



GIOVANNI VILLATA – TIZIANA CIAMPOLINI

La Parrocchia innovativa.

Progettare la pastorale a partire dal territorio

EDB, Bologna 2016,

pp. 208, € 20,00

Nella sua storia bimillenaria la parrocchia si è continuamente adeguata ai tempi rinnovando le modalità della sua presenza, uno sforzo che oggi richiede di uscire, in modo definitivo e senza rimpianti, dall'autoreferenzialità. La parrocchia da sempre «ha fatto e fa casa con l'uomo» (Primo Mazzolari) e anche oggi è chiamata a «fare casa» tra e con le donne e gli uomini della postmodernità, disincantati, individualizzati, bisognosi di una bussola, capaci di apprezzare il Vangelo soprattutto se incontrano chi ne dà testimonianza. La parrocchia che vive nella fede la missione che le è stata affidata dal suo Signore «non può che esistere come Chiesa aperta, in “uscita” sul territorio che la ospita (vita quotidiana, incontri, affetti, consuetudini, ferite, gioie, condivisione, ecc.)» (7). Il saggio di Villata e Ciampolini è una proposta: fare spazio al discernimento sul “come” cambiare la parrocchia perché corrisponda alla propria identità, evangelizzando in fedeltà a Dio e all'uomo concreto. Gli autori intendono stimolare ulteriori scelte operative che possano migliorare le iniziative in atto nella Chiesa italiana per riempire di contenuto la relazione “tra” parrocchia e territorio, nel segno della generatività e nello stile dell'ospitalità reciproca, radicate nelle virtù

teologici di fede, speranza e carità. Il percorso è articolato in tre parti corrispondenti ai tre momenti interdipendenti del metodo della Teologia pastorale: l'analisi critica della situazione, l'elaborazione dei criteri teologico-pastorali in situazione e la progettazione pastorale. Nella prima parte sono approfonditi i due tratti distintivi della parrocchia: la sua realtà di comunità di credenti nella storia e oggi e il suo abitare sul territorio, accogliendo le sfide che esso oggi le lancia. Gli autori si soffermano sull'odierno contesto culturale e sociale segnato dai tratti della secolarizzazione, dell'individualizzazione, della pluriformità, della globalizzazione. In questo tempo del disincanto, l'uomo si ritrova spesso smarrito, bisognoso di una bussola, precisamente quella del Trascendente. Da qui nasce la domanda che percorre l'intero volume: in che modo la parrocchia può annunciare il Vangelo di Gesù sul territorio, oggi? Quale pastorale è chiamata a mettere in campo sul territorio per intercettare i bisogni dell'uomo d'oggi, senza sminuire i contenuti del messaggio evangelico? Quale immagine di parrocchia – e cioè di Chiesa che vive tra le case dei suoi figli e delle sue figlie – può favorire questa pastorale? (19). Le parrocchie vanno pensate come veri e propri “laboratori”, mai sazi, sempre in ricer-

ca, luoghi creativi in cui rintracciare modalità comunicative nuove, per offrire mediazioni pastorali significative dell'integrità del messaggio, ma anche interpellanti l'uomo concreto, con particolare attenzione al linguaggio. Gli autori – nel capitolo terzo della prima parte – tratteggiano, attraverso delle esemplificazioni, le immagini di parrocchia che sono emerse nel corso dei secoli: la parrocchia tradizionale-gerarchica, la parrocchia come comunità liquida, la parrocchia autoreferenziale, la parrocchia centro di servizi religiosi sul territorio, la parrocchia configurata sul "movimento", la parrocchia comunità, la parrocchia anima del territorio, la parrocchia annunciatrix della Parola. La prima parte si conclude con un approfondimento sul territorio, partner della parrocchia. "Farci soglia": è questo un riferimento fondamentale per orientare l'agire e realizzare iniziative generative. «"Farsi soglia" significa essere persone in ascolto, "porose", attente, generose, capaci di muovere e connettere capitale sociale» (75). Per poter essere soglia occorre essere penetrabili, permeabili, avere "spazi vuoti", essere disponibili a ospitare l'inedito e l'inatteso. La seconda parte dello studio individua i diversi criteri-guida dell'agire pastorale rinnovato, i passaggi pastorali e i linguaggi necessari per attuarlo. Gli autori propongono una pastorale di generazione e di ri-generazione (cf 85), che attivi una cultura dell'incontro. Una scelta pastorale di non ritorno sono la cooperazione e la corresponsabilità attiva, in forza della vocazione battesimale di ciascuno. Tutto questo chiede un

