
RECENSIONI

Storia delle religioni

GIOVANNI FILORAMO, *Il grande racconto delle religioni*, il Mulino, Bologna 2018, pp. 541.

Dopo il *Grande viaggio delle stelle* di Piero Boitani, il *Grande racconto dei viaggi d'esplorazione, di conquista e d'avventura* di Attilio Brilli e altri (ben 13) titoli, il Mulino manda in libreria questo *Grande libro delle religioni*, a firma di uno dei massimi specialisti, Giovanni Filoramo, emerito dell'Università di Torino. Si tratta di libri che sembrano un po' delle strenne, ma sono una gioia per gli occhi (gli apparati iconografici sono molto belli) e per la mente, poiché la ricchezza delle informazioni, la profondità delle analisi e delle interpretazioni stimolano a riflettere e ragionare.

Ho letto dunque con estremo interesse il volume di Filoramo, notando innanzitutto due cose. La prima è che, anche se l'idea di uno spirito divino le permea (e in un altro suo libro Filoramo ha scritto che le religioni possono fare a meno della divinità, ma non del sacro e del numinoso – una frase che mi aveva molto colpito a suo tempo), anche se riti e usanze (anche molto) simili si ritrovano sotto tutti i cieli e in tutte le religioni storiche, quelle degli aborigeni australiani e degli indiani del Nord America, trattate nei primi due capitoli del volume, conservano ai miei occhi un non so che di “primitivo”, di non ancora sviluppato ed elaborato, intellettualmente culturalmente e civilmente, che le rendono interessanti e affascinanti sì dal punto di vista antropologico, ma incomplete e “arretrate” dal punto di vista di quella “realizzazione della pienezza dell'essere attraverso il sacro” che viene indicata, in risvolto di copertina, come il bisogno umano cui le religioni rispondono.

Il secondo punto è che, meditando sulle analisi di Filoramo, mi sono riconfermato in un mio, se si vuole, pregiudizio, cioè che Dio, con la “D” maiuscola, lo dobbiamo trovare nella tradizione semitica e nei suoi sviluppi – cioè nell'ebraismo, nel cristianesimo e nell'islam. E qui, confesso, ho avvertito dolorosamente la mancanza di un capitolo apposito dedicato alla religione dell'antico Egitto, una religione che (e Filoramo lo accenna *en passant*, per esempio alla p. 398 dove ricorda come il dio Ptah è un dio che crea con la parola, analogamente al *fiat* della Bibbia o al *qala kun fa-yakumu* del Corano, o come il *Salmo* 104 assomigli agli inni e alle preghiere al Sole degli egizi) –, una religione quella antico egiziana, si diceva, che ha avuto un ruolo non inferiore a quello delle religioni cananee e mesopotamiche a modellare il monoteismo ebraico, e quindi di conserva cristiano e musulmano. E del resto, Mosè era “egizio”, come sostenuto da Jan Assmann (cfr. p. 380)! Ma, a parte ciò, quel che ora mi interessa è rilevare come l'Esse (non l'ente!, in termini heideggeriani) che nella tradizione ebraico-cristiano-musulmana chiamiamo Dio ha poco a che vedere con il “dio”, questa volta con la “d” minuscola, delle religioni “orientali” come l'induismo, il buddhismo o il daoismo (il confucianesimo è, mi pare, più una etica filosofica che una religione in senso stretto). Filoramo, infatti, dimostra come il *Daodejing* sia un “indistinto e indeterminato” (p. 208), come il *dharma* assuma infinite forme (p. 259), come

Humanitas 73(5/2018) 795-815

il *Brahman* della religione vedica, «dio [in minuscolo nel testo] unico celato in tutte le creature» (p. 295) si moltiplichi in un caleidoscopio di manifestazioni che non ne fanno più un “uno”, ma un’entità intimamente molteplice (personalmente, a rischio di sollevare indignate proteste, considero l’induismo essenzialmente politeista); come secondo il *Baghavad Gita* il mondo della natura sia illusorio (il “velo di *maya*” di Schopenhauer) (p. 316). Quanto di più remoto dal *Dio persona*, volente, agente, potente, che, trascendente e separato rispetto alle creature, dirige finalisticamente gli affari umani e si manifesta attraverso la profezia. Quando, condividendo il paradigma dell’età assiale, Filoramo scrive che «grazie ad alcune figure di tipo nuovo come i pensatori daoisti, gli autori delle *Upanisad*, i filosofi greci, i profeti biblici, il riformatore Zoroastro, si fa strada [tra il VI e il V secolo a.C.] un’idea trascendente del divino ignota ai sistemi politeistici» (p. 457), non posso che rilevare che la mia posizione è parzialmente diversa, per quanto le religioni “orientali”, come io le ho percepite, non hanno un’idea veramente e compiutamente trascendente del divino, che continua, in forme diverse, a rimanere in qualche modo legato al cosmo, *dentro* la grande catena dell’essere.

Arriviamo perciò ai monoteismi. Filoramo afferma che «siamo figli in egual misura di Atene e Gerusalemme» (p. 367), cui io provocatoriamente aggiungerei «e di Mecca», considerato quanto la filosofia e la cultura islamica hanno inciso sul cosiddetto “Medioevo” europeo e latino, prodromo dell’età moderna e non parentesi oscura tra la classicità greco-romana e le “magnifiche sorti e progressive”. Comunque, partendo da Zoroastro e dal Deutero-Isaia, Filoramo ha pienamente ragione (pp. 458 ss.) nel sottolineare come il Dio unico suscita un sentimento di abissale lontananza, metafisica, tra sé e le creature, e come ciò imponga una mediazione (la profetologia ebraica e islamica e l’umanizzazione del Figlio di Dio, Gesù Cristo) per superare, per quanto è possibile, il gap tra il Dio davvero trascendente dei monoteismi e l’uomo (non è casuale, secondo me, che le religioni orientali non conoscano né la profezia né il messianismo, la cui funzione è invece dirimente nei monoteismi). L’umanizzazione del figlio di Dio conduce inevitabilmente alla formulazione trinitaria del divino, riconosce Filoramo, una formulazione che, se rappresenta un elemento identitario fondamentale del cristianesimo, il Corano (per esempio, Q. 4,171) condanna in modo nettissimo, né è in alcun modo immaginabile nell’ebraismo. Il fatto è che, certamente, come scrive Filoramo, il cristianesimo getta le basi di una nuova antropologia religiosa (p. 459), ma contemporaneamente abbassa ontologicamente l’Essere nell’ente. L’ebraismo non pronuncia neppure il nome di Dio YHWH, l’islam sottolinea (Q. 42,1) che «non v’ha di simile a Esso cosa alcuna». L’idea del *Logos*, così fondamentale nell’elaborazione della teologia cristiana, nell’islam non è più un uomo-Dio o Dio-uomo (Gesù Cristo), ma un Libro, il Corano: il che, teologicamente appunto, divarica i due monoteismi (ma l’ebraismo in sostanza non è da meno) in un modo che mi sembra difficilmente riaccostabile.

Filoramo conclude (pp. 521 ss.) che «dalla Mesopotamia all’islam delle origini, [le] visioni religiose erano in modi differenti espressioni di società stratificate e ordinate gerarchicamente che possedevano un’unità di fondo», per cui «a pre-

valere era l'idea di un ordine cosmico – e di una legge corrispettiva – che legava armonicamente il tutto». La modernità occidentale «ha messo in crisi in modo irreversibile quel tipo di società» e l'onnipresenza legittimante, anche di altri sottosistemi, del sottosistema religioso. «I palliativi a cui ricorre la società dello spettacolo e dell'immagine rivelano brutalmente questo vuoto», nota correttamente Filoramo. Tuttavia, le principali tradizioni religiose interagiscono, secondo percorsi e velocità diverse, con la modernità e stanno conoscendo trasformazioni straordinarie. Ovviamente, non è possibile divinare il futuro, ma, mutuando il titolo di un altro libro di Filoramo, l'ipotesi Dio rimane ancora aperta e vivacemente discussa. Certo, mi pare di poter dire, nel mondo contemporaneo Dio non è più una certezza come lo era fino a pochi secoli (o, anzi, pochi decenni) fa, ma appunto una ipotesi: come è stato sostenuto, le leggi fondamentali della natura che formano il paradigma della rivoluzione scientifica dei nostri giorni (la relatività, la meccanica quantistica e il darwinismo) non dimostrano certo che Dio non esiste, anzi tutt'altro, ma rendono la sua ipotesi in fondo non necessaria, soprattutto perché negano implicitamente il finalismo dell'universo. Questa incertezza ha, altrettanto certamente, rinfocolato i fondamentalismi, di tutte le religioni, in cerca di un ritorno alle fonti in grado di combattere il cosiddetto "relativismo". Ma Filoramo (p. 531) individua un aspetto positivo: «Nuove possibilità emergono senza sosta. Esse scuotono e disgregano i sistemi di significato [...], ma più la pressione del cambiamento è intensa, più le credenze proliferano, diversificandosi e disseminandosi. La vita della religione e delle religioni è destinata a continuare, anche se non è dato sapere sotto quali forme».

