



Rivista di Letteratura e di Storia Ecclesiastica
Istituto Superiore di Scienze Religiose "Donnaregina" di Napoli



I.S.S.R. Donnaregina - Napoli

Anno XXVI (2020) – Nuova serie
2020 – N. 2

Nota

La rivista nasce nel 1969 diretta dal prof. Antonio Russo. Dopo vari anni di pubblicazioni regolari e un periodo di interruzione ritorna con nuova veste grafica ed una serie di numeri di raccordo sotto la direzione del prof. Dario Sessa.

Essa si propone di costituire uno strumento privilegiato di partecipazione al dibattito culturale, coltivando non solo la cultura specificamente teologica, ma ogni forma di problematica rilevante ai fini della promozione umana e culturale, in una prospettiva aperta alle scienze umane e ad ogni contributo scientificamente valido.

La rivista è aperta, inoltre, a tutti gli Istituti Superiori di Scienze Religiose del Sud ed ai contributi di tutti gli Enti culturalmente impegnati nella comune ricerca della verità e nella consapevolezza che questa passa attraverso lo studio, la riflessione, la ricerca e il dialogo.

Consiglio di redazione

Dario SESSA (Direttore responsabile)

Antonio SCARPATO

Alessandro GRIMALDI

Francesco RUSSO

Si ringrazia il dr. Francesco Mari per la paziente e preziosa opera di correzione delle bozze.

Autorizzazione Tribunale di Napoli 2036 del 01/03/1969
Versione *online* pubblicata ai sensi della l. n. 62 del 07/03/2001

INDICE DEL N. 2/2020

Dario SESSA

Editoriale3

Ernesto RUSSO

Alla riscoperta del materiale minore in Biblioteca. I ritratti dei Ministri Generali dell'Ordine dei Frati Minori Conventuali nelle incisioni della Biblioteca San Francesco di Ravello.....7

Giuseppe FALANGA

L'Eucaristia è il dono dello Spirito Santo alla Chiesa. L'epiclesi nella liturgia.....29

Antonio ASCIONE

Fede ed ermeneutica in Italo Mancini37

Dario SESSA

Una nuova scienza: l'andragogia o educazione degli adulti53

Orlando BARBA

La condizione giuridica delle Confraternite nell'ordinamento civile italiano.....85

Michele D'ELIA

Liturgia e rinnovamento ecclesiologico nella nuova edizione del Messale Romano. "La veglia pasquale"97

Antonio PETRONE

Un Sermone di Alano di Lilla sulla croce del Signore107

Recensioni 113

Editoriale

di Dario Sessa

Il numero 2/2020, di carattere miscelaneo, si presenta particolarmente ricco e vario nei suoi contributi.

Esso si apre col saggio del prof. Ernesto Russo dal titolo “Alla riscoperta del materiale minore in Biblioteca. I ritratti dei Ministri Generali dell’Ordine dei Frati Minori Conventuali nelle incisioni della biblioteca San Francesco di Ravello”. L’A. sottolinea come la biblioteca sia “molto di più di luogo destinato alla conservazione ed alla consultazione dei libri”, in quanto spesso è presente materiale denominato “minore”, costituito da manifesti, disegni, stampe, locandine, cartoline illustrate, che può rappresentare per il ricercatore una fonte di primaria importanza. Esso può, infatti, rappresentare una testimonianza di civiltà e costituisce una fonte documentaria meritevole di attenzione, che dovrebbe essere meglio conservata, organizzata e catalogata. Nella biblioteca S. Francesco dei Frati Minori Conventuali di Ravello, ad esempio, si conserva anche una raccolta incompleta di 90 incisioni del XVIII secolo che riproducono le immagini dei Generali dell’Ordine dal 1279 al 1764.

Di respiro teologico-liturgico è il saggio del prof. Giuseppe Falanga “L’Eucaristia è il dono dello Spirito Santo alla Chiesa. L’epiclesi nella liturgia”. Per i cristiani – sia cattolici che ortodossi – l’Eucaristia è la celebrazione liturgica per eccellenza, il “sacramento dei sacramenti”, per cui l’A. si chiede come mai il Signore abbia affidato i segni della sua alleanza in tutti i sacramenti, quando tutto il corpo di Cristo è già donato nell’Eucaristia. La conclusione è che, se l’Eucaristia è la celebrazione della liturgia e se è vero che l’evento centrale dell’Eucaristia consiste nell’epiclesi, è evidente che le epiclesi costitutive degli altri sacramenti sono in relazione organica con quella dell’Eucaristia, in cui la Pentecoste sacramentale si effonde su tutto il corpo, mentre nelle altre essa raggiunge i membri a seconda dei loro bisogni e dei loro doni.

Nel saggio del prof. Antonio Ascione “Fede ed ermeneutica in Italo Mancini”, l’A. fa riferimento al “tormento” del filosofo e teologo italiano che deve destreggiarsi tra due mondi: quello della fedeltà all’uomo e quello della fedeltà a Dio, quello della filosofia e quello della teologia, quello della ragione e quello dell’Assoluto, nella ricerca del legame “tra una teoria della religione che contiene in sé la *notizia Dei* e un autentico pensiero della prassi liberatrice di fronte alla distretta umana, senza cadute o fughe

ideologiche”. L’interrogativo verte quindi sul *quale* e sul *quantum* di filosofia la religione, il *Kerygma* in particolare, possa “sopportare”, come collocarlo e come viverlo in *coerenza*. L’A. delinea quindi l’itinerario di pensiero del Mancini nell’ambito della dialettica Dio-società umana, individuandone la finalità: “arrivare al cuore di una teologia pulita e utile, una teologia dove Dio possa parlare quando si parla di lui”, attraverso la chiave di volta che risiede nel Cristo crocefisso.

Di natura filosofico-pedagogica è il saggio del prof. Dario Sessa “*Una nuova scienza: l’Andragogia o educazione degli adulti*”. L’A. parte dall’attuale trasformazione del sapere da “organico” a “organizzato”, che, nell’ambito della questione della scientificità porta, alla ridefinizione dello statuto epistemologico della pedagogia, oggi intesa come “scienza della formazione”. L’oggetto, cioè la *formazione*, diventa *processo globale*, sempre *in fieri* (*long life learning*) e abilita il soggetto ad esserne un autentico protagonista. Conseguenza di questo nuovo approccio è l’attenzione particolare per l’educazione degli adulti (EdA), coltivata dopo la II guerra mondiale da organismi sovranazionali come l’Unesco, che definisce l’educazione degli adulti “un dovere per gli stati”. L’A. delinea le linee portanti dell’andragogia chiamata ad avere carattere pratico ed a confrontarsi con la realtà, configurandosi come “pedagogia in situazione” ed avvalendosi di una solida base scientifica, come l’apprendimento trasformativo di Mezirow. Esso costituisce l’epilogo della ricerca, focalizzando l’attenzione sulla metacognizione, in virtù della quale il soggetto “impara ad imparare”, attraverso riflessione ed autoriflessione ed in vista di un’educazione “emancipativa”.

Il saggio del prof. Orlando Barba “*La condizione giuridica delle Confraternite nell’ordinamento civile italiano*” si situa nell’ambito del diritto canonico e del diritto ecclesiastico e parte dalla constatazione che tra le svariate forme associative sorte nella storia della comunità ecclesiale risaltano per importanza le Confraternite. Spesso, poi, queste istituzioni, nate con finalità di religione e di culto, hanno sviluppato opere tese a sovvenire ai bisogni dei più poveri ed esercitare la carità cristiana. Per secoli la Chiesa ha dovuto lottare contro i vari ordinamenti civili per evitare, che questi riuscissero a mettere le mani sul ricco patrimonio, che le Confraternite avevano accumulato nei secoli, finalizzati al perseguimento dei loro fini di pietà e di carità. Le Confraternite rimangono una ricchezza per la Chiesa e per la società italiana e sono chiamate ad essere luoghi di formazione, preghiera ed esercizio di carità. I loro membri, infatti, sono chiamati a rivedere, aggiornare e rivitalizzare il loro modo di operare per portare frutti nuovi e più abbondanti al servizio della nuova evangelizzazione e dello sviluppo integrale della persona umana.

Nell'ambito della teologia liturgica si colloca il saggio del dr. Michele D'Elia "*Liturgia e rinnovamento ecclesiologico nella nuova edizione del Messale Romano. La veglia pasquale*". Lo studio ha infatti per oggetto quella che Sant'Agostino amava chiamare la "madre di tutte le veglie", in cui "Vegliando questa notte nel ricordo della sepoltura del Signore, noi vegliamo nel tempo in cui egli, per così dire, dormì. Infatti, annunciando molto tempo prima per mezzo del profeta la sua passione, disse: Io mi sono addormentato e mi sono ridestato perché il Signore mi ha accolto. Chiama Signore il Padre suo. Nella notte dunque in cui dormì, noi vegliamo, affinché per la morte che ha sofferto, noi viviamo. Nel tempo del suo momentaneo dormire, noi celebriamo una veglia, affinché, vegliando egli per noi, possiamo, nella resurrezione, perseverare senza stanchezza in una veglia eterna. Ma in questa notte egli è anche risorto ed è in attesa di questa resurrezione che noi vegliamo". L'A. analizza la Veglia Pasquale, in cui la Chiesa si mette in condizione di farsi incontrare dal Risorto. Dopo alcuni decenni dalla restaurazione della Veglia Pasquale nella Chiesa cattolica di rito latino, sarebbe tempo di fare un reale esame di coscienza su quanto realmente questo momento sia divenuto fondamentale e irrinunciabile per le comunità cristiane.

Abbiamo infine il contributo di Antonio Petrone dal titolo *Un sermone di Alano di Lilla sulla Croce del Signore*. Esso ha come oggetto la santa Croce di Cristo simboleggiata dalla pianta della palma, che nella tradizione spesso è rappresentata come sostituzione mistica della croce: una palma tra altri due alberi è, infatti, sovente simbolo della croce. L'A. rileva come il sermone abbia un tenore accorato e parenetico, evocando la pietà da esercitarsi verso la croce del Signore che rappresenta visibilmente il segno della misericordia di Dio. Alano, peraltro, non è insolito, nelle sue opere, ricorrere all'allegoria della pianta della palma come simbolo efficace dell'albero della croce che pur essendo aspro nel tronco è dolce nel frutto. La lettura di questo sermone medievale può essere utile a cogliere non solo la straordinaria capacità allegorizzante dell'autore, ma anche la sua volontà di evidenziare la grandezza della passione del Cristo e la necessità di imitare le virtù riassunte dalla croce: l'umiltà, la pazienza, l'obbedienza e la carità.

Le consuete recensioni, alcune della quali per mole e rigore di analisi possono essere considerate vere e proprie note critiche, chiudono il fascicolo.

Alla riscoperta del materiale minore in Biblioteca. I ritratti dei Ministri Generali dell'Ordine dei Frati Minori Conventuali nelle incisioni della Biblioteca San Francesco di Ravello

di Ernesto Russo

1. Introduzione

La Biblioteca nell'uso comune è il luogo destinato alla conservazione ed alla consultazione dei libri. Il panorama documentario pertanto appare connotato da una prevalenza di materiale a stampa e da manoscritti che costituiscono la quasi sempre totalità rispetto ad altri materiali che sono pertanto genericamente indicati come *materiale minore* o *materiale non librario*¹.

Non è raro il caso in cui questo materiale risulta sgradito e addirittura inutile, con conseguenze talvolta intuibili. Ma il materiale che nell'ambito biblioteconomico è considerato "minore", immaginiamo ad esempio, manifesti, disegni, stampe, locandine, fogli volanti, *dépliant*, cartoline illustrate, ecc. possono rappresentare per lo storico, per il ricercatore in generale o per lo studente, una fonte di primaria importanza.

Ogni biblioteca dovrebbe essere in grado di dare accesso a questo materiale, di non facile conservazione ma soprattutto di difficile inventariazione. Si pensi ai manifesti che annunciano mostre d'arte, a quelli di natura politica, che per lo studioso di storia, di costume, per il sociologo che affronta fenomeni socio-culturali, appaiono documenti indispensabili, per non parlare dei cataloghi dei librai ecc.

Gli anglosassoni hanno preferito una espressione più ampia indicando come *Non-book materials* una categoria molto ampia di documenti considerati minori. Tale denominazione ha trovato riscontro internazionale nella pubblicazione dell'IFLA (*The International Federation of Library Associations and Institutions*) che nel pubblicare le norme di Descrizione Bibliografica Internazionale (ISBD – *International Standard Bibliographic Description*) ha dedicato una categoria proprio per il *Non-book Materials* (ISBD-NBM)².

¹ Cfr. CAPRONI A.M., *Dal materiale minore al materiale non librario*, in *Lineamenti di Biblioteconomia*, a cura di GERETTO P., La Nuova Italia Scientifica, Roma 1991, pp. 201-202 (Beni culturali, 12).

² Cfr. Ivi, pp. 204-205.

Fothergill e Butchart³ indicano quali sono i documenti che fanno parte dei *Non-Book Materials*: le fonti su *carta* (riproduzioni d'arte, stampe fotografiche, diapositive, ecc.), le fonti su *pellicola* (nastri, video, ecc.), le fonti su *plastica* (dischi, lucidi, ecc.), i *kits*, una mistura cioè di tutti questi materiali documentari diversi; i due autori escludono pertanto ogni messaggio stampato in forma di opuscolo, foglio volante, manoscritto, spartiti musicali, ecc. che fanno parte comunque del materiale minore.

Il concetto di materiale minore e materiale non librario è legato al collegamento che i due elementi esercitano da un punto di vista culturale.

L'argomento meriterebbe un approfondimento maggiore dal punto di vista biblioteconomico, in ogni caso ciò che mi preme scaturisca al termine di questo lavoro è senza dubbio che il materiale cosiddetto *minore* rappresenti una testimonianza materiale di civiltà, una ricca fonte documentaria che meriterebbe non solo di essere conosciuta dai fruitori delle biblioteche, dallo studioso più esperto allo studente, ma che dovrebbe essere conservato in ambienti idonei, e correttamente organizzato e catalogato.

Presso la Biblioteca S. Francesco dei Frati Minori Conventuali di Ravello si conservano, oltre al ricco patrimonio bibliografico, anche una raccolta incompleta di 90 incisioni del XVIII secolo che riproducono le immagini dei Generali dell'Ordine che si sono succeduti nei secoli, dal 1279 al 1764. Sono conservati negli archivi del complesso monumentale⁴ e sono sistemate in cornici lignee che rappresentano la memoria storica scritta dell'ordine francescano, interessanti per le informazioni in esse contenute nonché per il valore storico, iconografico ed artistico.

2. La Biblioteca San Francesco oggi

La Biblioteca San Francesco del complesso monumentale dei Frati Minori Conventuali di Ravello, come tutte le biblioteche appartenenti agli ordini religiosi, vide il proprio patrimonio smembrato e disperso per la soppressione degli stessi avvenuta nel XIX secolo.

Oggi il ricco patrimonio librario ricostituito negli ultimi anni con ricche donazioni e con interventi di natura finanziaria da parte dell'Ordine ha ridato lustro a questa importante istituzione.

³ Cfr. FOTHERGILL R.-BUTCHART I., *Non book Materials in Libraries. A Practical Guide*. Clive Bingley, Londra 1984², p. 3.

⁴ Per un'ampia descrizione del complesso monumentale cfr. MANSI L., *Ravello Sacra-Monumentale*, Zini, Milano-Ravello 1887 (Ristampa anastatica a cura di CAPOBIANCO P., presentazione di SCHIAVO M., Luciano, Napoli 1995, pp. 163-169).

Attualmente la Biblioteca San Francesco possiede un patrimonio bibliografico di oltre 40.000 volumi, risultato di donazioni di confratelli in vita e defunti, ma anche e soprattutto di lasciti.

È costituita da due sale di lettura, una di consultazione, dalla sala denominata *Novecento*, una sala periodici, e due ampi depositi per i testi antichi e per quelli moderni. Il tutto affiancato da un'ampia Aula Magna destinata ad incontri e conferenze.

La sala di consultazione raccoglie testi di primo accesso diviso per materie; nel settore opere generali spicca *l'Encyclopédie di Diderot e d'Alembert*⁵ in copia anastatica pubblicata dalla famosa casa editrice Franco Maria Ricci, ed ancora manuali di storia, filosofia, bibliografie ecc. In questa sala è presente un espositore per gli ultimi numeri delle riviste.

Nel primo deposito sono raccolti, sempre divisi per materie, i testi relativi alla storia dei francescani, alla storia della chiesa, il ricco fondo di storia e critica della letteratura, arricchito recentemente con il fondo Pisani, il fondo di storia locale ricco di opere rare sul meridione e principalmente sulla costiera amalfitana, ecc.

Nel secondo deposito si conservano, ben custoditi i testi antichi.

La sua importanza è stata accresciuta dalla donazione di diversi fondi bibliografici:

- il fondo donato dal prof. Gino Gorla membro dell'Accademia dei Lincei, ricco di opere giuridiche;
- il fondo donato dallo storico della costiera amalfitana Giuseppe Imperato senior
- il fondo lasciato dall'arcivescovo titolare di Ravello Mons. Giovanni Marra ed ordinario militare per l'Italia, carica che ha ricoperto dal 1989 al 1996. Deceduto l'11 luglio 2018 (a 87 anni)⁶.
- la preziosissima raccolta del fondo dell'attrice Gracie Fields ricca di oltre 1.600 volumi, relativi ad opere di saggistica e narrativa contemporanea in lingua inglese, donati dagli eredi, e catalogati e pubblicati a cura di Amalia Russo e Giovanni De Pasquale⁷
- il fondo dello scrittore e giurista Giuseppe Vedovato
- il fondo donato dalla famiglia Colonna di Roma

⁵ *Encyclopedie de Diderot et d'Alembert. Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers.*, Le Breton, Paris 1751-1772, 18 voll. (Rist. anast. Ricci F.M., Parma 1978).

⁶ *Annuario dell'Ordinariato Militare in Italia 2012*, Tipografia Istituto Salesiano Pio XI, Roma 2011, p. 19.

⁷ Cfr. *Il Fondo Gracie Fields*, a cura di RUSSO A.-DE PASQUALE G., Valsele, Materdomini 1993 (Biblioteca San Francesco, Ravello. Quaderno 1987/88)

- il fondo di letteratura e narrativa di oltre 3.000 volumi, donato dalla famiglia di Ettore Pisani

Una menzione particolare merita la donazione di P. Cristoforo Bove, dello stesso ordine francescano che ha donato alla biblioteca il prezioso fondo musicale costituito da numerosi volumi; ed inoltre, una importante raccolta di studi su Wagner e sulle sue opere, partiture, pubblicazioni seriali di associazioni wagneriane, programmi di Festival, libretti d'opera e programmi di sala, edizioni degli scritti di Wagner e degli epistolari, donato dalla famiglia di Domenico Lancia; ed ancora il fondo lasciato dal musicologo ravellese Mario Schiavo.

Inoltre si ricorda il ricco archivio privato dei Padri Conventuali, fonte di primaria importanza per la storia locale.

La Biblioteca San Francesco fu inaugurata e aperta al pubblico il 25 agosto 1984, alla presenza di numerose autorità, tra cui il Direttore Generale del Ministero per i Beni Culturali Francesco Sisinni che con queste parole inaugurò la Biblioteca:

“Ma questo è davvero un segno dei tempi! Ho scritto poc’anzi sul registro all’ingresso che è con commozione e gratitudine che partecipo alla vostra festa: con commozione perché sento nel profondo dell’animo la gioia che sa dare una cerimonia come questa che non ha nulla della liturgia delle cerimonie ufficiali, ossia, una cerimonia che, come ha detto il Sindaco, ha per oggetto il libro, la biblioteca, il fondamento insurrogabile della vera cultura; con gratitudine perché una biblioteca di una casa religiosa che viene messa a disposizione della collettività è una ulteriore prova concreta della peraltro antica collaborazione della Chiesa con lo Stato, nell’importante servizio alla Cultura. E chi, come me, ha l’onore, ma anche la responsabilità, di rappresentare il Ministero dei Beni Culturali e Ambientali, non può dire che grazie, e con tutto il cuore a P. Francesco per quello che ha fatto fino ad ora e per tutto quello che continuerà a fare nell’interesse, non soltanto di Ravello e dell’area amalfitana, ma per la nazione ed il mondo, giacché il bene culturale è per sé universale”.

La sua “rinascita” si deve, come già ricordato nel discorso del Direttore Sisinni, al Padre Francesco Capobianco, Direttore e Superiore del Convento, che con impegno ha dedicato la sua vita alla missione pastorale, ed all’aspetto culturale in un luogo che per la sua bellezza è definito la perla della Costiera, mettendo a disposizione il patrimonio bibliografico e documentario alla co-

munità degli studiosi, che oggi attraverso la Banca dati del Ministero possono accedere all'intero patrimonio.

Inoltre ha siglato un accordo per l'utilizzo della Biblioteca e per incontri comuni con il "Centro Universitario Europeo" con sede in Villa Rufolo a Ravello.

3. Le incisioni

La raccolta di ritratti, sono in gran parte inseriti in ovali con cornice rettangolare, di due diverse misure non sempre esatte, cm 15x24 e 14x18; lo stato di conservazione è discreto. Si tratta di calcografie di autore anonimo del secolo XVIII.

La raccolta, ordinata cronologicamente, inizia col ritratto dell'VIII Generale dell'Ordine, Girolamo Masci d'Ascoli, poi eletto papa col nome di Niccolò IV, e termina con l'LXXXII, Giuseppe Maria Baldrati. Mancano i primi 7 Ministri, ed altri le cui icone saranno andate probabilmente disperse, in particolare la XXIV, XXIX, LIV, dalla LX alla LXIV, e dalla LXVI alla LXXXI.

Sono presenti inoltre icone di Frati e Suore, che sono state collocate, nel catalogo, dopo l'ultima immagine dei Ministri.

Le stesse incisioni sono state trovate in altri Conventi dello stesso Ordine e provengono da un testo del XVIII secolo presente probabilmente negli stessi e legati per conservare le icone al fine di esporle⁸.

Di seguito sono riportate le incisioni presenti con il nome del frate raffigurato ed una sintetica descrizione dell'immagine che lo ritrae.

Le notizie relative ai frati (es. episcopati, notizie storiche, luoghi, ecc.) sono tratte dalle iscrizioni poste alla base di ciascuna immagine, tranne alcuni casi in cui è precisata la fonte in nota.

Tra parentesi quadre sono state aggiunte le notizie ricavate dalla Storia dell'Ordine⁹. Abbiamo, quindi:

1. **MASCI fr. Girolamo** (+ 1292) *VIII Generale dell'Ordine*, poi eletto nel 1288 al soglio Pontificio col nome di Niccolò IV.

Ritratto a mezzo busto con i paramenti papali, inserito in ovale con cornice rettangolare con scritta intorno e stemma araldico alla base. Iscrizione latina alla base.

⁸ *Effigies, et series chronologica Ministrorum Generalium totius ordinis S. Francisci Minorum Conventualium, cincinnatae*, 96 calcografie b/n., Vincentio Coronelli, Venezia 1716.

⁹ *I frati minori Conventuali. Storia e vita (1209-1976)*, a cura di DI FONZO L.- ODOARDI G. - POMPEI A., Curia Generalizia OFMConv, Roma 1978, pp. 279-284.



2. **BONAGRAZIA fr. Giovanni** (+ 1279) *IX Generale dell'Ordine.*

Ritratto a mezzo busto con mani incrociate sul petto e cappuccio in testa. In ovale con cornice rettangolare, presenta scritta intorno e stemma araldico alla base. Iscrizione latina alla base.

3. **fr. ARLOTTO da Prato** (+ 1286) *X Generale dell'Ordine*

Ritratto a mezzo busto con mani incrociate sul petto con un libro aperto sul tavolo, sul quale poggia il suo gomito sinistro, con scritta intorno e stemma araldico mancante. Iscrizione latina alla base.

4. **fr. MATTEO da Acquasparta** (+ 1302) *XI Generale dell'Ordine*

Ritratto a mezzo busto con abito cardinalizio¹⁰, inserito in ovale con cornice rettangolare con scritta intorno e stemma araldico. Iscrizione latina alla base.

5. **GAUFREDI fr. Raimondo** (+ 1310) *XII Generale dell'Ordine*

Ritratto a mezzo busto di profilo con sguardo rivolto alla sua destra, inserito in ovale con cornice rettangolare con scritta intorno e stemma araldico mancante. Iscrizione latina alla base.

¹⁰ Fu eletto cardinale prete da Papa Niccolò IV nel 1288, con il titolo di San Lorenzo in Damaso.

6. **MINIO fr. Giovanni**¹¹ (+ 1312) *XIII Generale dell'Ordine*

Ritratto a mezzo busto di profilo con sguardo rivolto alla sua destra, inserito in ovale con cornice rettangolare con scritta intorno e stemma araldico. Iscrizione latina alla base. Nell'iscrizione l'informazione che gli attribuisce di aver commissionato nel 1296 a Giotto, gli affreschi con le *Storie di San Francesco* nella Basilica Superiore di Assisi, tesi sostenuta anche da Giorgio Vasari, pittore ed autore delle *Vite dei più eccellenti pittori, scultori e architetti*¹².

7. **fr. CONSALVO Ulissiponense** (sic!) **Hispanico** (+ 1313) *XIV Generale dell'Ordine*. Beato

Ritratto a mezzo busto di profilo con sguardo rivolto alla sua sinistra, nella mano sinistra un Crocifisso, la destra rivolta verso l'alto; inserito in ovale con cornice rettangolare con scritta intorno e stemma araldico mancante. Iscrizione latina alla base.

8. **fr. ALESSANDRO di Alessandria** (+ 1314) *XV Generale dell'Ordine*

Ritratto a mezzo busto di profilo con cappuccio rialzato sul capo e con sguardo rivolto alla sua sinistra, inserito in ovale con cornice rettangolare con scritta intorno e stemma araldico mancante. Iscrizione latina alla base.

9. **fr. MICHELE da Cesena** (+ 1329) *XVI Generale dell'Ordine*

Ritratto a mezzo busto con copricapo a due punte, un libro chiuso nella mano sinistra posta sul petto e sguardo rivolto alla sua sinistra; inserito in ovale con cornice rettangolare con scritta intorno e stemma araldico mancante. Iscrizione latina alla base.

10. **ODDONE fr. Gerardo** (+ 1349) *XVII Generale dell'Ordine*

Ritratto a mezzo busto con copricapo, con un libro nella mano destra e la sinistra che lo indica; inserito in ovale con cornice rettangolare con scritta intorno e stemma araldico. Iscrizione latina alla base.

11. **fr. FONTANIER de Vasal** (+ 1361) *XVIII Generale dell'Ordine*

Ritratto a mezzo busto con abito arcivescovile¹³, e sguardo rivolto alla sua destra, inserito in ovale con cornice rettangolare con scritta intorno e stemma araldico.

Iscrizione latina alla base.

12. **FARINIER fr. Guglielmo** (+ 1361) *XIX Generale dell'Ordine*

Ritratto con abito cardinalizio¹⁴, seduto accanto ad un tavolo nell'atto di sfogliare un libro, sguardo rivolto alla sua destra, inserito in ovale con cornice

¹¹ Fu eletto vescovo di Porto e Santa Rufina.

¹² VASARI G., *Le vite dei più eccellenti pittori, scultori e architetti*. Orsa Maggiore, Torriana 1991, pp. 151-152.

¹³ Fu arcivescovo di Ravenna,

rettangolare con scritta intorno e stemma araldico mancante. Iscrizione latina alla base.

13. **BUCH fr. Giovanni** (+ 1358) *XX Generale dell'Ordine*

Ritratto a mezzo busto con le mani congiunte in preghiera, e sguardo rivolto alla sua destra; sul tavolo dinanzi a lui un teschio ed una croce, inserito in ovale con cornice rettangolare con scritta intorno e stemma araldico mancante. Iscrizione latina alla base.

14. **fr. MARCO da Viterbo** (+ 1369) *XXI Generale dell'Ordine*

Ritratto a mezzo busto con abito e copricapo cardinalizi e un libro chiuso nella mano destra; inserito in ovale con cornice rettangolare con scritta intorno e stemma araldico. Iscrizione latina alla base.

15. **fr. TOMMASO da Frignano** (+ 1381) *XXII Generale dell'Ordine*

Ritratto a mezzo busto con copricapo vescovile¹⁵, la mano sinistra sul petto, e lo sguardo rivolto alla sua sinistra; inserito in ovale con cornice rettangolare con scritta intorno e stemma araldico. Iscrizione latina alla base.

16. **fr. LEONARDO [da Giffoni]**¹⁶ (+ 1407) *XXIII Generale dell'Ordine*

Ritratto a mezzo busto con copricapo, la mano sinistra sul cui anulare è infilato un anello, che regge un libro chiuso poggiato su un tavolo e lo sguardo rivolto alla sua sinistra; inserito in ovale con cornice rettangolare con scritta intorno e stemma araldico. Iscrizione latina alla base.

17. **fr. PIETRO da Canzano** (+ 1383) *XXV Generale dell'Ordine*

Ritratto a mezzo busto con copricapo, libro chiuso nella mano destra e la mano sinistra rivolta verso l'alto; inserito in ovale con cornice rettangolare con scritta intorno e stemma araldico mancante. Iscrizione latina alla base.

18. **ALFIERI fr. Enrico** (+ 1405) *XXVII Generale dell'Ordine*

Ritratto a mezzo busto con cappuccio del saio alzato sul capo, mani incrociate sul petto e sguardo basso; inserito in ovale con cornice rettangolare con scritta intorno e stemma araldico mancante. Iscrizione latina alla base.

¹⁴ Fu nominato Cardinale di Santa Romana Chiesa da Papa Innocenzo VI nel 1356. Cfr. RITZLER R., *I cardinali e i papi dei Frati Minori Conventuali*, in "Miscellanea francescana", a. 71 (1971), pp. 29-31.

¹⁵ Fu patriarca di Grado, poi, nel 1378 papa Urbano VI lo creava Cardinale presbitero del titolo dei Santi Nereo e Achilleo. Promosso il 30 maggio 1380 alla sede suburbicaria di Frascati. Cfr. RITZLER R., *I cardinali e i papi dei Frati Minori Conventuali*, cit., pp. 36-39.

¹⁶ Il 18 settembre 1378 rifiutò il cardinalato offertogli da papa Urbano VI; pochi giorni dopo riconobbe Clemente VII, che lo nominò cardinale col titolo di S. Sisto. Cfr. *Hierarchia catholica Medii aevi, sive Summorum pontificum, S.R.E. cardinalium, ecclesiarum antistitum series: e documentis tabularii praesertim Vaticani collecta, digesta, edita*, a cura di EUBEL K., *Sumptibus et typis Librariae regensbergianae, Monasterii 1913*, vol. 1, p. 27.

19. **fr. Antonio Angelo [Vinitti]** (+ 1420) *XXVIII Generale dell'Ordine*

Ritratto a mezzo busto con copricapo, mano destra che sfiora la barba e la sinistra che regge un libro chiuso posto su un tavolo; inserito in ovale con cornice rettangolare con scritta intorno e stemma araldico mancante. Iscrizione latina alla base.

20. **RUSCONI fr. Antonio** (+ 1449) *XXXIII Generale dell'Ordine*

Ritratto a mezzo busto con copricapo, inserito in ovale con cornice rettangolare con scritta intorno e stemma araldico mancante. Iscrizione latina alla base.

21. **SERPETRI (sic!) fr. Angelo da Perugia** (+ 1453) *XXXIV Generale dell'Ordine*

Ritratto a mezzo busto con le mani congiunte in preghiera e il capo rivolto alla sua destra, inserito in ovale con cornice rettangolare con scritta intorno e stemma araldico mancante. Iscrizione latina alla base.

22. **BUSOLINO (sic!) fr. Giacomo** (+ 1457) *XXXV Generale dell'Ordine*

Ritratto a mezzo busto con copricapo, inserito in ovale con cornice rettangolare con scritta intorno e stemma araldico. Iscrizione latina alla base.

23. **SARZUELA (sic!) ZARZUELA fr. Giacomo** *XXXVI Generale dell'Ordine*

Ritratto a mezzo busto, inserito in ovale con cornice rettangolare con scritta intorno e stemma araldico mancante. Iscrizione latina alla base.

24. **DELLA ROVERE fr. Francesco** (+ 1484) *XXXVII Generale dell'Ordine*

Ritratto a mezzo busto di profilo con paramenti papali¹⁷, inserito in ovale con cornice rettangolare con scritta intorno e stemma araldico. Iscrizione latina alla base.

25. **GIANETTI (sic!) ZANETTO fr. Giovanni** (+ 1483) *XXXVIII Generale dell'Ordine*

Ritratto a mezzo busto in abiti cardinalizi¹⁸ con la mano destra poggiata sul bracciolo della sedia intarsiata, inserito in ovale con cornice rettangolare con scritta intorno e stemma araldico. Iscrizione latina alla base.

¹⁷ Fu eletto Pontefice nel 1471 con il nome di SISTO IV.

¹⁸ Fu arcivescovo di Spalato, poi di Treviso. Cfr. RIDOLFI P., *Historiarum Seraphicae religionis omnibus in partibus ex reconditis monumentis congestus*, liber II, Apud Franciscum de Francis Senensem, Venezia 1586, pp. 193-194.



26. **NANI (sic!) fr. Francesco [Sansone da Siena] (+ 1499) XXXIX Generale dell'Ordine**

Ritratto a mezzo busto e di profilo con le mani congiunte, inserito in ovale con cornice rettangolare con scritta intorno e stemma araldico mancante. Iscrizione latina alla base.

27. **DELFINI fr. Egidio (+ 1506) XL Generale dell'Ordine**

Ritratto a mezzo busto e di profilo, inserito in ovale con cornice rettangolare, scritta intorno e stemma araldico mancante. Iscrizione latina alla base.

28. **GRAZIANI fr. Rinaldo (+ 1529) XLI Generale dell'Ordine**

Ritratto a mezzo busto con i paramenti da Vescovo¹⁹, inserito in ovale con cornice rettangolare con scritta intorno e stemma araldico. Iscrizione latina alla base.

¹⁹ Fu vescovo di Ragusa di Dalmazia /Dubrovnik dal 1510 al 1520. Cfr. ZAMA R., *Sull'arcivescovo Rinaldo Graziani OFM e l'iconografia dell'Immacolata Concezione in Romagna. Un mecenate per gli Zaganelli fra dispute e riforme del suo tempo*, in "Romagna arte e storia", a. 35 (2015/1), n. 103, pp. 47-50.

29. **PORCACCI fr. Filippo** (+ 1511) *XLII Generale dell'Ordine*

Ritratto a mezzo busto con la mano destra che regge un libro chiuso, inserito in ovale con cornice rettangolare con scritta intorno e stemma araldico. Iscrizione latina alla base.

30. **PRATI fr. Bernardino** (+ 1517) *XLIII Generale dell'Ordine*

Ritratto a mezzo busto di profilo con le mani congiunte in preghiera, inserito in ovale con cornice rettangolare con scritta intorno e stemma araldico mancante. Iscrizione latina alla base.

31. **fr. ANTONIO Marcello [de Petris]**²⁰ (+ 1526) *XLIV Generale dell'Ordine*

Ritratto a mezzo busto con lo sguardo basso, la mano destra sul petto e nella mano sinistra che regge un Crocifisso; inserito in ovale con cornice rettangolare con scritta intorno e stemma araldico. Iscrizione latina alla base.

32. **SASSOLINI fr. Antonio** (+ 1528) *XLV Generale dell'Ordine*

Ritratto a mezzo busto con copricapo episcopale²¹; inserito in ovale con cornice rettangolare con scritta intorno e stemma araldico mancante. Iscrizione latina alla base.

²⁰ Arcivescovo di Patrasso, poi di Cittanova. Cfr. SIGISMONDO da Venezia, *Biografia serafica degli uomini illustri che fiorirono nel francescano istituto per santità, dottrina e dignità fino a' nostri giorni*. Tip. G. B. Merlo, Venezia 1846, p. 330.

²¹ Fu vescovo di Minervino in Calabria dal 1525 al 1528, anno della sua morte.

33. **VIGERIO fr. Giovanni** (+ 1551) *XLVI Generale dell'Ordine*

Ritratto a mezzo busto con copricapo e mantello aperto sul davanti, inserito in ovale con cornice rettangolare con scritta intorno e stemma araldico. Iscrizione latina alla base²².

34. **UFFREDUZI** (sic!) [**FERDUZZI**] **fr. Giacomo-Antonio** (+ 1553) *XLVII Generale dell'Ordine*

Ritratto a mezzo busto con copricapo vescovile²³, inserito in ovale con cornice rettangolare con scritta intorno e stemma araldico mancante. Iscrizione latina alla base.

35. **SPADA fr. Bernardino Lorenzo** (+ 1544) *XLVIII Generale dell'Ordine*

Ritratto a mezzo busto e seduto, con abito episcopale²⁴, braccio destro poggiato sul bracciolo della poltrona, mano sinistra che mostra una pergamena recante un sigillo; alla sua sinistra un tavolino sul quale si scorge un calamaio con una penna all'interno; inserito in ovale con cornice rettangolare con scritta intorno e stemma araldico. Iscrizione latina alla base.

36. [**FAUNI-]PIO fr. Bonaventura** (+ 1562) *XLIX Generale dell'Ordine*

Ritratto a mezzo busto, con abito episcopale²⁵, inserito in ovale con cornice rettangolare con scritta intorno e stemma araldico mancante. Iscrizione latina alla base.

37. **PASSERI fr. Giovanni Giacomo** (+ 1552) *L Generale dell'Ordine*

Ritratto a mezzo busto e con un copricapo, inserito in ovale con cornice rettangolare con scritta intorno e stemma araldico mancante. Iscrizione latina alla base.

38. **MAGNANI fr. Giulio** (+ 1566) *LI Generale dell'Ordine*

Ritratto a mezzo busto e con abiti vescovili²⁶, inserito in ovale con cornice rettangolare con scritta intorno e stemma araldico mancante. Iscrizione latina alla base.

²² Fu Vescovo di Chio in Asia

²³ Fu vescovo di Martirano, in Calabria

²⁴ Fu vescovo di Calvi

²⁵ Fu vescovo di Acqui

²⁶ Fu vescovo di Calvi



39. **fr. GIOVANNI ANTONIO [Muratori] da Cervia** (+ 1559) *LII Generale dell'Ordine*

Ritratto a mezzo busto con un libro aperto tra le mani, inserito in ovale con cornice rettangolare con scritta intorno e stemma araldico mancante. Iscrizione latina alla base.

40. **fr. ANTONIO de' Sapienti [Savioz]** (+ 1566) *LIII Generale dell'Ordine*

Ritratto a mezzo busto con un copricapo, inserito in ovale con cornice rettangolare con scritta intorno e stemma araldico. Iscrizione latina alla base.

41. **PICO fr. Giovanni** (+ 1574) *LV Generale dell'Ordine*

Ritratto a mezzo busto con la mano sinistra posta sul petto e un libro chiuso nella destra, inserito in ovale con cornice rettangolare con scritta intorno e stemma araldico mancante. Iscrizione latina alla base.

42. **fr. [PIETRO] ANTONIO-CAMILLO da Nocera** (+ 1578) *LVI Generale dell'Ordine*

Ritratto a mezzo busto con copricapo e mani congiunte in preghiera, inserito in ovale con cornice rettangolare con scritta intorno e stemma araldico mancante. Iscrizione latina alla base.

43. **FERA fr. Antonio** (+ 1600) *LVII Generale dell'Ordine*

Ritratto a mezzo busto con abiti vescovili²⁷, inserito in ovale con cornice rettangolare con scritta intorno e stemma araldico. Iscrizione latina alla base.

²⁷ Fu vescovo di Marsico

44. **BONTADOSI fr. Clemente** (+ 1593) *LVIII Generale dell'Ordine*
Ritratto a mezzo busto con mantello aperto, inserito in ovale con cornice rettangolare con scritta intorno e stemma araldico mancante. Iscrizione latina alla base²⁸.
45. **PELLEI fr. Evangelista**²⁹ (+ 1593) *LIX Generale dell'Ordine*
Ritratto a mezzo busto, inserito in ovale con cornice rettangolare con scritta intorno e stemma araldico mancante. Iscrizione latina alla base.
46. **MONTANARI fr. Giacomo** (+ 1631) *LXV Generale dell'Ordine*
Ritratto a mezzo busto e di profilo, inserito in ovale contornato da ghirlande.
Iscrizione latina alla base.
47. **BALDRATI fr. Giuseppe Maria** (+ 1732) *LXXXII Generale dell'Ordine*
Ritratto a mezzo busto con copricapo, inserito in ovale con cornice rettangolare con scritta intorno e stemma araldico. Iscrizione latina alla base.



²⁸ Fu vescovo di Nicastro

²⁹ Fu nominato vescovo di Sant'Agata dei Goti nel 1590. Cfr. TEMPESTI Casimiro Liborio, *Il novizio minor conventuale di S. Francesco istruito nella cognizione dell'Ordine intrappreso, [...] o sia Nuovo manuale composto per comandamento del reverendissimo padre maestro Carlo Antonio Calvi da Bologna dopo il serafico patriarca ministro generale* 85. dal p. maestro Casimiro Tempesti. Per Giovanni Zempel, Roma 1750, p. 68

Incisioni relative ad altri Frati e Suore

48. **VERAIZZI P. Gerardino** (+ 1433)

Ritratto a mezzo busto con libro aperto nella mano destra, la sinistra posta sul petto e sguardo basso, su un tavolo un cappello a tre punte poggiato su un libro chiuso; inserito in una cornice ovale con decorazioni floreali. Iscrizione latina alla base.

49. **GIUMARRA P. Matteo** (+ 1455)

Ritratto con l'ostensorio nella mano destra, la sinistra posta sul petto e sguardo rivolto verso il basso; inserito in una cornice ovale fregiata. Iscrizione latina alla base.

50. **BONUISIO P. Giovanni** (+ 1472)

Ritratto con le mani incrociate sul petto e un Crocifisso poggiato su alcuni libri chiusi dinanzi a lui; inserito in una cornice ovale fregiata con motivi floreali. Iscrizione latina alla base.

51. **FLANDER P. Grifone** (+ 1475)

Ritratto a mezzo busto con un Crocifisso nella mano sinistra che cade sul braccio, e un libro chiuso nella mano destra, alle sue spalle si scorge una libreria; inserito in una cornice ovale fregiata con motivi floreali, molto simile alla precedente. Iscrizione latina alla base.

52. **RITRATTI DI FRANCESCANI** (+ 1480)

Ritratti di 6 francescani martiri defunti il 14 agosto 1480³⁰. Sono raffigurati a mezzo busto mentre pregano, ed alle loro spalle un occhio inserito al centro di un luminoso Sole, i cui raggi investono completamente i frati; inserito in una cornice ovale fregiata con motivi floreali. Iscrizione latina alla base.

53. **GHISLIERI P. Gabriele** (+ 1492) Beato

Ritratto a mezzo busto con la mano destra appoggiata al petto, la sinistra aperta, di lato vi è un tavolo sul quale è ubicato un libro aperto con un teschio ed una candela; inserito in una cornice ovale fregiata con motivi floreali. Iscrizione latina alla base.

54. **CARACCILO P. Roberto** (+ 1495)

Ritratto a mezzo busto con la mano sinistra appoggiata al petto, la destra aperta su un libro chiuso posto davanti a lui; inserito in una cornice ovale fregiata. Iscrizione latina alla base.

55. **GARIBBO P. Girolamo** (+ 1502)

Ritratto a mezzo busto con un libro aperto sul braccio sinistro e la mano destra che indica una pagina dello stesso, davanti a lui un tavolino con alcuni

³⁰ I frati furono vittime, come si legge anche nell'iscrizione in latino alla base, dei Turchi, che giunsero ad Otranto e uccisero oltre 800 persone che non vollero convertirsi all'Islam, dopo la caduta della propria città (Battaglia d'Otranto).

libri chiusi ed un Crocifisso; inserito in una cornice ovale fregiata. Iscrizione latina alla base.