radicale cambio di mentalità e un passaggio coraggioso da una pastorale delle occasioni ad una pastorale missionaria, da una pastorale fondata esclusivamente sui contenuti ad una che privilegia relazioni interpersonali, intergenerazionali e di prossimità, da una pastorale che dà esclusivamente risposte a una che suscita domande e abilita al discernimento. Occorre seriamente pensare ad una parrocchia "in uscita", capace non solo di aggregare persone, ma di accendere storie di fede, di legami creati e ri-creati dall'agire di Dio. Nella terza parte, più esperienziale, sono raccontate due realizzazioni: la prima riguarda la parrocchia, chiamata a passare da comunità autoreferenziale, centro di servizi, istituzione liquida, a Chiesa in uscita e in rete, attraverso la realizzazione di nuove forme di comunità fra parrocchie o unità pastorali; la seconda narra un'esperienza di cooperazione fra parrocchie per evangelizzare il territorio, promossa e coordinata dalla Caritas di Torino. Il lavoro di Villata e Ciampolini è rivolto non a specialisti della pastorale, ma alla comunità tutta, a quanti vivono la parrocchia ogni giorno, spendendo la propria vita perché la Chiesa possa continuamente generare cellule feconde che rinnovino e moltiplichino la presenza di Cristo in mezzo a noi. Il testo stimola la riflessione, apre la capacità di desiderare, immaginare, progettare e vivere in modo nuovo l'agire ecclesiale. Gli spunti e le sollecitazioni offerti aiutano pastori e fedeli a realizzare il sogno di Papa Francesco di una scelta missionaria capace di trasformare ogni cosa (cf *EG* 27), anche le strut-

ture. «La riforma delle strutture, che esige la conversione pastorale, si può intendere solo in questo modo: fare in modo che esse diventino tutte più missionarie, che la pastorale ordinaria in tutte le sue istanze sia più espansiva

e aperta, che ponga gli agenti pastorali in costante atteggiamento di “uscita” e favorisca così la risposta positiva di tutti coloro ai quali Gesù offre la sua amicizia» (EG 27).

Agostino Porreca



CAMILLO RUINI

C'è un dopo?

La morte e la speranza

Mondadori, Milano 2016,

pp. 200, € 19,00

«Il più temibile dei mali, la morte, non è nulla per noi, perché quando ci siamo noi non c'è la morte, quando c'è la morte non ci siamo più noi. La morte quindi è nulla, per i vivi come per i morti». Questo famoso passo di Epicuro, che lo stesso Ruini cita direttamente (10), esprime proprio ciò che l'autore di questo interessante scritto intende negare, e ci dà dunque, di riflesso, la chiave per poter accedere all'intima destinazione della presente proposta. Sembra quasi, a ragion veduta, che l'autore tenti costantemente di dimostrare l'erroneità di questa affermazione esponendo i più svariati argomenti e non risparmiando nessuno dei molteplici orizzonti che si dischiudono non appena ci si concentri con la debita attenzione al tema della morte.

Il famoso uomo di studi e di religione, insomma, mette qui a punto la tematica forse più delicata e difficoltosa, e lo fa concentrando tutte le sue facoltà in un lavoro sincretistico che nasce dall'unione di esperienze di vita, intensi studi teologici e filosofici, accertamenti storici e, non ul-

