



Fogli
Campostrini

Vol. 7 - Anno 2014 - Numero 2

ISSN: 2240-7863

Verona, 06/06/2014

La Donna siro-fenicia: la fede pagana

A cura di:

Giovanni Pernigotto

Contributi di:

- Ester Abbattista
La donna siro-fenicia e il ministero del pane (Mc 7,24-30//Mt 15,21-29).
L'alterità che ci cambia. Tra identità e relazione il cammino della rivelazione e del compimento Pag. 3
- Paul Gilbert
La donna siro-fenicia. I pagani di oggi non sono più quelli di un tempo Pag. 11
- Flavia Magrinelli
La donna pagana, una storia di confine. Una prospettiva biografica Pag. 23
- Lucia Vantini
L'insistenza della donna siro-fenicia: la fede di un soggetto imprevisto Pag. 28
- Giovanni Pernigotto
Le paradossali figure del credere Pag. 36

LA DONNA SIRO-FENICIA E IL MINISTERO DEL PANE (MC 7,24-30//MT 15,21-29)

L'alterità che ci cambia. Tra identità e relazione il cammino della rivelazione e del compimento

Ester Abbattista

Il contesto

L'episodio della donna siro-fenicia succede a quello della prima moltiplicazione dei pani, probabilmente avvenuta nei pressi di Cafarnaò, a Tabgha, e precede quello della seconda moltiplicazione dei pani avvenuta, probabilmente, in territorio pagano, nella decapoli greca.

Ma perchè una seconda moltiplicazione dei pani? E perchè in territorio pagano? E che cosa hanno a che fare queste due moltiplicazioni con l'incontro di Gesù con la donna siro-fenicia? Un primo elemento unificatore è proprio il tema del pane e, in senso più lato, del cibo¹.

Incastonato tra questi due eventi importanti, l'incontro di Gesù con questa donna diventa un punto centrale che segna una svolta per Gesù nella comprensione del suo mandato messianico.

Dal racconto della prima moltiplicazione dei pani e dalla sua collocazione geografica non vi è dubbio che la folla sfamata è, se non si può con certezza definirla totalmente, sicuramente per la stragrande maggioranza ebraica. Lo dimostra anche il segno delle dodici ceste piene di pezzi di pane².

¹Si noti come il sostantivo *artos* (pane) ricorra ben 8 volte (6,37.38.41.44; 7,27; 8,4.5.6.) e il verbo *chortazō* (saziarsi, sfamare) 4 volte (6,42; 7,27; 8,4.8) in questo arco letterario che va dalla prima alla seconda moltiplicazione dei pani.

²Diversi sono gli elementi simbolici utilizzati nel racconto: il pastore e le pecore disperse che richiama Nm 27,16-17; l'insegnamento di Gesù che rimanda al dono della Torah; i gruppi di cento e di cinquanta corrispondenti alle indicazioni di Es 18,21; il numero cinque nei cinque pani e nei cinquemila uomini che ricorda i cinque libri della Torah; le dodici ceste corrispondenti alle dodici tribù; etc. Per ulteriori approfondimenti si veda A. Sacchi, "«Lascia prima che si sazino i figli...» (Mc 7,27a). Gesù e i gentili nel Vangelo di Marco", 150.

Alle obiezioni mosse da alcuni farisei e scribi Gesù risponde con una dichiarazione di purità di tutti gli alimenti, spesso, se non sempre, compresa dagli esegeti come un'abolizione della *kasheruth* alimentare ebraica³. In realtà ciò che è in questione non è la tipologia degli alimenti e una loro classificazione tra quelli dichiarati puri o impuri⁴, ma su ciò che può rendere impuro un alimento considerato *kosher*: *"Ascoltatemi tutti e comprendete bene! Non c'è nulla fuori dell'uomo che, entrando in lui, possa renderlo impuro. Ma sono le cose che escono dall'uomo a renderlo impuro"* (Mc 7,14-15). E tale è la risposta di Gesù all'accusa mossa dai farisei e dagli scribi nell'aver visto i suoi discepoli mangiare con le mani: *"Avendo visto che alcuni dei suoi discepoli prendevano cibo con mani impure, cioè non lavate — i farisei infatti e tutti i Giudei non mangiano se non si sono lavati accuratamente le mani, attenendosi alla tradizione degli antichi"* (Mc 7,2-3). È probabile che tale reazione da parte dei fautori della legalità mosaica sia sorta proprio in seguito all'episodio della moltiplicazione dei pani, avvenuto in un *luogo deserto* (*erēmos*) dove la folla di persone lì radunata non avrà di certo potuto fare le dovute abluzioni prima di mangiare.

Con la risposta data ai farisei e agli scribi, Gesù, dunque, ammette che anche *mani impure* possano toccare cibo senza per questo venir meno alla legge di purità, ma che ne è se tali mani sono di un non ebreo?

E proprio con una non ebrea prosegue il racconto: *"Partito di là, andò nella regione di Tiro⁵. Entrato in una casa, non voleva che alcuno lo sapesse, ma non poté restare nascosto⁶. Una donna, la cui figliuola era posseduta da uno spirito impuro, appena seppe di lui, andò e si gettò ai suoi piedi. Questa donna era di lingua greca e di origine siro-fenicia"* (Mc 7,24-26).

Alla richiesta della donna Gesù risponde con una metafora sul pane: *"Lascia prima che si sazino i figli, perché non è bene prendere il pane dei figli e gettarlo ai cagnolini"* (Mc 7,27)⁸. Risposta abbastanza pesante che potrebbe sembrare anche offensiva se si pensa che in questo caso "i figli" sarebbero il popolo ebraico e "i cagnolini" i popoli pagani. Gesù, *parola-pane*, è destinato a Israele, è il messia di Israele, egli è portatore di una salvezza e

³D. Boyarin, *Il Vangelo ebraico*, 100-116.

⁴Sarebbe meglio dire alimenti "permessi o non permessi" per una maggiore comprensione dell'altra distinzione tra "puri e impuri" che darebbe ragione alla già esistente distinzione in ebraico tra *muttar* e *tahor*.

⁵Su Tiro cfr. Giuseppe Flavio, *Guerra giudaica*, 2,459; Theissen, G., *The Gospels in context: social and political history in the synoptic tradition*, 66-68.

⁶Non vi è dunque in Gesù alcun intento missionario.

⁷Si noti la cura con cui Marco vuole sottolineare non solo l'ambiente culturale, da cui questa donna proviene, *di lingua greca*, ma anche la sua completa alterità rispetto al mondo giudaico: *siro-fenicia*, appellativo che distingueva i fenici della Siria dai fenici di Cartagine o della Libia. Non così Matteo che la definisce una *cananea di quella regione* (Mt 15,22).

⁸Se si affronta l'episodio dell'incontro della donna sirofenicia al di fuori del suo contesto, ovvero le due moltiplicazioni dei pani, la risposta di Gesù sembra alquanto insolita e incongruente: così N. Calduch, *Il profumo del Vangelo*, 30.35.

di una liberazione che è destinata ad Israele prima e *da e per* (attraverso) Israele a tutti i popoli⁹.

La risposta di Gesù non ferma l'insistenza della donna che replica: "*Signore, anche i cagnolini sotto la tavola mangiano le briciole dei figli*" (Mc 7,28).

Qui il dialogo finisce, e la parola si fa evento: "*Per questa tua parola, va': il demonio è uscito da tua figlia*" (Mc 7,29). In realtà nel testo greco si legge: *dia touton tòn lógon* — per questa parola — dove la mancanza di un pronome di specificazione lascia aperta l'attribuzione, ma anche il suo effetto. In altri termini la risposta di Gesù potrebbe essere sia riferita a quanto la donna gli ha detto e, in questo caso, la parola sarebbe *di lei*, così come traduce la versione CEI 2008 e l'effetto di questa parola è proprio l'ottenere un intervento da parte di Gesù; ma potrebbe essere anche intesa come la parola che lui stesso sta per pronunciare — *va', il demonio è uscito da tua figlia* — indicando così lo stretto rapporto tra parola ed effetto e non sarebbe né il primo né l'ultimo dei casi in cui nei vangeli il solo *dire* di Gesù produce un effetto di guarigione o liberazione¹⁰.

L'indeterminatezza del testo lascia spazio all'accoglienza di ambedue le possibilità che non necessariamente si escludono a vicenda. Se da una parte il parlare di Gesù è efficace, in questo caso si può e si deve affermare che anche il parlare di questa donna pagana è efficace e proprio di questa sua efficacia se ne possono riscontrare le conseguenze in quel che segue.

Quasi svincolato dai freni etnici ed elettivi, Gesù prosegue il suo cammino in terra straniera, ovvero nella Decapoli greca, dove alla richiesta di guarire un sordomuto non oppone più alcuna resistenza di ordine salvifico (*la casa di Israele* secondo il parallelo di Mt 15,24). Non solo, ma raggiunto dalla folla dopo tre giorni di cammino, attua anche in terra pagana il segno del suo messianismo rivelando a coloro che lo seguivano il suo essere *pane-parola* nella moltiplicazione del pane di cui, questa volta, avvanzeranno sette ceste, segno della totalità delle genti¹¹. Le parole diventano fatti: ai pagani, dunque, non vengono, alla fine, date delle briciole, ma lo stesso pane riservato alla *casa di Israele*.

⁹Lo testimonia la prima parte della risposta che Gesù dà alla donna: *lascia che prima siano saziati i figli* (Mc 7,27). Non diversamente la pensa Paolo che si esprimerà negli stessi termini parlando proprio del rifiuto di Israele di riconoscere il suo Messia; ma nonostante questo Israele non ha perso la sua "priorità elettiva" nell'azione ultima salvifica del tempo escatologico: *Non voglio infatti che ignoriate, fratelli, questo mistero, perché non siate presuntuosi: l'ostinazione di una parte d'Israele è in atto fino a quando non saranno entrate tutte quante le genti. Allora tutto Israele sarà salvato.[...] Quanto al Vangelo, essi sono nemici, per vostro vantaggio; ma quanto alla scelta di Dio, essi sono amati, a causa dei padri, infatti i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili!* (Rm 11,25-26.28-29).

¹⁰La guarigione del servo del centurione romano (Mt 8,5-13//Lc 7,1-10) e del figlio del funzionario del re (Gv 4,46-54).

¹¹Cfr. Gen 10, inoltre il numero dei presenti è di quattromila come segno della loro provenienza dai quattro punti cardinali; cfr. A. Sacchi, "«Lascia prima che si sazino i figli...» (Mc 7,27a). Gesù e i gentili nel Vangelo di Marco", 151.

In questa sezione del Vangelo vi è quindi un intreccio di elementi che interagiscono tra loro: il pane e la purità di chi lo dà e di chi lo riceve, la *casa di Israele* e il suo Messia, l'alterità della donna nel suo essere pagana ed esclusa dalla tavola del pane che però con la sua parola apre la porta a tale *pane-parola* affinché si moltiplichi anche in terra pagana. Si potrebbe dire che l'incontro con la donna siro-fenicia segna in Gesù un punto di *crisis*, un giro di boa nella comprensione del suo messianismo, fino a quel momento del tutto indirizzato verso il suo popolo¹².

Da qui si aprono delle piste di riflessione:

— Cosa l'altro dice della mia identità

Non vi è dubbio che la coscienza messianica di Gesù è presentata dai vangeli come un crescendo *in itinere* all'interno di due punti forti che ne segnano l'inizio e il compimento sigillando proprio questo itinerario con l'invito dal cielo "*questi è il mio figlio prediletto, ascoltate!*" udito nel Battesimo e riconfermato nella trasfigurazione. All'interno di quest'arco c'è un percorso di comprensione che si presenta con i suoi *alti* e i suoi *bassi*: dalla folla di persone che incomincia a radunarsi attorno a lui, al dubbio di Giovanni, che invia a Gesù i suoi discepoli con questa domanda "*sei tu quello che deve venire o dobbiamo aspettare un'altro?*", alla domanda che Gesù stesso rivolge ai suoi "*la gente chi dice che io sia?*" Tale itinerario vede coinvolti non solo coloro che sono vicini a Gesù, ma Gesù stesso nella comprensione della sua identità messianica a partire proprio da quanto gli *altri* dicono di lui. Si veda la risposta data ai seguaci di Giovanni o la reazione alla risposta di Pietro, ma soprattutto la risposta data a questa donna pagana.

