

APPUNTI DI TEOLOGIA

NOTIZIARIO DEL CENTRO PATTARO DI VENEZIA
PALAZZO BELLAVITIS · CAMPO SAN MAURIZIO · SAN MARCO 2760 · 30124 VENEZIA · TELEFONO 041/5238673

Notiziario trimestrale - Anno XXVII - n. 1 - Gennaio-Marzo 2014 - Sped. in AP art. 2 comma 20/c legge 662/96 - Filiale di Venezia

*La Settimana
di Preghiera
per l'Unità
dei Cristiani*

INEDITI DI DON GERMANO _____



LA COMUNIONE NELL'EUCARESTIA È VITA DI RICONCILIAZIONE (2ª parte)

† Germano Pattaro

Proseguiamo la pubblicazione dell'ultima delle meditazioni tenute da don Germano alle Suore di Maria Bambina. La prima parte è stata pubblicata nel precedente numero di "Appunti di teologia".

L'eucaristia "nel" mistero di Cristo

La lunga riflessione sulla realtà dell'incarnazione ci ha permesso di parlare di Dio a partire da ciò che Dio "ha fatto" in Cristo Gesù. Possiamo e dobbiamo, allora, parlare dell'eucaristia rimanendo coerentemente e rigorosamente dentro questo orizzonte. Possiamo essere aiutati a capire dall'esperienza dei due discepoli di Emmaus, che lasciano Gerusalemme, dopo la morte di Gesù, e tornano ai loro interessi e alle loro case (cfr. Lc 24,13-53). A questo proposito suggeriamo due considerazioni.

La prima rileva che i due pellegrini non si allontanano da Gerusalemme perché Gesù è morto. Il fallimento subito è un altro: essi avevano sperato che Gesù "profeta grande" in "parole" e "potenza" fosse l'invitato promesso da Dio, colui nel quale Dio avrebbe finalmente realizzato la "liberazione del popolo di Israele". Invece, erano passati "tre giorni" e nulla era cambiato. Per capire bisogna ricordare il significato dell'espressione "tre giorni" o l'analogo detto "il terzo giorno". L'espressione, che appartiene al linguaggio religioso di Israele, non sta ad indicare come "terzo" il giorno che viene dopo il secondo, ma il giorno che Dio riserva a se stesso per manifestare la sua gloria in mezzo al suo popolo: "terzo", allora, sta per "giorno di Dio". Ma dopo tre giorni dalla morte di Gesù, nulla sembra essere accaduto: i discepoli concludono perciò che in Gesù di Nazareth non si è manifestata la potenza del Signore. Nella Bibbia è anche detto, con altre parole, che le sofferenze del giusto non durano più di "due giorni", perché Dio gli farà accadere pace e benedizione nel giorno "terzo" che lui gli riserva. Ciò equivale a dire che Dio non lascia che l'uomo giusto soffra invano. Dunque: sulla croce è finita l'illusione e di Gesù e dei discepoli; tutto resta come prima: la promessa fatta ai padri non è andata a compimento. La croce e la morte tutto possono essere ma certamente non il luogo dove possa manifestarsi e realizzarsi la liberazione attesa. Questo l'argomento della disputa fra i due viandanti. Il Calvario è la liquidazione della speranza; chi ha posto fede in Gesù ha perduto con lui.

La seconda considerazione mette in luce che il "pellegrino" sconosciuto ha, invece, le idee chiare sul "terzo giorno" di Dio e sulla "liberazione" del popolo: egli attraversa tutte le Scritture e spiega, ai due che hanno lasciato Gerusalemme senza più speranza, quello che è veramente accaduto sul Calvario in Gesù Crocifisso. Sulla croce e nella sua morte Gesù ha realizzato defi-

nitivamente e irreversibilmente la liberazione di Israele. La vera liberazione, non quella distorta immaginata dagli ebrei; quella annunciata dai profeti e non quella fatta con i segni della potenza, desiderata dal popolo e dai suoi capi religiosi. Che è come dire - ed è questo il punto che qui interessa - che il "pellegrino" riporta il cuore dei due viandanti a Gerusalemme, ai piedi del Calvario, perché lì, davanti al Crocifisso dove avevano perduto fede e speranza, ritrovassero *a causa* di quella morte - e non *nonostante* quella morte - occhi di fede e di speranza per comprendere e ricevere la liberazione pasquale compiuta nel Nazareno irriso come "re dei giudei". L'irrisione era dei giudici che, irridendo, avevano inconsciamente proclamato l'inverosimile evento della signoria di Cristo sul mondo e sulla storia degli uomini. Il "terzo giorno" di Dio si era compiuto nell'"ora sesta" (Mt 27,45). Che le cose stiano così e non altrimenti risulta dai fatti: il "pellegrino" sul "far della sera", mentre "spezza il pane", viene "riconosciuto"; la risposta dei due discepoli e l'inversione del percorso: Emmaus alle spalle e davanti, e per sempre, Gerusalemme. Dalla non-fede alla fede, dalla sconfitta alla certezza, dalla disillusione alla realtà della liberazione. Ciò significa che la risurrezione non va interpretata come il dopo-morte di Gesù, una specie di premio eterno che il Padre dona al Figlio suo. In questo caso il "terzo giorno" sarebbe la risurrezione e non la morte di Gesù.

Si capisca bene: morte e risurrezione insieme. Ma con un'attenzione precisa: la risurrezione è l'atto con cui il Padre dichiara al cuore e agli occhi increduli dei discepoli (cfr. Gv 20,24-25) che il cadavere appeso al "legno della maledizione" (Gal 3,13) è il Figlio suo, il Messia promesso, il liberatore di Israele. La risurrezione, cioè, è lo *svelamento* (rivelazione) di quello che si è compiuto sulla croce. Il Risorto, infatti, appare sempre ai discepoli con i segni della passione (cfr. Gv 20,20.27). Esibisce, se così si può dire, la propria gloria mostrando la propria morte. La risurrezione è l'atto con cui il Padre fa che questa morte non vada mai più perduta, che essa sia per sempre "il giorno" di Dio, che essa non tramonti più né in terra e neppure in cielo. I cristiani pregano in Cristo crocifisso, vivente: la liturgia della Gerusalemme celeste, infatti, è liturgia dell'"agnello immolato" (Ap 22,1-4). La controprova è data dall'apostolo Paolo: egli dichiara che "se Cristo non è risuscitato [...] è vana anche la nostra fede" (1Cor 15,14). Ci si potrebbe aspettare, perciò, che egli si glori del Risorto. Paolo, invece, rovescia la prospettiva e confessa che la sua gloria è "nella croce del Signore nostro Gesù Cristo" (Gal 6,14). La risurrezione è, infatti, la "vitalizzazione" eterna del Crocifisso. Sarebbe come dire - le parole evidentemente sono improprie - che la risurrezione dichiara che Cristo Gesù non finisce mai di morire *per* la salvezza del mondo.

Quella morte occupa, ormai e per sempre, tutto il passato, tutto il presente, tutto il futuro. Sulla croce, Gesù "una volta per tutte" (Rm 6,10), ha radunato i peccatori, raggiunto i lontani, ritrovato gli smarriti, amato i perduti. E ancora: ha ridonato Dio come Padre agli uomini, li ha fatti figli di lui, fratelli suoi, fratelli tra di loro; suo popolo, sua famiglia, sua Chiesa. Questa è la *liberazione*: per il tempo e per l'eternità.

I "beni" della eucaristia

L'eucaristia è il *sacramento* nel quale Cristo Gesù, poiché risorto, continua a morire per radunare i figli di Dio dispersi a causa del peccato: essa celebra il *per noi* dal Padre in Cristo nella forza amante dello Spirito. Tre, dunque, sono i "beni-dono" di questo sacramento; essi riflettono l'economia propria dell'incarnazione.

Il primo "bene" dichiara che l'eucaristia è, dunque, l'atto con cui il Padre in Cristo raduna i "lontani": i nemici, i poveri, gli oppressi, i diseredati; i buoni e i cattivi, gli onesti e i disonesti, coloro che vincono e quelli che perdono, i giusti e gli ingiusti, i sicuri e i confusi, gli intelligenti e gli sciocchi, i forti e i deboli, i giovani e i vecchi, i sapienti e gli ignoranti, gli uomini e le donne. Tutti, comunque essi siano. Senza eccezione: da qualunque distanza essi vengano e in qualunque situazione essi si trovino. Perché ognuno e tutti ricevono da Dio come Padre che scende in mezzo a loro affinché essi diventino i Figli suoi: amati, cercati e ritrovati. Ciò è possibile perché Cristo morendo ha meritato per loro questo "diritto", sul fondamento del fatto che sulla croce egli è diventato il fratello di tutti; così che tutti, perché fratelli di lui, sono in pienezza figli del Padre. Cristo di conseguenza si offre, con un unico movimento d'amore, sia al Padre sia agli uomini, onde insieme essi formino la nuova e definitiva "famiglia di Dio", il "popolo che Dio si è acquistato" (1Pt 2,9), "comprati a caro prezzo" (1Cor 6,20). L'eucaristia, perciò, è il sacramento che celebra il radunarsi della Chiesa e il formarsi dell'assemblea dei chiamati-salvati. Per questo, e con ragione, si può e si deve dire che *l'eucaristia fa la Chiesa*. La Pasqua dell'altare è, dunque, banchetto di *comunione* (si ricordi quanto già detto sulla realtà della "comunione").