Massimo Campanini

Filosofia

ROBERTO CELADA BALLANTI, *La parabola dei tre anelli. Migrazioni e metamorfosi di un racconto tra Oriente e Occidente*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2017, pp. XVIII+252.

Un'osservazione pertinente e chiara dell'autore, collocata opportunamente nell'*Introduzione*, racchiude il senso del percorso di questa ricerca: «Questo libro ricostruisce appunto la storia di una favola, di un racconto, quello dei *tre anelli*, che, allungandosi da Oriente a Occidente, bagnandosi presso tutte le sponde del Mediterraneo, quasi nuotando tra i vortici di quel mare, trascinato dalle sue turbolenze e fluttuazioni, e alimentandosi delle religioni del libro, ha schiuso in esse una *zona di silenzio*, cercando, nel corso delle sue migrazioni e trasformazioni, di tenere aperto quell'incavo, quel vuoto, riaprendolo quando le logiche ortodosse, chiesastiche, com'è accaduto in diverse redazioni medievali, l'hanno saturato, facendo di quel racconto uno strumento di apologetica» (pp. X-XI). La lacuna è quella dell'anello autentico tra copie che lo rendono irricognoscibile dagli altri. La dimensione più dirimpente del messaggio «ricorda alle religioni la vanità di ogni assolutezza»

Humanitas 73(5/2018)

(p. XI), il valore del relativismo, il bene della tolleranza. La lunga storia di questo messaggio e delle sue trasformazioni, dalla Baghdad dell'VIII secolo, attraverso il *Decameron* del Boccaccio, fino a *Nathan il Saggio* di Lessing «è un varco che si apre nel cuore dei monoteismi», favorendo «il dialogo e il riconoscimento dell'altro». Uno studio complesso che, tra Boccaccio e Lessing, ricerca le origini e le tracce di questo messaggio tra Baghdad, la Spagna islamica, la Francia, l'Italia, la Germania, le cui trasformazioni risentono di scambi e contaminazioni coinvolgenti ebraismo, cristianesimo e islam e non solo (p. XII). E nel brulichio impressionante delle credenze religiose odierne, l'autore ricorda, citando Jan Assmann, il limite di una verità assoluta che può essere solo additata, ma mai posseduta (p. XIV), dal momento che nessuna religione può basarsi «su una logica identitaria» perché proprio l'identità è mobile e fragile, come ci dimostra adeguatamente la complessità fluida del mondo contemporaneo, senza volontà di dominio, senza esercizio di violenza. «Confondere gli anelli, come fa il Dio della parabola, o tacere l'origine, come fa il Signore di Delfi – afferma giustamente Celada Ballanti –, equivale ad accendere nelle fedi la *luce di quel punto oscuro*, a spossare le logiche identitarie troppo forti con quella zona impervia di confine, con quella strategia di differimento che protegge il contenuto di verità da esclusivismi» (p. XVII).

Il libro è composto da tre densi capitoli: il primo è intitolato *Religione dopo la peste. Boccaccio e la «novella di tre anella»*; il secondo *Il gioco delle tracce. Migrazioni, trasformazioni, peripezie dei racconti degli anelli*; il terzo «*Che ci ascolti pure il mondo intero*». *La parabola dei tre anelli in «Nathan il Saggio» di Lessing*. Nel primo, è centrale la descrizione della peste del *Decameron* che scardina ogni tentativo di giustificare il male, nel sovvertimento di ogni regola morale e sociale, quando la ragione si trova a essere impotente a descrivere la gravità della situazione e la stessa logica della teologia sembra incapace di mettere un minimo d'ordine nel caos di un mondo sconvolto. La tradizione, così come l'ortodossia, si sfaldano, mentre si fanno strada le dinamiche dell'individuo. L'invenzione del luogo incontaminato dalla peste dove trovano ospitalità i giovani che fuggono da Firenze è letto come la rivincita della vita sulla morte, dove il narrare tramite la novella ricrea quell'ordine che è il frutto di una convergenza profonda fra poesia e filosofia che si fonda su una parola di libertà e di salvezza, ben oltre gli schemi strutturati della teologia della scuola (ma la stretta relazione tra poesia e filosofia non è forse all'origine anche del pensiero occidentale?). Questa dimensione antropologica, che rivela un'autonoma e profonda caratura teologica, regge l'impianto della «novella di tre anella», il cui messaggio di laicità e di liberalità Lessing si incaricherà di comunicare nella forma di un dramma teatrale (p. 28). La novella dei tre anelli è però anche lo snodo di una catena di innesti e di intrecci che risale a un'età anteriore a quella del Boccaccio e si inoltra in un lungo e contorto percorso nel cuore della modernità. Da qui gli interessanti sondaggi dello studioso sui «parenti prossimi» del testo boccacciano e sulla loro cornice (*Novellino* e *Aventuroso siciliano*). Tra le novità del messaggio del Boccaccio spiccano la figura del padre amorevole e la sua assenza-silenzio che «equivale a schiudere uno spazio aperto e vuoto dentro i monoteismi, a desaturarne il troppo pieno, rendendo

possibile l'incontro e il dialogo» (p. 51), così come l'annuncio di un «sentire religioso moderno» che valorizza la «responsabilità del singolo» di fronte al potere costituito, teologico o politico che sia. Citando Kurt Flasch, l'autore evidenzia come l'indistinguibilità delle tre religioni «spalanca un abisso di grande importanza per la storia universale», ponendo in crisi i modelli medievali del dialogo tra le religioni, rispetto ai quali la parabola di Boccaccio si rivela come il fondamento di «una nuova logica dell'alterità» (p. 58). Una fede inseparabile dal dubbio apre la strada per un dialogo tra le religioni.

La stessa esigenza critica accompagna il lettore nel difficile cammino del «giogo delle tracce», alla ricerca di una origine che non può mai essere «una», dove identità e novità si intrecciano in continuazione ed è difficile catturare un archetipo («L'origine non è mai una»). Nella ricerca di queste tracce ci si imbatte allora nel Mediterraneo, in Stefano di Borbone, in un poemetto anonimo della seconda metà del Duecento ambientato in Egitto, nei *Gesta Romanorum*, compilazione «in lingua latina di aneddoti e racconti» realizzata tra XIII e XIV secolo, nella cronaca ebraica di Shelomoh Ibn Verga. Nella geografia dell'Europa medievale, un'attenzione particolare è indirizzata alla Spagna, sede di una difficile convivenza delle religioni del libro: «È la Spagna [...] “la terra dei tre anelli”. Le orme dello *Shévet* – questo il suo ruolo principale – ci conducono alla *convivencia* spagnola tra le religioni del libro e nell'intrico iberico-orientale, nell'ideale coordinata che unisce Córdoba e Baghdad» (p. 95). È comprensibile, in questo contesto, l'attenzione riservata a al-Andalus, luogo di incontri e di contrasti e fonte, tra X e XI secolo, di una civiltà ebraico-cristiana-islamica che ha offerto anche la possibilità pratica di un confronto religioso. Da qui anche la particolare focalizzazione sull'esperienza mistica che smorza le differenze e relativizza la dimensione istituzionale della religione. E, nell'indagine sulle tracce, non si può passare sotto silenzio il motivo allegorico della perla che emerge da un testo siriano dell'VIII secolo, nel quale si narra della perla autentica che cade in mezzo a tutti, ma che in realtà sta nelle mani di uno solo, mentre tutti credono di esserne in possesso («il dubbio appartiene sempre all'atto di fede e un fondo di *sképsis* filtra anche nel più autentico attingimento della Trascendenza», p. 135). C'è indubbiamente una relazione tra gli anelli, le perle e la vera tomba del dio, secondo il mito della morte di Osiride narrato da Diodoro Siculo. La lunga indagine storica approda quindi a Lessing, il cui piano, con questo testo teatrale, si evidenzia nella liberazione della religione dall'ortodossia delle chiese per legarla al «principio della libertà», del quale è manifestazione anche la sua polemica serrata contro il «giogo della lettera» e contro l'autorità che erige barriere, per un'identità, anche religiosa, più leggera, come sostenuto da un'antropologia culturale dialogica, per il riconoscimento del valore della differenza. Come ha giustamente sottolineato Emilio Bonfatti nell'*Introduzione* a Gotthold Ephraim Lessing, *Nathan il Saggio*, Garzanti, Milano 2007, p. XXXII: «In una forma più rarefatta, consona all'atmosfera fiabesca della “parabola degli anelli”, la tolleranza si esprime come *Verträglichkeit* (conciliabilità) dei diversi».