tima, l'esperienza interminabile della fede. Ciò che dunque può emergere è che, sebbene lo scopo ultimo del libro, e dunque la ragione prima che ha mosso la penna dell'autore sia stata la richiesta personale di papa Benedetto XVI di «presentare qualche altro aspetto centrale del cristianesimo» (3), tuttavia, il merito principale par essere individuabile in particolar modo nella maniera in cui vi giunge. L'omogenea sequenza in capitoli e paragrafi, supportata da un corposo apparato di note (177-196) e da un utile indice dei nomi (197-200), pare potersi suddividere, a nostro avviso, in due momenti: la seconda parte, più propriamente dedicata al tema religioso (9-69), infatti, sembra preceduta da una preliminare e più filosofica delineazione del tema (71-196). In quest'ultima, la morte è trattata a partire dal *tí esti* di greca memoria, la cui risposta passa attraverso un breve *excursus* storico. Ciò su cui più precisamente l'autore si interroga è il rapporto tra l'uomo e la morte limitatamente all'Occidente, ma senza dimenticare alcuni puntuali accenni

anche alle altre tradizioni culturali. In merito a ciò, l'A. non può che constatare l'avvenuta e "modernissima" accettazione dell'invito epicureo di non pensare alla morte. Eppure, come l'A. ha ben mostrato, l'allontanamento e la perdita di vista del punto terminale che contraddistingue ogni vita, lungi dal riabilitare l'uomo dall'angoscia, lo ha reso ancora più impreparato e ha irrimediabilmente segnato il sentimento di estraneità a ciò che, come Heidegger ha espresso con grande lucidità in *Essere e tempo*, lo costituisce intimamente. Rifacendosi ai più vari filosofi e alle più nobili fonti, Ruini indaga le ragioni di questo distacco, che ritrova nell'"ospedalizzazione" (11-14), così come nel fenomeno della "spettacolarizzazione" della morte (14-15), strumento ormai quotidiano dell'universo mediatico, e in quello attualissimo della "decostruzione" della morte (16-17), incentivato e accentuato dalla possibilità odierna di "fuggire" alla vecchiaia tramite interventi medici, e di illudersi, dunque, se non di scappare, almeno di ritardare il momento cruciale. Effetto immediato è che quella morte "*subitissima et improvisa*" (22), da cui il cristiano chiedeva disperatamente di essere salvato, è invece oggi preferita alla morte lenta, con l'augurio di giungervi nel modo più inconsapevole possibile.

La domanda sulla morte, sebbene però sia necessaria, non può essere esaustiva. Secondo l'autore, infatti, essa non solo apre necessariamente ad un altro interrogativo, ma si rimodella sull'eventuale risposta, acquisendo un'inedita luce. Essa, come indica esplicitamente il titolo stesso del li-

bro, riguarda la possibilità di superamento della morte, chiede cioè se ci sia qualcosa *dopo* e si spinge fino a domandare *cosa* ci sia in quell'eventuale "oltre". In merito a ciò, la disamina delle attuali proposte e fondazioni epistemico-filosofiche quali l'"umanesimo esclusivo" e, comunque, l'ormai disincantato "fisicalismo" positivista, ha lo scopo di mostrare che «la teoria dell'evoluzione e le scienze cognitive [...] sollevano delle domande riguardo alla possibilità di una tale vita [la vita oltre la morte] ma non sono in grado di escludere la sua esistenza» (69). Insomma, l'itinerario multiforme dell'indagine di Ruini giunge ad una prima consistente tappa quando può affermare l'insufficienza delle tesi scientifiche di escludere l'ipotesi di vita "altra" e successiva a quella terrena. Da questo punto in poi prende piede con fermezza l'autorevole "religiosità" dell'autore che informa il lettore della volontà di cercare all'interno del cristianesimo «la via per raggiungere una migliore certezza sulla sorte che ci attende» (71), e ciò per due motivi, uno molto personale, che è la sua fede cristiana, e l'altro volto invece a sottolineare il carattere della religione cristiana che interessa più da vicino in questa sede, ossia il fatto ch'essa «è quella che attribuisce la più grande centralità alla vittoria sulla morte» (71). Ed è a questo, all'analisi dei modi in cui le Sacre Scritture ci indicano la via maestosa dell'aldilà, che si dedica la restante parte del libro. All'indagine riguardante i riferimenti all'immortalità delle anime e alla resurrezione dei morti (111-121), si lega il discorso circa il significato

intimo di questi modi della vita eterna, fino a giungere alla discussione intorno alla possibilità problematica dell'inferno (135-149) e ad accenni che hanno più a che fare con la condotta in vita, e che dunque colpiscono l'altro enorme nucleo tematico che è rappresentato dall'etica (167-174).