Il secondo "bene" constata che il primo è reso possibile dal fatto che Cristo è morto e risorto "per noi". L'eucaristia è, infatti, la celebrazione del *sacrificio* della croce. "Celebrazione" non significa, come è ovvio, "ripetizione", né tanto meno sacrificio aggiunto. La croce non si può né ripetere, né integrare; essa è unica e sola, l'amore che si esprime in essa è totale e totalizzante. Nell'eucaristia il Risorto viene come continuamente crocifisso e trasforma l'assemblea, radunata in comunione, nel suo *corpo mistico* continuamente offerto al Padre nella forza della croce. Questo "bene" è detto "secondo" non perché minore o di valore meno ricco rispetto al primo, ma per mettere bene in evidenza che Cristo è morto e risorto non per se stesso, o per il Padre suo, ma sempre e solo *per noi*.

Si deve dire, infatti, che non si dà comunione-unità senza questa morte e questa risurrezione, ma si deve dire anche che senza comunione-unità, la morte e la risurrezione di Cristo perderebbero il loro significato: sarebbe come se si dicesse che Cristo è morto ed è risorto per conto suo e in maniera assolutamente privata, come se fosse un fatto per la sua e non per la nostra biografia di salvati.

Il terzo "bene" confessa e adora il Cristo che nell'eucaristia si fa presente in mezzo a noi nei *segni* della Parola, del Pane e del Vino: una certezza senza la quale l'eucaristia diverrebbe una realtà di "pensieri" e nient'altro, solo un'occasione per riflettere, sia pure profondamente, su di lui e su ciò che egli ha fatto per noi allora, ma guar-

dando solo al passato, nel vuoto del presente eucaristico, riducendo così l'eucaristia ad una semplice cerimonia di ricordi nostalgici. Dire che questo "bene-dono" è "terzo" significa non dimenticare mai che Cristo non è venuto in mezzo agli uomini per mostrarsi ed esserci, ma sempre e solo per *salvarli*. Una riflessione sola per capire: l'adorazione eucaristica manifesta la gioia sorpresa e confessante dell'eucaristia celebrata, perché non si chiuda nei gesti del rito che la esprime, e l'ansia altrettanto gioiosa che desidera di celebrarla ancora, perché la ricchezza amante e liberante della croce entri in profondità sempre più dilatata nel cuore dell'umanità e della sua storia. Per questo si dice, bene comprendendo il significato di quanto abbiamo spiegato, che la Chiesa cammina di eucaristia in eucaristia verso la celebrazione della eucaristia perfetta del cielo, ossia della Pasqua dell'Agnello (cfr. Ap 21).

Il banchetto del Regno

L'eucaristia, dunque, sia permessa la ripetizione, è il *per noi* che il Padre ha consumato a favore degli uomini nel Cristo morto e risorto. Abbiamo già sottolineato il fatto che il "terzo giorno" di Dio si è compiuto sulla croce e i peccatori sono stati liberati e chiamati a stare in comunione con il loro Dio. Ci chiediamo, allora, come l'eucaristia realizzi o, meglio, manifesti questa comunione. Proponiamo al riguardo alcune accentuazioni.

La prima sottolinea il fatto che Gesù ha celebrato la prima eucaristia sotto forma di pasto. Si dice, appunto, - l'espressione è evangelica - "santa cena". Non al modo di un pasto qualsiasi fra i molti consumati da Gesù con i discepoli e gli uomini incontrati nella sua vita; in modo, invece, assolutamente singolare. È il pasto di addio, del testamento e della eredità. È l'atto definitivo della sua vita, mentre egli si avvia consapevolmente e liberamente alla morte. Il che vuol dire che la *cena* dell'ultima Pasqua di Gesù ha come significato il significato stesso della sua *morte*. La seconda sottolineatura avverte che questo pasto, pur non essendo qualsiasi, può essere capito solo se inserito nell'economia dei pasti terreni di Gesù, prima, durante (alla vigilia) e dopo la sua morte. L'eucaristia si inserisce in questa economia e la riflette liturgicamente. Questi pasti sono pasti al modo di quelli degli uomini che stanno attorno alla mensa. Sono, però, carichi di profezia reale. Essi proclamano e rendono operante la vicinanza del Regno di Dio in mezzo agli uomini. Sono, appunto, *pasti profetici*, nei quali Cristo Gesù annunzia che Dio siede a mensa con i peccatori. Sono, dunque, pasti di *perdono* e di *riconciliazione*. In essi Gesù realizza concretamente la parabola delle nozze tra Dio e l'umanità. Essi traducono nel concreto dell'esistenza reale l'alleanza pasquale, l'amicizia senza ritorno del Padre con gli uomini, ormai e per sempre figli suoi. Essi rivelano il significato profondo del banchetto di festa approntato dal Padre nell'incontro

del Prodigio. Essi anticipano il banchetto di nozze della Gerusalemme celeste.

La terza sottolineatura riprende la prima e meglio ne evidenzia il significato. L'eucaristia è il pasto che configura la *comunione* del Regno. Nella sua morte, infatti, Gesù porta a compimento il Regno promesso e realizza in maniera definitiva l'alleanza del Calvario. Per questo l'eucaristia è il "banchetto della Nuova Alleanza", nella quale i peccatori siedono a mensa di riconciliazione e di perdono. Celebrando la memoria di ciò che Dio ha fatto a loro favore; vivendo di lui che in mezzo a loro dona al presente i suoi frutti che mai vengono meno; attendendo, nel gustarli, il giorno di lui che, dal futuro del Regno, verrà per averli a mensa con lui per tutta l'eternità. Per questo si deve dire che l'eucaristia è il pasto che tiene i discepoli *in via*. Con Cristo essi si incontrano e con lui vanno verso di lui che sempre ritorna. L'eucaristia è il pasto di chi è *in pellegrinaggio* e *pregusta* la gloria certa del banchetto che sarà condiviso con il Risorto nella Gerusalemme del cielo.

La quarta sottolineatura ricorda che l'eucaristia ha la figura e il significato del sacramento. Essa, di conseguenza, si manifesta e si compie attraverso *simboli* e *gesti*. Un pasto, appunto, dove il Cristo si fa presente e trascina verso il suo futuro con la Parola e con la frazione del Pane (cfr. Lc 24,25-31), con il radunarsi insieme (cfr. Mt 18,20). Ciò obbliga il pellegrinante popolo di Dio ad avere nell'eucaristia il punto maggiore di incontro, non occasionalmente ma in continuità, perché è in essa e non altrove che è dato a questo popolo di essere e di divenire continuamente tale.

L'eucaristia è, perciò, la tensione che, mentre definisce questo popolo, ne scandisce il tempo del percorso terreno e la direzione verso cui è chiamato e si avvia.

Un'ultima sottolineatura afferma che l'eucaristia, nata dall'amore pasquale del Padre in Cristo per gli uomini, è - e non può non essere - che un *banchetto d'amore*: sarà dunque un incontro dove si va all'amore che chiama con amore di chiamati. Non da soli, ciascuno per conto proprio, ma insieme, perché Cristo ama i chiamati dal suo amore tutti e ciascuno con la stessa intensità e determinazione. Per questo si dice che l'eucaristia è una celebrazione di comunione, nella quale, entrando e partecipando, i discepoli diventano e mostrano di essere un'autentica *comunità*. In sintesi, dunque, l'eucaristia proclama con certezza di fede che non si dà Chiesa senza eucaristia, come non si dà eucaristia senza Chiesa: ogni comunità ecclesiale, in particolare ogni comunità religiosa, gioca a livello dell'eucaristia la qualità stessa della sua identità vocazionale. Di più: è nell'eucaristia che essa mostra chi è, a chi appartiene e a che cosa essa è chiamata.

[continua]



LA SETTIMANA PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI

Pubblichiamo, come di consueto, le predicazioni tenute durante l'incontro di preghiera svoltosi nella Basilica di San Marco il 24 gennaio, durante la Settimana di Preghiera per l'Unità dei Cristiani; i testi biblici erano 1Cor 1,1-17 e Gv13,34-35; 14,1-6. La prima predicazione è stata pronunciata dal ven. Howard Levett, cappellano della Chiesa anglicana; la seconda dal Patriarca di Venezia mons. Francesco Moraglia.