Non è un caso che Celada Ballanti inserisca Lessing «nel solco del pensiero religioso liberale». Ma, a questo proposito, occorrerà anche ricordare altri preziosi

studi di questo autore, che possono contribuire a una contestualizzazione ancora più ampia di questo lavoro sulla parabola dei tre anelli, ad esempio *Pensiero religioso liberale. Lineamenti, figure, prospettive*, Morcelliana, Brescia 2009 e *Religione, storia, libertà. Studi di Filosofia della religione*, con una nota di Fulvio Tessitore, Liguori, Napoli 2014. In *Pensiero religioso liberale*, in particolar modo, emerge la sensibilità dell'autore per «un pensare la religione in senso libero, come fatto universalmente umano, contro la religione concepita in senso ortodosso e confessionale» (p. 10), dove il discorso religioso va posto «nel dominio della filosofia», in un processo storico che risale alle origini cinquecentesche di una feconda interrelazione fra Umanesimo, mistica e Riforma protestante (p. 11). La parabola dei tre anelli quale emerge da questa ricerca del Celada Ballanti conferma in definitiva l'enorme capacità della religione di offrire un senso profondo alla vita dell'uomo, nella misura in cui essa si manifesta all'interno di un percorso che non sempre si struttura nella dimensione di una chiesa e di una ortodossia. Ma, appunto, troppo profondo è questo messaggio per non muoversi anche al di fuori di rigidi confini.

Valerio Del Nero

FRANCESCO FERRARI, *La comunità postsociale. Azione e pensiero politico di Martin Buber*, pref. di Siegbert Wolf, Castelvecchi, Roma 2018, pp. 140.

Francesco Ferrari, ricercatore nell'Università di Jena, è autore di vari studi (tra cui quattro monografie) sul pensiero di Martin Buber. Egli è tra gli studiosi italiani che negli ultimi anni hanno prestato la massima attenzione all'autore di *Ich und Du* (mi è gradito menzionare qui Massimiliano De Villa, Stefano Franchini e Marcella Scopelliti). Inoltre, attualmente Ferrari collabora alla monumentale edizione della *Werkausgabe* del filosofo viennese, costituita da oltre venti volumi. I suoi saggi critici si segnalano per la non comune conoscenza dell'immane opera di Buber e per la disinvoltura con cui lo studioso si orienta nella *ingens sylva* della letteratura secondaria. A quest'ultima, peraltro, la cultura filosofica italiana, sino ad alcuni lustri orsono, non aveva offerto un contributo particolarmente rilevante, almeno sul piano quantitativo. Va aggiunto che Ferrari ha svolto un'opera meritoria nello scandagliare anche gli scritti del "periodo predialogico". Si tratta di una mole cospicua di articoli e volumi pubblicati originariamente – tra il declinare dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento – in riviste dal più diverso orientamento culturale. Sin dagli anni dell'Università, Buber coltiva un'amplissima gamma di interessi, in campo filosofico, artistico, letterario e politico (al riguardo, rimando all'ampia monografia dello stesso studioso, *Religione e religiosità*, 2014).

Quanto al più recente volume *La comunità postsociale*, si tratta di un pregevole contributo alla ricostruzione dell'attività e del pensiero politico di Buber. Nell'una e nell'altro, il filosofo dispiega un impegno pressoché ininterrotto che si estende per oltre sessant'anni, attraversando tutta la prima metà del secolo scorso. L'espressione *comunità postsociale* si rinviene in un saggio tradotto in italiano con il titolo *Vecchia e nuova comunità* (in «La società degli individui»,

Humanitas 73(5/2018)

3/2012). Si tratta di una comunità che, per il Buber della maturità, affrancato dalle suggestioni *völkisch* presenti nei primi scritti, si basa non tanto sul riconoscimento di una origine comune – lo stesso sangue, lo stesso suolo... – ma sulla condivisione di un *telos* (p. 16): offrire le condizioni di vita consentanee all'affermazione di una umanità autentica, nelle persone e nelle aggregazioni sociali. Resta vero, comunque, che per il filosofo il peculiare spirito comunitario dell'ebraismo è informato dalla *memoria* delle proprie origini: la comunità ebraica è, nelle sue stesse parole, appunto *Erinnerungsgemeinschaft*.

Non passa inosservato il sottotitolo del libro di Ferrari, *Azione e pensiero politico di Martin Buber*. Perché, invece, non *Pensiero e azione...*, come sembrerebbe più plausibile a un lettore italiano? La disposizione inconsueta dei due sostantivi non sembra casuale. Buber è un intellettuale ebreo, e nella cultura ebraica – che è pur sempre, in modo evidente o criptico, di matrice religiosa, dai *midrashim* al pensiero freudiano – l'*azione* assume la massima importanza nella mappa concettuale della relativa visione antropologica. I *Discorsi sull'ebraismo* valgono ad attestarlo in modo esemplare. Peraltro, qui la rilevanza dell'azione non sviscila il ruolo del pensiero, in quanto quest'ultimo sostiene e rischiera l'azione stessa, nell'esplicitarne il senso. Inoltre, nel volume la parte dedicata all'azione è molto più ampia (pp. 31-101) di quella riguardante il pensiero (pp. 103-133). Nelle parole dell'autore, quest'ultima verte su «tre nuclei teoretici, invarianti strutturali fondamentali nel discorso politico-sociale buberiano: la comunità, la società, lo Stato» (p. 18).

Il volume di Ferrari rende conto del *Denkweg* di Buber circa il rapporto tra *comunità* e *società*, dai saggi giovanili sul sionismo sino al volume *Sentieri in utopia* (prima edizione, in ebraico, 1947) e oltre. Come in *Religione e religiosità*, sebbene in forma più sintetica, lo studioso pone in rilievo le frequentazioni di Buber con gli autori che contribuiscono alla sua formazione intellettuale. Così, vengono recensiti il rapporto polemico con Theodor Hertzl, leader del sionismo politico, la feconda amicizia con Gustav Landauer (pp. 50-59), fautore di un socialismo libertario dalle tendenze anarchiche, e con il teologo riformato Leonhard Ragaz. Lo studioso presta particolare attenzione nell'enucleare gli elementi teorici che Buber assume da Landauer in virtù dell'"affinità elettiva" che lo lega a lui. Per lo stesso Landauer una riforma radicale e benefica dello Stato può essere promossa, più che da una rivoluzione *politica*, da una rivoluzione *sociale*, ovvero da «una trasformazione dell'interumano in senso comunitario» (p. 51).

Nell'*excursus* proposto da Ferrari riguardo all'opera politica (in senso lato) svolta da Buber, si segnalano l'impegno per una rinascita dell'identità ebraica testimoniato dai *Discorsi sull'ebraismo* e per l'affermazione di un sionismo di carattere culturale (pp. 32-40), il suo contributo al disegno teorico di un socialismo di impronta religiosa, l'attività svolta durante il regime hitleriano, l'opera profetica della tarda maturità in favore della pace tra israeliani e palestinesi nonché di una ripresa dei rapporti tra Israele e la Germania.

Il culturzionismo di Buber «non è una questione di partito, è una visione del mondo» (cit. alle pp. 33-4) e non è volto alla promozione di uno Stato di Israele di impronta nazionalista come tanti altri, bensì al rinnovamento dell'ebraismo, ovve-

ro all'affermazione al suo interno di un umanesimo adeguato alla temperie storica. Il curatore della Prefazione del volume, lo storico Siegbert Wolf, osserva al riguardo: «In una sintesi del suo anarchismo cooperativo-federativo-comunitario e della sua religiosità ebraica, è necessaria innanzitutto la rinascita di un ebraismo cosciente di sé: in altre parole, egli auspica il trasformarsi del sionismo affrancandolo dalle proprie componenti nazionalistiche di matrice europea, in un “umanesimo ebraico” » (p. 9). Da parte sua, Francesco Ferrari ravvisa proprio in quest'ultimo «un possibile approdo della “comunità postsociale” buberiana» (p. 18).

Come molti intellettuali della sua generazione, Buber risente in modo evidente dell'influsso esercitato dal fondamentale studio del sociologo Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1878/1887). Qui Tönnies istituisce la celebre dicotomia tra *comunità* e *società*. Quella è intessuta di relazioni radicate in un sentire ampiamente condiviso. Di converso, nella società affermatasi nella modernità prevalgono i rapporti “funzionali”, finalizzati a scopi contingenti, tra i quali lo scambio di beni economici o l'erogazione di servizi. In estrema sintesi, si può aggiungere che l'essere umano si sente “a casa” all'interno dei “rapporti caldi” propri della comunità, mentre quale componente fungibile della società patisce lo sradicamento e la carenza di relazioni significative sul piano personale. È appena il caso di dire che molti intellettuali coevi a Buber avvertono in modo drammatico il processo nel quale una società sempre più complessa e tentacolare toglie spazio all'esplicarsi della vita comunitaria. Come scrive ancora Siegbert Wolf, lo stesso Buber: «è profondamente persuaso dell'esistenza di una nostalgia di comunità, intendendo con essa l'unione che sorge da una condivisione vitale e non basata su meri interessi [...] considera la società come accumulo di uomini massificati, uniti soltanto da scopi estemporanei. Attraverso l'auspicio di una “comunità postsociale” egli esprime l'urgenza di un rinnovamento dell'umano, il cui inizio può aver luogo, secondo lui, solamente attraverso uno scambio reciproco di esperienze condivise» (p. 9). In una comunità siffatta, la politica si svolge come servizio alla “potenza dello spirito”, rivelando la sua ispirazione religiosa. Se è legittimo parlare al riguardo di una forma di “socialismo” – ovvero di una vita economica che si struttura dal basso, nella condivisione dei mezzi di produzione – va precisato quindi che si tratta di un “socialismo religioso”. Come scrive il filosofo viennese, esprimendo ancora una volta il carattere religioso del proprio pensiero (un *Denken aus dem Glauben*), la comunità offre il luogo all'avvento di una possibile, futura “teofania”.

