

ETICHE DI RICONOSCIMENTO E SACRA SCRITTURA

di Lucrezia Piraino

L'appassionato bisogno di trarsi fuori dalle secche di sterili indirizzi specialistici che restringono lo sguardo del lettore nelle strette aperture di dogmi filosofici preconfezionati e nei vuoti articoli di fede sembra essere la spinta propulsiva dell'ultimo libro di Paola Ricci Sindoni, *Etica della consegna e profetismo biblico* (Edizioni Studium, Roma 2007), scritto dietro l'urgenza di pensare – e di far pensare – ad un modo “altro” di tratteggiare la relazione etica, grazie alle infinite possibilità tracciate nella Scrittura Sacra, che vengono esplorate per mezzo della prospettiva problematica e spesso interrogante della filosofia.

Ben consapevole del fatto che «la centralità della questione etica, al cui acme si pongono oggi la possibilità e la qualità di determinare in modo trascendentale la relazione intersoggettiva di riconoscimento, pone la riflessione filosofica sulla Scrittura al crocevia della filosofia contemporanea» (p. 193), l'Autrice delinea infatti, lungo le pagine di questo snello ma ricco e complesso volume, il tema dell'“etica della consegna”, a partire dall'analisi fenomenologica ed ermeneutica dell'esperienza del profetismo biblico.

Proponendo infatti una interessante ed avvincente chiave di lettura delle solo apparentemente antiquate narrazioni presenti nella Scrittura, si vuole sfuggire alla tradizionale dicotomia che vede contrapposte fede e ragione, teologia e filosofia, e, in piena armonia con la logica tutta ebraica dell'*et-et*, si tenta di fare emergere provocatoriamente il “valore aggiunto” della Bibbia: un luogo sacro, affascinante ed antico che, interpellato dalla filosofia, è chiamato alla sfida di restituire prospettive universali che siano anche in grado di orientare e sostenere le relazioni umane, per loro natura inscritte in uno spazio ed in un tempo particolari.

La Scrittura viene dunque esplorata al di là del suo “preciso orizzonte religioso-confessionale” così da essere certamente in grado, per un verso, di offrire «una possibile prospettiva di fronte a cui anche la filosofia possa esercitare la sua funzione critico-chiarificatrice mediante l'uso della modalità della ragione» (p. 193), e contemporaneamente in modo da fornire la possibilità di ripensare e di tracciare il quadro normativo di una visione etica che si contrapponga alla oggi sempre più insidiosa eteronomia delle leggi morali, pienamente in sintonia con l'idea per cui «l'orizzonte dei miti e dei simboli religiosi, come avverte Ricoeur, non è certo più separabile dal pensiero, anzi ne costituisce la sorgente che lo genera inesauribilmente» (p. 8).

Le storie narrate nell'Antico Testamento, ed in particolare quelle qui prese in esame riguardanti le diverse vicende dei profeti Geremia, Ezechiele, Giona, Abacuc e del giovane Tobia, sembrano diventare dunque la scena erme-

neutica ideale da cui partire per poter mettere a fuoco le coordinate concrete di un'etica che si nutre di una "dinamica interattiva" e profondamente coinvolgente.

Volta a sottolineare come la sollecitudine di Colui che chiama (JHWH) e la simpatia di colui che risponde (il profeta) non camminino simmetricamente, ma aprano spesso un percorso dialogico difficile e faticoso, costruito su coordinate paradossali ed apparentemente illogiche che vedono drammaticamente intrecciati «l'alto e il basso, l'universale e l'individuale, l'idea e la percezione, il tempo e l'eternità» (p. 114), la prospettiva da cui si indaga il fenomeno del profetismo biblico rende immediatamente partecipe sia chi è disposto a farsi interrogare dai luoghi familiari della Scrittura Sacra, sia chi si lascia trasportare dalla colta ma anche sincera curiosità per l'indagine fenomenologica condotta su di essi, che riguarda, ad esempio, le strutture oggettive della coscienza profetica, oppure i processi inerenti ai suoi aspetti soggettivi.

Tale studio armonizza anche in un orizzonte vario ed originale un ricco ventaglio di autori, ed in tal modo riesce nell'intento di scardinare tanti luoghi comuni tramandati dalla tradizione teologica e filosofica cristiana di marca greco-occidentale.