Una storiella inglese racconta di un buon uomo che durante il corso della sua vita credette fermamente in Gesù e si sforzò sempre di mettere in pratica i suoi insegnamenti. Un giorno questo buon uomo morì e si trovò quindi alle soglie del paradiso dove, sappiamo, San Pietro fa un po' le veci dell'usciera, essendo incaricato di accogliere i nuovi arrivati.

Una parte del lavoro di San Pietro consisteva appunto nel guidare i nuovi arrivati nelle stanze a loro destinate, aiutandoli a sistemarsi in quelle dove si sarebbero trovati maggiormente a loro agio.

Pietro però ebbe subito un problema con il nuovo arrivato, giacché quest'uomo non era mai stato abituato ad andare in chiesa, né apparteneva ad alcuna specifica denominazione. Il paradiso era stato invece organizzato in modo tale che le persone appartenenti alla medesima denominazione fossero accolte insieme, così da poter continuare ad adorare Dio e a credere in Dio secondo il modo in cui avevano organizzato la loro fede in terra.

Pietro pensò di poter risolvere il problema dell'assegnazione della stanza al nuovo arrivato portandolo a fare un tour del paradiso stesso, e poi lasciando al medesimo la facoltà di scegliere il luogo che a lui fosse apparso più consono al suo sentire.

Attraversarono quindi molti luoghi e guardarono in molte stanze: in alcune si recitavano liturgie e preghiere, in altre si innalzavano inni di lode, in altre ancora si levavano cori Gospel. In alcune stanze si parlava fittamente e in altre si osservava profondo silenzio. Alcune stanze profumavano d'incenso, altre invece erano adorne di bouquet floreali. Quante stanze!

Ma proprio mentre Pietro e il buon uomo si stavano avvicinando a una delle ultime stanze rimaste, Pietro si girò verso il nuovo arrivato e gli chiese di fare assoluto silenzio, e di muoversi sino all'uscio in punta di piedi. L'uomo chiese il perché di tanta premura. Pietro rispose: "In questa stanza loro pensano di essere i soli quassù!"

La storiella finisce qui, ma io penso che voi, come me, stiate pensando a chi potesse nascondersi in quella stanza del paradiso. Forse era una denominazione specifica tra quelle che credono che solo i membri della loro particolare comunità siano destinati al paradiso, oppure forse era un insieme di tutti quelli, di qualsiasi provenienza, che non sono in grado di stare insieme con altri di opinioni e vedute diverse.

A prescindere dal nostro giudizio sulla storiella, che è piena comunque di contraddizioni dal punto di vista teologico, non potremmo accettarla nemmeno come racconto di fantasia, se non fosse per un fatto importantissimo. Ovvero che nel Vangelo Gesù dice. "Nella casa del Padre ci sono molte dimore; se no, ve lo avrei detto. Io vado a prepararvi un posto" (Gv 14,2).

Allora forse c'è qualcosa di vero dietro questa storia, qualcosa che noi discepoli di Cristo in questa Settimana di preghiera per l'unità cristiana faremo bene a considerare. In questa città di Venezia, come in molte altre grandi città del mondo, ci sono molteplici denominazioni cristiane, con le proprie chiese, le proprie lingue, le proprie tradizioni e le proprie storie. Ciascuna di queste merita e chiede rispetto. Rispetto perché ciascuna di esse crede che Gesù Cristo sia il volto umano di Dio.

Senza dubbio è possibile che alcune di queste chiese possano credere di essere rimaste maggiormente fedeli a quel volto rispetto ad altre chiese. È possibile inoltre che altre pensino addirittura che denominazioni diverse abbiano, in un modo o nell'altro, persino inficiato l'immagine di Gesù come volto umano di Dio.

Ma chi, se non Dio stesso, può possedere il discernimento necessario per giudicare chi è depositario dell'immagine più veritiera del Dio-in-Cristo? Questa è sicuramente una questione alla quale Dio e Dio solo può rispondere. Quando un individuo o anche un gruppo di individui dichiarano di essere riusciti ad arrivare così distanti dal loro vissuto specifico, e di essere stati capaci di sfuggire alle influenze particolari di questo loro vissuto in modo tale da aver conseguito un'obiettività assoluta e di conoscere più degli altri la verità assoluta, noi sappiamo che il disastro si nasconde dietro l'angolo. Le guerre di religione, o, piuttosto, le guerre che si sono dichiarate in nome della religione rimangono tra le più crudeli della storia umana. I folli suicidi che oggi uccidono loro stessi ed altri facendosi esplodere nel nome di ciò che essi si sono convinti sia la verità di Dio appartengono alla stessa categoria maniacale di coloro che cinque secoli fa, nel nostro mondo cristiano, bruciavano le persone al rogo. E possiamo anche chiedere se ci siano reali differenze tra questi e i seguaci di quei fasulli semidei laici del secolo scorso, che hanno fatto precipitare quello stesso secolo per ben due volte in un lago di sangue, oppure se vi siano differenze con le reincarnazioni contemporanee di questi, o con altre folli istituzioni che continuano a governare ancora oggi in diverse parti. Pure, Dio ci ha dato un modo certo di sapere se siamo sul cammino giusto per la salvezza o no, e che quel cammino è evidenziato con forza per tutti i discepoli di Gesù, di qualsiasi epoca, dalle parole di Gesù ai suoi primi dodici discepoli, che abbiamo ascoltato pochi minuti fa: "Da questo conosceranno tutti che siete miei discepoli, se avete amore l'uno per l'altro" (Gv 13,35).

Sicuramente questo è proprio l'obiettivo del movimento

ecumenico, sicuramente è questo ciò che cerca di trovare ed edificare nei cuori degli individui e nelle loro espressioni istituzionali lo Spirito Santo, che muove verso Dio la mente e il cuore degli uomini, e ancor più sicuramente è questa la strada per le porte del paradiso.

Certo è anche che l'esistenza di relazioni di dialogo tra chiesa e chiesa, tra istituzione e istituzione, e tra essere umano ed essere umano non impostano un relativismo atto a inficiare la ricerca oggettiva eppur comune della rivelazione di Dio all'umanità. Gesù non fu un ribelle: non una virgola della legge era da sminuire, e le istituzioni ecclesiastiche sono date come possibili strutture nelle quali e attorno alle quali l'umanità dovrà dare il suo meglio. Eppure queste non sono espressioni assolute intese a limitare la mente umana o il corpo o lo spirito degli uomini. Per Gesù la dimensione umana e personale, che è relazionale, rimane la prima dimensione di Verità, perché in essa si svolge l'essenza stessa del Divino che da un amore dinamico, interno alla Santissima Trinità stessa, discende a incarnarsi nell'umanità, creata da Dio per questo scopo. Il corpo incarnato di Gesù è nato per questo scopo e quel corpo, dopo l'ascesa di Cristo in paradiso, Lui l'ha offerto ai suoi discepoli per l'eternità dei tempi. E in questo 2014 di Nostro Signore, questo significa che lo ha offerto a voi come a me.

Essere un vero discepolo di Gesù è una vocazione difficile e faticosa. Il nostro Signore era consapevole di quanto chiedeva ai suoi discepoli quando disse "se qualcuno vuol venire dietro a me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua". Una parte di quell'esortazione a caricarsi della croce è la chiamata all'umiltà nella mente e nello spirito per permettere che Gesù sia "la Via, la Verità e la Vita" prima di qualsiasi altra considerazione. Il Santo Padre Francesco è luminosa icona di questa verità.

Portare questa croce, a volte cadendo piegati dal suo peso, portarla finanche a morirci sopra in solitudine, preparati per il sacrificio di noi stessi, e con esso delle nostre opinioni, delle nostre necessità identitarie, dell'attaccamento alle nostre certezze (anche quelle date dai sistemi religiosamente più inscalfibili) così da poter crescere nell'amore di Dio e dei nostri fratelli e sorelle: ecco, è questa la chiamata del cristiano. Un esempio ben noto sono le comunità cristiane, così vulnerabili, nel Medio Oriente e in altre parte del mondo oggi. È occasione di grande gioia e amore il fatto che le questue effettuate durante questa settimana andranno a soccorrere le nostre sorelle e i nostri fratelli Copti. Siate quindi amorosamente generosi ancor più del solito oggi.

Nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Amen.

Fratelli e sorelle carissimi, insieme ringraziamo l'unico Signore che oggi, in questa basilica dedicata all'evangelista Marco, ci ha convocati per la preghiera comune.

Grazie fratelli e sorelle della vostra presenza, della vostra fede, della vostra testimonianza.

È il primo anno in cui viviamo la grazia della Settimana di preghiera per l'unità dei cristiani avendo come vescovo di Roma papa Francesco; mi sembra utile richiamare quanto

egli dice nell'Esortazione Apostolica *Evangelii Gaudium* al n. 244 a proposito del dialogo ecumenico: "L'impegno ecumenico risponde alla preghiera del Signore Gesù che chiede che 'tutti siano una sola cosa' (Gv 17,21). La credibilità dell'annuncio cristiano sarebbe molto più grande se i cristiani superassero le loro divisioni e la Chiesa realizzasse 'la pienezza della cattolicità a lei propria in quei figli che le sono certo uniti col battesimo, ma sono separati dalla sua piena comunione'" (E.G. n. 244).

