza creatrice, impone un limite alla propria capacità di dominio, dimostrando che domina anch'essa. In tal modo si mostra più forte della propria forza, padrone del proprio dominio, per riprendere delle formule che amava Paul Beauchamp. […] Rispetto alla figura del Dio Onnipotente, il ritirarsi "sabbatico" conferma, alla fine, quel che appare già ben pre-

> sente durante tutto il racconto, cioè la capacità di questo personaggio di contenere la propria forza, di trattenere il proprio dominio, e il modo tutto suo di prendere distanza per aprire alle creature uno spazio completamente loro, spazio di vita per i viventi.[4]

Il sabato rappresenta dunque la capacità di Dio di porre un limite alla propria onnipotenza, alla voracità del proprio dominio per instaurare un rapporto di mitezza con tutte le sue creature, nel gioco della differenza e dell'alterità. Il limite che viene imposto all'uomo relativamente al cibo può essere interpretato nella medesima luce. Anche l'uomo e la donna devono imparare a dominare la propria voracità per poter conseguire quella mitezza che consentirà loro di essere da un lato somiglianti a Dio e dall'altro capaci di corrispondere al compito loro affidato: custodire e coltivare il giardino (cfr. *Genesi* 2,15). Il peccato di Adamo ed Eva consisterà appunto nell'incapacità di dominare questa voracità, che li condurrà a oltrepassare il limite, a impedire loro di coltivare e custodire il giardino, che si trasformerà in un deserto (cfr. *Genesi* 3,17-19).

5. *Il digiuno di Dio*

Giungiamo così a *Genesi* 3 e al racconto del peccato, che viene narrato proprio come incapacità di digiunare.

> Il Signore Dio diede questo comando all'uomo: «Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, nel giorno in cui tu ne mangerai, certamente dovrai morire» (*Genesi* 2,16-17).

Come mai il Dio che dona impone un divieto? C'è un limite al suo dono? In verità Dio dona tutto. Questo unico "no", infatti, è volto a rivelare che tutto il resto è un "sì". Un solo albero viene negato perché l'*adam* possa capire che tutto il resto gli viene donato, e donato due volte. Una prima volta perché è stato creato; una seconda volta perché non viene proibito. Se non ci fosse quel no, la persona umana sarebbe indotta a ritenere che tutto è suo possesso, suo diritto, sua

[4] Cfr. A. Wénin, *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo. Lettura narrativa e antropologica della Genesi. I.* Gen *1,1-12,4*, EDB, Bologna 2008, p. 26.

Se ci si nutre obbedendo, il cibo sazia e dà vita; se ci si nutre disobbedendo, quello stesso cibo dà morte.

proprietà. L'unico "no" dovrebbe consentirle di capire che tutto è dono. Questo "no" è per educare l'*adam* a dominare la sua brama di possesso e di potere, così da aprirsi alla logica contrapposta del dono, tanto del dono ricevuto quanto del dono condiviso. Dire no alla cupidigia del potere e del possesso significa dire sì alla gratuità della condivisione.

Il limite imposto assume in questa prospettiva un secondo significato fondamentale: permette all'*adam* di riconoscere che il fondamento della sua esistenza non riposa sui doni che riceve (se fosse così, anche un solo dono negato minaccerebbe la sua vita), ma sul Donatore stesso. È nella relazione con Colui che dona che l'uomo trova vita. Se tutto venisse donato, l'uomo non saprebbe distinguere il dono dal Donatore; non giungerebbe a riconoscere – al di là e attraverso ciò che riceve – il suo volto trascendente. Il frutto negato è il simbolo necessario perché l'uomo, anziché fissare lo sguardo e l'anelito del cuore sui doni che accoglie, giunga a desiderare l'incontro con il mistero personale di Colui che dona, con la fonte sorgiva della sua vita, per dimorare nella comunione vitale con lui. Inoltre, la persona umana, attraverso questo "no" che deve saper dire alla propria fame e alla propria volontà di dominio, deve giungere a somigliare sempre più al suo Creatore. Infatti, Dio stesso è così, come abbiamo visto a proposito del sabato: un Dio che pone un limite alla propria potenza per aprirsi alla mitezza della comunione con tutte le sue creature. Nella tradizione ebraica, più precisamente in quella cabbalistica, la creazione viene immaginata come un ritirarsi di Dio per far essere tutto il creato davanti a sé. Il termine ebraico con cui si descrive questo ritirarsi è *zimzum*, espressione ebraica derivante dal verbo *tsom*, che significa "digiunare".

> Dio ha digiunato su di sé. Ha fatto *zimzum*. Egli si è ritirato «come il mare si ritira e libera la terra ferma», secondo un'altra metafora comune. Il mondo non esiste dunque al di fuori di Dio, ma dentro lo spazio che Dio ha aperto in se stesso quando per un attimo si è svuotato e ha digiunato.[5]

[5] Cfr. B. Standaert, *Spiritualità arte di vivere: un alfabeto*, Vita e Pensiero, Milano 2007, p. 367.

Il digiuno che Dio chiede ad Adamo ed Eva è la via attraverso la quale potranno diventargli somiglianti, perché Dio stesso per primo digiuna per fare essere tutto ciò che esiste davanti a sé nella logica di un dono condiviso. Mary Gales Ryan, commenta con un testo suggestivo questo digiunare di Dio:

> Dio in principio si mise da parte,
> e così ebbe inizio il mondo.
> Questo è il segreto dell'amore:
> mettersi da parte.
> Se puoi, cerca soprattutto
> di metterti da parte.
> Chiedi per te
> solo un piccolo angolo del tempo.
> Metti confini al tuo volere,
> e guarda come fiorisce un mondo.[6]

Attraverso un rapporto maturo con il cibo, dominando la propria voracità, occorre giungere a un dominio sulla propria volontà di potenza. Così veniamo educati a compiere quel passo di decentramento che consente al nostro *ego* di lasciare spazio ad altro da sé, di diventare per così dire un *io ospitale*, mite, capace di *far fiorire il mondo*.

6. *Elemosina, preghiera, digiuno*

Se adesso, con un salto notevole, entriamo nel Nuovo Testamento, scopriamo che la parola di Gesù conferma questa lettura. Mi soffermo anzitutto su un testo che leggiamo al capitolo sesto di Matteo, in quello che è il cuore dell'intero *Discorso della Montagna*. In questo capitolo Gesù parla di tre opere tipiche della pietà giudaica: l'elemosina, la preghiera, il digiuno. Sono tre, e in una serie di tre è facile individuare un centro. Al centro c'è la preghiera, vale a dire la nostra relazione con Dio. È in questo contesto che Gesù consegna ai discepoli il *Padre Nostro*. La preghiera, però, non può stare senza l'elemosina e il digiuno. Dal mio rapporto con Dio, che chiamo *Padre*

---

[6] Cit. in R. Vignolo, *La povertà che arricchisce. In merito a* 2Cor *8,9 e dintorni*, in N. Ciola – G. Pulcinelli (a cura di) *Nuovo Testamento: teologie in dialogo culturale. Scritti in onore di Romano Penna nel suo 70° compleanno*, EDB, Bologna 2008, p. 297.

nella preghiera, derivano anche l'elemosina, cioè la capacità di stare con gli altri esseri umani nella forma della condivisione e della solidarietà, e il digiuno, che è la capacità di relazionarsi con i beni della terra nella forma non del possesso o dell'accaparramento vorace, ma al contrario in un atteggiamento di accoglienza, di lode, di ringraziamento, perché imparo a contemplare ogni bene come un dono che viene da Dio e verso Dio conduce. Come ha scritto Olivier Clément:

> Il digiuno significa un cambiamento radicale del nostro rapporto con Dio e con il mondo. Dio – e non l'*ego* – si colloca al centro ed il mondo è visto come sua creazione: dialogo degli uomini tra loro e con il Creatore. Il digiuno impedisce all'uomo di identificarsi col mondo nella sola prospettiva del possesso e gli fa accettare il mondo in una luce venuta da altrove. Ogni essere, ogni cosa, diviene allora un oggetto di contemplazione. Il digiuno introduce tra l'uomo e il mondo la distanza del rispetto e della meraviglia; permette all'uomo di avere fame anche di Dio e di accogliere, di riflettere in sé la fame, il "sospiro" del creato.[7]

In questo testo il digiuno è dunque visto in relazione tanto con Dio (la preghiera) quanto con gli altri (l'elemosina). Occorre digiunare per non cadere nella tentazione di impossessarsi del dono, divorandolo con voracità, senza riconoscerlo come bene che, provenendo dalla gratuità di Dio, siamo chiamati a condividere con i nostri fratelli e sorelle in umanità. In altri termini, la preghiera e l'elemosina – cioè la relazione con Dio e con gli altri – ci educano a nutrirci vincendo la tentazione di «vivere ripiegati su se stessi, nella pretesa che tutto l'esistente sia solo funzionale alla propria sazietà».[8]

7. *Un cammino in tre passi*

Per vincere il ripiegamento, il Nuovo Testamento propone tre passi precisi in ordine al mangiare. Il discorso sarebbe molto ampio e complesso; mi limito ad alcune osservazioni rapide, che sarebbero da riprendere e ampliare.[9]

---

[7] Cfr. O Clément, *Alle fonti con i Padri*, Città Nuova, Roma 1987, p. 138.

[8] Cfr. S. Bittasi, *Mangiare e dar da mangiare. Leggere le relazioni sociali attraverso un paradigma biblico*, «AS», 63, 2012, pp. 419-430; qui p. 421.

[9] Su questi tre passi, cfr. l'articolo molto puntuale di Stefano Bittasi, citato nella nota precedente, in particolare alle pp. 425-430.

Il primo passo è mangiare insieme, non nella solitudine del ripiegamento su di sé, ma nella logica della convivialità e della festa. Per questo Gesù non disdegna, a costo di sollevare lo scandalo dei suoi contemporanei, di condividere la mensa anche con i peccatori. Il pasto comune diviene luogo di una comunione più radicale della separazione operata dalle logiche del peccato o della semplice giustizia senza misericordia. Ha osservato Giancarlo Bruni:

> Il fatto del mangiare diventa momento rivelativo della verità dell'uomo come essere di comunione. L'amicizia è espressa dal mangiare insieme, è ricercata nel mangiare insieme, è fatta risalire a una fonte comune di vita, il cibo. La convivialità fa e manifesta la riconciliazione.[10]

Il peccato di Adamo ed Eva consisterà appunto nell'incapacità di dominare questa voracità, che li condurrà a oltrepassare il limite.

È significativo che Gesù, nella prima moltiplicazione dei pani, come viene narrata da *Marco* 6, prima ancora di scorgere la fame di pane, ha compassione delle folle «perché erano *come pecore che non hanno pastore*, e si mise a insegnare loro molte cose» (*Marco* 6,34). Essere pecore senza pastore significa essere pecore solitarie, disperse, incapaci o impossibilitate a intessere legami di comunione. Difatti, la prima cosa che Gesù fa, prima ancora di spezzare il pane, è donare una parola che ritesse relazioni. Inoltre, al momento di condividere il pane, «ordinò loro di farli sedere tutti, a gruppi, sull'erba verde. E sedettero, a gruppi di cento e di cinquanta» (vv. 39-40). Erano pecore disperse, la parola e il gesto di Gesù le ha trasformate in piccole comunità, capaci di condividere insieme il pane nella logica della festa. Nasce così la vera *compagnia della vita*. Non per nulla "compagnia" deriva dal latino *cum-panis*, mangiare insieme il pane. C'è qui una circolarità virtuosa: mangiare insieme il pane genera la compagnia e nello stesso tempo è la compagnia, nella quale il pane viene mangiato, a renderlo nutriente e in grado di saziare la vita.

Il racconto di Marco ci suggerisce anche quale sia il secondo passo, o la seconda condizione di un mangiare che vinca la tentazione di avvitarsi su di sé: *prendersi cura della fame di altri*. Nel deserto Gesù

[10] Cfr. G. Bruni, *Mangiare: evento rivelativo*, «Servitium», 148, 2003, p. 51.

aveva digiunato, rifiutando di abusare della propria parola per trasformare le pietre in pane e così saziarsi; ora, in questo altro deserto, non esita a usare la propria parola per sfamare la fame di altri. Anzi, potremmo dire che quel digiuno iniziale era già orientato a questo prendersi cura.

> Il momento dell'effettivo passaggio alla vita adulta si ha quando si supera l'autocentratura sul proprio sostentamento come riferimento unico della vita, nel fare l'esperienza dell'avere responsabilità sulla vita altrui. Quando cioè si passa dalla declinazione del mangiare come un nutrire la propria vita all'investimento di energie materiali e spirituali per nutrire la vita di qualcun altro.[11]

Gesù compie infine un ultimo passo quando, nell'ultimo pasto consumato insieme ai suoi discepoli, fa della propria vita, del proprio corpo, del proprio sangue, un pane per la vita di altri. Il dare da mangiare diventa così il *dare da mangiare se stessi*. Solamente Gesù, nella sua singolarità, lo può fare, ma in qualche misura il suo agire può riflettersi nella vita del discepolo, chiamato a ripetere i gesti della cena in memoria di Gesù. La memoria della cena imprime nella nostra vita una logica eucaristica, bene espressa dagli atti che Gesù compie nella condivisione dei pani nel deserto e che torna a ripetere nei racconti della cena: «Prese i cinque pani e i due pesci, alzò gli occhi al cielo, recitò la benedizione, spezzò i pani e li dava ai suoi discepoli perché li distribuissero a loro; e divise i due pesci fra tutti» (*Marco* 6,41). Gesù *prende*: non si preoccupa se sia poco o sia molto, accoglie tutto quello che noi sappiamo consegnargli nella nostra povertà; *leva agli occhi al cielo*: il suo sguardo entra in comunione con quello del Padre, riconosce che ciò che ha in mano non è suo possesso, ma dono che deve condurre alla relazione con Colui che dona; *pronunziò la benedizione*: benedice non il pane, ma il Padre; non supplica né invoca, ma ringrazia, persino nella povertà e nell'indigenza, perché non ha dubbio che la volontà del Padre sia amore e salvezza per la fame di ogni uomo; *spezzò* i pani nel gesto della condivisione; li *dava* (c'è un imperfetto!) *ai discepoli perché li distribuissero*: anche i dodici vengono coinvolti nel modo di vivere e di agire del loro Signore. Il miracolo scaturisce da quell'ultimo verbo: un 'dare' all'imperfetto che protrae l'azione fino a quando tutti saranno saziati. Tuttavia, il prodigio di questo verbo è

[11] Cfr. S. Bittasi, *Mangiare e dar da mangiare*, cit., pp. 425-426.