56. **fr. RODOLFO d'Austria** (+ 1507)

Ritratto a mezzo busto con un libro aperto sul braccio destro e la mano sinistra, sulla quale è poggiata una stola, nell'atto di voltare una pagina, davanti a lui un tavolino con un Crocifisso; inserito in una cornice ovale fregiata. Iscrizione latina alla base.

57. **fr. MINUS di Ugurgerio** (+ 1510)

Ritratto a mezzo busto con le mani congiunte e il capo volto a sinistra, inserito in una cornice ovale fregiata con motivi floreali. È ricordato nel diario dei Santi Senesi il 7 settembre. Iscrizione latina alla base.

58. **fr. FRANCESCO da Cervia** (+ 1513)

Ritratto a mezzo busto con la mano sinistra poggiata sul petto e lo sguardo rivolto verso un Crocifisso posto dinanzi a lui; inserito in una cornice ovale fregiata con ghirlande. Iscrizione latina alla base.

59. **fr. TOMMASO da Corvo** (+ 1514)

Ritratto a mezzo busto con un libro aperto nella mano sinistra e un Crocifisso nella mano destra; inserito in una cornice ovale fregiata con motivi floreali. Iscrizione latina alla base.

60. **BICHA Sr. Margherita** (+ 1526) Terziaria

Ritratta a mezzo busto con un libro aperto nella mano destra e un Crocifisso con un teschio alla base, su un tavolino alla sua sinistra; inserito in una cornice esagonale fregiata. Iscrizione latina alla base.

61. **fr. ANTONIO da Roma** (+ 1527)

Ritratto a mezzo busto con le braccia incrociate sul petto e un Crocifisso nella mano destra; sullo sfondo un paesaggio nel quale è evidente una casa, forse il convento, alberi, uno stormo di uccelli e una nuvola luminosa sulla quale sono ubicati una donna con in braccio un bambino, verosimilmente una Madonna con bambino; inserito in una cornice ovale fregiata con motivi floreali. Iscrizione latina alla base.

62. **DE' REBALDI fr. Filippo di Ravenna** (+ 1598) Terziario

Ritratto a mezzo busto di profilo, in preghiera con un Crocifisso tra le mani incrociate; inserito in una cornice ovale fregiata. Le sue notizie (nome, provenienza, grado, ecc.) sono ripetute manoscritte fuori quadro. Iscrizione latina alla base.

63. **LUCARELLI fr. Giovanni Battista** (+ 1604)

Ritratto a mezzo busto di profilo, con la mano sinistra che indica un Crocifisso che tiene, rivolto verso di sé, nella mano destra; inserito in una cornice ovale fregiata con ghirlande. Iscrizione latina alla base.

64. **ZAGNONI Sr. Pudenziana** (+ 1608) Terziaria

Ritratta a mezzo busto con lo sguardo basso, un Crocifisso con un rametto di olivo stretti tra le braccia incrociate; inserito in una cornice ovale fregiata con motivi floreali. Iscrizione latina alla base.

65. **fr. FILIPPO GESUALDO di Castrovillari** (+ 1618)

Ritratto a mezzo busto con una lunga barba bianca; inserito in una cornice ovale. Iscrizione latina alla base.

66. **PALLANTIERI fr. Girolamo**³¹ (+ 1618)

Ritratto a mezzo busto, inserito in una cornice fregiata, sormontata da un angelo che l'abbraccia. Iscrizione latina alla base.



67. **AGRICOLA fr. Bartolomeo**³² (+ 1621)

Ritratto a mezzo busto con una croce posta sulla spalla sinistra; alla sua destra si scorge una grata dietro la quale sono evidenti alcune figure; inserito in una cornice fregiata, sormontata da un angelo. Iscrizione latina alla base.

68. **PONTERIO fr. Bonaventura** (+ 1624)

Ritratto a mezzo busto con lo sguardo rivolto verso l'alto, alle sue spalle un fascio di luce irrompe tra due nuvole; inserito in una cornice fregiata con ghirlande a formare un ovale. Iscrizione latina alla base.

³¹ Fu vescovo di Bitonto.

³² Venerabile.

69. **FOSSATO fr. Stefano** (+ 1628)

Ritratto a mezzo busto con un Rosario nella mano sinistra e un bastone nella mano destra; inserito in una cornice fregiata. Iscrizione latina alla base.

70. **IGLODIO fr. Stefano** (+ 1639)

Ritratto a mezzo busto con le mani congiunte in preghiera e una sciabola infilata orizzontalmente nel capo dal quale scendono alcune gocce di sangue; inserito in una cornice fregiata. Iscrizione latina alla base.

71. **fr. GREGORIO da Casale** (+ 1643)

Ritratto a mezzo busto di profilo con le mani congiunte in preghiera e lo sguardo verso un Crocifisso posto alla sua destra; inserito in una cornice tonda fregiata. Iscrizione latina alla base.

72. **MUSCATO fr. Francesco** (+ 1643)

Ritratto a mezzo busto, porta nella mano destra la cassetta per le offerte, con una immagine della Madonna con Bambino e un Rosario nella mano sinistra; inserito in una cornice ovale fregiata con motivi floreali. Iscrizione latina alla base.

73. **CAVALLARI fr. Francesco Angelo** (+ 1644)

Ritratto a mezzo busto con le mani incrociate sul petto, alle sue spalle, su un tavolo, si scorgono un Crocifisso e dietro un teschio; inserito in una cornice tonda fregiata. Iscrizione latina alla base.

74. **fr. GABRIELE da Caravaggio** (+ 1648)

Ritratto a mezzo busto con le mani sul petto e lo sguardo rivolto verso il Crocifisso situato su un tavolo dinanzi a lui; inserito in una cornice tonda fregiata. Le notizie del frate (nome, provenienza, notizie della morte) sono ripetute manoscritte fuori quadro. Iscrizione latina alla base.

75. **fr. ALESSIO da Messina** (+ 1650) Laico

Ritratto a mezzo busto con le mani congiunte, lo sguardo rivolto verso l'alto e una corona sospesa sul capo; inserito in una cornice ovale fregiata con motivi floreali. Le notizie del frate (nome, provenienza, notizie della morte) sono ripetute manoscritte fuori quadro, ma rimosse con vernice bianca. Iscrizione latina alla base.

76. **Sr. MARIA da Sabaudia** (+ 1656) Terziaria

Ritratta a mezzo busto con la mano sinistra posta su un Crocifisso poggiato su un tavolino, mentre la mano destra regge un libro tenendo il segno all'interno con il dito medio; inserito in una cornice ovale fregiata. Iscrizione latina alla base.

77. **fr. GIUSEPPE da Copertino** (+ 1663) Santo

Ritratto a mezzo busto con le mani aperte in posizione orante e lo sguardo rivolto verso l'alto, alle sue spalle si scorge il Calvario con le tre croci; in-

serito in una cornice ovale fregiata con stemma araldico in basso. Iscrizione latina alla base.

78. **POLLA fr. Tommaso** (+ 1663) Musicista

Ritratto a mezzo busto con le mani congiunte nell'atto di pregare e un Crocifisso sul petto tenuto dal cordone dell'abito; inserito in una cornice ovale fregiata con motivi floreali. Iscrizione latina alla base.

79. **FORNAROLI Sr. Benedetta** (+ 1664) Terziaria

Ritratta a mezzo busto con le mani congiunte in preghiera e lo sguardo rivolto ad una Croce tenuta obliqua su un tavolo da un libro chiuso; alla sua sinistra una nuvola luminosa ed all'interno l'immagine di un bambino; inserito in una cornice ovale fregiata con motivi floreali. Iscrizione latina alla base.

80. **PERNA fr. Bonaventura** (+ 1668)

Ritratto a mezzo busto nell'atto di leggere un libro, alla sua destra una Croce; inserito in una cornice ovale fregiata con ghirlande. Iscrizione latina alla base.

81. **MALASPINA fr. Antonio** (+ 1669)

Ritratto a mezzo busto con la mano destra sul petto e la sinistra che regge un teschio posto su un tavolo; inserito in una cornice ovale fregiata con motivi floreali. Iscrizione latina alla base.

82. **MORETTI fr. Carlo** (+ 1672)

Ritratto a mezzo busto con un Crocifisso nella mano sinistra; inserito in una cornice ovale fregiata. Iscrizione latina alla base.

83. **GESSO fr. Francesco** (+ 1673)

Ritratto a mezzo busto con un Crocifisso tra le mani all'altezza del petto; inserito in una cornice ovale fregiata. Iscrizione latina alla base.

84. **fr. LADISLAO Leone** (+ 1673)

Ritratto a mezzo busto con un fascio di foglie tra le mani all'altezza del petto e lo sguardo rivolto verso l'alto; inserito in una cornice ovale fregiata con fasci delle stesse foglie. Iscrizione latina alla base.

85. **Sr. MARIA Francesca** (+ 1679) Clarissa

Ritratta a mezzo busto con le mani congiunte in preghiera, su un tavolo davanti alla suora un Crocifisso che fuoriesce facendo ombra sul telo del tavolo; inserita in una cornice ovale fregiata da due figure femminili ai lati a reggere una conchiglia in alto, ed una testa di animale (forse un cane) con bocca aperta nel basso. Iscrizione latina alla base.

86. **TOCCA FONDI Sr. Francesca** (+ 1685) Terziaria

Ritratta a mezzo busto nell'atto di scrivere con la mano destra, mentre la mano sinistra regge il velo che porta sul capo; sullo scrittoio, accanto al cala-

maio, un Crocifisso, e alla base un piccolo teschio; inserito in una cornice tonda fregiata con panneggi didascalici. Iscrizione latina alla base.

87. **Sr. ANGELINA de Iuli** (+ 1687) Terziaria

Ritratta a mezzo busto con le mani incrociate, e nella mano destra un Crocifisso ed un Rosario; ai due lati due cuori trafitti; inserito in una cornice ovale fregiata con motivi floreali. Iscrizione latina alla base.

88. **LONGHI fr. Giuseppe** (+ 1756) Laico

Ritratto a mezzo busto con un Rosario nella mano sinistra; inserito in una cornice ovale fregiata. Iscrizione latina alla base.

89. **DE FILIPPIS fr. Innocenzo** (+ 1761) Laico

Ritratto a mezzo busto con un Rosario nella mano sinistra e la destra sul petto; sul lato un tavolino con un Crocifisso; inserito in una cornice ovale fregiata. Iscrizione latina alla base.

90. **RUTINO fr. Francesco** (+ 1761)

Ritratto a mezzo busto con un Crocifisso tra le mani rivolto verso l'alto; inserito in una cornice ovale fregiata con motivi floreali. Iscrizione latina alla base. Sono evidenti lacune nella parte centrate dell'incisione.

La raccolta è così suddivisa: 47 Ministri Generali dell'Ordine, 32 frati, 3 frati laici, 1 Terziario, 1 incisione con i 6 frati martiri d'Otranto, 1 Clarissa, 5 Terziarie.

4. Indice delle incisioni

AGRICOLA fr. Bartolomeo	67
ALESSANDRO di Alessandria	8
ALESSIO da Messina	75
ALFIERI fr. Enrico	18
ANGELINA de Iuli	87
Angelo da Perugia (SERPETRI)	21
Antonio Angelo [Vinitti]	19
ANTONIO da Roma	61
ANTONIO de' Sapianti [Savioz]	40
ANTONIO Marcello [de Petris]	31
ANTONIO-CAMILLO [PIETRO] da Nocera	42
ARLOTTO da Prato	3
BALDRATI fr. Giuseppe Maria	47
BICHIA Sr. Margherita	60
BONAGRAZIA fr. Giovanni	2

BONTADOSI fr. Clemente	44
BONUISIO P. Giovanni	50
BUCH fr. Giovanni I	3
BUSOLINO (sic!) fr. Giacomo	22
CARACCIOLO P. Roberto	54
CAVALLARI fr. Francesco Angelo	73
CONSALVO Ulissiponense (sic!) Hispanico	7
DE FILIPPIS fr. Innocenzo	89
DE' REBALDI fr. Filippo di Ravenna	62
DELFINI fr. Egidio	27
DELLA ROVERE fr. Francesco	24
FARINIER fr. Guglielmo	12
FAUNI-PIO fr. Bonaventura	36
FERA fr. Antonio	43
FERDUZZI (UFFREDUZZI) fr. Giacomo-Antonio	34
FILIPPO GESUALDO di Castrovillari	65
FLANDER P. Grifone	51
FONTANIER de Vasal	11
FORNAROLI Sr. Benedetta	79
FOSSATO fr. Stefano	69
FRANCESCO [Sansone da Siena]	26
FRANCESCO da Cervia	58
GABRIELE da Caravaggio	74
GARIBBO P. Girolamo	55
GAUFREDI fr. Raimondo	5
GESSO fr. Francesco	83
GHISLIERI P. Gabriele	53
GIOVANNI ANTONIO [Muratori] da Cervia	39
GIUMARRA P. Matteo	49
GIUSEPPE da Copertino	77
GRAZIANI fr. Rinaldo	28
GREGORIO da Casale	71
IGLODIO fr. Stefano	70
LADISLAO Leone fr.	84
LEONARDO da Giffoni	16
LONGHI fr. Giuseppe	88
LUCARELLI fr. Giovanni Battista	63
MAGNANI fr. Giulio	38
MALASPINA fr. Antonio	81

MARCO da Viterbo	14
MARIA da Sabaudia Sr.	76
MARIA Francesca Sr.	85
MASCI fr. Girolamo	1
MATTEO da Acquasparta	4
MICHELE da Cesena	9
MINIO fr. Giovanni	6
MINUS di Ugurgerio	57
MONTANARI fr. Giacomo	46
MORETTI fr. Carlo	82
MUSCATO fr. Francesco	72
ODDONE fr. Gerardo	10
PALLANTIERI fr. Girolamo	66
PASSERI fr. Giovanni Giacomo	37
PELLEI fr. Evangelista	45
PERNA fr. Bonaventura	80
PICO fr. Giovanni	41
PIETRO da Canzano	17
POLLA fr. Tommaso	78
PONTERIO fr. Bonaventura	68
PORCACCI fr. Filippo	29
PRATI fr. Bernardino	30
RITRATTI DI FRANCESCANI	52
RODOLFO d'Austria	56
RUSCONI fr. Antonio	20
RUTINO fr. Francesco	90
SASSOLINI fr. Antonio	32
SPADA fr. Bernardino Lorenzo	35
TOCCAFONDI Sr. Francesca	86
TOMMASO da Corvo	59
TOMMASO da Frignano	15
VERAIZZI P. Gerardino	48
VIGERIO fr. Giovanni	33
ZAGNONI Sr. Pudenziana	64
ZANETTO(GIANETTI) fr. Giovanni	25
ZARZUELA (SARZUELA) fr. Giacomo	23

L'Eucaristia è il dono dello Spirito Santo alla Chiesa. L'epiclesi nella liturgia

di Giuseppe Falanga¹

1. Introduzione

«Cara e santa liturgia della Chiesa, luogo e momento in cui lo Spirito e la Sposa dicono al Signore: “Vieni!”. Ed egli viene tutti i giorni ad attualizzare per noi la sua Pasqua: santa Eucaristia della Chiesa! Preghiera delle ore che offre e santifica il tempo man mano che il sole sale, tramonta, che la notte avvolge ogni cosa e che l'uomo “esce per la sua opera, a fare il suo lavoro fino alla sera” (*Sal* 104,23). Preghiera delle stagioni, dell'anno, del ciclo dei misteri attualizzati nella celebrazione mediante la quale lo Spirito Santo fa nostra l'incarnazione e la Pasqua, la Pentecoste, il Battesimo, la Cena di Cristo...»².

Queste parole del teologo Yves Congar ci ricordano che lo Spirito e la Chiesa sono una cosa sola in una straordinaria “sinergia”³: la liturgia.

Per noi cristiani – sia cattolici che ortodossi – l'Eucaristia è la celebrazione della liturgia per eccellenza. Allora ci chiediamo: se il mistero di Cristo è già manifestato, realizzato e comunicato nella Messa o Divina Liturgia, per-

¹ Testo della conferenza tenuta a Salonicco, in Grecia, il 28 maggio 2014, durante il 2° Convegno Internazionale dal titolo «...perché andiate e portiate frutto» (*Gv* 15,16). Il dialogo dell'amore e della verità tra cattolici e ortodossi a 50 anni dal primo incontro tra Papa Paolo VI e il Patriarca Ecumenico Atenagora in Gerusalemme. *Ciò spiega lo sforzo dell'autore nell'utilizzare un linguaggio comune sia alla tradizione occidentale che a quella orientale.*

² CONGAR Y., *Credo nello Spirito Santo. II. Lo Spirito come vita*, tr. it., Queriniana, Brescia 1982, p. 125.

³ Preferiamo qui usare questo termine rispetto al suo equivalente latino (“cooperazione”), che ha connotazioni diverse nel linguaggio moderno. La “sinergia” dello Spirito Santo e della Chiesa è una nozione chiave per entrare nel mistero della liturgia. Il suo fondamento è Cristo stesso. Vero Dio e vero uomo, Gesù ha due volontà (contro l'eresia monotelita) e due operazioni o “energie” (contro il compromesso del *monoenergismo*), di fatto unite, ma indipendenti e senza confusione. Perciò la santità cristiana consiste nella “deificazione” della nostra natura in Cristo, nell'unione della nostra volontà a quella del Padre in Cristo, e nella “sinergia” tra il battezzato e lo Spirito in ogni azione vitale. È questo l'amore in atto (cf. *Ef* 2,9-10 e *Fil* 2,13). Si pensi, a partire da una certa profondità di unione trasformante, alla massima incisiva di GIOVANNI DELLA CROCE: «Dio e la sua opera sono Dio» (*Spunti di amore*, 29, in *Opere*, Roma 1975, p. 1096).

ché le Chiese apostoliche celebrano altri sacramenti? Esse riconoscono come sacramenti principali il Battesimo e la Cresima, la Riconciliazione dei penitenti e l'Unzione degli infermi, il Matrimonio e il Ministero ordinato; ma perché il Signore affida alla sua Chiesa questi segni della sua alleanza, perché il suo Spirito ci trasfigura con queste altre "energie", quando tutto il corpo di Cristo è già donato nell'Eucaristia? È il "sacramento dei sacramenti"⁴ stesso a darci la risposta.

In questo tempo di gestazione del corpo di Cristo, la Chiesa celebra l'Eucaristia e l'Eucaristia "compie" la Chiesa⁵. Sì, perché il significato cristiano di *celebrare* è quello di *compiere il mistero*⁶. Noi possiamo celebrare l'Eucaristia perché la comunione con la Santa Trinità ci è già donata nel nostro nuovo essere mediante il Battesimo e il sigillo dello Spirito Santo, ma anche grazie al fatto che alcuni sono stati ordinati per il ministero dell'epiclesi che porta a compimento l'Eucaristia. D'altra parte, noi dobbiamo celebrare l'Eucaristia perché la comunione divina *non è ancora* completa in noi e in tutti. Il corpo di Cristo *non è ancora* giunto alla piena maturità nella quale si realizzerà in pienezza (cf. Ef 4,13). È in questo movimento di crescita, appunto, che si colloca l'esperienza delle altre energie sacramentali; in esse si esprime il dinamismo dell'ascensione verso la *parusía* definitiva.

Ma qual è il significato particolare di ciascuna sinergia dello Spirito e della Chiesa nell'unità del corpo? Che legame mantengono con il sacramento dei sacramenti, dal momento che non sono accomunabili a esso? È inutile cercare di dedurre dall'Eucaristia la necessità dei principali sacramenti o ricercare il momento dell'istituzione giuridica di ciascuno di essi nella letteratura del Nuovo Testamento. Quello che emerge, piuttosto, è il contrario: Cristo e lo Spirito li hanno a poco a poco affidati alla Chiesa a partire dalla vita, a seconda dei bisogni strutturali e vitali del corpo in crescita. È ricollocandoci nuovamente alla sorgente di queste energie che possiamo scoprire l'unità, la diversità e, in ultima analisi, l'armonia. È per loro tramite che la luce della tra-

⁴ Così è definita l'Eucaristia dal *Catechismo della Chiesa Cattolica* al n. 1211.

⁵ Cfr. THURIAN M., *Tradizione e rinnovamento nello Spirito. Alle fonti della Chiesa*, AVE, Roma 1979. Max Thurian (Ginevra, 16 agosto 1921 - Ginevra, 15 agosto 1996) è stato un grande testimone dell'ecumene nel XX secolo. Co-fondatore e vice priore della Comunità di Taizé, pur senza abiurare il protestantesimo, divenne presbitero della Chiesa cattolica e fu incardinato nella diocesi di Napoli. La sua opera maggiore resta *L'Eucaristia. Memoriale del Signore. Sacrificio di azione di grazia e d'intercessione*, AVE, Roma 1979², scritta quand'era ancora un monaco calvinista.

⁶ Cfr. i diversi contributi in CENTRO DI AZIONE LITURGICA (a cura di), «Per Cristo, nostro Signore». *La liturgia celebrazione del mistero di Cristo. Atti della XLVIII Settimana Liturgica Nazionale (Ravenna, 25-29 agosto 1997)*, Roma 1998.

sfigurazione deifica gli uomini là dove essi attendono la salvezza; quando tutto sarà diventato luce, i sacramenti spariranno e la realtà sarà il corpo di Cristo, in eterno.

2. Unità e diversità dei sacramenti

L'Eucaristia, sacramento dei sacramenti, preesiste rispetto alle celebrazioni sacramentali, le vivifica e fa sì che portino frutto. Il mistero non è suddiviso in sei sacramenti, ma l'unico corpo del Signore irradia la pura luce della sua Sapienza in energie distinte. Attenzione: dicendo "Sapienza" ci riferiamo a quello che, nei primi tre secoli della Chiesa indivisa, era il nome più diffuso dello Spirito Santo. Quando queste energie si uniscono a quelle della Chiesa da essa suscitate, abbiamo le sinergie sacramentali. In ciascuna di esse si celebra l'economia della salvezza. Certo, anche nel più piccolo moto del cuore del credente che risponde poveramente all'amore del suo Signore lo Spirito Santo e il discepolo di Gesù sono in sinergia, ma in questo caso non c'è il compimento di tutta l'economia della salvezza, cosa che si vive invece nei sacramenti. In ciascuno di essi noi entriamo nelle tre dinamiche della Pasqua di Gesù: il Padre ci consegna il suo Figlio amato, il Verbo assume la nostra carne e la nostra morte per risuscitarci con lui, il suo Spirito ci immette nella comunione eterna del Padre.

D'altra parte, una celebrazione è, già in quanto tale, sinergia dello Spirito e della Chiesa. Nell'unzione di un malato o nell'ordinazione di un diacono – per fare l'esempio di una celebrazione che sembrerebbe limitarsi a una persona – lo Spirito e la Chiesa agiscono in un membro del corpo del Signore, ma in vista della vita di tutto il corpo. La Chiesa in quanto Chiesa coopera con l'energia vivificante del Paraclito.

Infine, in ogni sacramento, per quanto scarsa sia la sua visibilità, tutti i protagonisti della liturgia eterna sono all'opera. La Santa Trinità diffonde le sue energie deificanti e viene glorificata. La comunione degli angeli e dei santi partecipa alla salvezza dei membri che sono ancora nella grande tribolazione e la celebra con una lode incessante. E che dire della dilatazione d'amore dell'*agápe* divina, della comunione tra le Chiese pellegrinanti in questo mondo? Un pover'uomo che riscopre la misericordia del Padre, una coppia che rischia il suo futuro nel matrimonio, un malato sconosciuto che rinasce alla speranza per l'unzione di tenerezza dello Spirito... Tutte queste meraviglie nascono e sono operate dallo Spirito nella comunione delle Chiese. Allora tutti i membri soffrono e tutti sono risuscitati, perché siamo tutti membra gli uni degli altri.

Tale comunione, però, non è fusionale, non ci fa scomparire in una collettività anonima, caratterizzata da ritmi uniformi. Al contrario, l'unità del corpo si manifesta nella diversità organica delle sue sinergie. Lo Spirito e la Chiesa agiscono in diversi sacramenti a motivo della pluralità dei membri, del loro desiderio di vita eterna e della funzione che hanno nel corpo di Cristo.

La sorgente inesauribile di questa diversità è l'amore del Padre per gli uomini e per ciascuno nella sua interezza. Ciascuno è unico perché è riconosciuto e amato nell'unico corpo del Figlio amato. Le sinergie sacramentali riflettono quest'universalità dell'amore del Padre. Mentre nell'Eucaristia quest'amore "si compie" per tutto il corpo, negli altri sacramenti esso si consegna a ciascuno a seconda dei bisogni, dell'età, dei suoi doni in Cristo.

Nell'unico sacramento che è il corpo di Cristo ogni sinergia sacramentale comunica un dono dello Spirito Santo. Per questo un sacramento si distingue da un altro *attraverso la sua epiclesi* particolare. In quel momento della celebrazione la Chiesa è soltanto la "serva del Signore": essa implora dal Padre che lo Spirito di Gesù sia effuso sul membro del suo corpo che lì è offerto.

E se si presta attenzione all'epiclesi di ogni sacramento, ci si accorge che le sinergie sacramentali corrispondono in modo vitale a tre momenti della vita del corpo di Cristo: la nascita (Battesimo e Cresima), la guarigione o la vittoria sulla morte (Riconciliazione e Unzione), il servizio (Matrimonio e Ministero ordinato)⁷.

3. L'armonia sacramentale del corpo di Cristo

Se – come dicevamo all'inizio – l'Eucaristia è la celebrazione della liturgia per eccellenza e se è vero, com'è vero, che l'evento centrale dell'Eucaristia consiste nell'epiclesi che trasforma tutto il corpo di Cristo, è evidente che le epiclesi costitutive degli altri sacramenti sono in relazione organica con quella dell'Eucaristia.

Nell'epiclesi eucaristica, la pentecoste sacramentale si effonde su tutto il corpo, nelle altre, invece – lo ripetiamo –, essa raggiunge i membri a seconda della loro età, dei loro bisogni e dei loro doni in Cristo. Nel Battesimo lo Spirito Santo genera alla comunione trinitaria nel corpo; nella Cresima personalizza questa partecipazione divenendo egli stesso l'energia indefettibile di quel nuovo membro. Nella Riconciliazione del peccatore e nell'Unzione di un malato lo Spirito dispiega la sua potenza di vita, di risurrezione in risurrezione. Nel

⁷ Per approfondimenti cf. il nostro contributo: *Veni creator Spiritus. Lo Spirito Santo nella liturgia*, in TERRACCIANO A.-DI PALMA G.-LANGELLA A.-FALANGA G., *Il Soffio della vita. Verso il giubileo "nello spirito"*, Torre del Greco (Napoli) 1998, pp. 105-132.

Matrimonio e nel Ministero ordinato fa sì che la Sposa condivida la fecondità verginale di lui, che è “il Signore datore di vita”; più esattamente, il “nulla è impossibile a Dio” che egli ha realizzato nella Chiesa lo comunica ai membri di essa, a ciascuno secondo i suoi doni.

Se il fiume di vita scaturisce nell’Eucaristia, liturgia integrale, sinergia onnipotente, i principali sacramenti sono poi come canali che irrigano la nuova Gerusalemme. Le sinergie sacramentali derivano dall’Eucaristia e a essa convergono.

Derivano dall’Eucaristia come la luce che irradia dal corpo trasfigurato del Signore, tant’è vero che la Chiesa celebra i principali sacramenti come celebra il sacramento del corpo di Cristo: in forma eucaristica. A qualunque tipo di famiglia liturgica aderiscano, le nostre Chiese celebrano ogni sacramento secondo modalità simili a quelle della Divina Liturgia o Messa. Dal Battesimo fino al sacramento dell’Ordine noi ritroviamo in ciascuno le tre tappe dell’Eucaristia, le tre sinergie dello Spirito e della Chiesa: una liturgia della Parola, un’anafora con il suo culmine che è l’epiclesi, una liturgia di comunione. In ogni sacramento lo Spirito manifesta, realizza e comunica la vita del corpo di Cristo; ma ciò che distingue un sacramento dall’altro è l’energia dello Spirito Santo che viene invocata nell’epiclesi.

Anche le sinergie sacramentali convergono verso l’Eucaristia, perché – lo ribadiamo – è l’Eucaristia che “compie” la Chiesa⁸. In ciascuna di esse, il corpo si costruisce e cresce organicamente grazie alla potenza dello Spirito e alla risposta dei membri ai quali è donata. Tale armonia è, in ultima analisi, quella della *koinonía*, della comunione della Santa Trinità che irrompe nella nostra umanità e la eleva⁹. Nel Battesimo e nella Cresima questa comunione è donata, come forza nuova del Dio vivente che rende l’uomo vivente. Nel sacramento della Riconciliazione e nell’Unzione degli infermi la comunione viene restaurata, l’icona vivente è trasfigurata in profondità. Nel Matrimonio e nel Ministero ordinato la comunione non soltanto è accolta ma è donata perché sia comunicata ad altri. È così che il Signore viene, che giunge il suo Regno, che il tutto della sua pienezza si diffonde irresistibilmente in tutti. Per questa via si manifesta il significato profondamente comunitario di ogni celebrazione sacramentale: vi è coinvolta certamente la comunità che è presente in quel

⁸ Cf. BÉKÉS G. J., *Eucaristia e chiesa. Ricerca dell’unità nel dialogo ecumenico*, Paoline, Casale Monferrato 1985; KASPER W., *Sacramento dell’unità. Eucaristia e chiesa*, tr. it., Queriniana, Brescia 2004.

⁹ Cfr. FORTE B., *La chiesa nell’eucaristia. Per un’ecclesiologia alla luce del Vaticano II*, D’Auria, Napoli 1988²; SCOGNAMIGLIO E., *Koinonía e diakonía: il volto della Chiesa. Percorsi di ecclesiologia contemporanea*, Messaggero, Padova 2000.

momento, ma anche la comunione di tutte le Chiese e, infinitamente oltre, la comunione in fase di gestazione che abbraccia nel seno della Chiesa tutti gli uomini, il cosmo e la storia.

Così si compie il mistero, la Sapienza «dalle risorse infinite» (Ef 3,10) manifestata da Dio per mezzo della Chiesa.

4. *Veni creator Spiritus*

Nel mondo lo Spirito è all'opera ovunque. Come già diceva il santo teologo “napoletano” Tommaso d'Aquino, «ogni verità, da chiunque venga detta, viene dallo Spirito Santo»¹⁰. Egli misteriosamente dirige l'opera di Dio nel mondo e raccoglie tutto ciò che vi è di buono e santo a gloria del Padre, rendendolo dossologia vivente. La Chiesa è il popolo di Dio che raccoglie ed esprime, che conosce e confessa: essa sa a chi e per mezzo di chi sale questa lode.

«Sì, la Chiesa conosce il Padre, il Figlio e lo Spirito. Perciò non solo vivrà la propria obbedienza di fede e la propria lode, ma raccoglierà in questa “tutte le preghiere che non vengono neanche pronunciate”, le venute dello Spirito non decifrate, non rivelate, e la somma di quei punti sacri che, all'insaputa delle anime, dicono in esse *Pater noster*»¹¹. La Chiesa raccoglie e offre tutto ciò. Ma non si può dire che tutto ciò le fosse estraneo. Tutto ciò era già suo perché, come ha detto Paul Evdokimov, «noi sappiamo dove è la Chiesa, ma non ci è dato di giudicare e dire dove la Chiesa non è»¹². La Chiesa è più che il loro spazio ideale, è la loro patria reale, è segretamente la loro madre.

I mistici, i poeti, gli innamorati di Dio, i santi, gli spirituali, i bramosi del suo volto, i cercatori dell'assoluto, gli assetati e gli affamati del suo Regno, gli amici dello Sposo, le spose dell'Agnello immacolato, i rifugiati nel deserto, i silenziosi degli eremi, i monaci dei conventi, delle case e delle città, sparsi nel mondo, sanno cogliere ed esprimere questi gemiti dello Spirito, unendo il proprio respiro al suo respiro.

L'espressione più vera e più profonda di questa tensione del cosmo e dell'umanità verso Dio per Cristo nello Spirito è manifestata dal mistero dell'Eucaristia. Nel memoriale della Pasqua, lo Spirito si racconta e si dona, lasciandosi invocare per nuove venute. L'Eucaristia celebrata raccoglie la voce del mondo e stimola il nuovo avvento dello Spirito:

¹⁰ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q. 109, a. 1 ad 1; AMBROSIASER, *Sulla Prima lettera ai Corinzi*, 12,3: CSEL 81, p. 132.

¹¹ CONGAR Y., *Credo nello Spirito Santo*, II, cit., p. 238.

¹² EVDOKIMOV P., *L'Ortodossia*, Dehoniane, Bologna 1981³, p. 499.

«*Veni creator Spiritus!* Dinanzi a queste parole, non riesco a stare né in ginocchio, né seduta, né in piedi, ma tramortita al suolo, rannicchiata e “disanimata”, come può essere un paralitico: meglio, come era il fango prima che Dio vi soffiasse dentro la vita. È silenzio assoluto. Protagonista dell’universo, autore della vita è Dio. E l’invocazione si espande a macchia d’olio intorno a me, sui familiari, amici, vicini, conosciuti, sconosciuti. Di quanti milioni è popolato il mondo? Su tutte queste persone: *Veni creator Spiritus!* Nuovi cieli, nuova terra, nuovi Adami, nuove Eve. Politici, governanti, poveri, infelici, prostitute, omosessuali, depravati, tutti i peccatori che non sanno quello che fanno, tutti lì a terra, sotto la potenza creatrice dello Spirito di Dio. A questo Spirito creatore che ha creato il modello umano nella perfezione di ogni sua cellula, io affido quel groviglio di nervi, neuroni, astrociti, ipotalami, ipofisi, nuclei della base, tutto ciò che regola la nostra vita vegetativa, intellettuale, emotiva, perché nelle sue mani tutto possa essere rigenerato armoniosamente, in bellezza, in verità, in purezza. In santità di figli. *Veni creator Spiritus!*»¹³.

¹³ Testo di una persona anonima citato in CANTALAMESSA R., *Il canto dello Spirito. Meditazioni sul Veni creator*, Ancora, Milano 1997, 46-47.

Fede ed ermeneutica in Italo Mancini

di Antonio Ascione

Nella *Prefazione agli Scritti cristiani*, Italo Mancini (1925-1993) aveva espresso il «tormento»¹ della sua fatica nel pensare tra i due mondi, tra fedeltà a Dio e fedeltà all'uomo, tra filosofia e teologia, tra la ragione e l'Assoluto. Il suo tormento consisteva sostanzialmente nel cercare un legame tra una teoria della religione che contenesse in sé la *notizia Dei* e un autentico pensiero della prassi liberatrice di fronte alla distretta umana, senza cadute o fughe ideologiche. Con la sua insonne ricerca, dopo aver accantonato i primi studi di ontologia, aveva cercato di stabilire *quale e quantum* di filosofia la religione nel senso di *kerygma* potesse sopportare, e in seguito il suo intento si volge verso la sua *collocazione* e come viverne la *coerenza*, ossia, con le stesse sue parole, come «riportare ogni atto di vita e di pensiero alla fiammata vivente di quanto stabilito e inventato» nell'ambito della riflessione speculativa sulla religione².

Mancini sintetizzò in seguito il suo itinerario di pensiero con queste semplici traiettorie: il tema di Dio e della società umana. La prima, consisteva nel cercare di dare senso a un significato, Dio, per cui vivere e morire, e la seconda nel recuperare il neoclassicismo etico legato alla profezia cristiana e al pensiero critico moderno. Il suo pensiero appare dunque come un'ellissi che da una parte ha il suo fuoco in Dio e dall'altra parte nell'*ethos* pubblico. In questo senso egli definì la sua una «teologia di sinistra»³, intendendo per «sinistra» una prospettiva categoriale che indica radicalità, paradosso, evangelismo puro, che trova nel cristianesimo liberale di Manzoni o nel cristianesimo agonico di Pascal o in quello dei doppi pensieri di Dostoevskij i suoi artefici principali.

Al di là di queste mediazioni provocatorie, comunque il suo vero intento era quello di «arrivare al cuore di una teologia pulita e utile, una teologia dove Dio possa parlare quando si parla di lui»⁴. Alla maniera di

¹ MANCINI I., *Scritti cristiani. Per una teologia del paradosso*, Marietti, Genova 1991, p. 9. Per un'introduzione generale al pensiero di Italo Mancini, cfr. PETRICOLA M., *Il cristianesimo differente di Italo Mancini*, Cittadella, Assisi (Perugia) 2011; ASCIONE A., *Fedele a Dio e alla terra. L'avventura intellettuale di Italo Mancini*, Passione Educativa, Benevento 2013.

² ID., *Scritti cristiani*, cit., p. 9.

³ Cfr. ID., *Teologia di sinistra?*, in *Hermeneutica*, n. 7 (1987), p. 7.

⁴ ID., *Scritti cristiani*, cit., p.11.

Barth, dunque, ma oltre Barth, avendolo denunciato di surrealismo teologico⁵.

Le ultime riflessioni di Mancini su Dio, sul bisogno e sul tormento della ragione di fronte all'incondizionato e all'incognita racchiusa nell'idea di Dio, che sono l'ultima sua consegna alla riflessione filosofica e teologica del Novecento, sono preparate da tematiche teologiche che via via egli aveva sviluppato e approfondito a partire dalla sua particolare filosofia della religione e del diritto. Le due opere, quella sulla religione come *kerygma* e quella sul diritto come *ethos* rappresentano, come si può ben capire, i due centri di quell'ellisse di pensiero prima delineata che rimandano a tematiche più strettamente teologiche, consegnate per frammenti alla vita credente.

1. Il sapere ermeneutico

Nel 1980 Mancini fonda la rivista *Hermeneutica* e indica già nel titolo la scelta della direzione di marcia e il fondamento filosofico di quel radicalismo cristiano di cui si faceva strenuo comunicatore. Egli motiva la scelta ermeneutica dell'indagine filosofica e teologica come metodo e come campo perché permetteva di isolare i dati della ricerca, come in Dilthey, che aveva separato le scienze dello spirito dalle scienze della natura, privilegiando così quei mondi legati alla produzione storica, come la religione, l'estetica, la teoria letteraria, giuridica, politica e economica. Con queste parole egli motiva la convinta scelta ermeneutica: «leggere le “scienze dello spirito” nel solco metodologico che va da Schleiermacher a Gadamer, attraverso Dilthey, Bultmann, Heidegger, liberandole così dalle ipoteche di insignificanza ontologica e di decostruzione antropologica, facendo sì che il soggetto viva come centro di unità responsabile e politica, e lasciando alle spalle i teoremi di una “destra” scientifica che rimpolpa l'ontologia estenuata dei soggetti con l'equazione del direttamente proporzionale tra la normatività autoritaria e volontaristica e la mancanza di valori in sé legati alla costituzione ontologica del mondo del soggetto»⁶.

Isolato quindi il campo scientifico, il progetto editoriale perseguito intendeva svincolare il mondo della produzione storica dall'abbraccio asfissiante del fisicalismo e dello strutturalismo, contrapponendo, con l'accentuazione della volizione e dell'incremento dei significati, del pro-

⁵ Cfr. ID., *Novecento teologico*, Vallecchi, Firenze 1977; AGUTI A., *La teologia evangelica in Mancini*, in «Hermeneutica», n.s. (2004), pp. 99-119.

⁶ MANCINI I., *Ermeneutica perché?*, in «Hermeneutica», n. 1 (1981), p. 4.

getto, della creatività soggettiva, dell'eventuale storico, della sorpresa di fronte all'inedito, «una logica del riconoscimento e una “ontologia del non-ancora, del *novum* e del *totum*, legati all'utopia della speranza»⁷. Progetto ampio, come si evince, e non privo di elementi visionari di scenari futuri.

In tale scelta si trattava, secondo Mancini, di opporre alla “civiltà dell'occhio”, la “civiltà dell'ascolto”, superando la distanza tra prodotto storico e ripresa interpretante, con un forte impegno per i problemi della convivenza umana, dal momento che la questione veramente radicale per il mondo contemporaneo era per Mancini, ed è ancora secondo noi, la questione della ricerca di una “fraternità senza terrore”: «la sensibilità culturale nostra potrebbe essere definita come quella civiltà dell'ascolto che intende sottrarsi alle pretese egemoniche e riduttivistiche di una civiltà dell'occhio, incline a chiudere l'uomo nella prigione del dato, naturalisticamente inteso»⁸.

La bontà della scelta del modello ermeneutico offre allora la possibilità di cogliere alcuni guadagni importanti. Prima di tutto, è proprio della natura aperta e circolare del sapere ermeneutico il rimando inesausto tra particolare e universale, tra dato in senso fattuale e teoria generale dell'essere (che in Mancini si pone sempre come “precomprensione dottrinale” senza la quale il dato non acquisirebbe significato). Da una parte c'è dunque il dato, ricco nella sua portata linguistica, e dall'altra la teoria generale (non si dà infatti “riconoscimento” senza la funzione del pensare), che permette di mantenere desto il fuoco dell'impresa metafisica.

Il legame, però, tra dato e significato rimarrebbe puro schema di possibilità se non si realizza nell'efficacia e nella struttura della decisione. Ecco allora il secondo guadagno dell'impresa ermeneutica: la “volizione di significato” è sempre scommessa e scelta di fronte al dato. Perciò, «un dato diventa per me significato nella misura in cui presenta un riferimento alla vita, alla sua prassi di liberazione e di salvezza, alla sanità delle forme politiche e sociali della città dell'uomo»⁹: nessun dato potrebbe diventare *per me* significato e per cui varrebbe la pena di *decidersi* senza una reale *Lebensbezug*, senza che cioè entri nell'ambito del riconoscimento veritativo anche la dimensione della sua efficacia.

Perciò, Mancini afferma: «All'idea o al piacere di un sapere ludico e ornamentale noi opponiamo “la fatica del concetto” e il legame con la gen-

⁷ Ivi.

⁸ Ivi, p. 5.

⁹ Ivi, p. 6.

te, rifuggendo dai “toni alti”»¹⁰, pur essendo consapevole del rischio della caduta ideologica e della politicità di questo sapere. D'altra parte, la volizione effettiva del significato è data dalla decisione. Con la decisione per il significato si chiude la vicenda ermeneutica, perché ci si pone davanti alla continuità dei dati già carichi di significati, allo scopo di ricavarne alcuni “per cui vivere e morire”, attraverso mediazioni operose che vengono non solo dalla teoria, ma anche dalla prassi.

2. L'ermeneutica come dialogo

L'atto ermeneutico presenta allora la struttura del dialogo: «il testo risponde se c'è una domanda, l'interprete risponde se il testo domanda, interPELLa, suscita, sequestra, e l'interprete risponde, si decide, ne fa un significato per cui vivere e morire»¹¹. A maggior ragione questa struttura dell'atto ermeneutico, secondo Mancini, si esalta nel testo biblico e nel suo contesto teologico. È perciò necessaria una lettura interpretante secondo la prospettiva filosofica e teologica insieme, che tenga conto non solo del dato e della sua comprensione ma anche del suo significato per la vita degli uomini. Qui il vero passo è tra dato e significato, cioè nella distanza teoretica che passa tra esegesi ed ermeneutica. Anzi, l'atto ermeneutico è un atto più completo di quello esegetico, perché sta prima e l'accompagna.

Si pongono però alcuni problemi: come superare il rischio di una mera “esegesi filosofica”, quasi che si possa avere a che fare solo con il dato senza «il tormento insonne del significato»?¹². Non è possibile che l'esegesi biblica non sia insieme anche ricerca di un significato «per cui si decide, in cui ne va di noi»¹³, dal momento che con il solo dato non si va molto lontano.

D'altra parte, «il dato è sempre accompagnato da una volontà di significato, che è il traguardo della vicenda ermeneutica»¹⁴. È necessario pertanto liberarsi da quelle che Mancini chiama le forme negative del positivismo teologico, che si fermano al dato nel suo essere semplicemente *positum*. Il dato non è mai innocente. La sua non innocenza la si può vedere in tre aporie. Innanzitutto, *non c'è analiticità di dato e significato*, nel senso che il significato non è un predicato precontenuto nel soggetto, piuttosto

¹⁰ Ivi.

¹¹ MANCINI I., *Scritti cristiani*, op. cit., p. 191.

¹² Ivi, p. 162.

¹³ Ivi.