Per il Buber più noto, è la comunità – non la società – a realizzare in modo autentico l’“interumano”, lo *Zwischenmenschliche* che, fin dal 1906, costituisce una categoria della massima importanza nel suo pensiero. Nel periodo predialogico – come ben pone in luce Ferrari, già in *Religione e religiosità* – è altrettanto rilevante la riflessione sull'antitesi *Kultur/Zivilisation*, l'una e l'altra oggetto di un giudizio di valore da parte di Buber come di molti intellettuali tedeschi dell'epoca (pp. 114-123). In tale prospettiva, la *Kultur* è continua creatività, innovazione, ovvero l'esplicarsi della libertà stessa propria della vita. La *Zivilisation*, invece, è considerata negativamente, come l'inevitabile cristallizzarsi in forme determinate dell'impulso creatore che è la *Kultur* stessa.

Humanitas 73(5/2018)

Il saggio di Ferrari ha il merito, tra l'altro, di seguire, attingendo spesso a scritti non tradotti in italiano, l'evolversi del pensiero buberiano con riguardo al rapporto tra comunità e società, che viene concepito dal filosofo sempre meno nei termini di una netta antitesi. L'uomo del Novecento può e deve essere partecipe dell'una e dell'altra. Il Buber della maturità è consapevole che l'organizzazione sociale costituisce quasi la tela di fondo, della comunità, non a caso comunità *postsociale*, designata anche come *comunità di comunità*.

Come evidenzia l'autore del volume, il Buber docente di discipline sociali alla Hebrew University di Gerusalemme, nel criticare il carattere onnipervasivo del potere politico e delle relative istituzioni negli stati occidentali, istituisce un'altra dicotomia, ovvero tra *principio politico* e *principio sociale*. La deprecabile preminenza del primo sul secondo si è tradotta nell'affermazione di Stati nazionali sostenuti da possenti apparati di potere, che non riconoscono in modo adeguato l'autonomia delle realtà comunitarie. Nell'assiduo confronto con diversi autori del XIX e XX secolo ascrivibili al pensiero anarchico nonché al socialismo "utopico" e libertario, in *Sentieri in utopia* Buber si rivela fautore non di una forma di *anarchia* ma di *acrazia*. Non si tratta per lui di promuovere l'affermazione di un'improbabile società senza Stato, ma di concorrere a un nuovo equilibrio di forze tra il principio politico e il sociale. In tale prospettiva, lo Stato svolgerà i compiti essenziali, non delegabili ai corpi sociali, dismettendo comunque la tendenza all'abuso di potere propria dello Stato "ipertrofico" – del *Mehrstaat* – ovvero al controllo delle varie aggregazioni comunitarie e sociali, in altre parole di ogni differente realizzazione dell'*interumano*.

Gli opportuni richiami ai testi buberiani, proposti da Francesco Ferrari, valgono a evidenziare lo sfondo religioso ed etico della critica all'ipertrofia del potere politico condotta dall'autore. In effetti, segnatamente nei volumi degli anni '30 che vertono sulla nozione biblica di *regalità* – ovvero *La regalità di Dio, La fede dei profeti e Mosè* – il filosofo scrive che essa attiene al Signore, il quale ne rende in qualche modo partecipe il sovrano *pro tempore* di Israele, ossia quel re che gli israeliti hanno voluto per essere "come tutti gli altri popoli" di questo mondo. E lo hanno voluto in modo così pervicace e insistente da ottenerlo, riuscendo quasi a "estorcerlo" al Signore degli eserciti, vincendone la riluttanza. In seguito, nell'oblio del loro ruolo di meri "luogotenenti" di Dio, molti re di Israele hanno abusato del loro potere. Pertanto, nella visione *teopolitica* propria di Buber, ben lontana dalla *teologia politica* di Carl Schmitt, ogni ente sovrano – dal re delle monarchie "assolute" allo Stato moderno – nell'esercizio delle sue prerogative non può debordare dai limiti radicati in un'origine già segnata dal limite e in un potere conferito da un'Istanza sovraordinata a esso.

In conclusione, con riguardo agli esiti nella realtà effettuale, si può affermare che la riflessione socio-politica di Buber ci appare *inattuale* poiché ai nostri giorni la nuova configurazione della società – complessa e "liquida" – comprime sempre più la possibilità di vivere l'*interumano* in una rete di relazioni autentiche e gratificanti. Al contempo, tale riflessione si rivela *in-attuale*, poiché l'aspirazione alla vita comunitaria è tutt'altro che estinta nell'uomo del XXI secolo (come attestano

le più recenti proposte di un pensiero “comunitarista”) e può rinvenire un valido sostegno teorico e una testimonianza autorevole appunto nel pensiero e nell’opera di Martin Buber. L’uno e l’altra si compendiano in un peculiare umanesimo che, come osserva Francesco Ferrari nella chiusa del volume (p. 140), costituisce un “credo minimo” plausibile anche nell’epoca del postumano, allorché l’utopia da contrapporre alle distopie in auge, sempre più inquietanti e meno lontane dalla realtà, si potrà legittimamente denominare *comunità postsociale universale*.

Nunzio Bombaci

Storia

ROMOLO MURRI, *La chiesa e il tempo. Contributi per un esame di coscienza*, a cura di Paolo Petrucci, Andrea Livi, Fermo 2016, pp. LXI+57.

Il Centro Studi “Romolo Murri” ha promosso la pubblicazione di questo testo inedito del sacerdote di Fermo, scritto quasi alla vigilia della morte, mentre si apprestava alla “riconciliazione” con la Chiesa nel pieno della drammatica guerra che sconvolse l’umanità. Il richiamo a questa sorta di polarità – Chiesa e storia – costituisce del resto lo sfondo della riflessione proposta, secondo una propensione coltivata per tutta la vita dall’animatore della prima democrazia cristiana agli inizi del Novecento. Non mancano, infatti, nel testo affondi autobiografici, che aiutano a ricollegare differenti momenti ed esperienze del suo tormentato percorso lungo il «secolo breve», la cui traiettoria mi sembra incisivamente evocata in un passaggio dell’inedito: «Un impetuoso bisogno di azione, con Roma e per Roma, e un chiaro intendimento critico della realtà storica effettuale mi hanno fatto assumere fin dal principio il duro mestiere di richiamare la gente con la quale dovevo accompagnarli nell’agire al senso delle *sue* responsabilità e al senso della concreta realtà storica» (p. 22). Alla luce di questo affondo, si possono anche comprendere più adeguatamente i passaggi a vuoto – l’espressione, pur con significanti non collimanti, è ricorrente nel pensiero murriano – del «naufragio» nel quale incorse, andando incontro prima alla sospensione *a divinis* (1907) e poi alla scomunica (1909), ritenuta un provvedimento ingiusto. Emerge vibrantemente la passione indomita per il recupero a pieno titolo nella modernità incipiente della missione del cristianesimo, attraverso forme di impegno che non attardassero ulteriormente la Chiesa dal corso della storia.

Se questa è la chiave di lettura per addentrarsi in profondità nel testo, un aiuto importante viene dall’ampia e densa introduzione messa a punto dal curatore Paolo Petrucci, che non a caso si concentra sui «paradigmi di una nuova cristianità», che, in quel momento storico, l’esperienza bellica poteva costituire un’occasione di «rigenerazione», per risalire «nella storia e con la storia» per la costruzione – non è casuale il ricorso a una categoria di Pio XII – di un nuovo ordine» (p. 35).

L’interessante volume, suddiviso in tre sezioni, si chiude con un puntuale e accurato apparato di note, che aiuta a contestualizzare adeguatamente, per co-

gliere la rilevanza e apprezzare il valore, di una delle ultime fatiche di don Romolo Murri.

Paolo Trionfini

Letteratura greca

DAVIDE SUSANETTI, *La via degli dei. Sapienza greca, misteri antichi e percorsi di iniziazione*, Carocci, Roma 2017, pp. 262.