Insomma la lettura di questo libro non soltanto induce a riflettere sui temi esistenzialmente più cogenti, ma invita ognuno di noi ad affrontarli con metodo. Ruini opera e mostra così l'ambizioso tentativo di sintetizzare armonicamente fede e ragione.

Rossella Saccoia



LUIGI BORRIELLO - EDMONDO CARUANA - MARIA ROSARIA DEL GENIO - RAFFAELE DI MURO (EDD.)

Nuovo Dizionario di Mistica

LEV, Città del Vaticano 2016,
pp. 2240, € 85,00

Scriva Ignazio di Loyola nella *Lettera a Teresa Rejadell*, l'11 settembre 1536 che «chi precisa poco, comprende poco e aiuta meno». L'esatto contrario di quanto avviene, per riflesso, nell'esperienza personale del lettore, scorrendo le 800 voci redatte da 257 studiosi italiani e stranieri che compongono il *Nuovo Dizionario di Mistica*. Infatti, da parte dell'esimio comitato redazionale, si è tentato il più possibile, a seconda delle diverse competenze, di precisare e ridurre all'essenziale, proprio nel tentativo di facilitare l'assunzione di conoscenza, la praticità di comprensione, i contorni della dottrina e del sapere mistico. Vedendo la mole di questo volume saremmo tentati di metterci sotto l'ombrello di un pregiudizio comune: il dizionario non è un libro come gli altri libri. Semmai lo si può usare come una sorta di prontuario enciclopedico, un *handbook* (a portata di mano, appunto) di "pronto soccorso": nel caso di un dizionario di mistica, quando ci sorgesse un dubbio

riguardo al senso di qualche strano fenomeno mistico, o di qualche radicale esperienza spirituale, o di una desueta pratica ascetica; oppure ancora, quando non sappiamo chi sia stata *Crostarosa*, vale a dire questa o quell'altro santo o beata; oppure ancora quando, presi da sana curiosità, volessimo sapere se un fatto culturale contemporaneo, come per esempio la tecnologia informatica o le sindromi depressive, possano mai avere qualcosa a che fare con il rapporto intimo con Dio (penso alle voci *Cyberteologia* di A. Spadaro e *Resilienza* di A. Pacciolla).

In realtà credo che un dizionario debba essere considerato e letto come un qualsiasi altro libro, altrimenti, al di là del sacrificio (meritorio) dell'acquisto, si rischia di trascorrere una vita senza sapere cosa ci sia dentro.

Nel nostro caso, le 2240 pagine necessitano di un'introduzione alla lettura che è magistralmente proposta da D. Sorrentino nella *Presentazione*, ma anche di una vera e propria *ini-*

ziazione mistagogica che si trova, in maniera sorprendente, nella voce *Vita mistica* proposta da L. Borriello, ordinario di Teologia spirituale nella Sezione San Luigi della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, in Napoli. L'A. intuisce che a vent'anni dall'uscita del "suo" *Dizionario di Mistica* – introvabile cartaceo, ma fruibile da chiunque e comunque sul web ad opera della *Congregazione per il Clero* – fosse necessario perfezionare la terminologia del vissuto cristiano, non più solo come *esperienza mistica*, ormai un francesismo erede di precisazioni fenomenologiche, bensì come "vita mistica", più carica di intensità biblico-patristica e semplificata ormai dall'universale mistica del quotidiano, chiamata comune alla santità. E qui sta la novità. Una vita mistica, una spiritualità universale, proprio come quella proposta da Benedetto da Norcia che si riferisce ai comuni battezzati o ancora *prima*, ai comuni *creati*.