¹⁴ Ivi, p. 164.

esso va costruito a partire dal dato, e non solo con il dato del dato. Il dato in sé è opaco e fenomenico e ogni significato del dato nasce dalle precomprensioni (*Vorverständnisse*) che ognuno ha nella sua mente, a cominciare dalle scelte e dalle catture ideologiche. In secondo luogo, *quando si qualifica un dato, il dato in realtà è già qualificato*. «Quando per esempio, chiamo religioso un dato, afferma Mancini, non lo dico solo in forza del dato stesso, ma del significato di religione che io già possiedo e a cui il dato viene riferito, e pertanto viene detto religioso»¹⁵.

È ciò che Gadamer ha messo in rilievo con il circolo ermeneutico, per cui, per portare un dato a un certo significato occorre che il dato stesso sia stato investito e qualificato da quello stesso significato dal soggetto interpretante. Il significato viene così prima e dopo il dato. Infine, il dato manifesta la sua aporeticità nella *rivelazione*, quando cioè si cerca di uscire dal presuntivamente rivelato (filosofia della religione) per arrivare a ciò che è creduto veramente come rivelato (fede).

I dati, allora, non sono mai dati in modo neutrale, essi sono sempre legati ai significati e a «un certo *quantum* di volontà di significato»¹⁶. Ciò avviene in modo particolare nel nostro sì alla rivelazione come Parola di Dio, non solo presunta e possibile, ma reale e avvenuta. Karl Barth, nei *Prolegomeni alla Dogmatica*, aveva presentato significativamente la Parola di Dio in tre *Gestalten* che riflettevano il modello trinitario: la *rivelazione* nel suo darsi originario (l'opera del Padre), la *Scrittura* come prolungamento dell'incarnazione (il Figlio) e la *predicazione*, che diventa veramente teologia e spiegazione persuasiva per opera dello Spirito.

A questa linea dell'*ordo essendi* vi si arriva però attraverso un *ordo cognoscendi* che percorre l'itinerario inverso: si arriva alla rivelazione originaria di Dio attraverso la predicazione: «la predicazione cerca nella Scrittura la traccia dell'originaria Parola di Dio perché presuppone già che la Parola di Dio ha preso forma nella Scrittura e così alimenta la predicazione [...]. La predicazione vuol provare attraverso la Scrittura che là si tratta della rivelazione di Dio, ma questo può farlo solo se già accetta la Scrittura come rivelazione e non come un libro qualsiasi»¹⁷.

Il dato ha però comunque una sua fundamentalità, oltre alla sua non neutralità. Proprio Mancini aveva concepito la filosofia della religione come epistemologia del dato teologico, ossia come esame delle enormi masse di vita religiosa presenti nella storia e nella vita, secondo l'espressione di

¹⁵ Ivi, p. 165.

¹⁶ Ivi, p. 166.

¹⁷ Ivi, p. 168.

Dilthey. Lui proprio aveva puntualizzato il problema di quale e quanta filosofia il *kerygma*, nella sua quadruplici forma di parola, evento, comunità e comandamento, comportava e supportava. Non poteva perciò proprio lui non concludere altrimenti, e cioè sull'insostituibilità del riferimento al dato "teologico", in questo caso l'"Oggetto immenso", anche se tutto questo non toglie che il dato può risultare opaco, e talora anche torbido¹⁸, quando cioè nasce più dalla ideologia che dalla buona fede.

La ricerca interpretativa deve dunque tenere conto della caduta dei dati religiosi e teologici nella terra delle conflittualità ideologiche, anche se bisogna riconoscere che la «ripulitura dei dati come autenticamente religiosi non può essere che l'effetto di un'idea di religione pulita e utile, magari "rettificata" dal travaglio della stessa metafisica»¹⁹.

Le conclusioni cui si giunge sono sostanzialmente due. La prima è che il dato non è mai trasparente: «Se il dato potesse essere sorpreso e afferrato allo stato puro, non sorgerebbe nessuna teoria dell'interpretazione»²⁰, né tantomeno una filosofia della religione o un'epistemologia teologica. Di conseguenza, in secondo luogo bisogna affermare che per comprendere un testo non basta un'esegesi letterale presuntivamente scientifica del dato, ma che occorre l'atto completo dell'ermeneutica.

Ma come si passa dal dato al significato? Quale struttura comporta il poter dare significati? È il problema di quale dinamismo epistemologico comporti l'ermeneutica. Schleiermacher, che aveva fatto dell'interpretare una forma del comprendere all'interno della tradizione esegetica cristiana, aveva ritenuto l'esegesi un "atto completo", secondo la nota espressione di Henri de Lubac. È quella tradizione esegetica cioè che l'aveva inserita dentro il circolo dell'interpretazione globale e che lo stesso Mancini nella *Filosofia della religione* aveva chiamato «ermeneutica dentro la tradizione», dominata dalla istituzione delle grandi regole interpretative. Questo atto esegetico non mette mai in crisi il contesto del fatto religioso.

Così pure Barth, secondo l'avviso di Mancini, aveva seguito lo stesso metodo. Nella *Vorwort* alla prima edizione del *Römerbrief* oppone infatti l'antica dottrina dell'ispirazione biblica al metodo storico-critico²¹. Anche

¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 169.

¹⁹ *Ivi*.

²⁰ *Ivi*.

²¹ Cfr. *ivi*, p. 176.

Bultmann e, per finire lo stesso Bonhoeffer, il cui metodo esegetico non è storico-critico, ma dottrinale, spirituale e pastorale²².

Alla fine Mancini conclude in questi termini: «Diversi sono dunque i guadagni che possiamo mettere al sicuro in vista di quel volto della struttura ermeneutica di cui andiamo alla ricerca: primo, il legame tra interpretare e comprendere; secondo, il doversi muovere in circolo; terzo, la necessità di dover fare i conti con l'intero per capire ogni frammento, come dire della necessità della *precomprensione dottrinale* che si faccia valere in ogni atto interpretativo»²³.

A questo va aggiunto un ulteriore guadagno: «quello dell'incremento di significato che ogni atto interpretativo realizza sul testo»²⁴, quello che Schleiermacher chiamava "atto creativo" e che per Gadamer rappresentava l'autentico problema dell'ermeneutica²⁵. Si pensi ad esempio all'ermeneutica teologica che attraverso la predicazione radicata nell'interpretazione sviluppa e aggiorna, soprattutto attraverso i segni dei tempi, il suo *depositum fidei*, formalmente già tutto dato e formulato, ma di fatto legato sia quanto alla sua ontologia sia quanto alla sua epistemologia alla scansione dei tempi ultimi e penultimi: «i *kairoi* non sono esauriti; Dio è fedele alle sue promesse, seppur non sempre ai nostri desideri»²⁶. Così, l'atto ermeneutico, che intende superare l'insuperabilità della distanza dal dato con il massimo dell'approssimazione, è ermeneutica dell'incremento, e la fede è vero atto ermeneutico.

3. L'atto ermeneutico della fede

Agli occhi di Mancini il dato della fede appare «come assoluto apriori divino nella sua origine; come radicale impossibilità di fronte alle forme teoretiche, morali ed estetiche dell'uomo nella forma del suo contenuto; come autoponentesi e autofondantesi nella sua virtualità pratica e salvifica, come discontinuo e liberante futuro, vero *novum* e vero *totum*, solo, proletticamente dato nella storia della salvezza avvenuta»²⁷. Il dato della fede, qui rigorosamente concepito, mentre esalta la sovranità del mondo kerygmatico, è definito innanzitutto nel suo esigente corrispondere con il movi-

²² Cfr. *ivi*, p. 177.

²³ *Ivi*.

²⁴ *Ivi*.

²⁵ Cfr. GADAMER H.-G., *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Milano 1983, p. 232.

²⁶ MANCINI I., *Scritti cristiani*, op. cit., p. 180.

²⁷ MANCINI I.-RUGGIERI G., *Fede e cultura*, Marietti, Genova 1979, p. 28.

mento dell'Oggetto immenso e coincide, per tale motivo, con la rivelazione, nel suo intreccio di parole, eventi, comunità e comandamenti²⁸. Per questo motivo, l'aspetto oggettivo della teologia è fatto salvo. Non avrebbe senso, per Mancini, una religione senza grazia, come nell'evangelismo, pur eroico e radicale²⁹; d'altra parte non avrebbe senso neanche una grazia senza religione.

Ma il dato della fede deve essere capace di dimostrare la sua portata liberante e salvante: «o riesce così, in questa sua irriducibile straordinarietà, afferma Mancini oppure è un'ingombrante forma ripetitiva dei valori umani, che finisce per corrompere inchiodandoli alla intoccabilità sacrale [...]. Solo quando sono state dette, e con coraggio, tutte le parole penultime si ha il diritto, e il dovere, di dire con dignità come non nostra la parola ultima, quella che può dire soltanto il Signore. Se non dicesse queste parole totalmente altre, non sarebbe il Signore della parola, ben altrimenti potente dalla potenza umana, ma sarebbe uno dei tanti principi e principi zeusici e faraonici, che si nutrono della potenza carnale dell'uomo, cui è stata tolta»³⁰.

L'atteggiamento più coerente per la fede e la riflessione teologica può essere allora quello espresso nella grande crocifissione di Grünewald, lì dove due forzature, una storica e una anatomica, vengono messe in atto per esprimere una verità semplicemente paradossale: Giovanni Battista viene collocato ai piedi della croce (ecco la forzatura storica), perché con il suo dito abnorme (ecco la forzatura anatomica), indica nel Cristo Crocifisso l'unica vera potenza di Dio, spogliato di ogni potenza. Questo criterio non apologetico della fede è fatto discendere da una autentica *episteme* teologica, è il criterio speculativo centrale di Barth e del suo *Römerbrief*, e, potremmo dire, riattacca il mantello del profeta a una teologia del paradosso cristiano, dello svuotamento e dell'abbandono: «I veri tormentati dalla

²⁸ È questa la struttura formale che come una *denkform* caratterizza la sua particolare proposta di filosofia della religione come ermeneutica della rivelazione: Cfr. MANCINI I., *Filosofia della religione*, Abete, Roma 1958, più volte edita, fino alla terza, interamente riveduta, aggiornata e aumentata nell'edizione Marietti, Genova 1991; ora in *Opere scelte*, vol. I, Morcelliana, Brescia 2007. Cfr. su questo: MILANO A. *L'ermeneutica verso l'"Oggetto immenso": la filosofia della religione di Italo Mancini*, in ID., *Ermeneutica e rivelazione. Karl Barth, Rudolf Bultmann, Italo Mancini*, Urbino 1988, pp. 111-153; ASCIONE A., *La filosofia della religione di Italo Mancini*, in «Asprenas» n. 55 (2008), pp. 469-500.

²⁹ Come Mancini ha dimostrato nelle riflessioni su TOLSTOJ L.. Cfr. MANCINI I., *Il Cristo di Tolstoj*, in *La nuova rivista europea*, n. 7-8 (1978), pp. 48-61; *Cristianesimo e violenza*, introduzione a TOLSTOJ L., *Il Vangelo*, Quattroventi, Urbino 1983, pp. 3-70.

³⁰ MANCINI I., *Fede e cultura*, cit., pp. 28-29.

parola di Dio, intesa come lama che penetra nella cervice, nel midollo, e sommuove tutto [...] non hanno avuto paura di proclamare il suo rivelarsi aperto, inesausto, tolto di mano all'imperialismo dei dottori, e di accompagnarlo con la lettura politica di categorie, nate in suolo spiccatamente mistico, come svuotamento e abbandono, svuotamento dell'essere, avere e fare dell'uomo che mondanizza il sacro, stendendolo sul filo rosso della più radicale povertà, e abbandono incessante del già fatto in vista di quel non-ancora che le promesse, cui è legata la fedeltà di Dio, lasciano sperare, e con ragione, essendo già proletticamente attuate»³¹.

Il rigore dell'assolutezza del dato di fede, per un verso soddisfa la signoria di Dio, e la alza a una trascendenza incatturabile e non manipolabile, ma, con questo innalzamento, lascia spazio e laicità alle cose terrene, come altre e assolutamente altre dalle cose celesti. Il sacro, con la sua "violenza", rischia di assolutizzare le cose terrene cercando di vincere la separatezza del "santo", che invece "parla" e che ci si rivolge senza nessun pericolo di essere bloccato da surrogati teologici. Nella fede, perciò, si apre lo spazio tutto mondano e lasciato vuoto dal Dio "zeusico" e "faraonico", di una grazia a caro prezzo, della sequela e la possibilità di un'autentica testimonianza di Cristo tra i fratelli, fino alla sostituzione e alla consumazione nel martirio, come avevano capito Bonhoeffer e Edith Stein.

Tuttavia, nonostante il fascino di questo massimalismo della fede, occorre fare sempre i conti con la mediazione pratica, con la cultura e con l'ideologia. Ne nasce una nuova *dialettica* che a Mancini appare come adatta ad esprimere quel dinamismo del cristiano che prende sul serio la fede ma insieme non la distacca artificialmente dal mondo.

Nelle tre forme più importanti che la dialettica ha assunto nella vicenda del pensiero umano – la forma platonica che propizia l'ascesa all'essere sommo e buono; la forma hegeliana, che fa i conti col negativo superandolo e bonificandolo, anche nella sua immane potenza, che è data dalla morte; la forma francofortese che privilegia il momento critico e negativo – essa è sempre autonoma e il suo risultato è sempre mediato dall'uomo; inoltre, quand'anche la dialettica arrivi a limite a parlare di Dio, non raggiunge mai la situazione del dono, della grazia, della vera salvezza. Mancini intende però un diverso senso di dialettica, quella che mette in risalto il circolo ermeneutico tra l'apriori divino dato dalla fede con il particolare, con il diverso, con la radicale alterità. È un modo anomalo rispetto

³¹ Ivi, p. 30.

alla dialettica tradizionale, perché la sospende a una presupposizione di rivelazione e di grazia; una dialettica nella quale il ritmo deciso del pensiero dell'uomo è sospeso a un termine non costruito, ma presupposto e dato, come appunto l'apriori teologico, l'apriori divino della fede. La luce di questa nuova dialettica, che fa dell'apriori divino il presupposto principale cui è appeso il pensiero, si trova ad essere investita dal movimento imprevedibile dal basso: le cose, per il principio di creazione (inteso non come principio metafisico, ma biblicamente come azione di Dio), diventano veramente tesi, beni autonomamente fruibili nella loro mondanità. È proprio il presupposto apriori divino che permette lo spazio alla mondanità delle cose, e fino al punto da non permettere di restare insensibili di fronte a problemi come quelli sollevati dai bisogni più elementari, legati come sono alla fruizione dei beni e delle cose.

La struttura ermeneutica permette allora di superare, secondo Mancini, la visione della fede come un altissimo momento senza riferimento mondano e allo stesso tempo permette di salvare l'autonomia del mondano.

Le condizioni del "riconoscere" costituiscono l'ambiente attraverso il quale la fede, pur con tutto il suo dinamismo decisionale, si realizza. Quattro sono le condizioni da far valere in questo campo: non si dà presa responsabile della fede senza una adeguata ermeneutica; non si dà vera ermeneutica senza un ambiente culturale che ne determini la comprensione; l'ambiente culturale opera *ad intra* come precomprensione e come comprensione del dato offerto dalla fede; è necessario sempre e in modo inesausto il *confronto* tra fede e cultura³².

Nella logica e nella prassi del confronto tra fede e cultura non ci può essere spazio per l'identificazione dell'una all'altra, come a voler cristianizzare la cultura, ma un riferimento incessante dell'una all'altra. È un confronto questo che si istituisce dal basso ma che nello stesso tempo chiama il sapere autonomo delle scienze a una responsabilità di efficacia e politica.

Dal momento che la forza autonoma della cultura si può spingere fino a forme estreme, fino alla produzione di progetti totalizzanti, qui la sua responsabilità è messa in gioco ed è decisiva nel confronto con il cristianesimo. Da parte sua, la fede è chiamata, ancor di più, a confrontarsi con i progetti totalizzanti alternativi o in contrasto, per situare nell'Areopago contemporaneo il suo annuncio e per smascherare l'arroganza degli assoluti terreni, che privano l'uomo dello spazio dell'invocazione e del suo vero futuro. Qui la logica del confronto con le culture supera la dialettica, in vista

³² Cfr. *ivi*, pp. 36-44.

di convergenze etiche, nella prospettiva della riconciliazione e di una fraternità umana. Riconciliazione, qui per Mancini è da intendersi come «identificazione in spazi inediti che il non-ancora del pur già-fatto e dividente [...] fa supporre di poter gestire»³³. Per una logica e una prassi del confronto sono però necessari, oltre al rigore del pensiero, un autentico movimento di doppia conversione, che liberi il vivere cristiano da arroccamenti sterili e i progetti mondani di liberarsi dalle proprie forme alienanti.

4. Il riconoscimento dell'“Oggetto immenso”

Ma ritorniamo al problema del rapporto tra fede ed ermeneutica: non si dà fede senza ermeneutica, né ermeneutica senza ambiente culturale che ne permetta il confronto e la comprensione. Se la fede è apostrofe divina che nasce dal movimento dell'Oggetto immenso verso la storia umana, essa interpella l'uomo e lo pone nella decisione.

Questo vuol dire che nella fede non si tratta di inventare qualcosa di nuovo, ma di porsi nel riconoscimento di qualcosa come divino; non si tratta di una *intentio prima*, ma di una *intentio secunda*, di una ripresa, nel modo proprio dell'ermeneutica, della distanza storica e quindi della totale eteronomia del dato rivelato. Per questo, la forma propria della fede, secondo Mancini, non può essere pensata come un trascendentale dell'essere, o come una struttura dell'io in generale, ma come atto ermeneutico, il quale gira intorno al dato come apriori divino, lasciandogli tutta l'iniziativa del suo darsi gratuito, ma insonnemente e continuamente aggirandosi attorno all'oggetto, senza mai catturarlo in un atto conoscitivo, senza che si dia mai una filosoficizzazione della fede, semmai una filosofia *della* fede, dominata dalla tensione utopica di afferrare e di fissare l'Oggetto inafferrabile che si dona nella sua rivelazione.

Qui l'atteggiamento giusto è quello del *riconoscere* che, a differenza del *pensare*, non è presa concettuale dell'uno sull'altro, perché pone i soggetti conoscenti e i volumi di conoscenza in un rapporto interattivo che tende a forzare la reciproca estraneità in vista del guadagno di nuove zone di identità. Perciò, l'atto ermeneutico è per Mancini l'organo insostituibile dell'*episteme* teologica.

Se però il *riconoscimento* è lo specifico dell'atto ermeneutico, tuttavia il riconoscere non può fare a meno del *conoscere*: non si può identificare un significato attraverso il dato senza la precomprensione del dato stes-

³³ Ivi, p. 38.

so. Si *riconosce* all'interno di un contenuto adeguato previo di conoscenza; d'altra parte ogni significato non può essere delineato se non all'interno di un progetto globale, di un orizzonte di senso, di una volizione di significati sempre aperta alla verifica e all'incremento.

Qui sorge però una fondamentale aporia per la fede, quella che coerentemente Bultmann aveva indicato descrivendo il valore necessitante del riferimento al già noto nell'ermeneutica della fede, insistendo sul fatto che nessun riconoscimento è possibile senza una notizia previa, che è propria della conoscenza. Perciò aveva reintrodotto nell'*episteme* teologica ciò che Barth aveva espunto a causa della sua concezione della radicale eteronomia del dato rivelato. Bultmann cioè reintroduce necessariamente il tema della teologia naturale e della naturale notizia che l'uomo ha di Dio come pre-comprensione necessaria nel riconoscimento teologico. Ma, con questo, ci si potrebbe domandare se non venga estenuata la specifica eccedenza della fede e se il carattere paradossale della rivelazione verrebbe compromesso da un principio noetico più che ermeneutico. La risposta di Mancini si avvale di tre punti consequenziali.

In primo luogo, l'aporia testimonia la differenza che intercorre tra ermeneutica teologica e ogni altro tipo di ermeneutica: «lungi dal placare l'aporia con la sistemazione di tipo bultmanniano, che nel riconoscimento teologico di tipo forte e rivelato ammette l'azione decisiva del conoscenza naturale e normale, quasi che l'uomo possedga originariamente quanto la rivelazione gli dona, essa va lasciata sussistere, perché pur attuandosi, anche nella fede, la dialettica formale del rapporto tra volumi di conoscenza, è certo però che, tutto ciò avviene in modo anomalo, in quanto c'è una sproporzione infinita tra il conoscenza, che appare nell'atto del riconoscere, e l'essere riconosciuto»³⁴.

La conoscenza previa permette il riconoscimento, ma quest'ultimo non si risolve tutto nella conoscenza, essendo l'apparire del dato rivelato sempre eccedente ogni conoscenza. Se da un lato però il riconoscimento è reale, come è reale il corpo che incarna l'essere di Dio, come è reale la storia umana di Gesù, la conoscenza permette di superare ogni rischio docetista; mentre però l'apparire del dato permette nel riconoscimento una volizione rischiosa di significato che ha un contenuto di conoscenza che comporta molto più di quanto la conoscenza stessa comporta.

In secondo luogo, c'è una logica che Colui che si rivela sovraneamente ha stabilito. È la logica dell'incarnazione e del

³⁴ Ivi, p. 42.

privilegiamento di forme culturali atte ad esprimere, se non compiutamente, almeno nativamente, il riconoscimento del vero teologico. Di qui la necessaria “concentrazione cristologica” di ogni ermeneutica della fede, e la necessaria attenzione del credente a ritrovare nel *patois de Canaan* forme metaculturali straordinariamente legate a esprimere il mistero inafferrabile ed eccedente.

Infine, il dato della fede non può fare a meno del confronto con culture altre rispetto al *patois de Canaan*, nel senso che c'è una certa affinità tra progetti mondani di speranza con la logica profonda della salvezza. Essa deve fare dunque i conti con la prassi, non per esaurirsi in essa, ma nel senso che essa può lasciarsi investire dai segni precari di progetti puramente umani per orientarli verso un *novum* del tutto eteronomo rispetto a ogni essere, avere e fare dell'uomo, eppure dentro ogni essere, avere e fare dell'uomo.

5. La logica della fede

E in conclusione, quale logica sostiene la fede? È una domanda cardine sulla quale Mancini ha insistito pure nell'ultima sua opera, il *Frammento su Dio*³⁵. Mancini prende in prestito l'espressione “logica della fede” da Henri Bouillard³⁶, reinterpreandola però in un senso diverso, intendendo presentare non la logica che giunge alla fede e la sostiene, come anche nella linea di pensiero di un suo antico maestro, Amato Masnovo, e cioè di una filosofia che introduce alla religione³⁷, ma quella che la stessa fede cura e gestisce, cioè una logica che mette insieme trascendenza e immanenza, al di là dell'analogia dell'essere. Questa “logica” dice anzitutto spezzamento, rottura (*Brechung*) alla maniera barthiana, ossia una frattura tra l'ordine naturale umano e quello divino, una incoordinabilità, una “crisi di tutte le forze” (ancora Barth) di fronte all'essere afferrati dal *Wort Gottes*.

Una logica distesa dunque tra due parametri di una “terribile differenza”, quella che da un lato innalza Dio al massimo, fino al suo *in altissi-*

³⁵ Cfr. MANCINI I., *Frammento su Dio*, a cura di A. Aguti, prefazione di RIPANTI G., Morcelliana, Brescia 2000. Vedi pure MANCINI I., *Teologia dei doppi pensieri*, in ANGELINI G. et alii, *Essere teologi oggi. Dieci storie*, Marietti, Casale Monferrato 1986, pp. 81-96; ID., *Teologia e filosofia. I doppi pensieri e la logica della fede*, in «Asprenas», n. 36 (1989) pp. 5-21; MILANO., *Il teologo e filosofo dei “doppi pensieri”*, in «Hermeneutica», n.s. (2004), pp. 33-63; CACCIARI M.-FORTE B., *Dio nei doppi pensieri. Attualità di Italo Mancini*, Morcelliana, Brescia 2017.

³⁶ Cfr. BOUILLARD H., *Logique de la foi*, Aubier, Paris 1964.

³⁷ Cfr. MASNOVO A., *La filosofia verso la religione*, SEI, Milano 1946.

mis, con il pericolo però denunciato da Bloch, e avvertito da Mancini, che di fronte a tale lontananza di Dio «il servo rimanga completamente a bocca asciutta» o quello denunciato dai teologi della primavera praghese per cui di fronte a questa rottura dei campi dell'essere si può generare il rischio di una sorta di classismo ontologico e teologico, per cui alla fine a Dio va tutta la beatitudine e all'uomo l'insignificanza di ogni suo essere, avere e fare; e dall'altro lato, questa logica fa propria la riconciliazione e la continuità del *Deus maxime pro nobis*, per cui Gesù diventa il segno della nostra buona causa e il messaggio evangelico è vicino al mondo della distretta e sofferenza umana.

In definitiva, non dovrebbe trattarsi né di un *aut-aut*, né di un *nec-nec*, ma di un *et-et* che, secondo Mancini, istituirebbe una di *logica dei doppi pensieri* nella quale trovano spazio e la *continuità* con l'efficacia politica del Vangelo e la *rottura* con l'esaltazione del *tu solus Altissimus* francescano. Questa logica dei doppi pensieri è scovata soprattutto nel campo teologico. Tommaso d'Aquino, annota Mancini, fa ad esempio uso dell'espressione di Dionigi l'Areopagita: *in finem nostrae cognitionis Deum tamquam ignotum cognoscitur* (*Teologia mistica*, II). Nella *Summa contra gentes* Tommaso aveva messo in parallelo la conoscenza teologica con la situazione di Mosé di fronte al rovetto ardente e parla di una *sublimissima cognitio* all'interno di una radicale *ignorantia*³⁸: è l'esito della teologia mistica dove, per libera attrazione divina, è sfondato il tetto della *conditio humana* e a tutte le forme del sapere umano succede il *pati* o lo sperimentare mistico. In realtà, questa è una prospettiva che Mancini riprende soprattutto da Jacques Maritain, il quale fa succedere la conoscenza mistica a quella denominata "perinoetica", che è propria della scienza, e a quella che chiama "dianoetica", che è propria della metafisica: la conoscenza mistica afferma più invocando che dimostrando³⁹.

Solo con la forza del *pati*, dunque, della "passione delle cose divine", si supererebbe la logica dei doppi pensieri, una passione del sapere sovra-razionale che anche Hegel avrebbe sentito se non al livello metafisico, almeno a quello ermeneutico, chiamando l'oggetto teologico "Oggetto immenso", pensando però di superarlo con le totalizzazioni della dialettica. Questo stato di passione infinita dura un istante, come dice Agostino nelle *Confessioni*⁴⁰. Fuori di questa condizione beata si ricade nella distretta della scienza e della fede, dove il dubbio e l'oscurità sono l'ombra di ogni co-

³⁸ TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra gentes*, III, 49.

³⁹ MARITAIN J., *Les degrés du savoir*, Desclée, Paris 1946.

⁴⁰ Cfr. AGOSTINO, *Confessioni*, IX, 10.

noscenza. Su questo livello regna il simbolo e il traslato che dalla figura del sensibile ci conducono al divino.

Il manifesto della logica dei doppi pensieri può essere trovato secondo Mancini, non solo in Tommaso e in Agostino, che nelle *Confessioni* invoca Dio con coppie di termini ossimori, talora antitetici⁴¹, ma anche nell'apologetica di Pascal, basata sulla logica delle *contrariétés*, e nei "doppi pensieri" di Dostoevskij, il quale ne presenta l'aspetto di caduta morale, di necessità epistemologica e di struttura teologica (nella coesistenza di Alësa e di Ivàn Karamazov, e la redenzione di entrambi attraverso il passionale Mjtia che "prende la croce" ed espia un delitto non suo, offrendosi come redenzione anche per il turbolento sangue della casata: non tre personaggi, ma tre inscindibili aspetti di ogni persona umana). E che dire di Edith Stein e del suo commento a Dionigi, autrice alla quale Mancini dedica una parte nel suo *Frammento su Dio?* «Questo della *sublimissimae cognitionis ignorantia* è l'ossimoro teologico più alto, la sorgente prima della necessità dei doppi pensieri. Almeno per la mia meditazione insonne sui testi intorno a Dio (mi sono sempre sentito incapace di fronte ai testi di Dio e della sua rivelazione, che è il senso dionigiano di teologia, e che giustifica l'espressione di "teologia primordiale" riferita a Dio), tanto da definire la mia filosofia come la ricerca sempre aperta di dare senso a un significato, il significato che ha nome Dio; per me, almeno, la questione del rapporto tra la teologia e la filosofia si risolve in un ossimoro teologico e, a voler dire la cosa non in termini di simboli e retorica ma in quelli di concetti e di dottrina, in una teologia dei doppi pensieri, che riflettano alla meno peggio i raggi del purissimo cristallo, che sta in Dio»⁴². Una «terribile differenza» che fa cantare a Mancini il *de profundis* per la dialettica e aprire la riflessione a una teologia del Crocefisso, contemplando in lui l'ossimoro teologico per eccellenza, il vero paradosso della fede.

Sarà Bonhoeffer a condurlo sulla pista della teologia della croce: «Può sembrare strano, in questa teologia, [quella di Bonhoeffer], il fatto di postulare per l'uomo forte e adulto un Dio crocefisso e impotente. Già, ma è lui che si è rivelato così e poi questa è l'unica maniera di respingere ogni forma di integrismo e di "eteronomia in forma clericale"». Con Bonhoeffer, «la terra è laicamente liberata dai cortocircuiti dell'aggettivazione teologica per le realtà mondane, e Dio gli sta sofferente nel cuore come imprevedibile fermento. Fonte di pietà senza fine, e capace di attrazioni amo-

⁴¹ Cfr. *ivi*, I, 4.

⁴² MANCINI I., *Scritti cristiani*, cit., p. 28.

rose, come quelle che portano lo stesso Bonhoeffer sulla via della sequela e della consumazione di sé⁴³. Se il Dio onnipotente atterrisce oppure crea l'ubriacatura del dominio, il Dio impotente attrae in un destino di partecipazione»⁴⁴. Nel Cristo crocefisso Mancini vorrà contemplare la verità della *riconciliazione degli opposti*, più invocata, comunque, che dimostrata.

⁴³ Oltre nel già citato *Novecento teologico*, Mancini si occuperà specificamente di Bonhoeffer in MANCINI I., *Bonhoeffer*, Vallecchi, Firenze 1969 (nuova edizione: Morcelliana, Brescia 1995).

⁴⁴ MANCINI I., *Scritti cristiani*, cit., p. 91.

Una nuova scienza: l'andragogia o educazione degli adulti

di Dario Sessa

1. Introduzione

Nell'ambito della fondazione della pedagogia generale abbiamo assistito negli ultimi anni ad un vero e proprio proliferare di teorie sull'educazione, che si sono succedute seguendo un'evoluzione scientifica che ha portato nella seconda metà del '900 alla trasformazione del sapere da "organico" a "organizzato" e alla trasformazione della pedagogia stessa in "scienza della formazione" dell'uomo¹.

Sempre più rilevante è diventata la questione della scientificità, alla luce di una serie di riferimenti classici, essenzialmente riconducibili all'epistemologia di Karl Popper², anti-induttivista e falsificazionista; all'epistemologia di Thomas Kühn³, fondata sui paradigmi e particolarmente attenta all'andamento "irregolare" della scienza; a quella di Imre Lakatos⁴, vertente sulle "progressioni" e della "regressioni" della scienza, mirante, invece, a cogliere la pluralità dei paradigmi in relazione alle varie condizioni stori-

¹ Cfr. SESSA D., *L'azione educativa*, PassionEducativa, Benevento 2018, pp. 17-18.

² Karl Raimund Popper (1902-1994) è ritenuto il massimo epistemologo del XX secolo. Austriaco di nascita, poi naturalizzato britannico, si è anche occupato di filosofia politica, avvertendo il totalitarismo. In campo epistemologico critica l'induttivismo e adotta come criterio di demarcazione tra "scientifico" e "non scientifico" il principio di falsificabilità (ben diverso da quello di verificabilità caro al neo-positivismo logico). La pietra miliare dell'epistemologia contemporanea è la sua "Logica della scoperta scientifica" del 1934 (tr. it., *Logica della ricerca scientifica*, Einaudi, Torino 1970). Cfr. pure l'altra opera fondamentale *Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica*, tr. it., Il Mulino, Bologna 1972.

³ Thomas Samuel Kühn (1922-1996), filosofo, storico, nonché fisico americano, da epistemologo si occupa in particolare di storia della scienza, diversificandosi sotto parecchi aspetti da Popper. La sua opera principale è *The Structure of Scientific Revolutions* del 1962 (tr. it., *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1979).

⁴ Imre Lakatos (Imre Lipsitz, 1922-1974) fu filosofo della scienza di origine ungherese. Arricchisce l'epistemologia considerando che quando un programma è razionale e progressivo, ma presenta anomalie, lo scienziato lo può modificare proprio in base alle anomalie riscontrate, riformulando le cosiddette "ipotesi ausiliarie". Se, invece, un programma è regressivo, subentra la falsificazione popperiana e si ricerca un programma di ricerca più progressivo. Ciò accade, secondo Lakatos, nei periodi storici che Kühn definisce "rivoluzionari". Principale opera di riferimento *La metodologia dei programmi di ricerca scientifici*, tr. it., Il Saggiatore, Milano 2001.

che. Il tutto ha portato a ridefinire lo statuto epistemologico della pedagogia come “scienza della formazione”, della quale, sempre in riferimento al paradigma epistemologico, possiamo cogliere alcuni tratti caratteristici. Abbiamo la *formazione* come oggetto, un *linguaggio* tipologicamente vario (ad es. analitico, descrittivo, narrativo), una *logica* interpretativa in relazione a teoria e prassi, un'area di *investigazione* che spazia dalla ricerca storica a quella teoretica, un'*euristica* essenzialmente intesa come idea regolativa ed un *paradigma di legittimazione* fondato su complessità, critica, problematicismo.

Viene sottolineata inoltre la dimensione “riflessiva” del sapere, che si sviluppa nella prassi delle azioni educative, il che equivale a parlare di una sorta di “sapere che pensa l'educazione”⁵.

L'oggetto, cioè la *formazione*, viene oggi inteso come *processo globale*, sempre *in fieri*, ben reso dall'espressione *long life learning*. Essa, infatti, indica qualcosa in più di mera conquista della conoscenza, in quanto abilita il soggetto ad esserne un autentico protagonista⁶.

Più propriamente, l'educazione è da intendersi come processo *intenzionale* (cioè voluto e formalizzato) di strutturazione della personalità, in termini di *apprendimento*, *socializzazione*, *inculturazione*. Questo processo, peraltro, fa comprendere come il termine stesso di “educazione” vada sempre considerato nella sua polisemicità, essendo riferito, al tempo stesso, ad istituzioni, azioni, contenuti e risultati. Al suo interno l'istruzione è intesa come *trasmissione di contenuti disciplinari*, ma non in astratto. Tali contenuti vengono, infatti, “curvati” in relazione alle istanze sociali (*socializzazione*) e individuali (*sussistenza*), per cui il processo si configura oggi giorno come una *strategia complessiva di conoscenza e socializzazione*.

Molta attenzione è stata riservata alla formazione globale, all'educazione non formale (*comportamento*) ed all'istruzione formale (*sapere*). La conseguenza di questo nuovo approccio è stata l'attenzione particolare per l'educazione degli adulti (EdA), che, in verità, non costituisce una sostan-

⁵ Cfr. AUSUBEL D., *Educazione e processi cognitivi*, tr. it., Franco Angeli, Milano 1991-1995. Più in particolare, per quanto attiene all'insegnamento ed alla professionalità docente, cfr. FABBRI L. (a cura di), *Formazione degli insegnanti e pratiche riflessive*, Armando, Roma 1999 e FABBRI L.-STRIANO M.-MELACARNE C., *L'insegnante riflessivo. Coltivazione e trasformazione delle pratiche professionali*, Franco Angeli, Milano 2008.

⁶ Il termine *lifelong learning* può essere tradotto come “apprendimento permanente” o “apprendimento continuo”. Si tratta di un processo individuale e intenzionale (voluta e conscio), che porta ad acquisire competenze nuove in funzione dei cambiamenti di ruoli e contesti provocati dai nuovi bisogni sociali e/o lavorativi. Tale processo si estende a tutto l'arco della vita, avendo inizio ben prima della scuola e non concludendosi praticamente mai. Cfr. ALBERICI A., *Imparare sempre nella società della conoscenza*, Mondadori, Milano 2002.

ziale novità, ma vanta una storia bicentenaria. Possiamo rinvenire, ad esempio, le prime iniziative di EdA in Danimarca verso la metà dell'800, con scuole per adulti essenzialmente di alfabetizzazione (ad es. a Hogsboro con la prima università popolare per formare “cittadini illuminati e coscienti”). Anche la Francia nell'800 conosce molteplici iniziative di educazione per adulti, le cui forme più elevate sono costituite dalle “università popolari”. Il fenomeno riguarda anche l'Italia, in cui sorgono le “scuole serali” (si pensi alle scuole per i contadini nell'agro romano), il cui fine fu essenzialmente di alfabetizzazione e, ad inizio '900, le prime università popolari⁷.

Dopo la II guerra mondiale il tema dell'educazione popolare viene affrontato da organismi sovranazionali come l'Unesco, con una serie di interventi che hanno inizio col pronunciamento del 1949⁸. Successivamente nel 1960 il termine “Long life education” compare alla conferenza di Montreal e si evolve, pervenendo nel 1997 con la conferenza di Amburgo, alla definizione dell'educazione degli adulti come un vero e proprio “dovere degli stati”⁹.

Non a caso, nel 2000 l'Unione Europea (UE) promulga un *memorandum* per l'istruzione permanente, con cui si mira a garantire le competenze di base per tutti ed a diffondere nuove tecniche d'insegnamento. Per l'UE, l'EdA deve garantire forme di apprendimento dopo il ciclo iniziale di istruzione, al fine di garantire una formazione permanente, soprattutto in termini di qualificazione professionale. È proprio in questa fase che si passa dalla pedagogia all'*andragogia*.

⁷ Le università popolari in tutta Europa hanno come scopo avvicinare alla cultura tutti i ceti sociali. Il termine “popolare” indica una attenzione particolare per i ceti più disagiati ed emarginati. In Italia vennero favorite dai sindacati e dal Partito Socialista. Esse attualmente sono generalmente associazioni private, che non possono rilasciare titoli aventi valore legale. Si coordinano attraverso la Confederazione Nazionale delle Università Popolari Italiane (CNUPI) fondata nel 1982 e l'Unione Italiana di Educazione per gli Adulti (UNIEDA) che fanno entrambe parte dell'*European Association for the Education of Adults* (EAEA).

⁸ L'UNESCO nel 1949 indice la prima Conferenza Mondiale sull'Educazione degli Adulti. La Conferenza di Parigi (1985) sottolinea l'importanza del *Right to learn*, che viene visto come strumento non solo per la soluzione del problema dell'analfabetismo, ma anche per promuovere lo sviluppo della persona. L'adulto viene aiutato “a prendere in mano il suo destino”. Nel 2009 invece si discute del *Right to literacy* nella Conferenza di Belém in cui vengono definite delle linee guida sull'educazione degli adulti per il futuro.

⁹ L'EdA infatti è un sottoinsieme del *Life Long Learning* e dell'apprendimento permanente. All'interno di questa rientrano la *Lifelong Education* intesa come educazione che si estende a tutto l'arco della vita. La formazione degli adulti va intesa come insieme dei processi di insegnamento-apprendimento degli adulti nonché di formazione professionale, sia all'esterno che all'interno del contesto lavorativo.

Volendo offrire una definizione di EdA possiamo far riferimento alla dichiarazione Unesco di Nairobi del 1976 che così si esprime:

“L’insieme dei processi educativi (qualunque ne sia il contenuto, livello o metodo, formali o informali/non formali, che prolunghino o sostituiscano l’educazione iniziale dispensata da istituzioni scolastiche o universitaria, sotto forma di preparazione professionale) grazie ai quali persone considerate adulte dalla propria società di riferimento sviluppano le proprie attitudini, arricchiscono le conoscenze, migliorano le qualificazioni tecniche o professionali, fanno evolvere atteggiamenti e comportamenti nella duplice prospettiva di una crescita integrale dell’uomo e di una sua partecipazione a uno sviluppo socio-economico e culturale integrato”¹⁰.

2. Le basi teoriche dell’EdA

Un primo riferimento, di valenza fondamentale, è costituito da John Dewey¹¹, per il quale alla base dell’EdA è da porre l’esperienza del soggetto. A Dewey si rifà Edward C. Lindemann (1855-1953)¹², il quale sottolinea il carattere anche “artistico” dell’educazione, mentre un altro illustre studioso, Edward Lee Thorndike (1874-1949)¹³, insiste sull’aspetto rigorosamente

¹⁰ Conferenza Generale dell’Organo delle Nazioni Unite per l’Educazione, la Scienza e la Cultura (Nairobi, 1976). Cfr. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000114038> (ult. acc. 21/06/2019).

¹¹ John Dewey (1859-1952), filosofo e pedagogista americano, esercitò una fortissima influenza su cultura e politica e soprattutto sull’educazione. La sua dottrina è detta *strumentalismo* e pone al centro della riflessione l’esperienza concepita come *rapporto tra uomo e ambiente*. L’uomo, in quest’ottica, non deve limitarsi ad essere spettatore passivo, ma protagonista, interagendo con ciò che lo circonda. Il tutto si riverbera sulla scuola, che non solo è un’istituzione sociale, ma rappresenta la vita attuale nella sua fattuale concretezza, in cui l’educando deve integrarsi. Di notevole attualità il tema del lavoro, concepito come esperienza formativa in vista dell’integrazione sociale e della vita in comune, con un apprendimento pratico di “cose reali”. Essa è definita come *attiva* (attivismo pedagogico), in quanto volta a favorire l’interazione con la realtà e il *problem solving*. Lo sviluppo delle attività didattiche, per Dewey, dev’essere progressivo e graduale. Cfr. DEWEY J., *Il mio credo pedagogico* (1897), tr. it., Tip. Unione Ed., Roma 1913; ID., *Esperienza e educazione* (1938), tr. it., La Nuova Italia, Firenze 1949.

¹² Eduard C. Lindeman (1885-1953), fu educatore americano, discepolo di Dewey e pioniere dell’educazione degli adulti, nell’ambito della quale introdusse molti moderni concetti con *The Meaning of Adult Education* (1926). La peculiarità dell’adulto sta nell’imparare in base alla propria esperienza ed in vista dei fini che intende realizzare, con un’orientazione “to learning is life-centered” ed un profondo bisogno di “self-directing”.

¹³ Edward Lee Thorndike (1874-1949) fu uno psicologo docente alla Columbia University. Partendo dalla psicologia animale pervenne alla formulazione di alcune leggi

scientifico che essa è chiamata ad assumere. Anche Cyrili O. Houle (1913-1998) eserciterà notevole influsso sull'EdA, in quanto applica il metodo sperimentale all'istruzione degli adulti, definendo lo scopo dell'apprensione come volto soprattutto alla soddisfazione dei bisogni di crescita e del *problem solving*¹⁴. In tale ambito è importante la fondazione dell'*American Association for Adult Education* del 1926.

Occorre inoltre far anche riferimento, nell'ambito di un discorso ancor più ampio, al contesto psicologico. Si pensi, ad esempio, alle teorie psicodinamiche di Freud, attente all'influenza dell'inconscio nell'apprendimento. Sempre psicologico è l'apporto di Jung, con la sua concezione olistica della *psyche*, in cui sono particolarmente significative le quattro funzioni di base: sensazione, pensiero, emozioni e intuizione¹⁵. Ugualmente psicologico, ma in senso lato, il contributo di Erik Erikson, con la sua teoria dello sviluppo psicosociale, in cui viene riconosciuto e sottolineato il ruolo centrale del sé¹⁶.

dell'apprendimento. A lui viene, ad esempio, attribuita la scoperta e la codificazione del cosiddetto "effetto alone", secondo cui un singolo aspetto positivo o negativo percepito in un individuo tende a gettare un alone positivo o negativo su tutti gli altri individui del medesimo gruppo. Le principali leggi dell'apprendimento sono: a) "Legge dell'esercizio", secondo la quale l'apprendimento è graduale e migliora con la ripetizione delle prove; b) "Legge dell'effetto", secondo la quale l'apprendimento avviene in funzione delle conseguenze del comportamento, cioè le azioni seguite da riduzione di "stati di bisogno" o ricompense tendono ad essere reiterate; c) "Legge del trasferimento", secondo la quale una risposta acquisita in una situazione verrà riprodotta in altre situazioni nella misura in cui queste ultime sono simili alla prima. Thorndike, come si vede chiaramente, anticipa il comportamentismo. Opere principali *Educational Psychology*, in tre volumi (1903) e *The Psychology of Wants, Interests, and Attitudes* (1935).