Questo pensiero di papa Francesco bene si sposa col *tema-guida* dell'anno: "Cristo non può essere diviso" (1Cor 1,13).

Gli otto differenti schemi che scandiscono la preghiera della Settimana dell'unità dei cristiani, presentano titoli in cui, costantemente, ritorna l'avverbio "insieme": insieme siamo il popolo di Dio, insieme rendiamo grazie per la grazia di Dio in ciascuno di noi, insieme non manchiamo di doni spirituali, ...insieme proclamiamo che Dio mantiene le sue promesse, ...insieme siamo chiamati alla comunione, insieme cerchiamo di essere uniti, insieme apparteniamo a Cristo, insieme proclamiamo il vangelo.... L'avverbio *insieme* indica un rapporto d'unione, indica una compagnia che qui, oggi, ci fa piacere richiamare.

Anche papa Francesco nell'*Evangelii Gaudium* fa uso della parola *insieme*: "Dobbiamo sempre ricordare che siamo pellegrini, e che peregriniamo insieme. A tale scopo bisogna affidare il cuore al compagno di strada senza sospetti, senza diffidenze, e guardare anzitutto a quello che cerchiamo: la pace nel volto dell'unico Dio. Affidarsi all'altro è qualcosa di artigianale, la pace è artigianale. Gesù ci ha detto: 'Beati gli operatori di pace' (Mt 5,9). In questo impegno, anche tra di noi, si compie l'antica profezia: 'Spezzeranno le loro spade e ne faranno aratri' (Is 2,4)" (E.G. n. 244).

Personalmente ritengo che la parola *insieme* sia la cifra non solamente del nostro odierno convivere ma ciò che deve caratterizzare un cammino che fa suo lo stile della condivisione.

Così, tutti, siamo dinanzi all'unico necessario: il Cristo, che non può essere diviso a causa delle nostre colpe.

E ancora l'apostolo Paolo ci richiama all'essenziale! Cristo non può essere "ritagliato" secondo il gusto personale di ciascuno, a partire dalla propria misura; questo, infatti, sarebbe un Cristo che appartiene al mondo; il Cristo del Vangelo, insiste Paolo, è il Cristo crocifisso! Le divisioni di cui fa cenno l'apostolo sono, innanzitutto, le nostre personali indocilità allo Spirito Santo perché, unicamente affidandoci a Lui, possiamo dire, a partire dalle nostre storie e tradizioni, Gesù è l'unico Signore e noi gli apparteniamo; in Lui formiamo un solo corpo.

Chiediamo, quindi, che in ogni discepolo e comunità cristiana operi lo Spirito che purifica, che incoraggia, che dona fede e carità sufficienti per andare verso Colui che - nella Sua persona - costituisce la sola possibile unità dei discepoli. Ed è dalla croce che Lui giudica il mondo; è dalla croce che Egli domanda di credere la parola della divina misericordia. La Sua misericordia è, insieme, amore forte e soave che incessantemente ci genera e rigenera nella conversione; ed è questa la vera e reale premessa per l'autentico cammino verso l'unità.

Appartenere di più al crocifisso significa, allora, essere seme d'unità, ossia chicco di grano che, morendo, produce molto frutto.

Formare la comunità dei discepoli del Signore Risorto vuol dire percorrere con Lui, fino in fondo, la strada della croce, il Vangelo della croce di cui Paolo parla nella sua lettera: "Cristo infatti non mi ha mandato a battezzare, ma ad annunciare il Vangelo, non con sapienza di parola, perché non venga resa vana la croce di Cristo" (1Cor 1,17). Sì, la parola della croce è, per l'uditore, o stoltezza o potenza di Dio!

Il cristiano, così, viene costituito tale se accoglie questa parola e la lascia abitare in lui; il cristiano è colui che teme di render vana la croce di Cristo. In ciascuno di noi, nella propria vita, e nelle nostre comunità è sempre possibile rendere vana la croce di Cristo.

Si tratta, allora, di fondare cristianamente tutto a partire dall'amore di Cristo che prende una forma chiara, circostanziata, inequivocabile, la forma della croce. Quell'amore, una volta per tutte, si è manifestato nell'evento della croce; dove l'amore di Dio si è rivelato più forte della morte. L'apostolo Paolo esorta i cristiani di Corinto feriti e lacerati dalle loro contese, ricordando loro come la comunità cristiana non possa esistere partendo dal gusto personale di chi la compone ma, appunto, dall'annuncio del Van-

gelo che non "avviene" secondo la sapienza degli uomini perché, in tal modo, si renderebbe vana la croce.

La croce di Cristo è l'evento teologico per eccellenza: il luogo dove si manifesta l'amore-trinitario del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Infatti, è proprio nella croce che il Padre ci "dona" in modo pieno il Figlio e il Figlio si consegna totalmente al Padre; in questo reciproco donarsi del Padre e del Figlio, lo Spirito Santo diventa a noi accessibile nel dono che si effonde.

Sì, veramente Cristo nell'atto del dono totale di sé giudica il mondo nel senso che chiede al mondo di scegliere.

La croce di Cristo, come evento trinitario, non deve essere diviso ma semplicemente accolto nella fede. Si tratta, allora, di lasciarsi illuminare, come il popolo che camminava nelle tenebre e che vide una grande luce.

La liturgia cattolica della Veglia di Pasqua inizia proprio col segno delle tenebre, col rito del lucernario, il fuoco nuovo che tutto illumina e riscalda. La luce che splende nelle tenebre è la luce di Cristo, è la luce di Betlemme, antifona o, meglio, profezia della luce del mattino di Pasqua. La croce, infatti, è luce che, accolta, vince l'oscurità del mondo; lasciamo, allora, parlare questo segno: la croce che illuminata dallo sguardo della fede, illumina anche la tenebra più profonda, quella della lontananza da Dio, vero dramma dell'umanità.



CORPO E IDENTITÀ PERSONALE*

Paolo Costa

In questo intervento rifletto sulla duplicità di aspetto del corpo (vissuto e oggettivato). Per illustrare il carattere conflittuale, non conciliato, potenzialmente tragico, di questo punto di vista duale propongo alcune considerazioni sul fenomeno dell'anoressia. In conclusione, segnalo come questa ambivalenza sia insita nell'idea stessa di amare il proprio corpo.

Al di qua del corpo

Viviamo in un'epoca storica in cui al corpo viene attribuita una rilevanza, anche simbolica, che forse non ha mai avuto nella storia umana o che, quantomeno, non ha più avuto da quando le grandi religioni e filosofie universali hanno dischiuso alle persone uno spazio oltre il mondo fisico quale luogo dove si riteneva che avessero sede e andassero ricercate le cose che hanno veramente valore (la verità, il bene, la bellezza, l'immortalità, la salvezza: i "valori", per l'appunto).

Come ha osservato in più di una circostanza il sociologo Zygmunt Bauman, viviamo in una società in cui predomina "una preoccupazione ossessiva per il corpo", considerato come "strumento di piacere" e perciò consegnato "in pasto a tutte le attrattive che il mondo ha in serbo". Un umore genericamente antiplatonico domina la vita di gran parte dei nostri contemporanei.

Che dipenda dalla secolarizzazione o dagli straordinari progressi della medicina, fatto sta che a una realtà che per secoli è stata vissuta come fragile, caduca, inaffidabile,

come la carne, oggi molti affidano il compito di esaudire quell'ingiunzione alla felicità che recentemente è stata descritta da un critico letterario come "il più crudele inganno dei nostri tempi" (D. Giglioli). Per i più, ormai, l'unica possibile fonte di piacere e di durata risiede effettivamente nel corpo. Una felicità non corporea è diventata pressoché inimmaginabile.

Essere un corpo

Ora, il corpo è certamente importante. Chi oserebbe negarlo? Tutti desideriamo un corpo sano, tonico, "performante" e che, se possibile, susciti l'ammirazione o l'invidia di chi ci osserva. Di per sé questo non dovrebbe sorprenderci. Senza un corpo funzionante che cosa rimarrebbe delle nostre vite? Come potremmo immaginarle senza un volto da offrire allo sguardo degli altri, senza sensi mediante i quali entrare in contatto con il mondo che ci circonda?

A pensarci bene, però, questo interrogativo è meno banale di quanto possa apparire a prima vista. Possiamo rendercene facilmente conto se ci concentriamo su alcune domande rivelatrici. Fino a che punto noi *siamo* il nostro corpo? Quanto è stretto il legame che unisce il corpo alla identità personale? Quanto pesa il corpo che ci è toccato in sorte sul nostro senso di sé? In altre parole, quanto conta il corpo quando dobbiamo rispondere alla domanda "chi sono io?" Quanto incide, per esempio, il timbro della voce, il colore degli occhi o capelli, il profilo

del naso, la nostra altezza, corpulenza o esilità, eleganza o goffaggine, bellezza o bruttezza, costituzione sana o gracile, sull'immagine che abbiamo di noi stessi? Dove va cercato e situato il nostro sé più autentico?