— La fede dell'altro e la fede *altra*

Un altro elemento interessante in questo incontro tra Gesù e la donna siro-fenicia è la fede *dell'altro* che è anche fede *altra*. Gesù non pretende che la donna si converta alla sua fede; colpito invece dalla sua determinata richiesta, che tenta di eludere, viene conquistato proprio da quanto la donna gli ribatte¹³. E l'incontro, che produce salvezza, non produce però conversione, almeno non in senso esplicito. Nel testo non si dice che la donna sia divenuta ebrea e tanto meno discepola di Gesù. Vi è un delicato rispetto della fede *altrui* che tale rimane, ma con un salto che oltrepassa i reciproci confini religiosi, anche nei più cavillosi dettami di purità e impurità, e approda alla comunione

¹²Cfr. P. Alonso, *The woman who changed Jesus : crossing boundaries in Mk 7,24-30, 327*; J. P. Sonnet, "Réflecteurs et/ou catalyseurs du Messie. De la fonction de certains personnages secondaires dans le récit de Marc", 372. Di diverso parere è J.-N. Aletti, "Analyse narrative de Mc 7,24-30. Difficultés et propositions", 366 che vede il rifiuto che Gesù fa alla donna come un volerla mettere alla prova.

¹³Nella versione matteaiana la risposta di Gesù è: "Donna, grande è la tua fede!" (Mt 15,28) con la quale si sottolinea l'adesione della donna alla persona di Gesù.

di quel pane vivo e vivificante che è per tutti. Da qui si potrebbero aprire delle piste di riflessione anche dal punto di vista soteriologico dato che si hanno davanti due fedi diverse, che non vengono unificate, ma, allo stesso tempo un'unica salvezza: la donna riconosce che Gesù è la porta di accesso a questa salvezza di Dio.

— *La canonicità* della fede e la salvezza *acanonica* di Dio

Un altro problema che il testo pone davanti è caratterizzato da ciò che potremmo definire i *confini della fede*, o, in termini più dogmatici l'assioma *extra ecclesiam nulla salus*. Riprendendo in mano il testo possiamo soffermarci su alcuni dettagli interessanti. Il primo è costituito proprio dalla determinazione del luogo: la regione di Tiro. Si tratta di una zona di frontiera, alla periferia di una grande città e, secondo Giuseppe Flavio, abitata da gente ostile ai giudei¹⁴. Oltre allo spazio geografico vi è quello religioso; recita un detto rabbinico¹⁵: "chi mangia con un idolatra è come chi mangia con un cane; il cane è incirconciso, così anche l'idolatra". Da una parte c'è il confine religioso e anche culturale ben delineato: Gesù è un giudeo di fede ebraica con tutti i suoi *canoni* (in questo caso *mizvot*) da rispettare e la donna è una pagana di cultura greca (Mc 7,26): come è possibile che si possa condividere del pane? Laddove proprio il pane rappresenta l'evento messianico per eccellenza: la salvezza stessa di un Dio che si fa pane?

È l'eterno problema tra la *salus* e l'*instrumentum salutis* da cui non è stata esente la chiesa delle origini giudeo-cristiana nella diatriba con Paolo¹⁶ e da cui non è esente la chiesa di oggi laddove questa pretende di determinare e limitare la libertà salvifica di Dio ai propri confini.

Ma la *conversione* di Gesù è inequivocabile, l'incontro con questa donna, la sua *parola*, gli apre il cuore e la mente e segna una svolta decisiva nella realizzazione della sua messianicità¹⁷: passando *all'altra riva* compie il segno della moltiplicazione dei pani per i pagani, sceglie di essere *pane* per tutti.

Purtroppo ancor oggi si è molto lontani dalla comprensione di tutto ciò, nella presunzione di poter vincolare e veicolare la salvezza di Dio dentro i nostri canoni con opere e parole come ultimamente si è visto nella volontà di imporre il *pro multis* della

¹⁴Cfr. Flavio Giuseppe, *In difesa degli ebrei*, a cura di F. Calabi, Venezia, Marsilio, 1993, 69: "È evidente, infatti, che proprio gli Egiziani, tutti, senza eccezioni e tra i Fenici i Tirii, hanno assunto atteggiamenti ostili nei nostri confronti".

¹⁵*Pirqe R. Eliezer* 29; cfr. N. Calduch, 42.

¹⁶Cfr. A. Sacchi, "«Lascia prima che si sazino i figli...» (Mc 7,27a). Gesù e i gentili nel Vangelo di Marco", 138ss.

¹⁷Cfr. Sonnet, J. P., "Réflecteurs et/ou catalyseurs du Messie. De la fonction de certains personnages secondaires dans le récit de Marc", 368.370.

preghiera eucaristica nelle diverse traduzioni moderne¹⁸. Il problema sottostante non è tanto la traduzione del termine *molti* quanto come questo termine va inteso, se in senso restrittivo, per cui l'offerta della salvezza è riservata solo ad un determinato gruppo o come spazio aperto all'accoglienza o meno di questa da parte di *tutti*. In altre parole la salvezza è destinata solo a coloro che appartengono ad una determinata categoria di fede (cristiani?, cattolici romani?) per cui l'espressione *molti* si riferirebbe solo a costoro e, in questo caso, l'appartenenza o meno a tale categoria sarebbe decisiva per essere salvati o tale espressione va intesa come *molitudine*¹⁹ non numericamente definibile né catalogabile proprio perché aperta all'accoglienza, nella libertà, di tale dono salvifico?

— Tra particolarità e universalismo, elezione e universalità

A questo punto c'è da chiedersi: che ne è dell'elezione di Israele, della sua *particolarità* nei confronti di Dio? Se il loro Messia è il messia di tutti e il suo pane è pane di tutti, è dunque abolita la loro eredità? Più che abolita o venuta meno, si potrebbe dire che trova la sua compiutezza senza per questo essere né abolita, né cancellata. Il Messia di Israele, nella sua elezione, rende giustizia all'elezione del suo popolo e porta a compiutezza il fine di questa stessa elezione: *essere luce per tutte le nazioni* e portare *la salvezza fino all'estremità della terra* (Is 49,6)²⁰.

E ciò che apre ad una comprensione *altra* è proprio l'incontro/scontro con una donna, una completezza raggiunta e ancora mancante. E questo avviene attraverso la rottura delle barriere a tre differenti livelli: sociale, dato che si tratta di una donna, geografico: questa donna è una straniera; religioso: è per giunta pagana. Paolo scriverà: non c'è Giudeo né Greco; non c'è schiavo né libero; non c'è maschio e femmina, perché tutti voi siete uno in Cristo Gesù (Gal 3,28; cfr. anche Col 3,11).

— La cosificazione della salvezza come oggetto di utilizzo e l'ironia marciata espressa nella preoccupazione dei discepoli sulla barca che hanno dimenticato il pane!

Si è dato inizio a questa riflessione ponendo l'attenzione a quello che è la cornice dell'episodio della siro-fenicia ed anche il filo conduttore di questi capitoli 6-8 di Marco: il *ministero* del pane. È il pane, infatti, l'elemento unificatore di queste tre tappe del ministero messianico di Gesù rappresentato dalla prima moltiplicazione rivolta al popolo, dalla richiesta di accedere alle briciole della donna e dalla seconda moltiplicazione rivolta ai pagani. Ma se per Gesù il *pane* è solo un segno del suo voler

¹⁸Ad esempio nelle nuove traduzioni del messale in lingua inglese dove si è passati dal *for all* al *for many*, o in lingua spagnola dal *por todos los hombres* al *por muchos*, o in lingua tedesca dal *für alle* al *für viele*.

¹⁹Così in lingua francese: *pour la multitude*.

²⁰Forse è bene ricordare che Israele è il popolo di Dio, ma Dio non è sua unica proprietà: la sua vocazione è la santificazione del Nome del Signore tra tutti i popoli e per tutti i popoli.

essere *pane di vita* per tutti, del suo operare la salvezza mediante il dono di sè, non così per i discepoli che comprendono tale segno come un *instrumentum* di propaganda a quel movimento messianico che vede, ai loro occhi, il Maestro come *capolista*, per usare un termine anacronistico, ma molto efficace alle nostre orecchie ormai avvezze al linguaggio politico e alle sue logiche di ieri, di oggi e di sempre²¹. La *salvezza-pane* è per i discepoli un'invenzione ben riuscita per attirare la gente, per creare fermento e, perchè no, per sperare di trasformare tutta quella folla in rivoltosi capaci di riprendersi l'autonomia politica dal dominio romano²². Che l'idea possa essere stata questa lo fa pensare proprio il panico in cui cadono quando, *partiti per l'altra riva* si accorgono di aver dimenticato il pane e di averne uno solo con loro: troppo poco per un'altra moltiplicazione! E il tutto mentre Gesù *li ammoniva dicendo: "Fate attenzione, guardatevi dal lievito dei farisei e dal lievito di Erode!"* (Mc 8,15), ovvero dalla loro propaganda politica/salvifica o dalle loro aspettative messianiche. Riflettendo questa immagine dei discepoli sulla chiesa di oggi, forse bisognerebbe ripensare a certe forme di sacramentalizzazione della fede, dove il segno e il rito sono diventati più importanti e più *potenti* di ciò che rappresentano e a cui rimandano.

²¹Si pensi a *Le Catéchisme des industriels* di Henri de Saint-Simon dove scopo principale della politica è quello di assicurare una convivenza pacifica facendo in modo che nessuno soffra la fame.

²²Si noti come solo la donna riconosce il senso salvifico del pane, al contrario dei discepoli che lo vedono solo come uno strumento per attirare le folle.

Il presente saggio è tratto dal vol. 7 - dell'anno 2014 - numero 2 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

LA DONNA SIRO-FENICIA

I pagani di oggi non sono più quelli di un tempo

Paul Gilbert

Comincerò il mio discorso con un commento al brano del Vangelo di Marco sulla donna siro-fenicia, per evidenziare alcuni punti importanti per una ripresa filosofica.

1. Il testo di Marco

Ci sono due versioni del brano evangelico che racconta l'incontro fra Gesù e la donna siro-fenicia, quella di Matteo (15, 21-28) e quella di Marco (7, 24-30). Il testo di Matteo è il più lungo; integra elementi che non troviamo nel vangelo di Marco. Nella versione di Matteo, possiamo leggere, infatti, un'esplicita domanda della donna, un intervento impaziente dei discepoli, la risposta di Gesù a loro, la richiesta insistente della donna; i passi restanti del testo di Matteo sono poi quelli di Marco, con alcune differenze che analizzeremo al momento opportuno.

C'è però un primo particolare che distingue le due versioni dello stesso brano: Matteo dice che la donna era «cananea»; per Marco, invece, era «greca, di origine siro-fenicia»¹. Per Matteo quindi, la stirpe della donna è piuttosto antica; ella veniva dai territori che gli Ebrei hanno occupato quando hanno attraversato il Giordano. Per Marco invece, la donna è d'origine occidentale, membro di una popolazione che commercia con la Grecia e i paesi del Mediterraneo. È verosimile pertanto che le teologie dei due evangelisti saranno abbastanza differenti. Mi concentrerò però sul brano di Marco e non di Matteo, perché vi si parla di una donna siro-fenicia, cioè di una «pagana», una donna, in ciò, vicina a noi.

Tiro e Sidone sono città dell'attuale Libano, Tiro al sud, Sidone tra Tiro e l'odierna Beirut. Il nome «Sidone» significa «abbondanza». Queste città sono in riva al mare; le attraversa la strada commerciale più importante del medio-oriente, quella che univa la Siria (e quindi l'Iraq, Babilonia ecc.) e l'Egitto, il ricco delta del Nilo. La popolazione non vi era

¹«Il narratore non dà molte indicazioni geografiche su questa donna, come se l'essenziale fosse caratterizzarla geograficamente, del tutto straniera, e quindi legata all'impurità» (C. Focant, *L'évangile selon Marc*, Cerf [Commentaire biblique: Nouveau Testament], Paris, 2004, p. 283).

particolarmente attenta agli aspetti sacri della religione praticata vicino al deserto di Giuda, sulla montagna sacra di Gerusalemme. Isaia ha parole molto dure contro la cultura poco religiosa di questa gente².