Il saggio di Susanetti è stato definito «un libro che unisce una scrittura catturante l'attenzione per l'aspetto pratico e psicodinamico delle questioni trattate, decisive anche oggi nella vita quotidiana dell'uomo». E le «questioni» sono delicatissime, tutte appartenenti al vasto territorio della saggezza antica, «lontana e silente su cui, a distanza di secoli, si appunta la curiosità degli studiosi moderni, dei professionisti del sapere e della storia». In estrema sintesi il saggio traccia un complesso ed esaustivo percorso, che collega gli antichi misteri di Eleusi al fuoco divino della teurgia, gli incantesimi dell'eros alle porte solstiziali dell'antro cosmico, alle discese nell'Ade, ai viaggi astrali dell'anima, soffermandosi anche sull'uovo degli orfici, sul serpente degli alchimisti, sulla caverna platonica, sulle visioni di Ermete. Il materiale è notevole per quantità e qualità e, gli argomenti sono approfonditi in una sequenza di sette capitoli, dove «le voci della tradizione antica risuonano suggerendo pratiche esoteriche e percorsi iniziatici che mutano la percezione ordinaria dell'esistenza e riplasmano la configurazione della soggettività». La povertà del linguaggio attuale («ci vorrebbe una "lingua d'angelo"», scrive Susanetti, p. 17) è superata dallo stile composito, duttile, scientifico-spirituale-colloquiale, adatto alla saggezza dei misteri antichi, all'ineffabilità del sacro, alla cultura del lettore. Per arrivare a un risultato soddisfacente l'autore ha usato tutte le «consapevolezze storiche e filologiche» sue e dei maestri precedenti, tenendo ben presente che ciò che ci accomuna, ancor oggi, agli uomini di quel lontanissimo passato sono l'inesauribile tensione all'eterna felicità, il fascino del sogno, il desiderio e lo stupore di fronte alla natura e, soprattutto, l'angoscia della morte e dell'oltre tomba. Susanetti si è incamminato, con leggerezza e con profonda conoscenza dei testi filosofici, sulla difficile strada che porta il saggio all'altezza degli dei, oltre la morte, e con curiosità (e un po' di ironia) si sofferma sui cambiamenti di prospettiva, cui furono soggetti i problemi esistenziali, comprese le estreme conseguenze in ambito neoplatonico e teurgico.

Entriamo ora nel vivo della questione. L'autore mette subito in chiaro l'avversione di tutti i misteri per la religione olimpica ufficiale, per la quale, usando le parole di Omero, i morti sono paurosi spettri, ombre senza coscienza, «teste senza forza». La giustificazione della ripugnanza sta nel fatto che i misteri si interessavano proprio ed esclusivamente al mondo della morte, al fine di confortare gli uomini rimuovendo la paura della perdita del corpo. Le religioni mistiche dimostravano, infatti, l'inesistenza della morte e prospettavano una vita futura di redenzione e di resurrezione, che gli adepti dovevano, però, meritare. Il premio dell'immor-

Humanitas 73(5/2018)

talità si acquisiva in vita, anticipando la morte e rinascendo con una concezione del tutto nuova e diversa del mondo. La cerimonia della morte-rinascita, come ben illustra l'affresco meraviglioso di Pompei, *Villa dei Misteri*, era una sequela di atti eminentemente simbolici, il cui effetto, secondo le promesse delle scritture sacre, era assolutamente reale («per gli iniziati, e solo per loro, vi è vita dopo la morte»), tanto che una laminetta aurea orfica recita: «O felice, o beato, sarai un dio anziché un mortale»; «ed io, come un capretto, mi tuffai nel latte». La morte fisica, dunque, fu per l'iniziato il desiderato ingresso in una condizione luminosa e serena, perché su di lui «splende la sacra luce del sole». Verità questa ribadita da Plutarco nel dialogo intitolato *Il volto della luna*, là dove scrive che i partecipanti al mistero diffuso nelle terre a nord-ovest della Britannia entreranno, dopo morti, nel «prato di Ade [...] la zona più mite e serena dell'aria, dove le anime tornano a respirare e si purificano da ogni vapore e da ogni malsana esalazione della materia».

Pitagora, fondatore della prima scuola filosofica (di carattere scientifico-mistico), finalizzò il suo insegnamento alla purificazione religiosa, ottenuta attraverso la contemplazione dei numeri, i quali permettevano la conquista graduale del sapere e la deificazione («l'anima è immortale per la sua somiglianza con le cose immortali [...] la luna, il sole, gli astri»). Egli non esitò a spogliarsi del proprio "io" limitato «per sintonizzarsi con la voce dell'universo» (p. 46) e salire nelle sfere celesti. Su questo cammino si avviò, nella prima metà del secolo V, anche Parmenide di Elea, discepolo del pitagorico Aminia. Poeta e veggente, egli ebbe l'ardire di intraprendere la «via della Dea, che porta per ogni dove l'uomo che sa» (p. 62). Il viaggio è sostanzialmente un'esperienza estatica tra cielo e abisso caotico, che portò Parmenide alle soglie del giorno e della notte, dove «la Giustizia che molto punisce» presidia l'apertura assoluta, «che contiene inesprese e raccolte, tutte le possibilità del cosmo». La conoscenza onirico-mistica affinò i suoi sensi e la sua ragione, che gli servirono per cogliere l'essenza intima dell'Essere, identificato con la Sfera purissima e inviolabile, ingenerata e imperitura, sempre identica a se stessa.

Chi non accettò di escludere ogni rapporto tra essere e non essere fu Eraclito, aristocratico della Jonia, che ravvisò nel divenire costante della materia la verità. Egli concepì l'unità dell'essere come unione dei contrari, soggetta al tempo e alla trasformazione. Molte espressioni di Eraclito sembrano consentire una interpretazione prettamente materialistica del suo pensiero; taluni frammenti presentano, infatti, il Fuoco (λόγος-ragione) come il principio ultimo della creazione e della distruzione. Altri, invece, sembrano suggerire, in modo più o meno esplicito, che esso va inteso religiosamente, come principio divino animatore del mondo. L'anima umana, grazie al suo essere fuoco, è connessa al Fuoco-λόγος e all'ordine universale della natura e, in questa prospettiva, il suo cammino verso la verità non avviene tramite le sensazioni, ma attraverso il risveglio della coscienza della legge, «dell'unica legge divina, poiché quella impone quanto vuole e basta per tutte le cose». La ragione è il giudice della verità, «ma non una ragione qualunque, sebbene quella comune a tutti è divina». La natura per Eraclito, così come per i "fisici", non è, dunque, un semplice sapere pratico, ma una sorta di via iniziatica che conduce l'uomo al di là di se stesso (p. 79).

Humanitas 73(5/2018)

Anche Empedocle compì in modo originale «il cammino che conduce al di là dell'umano, che fa crescere ed evolvere l'uomo verso la pienezza della condizione divina» (p. 71). Vissuto ad Agrigento all'epoca delle guerre spartane e di Pericle, questo aristocratico sapiente intese l'Essere come uno «Sfero» indifferenziato di tutti gli elementi, unificati e legati nella più completa armonia; ciononostante in esso accadono una pluralità di mutamenti, causati dal conflitto tra Amore e Odio. Dalla contesa hanno origine tutte le combinazioni degli elementi della natura, bestie e uomini compresi. La contesa non si limita a creare e a distruggere le forme, ma sconvolge la vita stessa degli uomini e delle comunità. Abbruttiti dal male commesso, gli uomini diventano demoni, «esuli dal divino» ed erranti, che si riappropiano della perduta umanità passando attraverso forme di vita inferiore («diventano come morti»). La palingenesi delle mutazioni ridesta nella «stirpe infelice dei mortali» il nucleo «superiore [...] divino – l'unico capace di guidare la vita nella direzione di una nuova e piena integrazione» (p. 73). Per non «andare errando lontano dai beati» è necessario astenersi dalla violenza, «prima fra tutte quella che si consuma su altri viventi, uccidendo e mangiando la carne degli animali», e tendere al «regno di Cipride sovrana», dove l'amore è «acceso come fuoco» (*ibidem*).

Il resoconto di Plutarco della discesa «nell'antro di Trofonio» (*Sul demone di Socrate*) avvia la riflessione sul Socrate platonico, vero nucleo di tutto il saggio. Susanetti prende in esame soprattutto *Fedone*, *Carmide*, *Simposio* e *Fedro* (elogio fervido dell'eros e della bellezza) e su essi costruisce la sintesi del percorso platonico verso la deificazione.

La composita articolazione degli argomenti e la sottigliezza delle riflessioni sono tali e tanti da rendere impossibile l'esposizione succinta richiesta dalla recensione, pertanto mi limito solo a qualche accenno. Per esempio, faccio riferimento al passo di *Fedro* (247 a-e), dove Socrate dice che «nel cielo gli dei e le anime disincarnate si muovono in una mirabile processione, guidando i loro carri alati». L'immagine delle bighe trainate da veloci destrieri non è del tutto nuova perché era stata usata già da Parmenide per descrivere il viaggio nello spazio ultraterreno. Socrate però usa i «carri alati» in chiave simbolica, alludendo alle anime stesse, che si innalzano nell'iperuranio al seguito degli dei; la sfilata dei carri è arricchita dal particolare che, sotto la guida di Zeus, avanza nel cielo un «esercito» disposto in «undici schiere», capitanate da altrettanti dei (esclusa Estia, dea del fuoco, forse perché ha attinenza con il «più arcaico sistema zodiacale in cui le stelle dello Scorpione si estendevano fino alla Vergine, omettendo quello che più tardi sarebbe stato il segno della Bilancia»); la coreografia eseguita da questo esercito è un moto circolare «per attendere all'armonia e alla vita dell'universo». La danza circolare è consona alle «rivoluzioni» astrali delle dodici costellazioni dello zodiaco, che ritmano l'avvicinarsi delle stagioni (pp. 168-169). Come i carri alati e i transiti astrali facciano parte del più ampio e articolato discorso sulla follia dell'amore, sulla passione erotica, lascio al lettore il piacere di scoprirlo.