¹⁴ Cfr. HOULE, C.O., *Libraries in adult and fundamental education, Unesco, Paris 1951* (ult. ed. 1992).

¹⁵ Carl Gustav Jung (1875-1961), psicologo, antropologo, filosofo, psichiatra svizzero, fu inizialmente vicino a Freud, per poi distaccarsene, prospettando la sua psicologia analitica o del profondo. La differenziazione con Freud sta nel fatto che il padre della psicoanalisi focalizzava l'attenzione sull'inconscio individuale, mentre Jung su quello collettivo (cfr. teoria degli "archetipi"). Jung si discostò sostanzialmente da Freud nel 1912 col trattato *La libido: simboli e trasformazioni*. Il fine del percorso consiste, attraverso il processo di individuazione, nella realizzazione del sé personale che si confronta sia con l'inconscio collettivo che con quello individuale. Rilevanti, ai fini dell'EdA, la teoria dei tipi psicologici, radicati intorno alla bipolarità *introverso/estroverso*, che sono i due orientamenti di fondo della personalità. Cfr. JUNG G., *L'Io e l'Inconscio*, tr. it., Boringhieri, Torino 1967; ID., *La psiche infantile*, tr. it., Boringhieri, Torino 1994.

¹⁶ Erik Homburger Erikson (1902-1994) fu un illustre psicologo tedesco, naturalizzato statunitense. Nota è la sua rielaborazione dei processi di sviluppo individuale, che vanno ben oltre la matrice psicoanalitica classica, da cui partono. Egli li distingue in 8 fasi, ognuna delle quali è legata ad un conflitto bipolare. Esse caratterizzano l'intera vita umana e sono veri e propri stadi di sviluppo psico-sociale, importanti, peraltro, per l'EdA: 1) Infanzia 0-1 anno (fase orale-

Fondamentale poi l'apporto della psicologia umanistica, in particolare di Rogers¹⁷, con la sua teoria della terapia incentrata sul soggetto, che, nella fattispecie pedagogica ed andragogica, è l'alunno.

A questi apporti si aggiungono quelli della psicologia dell'età evolutiva, della gerontologia, della sociologia, della filosofia. In tutti, la costante è la convinzione che l'EdA costituisca una risorsa capace di migliorare i singoli per migliorare la società.

Nascono i primi trattati di andragogia tra i quali annoveriamo il famoso saggio di Overstreet dal titolo *The mature mind*¹⁸ ed i fondamentali contributi di colui che è considerato il "padre" dell'andragogia¹⁹, Malcom Knowles, per il quale l'adulto necessita di situazioni formative flessibili in un contesto di democrazia e partecipazione e nel quadro di un modello olistico.

respiratoria), con meccanismo conflittuale di base *fiducia/sfiducia*; 2) Prima Infanzia 1-3 anni (fase anale-uretrale), con meccanismo conflittuale di base *autonomia/vergogna e dubbio*; 3) Età genitale 3-6 anni (fase infantile-genitale), con meccanismo conflittuale di base *iniziativa/senso di colpa*; 4) Età scolare 6-12 anni (fase di "latenza"), con meccanismo conflittuale di base *industriosità/inferiorità*; 5) Adolescenza 12-20 anni (pubertà), con meccanismo conflittuale di base *identità e contestazione/diffusione di identità*; 6) Prima età adulta 20-40 anni (genitalità), con meccanismo conflittuale di base *intimità e solidarietà/isolamento*; 7) Seconda età adulta 40-65 anni, con meccanismo conflittuale di base *generatività/stagnazione e auto-assorbimento*; 8) Vecchiaia 65 in poi, con meccanismo conflittuale di base *integrità dell'Io/disperazione*. Pur trattandosi di un cammino "a tappe", il ciclo di vita viene inteso da Erikson come un *continuum*. Cfr. *The Life Cycle Completed* (1982), tr. it., *I cicli della vita*, Armando, Roma 2018.

¹⁷ Carl Ramson Rogers (1902-1987), psicologo che focalizza la sua attenzione, nella prospettiva della psicologia umanista, sulla "terapia non direttiva incentrata sul cliente". Cfr. ROGERS C.R.-KINGET G.M., *Psicoterapia e relazioni umane. Teoria e pratica della terapia non direttiva*, tr. it., Boringhieri, Torino 1970; ROGERS C.R., *Psicoterapia di consultazione*, tr. it., Astrolabio-Ubaldini, Roma 1971; ID., *Libertà nell'apprendimento*, tr. it., Giunti-Barbera, Firenze 1974.

¹⁸ Harry Allen Overstreet (1875-1970) fu uno scrittore americano molto popolare in tema di psicologia e sociologia. Il suo *bestseller* dal titolo *The Mature Mind* (1949) ebbe eccezionale diffusione (500.000 copie vendute). Cfr. OVERSTREET, H. A., *The mature mind*, Norton Ed., New York 1949.

¹⁹ Malcolm Shepherd Knowles (1913-1997) fu un celebre pedagogista statunitense, fautore e pioniere dell'andragogia, tematica che contribuì a sviluppare e divulgare sul piano mondiale. Ricoprì la prima cattedra di "Educazione degli Adulti" alla North Carolina University e fu lui a delineare i famosi "sei pilastri" dell'andragogia. Knowles favorisce l'ascesa di una teoria completa relativa all'EdA e ha il merito di aver delineato le linee guida per l'EdA, teorizzando una prassi educativa che è divenuta patrimonio mondiale. Testo di riferimento KNOWLES M. S., *The modern practice of adult education: From pedagogy to andragogy*, Englewood Cliffs, New York 1980. Cfr. in italiano KNOWLES M.S.-HOLTON E.F.-SWANSON R.A., *Quando l'adulto impara. Andragogia e sviluppo della persona*, tr. it., Franco Angeli, Milano 2008⁹.

3. Le idee-guida per l'educazione andragogica

La teoria andragogica sviluppata da Malcolm Knowles si basa su una serie di assunti che l'A. ha integrato ed ampliato nel corso degli anni (inizialmente erano soltanto quattro)²⁰.

Considerando le idee-guida di Knowles ed i contributi di altri autori, possiamo sintetizzare il tutto nei punti che seguono.

In primo luogo, è stato esaminato l'atteggiamento di fondo dell'adulto che inizia un percorso di apprendimento. Qui è rilevante il contributo di Allen Tough²¹, il quale ritiene che quando gli adulti iniziano un percorso apprensivo non esitino a investire energie, valutando particolarmente i concreti vantaggi che possono trarre dall'apprendimento. Paul Freire²² concorda, riconsiderando completamente il ruolo dell'insegnante, che è definito "facilitatore", in quanto ha il compito di aiutare i discenti in questo "risveglio di consapevolezza" in termini di efficienza della *performance*.

In secondo luogo, è centrale il "concetto di sé" del discente, che progressivamente passa da una totale dipendenza ad un senso di autonomia e di

²⁰ Essi sono stati spesso modificati ed arricchiti tra il 1975 e il 1980. Nel 1984 l'autore decise di aggiungerne un altro (il numero 5) e tra il 1989 e il 1990 aggiunse l'ultimo (il numero 6) e completò quelli che oggi sono i sei assunti fondamentali dell'andragogia e che ruotano attorno all'apprendimento adulto, la cui caratterizzazione essenziale, per Knowles è incentrata sul bisogno di conoscere

²¹ Allen Tough (1936-2012) fu un celebre ricercatore canadese nel campo dell'educazione ed insegnò all'Università di Toronto. Il suo contributo all'EdA fu calibrato "a lungo termine", in funzione del futuro dell'umanità, focalizzando l'attenzione sulle questioni di senso, sia in termini personali che sociali. La sua prospettiva globalizzante mirava ad un'EdA finalizzata alla crescita autodiretta e al "cambiamento" personale. Cfr. TOUGH A., *The Adult's Learning Projects: A fresh Approach to Theory and Practice in Adult Learning*, OISE, Toronto 1971; ID., *Intentional Changes: A fresh Approach to helping People Change*. Chicago University Press, Chicago 1982; ID., *Crucial Questions about the Future*. University Press of America, Laham 1991.

²² Paulo Reglus Neves Freire (1921-1997) fu un celebre pedagogista brasiliano. Nel delineare il suo forte attivismo pedagogico si ispirò a Platone, ma tenne conto, sul piano della pedagogia politica, di pensatori marxisti ed anticolonialisti. Il riferimento a Platone lo cogliamo nella sua lotta al concetto di educazione che definisce da "bancario", quello, cioè, che vede nello studente un conto vuoto da riempire (il corrispettivo della *tabula rasa* aristotelica), mentre egli sottolinea il ruolo attivo del discente, che, se adulto, è ancora più accentuato. Nel processo educativo introduce, inoltre, il concetto di *problem posing* ed avversa la classica dicotomia docente/studente. Cfr. FREIRE P., *La pedagogia degli oppressi*, tr. it, Mondadori, Milano 1971; ID., *Pedagogia dell'autonomia. Saperi necessari per la pratica educativa*, EGA, Torino 2004; ID., *Pedagogia della speranza. Un nuovo approccio alla "Pedagogia degli oppressi"*, tr. it., EGA, Torino 2008

indipendenza. Ed è proprio questo passaggio che segna la progressiva maturazione della persona adulta. L'educatore, quindi, non deve solo rispettare questo concetto del "sé", ma anche far percepire il rispetto che egli ha per il discente e favorire l'acquisizione di indipendenza ed autonomia.

Un terzo elemento, squisitamente andragogico, è dato dal ruolo dell'esperienza che, essendo molto più ampia negli adulti, non solo favorisce maggiore ricchezza, ma anche maggiore possibilità di utilizzo di risorse interne. Non a caso, tra gruppi di discenti adulti e gruppi di discenti giovani c'è una fondamentale differenza: il gruppo di adulti è più eterogeneo come *background*, stile di apprendimento, motivazioni, bisogni, interessi e obiettivi rispetto ad un gruppo di giovani, che è generalmente molto più omogeneo.

Da qui deriva il grande accento posto nella formazione degli adulti che si pone come centrale l'individualizzazione delle strategie d'insegnamento-apprendimento. Le tecniche d'insegnamento esperienziali, ad esempio, nell'EdA prevalgono su quelle trasmissive e sul *peer-teaching*.

La maggiore esperienza, però, potrebbe anche generare criticità in quanto spesso si accoppia a rigidità negli abiti mentali e, elemento ancor più critico, potrebbe generare resistenza al cambiamento e alle innovazioni.

La positività, comunque, sta proprio nel significato dell'esperienza: mentre per i bambini l'esperienza è qualcosa che "capita", per gli adulti essa rappresenta il "chi sono", nel senso che la stessa identità personale deriva dalle esperienze vissute.

L'orientamento verso l'apprendimento nell'adulto va al di là delle discipline d'insegnamento, in quanto è incentrato sulla vita reale, per cui la disponibilità ad apprendere è utilizzata per migliorare le competenze in maniera applicabile alla vita reale quotidiana. Se, infatti, la proposta educativa viene formulata in termini di efficacia migliorativa della vita ordinaria, l'apprendimento sarà maggiore e più efficace e di ciò deve tener conto non solo la modalità espositiva dell'insegnante, ma anche la programmazione degli interventi formativo.

Va, infine, sottolineata l'importanza della motivazione, che, nel caso degli adulti, è prevalentemente interna. Non a caso, il già citato pedagogista canadese Allen Tough ha riscontrato che tutti gli adulti sono motivati a continuare a crescere e a evolversi, ma che questa motivazione spesso viene inibita da barriere quali un concetto negativo di sé come studente, l'inaccessibilità di opportunità o risorse, la poca disponibilità di tempo per studiare e, infine, l'infelice strutturazione di programmi, che, talvolta, violano i principi dell'apprendimento degli adulti.

Un ruolo importante lo gioca infine anche la promozione dell'autodeterminazione, che mira a soddisfare i bisogni psicologici innati di competenza, autonomia e relazione. La competenza fondamentale che deve acquisire l'adulto consiste, in definitiva, nel sentirsi capace di agire sull'ambiente sperimentando sensazioni di controllo personale.

4. Alcune peculiarità dell'Educazione degli Adulti

In questa prospettiva, l'*autonomia* si riferisce alla possibilità di decidere personalmente *cosa* fare e *come*; il *bisogno di relazione* riguarda la necessità di mantenere e costituire legami in ambito sociale.

Va detto che gli adulti possono non essere consapevoli del loro bisogno di apprendere, per cui è compito del facilitatore far emergere questa esigenza. Va sottolineato, però, che l'adulto ha talvolta un poco positivo concetto di sé come discente e che, contrariamente ad ogni aspettativa, spesso si creano situazioni in cui emerge un alto grado di dipendenza. In questi casi l'educatore degli adulti deve scoraggiare tale atteggiamento, favorendo l'autonomia nell'apprendimento.

Circa il ruolo delle esperienze del discente, va sottolineato come queste diano luogo a processi di apprendimento qualitativamente diversi rispetto a quelli dei giovani. Il rischio è che pregiudizi e stili mentali possano generare resistenza alla fruizione dell'apprendimento e l'idea di pensare in maniera alternativa possa spaventare.

L'adulto, per quanto attiene alla disponibilità ad apprendere, evidenzia grande disponibilità soprattutto in funzione delle esigenze della vita ed ai cosiddetti "compiti evolutivi", orientandosi verso la soluzione dei compiti concreti e dei problemi alla vita, il che comporta la rimodulazione dell'intervento educativo, favorendo le ricerche sull'apprendimento nel contesto pratico (*Learning by doing*).

In ogni caso, per concludere, se l'andragogia è attività *intenzionale* che mira al cambiamento di un adulto, essa andrà distinta dall'*attività andragogica*, consistente nell'insieme di sistemi e metodi adottati.

Interessante è, a questo proposito, il contributo di Have, che tenta una sintesi dell'andragogia come attività intenzionale e delle attività andragogiche nella cosiddetta *andragologia*²³.

²³ Per un approfondimento della distinzione e del contributo di Have, studioso olandese poco noto, cfr. <http://www.kislexikon.hu/andragologia.html#ixzz5we7P1fn4>.

5. Arricchimenti del *setting* in prospettiva andragogica

Il *setting* della prassi andragogica subisce continui arricchimenti, molti dei quali derivano dall'apporto della psicologia. Rilevante, ad esempio, è il ruolo dell'insegnante alla luce della psicologia di Rogers, che, in ambito andragogico, è - come abbiamo anticipato - "facilitatore" del processo incentrato sul discente. Al facilitatore si richiedono "competenze personali" in termini di autenticità, sollecitudine, comprensione empatica.

Tenendo sempre conto del contributo della psicologia, le linee operative chiave dell'andragogia sono quelle ribadite più volte da Dewey e, cioè: a) Partire sempre dall'esperienza concreta; b) Incentrare tutto su spirito democratico e mete condivise; c) instaurare un rapporto di continuità con le esperienze precedenti; d) curare un'interazione armoniosa tra condizioni interne ed esterne, soggetto e oggetto.

In tale contesto occupa un ruolo centrale la riflessione politica del filosofo americano, imperniata intorno al principio di *democrazia*:

«Una democrazia è qualcosa di più di una forma di governo. È prima di tutto un tipo di vita associata, di esperienza continuamente comunicata. L'estensione nello spazio del numero di individui che partecipano ad un interesse in tal guisa che ognuno deve riferire la sua azione a quella degli altri e considerare l'azione degli altri per dare un motivo e una direzione alla sua equivale all'abbattimento di quelle barriere di classe, di razza e di territorio nazionale che impedivano agli uomini di cogliere il pieno significato della loro attività»²⁴.

Sempre in ambito operativo, Jerome Bruner²⁵ focalizza l'attenzione in modo particolare sul movente dell'agire apprensivo, distinguendo tra movente

²⁴ DEWEY J., *Democracy and Education, an Introduction to the Philosophy of Education*, MacMillan, New York 1916 (tr. it., *Democrazia ed educazione*, La Nuova Italia, Firenze 2004, p. 95)

²⁵ Jerome Seymour Bruner (1915-2016) fu un famoso psicologo statunitense, che, nella prospettiva cognitivista, sviluppò la *psicologia culturale* e la *psicologia dell'educazione*. Contro il comportamentismo di Watson, modificò il *set* cognitivo, rifiutando l'idea di una mente che percepisce passivamente, ma concependola come una struttura attiva nel processo. La psicologia culturale, però, non si basa sul pensiero scientifico tradizionale (cioè come spiegazione essenzialmente causale), ma cerca di comprendere il significato che l'uomo attribuisce ai propri sentimenti e, quindi, alla propria esperienza di vita. Cfr. *The Process of Education* (1960). tr. it. *Dopo Dewey: il processo di apprendimento nelle due culture*, Armando, Roma 1966; *Toward a Theory of Instruction* (1966), tr. it. *Verso una teoria dell'istruzione*, Armando, Roma 1982; *Studies in Cognitive Growth* (1966), tr. it. *Studi sullo sviluppo cognitivo*, Armando, Roma

del formatore, che è comunicare le conoscenze e movente del discente, che è la volontà di apprendere. Vengono, quindi, indicati tre criteri: a) In primo luogo occorre individuare l'esperienza più efficace per predisporre all'apprendimento; b) Strutturare, poi, bene il percorso mediante sequenze efficaci e congruenti nell'insegnamento; c) Usare, infine, il rinforzo, in termini di ricompensa-punizione. In questo ambito si ritiene che il cosiddetto "metodo ipotetico" (*if ... then*) debba prevalere su quello espositivo e che occorra, altresì, far leva sulla cooperazione tra insegnante e alunno.

Per un altro illustre psicologo, Alex Bandura²⁶, sempre restando sul piano metodologico, occorre privilegiare il *modeling* o apprendimento per imitazione ed identificazione, che si rivela la migliore forma di insegnamento, soprattutto nell'ambito pratico. Osservare "come si fa" riconduce all'effetto di *evocazione* ed è una forma di apprendimento sociale.

Certamente il nome più autorevole nel quadro di questa prospettiva è quello di Jack Mezirow²⁷, il fautore della teoria dell'*apprendimento trasformativo*. Per il celebre studioso, l'esperienza apprenditiva è "inscritta" nel

1968; *The Culture of Education* (1996), tr. it. *La cultura dell'educazione*, Feltrinelli, Milano 2000.

²⁶ Albert Bandura (1925) è uno psicologo canadese che ha studiato la teoria del cosiddetto "apprendimento sociale" e la "teoria sociale cognitiva". Entrambe si basano sull'apprendimento mediante l'osservazione e l'imitazione (*modeling*). La personalità, secondo questa prospettiva, funziona, infatti, in base a fattori non solo individuali ma *contestuali*. A questo si aggiungono le "capacità personali" che aiutano a conoscere se stessi e regolare il proprio comportamento. Bandura enumera cinque capacità di base: 1) La "capacità di simbolizzazione", che corrisponde alla capacità delle persone di rappresentare simbolicamente la conoscenza. Il linguaggio rappresenta l'esempio più evidente della capacità cognitiva di ragionare usando simboli astratti; 2) La "capacità vicaria", che permette di acquisire conoscenze, abilità o competenze mediante l'osservazione ed il modellamento riferito ad altre persone; 3) La "capacità di previsione", che permette di anticipare gli eventi futuri, il che è sul piano emotivo e motivazionale, in termini, ad esempio, di timore di eventi futuri presumibilmente negativi; 4) La "capacità di autoregolazione", che permette di stabilire obiettivi, facendo opportuno riferimento ai propri *standard* di prestazione; 5) La "capacità di autoriflessione", che permette di essere consapevoli di noi stessi. Cfr. BANDURA, A., *Autoefficacia: teoria e applicazioni* (1997), tr. it., Erickson, Trento, 2000; ID., *Guida alla costruzione delle scale di autoefficacia* (1997), tr. it., in CAPRARÀ G.V. (a cura di), *La valutazione dell'autoefficacia*, Erickson, Trento 2000.

²⁷ Jack Mezirow (1923-2014) sociologo statunitense, docente al *Teachers College* della Columbia University, studiò i processi cognitivi e fu il fautore della teoria dell'apprendimento trasformativo, che insegna a pensare e ragionare e riflettere al fine di trasformare in meglio se stessi e l'ambiente di riferimento. Famoso è il saggio del 1978 *Perspective transformation*. Altro saggio sul processo di trasformazione delle prospettive di significato è *Fostering critical reflection in adulthood: a guide in transformative and emancipatory learning* (1990). Per una visione globale ed una iniziazione alla teoria di Mezirow cfr. MEZIROW J., *Apprendimento e trasformazione*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 2003.

mondo della vita, nel senso che ogni soggetto sperimenta nel suo mondo ciò che impara e questa esperienza lo porta a continui cambiamenti di prospettiva. Di qui il termine di *apprendimento trasformativale*.

L'apprendimento è trasformativo soprattutto per l'adulto, in quanto ristrutturata le prospettive e gli schemi appresi nel suo mondo, per farne piste ermeneutiche e così *re-interpretare* e *ri-modellare* le sue azioni.

Alla ridefinizione del proprio mondo, però, concorre in maniera determinante per Stephen Brookfield²⁸ la riflessione. Di qui le cosiddette “teorie del cambiamento”, che indagano sulla ridefinizione del proprio ambiente, come fanno, ad esempio, le già citate “teorie dei sistemi” di Knowles.

Il sistema sociale, visto in questa prospettiva, è un sistema complesso in relazione a sottosistemi interagenti. Da questa constatazione nasce la grande pista dello studio delle risorse umane (psicologia del lavoro).

Appare chiaro, come afferma Argyris (che si rifà a Lewin), che occorre pianificare i cambiamenti, scegliendo strategie adeguate soprattutto in relazione alle due costanti che si verificano in occasione dei cambiamenti: *conflitti* e *resistenze*, che vanno gestite nel miglior modo possibile. Nasce così la figura del consulente od “agente del cambiamento”.

6. Alcuni rilievi sulla differenza tra andragogia e pedagogia

Facendo riferimento ai sei principi dell'andragogia di Knowles e rapportandoli alla pedagogia, cogliamo in sintesi una serie di differenze di base fondamentali per instaurare la prassi educativa nei confronti degli adulti. Abbiamo, tenendo conto dei sei caratteri essenziali dell'andragogia:

1) *Bisogno di sapere del discente*: mentre in prospettiva andragogica l'adulto sa perché apprende, in prospettiva pedagogica il fanciullo apprende ciò che gli viene insegnato;

2) *Concetto di sé*: mentre in prospettiva andragogica nell'adulto è autonomo, in prospettiva pedagogica nel fanciullo è dipendente;

3) *Esperienza pregressa*: mentre in prospettiva andragogica l'esperienza dell'adulto costituisce una risorsa ed è ampia e ricca, in prospettiva pedagogica, di fatto, è scarsa, minimale e marginale;

²⁸ Stephen Brookfield (1949) è uno studioso inglese, specialista nell'EdA e docente presso l'università di San Tommaso a Minneapolis ed alla Columbia University. Cfr. *Teaching for critical thinking: helping students question their assumptions* (2011); *Powerful techniques for teaching adults* (2013); con ALISON J., *Engaging imagination: helping students become creative and reflective teachers* (2014) e con PRESKILL S., *The discussion book: 50 great ways to get people talking* (2016).

4) *Disposizione ad apprendere*: mentre in prospettiva andragogica tale propensione scaturisce prepotentemente dalla vita e dalle esigenze concrete, in prospettiva pedagogica essa è meccanica e poco legata ai problemi concreti;

5) *Orientamento ad apprendere*: mentre in prospettiva andragogica tutto si riconduce a problemi, in prospettiva pedagogica c'è talvolta un distacco dalla vita reale;

6) *Motivazioni ad apprendere*: mentre in prospettiva andragogica queste sono interiori, in prospettiva pedagogica sono esteriori, legate, cioè, alla volontà di altri (genitori, maestri)²⁹.

Il modello andragogico è, quindi, strutturalmente diverso da quello pedagogico. Entrambi sono processuali, ma è soprattutto il livello di condivisione a prospettarsi come molto diverso.

7. L'EdA in Italia

Oggi, nella società dell'informazione e della conoscenza, l'apprendimento è posto in relazione alle potenzialità da realizzare durante tutta la vita, ben resa dall'espressione *long life learning*. Occorre, inoltre, tener conto della *globalizzazione*, che investe mercati, produzione, modi di pensare su scala mondiale e della *globalità*, intesa come l'impossibilità di delimitare spazi chiusi. Questa situazione ha portato alla necessità di definire e coltivare nuove competenze cognitive e pratiche, come raccomandato da documento del Cons. EU di Lisbona del 2000³⁰ sulla formazione per tutti e sulla cittadinanza attiva. L'ottica è finalizzata a gestire il cambiamento *materiale* (nel senso di dominare eventi nuovi) e *sociale* (nel senso di essere pronti a modificare il proprio ruolo).

Dal punto di vista organizzativo, le attività formative possono essere *formali*, se esitano nel conseguimento di un titolo di studio o hanno carattere compensativo (specializzazione e riqualificazione); *non formali*, se rivolte a specifiche esigenze (ad es. un corso di lingue) ed *informali*, cioè *non intenzionali*. Esse andrebbero tutte ridefinite in chiave andragogica. Lo scopo resta

²⁹ KNOWLES M., *The modern practice of adult education: from Pedagogy to Andragogy*, Cambridge University Press, Cambridge 1989; ID., *Quando l'adulto impara*, tr. it., Franco Angeli, Milano 2008.

³⁰ CONSIGLIO EUROPEO LISBONA (23 e 24 Marzo 2000). Cfr. le *Conclusioni della presidenza* in materia di occupazione, riforme economiche e coesione sociale, al fine di strutturare "un obiettivo strategico per il nuovo decennio è predisporre il passaggio a un'economia competitiva, dinamica e basata sulla conoscenza, modernizzare il modello sociale europeo investendo nelle persone e costruendo uno stato sociale attivo nel porre in atto le decisioni: un approccio più coerente e sistematico" (https://www.europarl.europa.eu/summits/lis1_it.htm).

l'*empowerment*: diventare più forte e autonomo e sapersi orientare ed il prerequisito basilare resta la capacità di attribuzione di "senso informazionale", cioè saper dare significato alla massa di informazioni.

Anche in Italia sono pervenuti questi nuovi orientamenti, che concretamente mirano a conferire più flessibilità all'offerta formativa e a delineare un'istruzione più integrata col mondo del lavoro e con più garanzie di accesso per tutti.

Assistiamo, quindi, ad un'evoluzione della normativa, che, essenzialmente, ha come caposaldo la L. 196/97, che attribuisce alle Regioni il compito di adottare politiche attive nella formazione in vista del lavoro³¹. Nascono così i "CTP" o Centri Territoriali Permanenti (1997), al fine di riorganizzare l'istruzione/formazione per gli adulti, con un'offerta formativa integrata e modulare³².

Esaminando la normativa recente, vediamo che con l'anno scolastico 2014/2015 hanno preso avvio i nuovi Centri Provinciali per l'Istruzione degli Adulti (CPIA). I nuovi centri svolgono le funzioni fino a quel momento realizzate dai Centri Territoriali Permanenti (CTP) e dalle Istituzioni scolastiche che erano sedi di corsi serali. Interessanti le modalità di accesso³³ ed i corsi per adulti presso istituti di prevenzione e pena³⁴.

³¹ La legge 24 giugno 1997, n. 196 (conosciuta anche come "pacchetto Treu") è tecnicamente una "legge delega" emanata essenzialmente per contrastare la disoccupazione. Essa regolava istituti come l'apprendistato ed il lavoro interinale, regolamentava anche i cosiddetti "lavori socialmente utili" e introduceva il "contratto di collaborazione coordinata e continuativa" ed i tanto discussi "contratti a progetto".

³² Essi hanno tre livelli: a) Alfabetizzazione (Sc. Elem); b) Istruzione di I e II grado; c) Formazione permanente. Viene quindi formulato il "Patto per lo sviluppo e l'occupazione" (1998), che eleva obbligo scolastico, istituisce l'obbligo formativo ed istituisce un regime formativo per gli adulti. In quest'ottica, il lavoratore viene posto al centro del processo e tutto s'incentra sulla personalizzazione dell'offerta formativa, alla luce della quale nascono i CTP o Comitati Regionali Permanenti. Il "Patto sociale", siglato il 22 dicembre 1998 dal Governo e da 32 organizzazioni imprenditoriali e sindacali, oltre a ribadire la validità del sistema della concertazione, prevede un rinnovato impegno per la formazione e la riduzione della pressione fiscale. Il documento, pur rappresentando uno strumento indispensabile per favorire la ripresa economica e l'occupazione, non sembra ancora offrire adeguate risposte sul piano della politica dei redditi e della riforma del mercato del lavoro.

³³ Possono iscriversi ai CPIA: Adulti, anche stranieri, che non hanno assolto l'obbligo di istruzione e che intendono conseguire il titolo di studio conclusivo del primo ciclo di istruzione; adulti, anche stranieri, che sono in possesso del titolo di studio conclusivo del primo ciclo di istruzione e che intendono conseguire titolo di studio conclusivo del secondo ciclo di istruzione; adulti stranieri che intendono iscriversi ai Percorsi di alfabetizzazione e apprendimento della lingua italiana. I giovani che hanno compiuto i 16 anni di età e che, in possesso del titolo di

I percorsi di istruzione sono articolati secondo due livelli: il primo livello e i percorsi di alfabetizzazione e apprendimento della lingua italiana vengono realizzati dai CPIA, mentre i percorsi di istruzione di secondo livello vengono realizzati dalle istituzioni scolastiche di istruzione tecnica, professionale e artistica.

I percorsi di istruzione di primo livello sono articolati in due periodi didattici³⁵: abbiamo poi percorsi di alfabetizzazione e apprendimento della lingua italiana destinati a adulti stranieri.

Essi sono finalizzati al conseguimento di un titolo attestante il raggiungimento di un livello di conoscenza della lingua italiana non inferiore al livello A2 del “Quadro comune europeo di riferimento per le lingue”, elaborato dal Consiglio d’Europa.

I percorsi di istruzione di secondo livello sono finalizzati al conseguimento del diploma di istruzione tecnica, professionale e artistica e sono strutturati in tre “periodi didattici”³⁶

I percorsi di secondo livello hanno, rispettivamente, un orario complessivo pari al 70 per cento di quello previsto dai corrispondenti ordinamenti del primo biennio degli istituti tecnici, professionali o dei licei artistici con riferimento all’area di istruzione generale e alle singole aree di indirizzo.

studio conclusivo del primo ciclo di istruzione, dimostrano di non poter frequentare i corsi diurni.

³⁴ I corsi di istruzione per adulti dei CPIA, compresi quelli che si svolgono presso gli istituti prevenzione e pena, sono organizzati nei seguenti percorsi: percorsi di istruzione di primo livello; percorsi di alfabetizzazione e apprendimento della lingua italiana; percorsi di istruzione di secondo livello (Istituto Tecnico, Professionale e Liceo Artistico).

³⁵ Il primo periodo didattico ha un orario complessivo di 400 ore ed è finalizzato al conseguimento del titolo di studio conclusivo del primo ciclo di istruzione. In assenza della certificazione conclusiva della scuola primaria l’orario complessivo può essere incrementato fino ad un massimo di 200 ore. Tale quota può essere utilizzata anche ai fini dell’alfabetizzazione e apprendimento della lingua italiana. Il secondo periodo didattico ha un orario complessivo pari al 70 per cento di quello previsto dai corrispondenti ordinamenti del primo biennio degli istituti tecnici o professionali per l’area di istruzione generale ed è finalizzato all’acquisizione della certificazione attestante l’acquisizione delle competenze di base connesse all’obbligo di istruzione di cui al DM 139/2007.

³⁶ Il “primo periodo didattico” è finalizzato all’acquisizione della certificazione necessaria per l’ammissione al secondo biennio dei percorsi degli istituti tecnici o professionali, in relazione all’indirizzo scelto dallo studente; il “secondo periodo didattico” è finalizzato all’acquisizione della certificazione necessaria per l’ammissione all’ultimo anno dei percorsi degli istituti tecnici o professionali, in relazione all’indirizzo scelto dallo studente; il “terzo periodo didattico” è finalizzato all’acquisizione del diploma di istruzione tecnica o professionale, in relazione all’indirizzo scelto dallo studente.

La frequenza del primo periodo didattico del secondo livello consente l'acquisizione dei saperi e delle competenze previste dai curricula relativi al primo biennio degli istituti di istruzione secondaria tecnica, professionale e artistica, utile anche ai fini dell'adempimento dell'obbligo di istruzione da parte dei giovani adulti (16-18 anni), finalizzato all'assolvimento del diritto-dovere di cui al decreto legislativo 15 aprile 2005, n. 76.

Nelle Istituzioni Scolastiche di istruzione liceale possono essere previsti percorsi finalizzati al conseguimento di altri diplomi di istruzione liceale oltre a quello di tipo artistico.

8. La suggestiva metafora relativa all'apprendimento degli adulti: l'immagine della "Trabeazione formativa": conoscenza, metacoscienza, riflessività

8.1 Introduzione

Nella *learning society* diventa un imperativo combattere la "dispersione cognitiva" e il "disincanto esistenziale". Decisamente suggestiva, in tal senso, la "pedagogia del disincanto" di Morin³⁷, che auspica una migliore organizzazione della conoscenza per evitare sterile accumulazione di informazioni. La cornice è fornita da Bauman col concetto di "società liquida", caratterizzata da incertezza e frammentarietà identitaria. Occorre, quindi, che l'educazione degli adulti insegni ad "abitare il disincanto".

Perillo, giovane psico-pedagogista che insegna a Napoli, utilizza la metafora della "trabeazione formativa", instaurando un'analogia tra l'ordine architettonico ed i cardini del processo cognitivo³⁸.

La trabeazione è costituita da: 1) Architrave, cui corrisponde la *conoscenza*; 2) Fregio, cui corrisponde la *metacoscienza*; 3) Cornice (con funzione protettiva), cui corrisponde la *riflessività*.

³⁷ Edgar Morin, pseudonimo di Edgar Nahoum (1921), è un filosofo francese, specializzato in temi socio-pedagogici, utilizzando un approccio transdisciplinare. Cfr. MORIN E., *La conoscenza della conoscenza*, tr. it., Feltrinelli, Milano 1989; ID., *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*, tr. it., Cortina, Milano 2000; ID., *Educare per l'era planetaria, il pensiero complesso come metodo di apprendimento*, tr. it., Armando, Roma 2005; ID., *Insegnare a vivere. Manifesto per cambiare l'educazione*, tr. it., Cortina, Milano 2015.

³⁸ PERILLO P., *La Trabeazione formativa. Riflessioni sulla formazione per una formazione alla riflessività*, Liguori, Napoli 2010.

8.2 L'architrave o conoscenza

Il processo formativo ha componenti biopsichiche, culturali e sociali e, anche alla luce della teoria dell'adattamento di Dewey, è definibile come un *work in progress*. Nasce, infatti proprio in questo contesto la EDB *Evolutionary Development Biology* che studia il rapporto geni-ambiente e analizza il ruolo del sistema nervoso centralizzato (SNC), che incanala informazioni e sensazioni attraverso le connessioni neurali. Mediante le sinapsi la mente si allarga così al mondo³⁹. Importante a tal proposito, l'apporto di Siegel⁴⁰: l'esperienza influenza lo sviluppo delle strutture cerebrali che processano le informazioni, quindi la mappa è in evoluzione e incrementa l'elaborazione di informazioni e risposte anche emotivo-affettive.

Il tutto è coerente con una serie di recenti acquisizioni: la concezione "pluralista" della mente (cfr. Gardner)⁴¹, che parla di varie intelligenze in relazione agli stimoli ambientali; la concezione di Goleman⁴², che analizza l'intelligenza in relazione a dimensione emotiva e sociale; la concezione di Sternberg⁴³, che analizza l'intelligenza in relazione all'elaborazione creativa e pratica delle informazioni.

³⁹ La "Evolutionary developmental biology" (abbreviate in "evo-devo") è un recente campo della ricerca biologica. Esso mira ad instaurare una comparazione tra processi di sviluppo di diversi organismi e sulle modalità di evoluzione di tali processi.

⁴⁰ Daniel J. Siegel (1957) è uno psichiatra e docente universitario statunitense. Cfr. SIEGEL D., *The Developing Mind: Toward a Neurobiology of Interpersonal Experience*, Guilfords, New York 1999; SIEGEL D.-BRYSON T.P., *The Yes Brain: How to Cultivate Courage, Curiosity, and Resilience in Your Child*, Bentham, New York 2018.

⁴¹ Cfr. SESSA D., *L'azione didattica*, PassionEducativa, Benevento 2013, pp. 88-93.

⁴² Cfr. Ivi, pp. 94-96.

⁴³ Cfr. Ivi, pp. 93-94.

⁴³ George Herbert Mead (1863-1931), filosofo e psicologo, è ritenuto il fondatore della psicologia sociale. Il suo modello focalizza l'attenzione sull'equilibrio tra la libertà di azione e di iniziativa dell'individuo e integrazione delle singole unità nella collettività. Il modello denominato anche "interazionismo simbolico" si avvale di paradigmi comuni al pragmatismo e al comportamentismo. Il punto focale di questa prospettiva può essere sintetizzato affermando che la realtà "vera" non esiste nel mondo reale, ma è continuamente e attivamente plasmata dalla nostra azione "nel" e "verso" il mondo. Il paradigma pragmatista emerge, allorché si sottolinea come l'uomo si ponga nei confronti del mondo ricordando primariamente ciò che gli è stato utile ed eliminando o dimenticando ciò che non serve più. L'uomo tende, infatti, a definire gli oggetti (non solo quelli *materiali*, ma anche quelli *sociali*) in base al loro *uso* (ed alla conseguente *utilità*). Per capire l'uomo, quindi, occorre verificare ciò che fa. Cfr. MEAD G.H., *Mind, Self, and Society* (1934-6); *Movements of Thought in the Nineteenth Century*. (1938); *The Philosophy of the Act* (1964). La prospettiva tenderebbe a ridurre l'*esse ad agere*

Nel delineare la conoscenza non più in modo puramente teorico, ma come azione-decisione, abbiamo, quindi, due prospettive: a) *Costruttivismo*: secondo il quale noi costruiamo il mondo di cui facciamo esperienza (individuale); b) *Costruzionismo* sociale: secondo il quale, al contrario, prevale il gruppo e l'interazione tra soggetti (sociale).

Per Mead⁴⁴, ritenuto il fondatore della “psicologia sociale”, l'organismo agisce in reazione all'azione di un altro organismo, il che avviene secondo i criteri del cosiddetto “interazionismo simbolico”, che è decisamente rilevante nell'EdA. Al centro dell'indagine è l'interazione fra chi agisce e il mondo, ma occorre considerare che chi agisce e il mondo, scenario dell'azione, vanno considerati come processi dinamici e non come strutture statiche. Occorre inoltre far riferimento alla capacità da parte di chi agisce di interpretare il mondo sociale. Pertanto, per Mead e gli interazionisti, la coscienza non è separata dall'azione e dall'interazione, ma di entrambe costituisce parte integrante⁴⁵.

L'architave è la metafora della conoscenza intesa come consapevolezza, comprensione dei fatti e delle informazioni, attraverso esperienza, introspezione, apprendimento. Val la pena, ai fini di una adeguata comprensione di tale prospettiva, ricondursi a Russel, per il quale la conoscenza può essere diretta (per esperienza personale) o indiretta (per esperienza indiretta). In ogni caso occorre tener conto della dimensione *pativa* (emotiva) dell'esperienza, il che esita nella *biopedagogia* (elementi biologici ed ambientali presenti nel processo pedagogico).

8.3 Il fregio: metaconoscenza e retroazione riflessiva

Le odierne neuroscienze sono giunte alla conclusione che è la struttura plastica del cervello ad implicare disponibilità ad apprendere e ad organizzare il *setting* di conoscenze strutturato secondo il paradigma costruzione-produzione-organizzazione.

E proprio in riferimento a ciò Ausubel⁴⁶ coniò il termine “metacognizione”, che indica il processo sintetizzato dall'espressione “imparare ad impa-

ed è, quindi, filosoficamente piuttosto debole.

⁴⁵ Due studiosi concordano ed approfondiscono ulteriormente la questione. Anche per Berger, infatti, la conoscenza è in relazione dialettica alla realtà sociale; per Mannheim il pensiero aggiunto alla conoscenza dà luogo all'agire collettivo.

⁴⁶ David Paul Ausubel (1918-2008), psicologo americano specializzato nella psicologia dell'educazione e dello sviluppo, fu docente alla Columbia University. Cfr. *Psychopathology*

rare”. Si tratta di passare dall’apprendimento generico a quello *significativo*, in relazione alla competenza di saper gestire correlazione tra le nuove informazioni e le informazioni precedenti. L’apprendimento può, infatti, essere di vario tipo: *meccanico per scoperta*, con acquisizione autonoma di informazioni; *meccanico per ricezione*, con istruzione etero-indotta; *significativo per scoperta*, con elaborazione delle informazioni acquisite autonomamente e *significativo per ricezione*, con informazioni acquisite grazie a chi ce le ha fornite⁴⁷.

Anche Flavell⁴⁸ fa riferimento alla conoscenza metacognitiva, che fornisce informazioni su se stessa e sul proprio modo di apprendere. Essa è diversa dall’esperienza metacognitiva, che, invece, fornisce idee, pensieri, sensazioni in relazione all’attività cognitiva.

Nel panorama scientifico italiano abbiamo Cornoldi⁴⁹, che contribuisce al dibattito delineando specifiche strategie metacognitive volte soprattutto a correggere le difficoltà di apprendimento scolastico.

In questo ambito è oltremodo interessante pure l’apporto della *Philosophy of Mind* (“Filosofia della mente”), attenta a cogliere l’unità mente-cervello-corpo-mondo, nell’ambito, quindi, di un’analisi a più dimensioni⁵⁰.

(1996), *The Acquisition and Retention of Knowledge* (2000), *Theory and Problems of Adolescent Development* (2002), and *Death and the Human Condition* (2002).

⁴⁷ “Significativo” implica partecipazione cognitiva personale, con almeno quattro possibilità di apprendimento significativo: 1) *Derivazione*: il nuovo materiale conferma il precedente e vi viene incluso; 2) *Correlazione*: estensione della conoscenza pregressa per generalizzazione o ricombinazione; 3) *Organizzazione anticipata*: ancora le nuove conoscenze alle preesistenti; 4) *Meta-apprendimento*: cioè apprendimento significativo capace di sperimentare e di dubitare.

⁴⁸ John H. Flavell (1928), psicologo americano specializzato in psicologia evolutiva, fu professore ad Harvard. Sviluppò le teorie di Jean Piaget e studiò la metacognizione nell’ambito della *Mind Theory*. Cfr. FLAVELL J. H., *The developmental psychology of Jean Piaget*. Van Nostrand, New York 1963; FLAVELL J.H.-HILLSDALE N.J., *Metacognition and cognitive monitoring: A new area of cognitive-developmental inquiry*, in “American Psychologist”, n. 34 (1971), pp. 906-911; ID., *Cognitive monitoring*, in DICKSON W. P. (a cura di), *Children’s oral communication skills*, Academic Press, New York 1981, pp. 35-60; ID., *Speculation about the nature and development of metacognition* in WEINERT F.-KLUWE R. (a cura di), *Metacognition, motivation, and understanding*, Academic Press, New York 1987. pp. 21-29.