È ad esempio sulla scorta di Martin Buber che si vede come la dimensione dialogica che unisce Dio al profeta, visto come partner privilegiato della relazione, possieda «la densità relazionale del legame imperativo» (p. 13). Legame che, fondato a sua volta sull'irrevocabile fedeltà all'Alleanza, diventa la cifra imprescindibile con cui guardare alle relazioni umane, soprattutto dal momento che si precisa il fatto per cui «non è difficile accorgersi come la struttura, come dire, ontoetica del Patto disegni in generale i tratti della natura intersoggettiva del legame, segnata dal mutuo riconoscimento, dall'esigenza etica di rimanere fedeli al vincolo della promessa, ma anche esposta alla perdita di tensione morale all'interno della relazione e, dunque, soggetta alla disgregazione e al fallimento dell'incontro» (p. 122).

In questo orizzonte i profeti, latori e responsabili di un messaggio che proviene dall'assolutamente Altro, indicano una direzione antropologica ed etica fondata sull'imperativo della santità personale, perfettamente consci dell'ardua circostanza per cui solo lottando contro la violenza delle "relazioni orizzontali" si possono ristabilire legami umani fondati sul reciproco riconoscimento, perché ispirati dalla qualità etica propria della consegna. Attitudine, quest'ultima, che spesso si esplicita «non solo nell'impegno di trasmettere il messaggio di un altro senza ulteriori rielaborazioni soggettive, ma anche di raccogliere il peso delle parole pronunciate, per costruire un ponte che generi relazioni giuste» (p. 127).

A tale riguardo si nota significativamente: «ciò che il Santo dice al suo servo è – al di là del contenuto – la nuova modalità del configurarsi delle relazioni che diventano eticamente sensibili quando rovesciano le usuali pratiche di sopraffazione e di dominio. Quando il profeta recepisce il messaggio come un lascito che non gli appartiene, pone in atto una attitudine di riguardo nei confronti dell'altro, sia esso il re, il sacerdote o, nel suo insieme, la comunità di Israele: la consegna insomma lo rende libero di riferire un dire che lo respon-

sabilizza in prima persona, ma non lo incatena dentro la logica del possesso, perché di fatto non gli appartiene» (p. 11).

Partendo da questa prospettiva non è dunque possibile considerare il dialogo tra JHWH ed il profeta come l'espressione di una preoccupazione pedagogica da parte di un Dio «che si cimenta nel mettere alla prova l'uomo insegnandogli ciò che deve e ciò che non deve dire» (p. 23). Né tanto meno è ammissibile leggere tale rapporto dal punto di vista irenico che lo intende come un'oasi consolatoria e pacificata, in cui, a fronte dello scacco delle tante "relazioni corte", molte volte difficili e frammentate perché troppo spesso obbedienti alla logica dell'immanenza tipica delle vicende umane, l'armonia del legame con il Creatore è guadagnata senza sforzo e senza impegno: «nulla di più estraneo all'attitudine ebraica, che, al contrario, rivendica ad entrambi i partner dell'incontro l'impegno a lavorare insieme per la costruzione di una terra nuova. Il loro linguaggio è infatti comune, come dice *rabbi* Jhishmael: "la Torah" parla il linguaggio degli uomini (*Sifrè a Nm 15,31*), perché comune è lo scopo» (p. 23).

E lo scopo è la messa in pratica e la conoscenza della Legge, ribadisce di frequente l'Autrice. Attitudini pienamente umane, queste, che, stimolate dalla pressante necessità del profeta di ricondurre il popolo al senso della propria storia e della propria tradizione religiosa grazie al pieno e maturo esercizio della memoria (p. 24), fondano una fedeltà sempre nuova e sempre più profonda al Patto. «È proprio in questa prospettiva che si inseriscono i profeti, non certo preoccupati, come i filosofi greci, di individuare le leggi inerenti all'architettura del cosmo. Loro compito era infatti quello di ricordare il senso di alcuni eventi fondatori che avevano mutato la loro storia: la liberazione d'Egitto, la teofania al Sinai, la promessa della Terra, invitando il popolo ad un cambiamento della sua condotta, oggetto continuo dell'attenzione paterna di JHWH "semper agens"» (p. 49).