Nel vangelo di Marco, non è la prima volta che si parla di Tiro e Sidone. In 3,8, si è detto che molta gente andava da Gesù da queste città, cioè dai territori che sono al di là delle frontiere d'Israele, confinanti con la Galilea; Gesù soggiornava abitualmente, infatti, in Galilea, anch'essa terra lontana da Gerusalemme, periferia disprezzata volentieri dai capi religiosi che non avevano una idea umile delle loro importanti funzioni. In 7,31, dopo il brano della donna siro-fenicia, l'evangelista racconta che Gesù termina il suo viaggio nelle regioni del nord, cioè passa da Tiro a Sidone, svoltando poi verso destra per raggiungere la valle della Bekaa, in seguito il fiume Litani, per terminare il suo viaggio nella terra della sua gioventù. Tutta la zona era assai differente da Gerusalemme, interessata al commercio più che al Tempio, e Gesù la conosceva bene.

Marco situa il suo brano in Libano, in terra cioè impura («Gesù andò nella regione di Tiro e Sidone» [v. 24]³); Matteo preferisce segnalare prudentemente che Gesù «si diresse verso le parti di Tiro»⁴. Marco dice anche che Gesù entrò in una casa di questa regione, un dettaglio che Matteo non menziona, forse per non collocare Gesù in spazi impuri, al di là dei limiti del territorio assegnato al popolo eletto e in una casa di cui non si conosce alcuna caratteristica religiosa importante. Si può solo immaginare che la casa di cui parla Marco fosse di una persona d'origine ebraica disponibile ad accogliere gente di passaggio, forse anche i commercianti particolarmente numerosi in quella zona del Mediterraneo. In ogni modo, questo luogo non è né santo né sacro. Gesù ha d'altronde "spostato" poco prima le fonti della cattiveria etica, che non sono fuori di noi, ma nel «cuore degli uomini» (Mc7,21), non nella geografia ma all'interno di ciascuno di noi.

Gesù entrò quindi in una casa. La casa, in Marco, ha un bel significato. È un luogo d'intimità, in cui Gesù manifesta in un modo quasi puro il proprio essere. Prima del brano che leggiamo adesso, incontriamo tre volte Gesù in una casa, quella della suocera di Pietro (1,29), poi quella di Giairo, il capo della sinagoga di un paese che stava di fronte all'attuale Golan, sul mare di Tiberiade, e infine poco prima del nostro brano, la casa in cui Gesù spiega ai suoi discepoli le proprie parole sul cibo che non contamina il cuore (7,17). La casa costituisce quindi una specie di luogo di ritiro, in disparte o lontano dal rumore

²Is 23,1ss.

³Perché questo viaggio di Gesù? Perché sa già che il suo ministero non può essere riservato esclusivamente a Israele, benché sia un ministero ancora legato strettamente all'ebraismo? O perché Gesù ha bisogno di conoscere l'umano intero, senza predeterminazioni venute dalla rivelazione a Israele? Vedi P. Alonso, *The Woman Who Changes Jesus. Crossing Boundaries in Mk 7,24-30*, Peeters (*Biblical Tools and Studies*), Leuven, 2011, p. 314.

⁴C. Focant, *Marc, un évangile étonnant*, University Press (*Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*), Leuven, 2006, p. 246: in Matteo, «il fatto che la donna esce da questa regione e va incontro a Gesù suggerisce che egli stesso non sia uscito dal territorio di Galilea».

della folla, favorevole per una rivelazione fondamentale e chiara destinata a poca gente. Gesù, che vi trova una certa intimità, non può però rimanere lì. Sono tre, infatti, i generi di luoghi frequentati da Gesù, quelli aperti al pubblico (i villaggi, la riva del mare, i monti — Gesù vi parla spesso in parabole, che devono poi essere spiegate), poi le case in cui incontra piccoli gruppi di persone per una rivelazione precisa (la spiegazione delle parabole), e infine qualche «luogo solitario» (6,32) dove si ritira per pregare alla sola presenza del Padre. La casa riceve quindi la funzione di un luogo adatto per una rivelazione particolare; non è uno spazio per eventi puramente interiori, come per la preghiera, né un luogo per discorsi destinati alla folla. Ha una funzione specifica. Nella casa, vengono dette parole molto significative ma difficilmente capite dalla folla. Notiamo che né una casa né un luogo solitario, anche se desiderato dal Signore, possono assorbire la sua missione: Egli deve sempre camminare, andare «fuori» per predicare (1,38)⁵.

La situazione umana presentata dal brano è quella di un sentimento materno [v. 25], anzi di un genitore (l'atteggiamento è identico nel caso di Giairo in 5,23), cioè un'affezione basilare ed elementare nell'esistenza umana. Come interpretare però questa situazione? Sembra che l'interpretazione non possa essere solamente religiosa, ma neanche solo terapeutica; queste due interpretazioni saranno forse da intrecciare l'una con l'altra, ma secondo due articolazioni inverse. Per la donna, la relazione appare prima di tutto terapeutica, sullo sfondo di un'occasione religiosa; per il lettore del brano (e per l'evangelista), la relazione sarà prima di tutto religiosa, con un prolungamento o un'applicazione terapeutica. Notiamo però che la questione della salute di una persona, della figlioletta, sta al centro della storia; e chi dice salute parla anche di salvezza. La madre assume quindi una struttura simbolica, anche se non lo sa e non conosce niente della forma di un simbolo. Il lettore ricorderà invece cosa significhi un simbolo e lo riconoscerà nella storia di questa mamma angosciata per la salute della sua bambina.

La donna si getta ai piedi di Gesù. Abbiamo già contemplato nel vangelo di Marco questo atteggiamento, sempre nel contesto di una preghiera per una guarigione. C'è di più. In 1,40, si racconta di come un lebbroso si sia gettato ai piedi di Gesù; in 5,6, si mette in scena un uomo posseduto da uno spirito immondo; in 5,33, si tratta invece di una donna affetta da emorragia, che era cioè impura. In tutti questi casi, siamo alla presenza di persone escluse dalla pratica religiosa del popolo eletto, benché tutte della razza ebraica, ma escluse dal popolo consacrato o eletto per ragioni che provengono da una malattia del corpo o dell'anima. Il caso della donna siro-fenicia è però ancora più pesante: lei è «tre volte impura (straniera, donna — e dunque regolarmente impura secondo la legge di Mosè —, e [...] ha in casa uno spirito impuro)»⁶.

⁵E. Cuvillier, *Evangelo secondo Marco*, Qiqajon (*Spiritualità biblica*), Magnano (Bi), 2011, p. 206, nota che nel nostro brano Gesù «viene subito riconosciuto da una pagana, proprio quando non aveva l'intenzione di manifestarsi».

⁶E. Cuvillier, *Evangelo secondo Marco*, p. 206.

Marco non rapporta la supplica della mamma [v. 26], contrariamente a Matteo: «pietà di me» (Mt 15,22) e «aiutami» (Mt 15,25). Le prime parole di Gesù alla donna sono invece simili in entrambi i vangeli. Non mancano però le sfumature tra queste due versioni. Matteo cita solo una frase dura, pesante come una pietra, una proibizione diretta detta con una tonalità di disprezzo: «*non è bene prendere il pane dei figli per gettarlo ai cagnolini*». Marco cita la stessa frase [v. 27], ma ne segnala prima la ragione per cui si capisce che quest'ordine negativo è coerente con un possibile comportamento del credente ebreo: «*Lascia prima che si sfamino i figli*»⁷. Questa stessa frase è però ambigua. Da una parte afferma il carattere specifico del popolo eletto. Dall'altra apre il sipario sulla generosità di Dio. La donna greca, infatti, capisce al volo che c'è lì un'apertura o un segno di speranza che lei interpreta a suo vantaggio [v. 28]. Non ignora la cultura degli eletti; non ignora neanche il loro orgoglio ma decide di giocare ironicamente con questo orgoglio, discretamente, forse spinta a tale audacia dalla sua angoscia materna. «Anche i cagnolini...».

Gli esegeti notano tuttavia che Gesù e la donna non utilizzano la stessa parola per dire «figli». Gesù parla dei «figli» (*των τεχνων*) come tali, cioè dei figli d'Abramo in generale; la donna parla invece di «piccoli figli», di «bambini» (*των παιδιων*). Gesù prenderebbe quindi il punto di vista del capo di famiglia, ripetendo una sistematizzazione gerarchica tipica della sua società: prima gli adulti, poi i piccoli⁸. La donna lo invita quindi a cambiare posizione, a guardare non dal di sopra ma dal di sotto, dal piano dei figli piccoli e dei piccoli cani famigliari. In ciò, la donna inviterebbe Gesù ad abbandonare le pretese abituali della cultura del popolo eletto⁹ e ad andare verso qualche atteggiamento kenotico. Ci sarebbe però un'altra interpretazione possibile, che non contraddice la precedente e che propongo adesso. «Prima, i figli». L'argomento sembra limpido. Da una parte, non si può dare ai pagani ciò che è necessario per i figli. Da un'altra parte però, il pasto è abbondante; Dio nutre i figli e, nello stesso gesto, dà loro più del loro necessario; questo 'più', anche se dato ai figli, cade sotto la tavola, e i pagani lo accolgono come ciò che è necessario anche per loro e per i cagnolini¹⁰.

Il contesto in cui le parole di Gesù hanno senso è quello di un pasto. Viene anzi suggerito che la parola è pasto. Poco dopo il brano che stiamo meditando, Marco racconta, infatti,

⁷Si può notare, con Camille Focant, che i due versetti della discussione tra Gesù e la donna costituiscono il centro del brano, costruito con la struttura del candelabro, cosa che non si dà invece nella versione di Matteo (vedi C. Focant, *L'évangile selon Marc*, p. 282).

⁸Il brano su Gesù che accoglie i piccoli verrà più avanti nel vangelo di Marco, in 10,13-16.

⁹Vedi C. Focant, *L'évangile selon Marc*, p. 285: «Per la siro-fenicia, non si tratta di favorire la sazietà di alcuni, ma piuttosto che tutti possano mangiare».

¹⁰L'abbondanza del dono è spesso segnalata dagli evangelisti, per esempio nei brani che raccontano la moltiplicazione dei pani (cfr. Mc 6,43: dopo la moltiplicazione dei pani, rimasero 12 «ceste piene di pezzi di pane e anche dei pesci»). È difficile sostenere che Gesù sia stato solo «convertito» dalla donna all'universalità della rivelazione che doveva annunziare. I dati del problema sono evidentemente altri.

la seconda moltiplicazione dei pani. La parola è salute e anche salvezza. La donna, notiamo, non chiede niente di preciso a Gesù. Non gli dice: «vieni a casa mia», né «vieni a pregare sulla mia bambina», niente del genere. Solo, nota Matteo, chiede «pietà» e dice: «aiutami». Gli evangelisti fanno capire che la parola di Gesù, detta nella casa che l'ha accolto, basterà per corrispondere alla richiesta della donna. Da questo punto di vista, la donna somiglia al centurione pagano di Lc 7,6 («non sono degno che tu entri sotto il mio tetto») più che a Giairo, il capo della sinagoga (Mc 5,23: «vieni a imporre le mani»). Una parola di Gesù basta per rendere la salute al corpo della bambina pagana.