⁴⁹ Cesare Cornoldi (1947) è uno psicologo italiano, specializzato in psicologia dell’età evolutiva e dei disturbi dell’apprendimento. CORNOLDI C., *Apprendimento e memoria nell’uomo*, Utet, Torino 1986; ID., *Imparare a studiare: strategie, stili cognitivi metacognizione e atteggiamenti nello studio*, Erickson, Trento 1993; ID., *Metacognizione e apprendimento*, Il Mulino, Bologna 1995; ID. (a cura di), *Difficoltà e disturbi dell’apprendimento*, Il Mulino, Bologna 2007; ID., *L’intelligenza*, Il Mulino, Bologna 2009.

⁵⁰ Per una trattazione generale sulla “filosofia della mente” cfr. BECHTEL W., *Filosofia della mente*, tr. it., Il Mulino, Bologna 2002; DI FRANCESCO M., *Introduzione alla filosofia della mente*, Carocci, Roma 2002; MARCONI D., *Filosofia e scienza cognitiva*, Laterza, Bari 2002.

I meccanismi contemplati sono essenzialmente due. Il primo è la *retroazione*, che agisce in relazione a quanto acquisito precedentemente in termini di coscienza, storia, cultura che sono alla base della riflessione e la *circolarità*, che permette di passare da un concetto all'altro e diventa vero e proprio stile di apprendimento. La metaconoscenza è, quindi, analogabile al "fregio" della trabeazione, cioè è elemento trasformativo sia retroattivo che attivo. Essa instaura una dinamica circolare di costruzione e ricostruzione dall'architrave (conoscenza) alla cornice (riflessività) e viceversa.

Nell'ambito di queste dinamiche coprono un ruolo determinante quindi i "processi metacognitivi". La conoscenza metacognitiva, infatti, studia l'attività mentale, anzi, sotto certi aspetti, è l'idea che il soggetto ha sviluppato del suo processo mentale. Tali meccanismi implicano strategie di apprendimento in base al carattere psicologico del soggetto, al suo funzionamento mentale ed alle modalità di acquisizione della conoscenza.

A proposito del meccanismo apprensivo, infine, occorre tener presente la presenza di molte variabili, come la "generalità gerarchizzata", nel senso che il numero di ricordi e operazioni mentali è limitato, per cui la mente li gerarchizza, destinandone alcuni all'oblio. La gamma di applicazione di ogni idea è estremamente ampia, nel senso che il ventaglio di utilizzazione delle idee è pressoché infinito e viene evidenziata la facilità di accesso a idee di uso quotidiano, nel senso che nel pensiero tendono maggiormente a confluire schematizzazioni di utilizzo frequente, talvolta anche automaticamente.

Poiché non tutte le idee sono verbalizzabili, la loro gestione non è sempre agevole: abbiamo, infatti, modalità di conoscenza spontanea e sistematica, per cui occorre pianificare l'attività mentale, imparandola a gestire, tenendo conto della variabilità del livello di consapevolezza, nel senso che il dominio delle idee è sfuggente e non sempre esercitiamo adeguatamente un controllo di natura critica.

Occorre inoltre, sempre in tale prospettiva, tener conto anche di ulteriori variabili, quali la propensione all'applicabilità al comportamento, nel senso che tendiamo a riprodurre gli schemi comportamentali in situazioni che soggettivamente riteniamo analoghe, ma che, magari, non lo sono oggettivamente.

Inoltre rilevante è il ruolo della pregnanza emotiva del sentire e del pensare, che influenza la gestione delle idee e che va gestita facendola emergere alla piena consapevolezza, dell'interconnessione tra idee più o meno alternative, nel senso che spesso siamo intrappolati in situazioni paradossali e dilemmatiche, il che esita in crisi di coerenza interna e compresenza di idee contraddittorie e dei prerequisiti ed interventi educativi pregressi, nel senso che

ogni soggetto ha una storia, un *background* culturale, psicologico, psicoaffettivo che orienta il suo modo di porsi nei confronti della realtà.

La gestione delle criticità avviene pure mediante *processi metacognitivi di controllo*, sia consapevoli che automatici per affrontare situazioni nuove (adattamento) e mediante il *controllo funzionale delle risorse intellettive*, che regola le potenzialità intellettuali, aiuta l'autoregolazione e quindi aumenta l'autocoscienza apprenditiva.

8.4 Dal “fregio” alla “cornice”: educazione metacognitiva

8.4. 1 Teoria della mente

Occorre preliminarmente far riferimento alla “teoria della mente”, modello ontologico-strutturale in rapporto a natura e funzionamento mentale. Essa parte dal presupposto che l'uomo sia capace di comprendere il proprio e l'altrui stato mentale.

Il concetto di “mente metacognitiva” si inserisce nella dialettica biologia/psiche/ambiente socio-culturale. Un importante esponente di questo indirizzo, Premack⁵¹, scopre la capacità di inferire comportamenti possibili mediante un marcatore evolutivo che si attiva già dal quarto anno di età e permette una “meta-rappresentazione” e predizione del comportamento. Cornoldi, parzialmente concorde, aggiunge che l'esperienza di condivisione culturale aiuta a predire comportamenti⁵².

Questo costrutto teorico ci interessa in quanto indaga sui cosiddetti “criteri di educabilità”, che sono: la memoria e facilità del ricordo, nel senso che la potenza mnemonica e la velocità di “ripescaggio” degli *item* immagazzinati, rende l'apprendimento agevole e fruttuoso; la stabilità del comportamento personale nel senso che la persona equilibrata e padrona di sé (psicologicamente stabile) riesca meglio nell'attività intellettuale; l'invecchiamento e influenza sulle *performance*, nel senso che l'età biologica è significativa nell'erogazione delle prestazioni non solo fisiche, ma anche intellettuali; a capacità di destrut-

⁵¹ David Premack (1923), filosofo e psicologo americano, è famoso per il suo contributo alla comprensione della natura del rinforzo del comportamento. I suoi studi hanno dato vita al cosiddetto “principio di Premack”, che risponde alla domanda: che cosa rinforza davanti a due stimoli? Alcuni stimoli come ad esempio il cibo per un animale affamato, oppure l'acqua per un assetato, il caldo per una persona o animale che ha freddo, sono tutti dei rinforzatori. Altri stimoli, non correlati con la sopravvivenza, non sono altrettanto facili da prevedere.

⁵² Cfr. CORNOLDI C., *Apprendimento e memoria nell'uomo*, cit.

turazione e ristrutturazione per costruire la conoscenza, nel senso che le abilità di analisi e sintesi sono significative nei processi apprensivi.

Le teorie intuitive sull'autorità epistemica solo quelle che portano alla costruzione di una gestione autonoma delle conoscenze unite all'attenzione epistemologica, cioè alla consapevolezza della conoscenza cognitiva.

Occorre sempre riflettere sulle *performance* intellettuali di alcuni gruppi sociali e quindi sull'influenza riflessiva metacognitiva in alcuni contesti, anche perché la combinazione di queste teorie porta a conoscenza metacognitiva della mente e il soggetto impara ad imparare riflessione ed autoriflessione.

8.4.2 Gli “interventi educativi metacognitivi”

Sul piano operativo, gli interventi educativi metacognitivi si articolano su vari livelli, che spaziano dalla teoria della mente in generale alla consapevolezza personale (cioè da una conoscenza generica alla conoscenza del sé); dalla cosiddetta “autodirezione” (in rapporto al modello *arousal* o emozionale) alla “direzione consapevole” dei processi cognitivi.

Dario Ianes⁵³ aggiunge il livello dell'*immagine di sé* con le famose tre variabili: il *locus control*, cioè l'insieme dei fattori responsabili di successi e insuccessi che vengono proiettati dal soggetto dentro o fuori di sé; lo *stile di attribuzione*, cioè l'atteggiamento di fondo sulle strategie adottate o da adottare e sulla loro utilità; il *senso di efficacia*, cioè la percezione della propria capacità di raggiungere il successo.

Di qui emerge come la didattica metacognitiva sia qualcosa in più dei meri contenuti disciplinari. Tra i “percorsi formativi metacognitivi” annoveriamo, infatti, la *didattica modulare*, con i saperi organizzati in moduli in relazione a mente e affetti degli alunni e le *Mappe concettuali*, consistenti in rappresentazione grafica dei concetti e dei legami connessi in relazione al processo del pensiero⁵⁴.

Ugualmente importanti le cosiddette “strategie di autoregolazione dell'apprendimento”, tra le quali annoveriamo: l'*insegnamento cooperativo* e collaborazione apprenditiva, il *peer tutoring* o insegnamento reciproco, i *feedback* espliciti mediazione verbale diretta (“Non ho capito”).

Numerose le “tecniche di esame educativo”, tra le quali annoveriamo: l'osservazione in situazione, naturale o provocata (aspetto evolutivo e colloquio clinico); il pensiero ad alta voce in cui il soggetto verbalizza ciò che pen-

⁵³ Dario Ianes (1955) professore italiano di pedagogia presso l'Università di Bolzano. Per ulteriori notizie cfr. <http://www.darioianes.it>.

⁵⁴ Cfr. SESSA D., *L'azione didattica*, cit., pp. 73-86.

sa e formatore, che può così recepire informazioni sui processi in atto; la raffigurazione di immagini (figure), metodica molto utile specialmente con i bambini. Il soggetto sceglie in relazione all'obiettivo proposto dal formatore elimina scarto informativo legato alla verbalizzazione (utile per gli stranieri); l'utilizzo di favole e storie per cogliere la capacità di previsione del soggetto che si immedesima nei personaggi. Con questa metodica emerge il grado di controllo sul proprio pensiero; le interviste strutturate.

Nel caso *peer tutoring* potremmo avere notevoli criticità se i quesiti fossero astratti o fuori contesto e se l'esame fosse eccessivamente lungo con conseguente noia e distrazione.

Resta importante promuovere le abilità di autoregolazione, conoscere risorse e bisogni, distinguendo le risorse *endogene* (cognitive, emozionali, motivazionali) da quelle *esogene* (ambiente, contesto).

Il punto di partenza è sempre la consapevolezza, cioè il pensiero riflessivo, per cui la razionalità riflessiva è sostegno ermeneutico della conoscenza e si avvale delle "strategie di autoistruzione": *problem solving*, *planning*, sequenza di azioni.

8.4.3 Istruzione metacognitiva e livello esperienziale

Peruzzi⁵⁵ enumera cinque fasi dell'istruzione metacognitiva: 1) Posizionare il problema, cioè effettuare il cosiddetto *setting e planning* (pianificazione); 2) Individuare le più opportune strategie; 3) Verificare il processo fase per fase; 4) Orchestrare, cioè coordinare strategie controllate in fase di verifica; 5) Valutare il processo e apprestarsi all'autocorrezione.

In questa fase del processo andragogico emerge chiaramente il ruolo della riflessione, intesa come *habitus vivendi, intelligendi, operandi*. Essa permette anche lo scambio attivo-trasformativo uomo-natura nell'ambito di un'esperienza trans-attiva, che viene concretizzata in relazione alle conseguenze ed all'interconnessione di idee, eventi, azioni.

Essa si realizza attraverso il *Learning by doing*, che determina la connessione tra pensiero, azione, metodo investigativo, indagine, attraverso la logica e gestione delle problematiche.

Il termine della psicologia dell'apprendimento americana usato è *Inquiry* o "indagine riflessiva", nel senso di pensiero euristico-critico in relazione alla situazione sociale caratterizzata da incertezza e problematicità. Si tratta di mettere a punto un *setting esperienziale* con atteggiamento investigativo-

⁵⁵ Alberto Peruzzi (1950) docente di pedagogia all'Università di Firenze.

riflessivo per evitare di incorrere in aspetti dispersivi dell'intelligenza. L'esito è una sorta di un'"epistemologia personale", che si prospetta secondo una serie di paradigmi come quello *metalogico* o interpretativo, che si contrappone al pensiero spontaneo, quello *genealogico*, fortemente contestualizzato in relazione ai punti di vista e predisposto al confronto dialettico e quello afferente alla *riflessività* o *criticità aperta*, finalizzata all'acquisto di scienza e saggezza.

Nella società liquida, in particolare, nella quale l'uomo tende a rifugiarsi nel consumismo economico e culturale, è necessario strutturare una formazione idonea a recuperare le evidenze etiche smarrite (*Bildung* o pedagogia come scienza ermeneutica del modello formativo)

Questo è lo scopo della *Philosophy of Children* di Matthew Lipman (deweyano)⁵⁶. Si tratta di una comunità di ricerca, un gruppo di insegnamento/apprendimento e co-costruzione in relazione a temi e problemi emersi dalla lettura di racconti. Il fine è migliorare la comprensione, l'analisi, le capacità di *problem solving* e supportare un modello di sviluppo socio-affettivo.

Più aggressiva la *Critical Pedagogy* con la sua analisi su razionalità, contraddizioni e incongruenze interne della società, con diretti riferimenti a Horkheimer e alla teoria critica di Habermas.

Rispetto alla dimensione più squisitamente esperienziale, gli interventi si indirizzano su tre piani: 1) *Critico analitico*, in relazione a mezzi/fini, teoria/prassi; 2) *Ermeneutico fenomenologico*, in relazione a esperienza, persona e società; 3) *Critico-teoretico*, in relazione a credenze, teorie e norme che influenzano il pensiero e le azioni personali e collettive.

Anche Mezirow insiste sulle capacità del soggetto che, apprendendo, costruisce quelle che vengono denominate "prospettive di significato" o orizzonti di senso, cioè *set* di aspettative, orientamento e paradigmi (più generico) e *schemi di significato* insieme di credenze, conoscenze, abitudini e modalità di reazioni emotive. Apprendere significa, quindi, attribuire significato a una nuova esperienza, nell'ambito di una prospettiva *epistemica*, in relazione, cioè, alle strutture della conoscenza; *socioculturale*, in relazione, cioè, alle norme

⁵⁶ Matthe Lipman (1923-2010) fu un filosofo di formazione deweyana e fondatore, con Ann Margaret Sharp, dell'IAPC, *Institute for the Advancement of Philosophy for Children*, presso la Montclair University del New Jersey. In tale ambito promuove il progetto *Philosophy for Children* (P4C) all'inizio degli anni Settanta, convinto dell'enorme potenziale formativo della filosofia, in virtù del carattere eminentemente metacognitivo di tale disciplina. Per "filosofia" non s'intende la storia del pensiero razionale, ma l'iniziazione al filosofare, inteso come educazione al pensare sulla scorta dell'eredità socratica: conoscenza di se stessi e interrogazione sul mondo.

sociali e ai codici socio-culturali ed infine psicologica, in relazione all'identità personale, ai propri ruoli ed alle proprie risorse.

La procedura euristica costituisce, quindi, un momento *emancipativo*, cioè migliora e trasforma in meglio il soggetto, lo emancipa da ignoranza ed abulia. La formazione è pratica e riflessiva al tempo stesso e resta centrale il pensiero critico-riflessivo che permette di interpretare la propria esperienza di formazione che è *bio-socio-culturale*. Occorre progettare un congruo ambiente di apprendimento, plasmando la mente come produttrice di razionalità riflessiva, impegno teleologico, sociale e interazione individuo/ambiente fisico.

L'interpretazione dell'agire educativo è, in definitiva, ricerca in situazione (si pensi ai problemi imprevisti, pensiero e conoscenza in azione, intenzionalità. Nasce con Schön⁵⁷ la figura del professionista riflessivo, che non accetta una razionalità solo tecnica, in quanto diventerebbe un esecutivo, ma riflessiva con meta-competenze (riflessione in corso d'azione).

9. Il professionista riflessivo

L'importanza della riflessività nei contesti di lavoro, particolarmente rilevante nell'andragogia, emerge soprattutto allorché Schön individua una serie di limiti nel modello della mera razionalità tecnica. Questa, infatti, è dotata di un paradigma rigido e gerarchico, inadeguato a confrontarsi con la complessità della società attuale. In particolare, non è sempre possibile e quasi mai agevole applicare in modo sequenziale le teorie di riferimento nei contesti di lavoro, se questi sono resi problematici da incertezza.

Risulta inoltre difficile la definizione dei problemi. In questi contesti, infatti, occorrono meta-competenze per riflettere in corso d'azione e generare

⁵⁷ Donald Schön nasce nel 1930 a Boston e muore nel 1997. Consegue il dottorato all'*Harvard University* nel 1955 con una tesi su Dewey e il suo metodo di indagine. Consulente e studioso nell'ambito dell'apprendimento nei contesti sociali, istituzionali e organizzativi, valorizza il concetto di "pratica professionale". Professore presso il MIT di Boston e con Chris Argyris studia le pratiche professionali e l'apprendimento organizzativo, nella prospettiva iniziale della "razionalità tecnica" per poi proporre il paradigma del "professionista riflessivo". Cfr. ARGYRIS C.-SCHÖN D.A., *Theory in Practice: Increasing Professional Effectiveness*, Jossey-Bas, San Francisco 1974; SCHÖN D.A., *The Reflective Practitioner: How Professionals Think in Action*, Basic Books, New York 1983; SCHÖN D.A., *Educating the Reflective Practitioner: Toward a New Design for Teaching and Learning in the Professions*, Jossey-Bas, San Francisco, 1987; SCHÖN D.A., (a cura di), *The Reflective Turn*, Teachers College Press, New York City, 1991. In italiano SCHÖN D.A., *Il professionista riflessivo. Per una nuova epistemologia della pratica*, tr. it., Dedalo, Bari, 1993; ARGYRIS C.-SCHÖN D.A., *Apprendimento organizzativo. Teorie, metodi e pratiche*, tr. it., Guerini Associati, Milano, 1998.

nuove conoscenze. In altri termini si sottolinea l'importanza della *conoscenza nell'azione*⁵⁸.

Di fatto, noi utilizziamo regole e modelli che non riusciamo a descrivere esplicitamente e delle quali siamo addirittura inconsapevoli. “La conoscenza nell'azione” è per Schön la forma caratteristica della conoscenza comune, un *know-how* interiorizzato e tacito che emerge dell'azione stessa. Si può dire che è una “conoscenza intrinseca all'azione”.

La riflessione in corso d'azione permette di essere ricercatori che operano nel contesto della pratica. La riflessione sull'azione è molto di più di un'applicazione sequenziale del sapere e fa sì che l'incertezza non sia più vissuta negativamente e con ansia come una minaccia ed i problemi cessano di essere segni di debolezza.

La riflessione assurge a vera e propria *meta-competenza* che analizza la pratica per sviscerare dubbi, problemi e ambiguità, che, se non individuati, non saranno mai superati. Si tratta di mediare il rigore del pensiero accademico e quella che viene chiamata “pertinenza”, cioè la situazione concreta avendo come esito l'elaborazione di specifiche teorie (*theory-in-use*).

Per Schön, il dilemma tra rigore e pertinenza può essere risolto sviluppando “un'epistemologia della pratica”, capace di superare la dicotomia pensiero/azione. Questa deve individuare i problemi, approntare una soluzione tecnica, far riferimento a un più ampio contesto di indagine riflessiva, mostrare che la riflessione nel corso dell'azione può essere rigorosa per i propri meriti. Si tratta di diventare capace di “conversare con le situazioni” per ridefinirle ed eliminare le incertezze e riflettere nella pratica con revisione e ripetizione eventuale dell'azione.

Occorre individuare la situazione come problematica e unica, effettuando esperimenti esplorativi in vista della trasformazione della situazione e il punto di partenza è sempre la consapevolezza ed il pensiero riflessivo, massimo livello del pensiero cognitivo.

La razionalità riflessiva è, quindi, il sostegno ermeneutico della conoscenza.

⁵⁸ Vengono recuperati dallo studioso vari contributi precedenti, tra i quali il concetto di “conoscenza tacita” coniato da Michael Polany, per il quale nell'agire pratico i professionisti utilizzano competenze che se inizialmente erano consapevoli, con il passare del tempo diventano interiorizzate, tacite, ovvero si sedimentano nel nostro sapere e nelle nostre azioni e non ne abbiamo più piena consapevolezza. Cfr. POLANY M., *Personal Knowledge*, Chicago University Press, Chicago-Londra 1958 e *The tacit Dimension*, Routledge, Londra 1966

10. Costruzione di significato ed educazione permanente

Anche Mezirow approfondisce il ruolo della riflessione e sottolinea come la razionalità riflessiva costituisca un'ottima strategia di autoistruzione: *problem solving, planning*. Il significato va quindi definito in relazione all'esperienza nell'educazione degli adulti e mira a far acquisire la capacità di ripensare e riformulare le proprie idee, in un dinamismo posto in relazione al dubbio sulle asserzioni condivise e i dilemmi del disorientamento. Abbiamo così l'apprendimento *trasformativo* in relazione all'esperienza comune ed una sorta di superamento delle teorie comportamentiste.

L'apprendimento - come abbiamo anticipato - è una "costruzione di significato" (dare senso e coerenza alle nostre esperienze). Esso è essenzialmente un processo: costruire e interiorizzare una nuova interpretazione dell'esperienza che genera consapevolezza. Impariamo ad apprendere il mondo attraverso la socializzazione per poi rivedere e trasformare il sistema di valori trasmessoci attraverso la cultura.

Le prospettive di significato come *set* di aspettative e quadro di riferimento orientativo si rifanno a numerosi costrutti teorici: Popper (orizzonti di prospettiva), Roth (filtri percettivi), Kühn (paradigmi), Goleman (ideologie), Wittgenstein (giochi linguistici)⁵⁹.

In definitiva per prospettiva di significato intendiamo schemi come conoscenze, convenzioni, giudizi di valore, sentimenti che si manifestano nelle interpretazioni. L'essenza della tipologia apprensiva è, quindi, l'apprendimento, che può vertere sul *come fare una cosa* (strumentale), *come interpretare ciò che dicono gli altri* (comunicativo), *come intendere se stessi* (autoriflessivo)⁶⁰.

⁵⁹ Va specificato come Popper, peraltro, precorra Mezirow: imparare, infatti, porta alla modificazione delle strutture delle aspettative, il che è qualcosa in più che colmare un *gap* conoscitivo con cui nuove conoscenze correggono quelle preesistenti. Per Kühn è centrale il paradigma come approccio, atteggiamento mentale, metodo che definisce una tradizione di ricerca. Esso non è solo ciò attraverso cui guardiamo ma molto di più di ciò che guardiamo. Non a caso, la scienza normale diventa rivoluzionaria attraverso un cambio di paradigma. Per Goffman, l'insieme delle cornici di riferimento o *frame* è la definizione condivisa di una situazione che organizza e governa l'interazione sociale. Si tratta di uno schema condiviso che attuiamo simultaneamente, una sorta di paradigma tacito che modula l'azione in base al contesto (scuola, chiesa, teatro). Per Kelley, i costrutti personali sono i modelli di riferimento che l'uomo crea e tenta di adattare alla propria realtà. Sono dicotomici e bipolari (ad es. buono-cattivo, amico-ostile). Per Wittgenstein la centralità è dei "giochi linguistici" (*sprachspiele*), che sono un accordo tacito con altri come usare il linguaggio in contesti specifici.

⁶⁰ A tal proposito giova far riferimento ad Habermas, che si sofferma sull'apprendimento strumentale (area tecnica), che porta alla manipolazione ambiente e comunicativo (area fatica con

In relazione alla teoria trasformativa, il significato è acquisito deduttivamente nel *problem solving* con test di verifica soprattutto sugli schemi di significato che influenzano gli schemi causa-effetto.

L'apprendimento, però, ha anche altre dimensioni. Abbiamo l'apprendimento *comunicativo*, in cui il soggetto esplora l'ignoto con le associazioni (metafore) e l'apprendimento *emancipativo*, attraverso l'autoriflessione critica che mette in discussione la particolare prospettiva di significato del soggetto in relazione alla sua autobiografia e che è fondamentale nella psicoanalisi. L'apprendimento è, quindi, multidimensionale e va anche oltre una mera modificazione del comportamento.

11. Un'interessante criticità: le distorsioni apprensive

I processi di apprendimento che utilizziamo continuamente sono, però, esposti ad una serie di criticità dette anche "distorsioni". Esse possono riguardare le premesse epistemologiche, cioè gli assunti di base che strutturano l'apprendimento e gli errori su natura e utilizzo delle conoscenze. Ne sono afflitti soprattutto i bambini, ma esse non mancano negli adulti.

Una serie di esempi viene fornita da Kitchener⁶¹, che, a proposito delle premesse epistemologiche, enumera una serie di criticità:

- Presunta corrispondenza tra "ciò che si crede" (specialmente se si è sempre ritenuto in un certo modo) e "ciò che è vero": si tratta di una forma di "pigritia" apprensiva, che porta il soggetto (specialmente adulto) a non validare gli assunti base;
- Ritenere che la conoscenza sia certa solo se scaturisce dall'esperienza diretta o all'Autorità, non tenendo conto del fattore "inganno dei sensi" e del fattore "manipolazione" della conoscenza;
- Ritenere che la conoscenza sia certa o solo temporaneamente incerta, non tenendo conto della fallibilità dell'uomo e del progresso nel raggiungimento della verità;
- Ritenere che la conoscenza sia meramente soggettiva, il che si contrappone alla distorsione precedente, ma di fatto vanifica la ricerca della verità.

le metafore); a Peirce, che focalizza l'attenzione sulle logiche d'indagine (deduzione, induzione, abduzione); a Dewey che parla di apprendimento strumentale, che porta alla previsione di eventi attraverso ipotesi.

⁶¹ KITCHENER K.S.-KING P., *The reflective judgement model: transforming assumptions about knowing* in MEZIRROW J. (a cura di), *Fostering Critical Reflection in Adulthood: a Guide to transformative and emancipatory Learning*, Jossey-Bass, S. Francisco 1990.

Più specificamente, la conoscenza è inficiata da una serie di distorsioni che vanno oltre le premesse epistemologiche:

- *Distorsioni delle premesse socio-linguistiche.* Società e linguaggio condizionano il nostro concetto di mondo. Il linguaggio ha schemi interpretativi definiti. Ad esempio Lakatoff studia la *metafora* che viene usata moltissimo e condiziona il *modus videndi*. Un esempio classico è dato dalla metafora che assimila il confronto dialettico alla guerra, con l'utilizzo di termini come "vincere", "perdere", "nemici", "alleati"⁶².

- *Distorsione attraverso la percezione selettiva.* Noi tendiamo a vedere solo ciò che "vogliamo vedere" e sentire ciò che "vogliamo sentire", tanto vedo che tendiamo a non ascoltare, se non a troncare, i discorsi di chi non la pensa come noi.

- *Distorsione delle premesse psicologiche.* I costrutti dell'esperienza pregressa, come ad esempio quelli dell'infanzia, sono presenti anche se non ce ne rendiamo conto e, se disfunzionali, arrecano danni apprensivi. Si pensi, ad esempio, all'ansia per divieti genitoriali che diventa inibizione negli adulti e genera, per essere prevenuta, la costruzione di gusci difensivi e profili esteriori.

In questa prospettiva, si rivela molto importante, soprattutto nel mondo degli adulti, l'analisi del rimorso. Potrei pentirmi di fare o aver fatto un qualcosa non solo perché non è la cosa giusta, ma anche per un'altra serie di motivi, come il non averlo fatto per non pregiudicare una relazione, oppure per il timore di fallire o anche per il timore che, pur riuscendovi, la cosa avrebbe potuto cambiare la vita, o anche perché si potrebbe venire a conoscere cose che non si vogliono sapere.

La riflessione intesa come presa di coscienza aiuta a vincere l'atteggiamento abituale di noncuranza, avviando ad una "trasformazione" positiva, con più produttività e più soddisfazione. Occorre, pertanto, riflettere su contenuti, processi e premesse.

All'origine della "trasformazione" abbiamo generalmente un "dilemma disorientante", come un lutto, una malattia, un figlio, una separazione o un divorzio. In queste situazioni abbiamo una successione di fasi: dilemma disorientante, autoesame (sensi di colpa o vergogna), valutazione critica di assunti epistemologici, socio-culturali e psichici, scoperta che non sono l'unico in questa situazione, opzioni su nuovi ruoli e azioni, pianificazione in corso d'azione, acquisizione di competenze idonee a realizzare il piano, sperimenta-

⁶² LAKATOFF GH. -JOHNSON M., *Metaphors we live by*, Chicago University Press, Chicago 1988.

zione di nuove azioni o ruoli, famigliarizzare con nuovi ruoli e azioni, nuova prospettiva.

Morgan nella sua tesi di laurea prospetta il famoso esempio della casalinga abbandonata⁶³. Compito dell'educatore/terapeuta è aiutare a *trasformare il significato* che è *eticamente* corretto se è solo un aiuto ed una facilitazione.

In questi momenti scrivere aiuta in quanto attiva i processi riflessivi di stanza da sé. Il "dispositivo narrativo" appare il congegno euristico che stimola il processo riflessivo ed è funzionale alla trasformazione.

Conclusioni

Abbiamo evidenziato come la formazione, specialmente negli adulti, debba avere carattere pratico e confrontarsi con la realtà, quindi la chiave andragogica sarà necessariamente configurabile come "pedagogia in situazione".

Al suo interno, infatti, l'istruzione va intesa come qualcosa in più di semplice *trasmissione di contenuti disciplinari*, in quanto i contenuti debbono essere "curvati" in relazione alle istanze sociali (*socializzazione*) e individuali (*sussistenza*), considerati in determinati e specifici contesti e situazioni, per cui il processo si configura come una *strategia complessiva di conoscenza, socializzazione e adattamento*.

L'oggetto, cioè la *formazione*, che costituisce un *processo globale in fieri*, ben reso dall'espressione *long life learning*, indica qualcosa in più di mera conquista della conoscenza, in quanto abilita il soggetto ad essere protagonista.

Abbiamo anche sottolineato come, in concreto, l'educazione sia da intendersi come processo *intenzionale* (cioè voluto e formalizzato) di strutturazione della personalità, in termini di *apprendimento, socializzazione, inculturazione* e ciò porta a considerare il termine stesso nella sua ricca polisemicità, essendo riferito, al tempo stesso, ad istituzioni, azioni, contenuti e risultati.

La conseguenza di questo nuovo approccio è stata l'attenzione particolare per l'educazione degli adulti (EdA) che ha nell'*andragogia* la sua base teorica.

Appare, quindi, necessario dotare l'intervento educativo nei confronti degli adulti di una solida base scientifica, il che è reso possibile da un confronto con le istanze dell'epistemologia contemporanea.

⁶³ MORGAN J.H., *Displaced Homemaker programs: the transition from homemaker to independent person*, Teachers College- Columbia University, New York 1966.

Il superamento della dicotomia teoria/prassi, significativo in ambito andragogico, si realizza con un'opportuna circolarità azione-pensiero, il cui presupposto è un afflato metacognitivo. Appare, infatti, necessaria la conoscenza della propria costruzione cognitiva, in un'ottica che, oltre a non contrapporre la pratica alla teoria, si situi in una prospettiva impostata sulla centralità del soggetto relazionato al contesto. In questo aiuta far riferimento a quella sorta di dialogo tra costruttivismo e pragmatismo, intesi nelle loro accezioni positive. Del resto, Dewey insegna che la vera democrazia significa leggere i bisogni e dar ascolto alle istanze, ed il suo discepolo Hook ribadisce che occorre rendere l'educazione indipendente dal mercato, anche se il mercato orienta scelte.

Ulteriori spunti di rifondazione di una fruttuosa andragogia sono forniti da un approccio alla filosofia interpretata come "teoria generale dell'educazione", il cui fine è la piena maturazione della persona umana in ogni età del suo cammino apprensivo e una maggiore attenzione al linguaggio, come invita a fare Rorty.

L'apprendimento trasformativo di Mezirow, in tal senso, è l'istanza emergente con cui occorre confrontarsi, per guidare la modificazione delle strutture delle aspettative, il che è qualcosa in più che colmare un *gap* conoscitivo con cui nuove conoscenze correggono le preesistenti, ma aprire l'uomo a guardare in maniera nuova e creativa la realtà.

Utile riflettere sulle *performance* intellettuali, avvalendosi delle acquisizioni della psicologia dell'apprendimento e sul ruolo "sociale" dell'apprensione, avvalendosi del contributo delle scienze sociologiche e soprattutto della prospettiva di una organica riflessione metacognitiva nel contesto. La combinazione di queste teorie e di questi contributi porta alla conoscenza metacognitiva della mente, in virtù della quale il soggetto "impara ad imparare", attraverso riflessione ed autoriflessione. L'esito potrà, così, essere un'educazione "emancipativa".

La condizione giuridica delle Confraternite nell'ordinamento civile italiano

di Orlando Barba

1. Introduzione

Tra le svariate forme associative sorte nella storia della comunità ecclesiale risaltano per importanza le Confraternite. Specialmente in Europa, questa forma di associazionismo cattolico ha permesso a moltitudini di cattolici, laici e chierici, di vivere con maggior impegno ed efficacia la loro partecipazione alla missione evangelizzatrice della Chiesa.

Spesso, poi, queste istituzioni, nate con finalità di religione e di culto, hanno sviluppato opere tese a sovvenire ai bisogni dei più poveri ed esercitare la carità cristiana.

Per secoli, però, la Chiesa ha dovuto lottare contro i vari ordinamenti civili per evitare, che questi riuscissero a mettere le mani sul ricco patrimonio, che le Confraternite avevano accumulato nei secoli con varie donazioni e lasciti, finalizzati al perseguimento dei loro fini di pietà e di carità.

2. L'intervento del nuovo Stato unitario

Se è vero che gli Stati preunitari avevano provato ad assoggettare le Confraternite al loro controllo, sarà, tuttavia, solo dopo la costituzione del Regno d'Italia, che il nuovo governo unitario riuscirà a portare a compimento tale processo.

Subito dopo la proclamazione dell'unità d'Italia, infatti, il decreto pro-dittatoriale n. 153 del 22 ottobre 1860 restituì alle opere pie laicali le rendite destinate al culto, che nel 1855 una disposizione borbonica aveva voluto fossero staccate dall'amministrazione delle opere di beneficenza e consegnate all'Ordinario del luogo per una migliore gestione in vista dell'incremento del culto divino¹.

In questo modo, ci si propose di abolire ogni controllo ecclesiastico sull'amministrazione dei beni delle Confraternite, che sarebbero dipese d'ora innanzi dal punto di vista amministrativo soltanto dallo Stato.

¹ Cfr. FERROGLIO G., *La condizione giuridica delle Confraternite*, Istituto giuridico della R. Università, Torino 1931, p. 19.

Ai Vescovi rimaneva ancora l'antico diritto di visita, ma *ad spiritualia tantum*².

Poco dopo, il nuovo governo nazionale iniziò a riorganizzare radicalmente le attività di assistenza e beneficenza svolte da privati e dalle loro associazioni con la legge n. 753 del 3 agosto 1862³, sottoponendo al rigido controllo statale tutte le opere pie destinate al soccorso delle classi meno agiate, che prestavano loro assistenza, educazione ed istruzione, nonostante oltre a tale fine perseguissero finalità prettamente di culto.

Quindi, si distinse non più tra “Confraternite ecclesiastiche” –erette formalmente dall'autorità ecclesiastica – “Confraternite laicali” – erette senza il concorso della Gerarchia – ma tra:

a) “Confraternite di semplice culto”, non toccate finora dalle nuove disposizioni;

b) “Confraternite di natura mista”, ovvero di culto e di beneficenza, assoggettate – inizialmente solo per la parte del patrimonio destinato alla beneficenza – al controllo statale.

Perciò, queste ultime dovevano dividere il loro patrimonio in due parti, quella destinata al culto e quella deputata alla beneficenza, e condurre due amministrazioni separate per permettere allo Stato di esercitare il dovuto controllo su quella destinata alla beneficenza⁴.

In seguito, però, con la legge di liquidazione dell'asse ecclesiastico n. 3848 del 15 agosto 1867⁵, anche le Confraternite aventi soltanto scopo di culto furono sottratte al controllo amministrativo dell'autorità ecclesiastica e sottoposte a quello dello Stato, attraverso il Ministero dei Culti, così che al Vescovo rimase solo il diritto di visita per la materia spirituale. Al Vescovo non veniva più richiesta l'approvazione degli statuti, che potevano essere modificati semplicemente con una deliberazione dell'Assemblea generale dei confratelli, e poteva essergli persino vietato l'ingresso nell'oratorio privato del sodalizio⁶.

Bisogna sottolineare, tuttavia, che tale legge fu il frutto di un compromesso tra moderati ed oltranzisti: infatti, nel dibattito parlamentare, che aveva preceduto l'approvazione della legge n. 3848 del 15 agosto 1867, molti depu-

² Cfr. *ivi*, p. 20.

³ Cfr. *Sull'amministrazione delle opere pie*, legge n. 753 del 3 agosto 1862, in *Gazzetta Ufficiale del Regno d'Italia*, 211 (5 settembre 1862).

⁴ Cfr. Mantineo A., *Le Confraternite: una tipica forma di associazione laicale*, Giappichelli, Torino 2008, pp. 72-74.

⁵ *Soppressione degli ordini religiosi e liquidazione dell'asse ecclesiastico*, legge n. 3848 del 15 agosto 1867, in *Gazzetta Ufficiale del Regno d'Italia*, 227 (20 agosto 1867).

⁶ Cfr. MANTINEO A., *Le Confraternite: una tipica forma di associazione laicale*, cit., p. 74.

tati avevano addirittura proposto la soppressione *in toto* delle Confraternite, adducendo come motivazione lo stato di decadenza in cui molte di esse si trovavano⁷.

Dobbiamo evidenziare che l'atteggiamento anticlericale del governo italiano dell'epoca era espressione della forte tensione tra cattolici e liberali, causata dalla naturale resistenza del Papato alla costituzione del nuovo Stato unitario: situazione che si aggraverà ancora di più dopo i fatti del 1870, portando alla nascita della cosiddetta "questione romana" ed alla promulgazione delle successive leggi eversive dell'asse ecclesiastico.

In questo clima politico, l'articolo 84 della legge sulla pubblica sicurezza n. 6144 del 30 giugno 1889⁸ obbligò tutte le Confraternite, anche quelle dedite esclusivamente al culto, a particolari oneri di beneficenza, ovvero a provvedere al mantenimento degli individui inabili al lavoro in proporzione ai loro redditi.

Infine, con la legge n. 6972 del 17 luglio 1890⁹ – detta *Legge Crispi*, perché ne fu estensore Francesco Crispi, allora Presidente del Consiglio – tutte le opere pie e qualsivoglia ente morale si proponesse l'assistenza ai poveri, l'educazione e l'istruzione, fu considerato "istituzione pubblica di assistenza e beneficenza".

Il ministro Crispi, da buon meridionale, sapeva bene che l'ingente patrimonio delle Confraternite produceva un reddito modesto a motivo della sua cattiva amministrazione, e che tale reddito era di fatto utilizzato poco per beneficenza, molto per le feste religiose e popolari. La relazione ministeriale, infatti, poneva l'accento sulla piaga del fanatismo, che nei paesi contagiava le Confraternite, con le numerose ed interminabili questioni di precedenza nelle processioni¹⁰. La discussione alla Camera dei deputati fu aspra: l'opposizione di destra criticò il principio della laicizzazione della beneficenza, che voleva escludere i chierici dagli uffici di governo e dall'amministrazione delle opere pie, e la possibilità, prevista dalla legge, di trasformare i fini di culto in quelli di beneficenza, non rispettando, così, la volontà dei benefattori e donatori defunti¹¹.

⁷ Cfr. SCADUTO F., *Confraternite*, in *Il Digesto italiano*, vol. VIII, Unione Tipografico-Editrice, Torino 1896, col. 1042.

⁸ *Legge di pubblica sicurezza del Regno d'Italia*, legge n. 6144 del 30 giugno 1889, in *Gazzetta Ufficiale del Regno d'Italia. Supplemento ordinario*, 153 (30 giugno 1889).

⁹ *Norme sulle istituzioni pubbliche di assistenza e beneficenza*, legge n. 6972 del 17 luglio 1890, in *Gazzetta Ufficiale del Regno d'Italia*, 171 (22 luglio 1890).

¹⁰ Cfr. MANTINEO A., *Le Confraternite: una tipica forma di associazione laicale*, cit., p. 22.

¹¹ Cfr. *ivi*, p. 82.

Era chiara la volontà del legislatore unitario di assegnare allo Stato una funzione esclusiva in materia assistenziale, esautorando, così, la Chiesa da una funzione che essa, attraverso le sue varie articolazioni, tra cui vanno annoverate le Confraternite, aveva svolto in modo preminente per secoli nella società civile.

Anche Papa Leone XIII deplorò l'iniziativa parlamentare ed in una allocuzione, pronunciata alla vigilia di Natale del 1889, dichiarò il progetto «contrario alla religione»¹².

Ciononostante, il progetto divenne legge dello Stato nel 1890. Con essa si dispose il concentramento delle varie istituzioni di assistenza e beneficenza presenti in ogni comune, e quindi anche delle “Confraternite di natura mista”, in una “Congregazione di carità”, sottoposta ad un “Deputazione provinciale”, con il compito di coordinare l'attività dei vari enti, di perseguire la migliore amministrazione dei loro patrimoni, che però non venivano confusi, ma rimanevano separati, e di esercitarne la legale rappresentanza. Gli ecclesiastici ed i ministri di culto, inoltre, in base all'articolo 11 non poterono far parte di tali Congregazioni e Deputazioni¹³.

In questo modo, anche in Italia, come già era avvenuto anni prima in Germania ed in Inghilterra, si procedeva alla “secolarizzazione” della materia dell'assistenza ai cittadini bisognosi, riconoscendo in essa un preciso campo di intervento del potere statale, che non riteneva più possibile lasciare tale compito alla buona volontà di altri soggetti, seppur benemeriti, come le Confraternite e gli altri pii sodalizi¹⁴.

Quindi, con l'articolo 91 della *legge Crispi*, e soprattutto in forza dell'interpretazione estensiva portata avanti dalla giurisprudenza superiore, lo Stato si attribuì il diritto di trasformare – pur conservandone la personalità giuridica – il fine perseguito dalle Confraternite, considerate tutte indistintamente di carattere pubblico e, conseguentemente, di modificare la destinazione del loro patrimonio, in due casi:

a) qualora perseguissero una finalità di beneficenza che fosse divenuta irrealizzabile o inattuale, oppure a cui si fosse già altrimenti provveduto (e.g. dallo Stato);

¹² Cfr. LEONE XIII, *Allocuzione del 24 dicembre 1889*, in “Civiltà Cattolica”, n. 14 (1889/5), pp. 229-230.

¹³ Cfr. DI CICCO P., *La pubblica beneficenza nel Mezzogiorno. Dalle opere pie all'Ente comunale di assistenza*, in “La Capitanata. Rassegna di vita e di studi della Provincia di Foggia”, a. 25-30 (1988-1993), pp. 78-81.

¹⁴ Cfr. MANTINEO A., *Le Confraternite: una tipica forma di associazione laicale*, cit., p. 22.

b) qualora perseguissero finalità di culto, ma tale finalità fosse divenuta “superflua”, ovvero a meno che provvedessero al culto necessario ad una popolazione, oppure al mantenimento degli edifici necessari al culto e degni di essere conservati; “naturalmente” si lasciava al prudente apprezzamento del giudice civile, e non certo dell’ autorità ecclesiastica, la valutazione delle reali necessità religiose della popolazione¹⁵.

Comunque, alla fine, l’ intervento sociale diretto dello Stato fu di modeste dimensioni e si preferì confermare una “delega controllata” alla Chiesa ed alle varie organizzazioni cattoliche, mutualistiche ed operaie, che continuarono la loro opera benefica a favore della popolazione religiosa e non.

3. Il nuovo clima politico successivo ai “Patti lateranensi”

Il cambio di regime politico e la diversa posizione del Papato, portarono finalmente nel 1929 alla soluzione dell’ annosa “questione romana”, con il conseguente cambio di atteggiamento da parte del governo civile verso la Chiesa cattolica e le sue varie articolazioni.

Infatti, nei lavori preparatori del *Concordato tra la Santa Sede e l’ Italia*, sebbene alcuni delegati del governo italiano volessero sottoporre al controllo statale l’ attività patrimoniale di tutte le Confraternite, in considerazione del fatto che erano “istituzioni essenzialmente popolari” e che il “processo di laicizzazione” era oramai troppo avanzato per essere fermato, tuttavia, la maggioranza dei delegati manifestò opinione contraria, manifestando, così, come il clima culturale ostile alla presenza della Chiesa nella società italiana fosse stato ormai superato.