Confermando in tal modo l'immediatezza dell'esperienza di Dio, il profetismo biblico sfugge alle pretese "essenzialistiche" della cultura greco-occidentale – tutta impegnata a capire "che cosa sia Dio per l'uomo" – per fare piuttosto luce sul "come" JHWH «manifesti la sua sollecitudine per le vicende oscure e sorprendenti della storia di Israele» (p. 57), evitando così i pericoli qui messi bene a fuoco di una parziale umanizzazione o di una totale anestetizzazione di Dio stesso (p. 51).

A tale proposito in più di una occasione non si manca di evidenziare come l'ottica biblica, che vede nel *pathos* divino la dimensione oggettiva della coscienza profetica nonché il presupposto ontologico «che sta sullo sfondo della concezione ebraica di JHWH» (p. 48), non solo si contrappone all'impianto metafisico tipico della filosofia, che ha relegato la passione nella sfera della passività ritenendola inadeguata ad esprimere la piena attività del Sommo Ente determinando così il dualismo tra Dio e le creature, ma va molto oltre questa prospettiva, mettendo addirittura in crisi il primato dell'immutabilità e della fissa eternità di Dio, che tanta parte ha avuto anche nel cristianesimo ellenizzato, per collocare al centro della sua attenzione la dimensione, *prima* esperienziale e *poi* conoscitiva, dell'incontro tra JHWH e l'uomo.

Un incontro che Dio ricerca liberamente, e che lo coinvolge in una dinamica dialogica di cura, di sollecitudine e di amore che vede il Creatore sinceramente partecipe ed attivamente implicato nelle azioni degli uomini, fino ad esserne addirittura influenzato.

È in questa logica che lo stesso Dio si serve della mediazione del profeta con lo scopo di ricordare agli esseri umani la fedeltà e la responsabilità nei confronti dell'Alleanza e del Patto, richiamandoli in tal modo alla inviolabilità del vincolo sacro ed orientandoli contemporaneamente con principi religiosi e norme di comportamento che concorrono non senza difficoltà alla creazione ed al racconto della struttura vivente e frammentata della storia.

Paradossale linguaggio, quello del *pathos*, certamente deputato ad accomunare Dio ed i profeti, ma in realtà destinato ad essere sostanzialmente rifiutato dalla tradizione teologica cristiana che da Agostino fino a tutto il '900 è stata ad esempio abituata a rimuovere l'esperienza dell'ira di Dio, che – ben si avverte – è stata troppo spesso assorbita all'interno di procedimenti allegorici che hanno a loro volta neutralizzato, ridimensionandola, l'"attenzione sofferta" di Dio «verso chi opera con ingiustizia allontanandosi da lui» (p. 54).

In questo orizzonte ermeneutico siamo veramente distanti dalla tentazione di comprendere in maniera analogica il *pathos* di Dio facendolo rientrare nel vario assortimento delle emozioni e delle passioni umane, dato che invece spesso si evidenzia come tale attitudine non sia che il gratuito «frutto della libertà divina, suo modo di rivelazione tramite la disposizione di amore per gli uomini, già presente nell'atto creativo. Le pagine bibliche relative alla natura della profezia non fanno che insistere sulla determinazione divina della giustizia, cosicché *pathos* ed *ethos* non si contrappongono, ma convergono a disegnare la preoccupazione amorosa di Dio per la storia coinvolgente degli uomini» (p. 44).

Evento vissuto che davvero è in grado di distruggere o di costruire Israele, la parola di Dio incarna quindi una dimensione conoscitiva che non accetta distinzioni tra pensiero e realtà ma è invece pienamente calata nell'esperienza di vita percepita dal profeta, in cui "intelligenza e fiducia in JHWH appaiono fuse", perché, si aggiunge, «conoscere è per il profeta sperimentare senza scarto l'essenziale unità di questa esperienza, senza che la ragione operi un distanziamento oggettivo su ciò che avviene» (p. 20).

Scardinando in tal modo l'*ethos* individuale, abituato a padroneggiare e dominare il tempo, l'incontro con Dio rende l'esperienza umana un luogo temporale denso e colmo di significato.