La trasmissione di questa parola che nutre, che è efficace, sarà interpretata secondo il modello della distribuzione del pasto. Una tale presentazione del problema è assai classica nella Scrittura. Ezechiele per esempio ha ricevuto l'ordine di mangiare la parola (Ez 3,1); il discorso sul pane di vita in Gv 6 suppone una stessa precomprensione. I non eletti non possono partecipare al pasto degli eletti, è chiaro, ma non tutte le relazioni tra i pagani e gli eletti si esauriscono in questa proibizione. Le parole vanno al di là del cerchio degli ascoltatori vicini. Nel vangelo di Marco, Gesù cammina per 10 capitoli in una terra poco sacra, in Galilea e in quei paesi che sono più a nord, prima di 'salire' a Gerusalemme per il 'sacrificio' della Pasqua. Ecco 10 capitoli di parole che la gente veniva ad ascoltare da tutte le parti di questa zona mista del mondo, ma anche dalla santa e sacra Gerusalemme e anche dal Libano ricco del suo commercio (cfr. Mc 3,7). Le parole dei dieci primi capitoli saranno divenute inutili, perché integrate, digerite, dopo la salita a Gerusalemme? È poco probabile. Quando sarà terminato il sacrificio, diverrà invece possibile una lettura a posteriori dei primi capitoli la quale non cancellerà la loro situazione preliminare, mentre confermerà al contrario che il sacrificio non potrà essere inteso in verità senza questo cammino lungo 10 capitoli. Tale sarà la lettura della storia di Gesù fatta dall'evangelista.

Il Signore risponde infine alla donna: «*Per questa tua parola, va'; il demonio è uscito da tua figlia*» [v. 29]¹¹. Dio, che è provvidenza, è buono per i buoni e i cattivi, per i membri del popolo eletto e per i pagani, senza distinzione. È proprio questo che la donna ha visto: il pane ricevuto è stato mandato agli eletti, ma con una tale abbondanza, senza calcoli... A tutti. La cosa stupenda è che la donna ha scoperto questa sovrabbondanza da sé. Non è Gesù che glielo ha insegnato. Anzi, è lei che lo insegna a Gesù. Ella afferma semplicemente che ha 'diritto' al pane del cielo, a mangiarlo; piuttosto suppone che sia di casa là dove cadono le briciole, che cadono per i cagnolini, per lei e per la sua bambina — e poi l'idea stessa che ci sia un livello inferiore viene ugualmente screditata: la salvezza è per tutti. Ecco ciò che Gesù conferma: il demonio è uscito dalla bambina, liberata. La donna greca ha dunque rivelato a Gesù l'ampiezza del dominio della sua predicazione: il

¹¹C. Focant, *L'évangile de Marc*, p. 285: «A differenza di Mt 15,28, non è la fede della donna ad essere evidenziata, ma la sua parola».

mondo intero, degli ebrei e dei greci¹². È stata rivelatrice per il Rivelatore¹³.

2. Lettura filosofica: il paganesimo

La donna greca, siro-fenicia, pagana, esprime la sua fiducia in Gesù. Cosa la distingue da un appartenente al popolo eletto? Una differenza di religione? Tanti venivano però verso Gesù con la stessa fiducia, per essere guariti nel corpo o nell'anima, romani ed ebrei di quella zona poco sacra che erano la Galilea e la regione del Libano attorno a Tiro e Sidone. La sola differenza sembra quindi essere di razza, non di atteggiamento religioso. Secondo Matteo, la donna era cananea, cioè membro di un popolo diverso dal popolo eletto, e che si trovava sullo stesso territorio prima di lui, anche se le relazioni culturali tra i due popoli erano assai costanti seppure problematiche. Marco parte da un punto di vista più radicale: la donna è veramente di una razza straniera, perché greca e siro-fenicia — cioè dalla Grecia colta e dalla Fenicia dei commercianti, quindi di una tradizione culturale e religiosa che non deve niente ai costumi del territorio d'Israele.

Questa donna pagana, in ogni modo, non è atea. Il pagano non è, infatti, un ateo. Il termine «pagano» viene da una voce latina che significa «contadino», «paesano», «del paese», con un certo disprezzo da parte dei «cittadini», «uno che non ha lo spazio sociale e culturale che le strutture cittadine, dell'urbe, invece, favoriscono». Il pagano è quindi, prima di tutto, un ignorante, un incolto, uno che è rinchiuso nei limiti del suo orizzonte naturale, che può perciò credere in qualsiasi cosa vagamente straordinaria, senza spirito critico e politico, che vive di sentimenti immediati, di passioni, che consacra perciò qualsiasi cosa. Un paesano è in contatto solo con la terra e con i famigliari che stanno a stretta vicinanza, non con le idee che trascendono il contatto immediato con lo spazio e il tempo dell'*hic et nunc*. La donna pagana siro-fenicia vive però in una zona che conosce i movimenti del commercio, cioè le condizioni degli affari; conosce forse alcune lingue e briciole di cultura che ascolta quando i commercianti passano sotto le sue finestre. Conosce sicuramente il greco e l'aramaico per girare nei dintorni di Tiro, per essere informata e interessata dalla visita di Gesù; conosce tutto ciò, ma senza alcun approfondimento spirituale.

La donna era di tradizione greca. Non era filosofa, lo possiamo immaginare senza rischi di errore. I Greci, filosofi o meno, sono però tutti credenti. I filosofi greci hanno soltanto

¹²Vedi J.-P. Sonnet, «Réflecteurs et/ou catalyseurs du Messie. De la fonction de certains personnages secondaires dans le récit de Marc» in AA.Vv., *Regards croisés sur la Bible. Études sur le point de vue*, Cerf (*Lectio divina*), Paris, 2007, p. 373.

¹³Jean-Pierre Sonnet sottolinea, con altri commentatori, che uno dei tratti specifici del vangelo di Marco è di assegnare a dei personaggi «secondari» alcuni compiti che fanno progredire in profondità la storia di Gesù (e la coscienza della sua missione), compiti affidati dagli altri evangelisti ai discepoli. Vedi *Ibid.*, p. 365.

cercato di dare al divino la bellezza e la dignità che la ragione attribuisce a se stessa, perché trascendere e dominare con la ragione la vita sensibile che condividiamo con gli animali, sembra essere una qualità prima. Possiamo ipotizzare che i filosofi greci hanno assunto nei loro modi d'espressione un sentimento che era comune nei loro ambienti culturali. Nella cultura greca, è importante l'idea che ci sia un senso della vita che trascende l'immediato; la ragione umana è la prima espressione di questa esigenza spirituale, o il suo simbolo più evidente. La capacità di fare commercio partecipa di questa stessa eccellenza della ragione. I Greci non sono «atei» nel significato che questo termine riceverà in Occidente con l'enciclopedismo francese e l'idealismo tedesco. I loro filosofi hanno solo razionalizzato, cioè riqualificato, il divino, interpretando l'idea di Dio con un principio di ragione — senza pensare che l'idea di un tale Dio poteva essere un fenomeno della sola ragione, ciò che la cultura occidentale impone di credere da un po' più di due secoli.

Il mondo greco è attento all'umano, anche se solo fino a un certo punto perché non era «veramente» umano ciò che faceva subire spesso alle sue donne e abitualmente agli schiavi. Un tratto umano del Greco (probabilmente comune anche agli uomini e alle donne di tutti i tempi e luoghi) è di desiderare vivere con una certa felicità. Nel brano della donna siro-fenicia, questo desiderio è potentissimo. La donna è mamma, si angoscia per la vita della bambina, per lo scacco della vita che si faceva evidente nella malattia della figlioletta amata. La malattia è il venire in fenomeno delle forze distruttrici che conosciamo nella nostra esistenza e che non dovrebbero essere. La malattia significa che delle forze distruggono la vita di chi la riceve e di chi la dà. Il desiderio di una vita piena e felice non caratterizza i pensieri dei soli intellettuali, poeti e filosofi greci; era anche partecipato dai contadini. Loro sanno bene, anche più degli intellettuali, che la natura ha i suoi ritmi. Sanno che si nasce e si muore. La vita è un vero miracolo, meraviglioso ma è per un tempo.

La richiesta della donna è per la vita della sua bambina, e lei si affida a Gesù che avrà la potenza di agire efficientemente in questo dominio. All'inizio del brano, infatti, la potenza di Gesù non sembra concepita in rapporto alla fede del popolo eletto, ma solamente a partire della fama di guaritore che aveva già etichettato il Signore. Gesù stesso propone poi alla donna di cambiare questo punto di vista, di spostare l'asse della discussione dalla considerazione della semplice vita biologica a quella della specificità del popolo eletto. Il popolo di Gesù pretende, infatti, di riservare per sé la parola di Dio e la tavola dove essa viene mangiata in segno dell'unità sociale. La risposta della donna si mostra allora straordinaria, perché propone un'interpretazione deviante rispetto al rapporto fondatore del popolo eletto con la parola di Dio e allo stesso tempo con la tavola dei commensali. Gesù invita la donna a cambiare il suo punto di vista, a passare dal desiderio universale della vita alla prospettiva del popolo eletto, ma poi la donna chiede a Gesù di non rimanere fissato in questo stesso punto di vista religioso per aprirsi all'universale, senza

però che questo universale sia riduttivo dello specifico d'Israele. Notiamo inoltre che la parabola o la metafora proposta da Gesù riceve così dalla donna pagana una interpretazione che il Signore accetta, mentre è lui che, abitualmente, spiega autorevolmente le sue parabole.

L'interpretazione della donna è però solo apparentemente deviante, perché esprime l'universalità di Dio sulla quale, d'altronde, il mondo ebreo stesso s'interrogava. Nel vangelo di Marco, questa universalità non appare prima del brano che stiamo leggendo. Ci sono evangelisti meno lenti o prudenti. Il cap. 6 di Matteo, un capitolo dedicato al 'Padre', mette in scena il mondo della vita, delle piante e degli uccelli, e rende attenti alla provvidenza divina universale. Luca mette nella bocca di Gesù, in conclusione del suo discorso inaugurale a Nazareth, un'affermazione che provoca la furia dei suoi concittadini: nessuno è profeta in patria (Lc 4,24). L'universalismo del vangelo di Giovanni è assai evidente, anche se progressivamente affermato (Gv 12,20ss), come in Marco. E non serve allungare il discorso rimandando alla lettura di qualche passo delle lettere di Paolo.

Veniamo adesso ai pagani di oggi. Il pagano non è un ateo, ma crede che qualsiasi cosa possa essere un segno divino, a condizione tuttavia che sia in sintonia con il sentimento e la cultura comune. Il sacro e il divino sono però tenuti separati dal mondo umano e dalle sue pratiche spontanee; avranno i loro spazi propri, ideali e inaccessibili ai comuni mortali. Un albero può essere dichiarato sacro, e quindi separato dallo spazio comunemente percorribile. Anche un personaggio potente, un artista, una «star», uno sportivo di alto livello o un politico, possono essere onorati alla stregua di un «dio» ammirato, alla condizione di essere separati e simboli che uniscono e definiscono i gruppi sociali. I VIP della moda, dello stadio, della politica fanno sognare una presenza divina — «Il divo», ecco un titolo di film molto significativo. La presenza divina può essere sentita nel tuono, nella tempesta o nella brezza leggera, nella natura come al tempo di Elia (1R 19,12), o nell'artista «star», lo sportivo vincitore di alto livello, il politico di successo, in tutto ciò che suscita il desiderio di potenza con un sentimento di rispetto e anche, forse, di timore. Il sentimento religioso è profondamente presente nel paganesimo di tutti i tempi.

La donna siro-fenicia partecipa di questo sentimento comune, spontaneo. Interpreta, anzi, il sentimento religioso d'Israele con la chiave di una religiosità comune, universale. Non si converte all'ebraismo, ma converte l'ebraismo all'universalità della bontà di Dio — anzi, alcuni esegeti dicono che la donna ha messo Gesù in crisi, che grazie a lei Egli ha potuto accedere alla coscienza esplicita dell'universalità della propria missione. All'inizio del suo intervento, la donna non percepisce in alcun modo che la partecipazione alla rivelazione del salvatore sia l'appannaggio di un popolo, di una razza umana, di un gruppo sociale particolare. Alla fine, indovina però che la sua fede spontanea e confusa, senza fonte altra del suo amore materno, ha una origine che non conosceva. Non si è affidata agli «dei» della sua cultura o della sua razza. Vive più semplicemente di un sentimento fondamentale, cercando un aiuto dove potrà trovarlo, anche nel mondo ebraico. Alla base

della sua domanda, vediamo solo il suo amore materno e la sua angoscia per la vita ricevuta dalla sua bambina e data da lei stessa.