Non pare unilateralmente vero, come affermano G. De Luca e F.M. Léthel, in due modalità complementari, che dal vissuto dei santi occorra ricavare la teologia per la vita cristiana, ma è altresì vera anche l'ermeneutica contraria, e cioè che dalla teologia della vita cristiana, sistematicamente presentata, i cristiani (i *santi* appunto, nel linguaggio paolino) alimentino il loro vissuto. In verità, una mappa di lettura, vale a dire una serie di suggerimenti preziosi per facilitare la lettura "sistematica" del *Nuovo Dizionario di Mistica*, la propongono i curatori dell'opera stessa, nelle prime pagine del volume. Basterà, perciò, consultare questa mappa per riuscire a farsi un piano di lettura ben orientato e forse personalizzato.

Non mi vergogno di scrivere, davanti al ventaglio delle teologiche verità, che la voce che ho consultata per prima sia stata *Inconscio*; forse un ritaglio dei miei ultimi studi, ma che ho trovato soddisfacente, sia nel suo dantesco debutto che nel suo patristico affondo in bibliografia. Appunto, la bibliografia che per ogni singola voce è curatissima e datata all'anno corrente della pubblicazione: qui sta l'aggiornamento degli esperti. Come si può capire lo spazio dato alle scienze coeve alla teologia o con essa dialoganti è anche questo un pregio del volume.

Anche il pensiero di G. Moioli, circa una presunta *esperienza* che inerisca e possa avvenire nella vita spirituale del credente, è reimpostato e superato a partire dalla vita battesimale stessa che è già innestata nell'esistenza trinitaria, e non ancora precisata dai limiti di un compimento escatologico che è compito della Deità medesima.

Ci sembra di poter dire che l'impianto dogmatico del dizionario non sia semplicemente rigoroso, ma in un certo senso umanizzato, o inculturato nell'immanente, nella fedeltà all'incarnazione. Non si potrebbero spiegare diversamente le voci *Esoterismo*, *Metacognizione*, *Neuroscienze*, *Teosofia*, se non attraverso una presenza dell'identità teologica aperta, come la prospettiva dell'inclusione e dell'attenzione alle periferie, più volte ancora richiamata da papa Francesco in questi mesi, esigeva.

Non deve altresì stranire che in un dizionario di mistica si tratti anche di *Bach*, *Gaudi*, *La Pira*, *Lazzati*, oppure che si trovi la voce *Politica*. Giustamente i curatori nella loro *Avvertenza* spiegano che «nell'indicare la vita mi-

stica come vocazione dell'uomo [...] ci si è soffermati ad analizzare l'uomo nella sua totalità [...] si è proposto l'uomo (e la donna) integrale, concreto, reale, che vive con impegno la sua esistenza storica, senza alcuna alienazione o sublimazione spiritualista, né fuga dagli impegni concreti di presenza e d'animazione cristiana delle realtà terrene» (VIII).

Infine potrei ravvisare che l'effe-

to psicosomatico complessivo di tale lettura, risulti proprio come quello designato da Ignazio nella sua missiva: «ogni meditazione in cui lavora l'intelletto affatica il corpo. Altre meditazioni, ordinate e riposanti per l'intelletto, non faticose per le parti interne dell'animo e che si fanno senza sforzo interno né esterno, non affaticano il corpo, ma lo fanno riposare».

Roberto Ferrari



CRISTIANO MASSIMO PARISI

La Stellvertretung in Dietrich Bonhoeffer.

Cristo e la condizione dell'uomo chiamato a esistere con/per gli altri

Città Nuova, Roma 2016,

pp. 352, € 38,00

La monografia di C.M. Parisi – autore già noto al pubblico italiano per una copiosa produzione di scritti su Bonhoeffer – presenta l'indubbio pregio di individuare un tema centrale nella riflessione del teologo luterano e di coglierne la rilevanza lungo l'intero itinerario speculativo ed esistenziale. La *Stellvertretung* – che sarà bene intendere sin dall'inizio nei termini di rappresentanza piuttosto che in quelli di sostituzione – struttura infatti l'intera riflessione bonhoefferiana sin dalla tesi di laurea, *Sanctorum communio*, e le dà consistenza e continuità. Il libro si articola in quattro densi capitoli, al cui interno sono offerte delle considerazioni critiche che fanno seguito alla presentazione delle principali opere di Bonhoeffer. Il lettore, dunque, ha il vantaggio di ripercorrere l'intero arco della produzione bonhoefferiana, guidato da un unico tema la cui rilevanza

è analizzata in modo sia sincronico che diacronico, con l'attenzione a valorizzare anche possibili nessi con la successiva riflessione teologica proposta dal Concilio Vaticano II.