Il secondo spunto di particolare interesse è il caso dei beati (*Fedro* 248d e 249), che per «banchettare» ascendono con le loro bighe alla sommità della volta celeste, da dove contemplanò l'«iperuranio», luogo «dell'essere, che non è percepito».

bile dai sensi, ma che solo l'intuizione della mente riesce a cogliere» (p. 168). Il puntuale commento di Susanetti specifica che le succitate «azioni e [...] visioni nel "pascolo iperuranio" sono un rito, che avviene ciclicamente e rinnova l'essere nella rivoluzione celeste – per cui – l'azione e le visioni dei misteri che si celebrano nella dimensione terrena non sarebbero altro che lo sforzo di riattualizzare, specularmente, quella condizione». Quanto avviene nel «pascolo iperuranio [...], dove le idee si rivelano ed appaiono nel fulgore della verità» sveglia l'anima alla divina bellezza, che in terra si era celata nella bellezza dell'amato, eco mortale della «bellezza del dio al quale era legato» (p. 169).

Ultima citazione è il notissimo «mito della caverna» (*Repubblica* 514 ss.), che Susanetti usa per mettere a fuoco la relazione esistente tra l'iniziazione, la libertà del cittadino e lo Stato. Il nostro autore spiega che la rappresentazione dei pupazzi manovrati dai burattinai, celati dietro il muro-paravento, è di per sé ben strana, ma del tutto comprensibile, «a chi [...] ha familiarità con la sapienza iniziatica e [...] abbia riflettuto, a partire da essa, sulla natura dell'universo». Supponendo che gli abitanti della grotta rappresentino lo stato di natura umano, i prigionieri, costretti a vedere solo ombre, sono in uno stato di cronica ignoranza del reale. I più pronti d'ingegno non si abbandonano però all'inerzia e, si sforzano di ricordare la sequenza delle ombre indovinando quello che sarebbe dovuto apparire. Tutto rimarrebbe immutato se una forza esterna e propizia non sciogliesse dalle catene i prigionieri. La nuova prestanza psico-fisica li fa alzare da terra, girare attorno il capo e camminare: è l'inizio del percorso di iniziazione. Quello che c'è oltre l'apertura della caverna attrae l'attenzione dei prigionieri, distraendoli «dai movimenti delle ombre» (illusioni) e forzandoli al libero volere e all'autodeterminazione. L'iniziazione alla luce favorisce addirittura l'«acquisizione di una natura solare che plasma e modifica il proprio essere». Concludendo: chi compie «l'ascesa al luogo della mente» partecipa allo stato di piena felicità degli dei, perché scopre nel sole dell'intelligenza la realtà, illuminata dai riflessi iperuranici. «Uscire al sole» consente agli uomini di fortificare la mente e il cuore, rendendoli capaci di sostenere l'impatto della verità e del reale. Il «mito della caverna», in breve, dà corpo alla finalità ultima della paideia dei misteri, come educazione alla «purificazione e respirazione dello Spirito» in funzione dello Stato-sommo bene sociale (pp. 98 ss.).

L'azione purificatrice del rito iniziatico, divenuta una componente sostanziale del pensiero stoico, transitò nella cultura cristiana che, con i necessari aggiustamenti, la comunicò «all'età contemporanea nelle forme del «processo d'individuazione» proposto da Carl Gustav Jung (psicologia analitica)».

Le tesi di Platone, gli influssi della sapienza orientale e la comparsa di scritti pitagorici di falsa attribuzione costituirono alla fine del I secolo d.C. l'*humus* del neoplatonismo, che Apuleio (125-180?) impreziosì di simboli e di immagini nel racconto di *Amore e Psiche* (fine del IV-inizio del VI libro dell'*Asino d'oro*). L'ultima evoluzione della lunga «strada degli dei» è ben rappresentata da Zosimo, il quale dà una sistemazione logica alle elucubrazioni escatologiche teurgiche. A proposito delle quali Susanetti scrive che esse sono frutto di «un esercizio

strenuo e portentoso delle facoltà di visualizzare e di “vedere” che la ritualità evocatoria prepara e insieme sostiene con l’uso dei simboli e delle formule» (p. 209). Attraverso gli occhi, i teurghi eccitano la vista interiore così che realtà e visione mentale diventano un’unica cosa, e allora all’iniziato appare una dimensione maggiore del cosmo al punto di vedere «fuoco senza forma da cui scaturisce una voce» (p. 210).

Alla fine della «via degli dei» sta il premio ambito dell’immortalità, della gioia eterna, e per raggiungerlo vale la pena purificarsi, soffrire, evocare mondi terribili, tentare congiungimenti, intraprendere opere demiurgiche e molto altro ancora. Ma oltre al mondo dei misteri, ricco di ossessioni misticheggianti, in Grecia crebbe l’interesse anche per una proposta altrettanto interessante, ma questa è un’altra storia che solamente Anassagora e Democrito possono raccontare.

Giulia Carazzali

Diritti dei minori

ROSSELLA RAIMONDO, *Il giudice che guardava al futuro. Gian Paolo Meucci e i diritti dei minori*, FrancoAngeli, Milano 2017, pp. 139.

Il titolo del libro ha in sé la chiave di lettura di questo studio, che ci offre indicazioni per cogliere la portata innovativa dell’opera di Gian Paolo Meucci, presidente del Tribunale minorile di Firenze tra il 1960 e il 1986. La sua fu davvero una visione della giustizia proiettata nel *futuro* come ben si descrive fin dall’introduzione nel saggio, il cui intento è quello di mettere in luce e analizzare in prospettiva socio-educativa, l’impegno espresso da Meucci in ambito giudiziario per un rinnovamento del diritto minorile.

Rossella Raimondo ripercorre le principali tappe della vita professionale del magistrato, analizzando le pietre miliari che lo condussero a maturare e poi sperimentare “sul campo” una nuova normativa giuridica minorile, ritenuta – alla luce dei fatti – tanto rivoluzionaria quanto efficace rispetto alla situazione sociale e giuridica dell’Italia del secondo dopoguerra.

Meucci elaborò una “nuova filosofia” per promuovere i diritti dei bambini e degli adolescenti – alla vita, all’educazione, alla socializzazione, alla non-discriminazione – in un tempo in cui la magistratura italiana operava all’interno di un sistema giuridico tradizionale, senza nessun rapporto con le dinamiche della vita sociale. La sua proposta di giustizia minorile metteva al centro la *persona* e l’*ascolto*, nella convinzione di dover ricercare le ragioni e le esigenze dei ragazzi ritenuti colpevoli di devianze o di reati più gravi, nelle loro sofferenze private, rese più stridenti dalle contraddizioni di una società in rapido cambiamento.

Ma quali furono le esperienze più significative che il magistrato sperimentò e che dettero concretezza a un nuovo profilo di giudice minorile? E quali le motivazioni profonde che lo portarono a considerare la persona umana portatrice di un valore irriducibile di cui la giustizia non può non tenere conto quando abbia per fine la costruzione di un diritto “sostanziale” nei confronti dei soggetti più deboli?

Humanitas 73(5/2018)

A queste domande l'autrice risponde con una ricerca puntuale e rigorosa attraverso l'analisi di percorsi biografici, documenti e carteggi che ricostruiscono il cammino professionale del giovane Meucci a contatto con altre figure che, come lui, avevano a cuore un cambiamento nelle diverse sfere della società.

L'analisi ha inizio dagli anni giovanili che lo vedono studente alla Scuola Superiore Sant'Anna di Pisa, dove si laurea in Giurisprudenza nel 1942 a soli 23 anni. In quel periodo egli era impegnato nell'associazionismo cattolico. Fu infatti presidente della FUCI (il ramo universitario dell'Azione Cattolica), esperienza che formò la sua personalità dando concretezza all'idea di un umanesimo cristiano che trovava conferma nell'assoluto valore della persona umana, posta al centro dell'edificio giuridico. Ma, come ben attesta la Raimondo, altre variabili interagirono nel suo percorso: la formazione intellettuale, morale e, quindi, professionale di Meucci risenti inevitabilmente della situazione politica dell'Italia e di Firenze nell'immediato secondo dopoguerra, caratterizzata da una forte spaccatura e da tentativi di dialogo talvolta fallimentari tra l'universo cattolico, che gravitava attorno alla Democrazia Cristiana, e quello marxista-comunista, legato al Partito Comunista Italiano. Meucci operava nel mondo cattolico fiorentino verso il quale si dirigeva un buon numero di intellettuali il cui pensiero e la cui azione trovavano risonanza nelle svariate correnti interne ai partiti, quali i «compagni di strada» comunisti, la sinistra cristiana, le avanguardie cristiane e il cattolicesimo democratico (pp. 17-18).

Sono tutti protagonisti, portatori di passioni, testimonianze e visioni socio-politiche diverse in un rapporto di *incontro-scontro* fra chi, contrario a un cambiamento, sosteneva la gerarchia e chi, invece, aspirava a trasformare il potere in un progetto nuovo a favore e tutela delle componenti più deboli. L'autrice sottolinea come Meucci si ponga in continuità con questo variegato mondo e, pur rimanendo defilato rispetto al terreno proprio della politica, privilegia il dialogo, sia all'interno dell'ambiente cattolico, sia nei confronti delle realtà laiche.