preceduto e generato da quattro azioni che possiamo ripetere ogni giorno nell'ordinarietà della nostra vita, che diviene così un segno della logica nuova del Regno. Non c'è nulla di miracoloso nell'accogliere il poco che abbiamo, nel viverlo cercando la comunione con il Padre, rimanendo disponibili a ringraziare per il dono ricevuto in una benedizione che ci impegna a condividere tutto con chi è nel bisogno. Non c'è nulla di miracoloso, o meglio, questo è il vero miracolo della vita, che entrando in questa logica eucaristica entra nella logica stessa del Regno. Questi verbi ci consegnano a un differente stile di vita, oltre che a un mangiare diverso. Prendere, accogliere anche il poco, impegna a vivere in uno stile di povertà, di sobrietà, di attenzione al piccolo, al semplice, a ciò che possiamo essere tentati di scartare o marginalizzare. Alzare gli occhi al cielo anziché tenerli fissi su di sé, mettendo se stessi al centro di ogni relazione, significa riconoscere di non possedere la propria vita, ma di doverla accogliere dentro una relazione, con Dio e con gli altri. Benedire e ringraziare sono verbi che vincono la tentazione del potere, dell'avidità, dell'egoismo, per aprire la vita alle logiche della gratuità e al primato delle relazioni. Infine, spezzare per condividere ci converte dalla logica del "mio" a quella del "nostro", dalla logica del possesso alla logica del dono, accolto e condiviso. Se viviamo questi verbi e gli atteggiamenti che ne scaturiscono, il dare di Dio può davvero raggiungere tutti. Ogni altro verbo che a essi si contrappone fa sì che compromettiamo questo "dare" e la terra torna a essere un deserto, anziché il giardino originariamente desiderato dal Creatore.

Monica Rimoldi *

Gli strumenti del cinema: i costumi

In occasione del centoventesimo anniversario (1895-2015) della prima proiezione cinematografica ad opera dei fratelli Lumière, proseguiamo la serie di approfondimenti sugli strumenti della settima arte.

Ma si veste così bene solo per andare a comprare qualcosa da mangiare?[1]

La crinolina bianca dai riflessi azzurri di Angelica (Claudia Cardinale) nella scena del ballo che chiude *Il gattopardo* (regia di Luchino Visconti, 1963). Il fluente abito verde smeraldo indossato da Cecilia (Keira Knightley) per la famigerata cena che segna il corso degli eventi in *Espiazione* (*Atonement*, regia di Joe Wright, 2007). La tutina fatta di bende bianche con cui Leeloo (Milla Jovovich) si presenta ne *Il quinto elemento* (*Le Cinquième élément*, regia di Luc Besson, 1997). Ecco alcuni costumi rimasti scolpiti nella memoria cinematografica collettiva. Si tratta, tuttavia, di esempi tratti da film "in costume", ambientati in un passato da ricostruire o in un futuro tutto da immaginare. Così è troppo facile. Ma gli abiti "normali" indossati in un film quale funzione hanno?

La storia di *Un cuore in inverno* (*En coeur in hiver*, regia di Claude Sautet, 1992) ruota intorno a tre personaggi: Camille (Emmanuelle Béart), una giovane violinista piena di talento, Maxime (André Dussolier), l'estroverso titolare di una liuteria per musicisti famosi a cui Camille è legata sentimentalmente, e Stéphane (Daniel Auteuil), il liutaio-restauratore che lavora per Maxime. La bellissima Camille si muove in una Parigi di grande classe e impeccabile cultura, per questo è tanto più sorprendente quanto poco le donino gli abiti che

* Redazione di «Munera».

[1] La battuta viene pronunciata da una vicina di casa a proposito di Su Li-zhen (Maggie Cheung), la protagonista di *In the Mood for Love* (regia di Won Kar-wai, 2000).

indossa: maglioni larghi, gonne lunghe, vestiti castigati, tacchi bassi, capelli raccolti, niente trucco. Non c'è modo migliore per sottolineare la concentrazione assoluta di Camille sulla musica. L'incontro con Stéphane, il cuore in inverno del titolo, taciturno, distante, contemporaneamente attento e sfuggente, farà perdere a Camille l'autodisciplina. Verso la fine del film (spoiler alert!) Camille confessa a Stéphane di amarlo. Quest'ultimo le risponde di non amarla. Lei si rifugia in casa, poi esce per andare al ristorante dove Stéphane abitualmente cena e gli fa una scenata in pubblico: trasandata, i capelli scarmigliati, il trucco pesante. Camille sembra davvero non avere più nulla da perdere. Un'ulteriore curiosità sugli abiti del film: i costumi sono di Corinne Jory, ma nei titoli di coda si specifica che Daniel Auteuil indossa Christian Dior. A Stéphane, così riservato, sono dedicati gli abiti più riconoscibili, anche se è stato notato che in realtà non se li sarebbe potuti permettere.[2]

Del tutto ordinario è invece quello che indossano i due protagonisti di *Brokeback Mountain* (regia di Ang Lee, 2005): Ennis (Heath Ledger) e Jack (Jake Gyllenhaal), due giovani mandriani, di pochi mezzi e ancora meno parole o prospettive. Si incontrano per la prima volta nell'estate del 1963, che trascorreranno insieme pascolando le pecore in montagna. Il loro guardaroba è la sintesi dell'immaginario western veicolato in modo così efficace dal cinema: jeans, stivali, cinture, camicie, giacche imbottite, cappelli da cowboy. Ennis indossa Levi's chiari e Jack Wrangler scuri. Gli spettatori possono anche non sapere che, come racconta la costumista del film Marit Allen, «ogni cosa che un cowboy e un ranchero indossano ha un significato e un riferimento culturale. Sarebbe molto facile per un outsider non esperto del codice fare un errore. Per esempio, i cowboy indossano jeans Wrangler (sono più stretti) e i ranchero indossano Levi's più morbidi».[3] Il codice viene rispettato per tutto il film, che copre un arco temporale di quasi vent'anni. Proprio quello che Ennis e Jack indossano esprime le differenze fra le vite vissute dai due uomini dopo aver lasciato la montagna dove si sono innamorati: Ennis mette su famiglia, divorzia, fa lavori saltuari, rimane povero, chiuso, incapace di cambiare, tanto che gli vedremo indossare gli stessi abiti lungo

[2] Cfr. V. Letts, *En coeur in hiver*, «The Spectator», 30 aprile 30, 1993, p. 46.

[3] *«Brokeback» clothing speaks louder than words*, «Los Angeles Times», 4 gennaio 2006.

tutto il film, in particolare un giaccone pesante di velluto marrone a coste, alla fine liso e strappato; Jack, invece, estroverso e avventuroso, finisce per sposare una ragazza ricca, e in ogni incontro con Ennis indosserà sempre qualcosa di nuovo e di qualità sempre maggiore. Alla fine, sarà l'immagine di due camicie macchiate di sangue, una in denim più scuro, l'altra in cotone chiaro, conservate per anni appese una sull'altra in un armadio, a sintetizzare l'aspirazione a una vita insieme mai realizzata.

Nel film *In the Mood for Love* (regia di Won Kar-wai, 2000), ambientato a Hong-Kong nel 1962, Su Li-zhen (Maggie Cheung) e Chow Mo-wan (Tony Leung) si trasferiscono in due appartamenti contigui e scoprono che i rispettivi coniugi li stanno tradendo; iniziano a frequentarsi e finiscono per innamorarsi, ma si separano perché, come dice Su, «noi non siamo come loro». Ma come sono invece? Chow è un giornalista che veste all'occidentale (cravatte sottili, pantaloni ampi), mentre Su in ogni scena del film sfoggia un *cheongsam* diverso, l'abito tradizionale cinese in seta, senza maniche, aderente. Il tessuto può essere a motivi floreali (più tradizionalmente orientali) o geometrici (di stile più occidentale). Per sottolineare ancora di più la silouette sottile e slanciata di Maggie Cheung e anche il suo lungo collo, William Chang, al contempo responsabile dei costumi, del montaggio e direttore artistico del film, ha modificato il modello tradizionale allargando leggermente le spalle e alzando il colletto. Il risultato è che i *cheongsam* indossati da Su appaiono come «superfici che esercitano sul personaggio la stessa egemonia soffocante dei muri […] innalzando una sorta di parete tra la donna e l'uomo che la ama».[4] Durante un trasloco, al lavoro, in casa, mentre va a prendersi da mangiare, per strada, al ristorante, Su incede composta su tacchi altissimi avvolta in un'abito che la rende elegante e irraggiungibile. Solo una volta la vediamo salire e scendere freneticamente le scale di un albergo, il *cheongsam* coperto da uno spolverino rosso svolazzante.