Di fronte alla complessità del tema della sostituzione vicaria con cui generalmente si sottolinea il valore sacrificale della vita offerta da Cristo per redimere dal peccato, l'A. precisa a più riprese che la sostituzione è colta correttamente solo se intesa come rappresentanza sulla scia della teologia dell'alleanza: «Dio, con amore di predilezione, sceglie una persona, una tribù, un popolo e si unisce con un patto di alleanza, con il fine di arrivare a tutti. Costui, quindi, diventa rappresentante, davanti a Dio, degli altri. Basta pensare ad Abramo, a Mosè, ai profeti, fino alla misteriosa figura del “servo di JHWH”» (35). Quasi a modo di inclusione dell'intera riflessione proposta, la

medesima chiave di lettura è ribadita efficacemente anche verso la conclusione: «Il caso della “rappresentanza vicaria” è simile a quello dell’alleanza di Dio con l’umanità: nell’alleanza tutto viene da Dio, ma essa non produce tutti i suoi effetti senza la risposta fedele degli uomini. A questo titolo la “rappresentanza vicaria” comporta un movimento “ascendente” dell’uomo verso Dio, movimento assunto innanzitutto da Cristo nella sua persona» (300). Ciò che sta alla base della *Stellvertretung* è l’idea di *communio*: non solo la morte salvifica di Gesù Cristo ma l’intera sua esistenza, a partire dall’incarnazione, è volta a ristabilire per l’uomo la possibilità di corrispondere al dono dell’autocomunicazione di Dio che chiama a riconoscere nella comunione il senso pieno della vita umana. Tale chiave di lettura consente di superare l’ambiguità della posizione di Anselmo in cui si annida il pericolo di una interpretazione giuridico-riparativa del sacrificio di Cristo che non rende adeguatamente ragione della gratuità della misericordia. Soprattutto nel quarto capitolo, per certi aspetti il più denso e il più originale, si insiste ulteriormente sull’importanza di una corretta precisazione terminologica: l’essere Signore di Cristo mostra la sua consistenza proprio nel suo aver vissuto come rappresentante vicario. La sua esistenza per gli altri rende ragione dell’identificazione di Cristo con la comunità e fonda la possibilità di una nuova etica liberata dal persistente pericolo di confondere la realizzazione umana autentica con le pretese di autogiustificazione.

La categoria di rappresentanza consente a Bonhoeffer di tenere strettamente unite cristologia, ecclesiologia

ed etica, pur non senza tensioni e interrogativi critici. Se da un lato la vita per altri fondata in Gesù Cristo rappresenta la definitiva sconfitta di un modo individualistico e autocentrato di concepire l’esistenza – sconfitta che in ultima istanza sta alla base della testimonianza stessa di Bonhoeffer e della decisione di assumere fino in fondo la sorte del suo popolo –, dall’altro non si può nascondere che la riflessione di Bonhoeffer sulla coscienza e sulla vita etica non è esente da tensioni e da oscillazioni ben visibili a chi percorre l’intero arco della sua produzione. Il difficile intreccio tra riflessione dogmatica e riflessione etica costituisce un nodo complesso del pensiero di Bonhoeffer e non sempre l’eredità luterana, spesso sospettosa nei riguardi delle possibilità di discernimento della coscienza, e la radicale novità dello spazio autonomo della coscienza liberata da Cristo sono in equilibrio. Tale tensione attraversa in modo consapevole la riflessione stessa proposta da Parisi soprattutto in relazione al tema della colpa. Bonhoeffer interpretò il suo caso limite e la partecipazione alla cospirazione volta a destabilizzare il regime come azione responsabile su cui non smette di gravare l’azione colpevole: «L’“adeguatezza alla realtà” non è quindi una garanzia che toglie all’uomo il peso delle sue responsabilità: l’azione libera rimane sottomessa alla colpa» (208). Assunzione della colpa come segno indelebile dell’appartenenza alla dimensione della storia e sottomissione alla colpa come impossibilità di sottrarsi alla scelta tra due mali nel discernimento dell’azione giusta, restano inestricabilmente congiunti senza un’ulteriore problematizzazione a livello di teologia