Davvero suggestiva a tale proposito la descrizione condotta sulla scorta di una affascinante interpretazione tratta dalla *Kabbalah* del modo in cui il tempo, contrassegnato "in principio" (in ebraico *Bereshit*) dal numero due, si trasforma dinamicamente, distendendosi in un "tempo dialogato", e diventa così un "accadimento etico". Il tempo, in altre parole, è reso ricco e prezioso dal dialogo tra Dio e gli uomini, i quali fanno di questa controversa dimensione la scena del loro alterno chiamarsi e risponderci, in un movimento di andata e di ritorno che, intercettato dall'Autrice con gravità e leggerezza nelle sue sfumature più opache e rarefatte, vede intersecarsi le coordinate della trascendenza e del-

l'immanenza di Dio, della sua assoluta distanza e della sua tangibile presenza nella storia.

Vivi, in queste intense analisi, gli echi della filosofia di Franz Rosenzweig, di André Neher e di Abraham Jeoshua Heschel.

Attraverso una profonda ed acuta lettura di questi autori si mette infatti in scena una toccante visione della dimensione temporale che, creata da Dio e non posseduta dall'uomo, espone il profeta alla spesso drammatica consapevolezza della vulnerabilità della sua condizione storico-esistenziale, urgentemente vissuta «all'insegna dell'altro che ti chiama. D'ora in poi non c'è più *iniziativa*: la dinamica imprevedibile del pensiero duale lo incatena ad una responsabilità inappellabile, per dirla con Lévinas» (p. 30). Il numero due diventa in tale contesto «il numero dell'etica, che non vive di "unilateralità" e di pensiero monologico, come al contrario recita ogni morale autonoma, ma che invece deve poter vivere nella tensione, nel confronto, nella competizione, nell'accordo, e che opera non a fissare dogmaticamente l'alternativa, ma a convivere con l'opposizione in forza di una fedeltà fissata per sempre nella stabilità del Patto. E sempre il due è il numero della "consegna", che è quel deposito di senso che il profeta accoglie da JHWH e che restituisce al popolo in una tensione dialettica che mai punta alla fusione e all'omologazione, ma piuttosto ad una reciproca interazione» (p. 31).

È dunque dall'esperienza dell'incontro dialogico tra Dio ed i profeti che emergono le caratteristiche più proprie e la qualità morale della "consegna". Questa attitudine, letteralmente incastonata nell'imperativo etico della memoria e nella responsabilità della trasmissione del messaggio divino, modula l'*ethos* del profetismo e lo guida nella direzione dell'etica del riconoscimento.

In questo paradossale ambito in cui emerge prepotentemente il profondo e vitale senso di libertà *nel* legame con JHWH, si può però contemplare anche una decisa tensione storico-esistenziale provocata principalmente dalla netta distinzione tra la chiamata di Dio e la personalità del profeta. Entrambi infatti sono soggetti attivi della relazione, e quindi «lungi dal determinare un impatto empatico-immedesimativo, [...] concorrono a determinare la struttura relazionale del messaggio» (p. 63). Quasi a dire che la consegna del messaggio da parte di Dio ed il suo successivo riconoscimento attuato dal profeta non costringono nessuno ad abdicare alla propria personalità: si leggano, a tale proposito, le pagine in cui si narra del rifiuto opposto a JHWH da parte di Giona, oppure quelle dedicate alla riflessione su Abacuc e sulla sua continua denuncia del male in Dio.

Interessante a questo punto l'approfondimento riservato all'aspetto soggettivo dell'esperienza profetica rivolto a contestare garbatamente la frettolosa leggerezza con cui la nostra tradizione speculativa ha liquidato la questione del profetismo biblico.

Essendo irriducibilmente segnato dalla dinamica elettiva e – direbbe Lévinas – “destituente” della chiamata e della consegna, il profetismo è stato infatti piuttosto sommariamente assimilato al rapimento vissuto nell'estasi, alle dimensioni alienate sperimentate nella psicosi o alle ispirazioni auto-centrate che fanno nascere ed animano la poesia (pp. 59-77).

La preziosa ed attenta delimitazione concettuale della dimensione soggettiva dell'esperienza profetica qui articolata in un intero capitolo è dovuta quindi alla decisa opportunità di comprendere il ruolo dell'estasi nell'esperienza profetica ed il suo percorso storico, ma anche alla necessità di indagare le osservazioni sull'esperienza psicotica poste in essere da Karl Jaspers, nonché al bisogno di delimitare sostanzialmente le seducenti esperienze esistenziali di poeti come Goethe, Hölderlin e Celan, obbedienti all'ordine della bellezza piuttosto che a quello della verità.