Non si potrà negare che il mondo odierno sia anche pagano. La donna siro-fenicia potrebbe essere una splendida rappresentante di un modo di vivere oggi comune, anche se molti si vergogneranno di riconoscere che cercano un salvatore in un artista alla moda, in un calciatore abile o in un politico più furbo di altri. Il dinamismo religioso del pagano viene da un desiderio di essere salvato dalle difficoltà della vita. La religiosità popolare è universale, com'è universale la difficoltà del vivere umanamente; la sua forma è costante — il desiderio di una salvezza —, anche se i suoi modi d'espressione sono tanti, secondo le circostanze culturali, la storia e le tradizioni dei popoli, ecc. La critica della religiosità popolare non ottiene alcun risultato, non raddrizza alcun atteggiamento fondamentale, se viene amministrata solo con i mezzi della critica razionalizzante degli intellettuali di turno, atei orgogliosi del loro sapere. Neanche la tecnologia, che vorrebbe sostituire la potenza degli enti divini con la potenza dei sapienti e degli specialisti, per esempio in medicina, riesce a eliminare la religiosità popolare — e comunque non riesce a orientarla in un modo retto, meno appesantito da un bisogno inconsapevole di salvezza magica, volutamente ignaro della reale fragilità della natura umana. Gli intellettuali e i tecnici, in realtà, non scendono mai fino alla radice del nostro essere, che è amore della vita.

In un libro che ha adesso quasi venti anni, Salvatore Natoli si è interessato alla mentalità di quelli che egli chiama i nuovi pagani¹⁴. Prende le mosse da una descrizione dei pagani colti o dai letterati greci. La mentalità greca, che conosciamo grazie alla letteratura epica e teatrale, elogia altamente l'eroe, senza però chiudere gli occhi dinanzi alla fragilità dell'esistenza umana. La persona greca si vuole da una parte fedele alla terra, ma da un'altra non vuole ignorare la crudeltà dell'esistenza. La coscienza umana del Greco è tesa, il «luogo del cominciare e del finire dell'ente» (NP 22). La sfera celesta sembra manifestare il destino inalterabile della natura, ma la nostra terra è sottomessa al caso, che precipita spesso nel caos e nell'irrazionalità. «La vita che genera è la stessa potenza che uccide» (NP 24). L'uomo greco rifiuta però che il caos sia il suo destino. Rifiuta la morte sapendo tuttavia che morirà inevitabilmente. L'eroe greco è precisamente la persona che lotta fino allo stremo contro il destino. La sua intelligenza sfida la necessità mortale della natura. La bellezza umana risplende in questa stessa sfida eroica. Ora una tale sfida non è riservata ai potenti. L'aristocrazia greca non è di ordine economico o politico. L'uomo libero, aristocratico, realizza la perfezione dell'eroe dove «coloro che sono inferiori, meno dotati, possono vedere la forma raggiunta e tendere ad avvicinarsi» (NP 31). I paesani e i letterati hanno la stessa saggezza. L'orgoglio, l'*υβρις* greca, consiste solo nel non voler vedere i nostri limiti umani e naturali. L'orgoglioso non è eroico.

Il neopaganesimo, o il nostro paganesimo post-cristiano, ha però perduto questo senso

¹⁴S. Natoli, *I nuovi pagani. Neopaganesimo: una nuova etica per forzare le inerzie del tempo*, Il Saggiatore, Milano, 1995. La paginazione delle citazioni inserite nel mio testo sarà indicata con la sigla NP.

della misura e fa le lodi di ogni tipo di orgoglio che pretende di affrontare e maneggiare il destino della natura per eliminare le tracce di fragilità. Il pagano greco era modesto, tutto il contrario del pagano contemporaneo. L'idea principale è, oggi, che l'uomo può salvarsi da sé, che la potenza della sua ragione è senza fine; basta utilizzarla a fondo per dominare la terra. Questa auto-affermazione di sé sarebbe però una certa eredità del cristianesimo. La tesi è assai comune oggi, dopo le critiche fatte alla tecnologia moderna da Heidegger e dalla scuola di Francoforte. La tecnica scientifica moderna ha secolarizzato la teologia della salvezza, le ha dato una forma concreta e un'efficacia che la teologia medievale non poteva immaginare. Una conseguenza di questa secolarizzazione non è l'ateismo ma una sacralizzazione di tutti i generi di desiderio umano, misurati dall'uomo solo.

Un momento importante di questo assorbimento secolarizzante della teologia nella mentalità tecno-scientifica è stato, secondo Natoli, la radicalizzazione dell'interpretazione paolina dell'Incarnazione in forma di svuotamento di Dio nell'uomo. Il riferimento biblico è l'inno della lettera di Paolo ai Filippesi (Fil 2,6-7). L'«incarnazione è svuotamento: ma svuotamento in forza del quale l'uomo è riportato alla salvezza» (NP 45). Lo svuotamento di Dio è tuttavia la «divinizzazione dell'uomo» (NP 46), un tema ovviamente tradizionale anche nel cristianesimo, particolarmente nei Padri greci. La divinizzazione dell'uomo segue l'umanizzazione di Dio, cioè la volontà divina di essere «nel secolo». C'è però la tentazione di ricondurre allora tutto il divino nei limiti sempre più allargati del umanamente possibile. Da pensieri di questo tipo, Natoli trae la conclusione che «l'esito della secolarizzazione non è il nichilismo, ma può essere la divinizzazione del tutto e quindi [...] un paganesimo dopo il cristianesimo» (NP 46). L'ateismo non è, infatti, l'unica condizione di vita possibile per i tempi postmoderni. La filosofia dei lumi non costituisce, infatti, la nostra cultura comune; non ha eliminato il sentimento religioso popolare e la sua ricerca di operatori di salvezza; ha solo eliminato il riferimento alla tradizione cristiana e impoverito la competenza popolare riguardo al discorso della Chiesa romana, anzi in generale delle Chiese istituzionali.

Secondo Natoli, la vita spirituale contemporanea, post-cristiana, non può tornare ai modi antichi. Alcuni pensatori hanno sostenuto che era possibile mettere il cristianesimo fra parentesi e saltare indietro fino ai secoli pre-cristiani. Tuttavia, «ai greci non si torna» (NP 21). La riduzione moderna della divinizzazione all'umanesimo elimina, infatti, l'attenzione degli antichi agli aspetti tragici dell'esistenza umana. Ecco il punto che manifesta la cancellazione del cristianesimo dalla nostra cultura occidentale: la categoria teologica di «salvezza» è stata travolta dall'oblio di un «dio» trascendente o dalla convinzione della sua inutilità per una vita che non accetta più di essere fragile. «Il neopaganesimo: un paganesimo senza tragedia e un bisogno di salvezza senza fede» (NP 48). La diagnosi di Natoli è assai radicale e tremenda. Le sue espressioni sono anche forti: l'uomo è «colui che si pone come suo progetto il dominio del *telos*» (NP 47). La *υβρις* umana, criticata dai

Greci, è divenuta oggi una virtù. Natoli nota che, per le mentalità odierne, «quello che non può fare Dio, deve essere costruito dall'uomo stesso» (NP 56).

Il «neopaganesimo» non manca quindi di un certo tipo di fede, di un certo modo di religione, ma senza Dio. L'uomo ha fede in se stesso, nell'uomo però inteso come una immensa generalità. Il sentimento religioso che abita in ciascuno di noi viene perciò abbandonato a se stesso, con il risultato che il politeismo torna con vivacità, nel senso che qualsiasi cosa può divenire 'dio' per chi lo vuole, l'oggetto di un desiderio pretestuoso senza trascendenza e che nessuna realtà umana reale potrà frenare o misurare.

Il presente saggio è tratto dal vol. 7 - dell'anno 2014 - numero 2 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

LA DONNA PAGANA, UNA STORIA DI CONFINE

Una prospettiva biografica

Flavia Magrinelli

Il mio intervento si propone di presentare attraverso delle fotografie la donna siro-fenicia nel suo profilo e nella sua storia, ponendola in dialogo con le biografie di tante donne ed uomini che incontro nella mia attività professionale di biografa.

Un primo tratto del profilo di questa donna è quello che non lascia il lettore comodamente seduto su posizioni conquistate: lo invita a seguirla, nei suoi movimenti interiori ed esteriori. È una donna che non lascia impassibili, ma interroga profondamente. La cananea non rende possibile il collocarsi di qua o di là, dentro o fuori, lanciando la sfida intensa del restare al confine.

Quante volte nel mio studio rischio di mettermi dalla parte dei sani, dei sapienti, di quelli che hanno imparato a vivere e poi raccogliendo le "storie di confine" di tante vite devo mettermi umilmente alla loro scuola per poter balbettare la parola "fiducia".

È il caso di Angela, solo un esempio fra i molti, figlia di una madre con disturbi psichiatrici, ora donna quasi quarantenne, madre di due figli. È una donna che non frequenta la Chiesa, non ha battezzato i suoi figli, non conosce più di tanto la Bibbia eppure ha una fiducia nella vita che, come dice chi crede, è capace di "spostare le montagne". È una donna che alla nascita dei suoi figli ha dovuto riattraversare il tunnel della depressione di non essersi sentita mai vista come figlia per poter imparare ad accogliere i suoi figli. È una donna che all'annuncio dei medici che la sua bambina in grembo avrebbe avuto gravi malformazioni fisiche ha risposto con suo marito: "Non preoccupatevi, noi sappiamo cosa fare: questa bambina nascerà!". Noi non entriamo qui nel merito della questione: ciò che ci interessa è fotografare la fiducia di questa madre e di questa coppia. Potrebbero anzi nascere le domande: fiducia in chi? Fiducia in che cosa? Ripercorrendo la biografia di Angela emerge che questa donna ha avuto in gioventù varie esperienze con il corpo. Lei sa leggere ora i messaggi dei corpi di chi incontra, grandi o piccoli, e sa cogliere dove manca nutrimento, calore, amore e si adopera con autentica generosità per condividere vita e portare, se può, sollievo. Potremo chiedere: come è possibile? Chi ha incontrato questa donna?

Un secondo tratto del profilo della donna cananea potrebbe essere quello che lei considerata da tutti lontana perché donna, straniera, pagana, sembra essere, dal testo biblico, più autenticamente vicina alle intenzioni di Dio. Lei infatti ha un'intuizione che potremmo definire provenga dal cuore, non dalla mente né dall'istinto. Lei ha sentito dire che il taumaturgo Gesù guarisce e, noi non sappiamo perché, la fiducia cieca in lui dà forza e sostanza ad ogni suo passo. Lei, pur cosciente di essere lontana, sembra avvicinarsi a quel "guaritore" con umiltà impastata di coraggio. Lei si muove e si reca dove sta quest'uomo di Nazareth: l'urgenza che la spinge è il suo bisogno di portare guarigione a sua figlia posseduta da uno spirito immondo.

Nel mio studio osservo frequentemente come l'impegno di una madre o di un padre, o di un coniuge nel cercare guarigione per un altro, figlio o coniuge o genitore, si rivela in realtà un invito, magari inaspettato, a partire verso la propria guarigione...

È il caso di Chiara, madre di tre bambini, libera professionista. I suoi figli danno a lei ed a suo marito dei messaggi di profondo disagio e chiedono un forte cambiamento nella loro famiglia. Chiara appena diviene consapevole di ciò sceglie di lasciare il suo lavoro, ben avviato e redditizio, pur avendo come famiglia l'impegno di un elevato mutuo da pagare. Come coppia decidono di avere cieca fiducia in colui che "veste i gigli del campo" nella certezza che Qualcuno vuole prendersi cura dei suoi figli. Chiara afferma che da quel momento non è mai mancato alla sua famiglia tutto il necessario ed anche più. Da quell'istante sto osservando entrare continuamente la "salvezza" in quella casa e mi scrive in una lettera questa donna "si stanno realizzando, uno dopo l'altro, i miei sogni più belli, per me e per la mia famiglia". Anche qui ci si potrebbe chiedere: i sogni possono realizzarsi? O la vita è un'altra cosa?