Nel primo capitolo del saggio si prendono in esame alcune figure significative che animarono questo scenario come don Giulio Facibeni, don Lorenzo Milani e Giorgio La Pira, con i quali Meucci si confrontò, assimilandone convinzioni e posizioni che andarono a forgiare la sua coscienza morale, professionale e politica. Egli guardava all'azione di don Giulio Facibeni, fondatore dell'Opera Madonnina del Grappa, che proponeva un diverso modello assistenziale nei confronti degli orfani e dell'infanzia più svantaggiata fondato sul concetto di una "fratellanza universale" in nome della quale bisognava lavorare.

Con don Lorenzo Milani condivideva l'esperienza delle Scuole popolari di San Donato e di Barbiana, come documentano le lettere che il sacerdote gli inviò fin dal 1949, alcune delle quali, molto intense e concrete, sono riportate nel libro. Fin da quella data, don Milani lo chiama a insegnare diritto e diritto del lavoro nelle scuole, create apposta per i suoi ragazzi e gli adulti semi-analfabeti, figli del "popolo". E lui, da giurista, e in totale sintonia con la componente più "laica" del pensiero di don Milani, risponde con piacere all'invito scorrendo, nelle sue lezioni, del valore della Costituzione italiana e del diritto stesso inteso come esperienza

umana che ciascuno deve vivere in modo consapevole, responsabile, partecipato. Nel saggio vengono riportati – con il consueto stile scrupoloso dell'autrice – significativi scambi epistolari e dati bibliografici che guidano il lettore più interessato a ricercare, approfondire e quindi comprendere a fondo le tematiche socio-politiche di quegli anni e l'azione straordinaria di quelle figure che, come già rilevato a proposito del titolo del saggio, guardavano al futuro, ma a un *futuro migliore*.

La terza figura studiata dall'autrice, fondamentale nella formazione del pensiero e dell'impegno di Meucci, è Giorgio La Pira con il quale il giudice fiorentino collaborò fra il 1951 e il 1965, quando fu Sindaco di Firenze. Questi stessi anni ci rimandano l'immagine di una società in forte cambiamento che stava passando da un modello di economia agraria, misero benché coeso, a quello industriale che si rivelerà ben presto più alienante. In particolare, in Toscana, dove vigeva il contratto agrario di *mezzadria*, intere famiglie migrarono in città alla ricerca di condizioni di vita migliori e guardarono alle fabbriche come la loro salvezza. La realtà sarà ben diversa: lì dentro la loro giornata non sarà più scandita dalla luce del sole e dai ritmi della natura, bensì dalla catena di montaggio che imporrà i suoi tempi stressanti e alienanti.

In questo contesto, dove comunque aleggiava lo spettro della disoccupazione, si inserisce l'opera del sindaco La Pira che si batté, con la parola e con l'azione, per il "pieno impiego" e per la realizzazione delle attese e dei diritti civili e sociali della *povera gente*. Gian Paolo Meucci condivise concretamente questa battaglia esponendosi a fianco di La Pira nel dialogo e nei dibattiti con i rappresentanti politici e con gli intellettuali allora più in vista, per affermare i valori costituzionali e promuovere un senso civico ispirato a essi. Le pagine del volume evidenziano questo suo concreto impegno nei confronti dei bisognosi e dei lavoratori non tutelati, e ne ricordano, con utili e costanti richiami bibliografici, i contatti più significativi che egli intrecciò con le parti politiche, sia di destra che di sinistra, durante il suo percorso di magistrato.

Nel secondo e nel terzo e ultimo capitolo del saggio – cui fa seguito un'Appendice che raccoglie una scelta di documenti di notevole importanza – si fa riferimento al quadro della giustizia penale minorile italiana ricordando le fitte relazioni che Meucci intrattenne con un gruppo di giudici «appassionati e competenti» dai quali trasse stimolo e ulteriore linfa per il suo «pensiero-in-azione», come propriamente lo definisce la Raimondo. Fra loro figurano Giorgio Battistacci a Perugia, Italo Cividali a Bologna, Alfredo Carlo Moro a Roma, i cui obiettivi, rivolti alla tutela e alla crescita umana dei minori e dei giovani, rispecchiavano un intento di chiaro spessore *pedagogico* prima ancora che giuridico. Meucci rese concreto il suo progetto mettendo in atto una vasta revisione, sia teorica che pratica, del diritto minorile, soprattutto nel suo ruolo di Presidente del Tribunale per i Minorenni di Firenze che ricoprì, come abbiamo detto, per un ventennio, a partire dal 1966.

Erano anni in cui le ricerche nel campo delle scienze umane, in particolare la sociologia e la psicologia, evidenziavano la stretta connessione tra ambiente sociale e comportamenti devianti. Meucci, che aveva ben inteso il messaggio delle

nuove discipline, le calò e le verificò sul terreno pratico della giurisprudenza. La Legge 888 del 1956 che, nel frattempo, aveva modificato sostanzialmente il sistema penale minorile lo sostenne in questa pratica: «al concetto di “traviamento” si sostituisce quello di “irregolarità della condotta e del carattere”, non più riconducibile a una manifesta pericolosità del ragazzo, quanto piuttosto ai vissuti di deprivazione materiale, sociale, e affettiva nell’età evolutiva» (p. 78).

In questa ottica, la prassi che seguirà non ha più come fine la sanzione ma è rivolta a indagare la personalità del minore tenendo conto della suo «vissuto». Con l’abbandono dei vecchi schemi giurisprudenziali fino ad allora previsti per i minori, a cui Meucci dette un «forte scossone», prese avvio una vasta revisione della cultura relativa all’infanzia e all’adolescenza con i suoi *diritti all’educazione* e non più solo con i suoi doveri all’obbedienza.

Attraverso un’analisi rigorosa, supportata da un consistente apparato di documenti e carteggi, il libro di Rossella Raimondo è un importante lavoro che, di pari passo alla narrazione della vita di un uomo e di un magistrato di grande prestigio morale, culturale e professionale, propone una riflessione sulla necessità di lavorare ancora, e molto, nel campo del diritto per i minori. Occuparsi di questo tema – che postula oggi ancor più impegno da parte delle istituzioni pubbliche – è propriamente indispensabile a fronte di statistiche che ci consegnano cifre drammatiche di minori (molti dei quali fra i 7 e i 14 anni) che giungono nel nostro Paese non accompagnati e senza adulti di riferimento. Questi bambini e/o ragazzi migranti hanno necessità di una speciale tutela, fatta di vicinanza e di amore, di istruzione e socializzazione, nello spirito di riconoscere loro il diritto di diventare “adulti” inseriti e non devianti, in una società complessa quale è quella attuale.

Sandra Francini

Immigrazione

KATIUSCIA CARNÀ - SARA ROSSETTI, *Kotha. Donne bangladesi nella Roma che cambia*, con un reportage fotografico di Alice Valente Visco, pref. di Renata Pepicelli, Ediesse, Roma 2018, pp. 209.

Da ormai circa quarant’anni l’Italia è diventata, da paese di emigranti, paese di immigrati e, con il trascorrere dei decenni, questo ha contribuito a segnare in modo decisivo la storia e la società del “bel paese”. Le vicende connesse al fenomeno migratorio sono oggi per lo più affidate alla cronaca, riportate attraverso i giornali e le radiotelevisioni, con un’indubbia tendenza a concentrarsi sugli aspetti relativi ai singoli e agli andamenti di breve o brevissimo periodo. Appare inoltre evidente come l’immigrazione sia per lo più analizzata attraverso l’impatto che essa ha sugli autoctoni, quindi un racconto fatto da testimoni, non dai protagonisti, e spesso da meri e superficiali osservatori. La conseguenza è quella di trascurare un punto di vista “emico” che, solo talvolta, emerge dai dibattiti urlati e dalle notizie sensazionalistiche, tese a esaltare il gusto morboso del pubblico o a raccogliere sfoghi estemporanei su capi espiatori generici.

Humanitas 73(5/2018)

Un autentico racconto e studio dell'immigrazione ha invece trovato spazio in un agile volumetto dal significativo titolo *Kotha. Donne bangladesi nella Roma che cambia*. Il termine *kotha* risale al sanscrito *kathā* con il significato di “racconto”, “favola”, “discorso” ed è usato nella lingua del Bangladesh per indicare storie o narrazioni. Il libro dedicato alle donne bangladesi a Roma è curato da Katuscia Carnà, formatrice interculturale e dottoranda all'Università degli Studi di Roma Tre, e da Sara Rossetti, insegnante con solida formazione rivolta all'insegnamento dell'italiano per stranieri. Nel testo le due autrici narrano la storia dell'immigrazione bangladesa a Roma attraverso i racconti delle donne che dal Bangladesh hanno scelto Roma come mèta del loro lungo percorso di fuga o di spostamento dal paese d'origine.