Connotazione del personaggio e della sua situazione emotiva, funzione simbolica e narrativa, adeguamento al contesto socio-culturale o sovvertimento delle sue regole, superficie su cui proiettare un senso di identificazione o rifiuto: ma allora anche al cinema un vestito non è semplicemente un vestito!

---

[4] Cfr. S. Alovisio, *Wong Kar-wai*, Il Castoro cinema, Milano 2010, p. 148.

La Bibbia sul grande schermo: colossale e secolare

Chiamatela nostalgia. Dopo decenni di assenza, squillano le trombe, e i kolossal biblici hollywoodiani sono di ritorno. Forse, alla proposta di rispolverare quel tema classico di successo, qualche produttore ha storto il naso, per poi però convincersi: come pensare che *non* possa funzionare, dopo il successo di tanti film *fantasy*? E poi, che diamine, in questo momento precario la gente ha bisogno di un po' di certezze. Noi gliele diamo, e addirittura in 3D!

Noah (2013) del fervente vegano Darren Aronofsky è stato il primo. Ora tocca a *Exodus – Dèi e Re* del gladiatorio Ridley Scott, che ovviamente e molto seriamente promette uno spettacolo "divino", senza mai accennare all'ironia in gioco. La sfilata della Bibbia sul grande schermo continuerà, ma vale la pena di trarne fin d'ora una piccola riflessione. Se i motivi di questo sorprendente ritorno sono molteplici, la differenza rispetto a classici del passato quali *Sansone e Dalila* (1949) o *La tunica* (1953) è soprattutto una: il pubblico a cui ci si rivolge è ora chiaramente post-religioso e non possiede gli strumenti per discernere ciò che viene dalla Bibbia, ciò che liberamente la reinterpreta e ciò che è frutto di invenzione.

Serve a poco denunciare la scarsa fedeltà alle fonti. Più utile forse interrogarsi su quello che un pubblico globale e disincantato troverà in un film nel quale per esempio, pur lasciando nell'ombra il Dio creatore, si chiama in causa la nostra responsabilità nei confronti di un mondo che non abbiamo creato, ma che potremmo distruggere. È ciò che accade per esempio in *Noah*, che ha segnato il nuovo trend. Fin dalla sua battuta iniziale («In principio non c'era nulla») il film introduce variazioni assai vistose rispetto al libro della Genesi. Indub-

biamente, se facciamo un confronto con i grandi affreschi di epica biblica realizzati a Hollywood fino a cinquant'anni fa, è venuta meno la necessità di attenersi a una "memoria condivisa" e tradizionale. C'è dunque più spazio per osare, per "attualizzare", e questo non deve essere visto per forza come qualcosa di negativo. *Exodus – Dèi e Re* segue la stessa linea, con in più l'attenzione non tanto al libro dell'Esodo, quanto alla sua classica e mitica riproduzione: *I dieci comandamenti* realizzato due volte, e con fervida convinzione, dal nume tutelare del cinema kolossal Cecil B. DeMille. Tante autorevoli fonti di riferimento risultano un po' ingombranti. Sembra più facile mantenere una certa libertà rispetto alla lettera della vicenda biblica – basta un richiamo allusivo e liberamente reinterpretato – mentre risulta più difficile *non* fare un *remake*: avere cioè la stessa libertà (paradossalmente) verso una fonte assai meno canonica, ma che si è fissata nell'immaginario di tanti fruitori del cinema. Basti pensare al fatto che, negli Stati Uniti, i film biblici di DeMille per anni sono stati regolarmente riproposti in televisione in prossimità di feste religiose ebraiche o cristiane. Per distanziarsi almeno un po' da questi fasti liturgici, Scott realizza un'imponente visione del fatiscente impero egiziano, un po' nello stile di *Blade Runner* (1982), e dunque assai diversa da quella ideata da DeMille. Per far dimenticare un ingombrante immaginario occorre vampirizzarne un altro, per quanto improbabile.

Osserviamo in particolare il ruolo di Mosè. Nell'Esodo, Mosè è descritto come un condottiero, e tanto basta per offrire un personaggio solido. Ma come rendere tale figura attraente per l'ampio pubblico in sala? Per DeMille non c'erano dubbi in proposito. *I dieci comandamenti* veicolavano l'idea che guardare il film con partecipazione significasse identificarsi con l'eroe, la sua audacia, e soprattutto la sua fede non vacillante. I moltissimi spettatori di quel tempo, commossi, desideravano avere la stessa fede di Mosé (Charlton Heston). Ma i tempi sono cambiati. Per il grande pubblico oggi l'approccio è diverso. Per molti è sempre più difficile immedesimarsi con una fede fervida e cristallina, perché emergono immediatamente i dubbi. La fede pura è da sospettare, come già aveva dimostrato il Noè di Aronofski, arcisicuro di essere stato scelto per restituire il mondo agli animali e toglierlo agli umani devastatori, che devono ora suicidarsi per salvare la Natura. "Se hai troppa fede stai attento – suggerisce a spanne il sottotesto – potresti prendere un abbaglio". Meglio invece continuare prudentemente a dubitare.

Ecco allora presentarsi, nel riveduto Mosè (Christian Bale), un eroe convincente con il quale molti non faticano a immedesimarsi, per il suo atteggiamento sincero, ma vacillante nel credere, quando gli appare Dio. All'inizio del film, quando Mosè si presenta come figlio prediletto adottato dal saggio faraone Seti, subito viene mostrato (prima del suo onore e l'abilità nel combattimento) con un sorriso scettico nei confronti degli aruspici, devotamente ascoltati da Seti, e della tradizione egiziana. Più tardi, dopo la morte di Seti, una volta esiliato dal fratellastro Ramses e sposatosi con Zippora, Mosè viene da lei redarguito per il suo approccio educativo – per così dire laico – nei confronti del figlio Gershom. «È bene che un ragazzo cresca senza credere in niente?», gli chiede la moglie madianita, che riceve in risposta la spiazzante contro-domanda: «Ed è male che cresca credendo in se stesso?» Lo scetticismo di Mosè è dunque perfettamente moderno: rispettoso, conciliante, ma sicuro della propria posizione adulta e "illuminata". Perfino il tema della scoperta della propria identità ebraica (trattata da DeMille in modo patetico e magistrale) viene qui messa in scena in modo affrettato, come se non ci fosse nulla di particolarmente esaltante nella scoperta di ciò che si è, della fede che si abita.