Si raggiunse, quindi, un accordo abbastanza favorevole alla Chiesa, riconoscendo di nuovo alla Gerarchia il naturale potere di vigilanza sulle Confraternite, in ragione dello scopo eminentemente religioso che esse perseguivano; soltanto per quelle che non avevano più fini esclusivi o prevalenti di culto, si lasciò immutata la situazione precedente, ovvero la soggezione al controllo statale¹⁶.

¹⁵ Cfr. FERROGLIO G., *La condizione giuridica delle Confraternite*, cit., p. 27.

¹⁶ Cfr. PERINOTTO E., *I controlli statali sugli atti eccedenti l’ ordinaria amministrazione degli enti ecclesiastici (benefici, fabbricerie, Confraternite) nella regolamentazione italiana e nello spirito del decreto “Presbyterorum ordinis” del Vaticano II*, Tipografia poliglotta vaticana, Città del Vaticano 1969, p. 50.

Perciò, l'articolo 29 del *Concordato* del 1929¹⁷ dispose che le Confraternite aventi scopo esclusivo o prevalente di culto non fossero più soggette ad ulteriori trasformazioni dei fini e dipendessero dall'autorità ecclesiastica per quanto riguardava il funzionamento e l'amministrazione.

Invece, l'articolo 17 confermò che le Confraternite aventi scopi misti rimanessero soggette alla tutela ed alla vigilanza dello Stato, attraverso il Ministero dell'Interno, ma soltanto per gli atti eccedenti l'ordinaria amministrazione. Si continuava, quindi, ad estromettere in questo caso l'autorità ecclesiastica, tranne che per quegli atti che nel caso specifico perseguivano una finalità di culto.

Inoltre, si pose una nuova distinzione tra:

a) Confraternite preesistenti all'emanazione del *Codice civile*, avvenuta nel 1865, riconosciute nell'ordinamento italiano *ope legis*;

b) Confraternite create posteriormente, per le quali era necessario un esplicito provvedimento civile, perché godessero nell'ordinamento italiano di propria personalità giuridica.

Per le prime, quindi, bisognava solo verificare se al momento della loro fondazione il diritto preunitario vigente richiedesse o meno l'esplicita autorizzazione statale; in questo caso continuavano ad avere piena esistenza legale e capacità giuridica¹⁸.

Seguì al *Concordato* un *Regolamento attuativo*¹⁹, che all'articolo 52 riaffermò che le precedenti disposizioni di legge ed i regolamenti in vigore per le Confraternite continuavano ad obbligare solo quelle che non avevano scopo esclusivo o prevalente di culto, le quali continuavano ad esser considerate "istituzioni di pubblica assistenza e beneficenza". In particolare, il Ministero dell'Interno esercitava su questo tipo di Confraternite funzioni di vigilanza e di tutela, a mezzo del Prefetto competente.

Inoltre, l'articolo 77 di tale *Regolamento attuativo* chiariva che l'accertamento del fine esclusivo o prevalente di culto doveva compiersi d'intesa con l'autorità ecclesiastica: in pratica si dava piena fede e riconoscimento alle attestazioni prodotte dalle Curie diocesane.

¹⁷ Cfr. *Esecuzione del Trattato, dei quattro allegati annessi e del Concordato, sottoscritti in Roma, fra la Santa Sede e l'Italia, l'11 febbraio 1929*, legge n. 810 del 27 maggio 1929, in "Gazzetta Ufficiale del Regno d'Italia. Supplemento ordinario", n. 130 (5 giugno 1929).

¹⁸ Cfr. FERROGLIO G., *La condizione giuridica delle Confraternite*, cit., p. 38.

¹⁹ *Approvazione del regolamento per l'esecuzione della legge 27 maggio 1929, n. 848, sugli enti ecclesiastici e sulle amministrazioni civili dei patrimoni destinati ai fini di culto*, Regio Decreto n. 2262 del 2 dicembre 1929, in "Gazzetta Ufficiale del Regno d'Italia", n. 15 (20 gennaio 1930).

In questo modo, si andava di fatto allentando il rigido controllo statale finora esercitato sulle associazioni canoniche laicali.

4. La situazione attuale

La situazione fin qui descritta è rimasta sostanzialmente immutata fino alla revisione dei *Patti lateranensi* avvenuta nel 1984²⁰.

Le norme attuative seguite qualche mese dopo tale revisione, infatti, hanno stabilito che

«Le Confraternite non aventi scopo esclusivo o prevalente di culto continuano ad essere disciplinate dalla legge dello Stato, salva la competenza dell'autorità ecclesiastica per quanto riguarda le attività dirette a scopi di culto. Per le Confraternite esistenti al 7 giugno 1929, per le quali non sia stato ancora emanato il decreto previsto dal primo comma dell'articolo 77 del regolamento approvato con Regio Decreto 2 dicembre 1929, n. 2262, restano in vigore le disposizioni del medesimo articolo»²¹.

Come si evince dalla lettura del testo riportato, la situazione giuridica non era di facile interpretazione e rimaneva abbastanza complessa per gli Ordinari diocesani.

Perciò, per fare chiarezza sulla condizione giuridica delle Confraternite e permettere, così, ai Vescovi diocesani di districarsi nella complessa normativa, la Conferenza episcopale italiana ha emanato due circolari.

La prima, la Circolare n. 15 del 30 giugno 1987, intitolata *Indicazioni sulla condizione giuridica delle Confraternite*²², presentava ai Vescovi italiani una completa esposizione sulla natura giuridica delle Confraternite erette prima del *Concordato* del 1929, distinguendole in tre categorie:

²⁰ *Ratifica ed esecuzione dell'accordo, con protocollo addizionale, firmato a Roma il 18 febbraio 1984, che apporta modificazioni al Concordato lateranense dell'11 febbraio 1929, tra la Repubblica italiana e la Santa Sede*, legge n. 121 del 25 marzo 1985 in "Gazzetta Ufficiale. Supplemento ordinario", n. 85 (10 aprile 1985).

²¹ *Norme circa gli enti e i beni ecclesiastici in Italia*, legge n. 222 del 20 maggio 1985, in "Supplemento Ordinario alla Gazzetta Ufficiale", n. 129 (3 giugno 1985), art. 71.

²² CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA. COMITATO PER I PROBLEMI DEGLI ENTI E DEI BENI ECCLESIASTICI, Circolare n. 15: *Indicazioni sulla condizione giuridica delle Confraternite*, Roma 30 giugno 1987 in <https://giuridico.chiesacattolica.it/circolari-del-comitato-per-gli-enti-e-i-beni-ecclesiastici/> (ult. acc. 3 febbraio 2021).

a) Quelle aventi esclusivamente o prevalentemente fine di culto, riconosciuto formalmente con Decreto del Presidente della Repubblica, le quali sono da considerarsi “enti ecclesiastici civilmente riconosciuti”, soggetti al Vescovo diocesano;

b) Quelle aventi esclusivamente o prevalentemente fine di culto, ma non ancora riconosciuto formalmente dall'autorità civile, che devono chiedere allo Stato il riconoscimento del fine prevalente o esclusivo di culto, ed una volta ottenuto diventano anch'esse “enti ecclesiastici civilmente riconosciuti”, soggetti al Vescovo diocesano;

c) Quelle aventi fine prevalente di assistenza e beneficenza, riconosciuto o meno in modo formale dall'autorità civile, che restano equiparate alle “istituzioni di pubblica assistenza e beneficenza” e sottoposte per la loro amministrazione al controllo della Regione, fatta salva la competenza dell'autorità ecclesiastica per quanto riguarda la sola attività di culto.

La seconda, la Circolare n. 28 del 1° marzo 1999, intitolata *Indirizzi per la definizione della condizione giuridica delle Confraternite*²³, è stata inviata ai Vescovi in seguito agli interventi legislativi statali, che avevano modificato la disciplina vigente riguardo le Confraternite trasformate in “istituzioni di pubblica assistenza e beneficenza”.

Infatti, con sentenza n. 396 del 7 aprile 1988²⁴, la Corte costituzionale italiana aveva dichiarato illegittimo l'articolo 1 della *Legge Crispi*²⁵ ed aveva ammesso la possibilità che le “istituzioni di pubblica assistenza e beneficenza” potessero chiedere la personalità giuridica civile di diritto privato, non dovendo più necessariamente essere configurate come soggetti di carattere pubblico, come era stato fino ad allora.

Perciò, la Circolare esaminava anzitutto il caso delle Confraternite quiescenti, ovvero che avessero di fatto cessato ogni loro attività, non avendo più neanche un confratello, oppure non essendo comunque in grado di eleggere gli organi statutari. In questo caso il Vescovo dovrebbe nominare a norma del di-

²³ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, Circolare n. 28: *Indirizzi per la definizione della condizione giuridica delle Confraternite*, Roma 1 marzo 1999 consultabile in <https://giuridico.chiesacattolica.it/circolari-del-comitato-per-gli-enti-e-i-beni-ecclesiastici/> (ult. acc. 3 febbraio 2021).

²⁴ *Incostituzionalità dell'articolo 1 della legge n. 6972 del 17 luglio 1890*, sentenza della Corte costituzionale n. 396 del 24 marzo – 7 aprile 1988, in “Gazzetta Ufficiale. Serie speciale”, n. 15 (13 aprile 1988).

²⁵ *Norme sulle istituzioni pubbliche di assistenza e beneficenza*, legge n. 6972 del 17 luglio 1890, in “Gazzetta Ufficiale del Regno d'Italia”, n. 171 (22 luglio 1890).

ritto canonico²⁶ un Commissario, perché governi la Confraternita per il tempo necessario a porre in essere uno dei seguenti atti:

a) Associare nuovi confratelli fino al raggiungimento delle condizioni necessarie per eleggere gli organi statutari e far cessare, così, il commissariamento;

b) Unificare il patrimonio storico-economico della Confraternita quiescente con un'altra attiva, aggiungendo a quest'ultima il nome della prima, e fondendo, così, i due enti;

c) Sopprimere la Confraternita, se il Vescovo non ravvisa la possibilità di adesione di nuovi soci in un ragionevole arco di tempo, senza attendere il decorso dei cento anni di inattività richiesti per l'estinzione a norma del diritto canonico²⁷. In tal caso il patrimonio deve essere devoluto in favore dei destinatari previsti dalla volontà dei fondatori o dagli statuti del sodalizio o, in mancanza di disposizioni specifiche, in favore della Diocesi di appartenenza, fatti sempre salvi i diritti acquisiti da terzi²⁸.

Quindi, la Circolare invitava le Confraternite, che non hanno come fine principale quello di culto, ma quello di assistenza e beneficenza ed erano, perciò, soggette al controllo dello Stato e non dell'Autorità ecclesiastica, a richiedere alle autorità civili la personalità giuridica di diritto privato²⁹. Si sottolineava, inoltre, come fosse conveniente che tali Confraternite – non perseguendo più come fine principale l'incremento del culto – non fossero più considerate associazioni pubbliche di fedeli: il Vescovo diocesano, perciò, dovrebbe trasformarle in associazioni private, dotandole eventualmente di personalità giuridica canonica.

Quelle Confraternite, infine, che hanno addirittura eliminato dai loro statuti ogni riferimento alle finalità di religione e di culto, o che comunque di fatto non intrattengono più alcun rapporto con l'autorità ecclesiastica, e che non rispondono alle sollecitazioni ed agli ammonimenti dell'Ordinario, dovrebbero essere dal Vescovo diocesano soppresse nell'ordinamento canonico, configurandosi le *graves causae* previste dal canone 320 § 2, nonché il grave *damnum disciplinae ecclesiasticae* previsto dal canone 326 § 1. In questo caso, esse continueranno ad esistere solo nell'ordinamento civile e, se possiedono un proprio edificio di culto, dovrebbe essere loro vietato l'esercizio in proprio del

²⁶ Cfr. CIC 1983, 318 § 1.

²⁷ Cfr. CIC 1983, 120 § 1.

²⁸ Cfr. CIC 1983, 123.

²⁹ Cfr. *Direttiva alle regioni in materia di riconoscimento della personalità giuridica di diritto privato alle istituzioni pubbliche di assistenza e beneficenza a carattere regionale ed infraregionale*, D.P.C.M. del 16 febbraio 1990, in "Gazzetta Ufficiale", n. 45 (23 febbraio 1990).

culto, che dovrà, invece, passare alla cura di altri soggetti canonici pubblici (e.g. la Parrocchia competente per territorio).

Infine, con l'ultima *Istruzione in materia amministrativa* del 2005³⁰, la Conferenza episcopale italiana è ritornata sul tema delle Confraternite, riorganizzando in modo più semplice il discorso.

Anzitutto si ricorda che le Confraternite erette canonicamente dall'autorità ecclesiastica dopo il 7 giugno 1929 devono essere considerate associazioni pubbliche o private a seconda della loro natura e dei provvedimenti assunti dall'autorità ecclesiastica.

Poi, si rammenta che quelle già esistenti al 7 giugno 1929 sono persone giuridiche, perché equiparate alle "istituzioni di pubblica assistenza e beneficenza" in forza dell'articolo 91 della legge n. 6972 del 17 luglio 1890, e quindi qualificate dallo Stato come istituzioni pubbliche.

Tra di esse bisogna distinguere, però³¹:

a) Le Confraternite aventi scopo esclusivo o prevalente di culto, riconosciuto formalmente con decreto del Capo dello Stato ai sensi dell'articolo 77 del Regio Decreto n. 2262 del 1929³². Esse sono soggette alla giurisdizione dell'autorità ecclesiastica quali associazioni pubbliche di fedeli e sono qualificate come enti ecclesiastici civilmente riconosciuti; devono, inoltre, essere necessariamente iscritte nel registro delle persone giuridiche conservato presso la Prefettura;

b) Le Confraternite aventi scopo esclusivo o prevalente di culto, per le quali non sia stato ancora emanato il decreto civile previsto³³. Esse continuano a essere disciplinate dalla legge dello Stato, ma possono chiedere l'accertamento del fine esclusivo o prevalente di culto in forza del disposto dell'articolo 71 della legge n. 222 del 1985³⁴; fino a che tale riconoscimento non viene concesso, però, sono equiparate alle "istituzioni di pubblica assistenza e beneficenza" e soggette alla relativa normativa. Il Ministero dell'Interno ha indicato con la Circolare ministeriale n. 111 del 20 aprile

³⁰ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Istruzione in materia amministrativa*, Edizioni Paoline, Milano 2006.

³¹ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Istruzione in materia amministrativa*, n. 151.

³² *Approvazione del regolamento per l'esecuzione della legge 27 maggio 1929, n. 848, sugli enti ecclesiastici e sulle amministrazioni civili dei patrimoni destinati ai fini di culto*, Regio Decreto n. 2262 del 2 dicembre 1929, in "Gazzetta Ufficiale del Regno d'Italia", n. 15 (20 gennaio 1930).

³³ *Approvazione del regolamento per l'esecuzione della legge 27 maggio 1929, art. 77.*

³⁴ *Norme circa gli enti e i beni ecclesiastici in Italia*, art. 71.

1998³⁵ la documentazione necessaria per ottenere il riconoscimento civile dei fini di culto;

c) Le Confraternite non aventi scopo esclusivo o prevalente di culto, già equiparate dalla legge n. 6972 del 1890 alle “istituzioni pubbliche di assistenza e beneficenza”, che continuano ad essere disciplinate dalla legge dello Stato, salva la competenza dell’autorità ecclesiastica per quanto riguarda soltanto le attività dirette a scopi di culto, prevista dall’articolo 71, comma 1, della legge n. 222 del 1985³⁶. Esse sono considerate persone giuridiche pubbliche nell’ordinamento italiano. Tuttavia, in seguito alla sentenza del 1988 della Corte Costituzionale, possono chiedere la personalità giuridica civile di diritto privato e non essere così più considerate enti di carattere pubblico, ma fondazioni private. Dopo che ciò sarà avvenuto, è opportuno che tale cambiamento venga recepito anche nell’ordinamento canonico con un provvedimento dell’autorità ecclesiastica che le trasformi da associazioni pubbliche di fedeli in associazioni private dotate di personalità giuridica³⁷.

5. Conclusione

Le Confraternite rimangono una ricchezza per la Chiesa e per la società italiana.

Esse sono chiamate a diventare sempre più luoghi di formazione, preghiera, crescita nella fede ed esercizio di carità dei fedeli, specialmente laici

I loro membri son chiamati a rivedere, aggiornare e rivitalizzare il loro modo di operare per portare frutti nuovi e più abbondanti al servizio della nuova evangelizzazione e dello sviluppo integrale della persona umana.

Molti degli elementi propri della storia delle Confraternite rimandano ad un’esigenza profonda di mutualità, di appartenenza ad una società più evangelica, fondata sulla condivisione della stessa fede e retta secondo la legge dell’amore.

³⁵ *Enti di culto cattolici e di culto diversi dal cattolico. Semplificazione dei procedimenti relativi al riconoscimento ed alle connesse vicende giuridiche*, Circolare del Ministero dell’Interno n. 111 del 20 aprile 1998, riprodotta in CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA. COMITATO PER GLI ENTI E I BENI ECCLESIASTICI E PER LA PROMOZIONE DEL SOSTEGNO ECONOMICO ALLA CHIESA CATTOLICA, Circolare n. 26: *Il riconoscimento degli enti ecclesiastici dopo l’interpretazione autentica delle norme pattizie in materia*, Roma 12 giugno 1998 in <https://giuridico.chiesacattolica.it/circolari-del-comitato-per-gli-enti-e-i-beni-ecclesiastici/> (ult. acc. 3 febbraio 2021).

³⁶ *Norme circa gli enti e i beni ecclesiastici in Italia*, art. 71.

³⁷ Cfr. CIC 1983, 299 e 322.

Esse possono continuare a creare vincoli di “parentela cristiana” costruiti non sul sangue, ma sul battesimo e sulla comune chiamata alla santità.

Quale “grande famiglia spirituale” la Confraternita può stringere legami di comunione profonda tra i vivi ed i defunti, tra uomini di diversa estrazione sociale e censo, venendo incontro al bisogno di un ordine sociale nuovo, sanato dalle rivalità e dai conflitti oggi ancora così frequenti.

Liturgia e rinnovamento ecclesiologicalo nella nuova edizione del Messale Romano. “La veglia pasquale”

di Michele D’Elia

1. Introduzione

Sant’Agostino amava chiamare la veglia pasquale «madre di tutte le veglie» (*Sermo* 219) e in un altro sermone lo stesso santo Vescovo così illustrava ai fedeli della sua comunità la notte pasquale: «Vegliando questa notte nel ricordo della sepoltura del Signore, noi vegliamo nel tempo in cui egli, per così dire, dormì. Infatti, annunciando molto tempo prima per mezzo del profeta la sua passione, disse: Io mi sono addormentato e mi sono ridestato perché il Signore mi ha accolto. Chiama Signore il Padre suo. Nella notte dunque in cui dormì, noi vegliamo, affinché per la morte che ha sofferto, noi viviamo. Nel tempo del suo momentaneo dormire, noi celebriamo una veglia, affinché, vegliando egli per noi, possiamo, nella resurrezione, perseverare senza stanchezza in una veglia eterna. Ma in questa notte egli è anche risorto ed è in attesa di questa resurrezione che noi vegliamo»¹.

La notte di Pasqua è dunque una «notte di veglia in onore del Signore» (*Es* 12,42). Questa notte la Chiesa, vegliando nella preghiera, si mette in condizione di farsi incontrare dal Risorto. Dalla celebrazione della veglia pasquale, cuore dell’Anno Liturgico (*SC* 102), scaturisce e dipende il cammino dell’intero anno.

Il Calendario Romano, rinnovato dal Concilio Vaticano II, esorta a celebrare la veglia «col massimo della solennità, come la madre di tutte le veglie. In essa la Chiesa attende la risurrezione di Cristo e la celebra nei sacramenti della Iniziazione cristiana» (n. 332).

Questa liturgia pasquale, sontuosa e solenne è per la Chiesa liturgia esemplare. Essa è segno di come dovremmo celebrare con la medesima esultanza ogni liturgia della Chiesa.

¹ ESPOSITO S., *La notte splenderà come il giorno. Guida alla veglia pasquale*, Edizioni Liturgiche, Roma 2003, p. 5.

2. La Veglia Pasquale nel Messale Romano del 1970

Nel *Messale Romano* del 1970 promulgato da Paolo VI, nelle Norme Generali per l'Ordinamento dell'anno liturgico, al n. 21 si legge:

«La veglia pasquale, durante la notte in cui Cristo è risorto, è considerata come “la madre di tutte le veglie”. In essa la Chiesa attende, vegliando la resurrezione di Cristo e la celebra nei sacramenti. Quindi tutta la celebrazione di questa sacra veglia si deve svolgere di notte, cosicché o cominci dopo l'inizio della notte o termini prima dell'alba della domenica»².

La veglia riprende la struttura del 1570 e del 1951; ma alcuni accorgimenti ne hanno arricchito e nello stesso tempo snellito il programma celebrativo. Le rubriche del messale descrivono così la celebrazione della veglia:

«La veglia si svolge in questo modo: dopo un breve “lucernario” (prima parte della veglia), la Santa Chiesa medita “le meraviglie” che il Signore ha compiuto per il suo popolo fin dall'inizio e confida nella sua parola e nella sua promessa (seconda parte o Liturgia della Parola), fino al momento in cui, avvicinandosi il giorno della risurrezione con i suoi membri rigenerati nel battesimo (terza parte), viene invitata alla mensa, che il Signore ha preparato al suo popolo per mezzo della morte e risurrezione (quarta parte)»³³.

3. La liturgia della luce

L'assemblea pasquale avvolta dalle tenebre della notte è illuminata dal fuoco del cero. Il simbolismo fondamentale della celebrazione di Pasqua è che essa è una “Notte illuminata”.

La Chiesa vuole celebrare, nel rito della benedizione del fuoco e dell'accensione del cero, la signoria di Cristo sul creato. La Pasqua dà vita alla nuova creazione poiché al Risorto il Padre ha affidato il dominio sull'universo

² Ivi, pp. 37-38

³ *Messale Romano*, 161. MESSALE ROMANO, riformato a norma dei Decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II e promulgato da Papa Paolo VI, Edizione tipica, Roma 1983. CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, Lettera Circolare sulla “preparazione e celebrazione delle feste pasquali”, 16 gennaio 1988.

(cfr. *Col* 1,15-17); egli è la Vita e la Luce degli uomini. La celebrazione vegiliare è introdotta dal saluto del presidente e della seguente monizione:

«La grazia del Signore nostro Gesù Cristo, l'amore di Dio Padre, e la comunione dello Spirito Santo sia con tutti voi. Fratelli in questa santissima notte, nella quale Gesù Cristo nostro Signore passò dalla morte alla vita, la Chiesa diffusa su tutta la terra, chiama i suoi figli a vegliare in preghiera. Riviviamo la Pasqua del Signore nell'ascolto della Parola e nella partecipazione ai sacramenti, Cristo risorto confermerà in noi la speranza di partecipare alla sua vittoria sulla morte e di vivere con Lui in Dio Padre».

La monizione presidenziale sottolinea le motivazioni per cui l'assemblea liturgica è stata convocata nella notte: è chiamata a vegliare e pregare. Il fuoco è il primo simbolo liturgico della veglia Pasquale; secondo le norme liturgiche deve essere "un fuoco che divampi" (n.7).

Nel documento *Paschalis sollemnitatis* viene data una spiegazione del perché il fuoco debba divampare: «Per quanto possibile si prepari fuori della chiesa in luogo adatto il rogo per la benedizione del nuovo fuoco, la cui fiamma deve essere tale da dissipare veramente le tenebre e illuminare la notte» (PS 82). Il celebrante mentre fa con la mano il segno della Croce sopra le fiamme, dice nella preghiera di benedizione: «Benedici questo fuoco nuovo, fa' che le feste pasquali accendano in noi il desiderio del cielo»³.

Subito dopo la benedizione del fuoco ha luogo la "preparazione del cero". In questo rito il celebrante incide una Croce per indicare la vittoria di Cristo sulla morte, poi incide la prima e l'ultima lettera dell'alfabeto greco (alfa e omèga) per ricordare le parole di Gesù secondo l'Apocalisse di Giovanni (Ap 22,13).

Infine aggiunge nei quattro angoli della Croce, appena incisa, le quattro cifre dell'anno corrente, indicando così l'attualità della Pasqua, il suo effettuarsi nell'oggi. Vengono, poi, infitti nel cero in forma di Croce, cinque grani d'incenso che ricordano le piaghe del Signore. Il cero non viene benedetto, ma semplicemente acceso al fuoco. Infatti il rito della preparazione del cero non è una benedizione e il gesto è accompagnato dalla monizione: «La luce del Cristo che risorge glorioso disperda le tenebre del cuore e dello spirito» (n.13)⁴⁴.

⁴ ABRAHAMOWICZ J. P., *Triduo Pasquale. Lectio liturgica*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2010, pp. 94-95.

Il cero pasquale viene elevato dal diacono, o in sua assenza dallo stesso celebrante, il quale, tenendolo elevato, da solo canta per la prima volta il *Lumen Christi*⁵⁵. Come Cristo in croce, così anche la fiamma del Risorto attira lo sguardo di tutti a sé (Gv 12,32).

Infatti, in questa notte il cero sostituisce sia la Croce processionale⁶⁶ sia le candele al Vangelo (n.35). La sua fiamma annuncia il Risorto. Alla luce del Cero pasquale si canta il solenne annunzio pasquale, il *Praeconium Paschale* chiamato pure *Exultet* per il suo inizio in latino.

Il testo appartiene al genere letterario della benedizione-rendimento di grazie biblici, simile alla nostra preghiera eucaristica. Tra i numerosi testi composti per questa *laus cerei* quello che si è imposto nei messali medioevali e in quello di Pio V, è quello che dal suo *incipit* invitatorio viene chiamata *Exultet*, attribuito da alcuni a sant’Ambrogio⁷⁷.

L’annuncio gioioso della Pasqua è rivolto anzitutto al coro degli angeli, primi testimoni dell’evento della resurrezione, poi alla terra ormai illuminata dalla luce del Risorto, che l’ha liberata dalla caligine di morte; infine è rivolto alla Madre Chiesa adunata nel sacro tempio per vegliare in attesa di incontrare il Risorto.

Il mistero di luce e di gioia della notte pasquale ha dimensioni cosmiche: tutta la realtà creata è raggiunta e trasfigurata dalla potenza della Risurrezione.

Il testo è così strutturato:

- a) Invitatorio,
- b) Sezione anamnetico-celebrativa;
- c) Sezione epicletica;
- d) Intercessioni.

I temi di questa solenne lode sono:

- a) La liberazione dal peccato,
- b) La vittoria di Cristo,
- c) La glorificazione di Cristo partecipata alla chiesa sua sposa.

Esultante la Chiesa offre al Padre il sacrificio vespertino della lode e l’eucaristia della luce per le mani dei sacri ministri. Il testo dell’*Exultet* risulta un’anamnesi ricca di supplica, canta il mistero della notte di Pasqua, mistero di luce che si apre al Giorno che non conosce tramonto.

⁵ Se il celebrante è l’ordinario del luogo, egli riceve dopo il primo *Lumen Christi* una candela accesa dal cero (CE 338).

⁶ Non si usano la Croce processionale e le due candele nella Veglia Pasquale (CE 338).

⁷ Cfr. CAPELLE B., *L’Exultet pascale, oeuvre de Saint Ambroise, in Miscellanea G. Mercati*, I, Città del Vaticano, 1946, pp. 214-246.

Facciamo esodo con Cristo cantando al Padre con rinnovato stupore le meraviglie operate per liberare l'umanità dal peccato, infatti «dove abbondò il peccato, sovrabbondò la grazia» (*Rm 5,21*)⁸⁸.

4. In ascolto della Parola

Nella seconda parte della veglia la Chiesa si pone in ascolto della Parola; le letture della veglia introducono l'assemblea orante nel significato che la Pasqua ha nella vita della Chiesa e di ogni cristiano. Nel silenzio della notte risuona la Parola di Dio. L'assemblea in ascolto l'accoglie nella fede e la proclamazione della Parola è accompagnata da un complesso simbolico:

- le letture bibliche: Dio parla al suo popolo;
- le preghiere dopo ogni lettura: la voce della Chiesa si unisce alla voce di Dio;
- il canto dei salmi.

L'annuncio del Vangelo della Risurrezione è illustrato dalle sette letture dell'Antico Testamento, col relativo salmo responsoriale, la lettura apostolica e la pericope evangelica.

4.1 La prima lettura Gen 1,1-2,2.

È la “prima Notte” del linguaggio biblico, che fa da preludio al Giorno radioso di Dio. Le tenebre del caos sono vinte, la luce nuova illumina ogni realtà. La creazione appare come il primo atto d'amore della salvezza storica, che prosegue nella evoluzione del cosmo.

Nella seconda orazione (tratta dal Sacramentario Gregoriano Adrianeo) si evidenzia come l'opera della redenzione cominciata nell'Eden e portata a compimento dalla resurrezione del Figlio, è ancora più straordinaria poiché: «In modo più mirabile ci ha rinnovati e redenti».

⁸ Cfr. ESPOSITO S., *La notte splenderà come il giorno. Guida alla veglia pasquale*, cit., pp. 64-71.

4.2 La seconda lettura Gen 22,1-18.

L'alleanza nel sacrificio di Isacco è immagine e annunzio della Nuova Alleanza suggellata nel sacrificio del vero ed unico Agnello immolato, nuova Pasqua. Anche l'orazione dopo questa seconda lettura deriva dal Sacramentario Gelasiano (*GeV* 434). La moltitudine battezzata nel sacramento pasquale diventa un unico Corpo: Cristo-Chiesa. Dal fonte battesimale nascono i figli della Promessa, chiamati a vivere la vocazione filiale che rende figli nel Figlio.

4.3 La terza lettura Es 14,15-15,1.

Al popolo d'Israele, schiavo in Egitto, il Signore promette il segno della liberazione e l'alleanza. Il testo narra il passaggio del Mar Rosso. La seconda orazione dopo la lettura ci presenta il Mar Rosso come tipo del Battesimo. Come Israele, questa notte il nuovo popolo dei cristiani passa il Mar Rosso emergendo dal fonte battesimale, rigenerato dal dono dello Spirito.

4.4 La quarta lettura Is 54,5-14.

La quarta lettura è tratta dal secondo Isaia (*Is* 42-55), dal “Libro della consolazione d'Israele” che annunzia al popolo infedele la fine dell'esilio e il ritorno come “Città Santa di Dio”. Mentre Israele compie il secondo esodo babilonese, il Profeta proietta il popolo verso un futuro di gloria e di splendore. Isaia è l'annunciatore dell'evangelo della liberazione per Israele. Anche l'orazione a questa lettura proviene dal Sacramentario Gelasiano (*GeV* 436) questa notte il Signore, fedele alle sue promesse, moltiplica in onore del suo Nome la moltitudine dei popoli. Il disegno di salvezza del Padre, portato a compimento dal Figlio, è dato alla Chiesa perché ogni uomo, per il Battesimo, possa entrare nella promessa.

4.5 La quinta lettura Is 55,1-11.

Israele ritrovato è un popolo assetato, condotto alle sorgenti della vita, dissetato con l'Acqua della divina Sapienza. Questa notte la Chiesa-Sposa pregusta il convito escatologico e beva già il vino nuovo perché ha ricevuto la veste nuziale. Anche questa orazione è tratta dal Sacramentario Gelasiano (*GeV* 441). La preghiera sottolinea che la nascita del nuovo popolo di Dio avviene nella Chiesa al fonte battesimale. I misteri annunciati dai profeti sono

celebrati dalla Chiesa per i figli dissetati alla sorgente dello Spirito effuso in pienezza per camminare nella vita della giustizia e della santità.

4.6 La sesta lettura Bar 3,9-15.32-4,4.

Israele, popolo amato dal Signore, è invitato ad accostarsi con cuore umile e contrito alla Sapienza eterna, presente nella rivelazione di Dio e nascosta nella Legge di Mosè.

La fonte di questa sesta orazione è il Sacramentario Gregoriano Adrianeo (*GrH* 369). I cristiani per il Battesimo «sono santi per vocazione» e la vita cristiana è vocazione perché vita nello Spirito che «si unisce al nostro spirito», per far sentire la Parola del Padre e risvegliare nei cristiani la risposta nella santità.

4.7 La settima lettura Ez 36,16-28.

Il Profeta Ezechiele, mentre ricorda ad Israele la sua colpa, annunzia il ritorno in patria degli esuli e la restaurazione dell'alleanza infranta dal peccato. Le due orazioni proposte dopo la lettura provengono entrambe dal Sacramentario Gelasiano (*GeV* 432; 437; 444).

Nella prima, l'irruzione della luce opera il passaggio dalla morte alla vita. La Chiesa, splendente di gloria, annunzia la misericordia di Dio che rinnova ogni cosa in Cristo.

La seconda orazione, quasi riepilogativa, ricorda che in tutte le pagine della Scrittura dell'Antico e del Nuovo testamento Dio ci ha preparati a celebrare il mistero pasquale; qui un possibile riferimento è a *Lc* 24,13-35, l'episodio dei discepoli di Emmaus, in cui Cristo Risorto spiega che tutte le Scritture parlano di Lui.

4.8 La Colletta

Al canto del Gloria segue la colletta. È la prima orazione della veglia pasquale che parla esplicitamente del segno della notte illuminata dalla gloria del Risorto. Il giorno vecchio tramonta, e nel segno della notte si inaugura il "Giorno del Signore Risorto".

In questa orazione la notte è intesa nel suo simbolismo di tempo di preghiera, di attesa e di luce. La notte è e resta sempre il tempo in cui in modo meraviglioso il Signore opera la salvezza che fa nascere il Giorno nuovo.

Nella novità pasquale la Chiesa e il mondo sono invasi dalla luce della resurrezione che è gioia, esultanza, calore. Ravvivata dalla forza dello Spirito,

la comunità dei credenti è abilitata al servizio di Dio e dei fratelli, consapevole di essere chiamata alla libertà pasquale⁹.

5. La Liturgia Eucaristica

Alla proclamazione della risurrezione e delle letture che l'accompagnano, la Chiesa risponde celebrando il sacrificio pasquale. La veglia conduce per sua natura e funzione alla liturgia eucaristica. Essa è il vertice del Triduo Sacro, l'Eucarestia fa della Chiesa l'assemblea pasquale permanente, e quanti partecipano al medesimo cibo diventano un solo corpo: l'Eucaristia è per davvero la Pasqua di Cristo donata definitivamente alla Chiesa da questa santa notte.

5.1 La Preghiera sulle offerte

L'assemblea liturgica che questa notte presenta al Padre nello Spirito le preghiere e le offerte è il nuovo popolo rinato nel Battesimo. Alla richiesta di gradimento dei doni offerti, la Chiesa chiede che l'Eucaristia diventi viatico e sostegno per la vita eterna. Il sacrificio pasquale dell'Eucaristia è l'atto costitutivo della realtà della Chiesa che in esso «mirabilmente nasce e si edifica» (cfr. *GeV* 470). Da questa notte la Chiesa, per tutto l'anno liturgico, loderà il Signore per le grandi imprese compiute lungo la storia.

5.2 Il Prefazio

Il *Praefatio* è la narrazione delle opere divine del Padre attraverso l'anamnesi e la dossologia. La Chiesa proclama la gloria del Signore che in ogni momento della storia ha operato la salvezza, e da ultimo i prodigi di questa notte santa in cui tutte le promesse trovano compimento nella risurrezione del Figlio.

Cristo l'Agnello che toglie i peccati del mondo (*Gv* 1,26; *Is* 42) è il Servo di Dio (cfr. *Is* 53), è l'Agnello-Servo che ci redime «a prezzo del sangue prezioso dell'Agnello illibato e immacolato, Cristo» (*1 Pt* 1,18). La stessa vita di Cristo scorre nella Chiesa: la Sposa ha nelle vene il sangue dello Sposo che vincendo la morte l'ha unita a sé per sempre.

Questa unione, unica nel suo genere, che non trova eguali nella nostra esperienza, la Chiesa la realizza nell'Eucarestia: «Il Pane che mangiamo non è

⁹ ESPOSITO S., *La notte splenderà come il giorno. Guida alla veglia pasquale*, cit., pp. 107-108.

comunione col Corpo di Cristo? Poiché non c'è che un solo pane, noi formiamo un solo corpo» (1 Cor 10,16-17).

6. Orazione dopo la comunione

La Chiesa chiede il dono inconsumabile dello Spirito. Il verbo infondere rende bene l'immagine di Is 32,15 : la terra arida è fecondata dalla pioggia portatrice di vita, il verbo sottolinea l'azione interiore dello Spirito (cfr. Ez 36,26-27). Lo Spirito Santo è l'effusione dell'amore del Padre; manifestato nell'amore fraterno e nella carità, verificato ogni volta che l'assemblea liturgica si raduna per far memoria della morte e resurrezione del Signore¹⁰.

7. Alcune riflessioni conclusive

Dopo alcuni decenni dalla restaurazione della Veglia Pasquale nella Chiesa cattolica di rito latino, sarebbe tempo di fare un reale esame di coscienza su quanto realmente questo momento sia divenuto fondamentale e irrinunciabile per le comunità cristiane. Rimane ancora abbastanza diffusa la massiccia partecipazione dei fedeli alla "Messa di Mezzanotte" di Natale, mentre spesso la Veglia Pasquale rischia di essere, in realtà, vissuta e sentita come una "messa prefestiva" forse – e non sempre – un poco più lunga. La celebrazione della Pasqua esige una preparazione e un gusto che non possono essere solo di ordine "rituale", quanto piuttosto di squisito senso simbolico che, se autentico, non può non parlare a chiunque abbia una pur minima sensibilità alla trascendenza; primi fra tutti i bambini, che spesso rischiano di rimanere esclusi da questa celebrazione.

La Veglia Pasquale, naturalmente vissuta nel contesto globale del triduo di cui rappresenta l'apice e in cui ogni celebrazione si concentra sull'unitotalità, poiché la centralità del mistero pasquale di Cristo va solennizzata e rappresenta veramente l'«epifania della Chiesa» oppure rischia di non rappresentare che una commemorazione ben lontana dalla celebrazione dei misteri in modo sacramentale. Questa Veglia teoricamente non dovrebbe avere l'eguale in tutto il resto dell'anno liturgico, e la Chiesa le riconosce un'unicità che richiede alle comunità cristiane la capacità reale di farne il centro della propria vita non solo liturgica. Durante la "grande veglia", la Chiesa-Sposa incontra lo Sposo risorto, e il mistero pasquale contemplato nella celebrazione

¹⁰ Cfr. ESPOSITO S., *La notte splenderà come il giorno. Guida alla veglia pasquale*, cit., pp. 155-158.

liturgica chiama la comunità alla conversione, alla novità di vita per camminare nella gioia dello Spirito e nella glorificazione del Padre. Il mistero pasquale apre la Chiesa alla dossologia e diventa il centro luminoso di ogni realtà creata ed increata.

Nella Veglia pasquale la comunità dei credenti è raggiunta, afferrata e trasfigurata dalla potenza del Risorto che ricrea l'umanità nel mistero della sua Pasqua. Vigilanti nella notte, si attende il Signore che viene in una tensione di pienezza escatologica.

Un Sermone di Alano di Lilla sulla croce del Signore

di Antonio Petrone

Il sermone di Alano di Lilla (1120ca. -1203) che proponiamo¹ è tratto dalla *Patrologia Latina* del Migne², ed ha come oggetto la santa croce di Cristo simboleggiata dalla pianta della palma, che nella tradizione spesso è rappresentata come sostituzione mistica della croce: una palma tra altri due alberi è sovente simbolo della croce³. Tra i testi inediti di Alano di Lilla è stato pubblicato nel 1965 da M.T. D'Alverny⁴ un sermone omonimo con l'*incipit* paolino *Absit mihi gloriari* (Gal 6,14), ma che, a differenza del nostro, che prende il tema da un versetto del *Cantico*, si caratterizza per una più specifica connotazione teologica, e per un tono molto severo verso la cristianità colpevole di aver perso, nella famosa battaglia di Hattin presso Tiberiade (4 luglio 1187), il *lignum crucis*. L'accento generale del sermone pubblicato dalla studiosa francese è inoltre fortemente polemico nei confronti delle classi abbienti, i mercanti, i militari e i prelati, che per la loro avidità e indolenza non vogliono accogliere il Cristo Crocifisso.

Il sermone che presentiamo invece ha un tenore molto più accorato e parenetico. Evoca la pietà da esercitarsi verso la croce del Signore che rappresenta visibilmente il segno della misericordia di Dio, e il modello imitabile dell'ascesi del cristiano. Alano non è insolito, nelle sue opere⁵, ricorrere all'allegoria della pianta della palma come simbolo efficace dell'albero della croce che pur essendo aspro nel tronco è dolce nel frutto.

¹ Nel numero precedente della nostra Rivista abbiamo presentato la traduzione inedita di un primo sermone di Alano di Lilla: cfr. PETRONE A., *Un sermone di Alano di Lilla per l'Avvento*, in "Rivista di Letteratura e di Storia ecclesiastica", a: XXVI (2020), n. 1, pp. 123-129.

² ALANI MAGNI DE INSULIS, DOCTOR UNIVERSALIS, *Opera Omnia*, ed. J.P. MIGNE PL 210, Parisiis, 1855, pp. 223-226. Cfr. SCHIOPPETTO D., *Alano di Lilla: la teologia sotto veste poetica*, in D'ONOFRIO G. (a cura di), *La storia della teologia nel medioevo. La grande fioritura*, PIEMME, Casale Monferrato (AL) 1996, vol. II, pp. 235-242.

³ Cfr. LURKER M., *Dizionario delle immagini e dei simboli biblici*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1990, p. 148.

⁴ ALANO DI LILLA, *Sermo de cruce Domini*, in D'ALVERNY M.T. (a cura di), *Alain de Lille, Textes inédits. Avec une introduction sur sa vie et ses oeuvres*, Paris 1965, pp. 279-283.

⁵ Cfr. ALANUS DE INSULIS, *Elucidatio in Cantica canticorum*, PL 210, 101A; ID., *Distinctiones dictionum theologicarum*, PL 210, 888C.

Noi crediamo che la lettura di questo sermone medievale possa essere utile a cogliere non solo la straordinaria capacità allegorizzante del nostro autore, ma anche la sua volontà di evidenziare la grandezza della passione del Cristo, e la necessità di imitare le virtù riassunte dalla croce: l'umiltà, la pazienza, l'obbedienza e la carità.

Sermone sulla santa Croce

Salirò sulla palma e prenderò il suo frutto (Ct 7,9)

Fratelli carissimi, intendiamo le parole dello Sposo nel Cantico, quando si riferisce alla palma. Per tre ragioni dobbiamo intendere che parla della croce del Signore. In ragione della sostanza, in ragione della circostanza e in ragione dell'efficienza. In ragione della sostanza, poiché si legge in una glossa sul Cantico dell'amore che la materia con cui fu costruita la croce del Signore era di palma. In ragione della circostanza, poiché le proprietà che si trovano nella palma misticamente sono riferibili alla croce. La palma infatti è orribile se si considerano le sue radici. Possiede una corteccia rugosa. La palma è una pianta molto alta, ha la sua bellezza nella chioma e la sua dolcezza nella soavità del frutto.

Così la croce del Signore fu orribile nella sua radice, poiché innanzitutto fu detestabile per l'ignominia del tormento. Fu aspra nella sua corteccia, a causa della pena; stabile nella forza a causa della pazienza. Si innalza in altezza a causa del fine. Bella nella sua chioma, in vista della resurrezione. Dolce nel suo frutto, cioè la nostra redenzione. La croce del Signore è rappresentata dalla palma anche in ragione dell'efficienza. Infatti, come la palma è il premio dei vincitori, così Cristo attraverso la croce ha ottenuto il trionfo.