Il corpo bifronte

Immagino che ciascuno di noi esiterebbe a rispondere a queste domande con un verdetto secco e inappellabile e opterebbe invece per una risposta qualificata. Noi allo stesso tempo siamo e non siamo il nostro corpo, perché il corpo è molte cose diverse. Probabilmente non ha molto senso contrapporre qui una pura interiorità a una pura exteriorità, come faceva Cartesio, il quale considerava in generale i corpi fisici come una *res extensa* - qualcosa che occupa in maniera inerte uno spazio - e tutto il resto una *res cogitans* - qualcosa di immateriale e di totalmente spontaneo. La stessa polarità, in effetti, la ritroviamo all'interno della nostra esperienza del corpo proprio. Ho in mente qualcosa che penso sia per tutti ovvio e familiare. Lo potremmo definire il doppio aspetto del corpo: il fatto cioè che del nostro corpo facciamo esperienza sia come corpo proprio sia come corpo estraneo, dall'interno e dall'esterno (*Leib* e *Körper*, direbbero i tedeschi). In questo senso, esiste qualcosa di molto simile a un dualismo basilare che pesa (eccome!) nel rapporto che abbiamo con il nostro corpo.

Il corpo vissuto è il *mio* corpo. Il corpo che mi consente di muovermi, di sentire, di parlare, di ragionare, insomma di sentirmi vivo. Quando funziona al massimo, il corpo vissuto è quasi trasparente. L'esperienza magica del "flow", del fare le cose senza pensarci, immersi nella fluidità dei movimenti e delle azioni, è qualcosa di più ordinario di quanto non potrebbe apparire a chi concepisca il "flusso" in relazione soltanto a prestazioni eccezionali (per esempio la *trance* agonistica dei grandi campioni sportivi). Pensate solo a come sia gratificante tornare a camminare senza pensieri dopo la rieducazione di un arto infortunato. Questa coincidenza tra sé e il proprio corpo - che si può sperimentare anche quando le funzioni espressive del volto operano in perfetta sintonia con l'espressività di un'altra o di altre persone - è proprio ciò che ci fa sentire un'unica cosa con il nostro corpo e che fa supporre a molti di noi che una vita dopo la morte non avrebbe poi molto senso se non implicasse la sopravvivenza di questa totalità espressiva e agente. La nostra anima è lì: un tutt'uno con il corpo proprio.

Il corpo estraneo è, invece, il corpo che fa resistenza al nostro volere, ai nostri desideri, alle nostre fantasie. La materia che fa da zavorra allo spirito. È il corpo malato, il corpo ingombrante, il corpo bisognoso, il corpo desiderante, ma anche il corpo respinto, il corpo che ci è toccato in sorte e che possiamo anche non riconoscere come nostro, rifiutare, voler cambiare. Il corpo come sacello o prigione di cui parlava Platone nel *Fedone*, ma anche il corpo reificato dagli sguardi degli altri, del quale ha offerto alcune celebri descrizioni Jean-Paul Sartre ne *L'essere e il nulla* o nel romanzo *La nausea*. Per un altro filosofo francese, Henri Bergson, il corpo goffo era la quintessenza del comico: la memoria che non risponde, il linguaggio che si inceppa, il ruzzolone che fa sbellicare

gli spettatori, la fluidità dei movimenti che svanisce in presenza di uno sguardo intrusivo. Tutti esempi di un corpo che fa lo sgambetto a un soggetto troppo sicuro di sé: troppo fiducioso, cioè, nella possibilità di essere padrone a casa propria.

Entrambi i punti di vista sul corpo sono legittimi e sono fondati su dati di realtà. Il nostro corpo è entrambe le cose: intimo ed estraneo, insostituibile e manipolabile. Non ci stupisce, perciò, il desiderio di correggere la miopia, curare un dente cariato o la scelta di intervenire, anche pesantemente, su un corpo offeso o malato. Il corpo oggettivato, sedato, operato, manipolato, è comunque lo stesso corpo con cui speriamo di tornarci a identificare una volta che le cure avranno sortito il loro effetto. Anche per questo ci lasciano perplesse le concezioni disincarnate o escarnate dell'identità personale di molti filosofi analitici contemporanei (con i loro esempi fantascientifici sui cervelli nella vasca o sulla creazione di duplicati perfetti delle persone mediante il teletrasporto, ecc.). Possibile che il nostro io non consista in altro che in connessioni psicologiche contingenti (cioè nella continuità soggettiva garantita dalla memoria e dal carattere)? Possibile che il nostro legame con il corpo che ci è stato destinato in sorte sia così esile? Davvero non esistono limiti alla manipolazione del corpo che non siano quelli autoimposti da una volontà libera?

Al di là del corpo

Come prevedibile, il problema principale con il nostro corpo è trovare un ragionevole punto di equilibrio tra estraneità/strumentalità e immedesimazione/identità o, se vogliamo, tra pura spontaneità e assoluta passività. Il corpo è una parte fondamentale della nostra identità personale perché è molto difficile farsi un'idea coerente di una creatura finita che prescinda dalla sua incarnazione in un corpo particolare. Quando diciamo "io", in effetti, diciamo anche "mio", ci appropriamo cioè del corpo vissuto e degli atti intenzionali che esso rende possibile. Ma questo corpo è anche un oggetto di cura in un duplice senso. Lo è perché ci preoccupa: perché da esso dipende l'integrità della nostra identità. Ma, allo stesso tempo, lo è anche perché ci costringe a una continua attività di manutenzione che è possibile solo se il corpo, quando serve, non viene più visto e difeso come un tutto indivisibile, ma viene scomposto nelle sue parti e temporaneamente reificato. Questa duplicità di approccio, d'altra parte, è comune anche nelle pratiche ascetiche, che sono forme di uso del corpo e della sua passività per l'elevazione del corpo stesso, della ripetizione per la fuoriuscita dalla ripetizione, della costruzione di un *habitus* o seconda natura per sottrarsi ai vincoli della natura fisica. (Pensiamo solo a quanto tempo ed energie occupa la disciplina del corpo nell'educazione dei figli.)

D'altro canto, la ricerca del giusto bilanciamento è il compito a cui siamo chiamati tutti in ogni fase della nostra vita. E ogni fase della vita conosce le sue criticità.

Per farsi un'idea della delicatezza di tale compito, vorrei invitarvi a riflettere per un attimo su una situazione paradigmatica di crisi nella relazione tra corpo e identità personale che penso sia familiare a molti di voi: il caso

dell'anoressia. È un caso particolarmente interessante perché, esaminandolo, ci si imbatte in aspetti psicologici e culturali profondi. Sono note, per esempio, le analogie tra l'anoressia e alcune forme di asceti mistico-religiosa. Più in generale, la rilevanza dell'anoressia deriva dal fatto che ci pone di fronte a un caso classico in cui un'aspirazione perfezionistica ammirevole finisce per deragliare; in cui, cioè, due facce della condizione umana, parimenti irrinunciabili, entrano in conflitto e producono esiti catastrofici. Da un lato, c'è infatti la necessità di accettare la propria natura bisognosa, difettosa e manchevole, mentre, dall'altro, si prova l'impulso a eccellere e a non cedere di fronte alle proprie debolezze.

L'anoressia, com'è noto, è un disturbo alimentare che colpisce soprattutto le donne e in particolare le adolescenti¹. Sono, non a caso, i soggetti sui quali si concentra di più nella nostra società la pressione del desiderio e, di conseguenza, il peso della rivalità mimetica (Girard). Nella visione dell'anoressica il fisico diventa così un campo di battaglia in cui la vittoria equivale al "raggiungimento del controllo integrale del proprio corpo" (Recalcati). Occorre, cioè, impartire al proprio corpo una lezione disciplinare così severa che lo privi alla fine di ogni forma di indipendenza o autonomia. Il corpo diventa in quest'ottica un puro strumento per l'affermazione del proprio io disincarnato e questo gesto supremo di sacrificio di sé e abnegazione suscita nell'anoressica una sensazione euforica di onnipotenza che fa perdere ogni contatto con la realtà. Tale perdita di attrito sul reale conduce poi a forme eclatanti di distorsione percettiva (dismorfofobia: ci si vede grasse anche quando si è ormai ridotte a uno scheletro) e di compulsività, che tuttavia non vengono mai vissute come tali. La massima libertà si trasforma perciò in massima servitù (la schiavitù della dieta e dell'attività sportiva). E il desiderio di essere eccezionali, uniche, si rovescia nella estrema omologazione (tutte le anoressiche si assomigliano nel fisico e nella mente).