Proprio qui, però, si inserisce l'incontro con il Dio altissimo sull'Horeb, la montagna sacra che Mosè puntualmente aveva raccomandato al piccolo Gershom di non considerare davvero come "montagna di Dio". Non per qualche esoterica chiamata, ma da avveduto e buon pastore, Mosè vi sale per rincorrere alcune pecore fuggite, finché rimane travolto da un'acqua torrenziale. Scaraventato tra le rocce della montagna, Mosè si sveglia in piena notte, ferito e coperto dal fango, davanti a un fuoco che non scalda e non ravviva la luce notturna virata verso il blu. L'immagine è efficace: l'incontro con il divino, inatteso e sconvolgente, mette a soqquadro l'esistenza. Dal mistero divino non si sprigiona però l'aspetto *fascinans*, ma solo il *tremendum*. Il solido Mosè si perde e trova un Dio non proprio paterno, ma piuttosto capriccioso. «Chi sei?», domanda Mosè al bambino che compare accanto al roveto. «Io sono», gli risponde seccamente il ragazzo, mentre la scena si interrompe di netto, facendo pensare, dopo il risveglio del protagonista, a una visione, un sogno o un incubo. La scelta del Dio-bambino appare coerente con l'idea dell'ineffabile Nome divino rivelato nella Bibbia a Mosè, mostrando la "pienezza dell'essere" di Dio. Tale scelta suggerisce anche il tema dell'incom-

prensibilità del divino, sfuggente e sferzante. Ma questa rivelazione non spalanca gli occhi e la mente di colui al quale è destinato. Al contrario: nasce e alimenta in Mosè l'inquietudine del dubbio. Il suo stesso scrupoloso obbedire alle ingiunzioni divine sembra avvenire peraltro non per scelta, ma per necessità.

Insomma, la scena della rivelazione divina non vuole convincere né Mosè né il pubblico del film, ma invece disseminare in tutti un "sano" dubbio, che prepara a fronteggiare con precauzione i passaggi più ardui relativi alle piaghe d'Egitto. Mosè appare nel film nel vano tentativo di frenare l'insofferenza e la collera di Dio (o almeno di comprenderle), mentre le scene ne mostrano con ritmo implacabile le ripercussioni, come il sangue che copre la superficie del Nilo, le invasioni di cavallette, rane e locuste e infine il culmine, l'evento che mette di fronte all'incomprensibile: la morte di tutti i bimbi egizi primogeniti. Come si può guardare a tutto ciò come segno della benevolenza divina? Una buona domanda anche per i lettori della Bibbia. Qui però non si prova a rispondere, ci si limita a enfatizzare il quesito. Manca del tutto l'idea di un Dio «lento all'ira» (*Esodo* 34,6) che non impone arbitrariamente tutti i mali, ma al contrario li annuncia per preparare ad essi, e quasi li distribuisce per alleviarli. Non il furore, ma la pazienza è divina. Profeti severi come Giona e Geremia protestarono con delusione per questa lentezza di Dio, vedendo quasi in essa la sua debolezza. Ridley Scott sembra d'accordo con loro e li accontenta, mostrando un Dio che non sa far altro che agire implacabile, rappresentando le piaghe d'Egitto in vigorose scene horror. Insomma, qui non sono ammesse sottigliezze per descrivere il divino. La sua rappresentazione deve continuare a essere enfatica, come aveva insegnato DeMille, anche se in questo caso ciò che viene sottolineato non è, ingenuamente e cristianamente, la paternità di Dio e suo il governo saggio, ma l'inquietudine che suscita quando si avvicina troppo a noi.

Il finale porta fino in fondo l'idea di una rivisitazione secolare di un mito potente, che ha alimentato e continua ad alimentare la fede dei credenti. Non è Dio a dettare le tavole della Legge, marcandole magicamente come nel film di DeMille. È invece Mosè a incidere pazientemente le tavole con un piccolo scalpello. Lo fa mentre parla con Dio, il che ci rassicura del suo operato. Una bella intuizione, anche se nel film rimane sempre il dubbio su che cosa significhi il parlare tra i due. È davvero dialogo, o monologo? Le cose sono mostrate

in un modo tale che, per lo spettatore, il dubbio è continuamente alimentato. La scelta appare fastidiosa fin che si vuole: non avevamo bisogno del vecchio *I dieci comandamenti* per credere, e non abbiamo bisogno ora del nuovo *Exodus* per dubitare. Ma, forse, la pretesa di questi film non è, o almeno non è più, presuntuosamente pedagogica, ma piuttosto un tentativo per interpretare ciò che accade con la religione. In questo senso è possibile riconoscere in essi un'interessante decifrazione della religione secolare. Esemplare, in questo senso, la conclusione del film di Ridley Scott: il popolo ebraico, salvato dalle acque, prosegue in silenzio il suo epico viaggio con Mosè, che li accompagna verso la terra promessa e custodisce in un carretto le Tavole della Legge. Con un presentimento, Mosè cerca con lo sguardo il Dio bambino, che fin lì li ha condotti caparbiamente, e si accorge che questi ferma il suo cammino, salutandolo con un cenno del capo, e lascia proseguire da soli gli ebrei in marcia. Le lacrime di Mosè per questo allontanarsi del Dio incomprensibile sono sincere. Ma senza dubbio in lui c'è anche sollievo: ora la fatica del dubbio, e delle visioni allucinate, è finita. Ora Dio è scomparso, e la storia continua il suo cammino per conto proprio. Ora il mondo è davvero secolare.

*

Exodus – Dèi e re, regia di Ridley Scott, assistente in cinematografia Dariusz Wolski, costumi Janty Yates. Interpreti principali: Christian Bale, Joel Edgerton, John Turturro e Aaron Paul. Produzione 20th Century Fox, Stati Uniti/Gran Bretagna/Spagna 2015, formato 2.35:1; durata 150'.

Davide Zordan

Segnalibro

Paolo Costa – Davide Zordan, *In una stanza buia. Filosofia e teologia in dialogo*, FBK Press, Trento 2014, pp. 198, € 13,50.

«L'esperienza spirituale in regime secolare, il religioso dopo la religione, è questo l'oggetto nuovo che chiede nuove analisi e nuova attenzione da parte di tutti» (p. 178). Per fare questo la strada è «prestare orecchio senza troppe remore a quello che bolle in pentola nella nostra società, alle idee e agli stati d'animo che vengono distillati dai pensatori non di professione per dare un senso ai loro sentimenti contrastanti, alle loro insofferenze intellettuali, ai loro tentativi di far quadrare conti che non tornano mai nella babele di ogni giorno» (p. 181).

Il libro di Costa e Zordan – rispettivamente filosofo e teologo di professione – cerca di tracciare e percorrere strade possibili per affrontare il fenomeno religioso di oggi, e in questo ciascuno dei due è indotto a fare il punto rispetto ai contenuti e ai metodi della propria disciplina nell'affrontare la religione. Il libro però, più che i caratteri di un saggio, possiede quelli dell'officina e della confessione. Ci permette di entrare, di sbirciare nel lavoro di un filosofo e di un teologo per osservarli lavorare e capire in che modo, divertente e serio allo stesso tempo, ciascuno usa i propri strumenti e prende in prestito quelli dell'altro. Entrambi poi non si fanno riguardi ad attingere a piene mani da prodotti culturali di ogni genere – Martin Scorsese, Pascal Mercier, Francesco Pecoraro. Un dialogo di questa qualità non è frequente. Molto spesso teologi e filosofi si parlano da alieni, da distanze incolmabili, come se l'intelligenza e gli oggetti del loro lavoro fossero reciprocamente estranei. Qui invece si percepisce la prossimità di pensiero e di sfida: in questa comune officina – che è per gli

autori anche un comune luogo fisico di lavoro – l'urgenza di una nuova razionalità, di uno spazio di ragioni condiviso, diventa vitale.

La narrazione si svolge con forme e stili diversi, a tratti sperimentali, ma gli affondi teologici e filosofici sono precisi e il testo, nelle mani di un buon docente, potrebbe essere usato come lettura in un corso universitario per portare gli studenti sulla breccia delle questioni più disputate e delle proposte più attuali.