Questa [la croce]⁶ è la scala di Giacobbe che arriva al cielo (*Gn 28,12*). È il serpente di Mosè che divora i serpenti dei maghi (*Es 7,12*). È il *tau* posto dagli angeli a difesa degli ebrei (*Es 12,13*). È il bastone di Mosè che separa le acque del Mar Rosso (*Es 14,16*), e che nel deserto governa il popolo di Israele: legno che muta le acque amare in dolci (*Es 15,25*). Questo è il legno sul quale è sospeso il serpente di bronzo (*Nm 21, 8-9*). È la stanga con cui è portato il grappolo d'uva (*Nm 13, 23*). *Vidi una scala che andava dalla terra al cielo, attraverso la quale salivano e scendevano gli angeli, in cima alla scala vidi il Signore (Gn 28, 12)*. Di questa scala si predisse in modo profetico: *Terribile è questo luogo, veramente qui è la casa di Dio e la porta del cielo (Gn 28, 17)*.

⁶ Il testo tra parentesi quadre è nostro.

Veramente la croce di Cristo è la scala che dalla terra sale al cielo, poiché per la fede nella croce, e per imitazione della passione, l'uomo ritorna dall'esilio alla patria, passa dalla morte alla vita, dalla terra al cielo, dal deserto di questo mondo al paradiso. Per questa scala salgono e scendono gli angeli, cioè coloro che annunciano Cristo. Scendono quando predicano la debolezza della croce, salgono quando predicano la sapienza e la potenza di Dio. *La stoltezza di Cristo infatti è più sapiente degli uomini, e ciò che è debole è più potente dei potenti* (cf. 1Cor 1,25).

Su questa scala Cristo fu coricato quando fu crocefisso. Questo è un luogo terribile perché procura scandalo al giudeo, orrore al diavolo, timore al cristiano. Questa è la porta di Cristo e l'ingresso del paradiso. In questa scala vi sono sei gradini per i quali Cristo sale. Il primo gradino è la misericordia, il secondo l'umiltà, il terzo è l'obbedienza, il quarto è la pena, il quinto è la pazienza, il sesto è la morte durissima.

Nella passione [di Cristo] dirò che agì la misericordia [divina], la quale trasse dal cielo il Figlio di Dio, lo rinchiuse nell'anguste viscere della donna, avvolse il Cristo di panni, lo segnò con il carattere della circoncisione, lo sottomise alla fame, lo sottopose alla sete e alla morte, lo espose alla passione, lo punì con il flagello, lo appese al patibolo.

Questa è la misericordia che coronò il Re di spine, per incoronare di gloria il servo. Questa [la misericordia divina] è colei che legò il signore, per liberare il servo. Questa è colei che ferì il medico, per sanare l'infermo. Questa è colei per cui il medico si ammala affinché il malato guarisca. Il secondo gradino fu l'umiltà. Quale umiltà maggiore di quella che vede Dio patire, la vita morire, il re andare in esilio, il ricco mendicare, l'artefice obbedire alla sua opera, il Creatore sottomettersi alla creatura?

Il terzo gradino fu l'obbedienza. In Cristo non solo vi fu l'obbedienza nel suo primo grado, ma anche nella sua forma più alta, non solo la prima linea ma anche l'estrema. Esistono infatti tre gradi di obbedienza: il primo grado positivo è obbedire a un superiore, il secondo grado comparativo è l'obbedire a un pari, il terzo grado superlativo è obbedire a un inferiore. Cristo fu obbediente al Padre fino alla morte (cf. *Fil 2,8*); alla Madre, secondo la condizione della natura umana. Alla carne fino alla paura, alla sensibilità sino alla volontà di compatire; alla ragione fino alla passione, alla morte fino alla separazione dell'anima dal corpo, alla legge fino all'adempimento completo dei precetti.

Il quarto grado riguarda la pena. Che tipo di pena? Quella ignominiosa. Che pena? La pena riservata ai maledetti. Quella dei furfanti, dei ladri, della colpa e dell'ignominia.

Il quinto grado fu quello della pazienza che supera ogni pazienza. Come infatti fu molteplice l'ingiuria arrecata al Cristo, molteplice fu la sua pazienza nel sopportarla. Sopportò infatti l'ingiuria degli animi, l'ingiuria delle parole, l'ingiuria delle azioni. L'ingiuria degli animi si mostrò in diversi modi: alcuni infatti crocefissero Cristo per ignoranza, alcuni per invidia, alcuni per superbia, altri per avarizia. Egli però non chiese ragione dell'ingiuria, ma pregò per gli stessi peccatori dicendo: *Padre perdona loro, perché non sanno quello che fanno* (Lc 23,34). Fu paziente verso le diverse ingiurie proferite con parole, quando lo accusarono dicendo: *È reo di morte* (Mt 26, 66). Quando lo condannarono dicendo: *Crocifiggilo!* (Lc 23,21), o quando lo insultarono con le parole: *Va'! tu che distruggi il tempio di Dio!* (cf. Mt 26, 61). Contro queste ingiurie fu pazientissimo, e non rispose una parola, onde: *Fu condotto come agnello all'uccisione* (At 8,32). Fu paziente contro l'ingiuria delle azioni. Infatti, pur potendo opporsi per la sua divinità, si piegò alla sofferenza per la sua umanità. Quando vennero per catturarlo, egli si fece loro incontro. Quando lo legarono non oppose resistenza; quando lo flagellarono, offrì loro il dorso; non distolse il volto quando lo schiaffeggiarono; quando lo condussero via per crocifiggerlo, egli portò la croce; quando lo crocefissero, sopportò pazientemente ogni cosa.

O mirabili ingiurie! Il discepolo ingiuria per consegnare il maestro; Pilato lo giudica degno di morte, il giudeo [ingiuria] per condannarlo a morte. Pietro [ingiuria] poiché nega di conoscerlo; il consanguineo [ingiuria] poiché fugge, il gentile [ingiuria] affinché [Gesù] sia condannato. Al contrario, Cristo baciò il discepolo, parlò umilmente a Pilato, rispose pazientemente ai giudei, guardò con amore Pietro, consolò il discepolo che si dava alla fuga, sopportò gli insulti di coloro che lo crocifiggevano.

L'ultimo grado nella passione fu la morte. Morte degna di ammirazione, morte che uccide la morte e dona la vita, che annulla l'aculeo della morte, che vince il diavolo, che estirpa il peccato. Per questi gradini della scala Cristo ascende al Cielo. Triplice fu la salita di Cristo. Il primo gradino [verso l'ascensione] fu il suo salire al luogo dove subì la passione, il secondo il luogo da dove è risorto, il terzo gradino il luogo da dove ascese per essere glorificato alla destra del Padre.

Con la sua prima ascensione salì verso la morte, con la seconda all'immortalità, con la terza alla maestà. Sale dunque su questa palma e ne prende il frutto. Le foglie furono le parole che Cristo disse durante la sua passione; i fiori, l'esempio della sua pazienza; il frutto, la gloria della beatitudine eterna. L'albero di questa pianta fu interrato all'origine del mondo, quando scelse il legno per riparare ai danni procurati dal legno; mise le radici al tempo

dell'incarnazione, verdeggiò nelle contumelie patite dal Cristo, emise fronde nelle sue parole e fiori nell'esempio della sua pazienza. Fiori tra i giudei ostinati, rifiorì tra i pagani convertiti, portò frutto nei redenti.

Saliamo dunque, fratelli carissimi, su questa palma, per cogliere il suo frutto. La palma certamente è amara nella sua radice, ma è dolce nella soavità del suo frutto. Soffriamo dunque insieme [a Cristo], per essere insieme [con Lui] glorificati. Non gusterà infatti la dolcezza del suo frutto chi aborrisce l'amarezza della sua radice. Saliamo dunque sulla triplice croce: la croce della penitenza, per essere liberati dal peccato; la croce della compassione per regnare con il nostro prossimo; la croce della passione per essere glorificati con Cristo.

La croce della penitenza ha quattro dimensioni: l'altezza, la larghezza, la lunghezza, e la profondità. L'estensione verso l'alto è quella che conduce a Dio. L'estensione in larghezza è quella che si dilata verso il prossimo. L'estensione in lunghezza è la perseveranza che dura fino alla morte. L'estensione in profondità è la giustificazione riguardo a se stessi. La croce della compassione ha la dimensione della altezza cioè l'amore di Dio, la dimensione della larghezza, cioè l'amore del prossimo, la dimensione della lunghezza cioè la costanza della carità, la dimensione della profondità cioè l'amore con cui l'uomo ama se stesso. La croce della pazienza ha la dimensione della altezza, cioè l'altezza della speranza, della larghezza cioè la grandezza della forza; la dimensione della lunghezza cioè la longanimità, la dimensione della profondità cioè la purezza della coscienza.

Su questa molteplice croce il fedele distende le sue mani, allunga i piedi, soddisfacendo, compatendo, pazientando. Sulla croce della penitenza fu crocefisso il ladro che si pentì. Sulla croce della compassione fu crocefissa la Beata Vergine che si associò alla passione di Cristo, donde di lei si dice: *E una spada ti trafiggerà l'anima (Lc 2, 35)*.

Sulla croce della pazienza fu crocefisso Cristo che fu paziente fino alla morte. Ad imitazione di Cristo per questi gradini ascendiamo al cielo. Sia in noi la misericordia, avendo compassione dei miseri, sostenendo i deboli, elargendo elemosine, istruendo gli ignoranti, visitando i carcerati, vestendo gli ignudi. Sia in noi la virtù dell'umiltà, nell'abito, nei gesti, nel cibo, nella parola, nell'animo. Sia in noi l'obbedienza di modo che obbediamo ai nostri prelati, nelle decisioni, negli ordini, nel ricevere la penitenza e nell'eseguirla.

Sia in noi la pena per la soddisfazione, la pazienza per la costanza dell'anima. Sia in noi la morte mediante la mortificazione della carne e l'estenuazione della concupiscenza affinché in tal modo possiamo risorgere dai vizi alle virtù, dalla colpa alla gloria, dalla morte alla vita.

Questo ci conceda il Signore nostro Gesù Cristo che con il Padre e lo Spirito santo regna Dio, nei secoli dei secoli. Amen.

Autore: Salvatore Esposito (a cura di)

Titolo: *In attesa del “nuovo” Messale. Come accogliere la terza edizione italiana del Messale Romano*

Casa Editrice: Elledici

Luogo e anno di pubblicazione: Torino 2020

Riferimenti: pp. 152

Con quattro contributi di autori diversi – Salvatore Esposito, Francesco Asti, Carmine Matarazzo, Carmine Autorino –, tutti docenti alla sezione San Tommaso della Pontificia Facoltà Teologica dell’Italia Meridionale, vengono offerti quattro aspetti complementari della terza edizione del Messale Romano, che viene accolto in questi mesi dalle comunità ecclesiali italiane. La riflessione del prof. Salvatore Esposito, docente di teologia liturgica e sacramentaria, *Una nuova edizione del Messale Romano* (pp. 11-25), parte dal Messale – d’ora in poi: *MR* – inteso come *libro dell’assemblea celebrante* (pp. 12-14), *guida al mistero* (pp. 14-17), *fonte di formazione per il popolo di Dio* (pp. 18-23) e, infine, *gli orizzonti pastorali* (pp. 23-25).

Egli, infatti, mette in luce come il *MR* rappresenti un punto di arrivo del rinnovamento liturgico, iniziato col movimento liturgico e compiutosi con il Concilio Vaticano II. Il *MR* è strumento prezioso per la comunità celebrante, l’operatore pastorale e gli stessi ministri. Questa nuova pubblicazione non deve essere «un’opportunità... sprecata» (p. 13), ma un’occasione per «entrare nel mistero stesso della Chiesa [...] Cristo dono del Padre nella potenza del-

lo Spirito» (*ivi*). Se il *MR* nasce dalla Parola sembra importante che l’assemblea venga messa in grado di «conoscere il linguaggio biblico ed eucologico» (p. 14), perché questi diventino «strumenti e guida» (*ivi*) di formazione della comunità.

Perché è cambiato il *MR*? Il mistero celebrato e la comunità celebrante: queste sono le esigenze fondamentali, che hanno motivato i vescovi nel predisporre la sua terza edizione. In modo «sobrio, preciso e flessibile, realistico e incisivo» (p. 15), le *Premesse* consentono un rinnovamento dello «stile celebrativo del memoriale del Signore» (*ivi*). Esse si inseriscono nel processo di rinnovamento liturgico conciliare, come già accennato, quando per la prima volta nel *MR* di san Paolo VI (1970) si cominciò a parlare della *Missa cum populo*. Elemento del tutto assente nel *MR* di san Pio V (1570) e che rappresentava un *novum* assoluto. È l’assemblea, infatti, «che celebra il mistero della Pasqua del Signore, *popolo congregato* dallo Spirito per l’ascolto della Parola e la frazione del Pane» (p. 16). Dunque, ne «è il soggetto della celebrazione e il sacerdote è parte integrante di essa» (p. 17).

Il nuovo *MR*, in questo senso, sarà un indispensabile aiuto per poter formare le comunità mediante «*ritus et praeces*», per evitare estraneità o assistenza passiva da parte dei fedeli e favorendo una partecipazione *consapevole, pia e attiva*, come lo stesso Concilio ha auspicato nella sua prima Costituzione *Sacrosanctum Concilium* (p. 19). Si tratta, prima di tut-

to, di una formazione spirituale: il *MR* è scuola di preghiera e al servizio della Chiesa che prega, partendo dalle diverse stagioni dell'anno liturgico, nutrendo la sua fede e il suo impegno apostolico e sociale (p. 20).

Allo stesso tempo anche libro della fede (*lex orandi - lex credendi*), dove il mistero trinitario di Dio entra nella vita e nella storia dell'uomo: al Padre per Cristo nello Spirito, come la dossologia che chiude la Preghiera eucaristica manifesta (*ivi*).

Dunque, nel *MR* è centrale la cristologia, in quanto oggetto della celebrazione stessa, a motivo del mistero pasquale di Cristo, che è il solo, unico, grande mistero che la Chiesa, associata a lui, ha da celebrare (p. 21). Come pure la pneumatologia, cioè la manifestazione dell'opera dello Spirito, che conduce l'assemblea alla piena comprensione e alla perfetta comunione con il corpo di Cristo, presente sia nel pane eucaristico che nel popolo radunato (*ivi*).

Di conseguenza, anche l'ecclesiologia, di cui l'assemblea convocata per celebrare la Pasqua è epifania, il popolo della nuova alleanza, originato nel e dal mistero trinitario di Dio, che compie la *confessio Trinitatis* e la *confessio Unitatis* (p. 22).

Infine, l'antropologia (nelle messe per varie necessità e nelle collette per le ferie del tempo ordinario) pone in risalto «la vita e le necessità degli uomini [...] con un linguaggio che evoca situazioni reali della quotidianità» (*ivi*). Parlando di quotidianità si approda agli «orizzonti pastorali – del *MR* – che sono molto am-

pi» (p. 23), nel senso di aiutare i fedeli a vivere come uomini «rinati a vita nuova per essere figli di Dio» (*ivi*). Un valido aiuto per i pastori, quindi, perché l'uomo (*homo liturgicus*) possa fare «del mistero pasquale la misura alta della sua vita, trasformando nel quotidiano il mistero celebrato» (*ivi*).

Un altro contributo di Francesco Asti, docente di teologia spirituale e trinitaria, *Il Messale, scuola di formazione spirituale delle comunità ecclesiali* (pp. 27-70), si sofferma sui problemi attuali della spiritualità liturgica (pp. 29-46), sulla formazione della vita secondo lo Spirito con il Messale Romano (pp. 47-54), la mistagogia come attualizzazione del Messale Romano (pp. 54-62), un esempio di mistagogia eucaristica (pp. 62-70). Da quando la teologia è divenuta «accademismo e la spiritualità un sentire religioso individuale» (pp. 29-30), il Concilio ha tentato una ricongiunzione, alla scuola dei padri della Chiesa, proponendo «l'esperienza della fede nel suo contesto vitale sia personale che comunitario» (p. 29). Tale unità della fede con la vita si realizza in modo particolare nella celebrazione del mistero pasquale, che è per sua natura un contesto ecclesiologico e si fa esperienza di unificazione tra «il pensare la fede, il celebrarla e il viverla» (p. 31). E in ciò anche il magistero di papa Francesco, sta dando un forte impulso, come lo stesso autore pone in evidenza (pp. 31-35).

Se la liturgia e la spiritualità devono essere per la comunità credente, devono parlare la stessa lingua

degli uomini e delle donne a cui si rivolgono, entrando nel concreto della storia (p. 35). Devono abbandonare quelle derive gnostiche e pelagiane (rubricismo, ritualismo, cerimonialismo), ed essere accoglienza della presenza salvifica di Dio, che opera nel cuore umano (p. 36). Infatti, lo “gnosticismo liturgico” è il rito senza Dio, il “pelagianesimo liturgico” è quella creatività eccessiva che non permette allo Spirito di entrare nel mistero celebrato: «novità a tutti i costi, svilendo il significato profondo del gesto e della parola» (p. 38).

La traduzione dei testi liturgici nelle lingue parlate, non deve essere fedele solo ai testi originali ma anche alla trasmissione della fede, incarnando il messaggio liturgico nelle situazioni vitali del popolo di Dio (Papa Francesco, Motu proprio *Magnum principium* del 03.09.2017, con cui ha modificato il canone 838 del CIC).

Tutte le dimensioni umane, infatti, entrano in relazione con il Dio che si rivela in Cristo e ciò viene dimostrato con le celebrazioni sacramentali, che nei loro simboli manifestano come la ferialità della vita è inserita nel disegno di salvezza di Dio (pp. 41-44). Per questo la liturgia è viva, perché contiene e trasmette la presenza reale di Cristo e perché è la vita del e per il popolo di Dio. La liturgia non può identificarsi con le riflessioni spirituali, né con un libro spirituale o una meditazione; questi motivano la fede del credente, ma la liturgia è esperienza di comunione dell'uomo con Dio e di Dio con l'uomo (pp. 45-46). Dio chiama i

suoi figli a vivere in comunione familiare con lui: fu la grande intuizione del beato Edoardo Poppe, sacerdote belga (1890-1924), per cui adoperò il Messale come manuale di catechesi e di formazione spirituale. Nella celebrazione eucaristica, i segni e la Parola fanno entrare in una comunione intima col Signore, che s'incontra con l'uomo e questi, a sua volta, diventa capace di incontrarsi con gli altri uomini (pp. 50-51). La mistagogia, infatti, collega «l'aspetto teologico-oggettivo con quello psicologico-soggettivo» (p. 55) del credente e, mediante l'azione dello Spirito Santo, lo mette in comunione con la «realtà del Padre gustando la presenza redentiva del Verbo incarnato» (*ivi*). In particolare, per quanto riguarda l'eucaristia, la mistagogia consente di fare proprio l'incontro col Signore, poiché lo Spirito conduce il battezzato a sperimentare nei segni sacramentali la loro attuazione nella sua vita (p. 56).

Come potrebbe tradursi la mistagogia nella vita del credente? Con l'aiuto del *MR* e, in particolare delle *Pregchiere eucaristiche* (= *PE*) si possono individuare quattro passaggi: *a*) lode-ringraziamento: “a te la lode da ogni creatura...”, “noi ti lodiamo, Padre santo, per la tua grandezza...”, *anamnesi iniziale* nelle *PE III e IV* (pp. 63-64); *b*) invocazione dello Spirito Santo: “ora ti preghiamo, Padre: lo Spirito Santo santifichi questi doni perché diventino...”, *epiclesi di consacrazione* nella *PE IV* (pp. 65-66); *c*) offertorio e offerta: “...concedi che, riuniti in un solo corpo dallo Spirito Santo...”, *epicle-*

si di comunione nella *PE IV* (pp. 66-68); *d*) preghiera per il mondo: “ora, Padre, ricordati di tutti quelli per i quali noi ti offriamo questo sacrificio...”, *intercessioni* nella *PE IV* (pp. 68-70).

Il contributo di Carmine Matarazzo aiuta a riflettere sull’*Adorare il Signore in spirito e verità – Il Messale e il rinnovamento della pastorale liturgica* (pp. 71-112), seguendo tale percorso: *Una fonte inesauribile per la vita cristiana* (pp. 74-85); *Nell’Eucaristia il vincolo di coerenza fede-vita dei credenti* (pp. 85-98); *La pastorale liturgica a servizio della formazione continua delle comunità* (pp. 98-112).

La nuova edizione del *MR* è una pubblicazione che mantiene la sua fedeltà al rito romano, perché è stata realizzata partendo dall’*editio typica tertia* del *Missale Romanum* pubblicata nel 2002. E, come per le precedenti edizioni, anche questa mantiene il collegamento con la tradizione ma, nello stesso tempo, «ha apportato un miglioramento funzionale con le varie modifiche migliorative, soprattutto sul piano della comprensione linguistica» (p. 80). Tenendo presente, in tale contesto, alcune esigenze ormai imprescindibili: i *riti* e l’*inculturazione*, con i suoi «elementi di carattere biologico, culturale e antropologico» (p. 81); la *tradizione* e l’*innovazione*, per cui nella stessa *Institutio generalis* si «insiste sulla salvaguardia dell’uniformità liturgica [...] le scelte e gli adattamenti possibili» (p. 84). La fede e la vita, dunque, sono le dimensioni caratterizzanti il testo ufficiale della celebra-

zione cristiana, e ciò è posto in evidenza nelle *orationes* e nelle *praefationes*; nel ri-centrare cristologicamente il *calendario liturgico*; nell’essenzializzare le feste devozionali, quando cadono in presenza di celebrazione del mistero di Cristo; nel rivedere storia, culto e tradizioni di feste di santi o di porre in maggior rilievo altri per la chiesa universale (pp. 85-87). Proprio per questo motivo, risulta importante che le comunità cristiane siano formate teologicamente e pastoralmente, affinché il nesso tra *martyria*, *eucharistia* e *kyrgma* – che rappresentano l’essenza del cristianesimo – diventi «narrare con la vita un’esperienza: *non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me* (Gal 2,20)» (p. 90). La celebrazione dell’eucaristia è il luogo in cui si annuncia, si celebra e si testimonia l’amore di Dio manifestato nel dono del Figlio, condividendo la fede con i vari simboli che la esprimono.

Il *Credo* ha assunto, nel corso dei secoli, un ruolo rilevante nella celebrazione eucaristica domenicale, sottolineando l’unità della fede di tutti coloro che vi partecipano. Accanto al Simbolo niceno-costantinopolitano, già la seconda edizione del *MR*, suggerisce l’uso del Simbolo apostolico, soprattutto nel tempo quaresimale e pasquale, per il suo significato battesimale ed ecumenico (pp. 91-93).

Il *Padre nostro*, denominato fin dall’antichità *orazione domenicale*, è strettamente collegato alla *frazione del Pane*, strutturata ritualmente in quattro momenti: invito alla preghiera, recita della stessa, l’embolismo e la dossologia conclusiva. I figli di

Dio convocati in assemblea continuano a chiamare Dio “Padre”, come lo chiamava il Figlio fatto uomo e, proprio nell’assemblea domenicale, sperimentano l’essere fratelli perché figli dello stesso “Padre nostro” (pp. 94-96). Il canto del *Gloria*, un inno dossologico di origini molto antiche, rifacendosi al canto degli angeli alla nascita del Salvatore (Lc 2,14), è stato anch’esso sottoposto al cambiamento dell’espressione di buona volontà con *amati dal Signore*, in base all’esegesi biblica, per una maggiore comprensione e partecipazione dei fedeli (pp. 97-98).

Si tratta di andare oltre l’«immobilismo» e le «interpretazioni autoreferenziali», perché si possa dare risposta «alle esigenze socio-culturali e ai cambiamenti storici ricercando modalità opportune di adattamento, di traduzione e di inculturazione» (p. 100).

La riforma liturgica segue lo stesso principio dell’ecclesiologia di comunione, in quanto è considerata vitale e generativa per la comunità credente. In questo senso va letta la terza edizione del *MR*, come formazione della comunità allo spirito e al significato della liturgia, riproponendo il valore tradizionale della mistagogia. La liturgia e, in modo particolare, l’eucaristia, è sempre la sorgente dell’esistenza cristiana poiché, da una parte, manifesta la Chiesa e, dall’altra, diventa il suo centro di irradiazione nella vita e nella storia umana (pp. 102-105). Il *MR*, dunque, vuole cogliere l’occasione per evangelizzare con la celebrazione liturgica, nel senso che è lo strumento con

cui la Chiesa torna ad annunciare il tempo della salvezza (*kairós*) e chiama i suoi figli a farne esperienza nella ferialità della loro esistenza (p. 106).

Infine, Carmine Autorino, assistente di teologia liturgica, si sofferma su *Il linguaggio verbale e non verbale del Messale Romano, via per comunicare il mistero celebrato*, prendendo in considerazione: *Il linguaggio della celebrazione* (pp. 113-121); *Il linguaggio liturgico* (pp. 122-128); *Il linguaggio del Messale Romano* (pp. 129-147). Essendo la liturgia l’*opus Dei* che si autocomunica all’uomo, ha necessità di esprimersi con un linguaggio, perché il mistero della fede celebrato e che l’assemblea acclama nell’eucaristia, è annuncio di un evento passato, proclamazione della sua attuazione nella celebrazione, e anticipazione-attesa del futuro di gloria che è il suo compimento (pp. 113-115). La liturgia è anche *actio Ecclesiae*, poiché il suo soggetto agente è proprio la Chiesa in quanto si rende presente nella comunità dei credenti radunata per la celebrazione che, a sua volta, manifesta il volto della Chiesa nella sua interezza di una, santa, cattolica e apostolica (pp. 116-118). La nobile semplicità – raccomandata dalla *SC* 34 – da non confondersi con la sciattezza e la superficialità dei gesti rituali; la bellezza dei luoghi dove si celebrano i misteri; la «felice alternanza di silenzio e parola» (p. 120), ossia il valore del “sacro silenzio” (*SC* 30).

Oltre alla ineludibile necessità dell’inculturazione, per la liturgia è

fondamentale il linguaggio, verbale e non verbale, degli stessi riti liturgici, proprio perché «l'intelligenza e l'acquisizione del mistero di Dio, del mistero pasquale, dei santi misteri, degli eventi della vita di Cristo offerti e comunicati nella celebrazione dei sacramenti, richiede una formazione ben più approfondita» (p. 123).

Nei libri liturgici sono contenuti i testi eucologici delle celebrazioni sacramentali, che comprendono anche le modalità celebrative (rubriche), così nel loro insieme formano quel linguaggio verbale (parole) e non verbale (gesti), in modo tale che la preghiera possa risultare ufficiale e dialogica (p. 123).

In particolare, la nuova edizione del *MR* si è resa necessaria a causa della variazione del calendario liturgico. Già rispetto alle edizioni preconciliari il *MR* di san Paolo VI, risulta così strutturato: Proprio del tempo, Rito della messa, Proprio dei santi, Comuni, Messe rituali, Messe per varie necessità, Messe votive, Messe dei defunti. Tale ampiezza di possibilità celebrative, è ancora più ampia nella terza edizione da poco pubblicata.

L'altro libro liturgico, che insieme al *MR* è fondamentale per la celebrazione eucaristica è il *Lezionario*, che è strutturato in *domenicale*: anno A (Matteo), anno B (Marco), anno C (Luca), Giovanni si trova in tutti i cicli e in particolare nelle domeniche e nei giorni feriali del tempo di pasqua; *feriale*: tempi forti, tempo ordinario (pari), tempo ordinario (dispari); *celebrazione dei san-*

ti; messe rituali e defunti; messe votive e per varie necessità.

Infine, il problema del linguaggio liturgico e delle traduzioni dei testi da altre lingue, pone l'interrogativo circa la lingua per la liturgia che esige il ricorso a termini "propri" presi da altre lingue e adattati all'italiano liturgico (latino, greco, ebraico). L'introduzione della lingua volgare nella liturgia (*SC* 36), ha necessariamente richiesto la traduzione dei testi liturgici precedenti, avente come finalità l'assemblea che celebra, l'azione liturgica stessa e la percezione più chiara del mistero celebrato (*Istruzione Liturgiam authenticam*). Poi le traduzioni devono risultare adatte all'utilizzazione celebrativa, rispettando la pluralità dei codici verbali e non verbali, senza mai perdere di vista l'assemblea.

Tradurre non è un'opera semplice, ma complessa, perché non significa solo passare da una lingua all'altra, ma soprattutto da una struttura all'altra, da una visione del mondo all'altra e da una cultura all'altra (pp. 129-134).

La celebrazione liturgica non comunica solo per mezzo delle parole, ma anche con segni e gesti. Tutti i sensi del corpo vengono impiegati: lingua, olfatto, vista, udito, tatto; questi costituiscono i codici dell'incontro che avviene attraverso il rito. Il linguaggio e i codici verbali (scritti o vocali); linguaggio e codici non verbali (personale, oggettuale, cinesico, tattile, ottico, olfattivo, iconico, vestito e insegne, musicale, spaziale, temporale). I codici paralinguistici (gestualità). Leggi della

narrazione liturgica: armonia e unità, esteticità, simbolicità (pp. 139-147).

Concludendo, possiamo dire che il volume è un interessante percorso teologico-liturgico, ma anche spirituale-pastorale nonché linguistico-comunicativo sul nuovo *MR*, che da poco è stato consegnato alle nostre comunità. È già eloquente che professori di diverse discipline teologiche, si mettano insieme per analizzare e presentare un testo liturgico, segno non solo di interesse interdisciplinare, ma anche e soprattutto che un tale testo debba essere espressione della fede cristiana e dell'esperienza che di essa si fa nella comunità credente, attraverso il mistero celebrato. Una manifestazione concreta e visibile di quanto i vescovi italiani hanno voluto affermare con la nuova edizione del Messale.

Infatti, si fa sempre più urgente e necessaria la collaborazione tra i diversi aspetti della scienza teologica, perché non resti confinata solo per gli addetti ai lavori. Quanto più la teologia si fa "comprensiva" per l'uomo di oggi, tanto più gli trasmette quei valori e quei messaggi di cui ha bisogno perché la sua vita sia "buona".

La liturgia, e in particolare la celebrazione eucaristica, sono veicoli di tale trasmissione, poiché il mistero di Dio si incontra con quello dell'uomo, in quanto intelligenza, volontà, libertà, spirito, parola e azione.

Antonio Smimmo

Autore: Giuseppe Marco Salvati OP

Titolo: *Palea adhuc nutriens. Studi su Tommaso d'Aquino*

Casa editrice: Angelicum Università Press

Luogo e anno di pubblicazione: Roma 2020

Riferimenti: pp. 214

Il titolo del lavoro che presentiamo si collega al famoso episodio narrato da Guglielmo di Tocco nella *Ystoria sancti Thomae de Aquino*, in cui si narra del Santo che definì "paglia" (*palea*) i suoi stessi scritti, nella consapevolezza dei grandi limiti della ragione e dell'insufficienza della parola umana nei confronti del mistero di Dio, consapevolezza che, peraltro, è continuamente presente nella produzione del Dottore Angelico.

Il volume presenta una raccolta di dieci saggi dell'A., professore ordinario di teologia dogmatica presso la PUST-Angelicum di Roma, impegnato nel ministero teologico in una prospettiva di fedeltà a Tommaso, consapevole della potenzialità del tomismo di essere capace di dire parole illuminanti anche oggi

Dei dieci saggi, otto sono già stati pubblicati in riviste o atti di convegni, altri due sono inediti come lo stesso A. afferma nella sua *Introduzione* (pp. 7-8).

Nel I saggio dal titolo "Cognitio divinarum Personarum. La riflessione sistematica di San Tommaso sul Dio cristiano" (tit. originale: *Cognitio divinarum Personarum. La reflexión sistematica de Tomàs de Aquino sobre el Dios cristiano*, in "Estudios trinitarios", n. 3 (1995), pp. 443-

472), l'A. parte dagli interrogativi che la teologia contemporanea pone al Dottore Angelico. Fa sue le parole di Maritain che definisce Tommaso "autore difficile, che si nasconde nella luce e che non dice mai in una sola volta tutto il suo pensiero" (MARRITAIN J., *Da Bergson à Thomas d'Aquin*, New York 1944, p. 244). Non a caso, parte della teologia contemporanea sembra mostrare disagio rispetto al discorso teologico trinitario di San Tommaso, e non sono mancate accuse di accuse di "forsennato essenzialismo", in quanto, ad opinione di taluni critici, si darebbe maggior spazio all'essenza rispetto alla dimensione personale.

L'A. chiarisce opportunamente e con estrema onestà intellettuale di non essere "avvocato di ufficio per motivi di famiglia" (p. 13), ma è interessato a mettere in luce "alcuni splendori del pensiero dell'Aquinate che possono dare luce a noi che, alle soglie del III millennio, siamo *unterwegs zum Gottesbegriff*" (p. 13), il che porta alla necessità di vivificare la riflessione "sul piano del pensiero e della vita" (p. 13).

Si sottolinea come occorra superare la divisione tra il *Dio Uno* e il *Dio Trino*, che, peraltro, ad opinione di Rahner, sarebbe dannosa, in quanto l'unità non si verifica solo sul piano dell'essenza comune, ma anche su quello della *koinonia* e la Trinità non costituisce una dimensione "accidentale" di Dio estranea all'uomo. Di qui la riscoperta del genuino pensiero trinitario di Tommaso "discepolo e maestro" nel senso che sa mettere a frutto il pensiero dei suoi

autorevoli maestri con "entusiasmo intellettuale".

Tommaso parla teologicamente di Dio, superando la conoscibilità *per rationem naturalem* e anche quando opera divisioni (o meglio *distinzioni*) lo fa in maniera puramente funzionale, il "che non frantuma il dato di fede, né istituisce un nuovo ordine di verità: unità e trinità sono presenti in Dio in maniera simultanea" (p. 20).

L'interrogativo verte su cosa Tommaso intenda in modo autentico per *essentia divina*. Per l'A. la sostanza trina di Dio è la realtà totale di Dio, perfezione assoluta e relazionale. L'A. evidenzia, infatti, il forte risalto nella trattazione trinitaria della dimensione personalistica. Vengono tratti ulteriori temi conseguenti, come il rapporto tra Trinità e storia (pp. 30-32), il rapporto tra filosofia e teologia (pp. 32-36) e viene sottolineata l'opportunità di superare il fatto che "Tommaso continua ad essere conosciuto prevalentemente attraverso il filtro dei suoi commentatori" (p. 32), pervenendo alla conclusione che il Padre - come assume l'Aquinate - si è reso dottore dell'uomo proprio nel Figlio per salvarci. Ma parlare della Trinità è anche un problema filosofico e, in conclusione, proprio in questo Tommaso interpella fortemente la teologia contemporanea.

Nel saggio "La creazione in Tommaso d'Aquino" (già pubblicato in "Studium", nn. 2-3 (1998), pp. 253-266), si sottolinea come il tema della creazione costituisca il supporto essenziale dell'impianto metafisico tomista. L'A. inquadra la proble-

matica alla luce della cultura dell'epoca di Tommaso, delineando poi le linee portanti della teologia della creazione di Tommaso e sottolineando ancora una volta la dimensione trinitaria della creazione. Prendendo spunto dall'ingresso "spiazante della cultura aristotelica nel mondo occidentale" e di un "nuovo modo di intendere natura e mondo" (p. 51), l'A. invita ad inquadrare la creazione nello sforzo di ripensamento del dato di fede dei teologi del 2000. Fondamentale nella costruzione delle argomentazioni è il § 2 ("Teologia della creazione"), in cui si prospettano fonti e idee guida che costituiscono "l'orizzonte ermeneutico nel quale l'Aquinate pensa la creazione è quello della causalità" (p. 54). Ugualmente decisivo è il passaggio del § 3, in cui si accosta la Trinità alla creazione, in quanto "per il fatto di provenire dal Padre per mezzo del Verbo, ogni creatura è *vox Verbi*" (p. 63).

Il saggio "Filosofia e teologia in Tommaso d'Aquino", (già pubblicato in BAGOOD A. (a cura di), *Tommaso 2000. La Pontificia Università San Tommaso alla luce di Fides et Ratio*, Atti del Congresso, Roma 15-16 novembre 1999, Angelicum University Press, Roma 2004, pp. 17-22) l'A. analizza i motivi dell'intreccio tra ragione e fede, il valore di verità e le aperture che contiene l'esemplarità della proposta.

Tommaso è descritto come "allenato" a fondare solidamente la relazione tra fede e ragione con filosofia e teologia, dando prova di una "solidità intellettuale che sfida il tempo"

(p. 71). Sollecitazioni emergenti sono il recupero dell'unità tra filosofia e teologia fondata sulla capacità della ragione riletta tenendo conto anche dei suoi limiti nella convinzione che non si può fare a meno di ricorrere alla filosofia. Del resto per leggere e tradurre la parola di Dio "occorre far riferimento alla parola umana" (p. 75).

Il saggio "Cristo e il tempo. Prospettive di teologia tomistica della storia" (già pubblicato in "Angelicum", n. 4 (2003), pp. 527-537) per il quale T è "anacronisticamente contemporaneo" (p. 77) lancia una sfida da raccogliere. Per l'A. a farci cogliere uno speciale rapporto fra Cristo e il tempo è proprio la teologia della creazione situata nell'orizzonte ermeneutico della causalità secondo il quale Dio è causa esemplare e finale con effetto di somiglianza. Non a caso Tommaso insegna che Dio è in tutte le creature *per essentiam, praesentiam et potentiam*. Del resto il rapporto tra Trinità e creazione e la stessa identità trinitaria sono fondamentali per comprendere tutto (p. 84) e l'esito del rapporto tra Cristo e il tempo è il conferimento di una nuova e grande dignità della storia e del tempo delle creature (p. 87), conferendo nuovo senso dell'Incarnazione che "non è solo trovare tempo per il mondo, da parte di Dio ma un autentico compimento del tempo" (p. 88).

Interessante il § 4 "Tra compimento e futuro" in cui l'A. sollecita un'autentica attenzione per il futuro già presente *hic et nunc* ma al tempo stesso da costruire il che implica una

riflessione sulla Chiesa nel suo legame con Cristo da cui ha origine e dell'esperienza storica concreta.

Il saggio "Teologia della santità e santità della teologia in Tommaso d'Aquino. Brevi note", già pubblicato in ROSSI M.M.-ROSSI T. (a cura di), *Sanctitatis causae. Motivi di santità e cause di canonizzazione di alcuni maestri medioevali*, Angelicum University Press, Roma 2009, pp. 463-476), l'A. cerca di mettere in rilievo una possibile teologia della santità tomista e lo fa tenendo conto del Concilio Vaticano II, allorché questo fa riferimento all'universale vocazione alla santità.

Tommaso la inquadra nella dimensione esistenziale del credere in prospettiva unitaria alla luce del "legame permanente tra esame della Scrittura, sguardo alla storia, speculazione e dimensione esistenziale del credere" (p. 97). Anche qui emerge l'indole trinitaria della prospettiva tomasiana, spesso misconosciuta e percepita in maniera distorta, concludendo che occorre una "variazione di rotta rispetto al giudizio espresso da molti teologi del XX sec" (p. 98), in quanto Tommaso è "conosciuto attraverso il filtro delle maglie filosofiche e teologiche della Neoscolastica e sottoposto a forzature ideologiche che hanno cancellato la freschezza e la fecondità delle sue intuizioni e delle sue prospettive" (98-99). La santità è riletta alla luce del carattere familiare e paradigmatico della Trinità e la spiritualità della responsabilità, è vista come tensione verso il fine ultimo, alla luce del primato di Dio, della vocazione alla

santità della teologia, dell'ascolto della Parola, del rapporto tra conoscenza e amore, dell'unità intellettuale e non solo. Non a caso Balthasar ebbe a dire: "Una buona teologia è frutto dell'intreccio "senza divisione e senza separazione" tra pensiero e vita e non a caso Balthasar nella storia della teologia fino all'alta scolastica vede che i grandi teologi sono anche grandi santi. L'*Intellectus fidei* è volto ad un mistero amato.

Nel saggio "Il Filioque in Tommaso d'Aquino" (già pubblicato in GAGLIARDI M. (a cura di), *Il Filioque. A mille anni dal suo inserimento nel Credo a Roma (1014-2014)*, in Atti del Convegno di studi Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma (27-28 nov. 2014), LEV, Città del Vaticano 2015, pp. 231-246) l'A. esamina la celebre e discussa formula del *Filioque*, che per Tommaso è elemento imprescindibile della fede ecclesiale. Preliminarmente vengono presentate sinteticamente, ma in maniera efficace, le radici biblico-patristiche della formula, per poi analizzare l'atteggiamento di Tommaso nei confronti dei "Greci", che negano validità all'espressione. Si procede poi all'*auditus fidei*, facendo riferimento alle fonti in cui risplende il tema del Paraclito con particolare attenzione al tema della missione dello Spirito alla luce del giovanneo "Egli prenderà del mio e ve lo annunzierà" (Gv 16, 14). Il risultato è che l'esito dell'*intellectus fidei* perviene alle "ragioni evidenti" che giustificano il *Filioque* con riferimento particolare alle relazioni opposte ed alla *ratio processionis* se-

condo la quale Padre e Figlio sono l'unico principio dello Spirito Santo.

Il saggio “La misericordia, virtù di Dio, virtù dell'uomo: la lezione di Tommaso d'Aquino” (pubblicato in PATH (Pontificia Academia Theologica), n. 2 (2016), pp. 333-349) si concentra sul tema della misericordia, asse portante della riflessione di Tommaso dall'inizio alla fine del proprio “ministero teologico”, al punto da essere definito anche “Dottore della misericordia”. L'A. esordisce con alcuni spunti di riflessione sulla misericordia di Dio ed al suo rapporto con la giustizia in prospettiva ontologica e che si riconduce non tanto alla giustizia commutativa quanto a quella distributiva, nel senso che Dio dà a tutti quel che è conforme al grado d'essere e che conserva la natura (p. 136). L'analisi si fa interessante nel § 1.2, in cui viene sviluppata “secundum effectum” (p. 136) per poi vertere sull'aspetto affettivo, ossia la sintonia, la condivisione, il sentimento di pietà” (p. 137).

Tommaso riesce ad affermare l'esistenza di Dio nella misericordia da un lato, salvaguardando la distanza tra cielo e terra e risolve brillantemente il rapporto misericordia-giustizia per concludere che “quando Dio opera con misericordia non agisce contro la propria giustizia” (*Summa Theol.*, I, q. 21, a. 3), demolendo la presunta incompatibilità anche perché la misericordia è messa in relazione all'onnipotenza e Cristo stesso è misericordia “fatta carne” misericordia “connotazione fondamentale dell'evento Cristo” (p. 144)

ed è esempio per l'uomo, per cui la misericordia va intesa anche come virtù dell'uomo nel suo fondamento biblico nella Summa.

Dello stesso argomento il VII saggio “La misericordia di Dio nel pensiero di Tommaso d'Aquino” (già pubblicato in FAVI J.M.-SGRECCIA P. (a cura di), *Dio è misericordia. Testimoni in nome di Dio*, Atti del Convegno del Camillianum, 24-25 maggio 2016, Aracne, Roma 2016, pp. 55-71). Qui l'A. prende spunto dalla bolla di indizione del Giubileo della misericordia *Misericordiae Vultus* (2015) ed analizza il rapporto tra misericordia e giustizia di Dio facendo tesoro di un'attenta analisi della posizione del Dottore Angelico che riflette sulla misericordia come “virtù teologica” ricostruendo le argomentazioni, poi il rapporto tra misericordia e onnipotenza, infine tra misericordia e amore. Qui si tratta poi della suggestiva questione dell'esistenza e degli effetti della misericordia nei confronti dei dannati (p. 166 e segg.) con insolita lunghezza nei *respondeo* necessari in questa verità “dura” della fede. La chiave di soluzione nello sviluppo del tema non può che essere cristologica, in quanto il farsi carne ha come motivo proprio la misericordia (p. 168).