Ma ecco una nuova fotografia che ci offre l'occasione di provare a descrivere la situazione biografica –psicologica di questo Gesù e di questa donna. Lui è entrato in casa, ha bisogno di un momento di riservatezza, ha appena concluso un incontro piuttosto deludente con il popolo a cui è stato mandato. La donna, che aveva sentito di lui, si precipita in casa e si getta ai suoi piedi per implorarlo per la figlia. Nel testo di Matteo lei grida "Pietà di me, Signore, Figlio di Davide". Lei riconosce chi è colui che ha di fronte, a differenza della cecità dimostrata dai "suoi" destinatari poco prima. Gesù potrebbe qui cercare una facile compensazione alla sua frustrazione ed invece rimane obbediente al Padre ed al suo mandato. Il gesto ardito e trasgressivo, seppur ampiamente giustificato, di questa donna permette all'uomo di Nazareth un'evoluzione nella sua autocoscienza che lo induce a modificare le sue prospettive messianiche.

Spesso nelle mie consulenze biografiche l'ascolto attivo che presto alla storia dell'altro gli consente di rivelarsi a sé stesso e la fiducia con la quale l'altro si apre al dialogo con me mi svela a me stessa. Mi pare di poter proporre la possibilità che la stessa esperienza sia avvenuta nella relazione tra questa donna e Gesù. Nella loro relazione, forse la vera "figlia" in questione che ha da essere guarita, l'uno rivela all'altra sé stesso e viceversa. È

in questo che accade la salvezza per poi proseguire liberi, senza smanie di possesso vicendevole, a camminare sulle strade, disponibili a rivivere incontri liberanti.

Angela, di cui vi ho parlato poco fa, non praticante, non cattolica, riconosce ogni giorno nei suoi figli ed in chi incontra continui inviti a crescere, ad ascoltarsi, a chiedere con immensa fiducia e a ringraziare profondamente per ogni ferita. Questa fede - che sgorga fresca in chi sta "fuori" forse potrebbe curare la cecità di chi pensa di stare "dentro". Quando incontro questa donna risuona in me "donna, davvero grande è la tua fede!".

Quasi sempre la fiducia viene provata dal silenzio e dal buio, quando tutto sembrerebbe dire "vai via, è inutile stare qui!". Osserviamo l'atteggiamento iniziale di questo "guaritore": all'inizio non rivolge alla cananea nemmeno una parola. Egli sancisce così la predilezione del popolo d'Israele a cui è stato mandato. Questo silenzio può suscitare nel lettore sconcerto e smarrimento. Incontro spesso storie di vita in cui il silenzio di Dio inquieta, suscita domande lancinanti.

Emmanuele, 17 anni, afferma di non credere in Dio perché quando gli parla e gli chiede qualcosa non si fa mai sentire e vede le sue lettere tornargli immediatamente indietro. Mi racconta che da anni sta gridando a Dio la sua solitudine e la sua difficoltà di trovare amici, ma Dio è muto, quindi probabilmente non esiste. Un giorno mi porta in studio una canzone da ascoltare "Lettere dall'inferno" in cui un giovane grida a Dio "dove sei? Ti mando lettere dall'inferno ma tu non rispondi mai". Dopo questo incontro nel mio studio ho ascoltato più volte questo testo e con stupore ho sentito la profondissima fede di questa giovane anima, che si arrabbia con Dio perché sa perfettamente che Lui c'è, esiste e lo può guarire. L'ultima volta Emmanuele mi ha detto "Ho cercato Dio per tanto, ora sono stanco, mi siedo e stavolta verrà Lui a cercarmi". Anche questo ragazzo come la donna siro-fenicia ha il coraggio di saper attendere il silenzio apparente di Dio.

Seguendo con lo sguardo la donna siro-fenicia vediamo che dopo l'attesa essa non si scoraggia e muove ulteriormente i suoi passi: da fuori entra dentro, lei senza alcun titolo che quello di essere umano varca la soglia e si getta ai piedi di Gesù implorando il suo aiuto.

Gesù cerca di spiegare alla donna con semplicità che "non è bene dare il pane dei figli ai cagnolini". La donna con estrema umiltà si riconosce nella sua povertà ma con intuizione squisitamente femminile a partire dalla stessa immagine rivolge a Gesù una supplica che contiene già la certezza di aver ottenuto il dono. La donna ci offre con poche ma decise pennellate un esempio di preghiera pura, di chi sa che Dio è fedele alle sue promesse. È, mi pare di capire, la fede che sa dire ad una montagna di spostarsi da qui a là.

Mi pare di poter osservare che Gesù non fa che ratificare una guarigione già avvenuta nell'istante in cui la donna afferma con la sua vita che crede ciecamente nella bontà di un Dio che vuole prendersi cura di tutte le sue pecore, nessuna esclusa, e riconosce che alla sua mensa tutti sono ammessi se lo desiderano.

Questa ratifica di Gesù "per questa tua parola, il demonio è uscito da tua figlia" è anch'essa sconcertante perché obbliga ad uscire dalla logica buono o cattivo, giusto o ingiusto, dentro o fuori dai nostri schemi. Questa risposta sembra offrire l'immagine di un Dio che si mette sulle strade dell'uomo e nell'incontro personale con lui accetta di mettersi in gioco: la donna rivela a Gesù la sua identità e Lui ugualmente nel suo essere presente nella relazione permette alla cananea di conoscere sé stessa. Mi pare di poter rilevare che queste sono le guarigioni che ancor oggi accadono nelle vite di tanti uomini e tante donne quando si mettono in relazione, con Dio, con se stessi, con l'altro.

Per concludere vi leggo lo stralcio di una lettera che mi ha scritto una donna al termine del suo percorso biografico. Non vi dico il suo nome, del resto nemmeno la donna siro-fenicia aveva un nome e quindi potrebbe essere ciascuno di voi, ciascuno di noi: " ... al termine di questo cammino in cui lei mi ha accompagnato, mi accorgo che in realtà ci siamo accompagnate a vicenda. Io grazie al suo ascolto partecipe ho potuto imparare ad ascoltarmi e a sentire che dentro di me c'è tutto ciò che mi serve per una vita piena. Lei grazie al racconto della mia storia di vita, di cui le ho fatto dono, ha potuto scoprire nuovi lati di sé, come professionista, ma forse anche come persona. Ci siamo svelate a vicenda a noi stesse. Ora sono pronta a ripartire nella mia vita, forte di questo nostro incontro e di ciò che ci siamo donate, pronta a condividere nuove guarigioni in nuovi incontri".

Sembra proprio essere la relazione quindi il profondo miracolo in grado di dissetare, nutrire, guarire le nostre esistenze.

Il presente saggio è tratto dal vol. 7 - dell'anno 2014 - numero 2 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

L'INSISTENZA DELLA DONNA SIRO-FENICIA: LA FEDE DI UN SOGGETTO IMPREVISTO

Lucia Vantini

Non si può leggere l'episodio di Marco 7, 24-30 senza soffermarsi sull'evidente tensione tra l'ardita insistenza della madre che supplica di guarire la figlia devastata da un demone e la decisa riluttanza di Gesù. In tale contrapposizione, che progressivamente sfumerà nel corso del dialogo, colpisce in modo particolare l'atteggiamento deciso di questa donna senza nome, «pagana e siro-fenicia di origine¹». Interrogando la sua fermezza senza cedere allo stereotipo di una specifica predisposizione femminile all'ostinazione – ancora troppo presente nelle nostre tradizioni – si possono cogliere significati molto interessanti.

Per intercettarli, occorre anzitutto saper misurare lo spessore del concetto stesso di "insistenza", dato che, come molti pensatori hanno rimarcato, in certe caparbità si nasconde un'insospettata profondità. Theodor Adorno è addirittura convinto che un pensiero è davvero autentico solo se procede mantenendo rigorosamente e irrimovibilmente salda la propria direzione: «l'insistenza, la fermezza nel non lasciarsi fuorviare è il gesto spirituale della filosofia²». "Pensare", in questo senso, significa dar vita alla necessaria forma di resistenza con la quale si sopportano le tendenze disorientanti del proprio tempo, continuando a formulare domande anche là dove prevale lo scoraggiamento verso qualunque approccio critico: come Ulisse, chi è capace di leggere la realtà sa bene dove puntare lo sguardo e non lascia che i canti delle sirene, per quanto seducenti possano essere, lo confondano.

A questa interessante definizione dell'insistenza filosofica in cui l'accento è sull'elemento negativo e critico occorre affiancare un'attenzione al lato propriamente creativo. Con un registro sensibile non solo a ciò che esso rigetta ma anche a ciò che dalla sua azione viene trasformato, questo *stile insistente* si annuncia come una vera e propria pratica di custodia dell'essenziale a cui il soggetto non vuole assolutamente rinunciare. Questa

¹Così la definisce Marco, per rimarcare l'estraneità rispetto al popolo di Israele. Cfr. Vangelo di Marco 7,26.

²T. Adorno, *Il concetto di filosofia*, Manifestolibri, Roma 1999, p. 64.

fedeltà non è la conseguenza di un'ossessione dell'anima, ma un'inestimabile forza propulsiva che rinnova parole e realtà.

Tale passaggio dalla reattività della resistenza alla produttività trasformativa teorica e pratica può essere ulteriormente approfondito attraverso la lettura che Simone Weil propone del concetto neotestamentario di *hypomoné*: spesso riduttivamente inteso come "pazienza", il termine indica invece la perseveranza che contraddistingue la ricerca vera, attenta al reale e permeata di spiritualità. Il soggetto perseverante si mantiene aderente alle leggi del luogo senza modificare la propria posizione «a dispetto di tutti i colpi con cui si cerca di smuoverlo»³, ma soprattutto sperimenta la certezza che, prima o poi, i suoi bisogni verranno soddisfatti e i suoi desideri saranno realizzati. Secondo Weil, dunque, l'*hypomoné* si nutre sia di un distoglimento rispetto a tutto ciò che non rientra nell'urgenza, sia di un positivo radicamento in una promessa a cui il soggetto accorda fiducia. In questa prospettiva, il bisogno/desiderio della siro-fenicia risulta abitato da una speranza rigeneratrice di vuote tradizioni e diviene profezia per una messa in movimento di situazioni paralizzate dalla morte e dalla ripetizione. Questa madre resiste all'iniziale chiusura di Gesù perché vive un'esperienza di radicamento rispetto all'essenziale, per il quale è pronta a tutto.

Il fatto che quest'insistenza provenga da un *soggetto imprevisto* è a mio avviso di particolare importanza. Se un soggetto imprevisto è colui/colei che non rientra nei criteri di rappresentatività funzionanti nel contesto in cui si trova ad agire⁴ e che dunque ha attraversato molte soglie per prendere la parola, la siro-fenicia è senza dubbio qualificabile in questi termini, dato che è passata per la soglia di una casa, di una lingua, di un ordine simbolico, di una religione. Questa donna pagana, infatti, ha osato entrare nella casa in cui Gesù si era ritirato, si è appropriata di un linguaggio che non le apparteneva e si è qualificata per un'insistenza straordinaria e decisamente audace, arrivando persino a chiamare Gesù "Signore" senza mai dare segni di un'avvenuta conversione.

La teologia delle donne integra queste considerazioni con alcune sottolineature marcate dal genere femminile del personaggio, nella convinzione che nessun discorso possa mai presentarsi come neutro. Assumendo che la differenza sessuale della protagonista agisca sulla trama narrativa come significante attorno al quale i significati presenti sulla scena risultano organizzati, non si può evitare di avvertire un certo legame tra le norme di purità e la simbolizzazione del maschile e femminile: donne ed elementi impuri si trovano spesso a condividere una stessa condizione di emarginazione. In questa cornice narrativa, la siro-fenicia risulta *impresvista* perché fa una richiesta dall'interno di una condizione smisuratamente impura: donna, siro-fenicia e pagana. Sono tratti che secondo Elizabeth Green si presentano in termini di mancanza: questa donna non è uomo, non è giudea e

³S. Weil, *L'amore di Dio*, Borla, Torino 1968, p. 222.