L'affondo teologico (Zordan) si interroga sulla realtà della fede oggi, analizzandone il percorso storico e mostrandone la specificità. Nel fare questo però non mette in luce tanto la fede puramente religiosa, ma la condizione stessa del nostro vivere nello "spazio secolare" dove qualunque scelta è un'opzione, affiancata, minacciata e illuminata da altre possibilità. Fede come investimento fragile, che deve giungere alla sua certezza avvalendosi di strumenti fragili, come l'immaginazione e il desiderio. Ma proprio questo la rende possibile, come molte altre scelte e certezze che viviamo: «la dinamica che porta un individuo a credere in un Dio paterno e amorevole non è diversa dalla dinamica che lo induce a credere di poter investire tutte le sue energie professionali in una certa direzione, o di poter investire le sue energie affettive nel progetto di vita comune con un'altra persona» (p. 96).

L'affondo filosofico (Costa) affronta invece con stile il gesto liquidatorio della filosofia postilluminista nei confronti della religione. Un gesto che, nel panorama religioso attuale, è ormai anacronistico, dato che le profezie di irrilevanza o sparizione del religioso sono ben lungi dall'essersi realizzate. La chiave di lettura utilizzata è quella delle analisi di Charles Taylor che vede la nostra come l'età secolare, l'*immanent frame*, in cui sembra imperante una mondanizzazione totale dell'esistenza che non lascia spazio ad alcun "altrove". Eppure non si tratta – nemmeno per Taylor – di una gabbia d'acciaio ma di un *frame*, di una cornice rispetto alla quale si può essere critici, interlocutori o esplorarne possibilità inedite. Fra le pieghe di questa nuova condizione il sacro emerge in forme impreviste, nelle eccedenze di alcune esperienze limite o nello scarto dei dettagli e delle sfumature. Fino a che punto tutto questo indica una svolta e una sfida radicali per il pensiero del sacro e fino a che punto apre orizzonti nuovi?

Le voci dei due autori, in modo divertito e affilato, si confrontano con queste domande, si confrontano con le risposte e gli spunti del proprio tempo e si confrontano fra loro.

Infine, perché *In una stanza buia*? Come in *A serious man* dei fratelli Coen, il libro inizia con un apologo amaro e divertente che vede per protagonisti la filosofia, la teologia, un elettricista e – forse – un gatto. Il tutto in una stanza buia. I due autori, con una sapienza di stile rabbinico, sembrano mettere la loro stessa impresa sotto il segno dell'ambiguità: «è davvero una sapienza superiore o è mera idiozia che appare assennata solo perché coincide casualmente con l'assurdità della vita?» (p. 157).

Nessuno che affronti oggi le domande e le questioni filosofiche e teologiche può sottrarsi a questo dubbio. E gli autori lo sanno.

Leonardo Paris

Federico Simonti, *L'invenzione della Frontiera*, Odoya, Bologna 2015, pp. 352, € 22.

Alla fine della lettura de *L'invenzione della Frontiera* quello che più sorprende è la caparbietà con cui l'autore ha cercato, sempre e dovunque, la possibilità di un dialogo e la speranza di un incontro tra soggetti con cui, a prima vista, sembrava non potesse esserci comunicazione.

Nel sondare la dimensione geografica e storica, così come quella materiale e simbolica, della frontiera, si ha l'impressione che Federico Simonti non perda mai di vista il proposito che si è dato, ovvero quello di dimostrare che è possibile costruire un mondo migliore rispetto alla sua dimensione contemporanea che appare sempre più frazionata e ferita da mille barriere e da mille differenze. D'altronde, sin dall'incipit del libro, si percepisce l'obiettivo di questo lavoro: leggere la frontiera, quella materiale come quella mentale, non tanto come un sanguinante campo di battaglia, ma come una rinnovata occasione di dialogo tra popoli, tra loro più vicini di quanto l'attualità ci faccia credere.

Il diverso materiale raccolto nel libro è assemblato grazie allo sguardo dell'autore che, percorse polverose terre di frontiera e lontani confini "inventati", pare aver compreso quanto il rifugiarsi dietro un'identità immutabile e definitiva rischi di trasformarsi in una gabbia, che per quanto in certi casi possa anche essere dorata, non permette più alcuna uscita. Al contrario, solo la porosità di una fron-

tiera aperta, dice Simonti citando Bauman, è in grado di produrre dialogo, che, per quanto possa essere «pacifico e benevolo, o ostile e burrascoso» resta l'unica strada percorribile per garantire un'inversione del processo di allontanamento e ricreare i presupposti per una reciproca familiarizzazione, una futura comprensione e una reale solidarietà tra i popoli. Nel finale del libro l'autore ci tiene a ribadire che lui come europeo ha scelto «di celebrare quello che altri deplorano, la frontiera come vaccino contro l'epidemia dei muri, rimedio all'indifferenza e salvaguardia del vivente» (p. 315), sottolineando come al tempo stesso sia necessario gettare il proprio sguardo *oltre la siepe* se si vuole finalmente far germogliare la premessa di un mondo migliore. «Al di là della frontiera ci siamo ancora noi», e allora perché non sperare che «Caino possa un giorno riconciliarsi con Abele, una volta comprese le sue ragioni?» (p. 317). La dimensione geografica del racconto di Simonti finisce per produrre un luogo invisibile, che lui chiama "terzo spazio", dove la prossimità tra diversi torna a essere possibile. Al multiculturalismo superficiale che domina i nostri giorni e che ha finito per divorare l'altro, legittimato teoricamente, ma ignorato nella pratica quotidiana, *L'invenzione della Frontiera* prova a opporre la riscoperta dello scambiarsi parola. Oggi la crisi non ha tanto – o almeno non solo – una dimensione geografica, quanto una sua manifestazione mentale per cui ci sembra impossibile stabilire con l'altro da noi, con colui che sta al di là di un muro, una relazione di prossimità. Tuttavia, sembra dire l'autore, di fronte ai tanti muri innalzati dal mondo globalizzato se si avanza o se si arretra, se si sceglie di barricarsi o, al contrario, se si sceglie di aprire le porte di casa, dipende sostanzialmente da noi. Significativo a questo riguardo è il passaggio relativo al Mediterraneo che «da terreno di incontro, si è trasformato in luogo di scontro, con la messa a punto di un sistema multi-meta-frontaliero idoneo a respingere l'ondata migratoria trasformando il mare in un muro, non troppo dissimile da quello eretto dagli Stati Uniti… Il primo scoglio che si intravede a bordo dei barconi che cercano di arrivare all'estremità sud di Lampedusa mostrava l'eredità di un bunker della Seconda guerra mondiale; si è probabilmente pensato che quest'immagine nefasta non corrispondesse al vero ed è forse anche per questo che al fine di nobilitare questo luogo è stato chiamato l'artista Mimmo Paladino. Nell'estate 2008 è stato inaugurato il monumento *Porta di Lampedusa, Porta d'Europa*, pensata come un omaggio ai migranti… Legittima e lodevole l'ini-

ziativa. Rimane in me il dubbio dell'effetto che questa torre di luce potrà avere nello sguardo spaventato e sfinito del migrante che di notte, stipato sul barcone, non vede l'ora di arrivare sull'isola; questa porta d'ingresso non sarà forse scambiata per una torretta d'avvistamento provvista di cecchini pronti a respingere, imbracciate le armi, gli invasori?» (p. 79). Subito dopo l'11 settembre Salman Rushdie si chiedeva se ci saremmo trasformati nelle armature che indossavamo o se avremmo avuto la forza di continuare a essere noi stessi. Federico Simonti prova a distanza di qualche anno a rispondere: se solo avessimo il coraggio di concepire «l'etica come ospitalità, secondo le riflessioni condotte da Lévinas e Derrida, allora il concetto di *mio* e di *tuo* finirebbero se non per confondersi almeno per non essere più divisi da una barriera ma da una porta aperta nell'attesa della venuta dell'altro» (pp. 155-156).