morale: «L'assunzione della colpa coinvolge il problema della coscienza. L'azione umana, anche quella responsabile, rimane sempre soggetta al peccato, anche nel dono del proprio io agli uomini» (212). E ancora: «l'assunzione della colpa, la responsabilità vicaria rimangono colpevoli anche quando nascono dalla condivisione della sofferenza degli altri» (218). La sostituzione vicaria, inoltre, va incontro a una difficoltà etica anche nel momento in cui l'azione della rappresentanza deve fare i conti con la libertà propria e con quella altrui. D'altra parte, nella partecipazione al dono di sé portato a compimento da Gesù Cristo, si apre anche per l'uomo la possibilità di un'etica sanata dalla pretesa dell'autogiustificazione e partecipe dell'azione liberante dell'evento pasquale.

Da un punto di vista ecclesologico il tema della rappresentanza sollecita Bonhoeffer a dilatare il concetto di Chiesa sin dai tempi di *Sanctorum communio*: proprio in virtù del riferimento all'alleanza e alla missione del Servo, l'azione e la presenza di Cristo non sono circoscritte alla Chiesa o, per meglio dire, la Chiesa è il centro nascosto della storia. Se è vero che l'uomo nuovo non è mai il singolo ma va sempre riconosciuto nell'esistenza della comunità, nella nuova consapevolezza dell'autonomia del mondo il fondamento cristologico della sostituzione vicaria fa sì che non c'è più nessuno spazio in cui non sia possibile incontrare Gesù Cristo. Cristo, la realtà e il bene sono a tal punto ontologicamente uniti che ogni ambito della realtà è rivelativo della presenza di Cristo, così come ogni azione responsabile è per sua essenza azione vicaria: «Il mondo

di Cristo, infatti, non è circoscritto alla Chiesa, piuttosto la sua presenza nella e come Chiesa crea una nuova realtà sociale di esistenza umana quale paradigma, promessa e cambiamento in cui è possibile incontrare "umanità" in ogni vita umana» (112).

La forza dirompente della categoria approfondita da Parisi si rivela in tutto il suo spessore proprio in relazione alla riflessione etica: il divenire reale di Dio in Gesù Cristo tra gli uomini sana l'etica dalle eventuali pretese di autoreferenzialità e offre la possibilità che qualunque azione adeguata alla realtà sia *ipso facto* conforme al vangelo. Da questo punto di vista acquistano massima importanza le relazioni con chi, pur non vivendo esplicitamente la fede cristiana, si assume il rischio di agire per il bene di altri: «Si assiste a una chiarificazione vicendevolesse tra il partecipare alle sofferenze di Gesù servo, l'essere uomini e l'esserci-per-gli-altri. Ed è su questa linea che è possibile cogliere un ulteriore elemento, quello che fa formulare a Bonhoeffer la tesi del "cristianesimo inconsapevole"» (240). Attraverso l'approfondimento della sostituzione vicaria, dunque, non solo si perviene al cuore dell'annuncio cristiano che riconosce nella debolezza la sapienza di Dio, ma si afferma anche che in ogni esistenza vissuta in modo autenticamente umano cresce il lievito del Regno. L'appartenenza a Cristo non sarà più riconoscibile in uno spazio separato dalla vita del mondo, ma si realizzerà dovunque un'azione vissuta vicariamente per il bene di altri testimonierà a tutti la persistente volontà di Dio di legarsi alla storia dell'umanità, donando redenzione e pienezza di vita.

Antonio Trupiano



GIOVANNI CUCCI

*Insegnare agli ignoranti.
Un'opera dimenticata?*

Cittadella, Assisi 2016,
pp. 144, € 11,90

Il testo di G. Cucci, pur trattando un'opera di misericordia spirituale, si apre con un primo approccio di carattere filosofico, che consente al discorso di innestarsi immediatamente su un terreno che pone al centro le domande fondamentali della vita e il senso profondo dell'umano.