⁴O. Guaraldo, *Politica e racconto. Trame arendtiane della modernità*, Meltemi, Roma 2003, p. 358.

non è ebrea⁵. Il personaggio in questione è dunque contrassegnato per ciò che gli impedisce pieno riconoscimento nel regime di rappresentazione del contesto che sta attraversando.

La determinazione di ciò che è impuro e che dunque va rigettato non avviene mai in modo del tutto esplicito e consapevole, ma accade come movimento necessario e non tematizzato all'interno di ogni codice linguistico, culturale, religioso e sociale⁶. Per questo tratto di necessità e di inconsapevolezza, i soggetti esclusi non possono rinegoziare i confini attraverso un'aperta domanda di inclusione. La messa in questione dei limiti è consegnata invece alle pratiche, che a volte riescono a creare le condizioni per il riconoscimento. In altri termini, l'unico modo per dissolvere un confine posto come invalicabile è che due soggetti, uno da un lato e uno dall'altro della linea di demarcazione, creino un legame tra loro. Non c'è altra via per riaprire l'orizzonte.

La donna sirofenicia, infatti, consapevole della propria esteriorità rispetto al regime rappresentativo nel quale si trova a parlare, non fa alcuna domanda di inclusione: non rivendica di essere destinataria della salvezza tanto quanto chi appartiene al popolo di Israele. A lei quest'inclusione non interessa; le sta a cuore solo che Gesù restituisca libertà alla figlia ed è certa che questo miracolo possa avvenire. È importante sottolineare come la madre ottenga l'effetto di guarigione senza far saltare quel codice elettivo che la mantiene in una posizione marginale rispetto al dono della salvezza, perché è proprio nel riconoscimento di quel sistema che avviene una dislocazione fondamentale.

Si tratta di una situazione che la filosofa Angela Putino ha descritto molto bene come esperienza femminile⁷, anche se si tratta certamente dell'esperienza di tutti i soggetti resi marginali da un certo ordine simbolico. Putino sostiene che quando una donna assume tutto il carico di dolore connesso all'esperienza di essere un soggetto imprevisto e dunque sa di non avere possibilità di riconoscimento immediato e pieno – ha la possibilità di aprire un accesso all'infinito attuale, a una salvezza inclusiva in cui c'è libertà, amore, verità e giustizia per tutti. In questo modo, un soggetto non previsto dai codici di una cultura diviene ponte per un'esperienza di reale salvezza proprio prendendo la parola dal margine, in quella condizione di riconoscimento mancato⁸. È quello che fa la donna sirofenicia: trasforma la propria posizione imprevista ed emarginata in un punto di leva per mettere in contatto il presente, la figlia malata, con quell'ulteriorità liberante di cui aveva intuito la realtà e la potenza.

Di tutto questo c'è traccia nel testo, in quanto un racconto risente sempre delle identità narrate che non possono figurare come soggetti in senso pieno:

⁵E. Green, *Filo tradito. Vent'anni di teologia femminista*, Claudiana, Torino 2012.

⁶Cfr. M. Douglas, *purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Il Mulino, Bologna 2013.

⁷Cfr. A. Putino, *Simone Weil. Un'intima estraneità*, Città Aperta, Roma 2006.

⁸Cfr. il commento della filosofa Chiara Zamboni, della comunità filosofica Diotima, accessibile al seguente indirizzo: www.diotimafilosofe.it/down.php?t=3&id=197 [accesso 24 marzo 2013].

Infatti, quando l'identità narrata è insostenibile, quando oscilla la frontiera soggetto/oggetto e il limite tra dentro e fuori diventa incerto, il racconto è il primo interpellato⁹.

Le tracce testuali che consentono tale lettura sono diverse. Un primo riferimento va fatto all'attraversamento della soglia della casa in cui si trovava Gesù. Questa donna, non giudea e di origine straniera, infrange l'isolamento che Gesù aveva ricercato intenzionalmente rifugiandosi in un luogo in cui poteva prendere le distanze dalle folle che lo seguivano. Non voleva che si sapesse che si trovava lì, ma non gli fu possibile restare nascosto: questa donna irrompe nella stanza e gli si getta ai piedi, supplicandolo di scacciare il demonio che affliggeva sua figlia. Si intuisce che la richiesta è incalzante e insistente.

Gesù assume un atteggiamento decisamente riluttante e oppone una resistenza sorprendente: nonostante Gesù avesse probabilmente inizialmente inteso la propria identità messianica in riferimento al solo Israele, non era comunque la prima volta che guariva pagani con lo stesso problema¹⁰. La durezza della sua argomentazione è impressionante: «lascia che prima siano saziati i figli, perché non è bene prendere il pane dei figli e gettarlo ai cagnolini»¹¹. La metafora figli/cagnolini ha un senso religioso: si tratta della contrapposizione giudei/pagani. L'argomentazione, che inizialmente sembra suggerire una questione di priorità – i figli prima dei cagnolini – diventa un rifiuto più netto attraverso un rimando al piano salvifico di Dio. «Non è bene», infatti, è espressione che mira a qualificare in termini teologici il discorso che Gesù esprime.

Non so dire se Gesù abbia preso questa posizione con intenti pedagogici o se si tratti del riflesso letterario di altre questioni. L'evidenza è che il suo rifiuto non è definitivo, ma mostra addirittura in sé lo spazio per un dialogo ulteriore. Forse proprio il rimando alla volontà divina è il varco che si apre per l'insistenza davvero ardita della donna in quanto la risposta alla domanda che quell'incontro ha provocato trova risposta solo nel disegno di Dio. La questione è: la cornice storico-salvifica legata al Regno di Dio annunciato e instaurato da Gesù prevede come destinatario solo Israele o tutto il mondo? Insistendo così tanto, la donna mostra di avere una risposta inclusiva e Gesù riconosce in quella certezza il disegno del Padre.

Va notato che l'esito positivo del dialogo è costruito a partire dalla replica della donna alla reazione così dura di Gesù, una replica che non è contrapposizione frontale né presa di posizione aggressiva, dato che alla siro-fenicia non interessa discutere di confini soteriologici, ma le preme invece il destino della figlia. È in nome di questo bisogno

⁹J. Kristeva, *Poteri dell'orrore. Saggio sull'abiezione*, Spirali, Milano 1981, p. 162.

¹⁰Vangelo di Marco 5,1-20.

¹¹Vangelo di Marco 7,27.

urgente che sta al gioco di quel linguaggio, a quella rigida assegnazione dei posti. Radicata profondamente e irreversibilmente nell'affetto preoccupato per la figlia, questa donna sa di rivolgersi a colui che può tutto. Chiamandolo "Signore", dimostra di aver riconosciuto Gesù come sorgente del Regno e l'inclusività del piano salvifico del Dio con cui egli era in relazione. Il Dio di Gesù non fa preferenze di persone¹², per cui la salvezza annunciata doveva essere anche per sua figlia, indipendentemente dalla collocazione religiosa.

Un dialogo, quando è autentico, non prevede mai il proprio punto di arrivo. Quello tra Gesù e questa donna è decisamente autentico, dal momento che inizia con una chiusura e termina con un'apertura, ed è addirittura caricato di responsabilità performativa: Gesù riconosce che la siro-fenicia ha parlato correttamente della salvezza e proprio *grazie a questa parola* la figlia è guarita.

Il passaggio da quello che sembrava un rifiuto a questo risultato di salvezza avviene secondo la modalità individuata all'inizio: la donna assume un linguaggio che non le appartiene – quello della contrapposizione figli/cagnolini – ma lo fa a partire dai varchi che vi sono custoditi, varchi che le permettono di accentuare in forma inclusiva il quadro domestico, attraverso alcuni elementi che riaprono il discorso, quali la tavola, i bimbi e le briciole.

La tavola è l'elemento che ridisegna lo spazio simbolico secondo assi differenti: non più quelli cronologici del "prima Israele e poi i pagani", ma quelli topologici dell'"alto" e del "basso", che rimandano a un contesto di contemporaneità. Una mensa sovrabbondante – immagine del banchetto escatologico – sopporta che tutti i soggetti, in qualunque posizione si trovino, da commensali o da animali sotto la tavola, possano saziarsi. La sostituzione del termine "figli" con quello di "bimbi" è indice ulteriore di questo superamento del senso genealogico in cui conta l'appartenenza o la non-appartenenza al popolo di Israele. Le briciole, inoltre, in quanto sono la conseguenza del mangiare, e non un rimando a un pasto alternativo, confermano la possibilità di una condivisione del pane e dunque della salvezza. La donna ha capito che Gesù intende superare la distinzione giudei-puri e pagani-impuri¹³ e ha capito che quel pane è per tutti. I discepoli, invece, lamentandosi di non avere più pane (8,16) si mostrano molto distanti da questa logica. Il racconto della siro-fenicia, collocato non a caso tra le due moltiplicazioni dei pani, la prima in territorio ebraico e la seconda in territorio pagano (Mc 6,43 e 8,8), diventa quindi storia positiva di fede di un soggetto imprevisto. Nel suo discorso, la donna sirofenicia mette in atto una dislocazione formidabile: a partire dai varchi che vi ha individuato, apre l'argomentazione di Gesù senza dissolverla. È riuscita a farlo grazie all'intuizione profonda della sovrabbondante misericordia del dono di salvezza.

¹²Atti degli Apostoli 10,34.

¹³G. Bonifacio, *Personaggi minori e discepoli in Marco 4-8*, Analecta Biblica 173, Pontificio Istituto Biblico 2008, pp. 167-192.

Lo spazio di trasformazione testimoniato dal dialogo ha a che fare con la vita, con quell'urgenza a cui questa madre sente di non potersi sottrarre e in cui Gesù ha riconosciuto un rimando al suo Dio, un Dio vivente che sta dalla parte della vita e che non disprezza nulla di ciò che ha creato¹⁴. Tutto questo è accaduto a partire da una cornice atematicamente inclusiva, che la donna ha forzato nella pratica e non nella teoria, senza domandare alcuna riconfigurazione del pensiero, guidata solo dall'urgenza delle sue ferite e preoccupazioni.

L'intraprendenza della donna si lega a quella di altri personaggi femminili che compaiono, seppure spesso sullo sfondo, nei vangeli: mai direttamente chiamate come discepole, alcune si assumono comunque il rischio di incontrare Gesù e, a volte, anche di seguirlo. Ci sono soglie da attraversare, è vero, ma si avverte la certezza che ne vale la pena¹⁵. Una tale intraprendenza viene spesso dalla sofferenza dell'esistenza, quando non contano più le distinzioni tra il dentro e il fuori, tra l'escluso e l'incluso, tra il puro e l'impuro. Ciò che sta a cuore è la vita stessa ed è in nome della promessa di felicità e di libertà che vi è racchiusa che tutto si muove.

Accade così che, per un coraggioso attraversamento di soglie già disegnate, quella promessa divenga realtà anche per questa figlia sofferente, soggetto presente solo indirettamente, nell'affetto della madre, nelle sue parole e nella sua insistenza. In quanto soggetto assente dalla scena, ella gode della liberazione per la parola di un'altra, un'altra che ha osato domandare nonostante quella richiesta non avesse riconoscimento immediato.

A proposito di questa mediazione, la teologa Elizabeth Green, commentando l'episodio nella versione mattea, sottolinea come questa ragazza, «creatura anonima di una generazione futura»¹⁶, sia un evidente richiamo al domani, al mondo che verrà, alle mappe che ora lasceremo in eredità. In tal modo, l'intraprendenza della cananea diviene emblema del coraggio di uscire dagli schemi per individuare i segni dei tempi e per aprire un futuro di pace, nella responsabilità di tener conto che là dove ci sono pratiche efficaci di dialogo trasformativo, là dove si ha il coraggio di riprendere antiche definizioni e di

¹⁴C. Simonelli, *Donne e chiesa*, in «Adista», in corso di pubblicazione.