Manuela Usai

Francesco Valerio Tommasi, *Umanesimo profetico. La complicata relazione tra cattolicesimo e cultura*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2015, pp. 128, € 12,50.

Questo piccolo libro è la testimonianza del valore di una nuova generazione di giovani intellettuali cattolici, a cui l'autore, brillante filosofo, appartiene di diritto, che si sono formati in una Italia molto diversa da quella che leggeva Maritain e Croce, ma che hanno il coraggio di ripensare la fedeltà al messaggio cristiano senza dimenticare la fatica delle generazioni precedenti nel vivere e difendere il Concilio Vaticano II e la nostra Costituzione. L'autore parte proprio da due testi classici del cattolicesimo democratico, *Umanesimo integrale* di J. Maritain del 1936 e la *Gaudium et spes*, il documento finale del Concilio (8 dicembre 1965) che deve molto al maritainismo, ritenendo a ragione che non sia possibile avanzare sulla questione sempre più drammatica del futuro dell'uomo se non si fanno i conti con il passato. Il futuro di un nuovo umanesimo cristiano non può prescindere dalla discussione delle categorie culturali che sono state alla base della grande stagione dell'alternanza tra il temporale e lo spirituale inauguratasi tra le due guerre, quando forte era la percezione di una drammatica crisi di civiltà e si cercavano soluzioni filosofiche

e politiche organiche, nella maggior parte dei casi antidemocratiche. La tesi generale del lavoro è che solo prendendo sul serio il fallimento di ogni pretesa di interpretare e rappresentare per concetti l'integralità del messaggio cristiano è possibile scoprire la ricchezza della riflessione filosofica e teologica contemporanea e liberare energie per un vero lavoro intellettuale da cattolici. Tommasi sgombra il campo da false illusioni e analizza le contraddizioni e le aporie della condizione della cultura cattolica, ormai di fatto assente dal dibattito contemporaneo. Pone poi alcune questioni filosofiche, teologiche e politiche che ci aiutano ad affrontare il problema degli intellettuali oltre il consueto approccio sociologico, spesso lamentoso, che tende a certificare la fine del loro potere come categoria. Non è poi un gran male che la funzione del pensare e del comunicare non si erga più a vestale di una visione ontoteologica del mondo nel quale le certezze sono date dall'illusione che basti pensare il bene per afferrare il senso della realtà. Invece, in ambito cristiano, la responsabilità di chi studia e ricerca è di prendere sul serio l'imperativo critico della modernità per condurre la scientificità fino in fondo, a confrontarsi con il negativo, con l'altra faccia del mondo e dunque con il mistero della grazia. Sia pure sommariamente, sono individuati alcuni materiali teorici a disposizione per un ripensamento radicale della tradizionale pretesa ontoteologica di giustificare Dio a partire dall'Idea e dal pensato: Tommasi ci invita ad esplorare strade nuove, a pensare il cristianesimo non senza una filosofia, ma oltre una metafisica o una politica del semplice esserci. Leggendo il suo testo viene allora alla mente il frammento di Pascal sui tre ordini del mondo, quello della corporeità, quello dell'intelletto e quello della carità. Quest'ultimo non è semplicemente l'ordine a cui appellarsi per riunire ciò che il moderno ha diviso, corpo e spirito, ma è qualche cosa che attraversa la realtà in modo misterioso e salvifico e che proietta l'uomo su una dimensione assolutamente decisiva e allo stesso tempo sempre relativa. Tommasi mostra che continuando per esempio a ragionare su Kant, sulla teologia politica, perfino su Tommaso, sia pure in maniera diversa, si può capire quale sia la logica disumanizzante e consumistica che genera sempre nuove false sfide all'umanesimo. La pretesa «scientifica» di mettere la parola fine al dramma dell'umano, per certificare così la fine di un umanesimo considerato superato e retorico, mette a nudo i fallimenti concreti delle società contemporanee e agli occhi di un credente sincero rivela le «strutture del pec-

cato» di cui siamo corresponsabili. La risposta a questa rivelazione del «negativo» della fede non può essere l'affidarci supino alla Misericordia di un Dio che culturalmente facciamo di tutto per allontanare dalla scena dello scandalo della storia, bensì quella di tradurre in «grazia sociale», benevolenza, battaglia profetica la nostra sete di giustizia e la consapevolezza di essere per il mondo, ma senza appartenervi, come si legge nella *Lettera a Diogneto* del II secolo d.C. ed è consueto ammettere tra i veri contemplativi. Gli intellettuali cattolici hanno il dovere, non soltanto il diritto, di mettere a fuoco questa non appartenenza e dunque di essere la sentinella contro le illusioni che ci possa essere qualcuno, una chiesa o un partito, una persona o un gruppo, delegati a rappresentare la verità o la forza della fede. L'orizzonte ultimo in cui Tommasi pone le sue risposte è quello della «profezia» e dell'importanza che essa ha per aiutarci a superare l'approccio egoistico che la cultura e gli intellettuali hanno sempre avuto nei propri confronti, per spirito di conservazione e per falso rispetto nei confronti di ogni altro potere che non ha l'esigenza di sottomettersi al vaglio della ragione. Il profeta è il modello dell'intellettuale responsabile e libero, capace di affermare l'immanenza e l'autonomia della cultura e del potere, proprio perché ritiene di dover annunciare altro, senza pretendere di giudicare o di piegare la collera di Dio a logiche clericali che non hanno più alcun senso perché la questione del futuro non ci riguarda più solo come credenti, ma come esseri umani. Un cattolicesimo vivo e impegnato oggi non può più inseguire né il progetto di una nuova cristianità le cui condizioni sono venute meno – almeno per l'Occidente – e tanto meno la tentazione di separarsi dalla modernità in nome di una alterità religiosa che non esiste nei fatti, non è sostenibile idealmente e non è tollerabile moralmente. La sovrapposizione del cristianesimo a una data cultura, fosse anche la più ispirata e intelligente quale fu quella indicata da Maritain, è fallita per la riduzione di ogni discorso teorico a prodotto di consumo e per la ricorrente tentazione di «consacrare» ogni fatto culturale, ogni giudizio storico, ogni dottrina sociale fino a farne ancora una volta un oggetto di culto, parola divina. Solo abbandonando le pretese cattoliche di una mediazione globale tra verità certificate è possibile recuperare il valore sacramentale che per un cristiano ha lo studio, l'indagine scientifica, il confronto dialettico. Per rispondere all'appello del Vangelo e agli interrogativi del Concilio sul destino dell'uomo è necessario che il ritorno alla Scrittura

e, aggiungo, ai Padri della chiesa e alla Sapienza cristiana, si realizzi in maniera profetica e non rituale come avviene ancora in molte forme religiose, ad esempio anche in alcuni ambienti dell'ebraismo. Vivere il cristianesimo fuori da ogni senso di colpa filisteo significa affrontare la grande questione della «colpa» come problema della riconoscenza di quell'eterno peccato sociale, di quel debito radicale verso la fede che ci libera da ogni pretesa di intervenire secondo lo spirito del mondo. Il libro è ricco di spunti e incalzante: va letto e discusso e potrà essere perfezionato, in un dibattito che speriamo pubblico, andando a vedere più da vicino anche la dimensione educativa ed estetica del lavoro intellettuale. Ogni ricercatore è chiamato a riflettere sulla necessità di dare un volto, un cuore, una passione al suo progredire, recuperando all'umanesimo profetico la dimensione estetica dell'amore, dove rigore, bellezza e passione difendono l'ordine della carità e il sostrato dell'esperienza di vivere. Anche se si studia e si discute nelle accademie e nelle università, in ambienti protetti, non è possibile mettere da parte, per un momento più propizio che non può venire, la nostra ansia e il nostro bisogno di amare.