Il paradosso è evidente. La convinzione di poter giungere a una massima affermazione di sé attraverso la negazione del corpo e dei suoi bisogni non controllabili è perdente: si autosconfigge. Come ha osservato lo psicoanalista Massimo Recalcati: "Ciò che ci mostra l'anoressia è l'illusione che attraverso la via del rafforzamento dell'io, dell'esaltazione della volontà, dell'accentuazione del controllo, si possa arrivare ad annullare la dipendenza dalla passione pulsionale".

Questa è sicuramente la prima lezione che si può ricavare da queste vicende, così drammatiche sia per chi le vive sia per chi ne è testimone diretto e non disinteressato. Mi riferisco al bisogno di praticare l'indulgenza, di accettare la propria umanità senza pretendere l'impossibile, di fare spazio nel proprio senso di sé anche a ciò che sfugge al proprio controllo. Insomma, qualcosa di molto simile alla virtù della pazienza e dell'indulgenza, che, come è noto, non è facile da insegnare ai giovani.

C'è però un'altra lezione non trascurabile che si annida nello sforzo ascetico autodistruttivo dell'anoressica. Mi riferisco alla spinta a riconoscere, a non rinnegare quella tensione essenziale che pure caratterizza la condizione umana e che ci spinge ad andare sempre oltre i nostri

limiti, a forzarli, a non accontentarci di ciò che siamo. Questa duplicità del punto di vista si nasconde probabilmente tra le pieghe dell'ingunzione stessa ad amare il proprio corpo. Amare significa infatti accettare l'altro per quello che è ("volere che sia", per citare il detto di sant'Agostino inventato da Heidegger). Ma l'amore, in realtà, si traduce sempre anche nell'aiuto che si dà all'altro per crescere, perfezionarsi, essere migliore di quello che (senza amore) l'altro è e sarebbe destinato a essere. In effetti, una bella definizione dell'amato è proprio questa: "una persona che ci rende migliori di quello che siamo".

In questo senso, potrei concludere dicendo che essere il proprio corpo, identificarsi con esso, non è mai una semplice condizione di fatto, ma è sempre un compito. E un compito tutt'altro che semplice, che richiede mobilità del punto di vista, esploratività, rinuncia alle soluzioni *prêt-à-porter*, disponibilità a imparare e a essere sorpresi, ascolto dell'altro (incluso il proprio corpo), moderazione dell'intellettualismo e del volontarismo, senza tuttavia rinunciare mai del tutto all'aspirazione (sana) a puntare in alto: a cambiare in meglio la propria vita.

Postilla

1. Ciò che ho detto dovrebbe risultare allo stesso tempo ovvio e disturbante. Ovvio perché ciò che ho cercato di fare non è altro che un'esplicitazione di cose che più o meno tutti sappiamo già sul nostro corpo. Certo, serve un po' di tempo per assimilarle, ma più che altro perché lungo la strada che conduce alla formulazione di questa serie di banalità dobbiamo superare le remore psicologiche che nelle diverse fasi della vita si frappongono all'accettazione dell'ambivalenza del corpo. Ed è quest'ultima a essere perturbante. La doppia natura, intima ed estranea, del corpo pone infatti le premesse per un altissimo tasso di conflittualità non solo con gli altri, ma dentro noi stessi. Il conflitto può scatenarsi, per esempio, contro qualcuno che pretenda di ridurre a oggetto un corpo (il nostro) di cui invece a noi preme preservare o rivendicare la spontaneità. Oppure può avvenire con se stessi, allorché magari vorremmo ridurre al silenzio un corpo pulsante che non smette mai di reclamare la nostra attenzione.

2. Che cosa ci insegna, infine, l'anoressia su questioni politicamente più delicate come il multiculturalismo o le frontiere della sessualità umana? Ci predispone, anzitutto, a un viaggio assai complicato e accidentato. Pensando alle funzioni esercitate dal corpo, non va mai dimenticato che è esso a renderci visibili agli altri e a renderci vulnerabili. Ciascuno di noi, in fondo, sa che cosa significhi sentirsi *in* un corpo. E con il corpo prende anche forma il dubbio circa ciò che vogliamo, possiamo, dobbiamo mostrare agli altri. Gli abiti, in effetti, non sono solo accessori, ma vere e proprie protesi che rispondono alla stessa logica duplice del corpo vissuto e del corpo inerte. L'abito incarna infatti uno stile di presentazione, ma è anche un modo per tracciare un confine tra ciò che può essere consegnato alla dimensione pubblica dello sguardo altrui e ciò che deve rimanere velato, perché non può essere esposto (o, viceversa, che non può essere velato perché dev'essere esibito). Analogamente, per la sessualità vale il principio che ciò che la natura ci consegna come un

dato diventa automaticamente un compito nel momento in cui la datità diventa qualcosa di animato, qualcosa che dev'essere vissuto in prima persona. Nella sfera sessuale, d'altronde, sperimentiamo tutte le possibilità che l'*embodiment*, l'incorporazione, ci dischiude: passività e attività, esaltazione e avvillimento, gioia e disgusto, pienezza e dissipazione, unità e dissociazione, libertà e oppressione. Che il corpo possa essere a seconda dei casi un ponte o una barriera è un'altra cosa arcinota, il cui riconoscimento, tuttavia, ci costa spesso uno sforzo imprevisto.

Riferimenti bibliografici

- Z. BAUMAN, *La solitudine del cittadino globale*, trad. it., Feltrinelli, Milano 2000.
- Z. BAUMAN, *La società individualizzata. Come cambia la nostra esperienza*, trad. it., il Mulino, Bologna 2002.
- R.M. BELL, *La santa anoressia. Digiuno e misticismo dal Medioevo a oggi*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1998.
- H. BERGSON, *Il riso. Saggio sul significato del comico*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 2003.
- C.W. BYNUM, *Fast, Feast, and Flesh: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, in «Representations», 11, 1985, pp. 1-25.
- M. CSÍKSZENTMIHÁLYI, *Flow: The Psychology of Optimal Experience*, Harper & Row, New York 1990.
- C. FRANZONI, *Da capo a piedi. Racconti del corpo moderno*, Guanda, Parma 2013.
- D. GIGLIOLI, *recensione di A. Scurati, Il padre infedele*, in "Il Corriere della Sera" (a: <http://www.leparoleelecose.it/?p=12652>).
- R. GIRARD, *Anoressia e desiderio mimetico*, trad. it.,

Lindau, Torino 2009.

- D. PARFIT, *Ragioni e persone*, trad. it., il Saggiatore, Milano 1989.
- H. PUTNAM, *Cervelli in una vasca*, in Id., *Ragione, verità e storia*, trad. it., il Saggiatore, Milano 1994, pp. 7-27.
- M. RECALCATI - U. ZUCCARDI MERLI, *Anoressia, bulimia e obesità*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.
- F. RELLA, *Ai confini del corpo*, prima edizione Feltrinelli, Milano, 2000; nuova edizione aggiornata Garzanti, Milano 2012.
- J.-P. SARTRE, *La nausea*, trad. it., Einaudi, Torino 2005.
- J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla. La condizione umana secondo l'esistenzialismo*, trad. it., il Saggiatore, Milano 2008.
- P. SLOTERDIJK, *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, trad. it., Cortina, Milano 2010.
- W. VANDEREYCKEN - R. VAN DETH, *Dalle sane ascetiche alle ragazze anoressiche. Il rifiuto del cibo nella storia*, trad. it., Cortina, Milano 1995.

* Testo, rivisto dall'Autore, dell'intervento nel dialogo con Paolo Pagani avvenuto il 14 novembre 2013 presso lo Studium Generale Marcianum nell'ambito della serie "Parole che dividono / Parole che uniscono. Dialoghi per la convivenza civile". L'Autore è ricercatore presso il Centro per le Scienze Religiose - Fondazione Bruno Kessler di Trento e docente di Etica filosofica nel Corso Superiore di Scienze Religiose.

¹ Non serve che ricordi qui che l'adolescenza è un periodo della vita in cui il rapporto con la propria immagine corporea si fa estremamente problematico proprio per la volubilità del corpo in quella fase dello sviluppo biologico. Una trasformazione così rapida può davvero indurre a pensare che tutto sia possibile e che nemmeno il corpo possa rappresentare un ostacolo insormontabile al proprio idealismo/radicalismo, all'indisponibilità cioè ad accettare l'ambivalenza del corpo.

ANNO DELLA FEDE - SPUNTI DI RIFLESSIONE



Anche se l'Anno della Fede si è ufficialmente concluso nel giorno della Festività di Cristo Re, lo scorso 24 novembre, riteniamo utile proseguire ancora il nostro servizio di offrire ai lettori alcuni "spunti di riflessione" per approfondire la conoscenza e la comprensione dei contenuti della fede.