Grazie anche ad una interessante analisi dedicata alle pagine di Max Scheler riguardanti la funzione conoscitiva della simpatia ben si approfondisce l'idea per cui «la chiamata veterotestamentaria non è mai ricercata o preparata mediante tecniche particolari, ma sempre indotta, provocata da altro o, meglio dall'Altro. [...] Nessuna preparazione ascetica o prodotta da sostanze stupefacenti – in secondo luogo – può prefigurare l'esperienza profetica, che mai suppone la perdita di coscienza e l'innaturale uscita dalla propria corporeità come il cadere in *trance* che i riti orgiastici procurano. [...] In terzo luogo – e questo è senza dubbio l'aspetto dirimente –, la particolare relazione dialogica con JHWH rompe con qualsiasi tecnica fusionale ed immedesimativa degli estetici» (p. 65).

Ma è con Heschel che le coordinate fenomenologiche della simpatia vengono recuperate e ricollocate in un orizzonte ermeneutico teso a comprendere come la struttura della personalità profetica, irrimediabilmente segnata dalla apertura sia oggettiva che intuitiva alla presenza di un altro, possa ben tracciare i contorni di un'etica del riconoscimento. A tale proposito si precisa infatti proprio come «al contrario delle operazioni intellettive, questo sentire sembrava essere il più idoneo a delineare lo spazio etico della relazione con un altro, la cui richiesta di dedizione esprime volontà di reciproco riconoscimento. Simpatia – nota al riguardo Heschel – è uno stato nel quale la persona è aperta alla presenza di un altro. È un sentimento che percepisce il sentimento cui reagisce: l'opposto della solitudine emotiva» (p. 61).

Quasi a dire che il ribaltamento della questione ontologica attuato dal punto di vista dell'ebraismo interessato non tanto a parlare *di* Dio e della sua essenza quanto piuttosto a parlare *con* Dio, sentendosi interrogato dal suo mistero, concorra a delineare i tratti di una – tanto chiara quanto poco ovvia – prospettiva etica, anzi, meglio, ontoetica, come ben si approfondisce soprattutto nell'ultimo incisivo capitolo del volume, dedicato paradigmaticamente alla questione dell'universalismo della "Regola d'oro", mirabilmente sviscerata grazie ad una avvincente lettura del libro di Tobia.

Quindi, suggerisce ancora l'Autrice, se il mistero di Dio «si pone all'idea non come principio supremo ma come principio creativo» (p. 48), coinvolgendo non soltanto i profeti, ma per loro tramite tutti gli uomini in un rapporto che si concretizza sempre nella mai rimandabile responsabilità per le relazioni intrecciate nel tessuto sconnesso della storia, è proprio grazie a questo rapporto con JHWH – «il primo riconoscitore» – che è possibile ripensare alla difficile questione riguardante lo statuto della soggettività. Questione che tanta parte ha avuto e continua ad avere nella discussione filosofica contemporanea, soprattutto

in ordine alla necessità di fornire la possibilità di una riflessione sulla radice filosofica ed antropologica dell'identità personale, troppo spesso guidata da dinamiche di violenza e di dominio.

L'Autrice discute questo argomento proprio dentro le coordinate teoriche dell'ebraismo mosso dal tentativo di «custodire l'identità del Medesimo, insieme alla differenza dell'Altro» (p. 7), evitando in tal modo l'assoluto riassorbimento dell'Altro nella sfera normativa e monologica del Medesimo, ma anche scansando il rischio di cadere paradossalmente nella totale perdita di identità di un soggetto totalmente depresso, che, alla maniera di Lévinas, sia «più passivo della passività».

Abbracciando questa prospettiva si tiene quindi ben ferma la convinzione che solo grazie all'ottica espressa nella Bibbia «la radice dell'identità personale non è lasciata all'autonomia delle leggi morali, ma al distendersi attivo, cosciente dentro quel reticolato di legami che garantiscono, nel vincolo etico, l'intreccio tra bene ontologico e bene morale. Su questa base trascendentale si radica «l'esercizio dell'azione perfetta», per dirla con Aristotele, la cui dinamica intenzionale muove l'io verso il mondo, in quel doppio movimento che fa dell'io un essere in relazione, e che reclama il ritorno a sé mediante cui l'io, come dire, si sostanzia. La relazione di riconoscimento, con buona pace di Lévinas, esige, pretende il ritorno, perché infine ontologia ed etica si intreccino in un'ontotetica o, come dice Rosenzweig, in una metaetica» (p. 191).