Nelle prime pagine ritroviamo il richiamo ai testi del pensiero classico: Socrate, Platone, Aristotele, per sottolineare che una conoscenza di carattere tecnico-scientifico non basta, ma è necessario rivolgersi a ricercare "la dimensione sapienziale" della vita e accogliere la sfida della complessità. L'A. osserva, citando il *Fedone* di Platone, che nella filosofia antica nasce, attraverso un'interrogazione *sapienziale*, la richiesta di andare oltre i limiti della *ragione*: una *ulteriorità* che è possibile raggiungere attraverso la rivelazione.

Per questo il secondo capitolo è dedicato al significato sapienziale del testo biblico, in cui è possibile rilevare, da un lato, l'importanza del timore di Dio e, dall'altro, quello delle opere buone. Al centro del discorso è posto il dono della sapienza in relazione alla sua *Sorgente*: l'amicizia con Dio la alimenta e il suo punto d'arrivo è la carità. La sapienza è anche il criterio del retto giudizio, (l'A. cita san Tommaso), ed è simile a una luce che illumina la conoscenza delle cose.

Sapienza e stoltezza, dunque, non si riferiscono propriamente all'aspetto culturale o intellettuale della formazione umana, ma, in linea con una riflessione teologica e mistica, alla *fondamentale* relazione con Dio. Lo stolto è colui che si erge a criterio del bene e del male e la presunzione costituisce «l'ostacolo più grave per la sapienza» (55). La sapienza è quindi generata da un incontro determinante per la vita e riguarda più da vicino le relazioni e gli affetti. Infatti l'A. dedica qui un paragrafo alla dimensione affettiva e relazionale dell'istruzione, poiché di Dio «si fa esperienza all'interno di una relazione affettivamente significativa» (58). È in questo contesto che emerge, al contempo, la centralità dell'insegnamento del testo biblico, che occupa le ultime due parti del libro.

Gli ultimi capitoli sono dedicati all'ignoranza religiosa e alla ricerca di "nuove vie" per l'insegnamento "religioso" oggi. Riportando statistiche e studi sull'argomento, l'A. afferma che esiste, in generale, un'abissale ignoranza di carattere religioso e un'istruzione in tal senso disattesa anche in Italia. Le indagini dimostrano che nei cosiddetti paesi tradizionalmente cattolici la situazione non migliora e si mescolano con il cristianesimo elementi di tradizioni religiose e culturali diverse, sino all'elaborazione di una

vera e propria religione “fai da te”. Credulità, nuovi culti e fondamentalismo costituiscono la conseguenza di questo dato che ha creato “generazioni incredule”, ma credulone. La responsabilità di tale situazione riguarda anche il modo in cui è stato veicolato il messaggio religioso. L'A. analizza, da questo punto di vista, le responsabilità della comunità ecclesiale, ma soprattutto, richiamandosi ad una affermazione di Paolo VI, mette a fuoco il problema centrale: la frattura tra la cultura e il Vangelo come «dramma della nostra epoca» (92).

Nella parte conclusiva del testo si affronta proprio la questione del rapporto tra “cristianesimo e cultura” e si solleva il problema fondamentale, sottolineando che la Bibbia ha ispirato la cultura, ma ora è la cultura che ha bisogno di riscoprire il valore fondamentale della conoscenza biblica

(cf 98). D'altra parte, secondo l'A., sarebbe necessario sia un ripensamento dell'insegnamento della religione a scuola, perché assuma sempre più un carattere culturale e non confessionale, sia una crescente valorizzazione attraverso internet come nuovo canale di istruzione.

Insegnare agli ignoranti è allora un'opera che non è possibile relegare in una dimensione “religiosa” separata dalla cultura e dal dialogo “con tutto ciò che è più propriamente umano”. Mediante l'istruzione, “l'educazione e la formazione” diventano opera di misericordia solo in colui che sa riconoscersi e scoprirsi maestro e ignorante e, per questo, anche sapiente, poiché «Il Vangelo è stato definito una grande educazione alla domanda, a interrogarsi su cosa veramente conti nella vita» (131).

Veronica Petito