Scienza e fede, fasc. 123 della rivista "Credere Oggi", 21 (2001), n. 3.

Il tema del rapporto tra scienza e fede è sempre "di moda" e, anzi, ha ripreso vitalità soprattutto in occasione del bicentenario della nascita di Darwin, caduto nel 2009, circostanza che ha ridato fiato ai propugnatori del cosiddetto "nuovo ateismo" (in "Appunti di teologia" ce ne siamo occupati più volte - vedi sotto).

Questo fascicolo di "Credere Oggi", pur risalendo a qualche anno fa, può ancora essere utile per una prima panoramica della questione perché gli articoli ospitati mantengono ancora la loro validità; come è nello stile della rivista, pur non pretendendo di esaurire la trattazione di tale tematica, di assai vasta portata, vengono proposte alcune linee per una riflessione critica e consapevole, passibile di ulteriori approfondimenti, sia sulla base della bibliografia in appendice al fascicolo, sia per mezzo della produzione

bibliografica pubblicata successivamente.

Dopo un primo saggio di S. MORANDINI, che delinea lo sfondo concettuale del dibattito, vengono considerati alcuni momenti storici del rapporto fra scienza e fede: G. GIORRELLI tratteggia il momento della cosiddetta "rivoluzione scientifica" (Copernico, Bruno, Galilei), puntualizzando intrecci e conflitti tra scienza e fede, questi ultimi ricondotti più a conflitti politici tra due organizzazioni che non a un contrasto meramente intellettuale; M. PESCE, a partire dalle questioni di ermeneutica biblica affrontate da Galilei, gli attribuisce il merito di aver introdotto la distinzione definitiva tra i due ambiti, quello della natura e quello della Scrittura, a cui corrispondono due metodi conoscitivi diversi, la scienza e la teologia: insomma, di aver proposto per primo la tesi dei "magisteri non sovrapposti".

Lo sviluppo delle scienze contemporanee, però, rende assai più complesso il problema, sia perché si affacciano proposte per una comprensione "olistica" del mondo che sembrano aprire spazi per una nuova religiosità (ne parla A.N. TERRIN), sia perché, proprio per questo motivo, alla teologia viene richiesto di abbandonare posizioni apologetiche ormai sterili e, superando forme di sospetto pregiudiziale nei confronti delle scienze, di aprirsi a un dialogo basato su una effettiva competenza (L. BORDI-

GNON). La delicatezza e la problematicità di tale dialogo emergono con evidenza là dove le nuove conoscenze scientifiche coinvolgono questioni etiche (tema affrontato da G. PIANA) oppure dove è chiamata in causa la teologia della creazione (al centro degli interventi del teologo G. COLZANI e dello scienziato F. BERTOLA).

Dizionario interdisciplinare di Scienza e Fede. Cultura scientifica, filosofia e teologia, Urbaniana University Press - Città Nuova, Roma 2002.

Sulla complessa questione dei rapporti fra scienza e fede è stata sviluppata questa ampia e documentata impresa editoriale, che rappresenta un contributo di elevato tenore scientifico, aggiornato e contenente interventi dei più qualificati esperti del settore.

Realizzato dal Centro di Documentazione Interdisciplinare di Scienza e Fede, associato alla cattedra di Teologia fondamentale della Pontificia Università della Santa Croce a Roma e diretto da Giuseppe Tanzella-Nitti e Alberto Strumia, esso si pone come un'opera dal carattere enciclopedico, in grado di fornire per ciascuna voce una trattazione approfondita, articolata e ricca di indicazioni bibliografiche specifiche. Coprendo un ampio ventaglio di tematiche, questo dizionario costituisce uno strumento prezioso sia per le esigenze degli studiosi più qualificati sia per un pubblico alla ricerca di un'informazione seria pur senza avere alle spalle studi specifici.

All'opera stampata si accompagna anche un portale internet (www.disf.org), agevole alla navigazione, che permette di scaricare alcune delle voci del dizionario e altri materiali, oltre a offrire informazioni e notizie sui singoli argomenti.

Qui di seguito altri titoli, già da noi recensiti, riguardanti il rapporto tra scienza e fede e il fenomeno del cosiddetto "nuovo ateismo".

O. GINGERICH, *Cercando Dio nell'Universo*, Lindau, Torino 2007 - recensito in "Appunti di teologia" XXI (2008), n. 4, pp. 14-15.

S. MORANDINI, *Darwin e Dio. Fede, evoluzione, etica*, Morcelliana, Brescia 2009 - recensito in "Appunti di teologia" XXII (2009), n. 4, pp. 9-10.

J. F. HAUGHT, *Dio e il nuovo ateismo*, con un'editoriale

di R. Gibellini, [Giornale di Teologia 339], Queriniana, Brescia 2009 - recensito in "Appunti di teologia" XXIII (2010), n. 3, pp. 12-13.

R. SCHRÖDER, *Liquidazione della religione? Il fanatismo scientifico e le sue conseguenze*, [Giornale di Teologia 348], Queriniana, Brescia 2011 - recensito in "Appunti di teologia" XXV (2012), n. 2, pp. 13-14.

Segnaliamo inoltre altre recensioni già apparse in numeri precedenti della nostra rivista relative a libri che riguardano il tema della fede.

G. ANGELINI - A. BERTULETTI - G. COLOMBO - P.A. SEQUERI, *L'evidenza e la fede*, a cura di G. Colombo, Glossa, Milano 1988 - recensito in "Notiziario del Centro Pattaro", IV (1991), n. 1, pp. 10-12.

E. DREWERMANN, *Parola che guarisce, Parola che salva. La Forza liberatrice della fede*, [Giornale di Teologia 197], Queriniana, Brescia 1990 - recensito in "Notiziario del Centro Pattaro", IV (1991), n. 1, p. 12.

J. MOLTSMANN, *La via di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1991 - recensito in "Notiziario del Centro Pattaro", V (1992), n. 3, pp. 12-13.

F. ROSSI DE GASPERIS, *Cominciando da Gerusalemme (Lc 24,27) - La sorgente della fede e dell'esperienza cristiana*, prefazione di C.M. Martini, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1997 - recensito in "Appunti di teologia", XII (1999), n. 2, pp. 13-14.

A. FAVERO, *Trattato breve di Teologia Fondamentale*, s.l., s.d., pp. 95, s.i.p. - recensito in "Appunti di teologia" XV (2002), n. 4, pp. 11-12). Si tratta di un manuale che don Angelo Favero ha redatto per coloro che frequentano i corsi da lui tenuti presso la Scuola di Teologia "S. Caterina d'Alessandria" di Mestre.

G. MASCHIO, *Credo la risurrezione della carne, la vita eterna. Amen. Meditazioni patristiche su due articoli del Credo*, presentazione del card. Marco Cè, Marcianum Press, Venezia 2007 - recensito in "Appunti di teologia" XXI (2008), n. 2, pp. 14-15. L'Autore propone degli spunti di riflessione, ricavati da testi dei Padri, per aiutare il lettore a comprendere l'importanza di questi articoli di fede non solo come dogmi da conoscere e capire ma anche rispetto al senso che essi possono dare alla nostra esistenza.



DALLA BIBLIOTECA

PROPOSTE DI LETTURA

La Bibbia e la vita della Chiesa. A cinquant'anni dalla Dei Verbum, "Vita monastica", 253, gennaio-giugno 2013.

Tra le molteplici iniziative (convegni, documenti, pubblicazioni) sorte per ricordare, celebrare e ripensare, dopo cinquant'anni, quell'evento straordinario che fu il Concilio Vaticano II, si inserisce anche l'ultimo numero della rivista camaldolese «Vita monastica», dedicato specificamente alla costituzione conciliare *Dei Verbum*. Si tratta in realtà della pubblicazione degli Atti della

Settimana teologica, tenutasi a Camaldoli nell'agosto del 2012, che ha visto teologi e biblisti riflettere e dialogare insieme su quello che è da più parti riconosciuto come uno dei documenti più significativi e innovativi usciti dal Concilio Vaticano II, quello con cui è stato finalmente (ri) affermato il primato della Parola per la vita del credente e della Chiesa. Il fascicolo si compone di tre sezioni: la prima, intitolata "Sguardo d'insieme sulla *Dei Verbum*", è costituita dall'intervento di un biblista, Luca Mazzinghi, presidente dell'Associazione Biblica Italiana, che richiama l'attenzione sulle novità del testo conciliare.