¹⁵In questo senso, la siro-feniccia è vicina all'emorroissa, donna di condizione impura per la perdita di sangue che la affliggeva da dodici anni, che dopo aver provato inutilmente tutte le soluzioni possibili, si avvicina a Gesù da dietro, toccandogli il mantello. Anche lì succede qualcosa di imprevisto, tanto che Gesù, che ha avvertito una potenza uscire da sé, vuole vederci chiaro. Il tocco del mantello è un'altra di queste pratiche indirette, che trovano un varco in un contesto che risulta chiuso ed escludente, nella fiducia che la propria sofferenza non rimarrà tale una volta offerta allo sguardo del Signore. Quest'intraprendenza è forse più timorosa di quella mostrata dalla siro-feniccia, in quanto l'emorroissa non ha alcuna intenzione di prendere la parola. Eppure la certezza di una salvezza legata a Gesù unisce il destino di queste due donne, che oltrepassano uno spazio di per sé chiuso: lo spazio pubblico in cui è riunita la folla, per l'emorroissa, lo spazio privato di una casa in cui non era invitata, per la siro-feniccia. Cfr. Marco 5,25-34.

¹⁶E. Green, *Filo tradito*, cit., p. 62.

riscrivere antiche mappature per liberare nuovi spazi, è il futuro stesso a trovare un ponte di salvezza.

Il presente saggio è tratto dal vol. 7 - dell'anno 2014 - numero 2 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

LE PARADOSSALI FIGURE DEL CREDERE

Giovanni Pernigotto

La giornata di studio dedicata alla siro-fenicia, in linea con la precedente, che aveva approfondito la figura di Nicodemo nel suo rapporto con Gesù di Nazareth, ci presenta suggestioni utili all'indagine che il percorso delle 'Sfide del cristianesimo' ha intrapreso. Un percorso, non va dimenticato, che chiamerà in causa nei prossimi incontri altri due protagonisti dei testi neo-testamentari: Giovanni il Battezzatore e Maria Maddalena.

La domanda di questo itinerario è chiara nella sua semplicità (e alquanto complessa nel suo tentativo di risposta): che cosa possono dire questi 'profili credenti' presentati dalla tradizione evangelica al credente di oggi? Più nello specifico, che contributo sono in grado di offrire nell'individuazione del possibile 'profilo credente' attuale, a prima vista di non facile riconoscimento?

In altre parole, chi è il Nicodemo del presente? Non è forse l'inquieto cercatore della verità? Non è colui che scandaglia pure le zone d'ombra, mosso da una fede notturna che insegue anche il più soffuso bagliore, non di rado brancolando nel buio, altre volte ritrovando una luce, una qualche presenza? Nicodemo è ogni adulto e ogni 'fariseo' (uomo delle istituzioni, stimato e di buon nome) che osa smentirsi, tornare bambino, accettando la sfida di rimettersi in gioco, 'rinascendo' dall'alto. È ogni soggetto, uomo o donna che sia, che si accorge di essere appena nato in termini di fede, al cospetto di questo Nazareno misterioso, ancora sconosciuto, intuito però come ostetrico di un nuovo modo di essere, di un inedito e più autentico modo di aderire al Dio dei padri, al Dio al di là di ogni nome...

E chi è la donna siro-fenicia oggi, nel nostro mondo occidentale? Una pagana? Un soggetto anomalo, certo, quasi sfrontato nella sua richiesta di guarigione. Certo, rappresenta un ben diverso profilo rispetto a quello di Nicodemo, quasi diametralmente opposti – forse reciproci: là un uomo, ora una donna (e quanta distanza di genere nel mondo culturale ebraico di allora, ma non solo...); là un uomo autorevole, forte – in

apparenza – della sua fede e del suo essere socialmente riconosciuto... qui un personaggio senza nome, di confine, una protagonista per caso... per di più una straniera, una 'pagana' che non conosce il vero Dio, fuori dagli schemi umani e divini (secondo certe logiche, almeno).

Questi due primi 'volti', rappresentati dal fariseo e dalla donna, fungono quindi – ce ne stiamo accorgendo – da veri e propri indicatori di direzione, portando alla luce criteri di ricerca di come possa essere il credente – il cristiano – d'oggi. In tutto ciò sembra emergere l'esigenza (che diviene immediatamente una sfida per il credente dei nostri tempi e per coloro che studiano le dinamiche di tale fede) di ragioni nuove per credere, di motivi 'attuali' che legittimino l'adesione all'esperienza cristiana. In questo sforzo interpretativo, quindi, queste figure evangeliche possono tornare ad essere dei primi riferimenti. Non vogliamo definirle 'modelli', quasi canonizzandole in schemi imitativi, forse utili e utilizzabili in altri tempi. È preferibile riconoscerne il valore simbolico, in quanto capaci di rimandare, nella singolarità del personaggio e della sua storia, così come narrata nel testo biblico, a un significato potenzialmente universale. Le singole vicende rilanciano e aprono a sensi più ampi: vi sono storie individuali portatrici di un valore universale, e vi sono realtà ideali, salvifiche, simboliche totalizzanti che non si possono ben esplicitare ed esprimere se non nell'esposizione di una narrazione singolare.

Queste figure sono portatrici di questo paradosso, unendo in sé stesse dimensioni storiche e trans-temporali, caratteristiche soggettive e insieme capaci di superare i confini dell'individualità.

E vi sarebbe la possibilità di un ulteriore paradosso, quello di immaginarci un dialogo tra queste stesse figure che – nella loro diversità – portano ciascuna il proprio contributo alla nostra ricerca.

Ritorniamo un momento alla donna siro-fenicia. Essa rappresenta sicuramente un certo mondo pagano, però potenzialmente più aperto e fecondo nella sua possibilità di dialogare con il Dio di Gesù Cristo di quanto – almeno a prima vista – lo sia il paganesimo dei nostri giorni. Quest'ultimo non appare più nemmeno all'altezza del paganesimo antico (capace almeno di un certo eroismo, di una qualche forma di virtù). Quello che molti definiscono neo-paganesimo è non di rado, nella sua poliedricità, di una qualità alquanto scadente, talvolta nemmeno capace di un atto di libero ateismo, bensì rinchiuso in una quotidiana, spesso inconsapevole, idolatria (declinata nelle sue varie forme). La donna siro-fenicia, nel suo anonimato, costringe a riflettere sul senso del paganesimo, e a cambiare orizzonte di pensiero circa la distinzione credenti-non credenti (o credenti-pagani). L'incontro con questa donna sorprende non solo il lettore ma, in prima battuta, almeno a ciò che il testo lascerebbe intendere, sorprende in primo l'interlocutore, quest'uomo di Nazareth che se ne va oltre i confini sicuri del popolo eletto. Una donna

che entra in scena quasi inaspettatamente, come se fosse un'intrusa, come una nota stonata. Sembra un ulteriore paradosso, questa presenza femminile. Proprio l'esser 'fuori-luogo' di questa donna diviene una straordinaria prova del paradosso del cristianesimo. Questo testo evangelico spinge ad andare oltre i confini – non solo geografici, ma anche di genere, sociali, e infine addirittura 'teologici' – del già udito e visto. Eppure la donna non ha pretese missionarie, non intende insegnare nulla, non rappresenta un tipo di femminismo *ante-litteram*. Tutto ciò non le interessa. E nemmeno chiede di appartenere al gruppo dei discepoli e delle discepole di Gesù. Non chiede questo tipo di appartenenza, forse perché nei fatti – sorprendentemente e inconsapevolmente – forse ella fa già parte del Regno, è in linea con le 'logiche' del Regno di Dio.

Ecco un punto nevralgico del percorso che si va facendo, seguendo le orme di queste figure, in vista dei nuovi 'profili cristiani': se si desiderano nuovi criteri di autenticità del credere odierno, forse non li si deve cercare nei luoghi soliti, bensì altrove, oltre certi steccati, oltre certi confini ben sicuri e stabiliti.

Se ciò si poteva già dire per Nicodemo, è ancor più vero per la donna di Mc 7: lei è una donna 'di confine', che sta 'sulla soglia' del credere secondo la tradizione, esclusa dalla fede ebraica rettamente intesa, rappresentante piuttosto di tutto quel mondo che credente non è, o al massimo è 'credente-altro' rispetto all'ufficialità del credere ebraico.

Queste figure evangeliche ci presentano allora il volto non del credente 'già dato', ma del credente 'credibile'. Credibile per chi? Forse per quel tipo di paganesimo – soprattutto odierno – che abbiamo descritto come deludente, non nobile, eppure forse gravido di altre modalità di vivere la fede, che necessariamente si distanziano da quelle tradizionali. Credibile, questo 'tipo' di adesione e di fede, perché rispondente a un criterio di autenticità prima di tutto umano. Infatti, che cosa spinge la donna a intervenire, a osare – lei donna – prendere la parola di fronte al Maestro? Non certo una motivazione prima di tutto religiosa. Vi è l'urgenza squisitamente umana di difendere e liberare sua figlia dal male. Non si potrebbe vedere in tale umana esigenza un potenziale enorme, un dato di vita senza dubbio capace di oltrepassare l'idolatria e le forme di paganesimo meno evolute, favorendo in tal senso quel livello di umanità disponibile al dialogo con il cristianesimo e la sua specifica pretesa di liberazione?

È un'ipotesi da approfondire, che necessita di altri tempi e di ben altra gestazione. Per una possibile introduzione dei lavori, bastino per ora solo alcune suggestioni.

Tra le donne che Gesù stesso cita (in Mt 12, pochi capitoli prima di Mt 15, parallelo a Mc 7), vi è la mitica 'regina del Sud', che si recò in visita a Salomone. Il contesto è la richiesta di un 'segno' da parte dei farisei. Ebbene, i farisei, colleghi di Nicodemo, esperti della tradizione e della Legge, chiedono prove – non cogliendo lo spirito del messaggio del Cristo – e quindi, di nuovo paradossalmente, gli esperti delle religioni ricadono nella tentazione dell'idolatria.

Gesù risponde non con un segno, bensì con una... segnalazione biblica: oltre a Giona e ai pagani Niniviti, sarà la regina del Sud ad alzarsi contro questa generazione, svelando la verità che i contemporanei di Gesù faticano a intravedere.

E in ciò la segnalazione rivela la sua forza: dai presunti pagani viene un paradossale *kerigma*, un annuncio di salvezza proprio per coloro che presumono di essere i salvati, i sicuri nella fede, coloro che Dio gradirebbe. Anche in questo caso, come per il Nicodemo giovanneo, i farisei sono avvertiti, e con lui tutti i Nicodemi istituzionalmente credenti: vi è un altro criterio, più genuino, per distinguere l'autentico credere, e consiste nell'umanità che chiede con fiducia, e che si affida senza riserve a Dio e alla sua Parola, al di là delle patenti di legittimità. Vi è un credere a-istituzionale, ma semplicemente umano, a cui Dio sembra dare udienza più volentieri, rispetto alle molte preghiere – inefficaci, se non fallaci – di chi si ritiene già ascoltato, in quanto già 'giusto'.

Questo criterio di umanità, che andrebbe evidentemente meglio descritto, articolato, evidenziato (umanità come urgenza di giustizia, come attenzione alla fragilità, come richiamo alla continua necessità di dare udienza al senso stesso del vivere), è un punto fermo e comune, a questo punto, dei due profili finora incontrati.

Le suggestioni potrebbero continuare all'infinito: si pensi a Paolo, che in Efesini 2 sottolinea con forza il bisogno teologico di superare i 'muri di divisione' tra ebrei e pagani, ovvero tra le diverse modalità di fede e di appartenenza religiosa. Si pensi alla grande teoria dei 'giusti' presentata da Ebrei 11: in questo lungo e variopinto elenco di storie, questi uomini e queste donne che 'per fede' hanno compiuto segni straordinari – o gesti di quotidiano coraggio, come la donna siro-fenicia del vangelo – in realtà fondamentalmente hanno avuto il 'merito' di fidarsi di Dio nella loro umanità.

Vedremo se e in che modo questo percorso, e queste suggestioni, troveranno nella figura di Giovanni il Battista un'ulteriore conferma, una nuova e paradossale chiave interpretativa.

Il presente saggio è tratto dal vol. 7 - dell'anno 2014 - numero 2 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.