Il racconto è quello di una delle più importanti comunità di immigrati in Italia, la terza, nel Lazio, tra quelle provenienti da paesi non comunitari, e l'ottava su territorio italiano. Un racconto che le due autrici sviluppano a partire da un'esperienza del tutto particolare, in quanto non solo la loro formazione ed esperienza professionale, ma anche la loro storia personale è legata alla comunità bangladesa. Questo tuttavia non deforma lo sguardo, ma lo rende più attento e consapevole, supportando, e non diminuendo, il valore scientifico di una ricerca che dovrebbe essere naturale presupposto per decisioni politiche e per un'autentica informazione. È infatti decisamente carente il panorama di indagini sulla comunità bangladesa in Italia e, in generale, si può affermare che studi scientifici rivolti alle diverse comunità di immigrati in territorio italiano siano davvero pochi: al di fuori dei dati ISTAT, che fotografano certi aspetti, ma non consentono un autentico racconto del fenomeno migratorio, l'attenzione verso le comunità di immigrati in Italia non si è tradotta in studi capaci di presentare le storie e le caratteristiche di chi ormai costituisce, anche solo numericamente, un gruppo importante della società italiana.

A ciò va aggiunta un'ulteriore considerazione: il racconto di una comunità allogena, come quella bangladesa e come tante altre presenti su territorio italiano, non può prescindere da due aspetti fondamentali ed essenziali, prodromi a ogni comprensione autentica, a ogni decisione politico-economica, a ogni scelta di politica locale, a ogni prospettiva di medio e lungo termine che riguardi la *governance*, non solo in Italia ma, come appare sempre più evidente dalla cronaca politica degli ultimi anni, in tutta Europa e nel mondo.

Il primo elemento riguarda quello delle cosiddette “seconde generazioni” che, in qualche caso, sono addirittura “terze generazioni”, vale a dire tutti coloro che, pur essendo nati in Italia, hanno genitori provenienti da paesi stranieri. A Roma infatti la concentrazione della comunità bangladesa nella zona di Torpignattara ha determinato un fenomeno ormai caratteristico delle grandi città europee, quello di aree a densissima presenza immigratoria, vere e proprie *enclave* di persone straniere. Ai bangladesi arrivati dal Bangladesh a partire dagli anni '70 si aggiungono ora i figli di quei primi immigrati e in qualche caso addirittura i nipoti. Essi si trovano in una dimensione del tutto particolare perché da una parte non hanno riconosciuta la cittadinanza italiana e conservano, sotto varie forme e in

vario grado, un'identità bangladesese, dall'altra parte però hanno vissuto e vivono a pieno titolo in un paese che condiziona il loro modo di vedere se stessi, gli altri, la realtà che li circonda. Un condizionamento che si sviluppa a diversi livelli e con svariate stratificazioni, persino regionali e urbane o suburbane. Il recente dibattito sullo *ius soli* è la traduzione giuridico-politica di questo scenario.

Uno scenario che porta a considerare la seconda delle imprescindibili questioni da affrontare per studiare e comprendere tutto ciò che ruota attorno al fenomeno migratorio, vale a dire il problema dell'identità. Francesco Remotti, antropologo italiano di fama internazionale, nel suo testo *Contro l'identità* ha scritto: «L'identità ha insomma un carattere “costruito”. L'identità è costruzione». Nel caso della comunità bangladesese o delle comunità allogene in Italia questo appare più che mai evidente. Una delle donne bangladesi intervistate dalle autrici, Razia, ventisei anni, afferma: «Mi sono sempre chiesta: Ma quando una persona mi fa una domanda del genere – se mi sento italiana o bangladese, quanto l'uno e quanto l'altro – non posso rispondergli metà e metà?». E un'altra dice perentoria: «Abbiamo mischiato tutto... si è già creata una cultura nuova».

È evidente che la complessità e la fluidità del concetto di identità traducano in atto ciò che afferma Remotti: ma, a un livello ulteriore, dallo studio di Carnà e Rossetti emerge proprio come l'identità sia un costruito, una costruzione potente, ma debole allo stesso tempo, per leggere i fenomeni reali. Nel fluire continuo della realtà e specie in dinamiche vorticosi come quelle raccontate in *Kotha. Donne bangladesi nella Roma che cambia* l'identità finisce per scomparire del tutto, come capita ai colori dell'arcobaleno quando si fa girare velocemente un dischetto colorato. Tutto si mischia e si confonde però, non perché le diverse identità si assommano e si annacquino, dando ragione a fobiche tensioni verso fantomatiche tradizioni da tramandare, difendere e celebrare, bensì proprio perché l'identità stessa è un concetto del tutto ingannatore che è costruzione, artificio e svanisce di fronte alla complessità del fenomeno reale.

La vicenda delle donne bangladesi a Roma dice proprio questo: le voci raccolte dalle autrici presentano un panorama variegato e multiforme che non può racchiudersi in paradigmi e formule, ma si nutre di un continuo e pervasivo movimento fatto di idee, storie, persone, relazioni. Nella complessità delle storie e della Storia raccontate si percepisce come la realtà sia somma di svariate componenti che vengono in ogni istante superate, ricreate, rideterminate, confuse e rielaborate.

Per questo lo studio realizzato da Katuscia Carnà e da Sara Rossetti appare davvero di grande interesse, perché affronta un angolo di questo vasto panorama – quello delle donne bangladesi a Roma – restituendone tutta la complessità grazie a solidità metodologica e contenutistica: oltre al rigore di una ricerca sul campo supportata da un'evidente conoscenza di tutti gli aspetti coinvolti nella questione, c'è infatti spazio per la vicenda storica del Bangladesh, storia recente fatta di persecuzioni terribili e guerre, c'è l'analisi delle forme religiose, Islam e induismo, che caratterizzano la cultura e la società bangladesi anche fuori dalla madrepatria, c'è l'individuazione dello spazio in cui si è sviluppata “Bangla-

town”, con importanti accenni cronotopici, c’è l’attenzione per le recenti vicende politico-sociali del Bangladesh, c’è il valore della dimensione linguistica nel proprio vivere quotidiano e nel proprio percepirsi e infine c’è la voce di donne bangladesi, madri e figlie, sorelle e cognate, amiche e allieve che raccontano di se stesse, del loro tempo e del loro spazio, sospese tra la Roma amata e amichevole e l’Inghilterra, mèta prediletta per studiare e cercare lavoro. E c’è spazio infine, uno spazio ampio, per la scuola, che è dimensione di frontiera e che è terreno di confronto e di scontro quotidiano con le varie sfaccettature dell’identità alle quali tutti finiamo per affidarci. È la scuola al femminile di donne che insegnano l’italiano ad altre donne, come nell’esperienza professionale delle autrici, ed è la scuola delle giovani bangladesi di seconda generazione che sognano un futuro da medici o da ingegneri. Ma è anche la scuola che si pone come luogo primario di incontro, la scuola che sa coinvolgere o che viene etichettata come ghetto ed evitata dagli italiani, una scuola inclusiva a dispetto delle poche risorse e delle complessità burocratiche, una scuola che esce dall’*impasse* e dall’autoreferenzialità quando gli insegnanti e le comunità sanno incontrarsi e conoscersi.

Ed è questo l’altro grande pregio di un volume come *Kotha*, quello di contribuire alla conoscenza di realtà che vediamo ogni giorno nei negozietti di prodotti etnici o nei volti di coloro che fanno ormai sempre più parte del nostro vivere quotidiano. Una conoscenza che va anch’essa costruita attraverso competenze ed esperienze diverse, una conoscenza che diventa consapevolezza quando si sostanza dei tanti elementi che contraddistinguono storie e personalità. Il filo rosso che unisce tutti questi orizzonti è proprio costituito dalle voci delle donne intervistate dalle autrici, un filo rosso che unisce numeri, dati, analisi e fenomeni, che permette di percepire nel concreto dinamiche sociali, religiose, linguistiche, culturali. Una prospettiva decisamente transnazionale, come dice nella prefazione Renata Pepicelli, docente di Storia dei Paesi Islamici nell’Università di Pisa, che unisce i vissuti delle autrici e delle intervistate, delle storie e delle persone di chi racconta e di chi si racconta.

Una lunga cavalcata attraverso una Roma che è parte integrante del vissuto della comunità bangladesa e che i bangladesi contribuiscono ormai in modo importante a definire come città multietnica e multiculturale: un percorso ampio che sembra chiudersi bruscamente senza analisi conclusive, con un finale troncato dall’inevitabile effetto di sospensione per il lettore. La mancanza di una conclusione formale è sopperita però egregiamente dal reportage fotografico di Alice Valente Visco, antropologa, fotografa e attrice teatrale, inserito al termine del volume – e le immagini delle donne ritratte dalla Valente Visco finiscono allora per essere l’unica conclusione possibile e la conclusione più autentica, quella che lascia parlare i volti, accompagnati da qualche riga sulle vicende personali, di queste donne venute dal Bangladesh o figlie di immigrati bangladesi. Ne risulta dunque sì uno spaccato sulla storia del subcontinente indiano e dell’immigrazione bangladesa in Italia, ma anche una grande opportunità di riflessione sui concetti di identità e sui principi dell’accoglienza e della cittadinanza.

Pietro Chierichetti

Humanitas 73(5/2018)