La seconda sezione, "Storia del testo, recezione, proble-

mi aperti”, si apre con un contributo illuminante, forse perché racconta una storia meno nota ai più, di Riccardo Saccenti sulla storia della redazione della DV: da esso traspare il travagliato procedere dei lavori che dovevano conciliare le diverse posizioni (*Traditio* contro *Revelatio*) in un’ottica, fortemente voluta da Giovanni XXIII, di indirizzo pastorale piuttosto che di formulazione di nuovi dogmi. Riferendosi alla ricezione della DV nella Chiesa, Benedetta Rossi mostra come il primo fecondo esito siano stati i due successivi documenti del 1993 e del 2005, pur rimanendo aperte alcune questioni fondamentali: la lettura fondamentalista, il rapporto esegesi/teologia ed esegesi/magistero, il problema esegesi e spiritualità. L’intervento di Dionisio Candido si concentra invece sull’ultimo capitolo della DV, quello che sollevò meno polemiche, tanto che il card. Martini lo definì il “capitolo mite”. Si tratta del capitolo più pastorale e, allo stesso tempo, ecclesiologico, in cui si afferma che la Scrittura, come l’Eucaristia, è il nutrimento della vita cristiana e quindi va non più gelosamente custodita ma elargita al popolo di Dio: ne consegue la necessità di tradurre la Sacra Scrittura per renderla accessibile ai fedeli; allo stesso tempo, la Chiesa deve adoperarsi perché i fedeli siano non solo messi in grado di leggerla, ma anche guidati a capirla ed interpretarla correttamente. Anche qui, l’analisi dell’attuale situazione della Chiesa italiana mostra tuttavia che nei settori della catechesi, del rapporto Bibbia ed etica e Bibbia e liturgia il cammino da fare è ancora lungo. La seconda sezione si conclude con un intervento di Paolo Ricca che spiega il significato dell’espressione *sola Scriptura* che era stata alla base della Riforma e come la reazione del Concilio di Trento, con l’affermazione che Scrittura e Tradizione andavano tenute sullo stesso piano e venerate allo stesso modo, abbia creato un solco tra la Chiesa cattolica e le altre confessioni: il grande pregio della DV è di aver permesso di riaprire il dialogo su nuove basi, mentre un nodo ancora da chiarire rimane il rapporto fra Tradizione, Scrittura e Magistero, definiti interdipendenti nel documento conciliare.

La terza sezione del volume, “Le questioni teologiche”, si apre con due interventi sulla Rivelazione intesa come dialogo tra Dio e uomo a partire dal noto e fondamentale cap. 2 della DV, un dialogo che è avvenuto attraverso la figura del “profeta” e si è definitivamente realizzato con la venuta di Cristo: i due articoli di Pasquale Basta e Massimo Epis costituiscono un interessante dittico, in quanto entrambi affrontano, con linguaggi, sensibilità e prospettive diversi, questioni chiave quali quelle della Rivelazione, dell’ispirazione e del rapporto fra Bibbia e teologia. Un secondo contributo di P. Basta riguarda il tema dell’ermeneutica biblica, di cui ripercorre la storia a partire dai quattro sensi delle scritture del Medioevo (letterale, spirituale, morale, anagogico) fino ai tre che ritroviamo nel Documento Pontificio *L’interpretazione della Bibbia*

nella Chiesa del 1993 (letterale, spirituale e pieno). Se dunque è ancora utile fermarsi a fare il punto della situazione per evitare eccessi o distorsioni interpretative, la conclusione dell’articolo si volge però a quella che deve essere la principale preoccupazione della Chiesa di oggi, e cioè una pastorale meno pedagogica e più biblica, che non dia solo giudizi di valore sull’uomo e sui suoi comportamenti, ma che spinga l’uomo ad andare verso Dio e a cercare il dialogo con Lui.

Come tutto ciò influisca non solo nella vita della Chiesa, ma nella interpretazione stessa della sua esistenza e del suo ruolo, è l’oggetto degli ultimi due articoli del quaderno. Serena Noceti affronta la questione della Tradizione, non più nei termini visti all’inizio di opposizione con la Scrittura, ma nel suo essere fattore costituente della Chiesa stessa, di cui viene sottolineata la dinamicità: “Il cristianesimo è chiamato a pensarsi secondo creatività e libertà; la tradizione non può essere ripetizione pedissequa delle cose da tramandare o consegna ad un recettore sostanzialmente passivo davanti al contenuto ricevuto [...]. Conservare non è mai pura custodia inamovibile, né mera successione, ma inserirsi in una dinamica viva e aperta” (p. 152). A chiusura del volume troviamo “Teologia e magistero. Un difficile rapporto nel post-concilio” di Andrea Grillo, il più “teologico” dei contributi presenti, solo apparentemente esterno al tema poiché esso prende le mosse proprio da un’affermazione della DV al numero 10: “L’ufficio d’interpretare autenticamente la parola di Dio [...] è affidato al solo magistero vivo della Chiesa”; subito dopo si aggiunge che “questo magistero però non è al di sopra alla Parola di Dio ma è al suo servizio”. Quello che avrebbe dovuto rappresentare un notevole progresso in una concezione del magistero non più solo negativo ma anche positivo e propositivo, rischia invece oggi, a giudizio dell’autore, di sbarrare la strada al dibattito teologico e interpretativo: nel momento in cui il magistero diviene l’unica voce autorevolmente interpretativa, non c’è più spazio per la discussione.

Il titolo non particolarmente originale, (richiama infatti troppo da vicino titoli di altri documenti, quali *L’interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, della Pontificia Commissione biblica del 1993 o il documento del Sinodo dei Vescovi del 2008 *La Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa*), potrebbe indurre nell’errore di pensare che si tratti di un testo che dice, con parole diverse, il già detto, ma così non è: sorprende invece per il taglio con cui è costruito (il dialogo teologi/biblisti), per il coraggio dei contenuti (non c’è solo celebrazione, ma anche sguardo critico, non tanto sulla DV in sé, quanto proprio su come la Chiesa ha saputo far fruttare questo dono dei Padri conciliari) e per la quantità di informazioni storiche e teologiche che se ne possono ricavare.

Maria Angela Gatti

APPUNTI DI TEOLOGIA

NOTIZIARIO DEL CENTRO PATTARO DI VENEZIA
PALAZZO BELLAVITIS - CAMPO SAN MAURIZIO - SAN MARCO 2760 - 30124 VENEZIA - TELEFONO 041/5238673

Anno XXVII, n. 1 Gennaio-Marzo 2014 - Pubblicazione trimestrale

SOMMARIO



_____ pag. 1
LA COMUNIONE NELL'EUCARESTIA
È VITA DI RICONCILIAZIONE (2ª parte)
† Germano Pattaro



_____ pag. 4
LA SETTIMANA PER L'UNITÀ
DEI CRISTIANI
Howard Levett - Francesco Moraglia



_____ pag. 6
CORPO E IDENTITÀ PERSONALE
Paolo Costa



_____ pag. 9
ANNO DELLA FEDE - SPUNTI DI RIFLESSIONE



_____ pag. 10
PROPOSTE DI LETTURA
Maria Angela Gatti

ARCHIVIO ARRETRATI DI "APPUNTI DI TEOLOGIA"

L'archivio degli arretrati di "Appunti di teologia" è disponibile nel sito web del Centro alla pagina:

<http://www.centropattaro.it/rivista-appunti-di-teologia/archivio-rivista>

Possono essere scaricati in formato pdf tutti i numeri della rivista a partire dall'anno 2000.

Prossimamente saranno disponibili anche gli indici per autori e tematico degli articoli pubblicati.

Il Centro di studi teologici "Germano Pattaro" è sostenuto dai contributi degli amici.

I versamenti possono essere effettuati utilizzando il C.C.P. 12048302 - IBAN IT95 L 07601 02000 000012048302 intestato a:

Centro di studi teologici "Germano Pattaro", S. Marco, 2760 - 30124 Venezia

oppure con bonifico bancario c/c n° 36243 - IBAN IT12 Z 05034 02070 000000036243

presso Banco San Marco - Gruppo Banco Popolare

Questo numero del periodico è stato chiuso in tipografia il 14 marzo 2014.

**APPUNTI
DI TEOLOGIA**
NOTIZIARIO DEL CENTRO PATTARO DI VENEZIA
PALAZZO BELLAVITIS - CAMPO SAN MAURIZIO - SAN MARCO 2760 - 30124 VENEZIA - TELEFONO 041/5238673

Registrazione del Tribunale
di Venezia n. 922 del 25.02.1998
Sped. in AP art. 2 comma 20/c
legge 662/96 - Filiale di Venezia
Organo del Centro di Studi Teologici
"Germano Pattaro"
dello Studium Cattolico Veneziano

Direttore
Marco Da Ponte

Redazione
*Marco Da Ponte, Serena Forlati,
Maria Leonardi, Paola Mangini,
Antonella Pallini,
Paolo Emilio Rossi*

Progetto grafico
Alberto Prandi

Direttore responsabile
Leopoldo Pietragnoli

Redazione
San Marco, 2760
30124 Venezia
Tel. e fax 041 52.38.673
e-mail: segreteria@cspattaro.191.it

Impaginazione & stampa:
D'ESTE Grafica & Stampa
Cannaregio, 5104/b - Venezia
Tel. 041 528.56.67
Fax 041 244.77.38
e-mail: info@grafichedeste.it