In questo contesto prendono vigorosamente corpo le coordinate di un'etica sostenuta dalla «dura disciplina del legame» e di certo finalizzata a tracciare una direzione antropologica e morale fondata sull'imperativo della santità personale basato sul culto del cuore – si pensi a Geremia –, ma vengono anche ben delineate le caratteristiche di un'etica pubblica che, ispirata alla giustizia – il perno della *Torah* –, garantisce compassione per i più deboli e denuncia al contempo lo strapotere politico e l'idolatria.

Permeate da una profonda tensione messianica fedelmente registrata dall'Autrice, le pagine dedicate alla narrazione delle alterne vicende di Giona, di Ezechiele e di Abacuc calibrano l'attitudine della consegna nell'ottica dell'etica sociale. Pienamente «consapevoli del proprio ruolo di critici della società» (p. 39) i profeti che a diverso titolo hanno fatto della lotta contro i potenti di turno lo scopo ed il vessillo della loro missione profetica sono stati infatti sempre pronti a risvegliare la coscienza dei re alla fiducia in JHWH ed a sostenere la comunità sociale e politica nella realizzazione della giustizia (p. 102).

Ma al di là di questi intensi ed energici messaggi, che – si sottolinea citando Max Weber – rappresentano «il primo esempio noto di *pamphlet* politico» (p. 39) grazie al quale si ricorda a coloro che governano che devono servire la religione dei Padri ma che devono soprattutto rimanere entro «la logica stringente dell'Alleanza» (p. 102), i profeti sono soprattutto consapevoli di essere stati scelti da JHWH e di essere dunque latori privilegiati del suo messaggio.

Lungi dall'essere inseriti in atmosfere trionfistiche, questi «perdenti della storia» si trovano quindi spesso stretti tra il dolore di Dio per i molteplici tradimenti messi in atto dal popolo eletto e la loro stessa sofferenza, determinata dalla stoltezza del mondo e dalle lacrime accorate di Dio. Per tali ragioni cia-

scuno di essi è perfettamente consapevole del fatto che «suo compito primario non è quello – come si è visto – di elaborare una critica sociale dettata dalla sua intelligenza o dalla sua sensibilità morale, ma quello di riferire quanto il Signore gli ha comunicato, senza ulteriore commento. Esempio emblematico di un'etica della consegna, il cui compito si esprime nel custodire il cuore dell'Alleanza e gli imperativi della *Torah*, e nel vedere in che modo essi si sono progressivamente incarnati nelle varie fasi storiche della comunità di Israele» (p. 108).

L'esigenza di delineare una prospettiva etica valida per tutte le sfere della vita umana a diverso titolo intessute di relazioni che si distendono nel tempo con intrecci misteriosi ed imprevedibili, nel continuo miracolo di reciproche consegne, conduce al deciso e profondo guadagno filosofico di questo studio che, concludendosi con il racconto della vicenda narrata nel libro di Tobia, esprime a pieno le ancora poco esplorate possibilità etiche della «cosiddetta relazione "mista", quella oblativa, che compare "Bereshit", "in principio" cioè, sin dal momento della creazione» (p. 194). Soprattutto perché, si dice incisivamente, «la relazione oblativa, inaugurata dal Creatore e simbolo della relazione giusta fra gli uomini che si sentono tutti donati a se stessi dall'Essere, non è che una modalità del darsi dell'etica della consegna, poiché tramite l'atto creativo JHWH "consegna" il mondo all'uomo, perché ne prenda cura e ne moltiplichi le potenzialità di bene. Se la creazione è il primo atto rivelatore del *pathos* di Dio, tramite i profeti continua a riconsegnare gli effetti benefici della sua azione nel mondo – tramite la misericordia, la giustizia, il perdono, l'amore – indicando all'uomo – e non solo all'israelita – quali sono le giuste coordinate per regolare le relazioni umane, spesso sopraffatte da logiche di dominio e di violenza» (p. 194).

Chiudendosi con positivo slancio universalistico sulla struttura oblativa che giuda l'antropologia biblica e sulle due dimensioni messianiche della vita felice e della festa si schiudono le molteplici vicende umane alle infinite possibilità accolte dentro un sempre nuovo e sempre coinvolgente Inizio.