Beppe Tognon

Gustavo Pietropolli Charmet – Laura Turuani, *Narciso innamorato – La fine dell'amore romantico nelle relazioni tra adolescenti*, BUR, Milano 2014, pp. 172, € 10.

Fenomeni sociali quali la posticipazione del matrimonio e della genitorialità e l'aumento delle separazioni e dei divorzi dipendono da molteplici cause socioeconomiche e culturali; tra queste, gli autori Charmet (psichiatra e psicoterapeuta, responsabile del Consultorio Gratuito per Adolescenti dell'Istituto Minotauro) e Turuani (psicologa e psicoterapeuta, socia dell'Istituto Minotauro) ipotizzano anche aspetti affettivi connessi al nuovo modo di amarsi dei giovani e degli adolescenti di oggi, per i quali sembra molto più importante realizzare se stessi che mettersi al servizio dell'altro o di un progetto di coppia e di famiglia. Si tratta di un tipo di relazione amorosa che i due autori definiscono "narcisistica", in quanto ciascun partner si aspetta di essere valorizzato e sostenuto dall'altro nel suo percorso di crescita e non è disposto a sacrificare aspetti di sé (che riguardino per

esempio obiettivi scolastici, sportivi o sociali). Essa si contrappone alla concezione di un tempo dell'amore, definita in questo libro "romantica", in cui l'obiettivo non era la costruzione di sé, ma la costruzione di un "noi" per il quale si era disposti a sottomettersi ai desideri e ai bisogni dell'altro (almeno in parte o, in qualche caso, rasentando il masochismo).

L'amore narcisistico sarebbe, inoltre, caratterizzato da una forte permalosità: l'adolescente dipende fortemente dalla benevolenza dell'altro e si sente profondamente ferito dalla mancanza di attenzioni; non è geloso, non si preoccupa dei rivali, ma dell'essere pensato dall'altro (di qui il bisogno di tenersi sempre in contatto). Nel caso il giovane venga lasciato spesso rimane sgomento, sente di aver subito un voltafaccia inspiegabile da parte di chi avrebbe dovuto invece valorizzarlo sempre; confuso, ma soprattutto arrabbiato, a volte concretizza il suo desiderio di vendetta in atti di stalking.

Charmet e Turuani non attribuiscono al termine "narcisistico" una connotazione morale: non si tratta di banale egoismo, ma di uno stile relazionale diffuso, che potrebbe essere visto come la realizzazione di un mandato educativo dei genitori di oggi, che indica come obiettivo prioritario quello di sviluppare le proprie potenzialità prima di sacrificarsi per l'altro. Gli adolescenti di oggi sono stati bambini desiderati, molto amati, caricati di forti aspettative, sollecitati al successo e sostenuti nella ricerca del proprio benessere e soddisfazione personale, molto meno stimolati di un tempo al rispetto delle regole, da parte di genitori spesso incerti essi stessi sui valori per i quali vivere. Gli autori si chiedono, perciò, se il modo di amare dei giovani non risenta del particolare modo in cui sono stati amati fin dalla prima infanzia.

Sofia Mattessich

www.muneraonline.eu

Diventare adulti, ritornare bambini
Lo sguardo cristiano sul mondo

SEMINARIO DI STUDIO
Cittadella, Assisi, 1-5 agosto 2015

Abitiamo un'epoca attraversata da un paradosso evidente: si fatica a diventare adulti capaci di scelte che impegnano, ma – al contempo – sembra si sia perduta la capacità di uno sguardo fanciullesco sul mondo: si vive in un'eterna adolescenza che spegne le speranze e rende incapaci di stupirsi e di credere al domani. Non a caso la crisi che viviamo appare, prima di tutto, come una crisi di responsabilità e di speranza. Da dove dunque attingere le risorse per diventare adulti capaci di cominciare e di ricominciare sempre di nuovo, «iniziando processi» (cfr. *Evangelii Gaudium*, nn. 222-225), personali e collettivi, con responsabilità e speranza? Come guardare al mondo da adulti che sanno restare bambini?

Interventi di: Ghislain Lafont (teologo), Gabriella Mangiarotti (sociologa), Eraldo Tognocchi (biblista), Ghislain Waterlot (filosofo), Alessandro Zaccuri (scrittore).

Costi: 50 € iscrizione, 200 € soggiorno (pensione completa), 240 € in camera singola.

Programma completo e informazioni su:

www.muneraonline.eu
info@muneraonline.eu

Munera 2/2015

Editoriale

Intervista con Alberto Bondolfi e Carlo Cirotto >> Teorie di genere. Il sottile confine tra scienza, politica e ideologia
Michael G. Lawler, Todd A. Salzman >> Le prospettive plurali della coscienza. A cinquant'anni dalla *Gaudium et Spes*
Robert Pelton >> Óscar Romero 1980-2015
Serafina Patrizia Scerra >> Umanesimo ecologicizzante e paradigma della complessità. Il caso della didattica della matematica
Ottmar Fuchs >> Esaurimento ecclesiale
Martin Lam Nguyen >> La montagna aspetta

Dossier: NUTRIRE IL PIANETA, NUTRIRE L'UMANO

Maria Bottiglieri >> Tra "solidarietà alimentare" e "fraternità conviviale". Il diritto al cibo e i nostri doveri
Anna Casella Paltrinieri >> Il ritmo del nutrirsi nelle culture. Uno sguardo antropologico
Luca Fallica >> Tra digiuno e sazietà: il respiro della mitezza

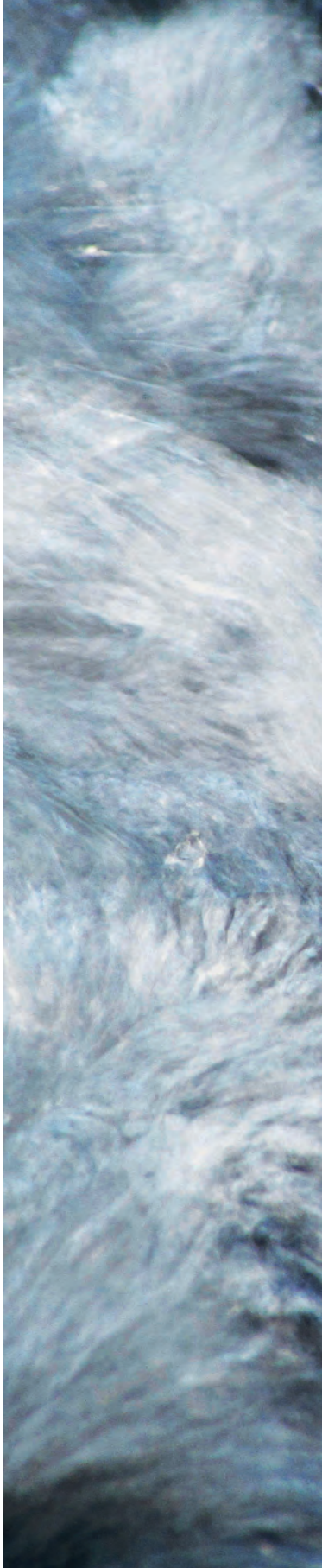
Monica Rimoldi >> Gli strumenti del cinema: i costumi

Fotogrammi
Segnalibro

www.muneraonline.eu

facebook.com/muneraonline

twitter.com/muneraonline

www.lasinadibalaam.it
www.cittadellaeditrice.com

ISSN: 2280-5036