Il saggio “L'indissolubile alleanza tra ragione e fede in Tommaso d'Aquino. Rileggendo la *Fides et Ratio*” (inedito). Viene preliminarmente evidenziata l'attualità e la fecondità dell'enciclica 43-44 “in cui si tratta del modo esemplare in cui tale relazione fu intesa e messa a

frutto dal Dottore Angelico” (p. 173). L’A. rileva come l’enciclica sia caratterizzata da una notevole apertura al dialogo pur “nella convinzione squisitamente tomasiana che la ragione dell’uomo non si annulla né si avvilisce dando l’assenso ai contenuti di fede” (FR, 43). Non è, quindi, un salto nel vuoto spinto da un sentimento cieco, ma qualcosa che valorizza ciò che è di più prezioso per l’uomo: conoscere e amare. Il tema porta ad un invito al coraggio della verità, alla libertà di spirito, all’onestà intellettuale sulle quali l’A. si sofferma (pp. 176-177) per poi chiarire, con Tommaso il fondamento dell’armonia tra fede e ragione, il ruolo dello spirito nella maturazione della scienza umana, l’utilità dell’esercizio della sapienza filosofica nella *recta ratio*, lo stile dell’impegno teologico di Tommaso per il quale “Fides praesupponit cognitionem naturalem sicut gratia naturam” (*Summa Theol.*, I, q. 1, a. 2, ad 1um) reso evidente dal desiderio naturale dell’uomo di vedere Dio. Si aprono molteplici prospettive come le conseguenze del paradigma ragione-fede ed esperienza di grazia che vengono “meravigliosamente approfondite dall’Aquinata” (p. 183). L’A. conclude riferendosi a Balthasar “Ohne philosophie keine theologie” (*Senza filosofia non è possibile alcuna teologia*), con i risvolti psicologici della *sancta inquietudo*.

Nel saggio “Trinità e creazione. Bellezza e attualità della prospettiva tomasiana” (inedito), l’A. chiarisce alcune caratteristiche della teologia della creazione proposta da Tomma-

so, sottolineando “in modo speciale l’importanza rivestita dall’identità trinitaria di Dio nei confronti dell’azione del creare e dell’effetto di questa azione” (p. 191) e lo spirito dell’A. che afferma: “non ho intenzione di avvicinarmi al pensiero di Tommaso con spirito apologetico, in nome di una scelta preconcepita oppure per una specie di dovere di famiglia” (p. 192). La Trinità è vista come modello, fine ed origine della creazione ed evidenzia poi alcuni caratteri “formali” della teologia di Tommaso come la coerenza, la connotazione salvifica, la razionalità aperta con opportuni riferimenti a Ratzinger (p. 203). Tommaso “non pensa da padrone del dato rivelato, ma da umile servo” (p. 204) e formula una proposta attuale che porta a valorizzare la Trinità e la rilevanza soteriologica. La riflessione che l’A. ci offre in questo lavoro è utile sia a chi si accosta a Tommaso, sia a chi lo vuole approfondire e, in ogni caso, presenta un ministro del servizio teologico vero “maestro di libertà intellettuale” (p. 207).

Dario Sessa

Autore: Ferdinando Fiorenzo Mastroianni OFM cap

Titolo: *Dizionario bio-bibliografico dei Cappuccini di Napoli*

Casa editrice: ECN

Luogo e anno di pubblicazione: Napoli 2019

Riferimenti: pp. 3651

Si tratta di un'opera frutto di un lungo ed articolato studio, intriso di altrettanta intensa attività di ricerca e soprattutto di amore per la storia, nutrito dall'autore, il cappuccino p. Fiorenzo Ferdinando Mastroianni, fin da giovane età e consolidato nel tempo. L'obiettivo dello studioso è stato quello di non lasciare cadere nell'oblio anni, secoli di storia di persone e dell'opera cappuccina nella Provincia omonima di Napoli.

Padre Mastroianni ha dedicato contestualmente i suoi sforzi e l'attenzione di storico e di teologo anche alla ricostruzione particolareggiata della vita e delle opere dei cappuccini e delle cappuccine nei diversi insediamenti della Campania, con la pubblicazione di diversi volumi, dedicati nello specifico alla ricostruzione di eventi, andando alle origini dei conventi, dalla fondazione agli sviluppi successivi. Caratteristica di questi volumi è la ricomposizione di una più ampia rete di rapporti con il mondo civile e la storia coeva, ma soprattutto conservano la ricchezza delle opere delle persone consacrate all'interno dell'ordine dei Cappuccini sia per il ramo maschile sia per quello femminile.

Questo *Dizionario* è quindi un ulteriore fondamentale tassello per co-

noscere la vita e le attività dei cappuccini nella regione campana, ricchissimo di nomi e di situazioni che rinviano a particolari aspetti legati alla biografia di noti e meno noti francescani, legati ora all'attività di governo, ora all'attività di ricerca culturale e quindi alle opere di carità e di presenza nel sociale. Lungo ben cinquant'anni di ricerche, padre Fiorenzo ha affiancato altresì attività di insegnamento e di divulgatore con l'ideazione e la realizzazione di sterminate puntate televisive della ben nota trasmissione *La Civiltà dell'Amore*, andata in onda per l'emittente Canale 21, ma trasmessa anche da altre emittenti nazionali.

Percorrendo la strada faticosa, ma affascinante, della ricerca storica, ha altresì allargato gli orizzonti con la partecipazione a Convegni e Congressi di varia natura e ha promosso moltissime iniziative culturali. Oltre alla pubblicazione di numerosi libri, ha fondato e diretto la rivista «Studi e Ricerche francescane» e ancora dirige dal 2006 la «Rivista dei Cappuccini di Napoli». Queste brevi note sulle competenze dell'autore aiutano a comprendere lo spessore della proposta editoriale di questo *Dizionario* perché il lungo iter che ha portato padre Fiorenzo fin qui lo vede ancora di più coinvolto nel più ampio e complesso lavoro di ritessitura dei fatti storici interni alla famiglia cappuccina di Napoli e della Campania, ma allarga altresì lo sguardo all'intera area del Meridione d'Italia e alle più ampie vicende storiche (si pensi alle migliaia di note corrispondenti a tante citazioni bibliografiche

e perfino molto spesso a fonti finora ignote) per cominciare ad avere un orientamento consapevole della ricchissima storia della famiglia cappuccina a Napoli e delle numerosissime opere sociali, culturali e spirituali di cui si sono fatti interpreti e promotori.

Un lavoro prezioso e certosino di cui bisogna essere ancora grati all'infaticabile quanto entusiasta lavoro di padre Fiorenzo, con i ricchi riferimenti culturali e contestuali, nonché il contributo specifico alla storia dei conventi.

D'altra parte il *Dizionario bibliografico dei Cappuccini di Napoli* è frutto di più ampie ricerche condotte in un arco temporale di circa cinquant'anni. Un impegno dai frutti copiosi, poiché vi sono anche gli impegnativi volumi sugli *Inse-diamenti di Cappuccini e Cappuccine in Campania*, la cui originalità è testimoniata dalla minuzia dei dettagli offerti per la storia di ogni insediamento con un corredo bibliografico sempre puntuale e ricchissimo. Con una coerente metodologia e con finalità chiare e circoscritte, è stato possibile a padre Mastroianni raccogliere ulteriore materiale per la raccolta di notizie e di documenti sui singoli cappuccini di Napoli il cui resoconto bio-bibliografico è ora consultabile per ordine alfabetico nei due volumi del *Dizionario*.

La pianificazione di tale lavoro avviene intorno agli anni '70 del XX secolo soprattutto mettendo mano alla ricerca e alla sistemazione delle fonti storiche della provincia cappuccina di Napoli. I due volumi of-

frono quindi un resoconto sistematico della bio-bibliografia e delle vicende dei cappuccini e delle cappuccine di questa provincia a partire dal 1535 con padre Francesco Tommasini da Siena, ministro provinciale dei Cappuccini di Napoli, e si giunge al 2018 con il ministro provinciale, P. Leonardo Franzese (cf. 30-85). L'autore offre non solo i profili dei Cappuccini della provincia partenopea, ma anche di frati di altre province che entrano direttamente in contatto con quelle di Napoli.

I due densi volumi si qualificano per la semplicità della consultazione. Lo stile lapidario e sintetico non sacrifica in alcun modo i contenuti essenziali richiesti per un lavoro del genere. Ogni profilo rinvia a fonti verificate. Il primo volume presenta un lungo elenco bibliografico, seguito dalla *Premessa*, dall'*Elenco dei ministri provinciali dei Cappuccini di Napoli* e da un sintetico ed interessante *Breve profilo storico della Provincia cappuccina di Napoli*. In queste prime pagine è possibile rintracciare alcune essenziali e fondamentali notizie che rappresentano punti di riferimento importante per un orientamento storico all'interno del *Dizionario*. Primo aspetto da ricordare riguarda il fatto che «la Provincia cappuccina di Napoli è tra le prime 8 istituite nel 1535» ed è «una delle più imponenti per numero di frati (circa 1000 nel Settecento), ed anche per gli apporti spirituali, culturali, sociali di cui – tuttavia – fino a pochi decenni fa si sapeva ben poco, per la mancanza di una storia scritta della provincia, e per la scarsità di

contenuti del *Necrologio* stampato nel 1962» (p. 25).

Se questo strumento non è “storia” *ex professo*, come dichiara lo stesso padre Fiorenzo Ferdinando Mastroianni, è però nella sua intenzione uno strumento di consultazione che si rende prezioso, se non indispensabile, rappresentando una base solida dalla quale partire per una prima, ma fondata e documentata informazione. Si tratta di un dono prezioso agli studiosi di storia e a tutti gli uomini di cultura interessati alla conoscenza di ulteriori dettagli e particolari, che fanno la ricchezza delle opere umane.

Carmine Matarazzo

Autore: Giuseppe Morosini

Titolo: *La vita di San Francesco di Paola. Raccontata dall'anonimo discepolo contemporaneo nel testo originale francese ritrovato dal P. Rocco Benvenuto OM*

Casa Editrice: Rubbettino

Luogo e anno di pubblicazione: Soveria Mannelli (CZ) 2019

Riferimenti: pp. 369

Il ponderoso lavoro, editato in maniera davvero accurata, propone una pregevole ricostruzione critica delle dotte ricerche del padre Rocco Benvenuto dei Minimi (1960-2019), che dedica al Fondatore del suo ordine religioso un prezioso contributo storiografico. A rivisitarlo, inquadrarlo e presentarlo al lettore è un altro dotto studioso, appartenente al medesimo ordine religioso, il padre Morosini, già Ministro Generale

dell'Ordine ed attuale Arcivescovo di Reggio Calabria.

La presentazione è di Rosario Quaranta (pp. 7-10), che inquadra il tutto e avvia a prendere confidenza con la verace fisionomia di S. Francesco di Paola, la cui vicenda storico-religiosa costituisce, altresì, una preziosa fonte sulla situazione socio-religiosa del sud d'Italia.

La prefazione di Giuseppe Morosini (pp. 10-84) costituisce una vera monografia. Essa si legge con coinvolgimento, in quanto scritta - per usare le stesse parole del suo redattore - con “commozione ed emozione” (p. 10) e prende spunto dalle citate ricerche di P. Rocco Benvenuto, delineate, integrate e ponderate.

Morosini si premura preliminarmente di presentare la figura scientifica del p. Rocco Benvenuto, discepolo di p. Alessandro Galluzzi. La figura del dotto padre minimo, animato da una sincera passione per lo studio delle origini, viene tratteggiato come dotata di “intuito storico e capacità coordinatrice di ricostruzione delle informazioni che sapeva trarre dai documenti” (p. 12), il che lo porta a risultati inediti “che rivoluzionano la cronologia tradizionale di alcuni avvenimenti attinenti alla vita del Paolano” (p. 13).

Il riferimento di fondo è costituito dal quadro delle vite di S. Francesco pubblicato nel 1550 e restato sconosciuto per 200 anni (fino alla sua pubblicazione ad opera dei bollandisti).

La “Vita dell'anonimo” fu inviata a Papa Leone X in occasione della canonizzazione di San Francesco di

Paola, ma “venne accantonato dall’Ordine forse per motivi politici” (p. 16). Un’ipotesi di questa “messa tra parentesi” viene adombrata nella circostanza che S. Francesco avrebbe espresso la sua perplessità sullo sfarzo e sullo stile di taluni prelati in un’epoca in cui imperversava l’eresia luterana. Tale critica poteva dar idea di una santità disorganica all’ideale al progetto della sede apostolica, per cui si preferì divulgare la santità del fondatore attraverso la bolla di canonizzazione di cui si riportano le stampe del 1520. Ecco perché il riferimento principe è l’*Excursus Dominus* più volte ristampato.

L’A. con instancabile precisione e acribia fa riferimenti alle varie ristampe con dovizia di particolari e non esita a far riferimento anche alla storiografia dei Minimi di Neon, importante nell’economia della trattazione, ma non trascurando di far riferimento anche ad altre fonti, come gli scritti scoperti a Barcellona. Vengono citate le varie biografie del Santo come quella di David Romeo (1571) e Gabriele Barrio di Roma e la prima biografia in italiano, che fu del Passarselo (1573). L’A. nota come ne seguirono altre, che contengono, peraltro, anche ampliamenti rispetto al ritratto che emerge nella bolla papale.

L’A. analizza poi le inchieste svolte all’interno dell’Ordine sulla famiglia di S. Francesco, tra l’altro in una certa situazione di disagio per i dissapori tra Minimi francesi e italiani, e presenta una serie di interessanti questioni biografiche, come

quella vertente sul fatto se il Santo avesse fratelli e sorelle, facendo riferimento al voto di castità dei genitori. Dal punto di vista storiografico viene illustrato il dibattito sulla *Vita dell’anonimo* con tutte le riflessioni di natura storico-critica, a cominciare dalla lingua di composizione. La narrativa si sviluppa come un giallo, in quanto fondata sulla domanda intorno all’identità dell’autore, del quale si tenta di delineare una sorta di identikit. L’A. delinea le contraddizioni ed i punti deboli nelle varie soluzioni proposte per dirimere la questione, per giungere a concludere che “Dall’insieme dei rilievi riscontrabili nel testo, possiamo per il momento concludere che l’autore del *libello*, che volutamente ha scelto di rimanere anonimo, è stato un religioso seguace di Francesco sin dalla prima ora e che dopo il 1483 si è trasferito in Francia” (pp. 45-46).

Vengono presentate le varie posizioni storiografiche, come quelle di Papenbroch e di Perrimezzi, osservando che “dopo un lungo letargo” si arriva solo nel 1966 all’edizione italiana a cura del padre Nicola Lusito, che in occasione del 550mo anniversario della nascita di S. Francesco di Paola pubblica l’edizione del Perrimezzi con una traduzione italiana (p. 52). Viene anche tentata una almeno parziale soluzione del “giallo” dell’A. della *Legenda major*. Perrimezzi lo ritiene fra Lorenzo De Chiari, cosa che il Galuzzi mette fortemente in dubbio propendendo per un autore di lingua francese. Non a caso, fra i primi compagni di S. Francesco di Paola non vi sono solo

calabresi, ma anche qualche francese, come osserva Papebroch (p. 55) ed anche il Benvenuto propende per la tesi dell'autore francese.

La ricerca delle interpolazioni e la chiarificazione di punti controversi vengono pure trattati dall'A. e sono frutto della sua ricerca condotta insieme col prof. Quaranta.

Nell'economia della trattazione appare cruciale il par. 7 sull'identità dell'anonimo, proiettata a formulare "un'ipotesi per il futuro". Da un'analisi dettagliata della *Legenda major (Ego frater N.)* emerge che l'autore doveva essere seguace della prima ora, testimone diretto dei fatti, non accompagna in Francia Francesco (riferisce informazioni acquisite), va in Francia, ma in un secondo momento, non fa riferimento alla morte di Francesco, quindi dovrebbe essere deceduto prima. Viene anche fatto qualche nome.

Alla lunga e articolata *Introduzione* segue il testo francese e la traduzione italiana del padre Rocco Benvenuto, con una nota critica dei criteri di edizione (p. 85) e testo (pp. 87-226).

La parte finale contiene osservazioni ed interrogativi di Morosini (pp. 227-231), la questione dell'interpretazione della nascita di Francesco (p. 227), l'età d'inizio dell'anno votivo (p. 227), l'inizio dell'ascesi quaresimale e la sua comprensione (pp. 228-229), l'incontro col Cardinale (p. 229), i religiosi che accompagnano Francesco in Francia (pp. 229-230), la soluzione al problema della Britannia

(pp. 230-231), l'episodio dell'indemoniato di Roma (p. 231).

Viene poi presentata dal Morosini la *Legenda Minor* (che è il nome con cui il P. Benvenuto designa la stampa in Francia di una vita di S. Francesco ad opera della comunità dei Minimi di Nigeon (pp. 233-234). Abbiamo un'*Introduzione* e il testo dell'anonimo parigino del 1538 (pp. 237-324), in versione bilingue latino-italiano.

In conclusione, infine, abbiamo l'Appendice su come i Minimi "annunciavano" il loro S. Fondatore (325-351), studio del p. Benvenuto ritrovato tra i suoi appunti e editato.

Il lavoro è pregevole, interessante, ricco di notizie, circostanziato e caratterizzato da rigore metodologico e offre la possibilità di esplorare un ambito di indubbio interesse e ricco di spunti spirituali.

Dario Sessa

Autore: Roberto Tagliaferri (a cura di)

Titolo: *Pastorale liturgica e altre pratiche della fede. Le pratiche della fede; la fede come pratica*

Casa editrice: Centro Liturgico Vincenziano

Luogo e anno di pubblicazione: Roma-Padova 2018

Riferimenti: pp. 492

Il testo qui proposto è una miscellanea di articoli che fa parte della collana *Caro Salutis Cardo* che raccoglie i contributi che sono prevalentemente il prodotto dell'attività di ricerca dell'Istituto di Liturgia Pastorale "Santa Giustina" di Padova.

L'Istituto è incorporato alla Facoltà di Teologia del Pontificio Ateneo Sant'Anselmo di Roma ed ha la particolarità di promuovere l'indirizzo antropologico pastorale rispetto all'Ateneo romano che promuove una ricerca liturgica improntata più strettamente alla dimensione storica. In ogni caso sono gli unici istituti di liturgia italiani a cui guardano i liturgisti e i cultori della materia di tutta Europa.

L'Istituto di Liturgia Pastorale di Padova, come si legge sul sito ufficiale, «è stato fondato nel 1966 dai Monaci benedettini di S. Giustina di Padova con l'approvazione dell'episcopato triveneto, per formare i sacerdoti, i religiosi e le religiose, i laici e laiche sui principi liturgico-pastorali proposti dal Concilio Vaticano II» (cf www.ist-liturgiapastorale.net). Questa originaria intenzione ne fa, ovviamente, il centro di studi italiano più qualificato per la formazione liturgica dal punto di vista pastorale: tale prospettiva pastorale la ritroviamo nel testo di seguito presentato.

Il volume è curato da Roberto Tagliaferri e raccoglie, oltre che studi dei docenti dell'ILP, anche e soprattutto le relazioni e i contributi offerti in occasione del Convegno tenutosi nel maggio del 2016 presso il Centro di Spiritualità "Sacro Cuore" a Torreglia, storica *location* dei convegni residenziali dell'Istituto.

Il testo intende mettere a fuoco il metodo pastorale proprio della liturgia, nel contesto della scelta pastorale promossa dal Concilio Vaticano II. Oltre al versante epistemologico

del tema, si approfondisce la forza pragmatica della fede, con le quali si instaura talora un rapporto conflittuale o di confusione.

La convinzione di fondo è che riconoscere la forma specifica della pragmatica rituale è essenziale non solo per evitare riduzionismi, ma anche per scoprire il grande contributo che essa può dare oggi alla vita di fede, nel quadro di una pastorale organica.

I contributi coinvolgono vari esperti del settore: più precisamente sono offerti da (in ordine alfabetico) Giorgio Bonaccorso, Umberto Rosario Del Giudice, Luigi Girardi, Andrea Grillo, Antonio Lovato, Giovanni Piana, Aldo Natale Terrin e dallo stesso Roberto Tagliaferri che ne ha curato l'edizione.

Il testo si presenta composto di tre parti: i presupposti (epistemologici); la pratica liturgica; la liturgia e le altre pratiche della fede.

La prima parte (che offre i presupposti epistemologici del lavoro dell'ILP e che qui riprendiamo in modo più attento) comprende saggi di Aldo Natale Terrin, Giorgio Bonaccorso, Roberto Tagliaferri e Andrea Grillo. Gli interventi di questi autori, in questa prima parte, tendono soprattutto a mettere a fuoco il metodo pastorale in teologia, quale eredità dal Concilio Vaticano II e che è una novità epistemologica tra le più feconde e tra le più discusse ancora oggi.

Terrin propone (pp. 11-43) un "nuovo paradigma" sia per le istanze teologiche che pastorale insieme. Egli afferma che oltre al frastuono assor-

dante delle tensioni all'interno del mondo religioso in genere e cattolico in particolare il punto fermo rimane la liturgia.

In altre parole, la liturgia «è quanto mai significativa oggi e crea davvero e di fatto *equilibri* che sono necessari alla Chiesa. I dogmi di fede ad esempio oggi hanno poco risalto, e alcuni cadrebbero facilmente in oblio, ma la liturgia li ricorda in ogni celebrazione. A mio avviso – prosegue Terrin – la teologia stessa oggi è in crisi, non è in grado di *ripercorrere la strada lunga* delle credenze religiose cristiane tramite una teologia dottrinale e si ferma per lo più a quella che è una “teologia fondamentale” che, però, non ricopre tutti gli ambiti della fede» (p. 21).

Nel sano equilibrio che la ritualità porta in sé e che rimane “inalterabile in sé” (vedi le tesi di Rappaport) la pratica liturgica si configura così come una delle più fedeli a se stesse, al di là delle crisi, dei fondamentalismi, delle mode che possono oscurare, ma solo per poco, la limpidezza e, direi, l'autotrasparenza.

Il contributo di Bonaccorso (pp. 45-65) propone alcuni “criteri paradigmatici delle azioni pastorali” partendo dalla constatazione (metodologica e teologica) che l'evento ecclesiale del XX secolo è stato un “concilio pastorale” non perché abbia rivolto «la propria attenzione alle questioni pastorali della chiesa anziché alla dottrina dogmatica, ma perché [ha fatto] della pastorale il criterio fondamentale della dottrina dogmatica» (p. 45).

D'altra parte, il solo “annuncio” non basta a garantire l'azione pastorale poiché l'annunciare non è primario ed originario rispetto alla “pragmatica della presenza” (p. 47). La stessa fede non prescinde dal criterio della “presenza”: tale concretezza sperimentata (esperienza di fede) precede ogni argomentazione sulla fede: la fede appare così *indeducibile*.

La fede è indimostrabile e indeducibile: essa è non gestibile, ovvero è e rimane sottratta alla ragione. Questo non significa che non si possa ragionare sulla fede e nella fede. Il teologo benedettino, infatti, afferma: «Se si dovesse procedere dalle premesse alle conseguenze [ovvero sostenendo che la fede si appoggia su processi deduttivi elaborati dalla ragione] ci si troverebbe di fronte a incoerenze facilmente riscontrabili nei miti, nei testi sacri e riti religiosi, non meno che nella Bibbia e nella liturgia» (p. 49). Da questo punto di vista poi l'autore riflette principalmente sui rapporti tra liturgia e morale offrendo nuovi orizzonti ermeneutici ed in particolare esponendo la particolarità che la relazione tra morale e liturgia (tra prassi e fede) passa attraverso gli elementi della liminalità rituale come contesto e del coinvolgimento personale come risoluzione.

Segue una riflessione di Roberto Tagliaferri (pp. 67-96) dal titolo *La pastorale dei segni dei tempi e la riforma liturgica*. Il breve saggio si articola sul concetto di “segni dei tempi” analizzato a partire dal dibattito conciliare e dal postconcilio.

In ultima analisi l'autore rimanda alla centralità del fenomeno rituale come segno dei tempi non eclatante, apocalittico, ma reale, profetico ed esistenziale nel "qui e ora" ecclesiale e nell'impegno e nel cammino del popolo di Dio.

La riflessione di Andrea Grillo si intitola *Il metodo pastorale nel sinodo sulla famiglia (2014 2015) eredità conciliare e dibattito attuale* (pp. 97-128). L'autore offre un'analisi del Sinodo sulla Famiglia e dell'esortazione apostolica *Amoris laetitia* a pochi anni dalla sua ricezione, interrogandosi sugli elementi costitutivi del progetto dell'Istituto di Liturgia Pastorale e le sfide poste da quel Sinodo.

In realtà analizzare il matrimonio come sacramento e non solo come istituzione, annota l'autore, significa ripercorrere una *terza via*: la *dimensione intersoggettiva* della quale vive il legame nuziale.

Il vincolo matrimoniale, infatti, è una realtà viva, attiva, storica e nessun diritto e nessun dovere può spegnere o minimizzare la caratteristica essenziale del matrimonio stesso ovvero l'accettazione gratuita dei coniugi. Su questi presupposti l'autore offre una riflessione sul concetto di indissolubilità mettendo insieme le logiche giuridiche e sacramentali.

Segue la seconda parte aperta dalla riflessione dal titolo *La performance rituale e liturgica. Tra momento esperienziale ed "engagement"* di A.N. Terrin, (pp. 131-166). L'autore offre una lunga disamina storica in relazione all'efficacia del rituale. La lettura di questa riflessio-

ne aiuta a comprendere bene le varie visioni rispetto alla performance rituale: quella strumentale, quella pragmatica, quella cognitiva ed altre.

Segue il saggio *Mangiare o non mangiare? Il problema pastorale della partecipazione all'unico pane*. L'autore R. Tagliaferri (pp. 167-197) pone in relazione un'analisi fenomenologica del mangiare ed una sacramentale.

La pratica mutabile o immutabile? è il titolo dell'analisi di Luigi Girardi (pp. 199-215) che riprende il tema della *Sacrosanctum Concilium* al numero 21.

Il saggio di Antonio Lovato (pp. 217-260) analizza poi *Il canto dell'assemblea liturgica e i canoni della musicologia* offrendo anche un'appendice di programmazione musicale.

Si apre così la terza parte (alla quale di rimanda per una fruttuosa lettura) dedicata alla *liturgia e alle altre pratiche della fede*. I testi, che qui citiamo soltanto, riprendono in modo esemplare le connessioni tra prassi rituale, prassi morale, prassi canonica (A. Grillo, pp. 263-282), la relazione tra prassi liturgica e teologia morale (G. Piana, pp. 333-359) e *New media* (G. Bonaccorso, pp. 361-407) per poi offrire una accurata analisi circa il valore normativo e canonico delle rubriche liturgiche (U.R. Del Giudice, pp. 409-460).

La terza parte finisce con uno sguardo su una possibile pastorale organica a partire dalla liturgia quale azione sacra (L. Girardi, pp. 461-479).

Ed è proprio la terza parte a costituire il livello più interessante e innovativo, poiché offre riflessioni che offrono articolazioni teologiche per le quali è possibile considerare le varie “pratiche ecclesiali” in continuità stemperando la tensione competitiva tra esse.

Dario Sessa

Autore: Sessa Dario

Titolo: *Saggi di filosofia dell'educazione. Il munus educandi nella prospettiva dell'integralità*

Casa editrice: PassionEducativa

Luogo e anno di pubblicazione: Benevento 2020

Riferimenti: pp. 181

Il lavoro è costituito da una raccolta di saggi, alcuni dei quali già pubblicati, che hanno come comun denominatore tematiche tutte afferenti alla filosofia dell'educazione. La prospettiva di fondo è costituita dalla valenza “integrale” dell'educazione stessa, determinante nell'esercizio del *munus educandi*, come si evince dal sottotitolo del volume.

L'A. precisa finalità e metodiche del progetto di lavoro nella sua *Introduzione* (pp. 5-11), in cui, prendendo atto che “la filosofia dell'educazione nel suo sviluppo storico presenta uno scenario ampio e variegato” (p. 5), si propone di cogliere i paradigmi più significativi all'interno dei quali si possano evidenziare le cosiddette “presupposizioni”, che derivano dalle opzioni filosofiche, metodologiche e valoriali

legate all'identità culturale, alla concezione dell'uomo ed alle scelte di fondo che rendono peculiari determinati orizzonti di filosofia dell'educazione, nella consapevolezza che la pedagogia non è né può essere neutrale.

Nell'ambito di tali “presupposizioni” è costante l'attenzione nei confronti del cosiddetto “atteggiamento epistemologico”, alla luce del quale “il proponimento è che, indagando sui presupposti dell'azione educativa, in riferimento ai modelli, valori e metodiche, si possa offrire un contributo alla filosofia dell'educazione” (p. 11).

L'A. parte dal presupposto che all'interno di tali paradigmi vengano delineati molteplici costrutti pedagogici, la cui profonda diversità è riconducibile soprattutto alla peculiarità delle differenti “presupposizioni” che essi sottintendono. Inoltre l'A. assume che è scontata l'irriducibilità della filosofia dell'educazione e della conseguente pedagogia a “metodologia asettica e neutrale”, in quanto tutto si riconduce a quella serie di “presupposizioni” intimamente legate alla tradizione, all'identità culturale, alla concezione dell'uomo ed alle scelte di fondo, anche epistemologiche, che la caratterizzano. Di qui l'impossibilità non solo di avere una pedagogia avulsa dalle coordinate spazio-temporali, ma anche di poter prescindere appunto dalla filosofia dell'educazione, riflesso delle opzioni che “sostanziano *visio* ed *opus* del soggetto educante”.

L'A. ribadisce la centralità della presupposizione denominata "filosofico-antropologica" col suo orizzonte eidetico, in quanto in ogni operazione a valenza direttamente o indirettamente pedagogica, il modello antropologico cui si fa riferimento non può prescindere dai valori, intesi come i riferimenti di essere, conoscere e volere. I contenuti dell'educazione, cioè, vengono determinati dal modello di uomo, in termini ontologici, noetici e valoriali. L'educazione suppone per la sua stessa natura una filosofia dell'uomo, e per prima cosa è obbligata a rispondere alla domanda rivolta dalla sfige della filosofia: Che cos'è l'uomo?

I saggi raccolti, infatti, delineano un percorso che si sofferma su alcuni plessi paradigmatici.

Il I saggio (inedito) "Una rivisitazione dell'*Institutio Oratoria*. La pedagogia di Quintiliano" delinea il percorso del celebre pedagogista spagnolo, premettendo un quadro bio-bibliografico e ricostruendo la peculiarità e l'attualità della pedagogia di Quintiliano.

L'A. evidenzia Quintiliano precorra temi attuali quali la formazione integrale, il rispetto per la dignità e le attitudini del discente, il primato della scuola pubblica, il carattere dell'educazione non solo tecnica (cioè informativa), ma morale (formativa) ed il quadro delineato, chiaro e ricco, viene adeguatamente contestualizzato, in continuo riferimento all'*Institutio Oratoria*.

Un secondo paradigma è quello moderno, di matrice illuministica,

costituito dal pensiero pedagogico di Vincenzo Cuoco. L'A. analizza quanto il filosofo molisano predispose per il Re di Napoli Gioacchino Murat, allorché gli si propose di formulare una riforma organica della Pubblica Istruzione. L'A. si sofferma preliminarmente sull'impianto complessivo e, poi, su due facoltà di quella che viene denominata "Istruzione Sublime", cioè l'università: Teologia e Giurisprudenza. Egli stesso motiva la scelta, che scaturisce dalla constatazione che si tratta delle facoltà non solo tra le più significative, ma anche d'impatto sociale maggiore. Appare anche interessante la presentazione della prima scuola di avviamento professionale a struttura convittuale d'Europa (la "Scuola di arti e mestieri"), che purtroppo, come l'intera riforma, resterà un mero progetto. L'A. sottolinea come per Cuoco, l'istruzione del cittadino costituisca il solo strumento di crescita etica della società e non possa non ricondursi all'antica grandezza culturale, sociale e morale da restaurare e per questa riscossa unico strumento è proprio l'educazione. Significative le stesse parole del Cuoco, per il quale "Nel Regno di Napoli l'istruzione deve cessare di essere del singolo, per diventare un fatto sociale e la scuola dev'essere vista nella sua funzione sociale e nella sua dimensione etico-politica" e per il quale, come in Quintiliano, viene valorizzato il ruolo delle donne nell'educazione, sia come soggetto attivo, che come fruitore.

Un terzo paradigma è quello cristiano che trova in San Tommaso

“una perenne luce ispirante”. L’A. lo tratta in maniera originale, riconducendosi alla formula peculiare sintetizzata nella massima “Ambula per hominem!”, traducibile affermando che “Non si può educare l’uomo, ignorando l’uomo”. La pedagogia articola la sua azione in più livelli: *homo, civis, christianus*. Proprio questa caratteristica la rende concretamente integrale e assolutamente non parziale, e - in termini moderni - assume una valenza progettuale, umanizzante e personalistica. L’A. mostra poi come questa impostazione venga sviluppata nel neotomismo, facendo riferimento specifico a Jacques Maritain, e come essa venga utilizzata nella celebre critica del filosofo francese agli errori della pedagogia contemporanea. Per Maritain l’*opus pedagogicum* è in stretto rapporto con la formazione della volontà e con la dignità dell’intelletto e mira alla piena realizzazione della persona, intesa in tutta la sua pregnanza ontologica. L’A. individua l’elemento forte di questa visione nella capacità di ispirarsi a un umanesimo capace di superare l’antropocentrismo, persuadendo l’uomo della grande verità che il riferimento a Dio non comporti assolutamente alcuna forma di svilimento dell’uomo, ma, al contrario, una sua piena realizzazione.

Nella consapevolezza che la meta dell’educazione (e non solo nella prospettiva cristiana), è la maturità della persona umana, l’A. nel saggio esamina il concetto stesso di “maturità”, delineato come equilibrio tra scienza e saggezza. “Come la verità

nella scienza, la maturità, fine del processo educativo, nessuno la raggiunge in maniera piena ed esaustiva, per cui essa costituisce, analogamente alla verità, un *ideale regolativo* o, per usare una terminologia antropologicamente più pregnante, la scelta avanzata dell’autocoscienza dinamica dell’uomo, che ricerca equilibrio, sintesi conoscitive, armonia tra essere, conoscere e agire, coerenza e, nello stesso tempo, capacità di adattamento e di gestione ottimale delle situazioni”. L’A. però, tiene anche conto del contesto ostativo, in quanto tale processo deve avvenire in quella che viene definita “società liquida”: la persona va intesa come “esistenza incarnata” e la sua maturazione passa necessariamente attraverso la cultura, anzi non può non avere una dimensione culturale. La pedagogia che ha alle spalle un’antropologia integrale vede nel processo educativo non uno stage pragmaticamente finalizzato alla realizzazione di un fine specifico in termini di mera utilità, ma un processo di forma.

Interessante nell’ambito prospettiva dell’integralità che cura tutti gli aspetti della persona, assecondandone attitudini ed orientamenti, il paradigma educativo di una cultura aperta ad oriente, quella che emerge nell’insegnamento filosofico del Collegio francese di Joully, che si avvale, tra l’altro, di un singolare manuale di filosofia. Due sono i motivi di interesse del saggio: a) L’affermazione della genesi orientale della filosofia; b) La traduzione italiana del manuale che venne lar-

gamente utilizzata a Napoli a fine ottocento. I metodi del Collegio francese di Joully appaiono *ictu oculi* innovativi, poiché vengono utilizzati numerosi mediatori didattici, soprattutto visivi, e, nella concreta azione educativa, privilegiata l'intelligenza e la riflessione rispetto alla memoria, il che, considerando la pedagogia dell'epoca, è rilevante. Sono evitate forme di coercizione, in una prospettiva di massimo rispetto per la dignità e l'individualità del discente. L'idea di fondo parte dal presupposto di come la gioventù attenda allo studio della filosofia, ma "ha il difetto di una storia di questa scienza" che non sia "contaminata da opinioni o pericolose o nemiche della Religione". L'elemento insolito è l'assunto posto alla base dell'impostazione storiografica della trattazione in cui si afferma esplicitamente che, nel delineare una divisione di massima della storia della filosofia, occorre partire "prendendo il principio delle antiche concezioni cui l'India sembra aver dato la culla".

L'ultimo saggio si attesta nella piena contemporaneità a mo' di epilogo della riflessione, vertendo sul complesso rapporto tra filosofia dell'educazione, pedagogia ed "atteggiamento epistemologico". Si tratta per l'A. della chiave di volta non solo per il superamento di annose questioni, come la dialettica contenuti/metodo, ma soprattutto come strumento per favorire le competenze di autoriflessione, ritenute determinanti in prospettiva educativa e fondamento dell'identità stessa

dell'educatore. L'atteggiamento epistemologico, quindi, più che essere concepito nella sua prospettiva "tecnica", assume la valenza di modo di porsi nei confronti del processo educativo stesso.

Il proponimento è che, indagando sui presupposti dell'azione educativa, in riferimento a modelli, valori e metodiche, si possa offrire un contributo alla fondazione di una filosofia dell'educazione cristiana radicata in una feconda tradizione, ma, al tempo stesso, aperta alla modernità ed alle istanze più varie ed articolate dell'uomo contemporaneo.

Vincenzo Siena

Autore: Sessa Dario

Titolo: *Il De Fide Rerum quae non videntur di S. Agostino e il problema dell'apologetica*

Casa editrice: Angelicum University Press

Luogo e anno di pubblicazione: Roma 2020

Riferimenti: pp. 144

Il lavoro, editato con la consueta cura editoriale dell'Angelicum University Press, presenta un'opera minore di S. Agostino, che viene rivisitata, tradotta ed utilizzata dall'A., professore di Teologia Fondamentale ed Antropologia Teologica all'Angelicum stesso di Roma, in prospettiva apologetica.

Nell'*Introduzione* viene presentato il *De fide rerum quae non videntur* "indubbiamente ricca e significativa". Il lavoro si propone di fornire supporto ed offrire una lettura utile

non solo ai per cultori di teologia, ma anche per chi si affaccia agli studi teologici, soprattutto nell'ambito dei corsi di Introduzione alla Teologia e di Teologia fondamentale. Pur essendo, infatti, di *pondus parvum*, il *De fide rerum quae non videntur* non per questo difetta di quella profondità di dottrina tipica delle opere di S. Agostino.

La particolarità del lavoro sta nel fatto che, nell'economia della trattazione della teologia fondamentale, viene ribadita e trattata la prospettiva apologetica. Per questo, lo scopo del lavoro - per ammissione stessa dell'A. - non è solo essere un invito alla riflessione sulla ricchissima teologia di S. Agostino, ma anche essere un invito a riscoprire l'apologetica. L'A., infatti, più volte ribadisce che solo fondando rigorosamente credibilità e ragionevolezza della rivelazione, si può offrire all'uomo contemporaneo un contributo per riscoprire la dimensione veritativa dei contenuti di fede, spesso oscurati nella loro genuina storicità da prospettive che l'A. definisce "meramente narrative".

Nel lavoro viene preliminarmente presentato un sintetico approccio bio-bibliografico del Dottore d'Ippona, focalizzando l'attenzione particolarmente sull'impegno teologico, la *vis antiereticale* e la prospettiva propositiva volta alla definizione di una filosofia cristiana idonea a porre in essere una sana e robusta fondazione della teologia. E proprio in questo senso che Agostino - rileva l'A. - "offre un tesoro inesauribile di spunti dottrinali di cui, del resto, ha

sempre fatto tesoro il Magistero della Chiesa. A questa preliminare trattazione (cap., I pp. 1-39), segue un'introduzione generale dell'opera (cap. II, pp. 41-65). Va doverosamente sottolineato che la prospettiva di fondo dell'A. non si attesta in un ambito specificamente letterario, ma, pur non trascurando alcune imprescindibili questioni filologiche e stilistiche, è squisitamente teologica. Va detto, infatti, che non mancano opere valide dal punto di vista dell'introduzione letteraria a questa *opus* di Agostino, il che viene evidenziato dall'A., che precisa come lo scopo di questo contributo sia, in quanto esso si propone di cogliere il genuino pensiero di S. Agostino e la portata apologetica. Si mira, infatti, ad un recupero della consapevolezza della ragionevolezza e della credibilità della fede che possa avere valenza attuale ed utile, anche considerando come questo aspetto sia piuttosto trascurato dalla cultura teologica contemporanea, il che appare all'A. infausto, considerando che la nostra epoca è caratterizzata non solo da incredulità e rigurgiti laicisti, ma soprattutto da relativismo e nichilismo.

Abbiamo poi la traduzione del *De fide rerum quae non videntur* (pp. 67-91), che viene effettuata ricorrendo al metodo delle equivalenze dinamiche, preferito, nell'ambito della prospettiva di questo contributo, a quello delle equivalenze semantiche.

Pur tenendo conto delle traduzioni già esistenti, l'A. tenta di far uso di un linguaggio scorrevole e comprensibile nell'ambito dell'uso linguistico moderno per rendere in ma-

niera lineare e piacevolmente leggibile le argomentazioni di S. Agostino, cercando di lasciare inalterato il fascino che emerge dalle parole di un abile retore, il che si riscontra chiaramente nella costruzione del periodo e nell'interesse che il Dottore d'Ipbona riesce a suscitare ed a mantenere nel lettore.

Due appendici concludono il lavoro. La prima costituisce una trattazione sintetica dell'apologetica, cercando, una volta definiti natura e scopo, di focalizzare l'attenzione sulla sua utilità e sulla sua altrettanto indubbia attualità. A tal fine, l'A. ricorre ad un'esemplificazione avente ad oggetto la storicità dei vangeli, trattata tenendo in debito conto l'*humus* agostiniano che esita negli spunti di riflessione suggeritici dal Dottore d'Ipbona. Si riporta, infine, nella seconda appendice il testo originale latino dell'*opus*.

L'A. parte dalla premessa che la fede, pur nascendo dall'*auditus Verbi*, non esclude l'apporto della ragione, che, come la fede, è ugualmente dono di Dio. La *credibilitas fidei*, infatti, si collega alla consapevolezza che presunte irrazionalità, o, peggio, assurdità che sono totalmente estranee alla Divina Rivelazione. La fede rettamente intesa ha, infatti, una sua coerenza logica ed una profonda valenza esistenziale ed è ben lungi dal poter essere accusata di inanità e non senso. Essa, in particolare, si radica nei Vangeli, che, se per molti uomini sono in linea di massima una sorta di "libro di storia", per i cristiani sono un "libro di storia e di fede".

L'A. offre un contributo, che, forte dell'apporto agostiniano, si propone di costituire uno strumento per leggerli come un libro di fede radicato nella veridicità storica, tale da permettere di giungere al Cristo storico e sapere quello che in realtà Egli fece e insegnò. In una prospettiva più squisitamente teologica, se la fede è vista essenzialmente come "dono" di Dio di carattere soprannaturale, essa, non a caso, è una virtù teologale e ci viene data attraverso la grazia divina, per cui occorre sempre ricordare, come insegna S. Agostino, la sua duplice azione: illuminare l'intelligenza e muovere la volontà, portando l'uomo a credere alla Rivelazione divina, cioè alle "cose che non si vedono". I due assi fondanti sono, infatti, la grazia che è necessaria e la consapevole collaborazione dell'uomo, in un sinergismo ben adombrato da S. Agostino e ripreso dai Concili, al punto da diventare espressione tipica della teologia cattolica. Si pensi, a tal proposito, all'insegnamento del Concilio Vaticano II (che riprende il Concilio Vaticano I, che, a sua volta, riprende il Concilio di Trento). Parlare di apologetica è, quindi, tutt'altro che anacronistico e S. Agostino ci fornisce una valida occasione per affrontare il discorso, tanto vero che il *De fide* è soprattutto un discorso apologetico e, come ogni discorso apologetico, si concretizza mediante molteplici strumenti, fra i quali primeggia il rigore logico. Il fine, infatti, è apportare ragioni per credere e, comunque, per confermare la scelta di fede, che è libera, coerente e possibile, in

quanto Dio propone e non impone la fede.

L'A. chiarisce che dal punto di vista metodologico ed epistemologico l'apologetica non va confusa né con la filosofia, né con la teologia. La filosofia, infatti, supporta il discorso apologetico, che, nei confronti della teologia, costituisce, a sua volta, una sorta di introduzione, in quanto ne giustifica i fondamenti. Come si evince dall'opera agostiniana, riferimento della riflessione, il concetto cardine resta, comunque, la fede, della quale si vuol dimostrare ragionevolezza e credibilità, in funzione della teologia, intesa come "scienza della salvezza".

Ciò non toglie la necessità in termini sintetici ed esperenziali, di rispondere ai quesiti principali vertenti sul perché si creda, in cosa si creda, che valore abbia la fede e come questa possa essere comunicata e proposta agli altri. A proposito di ciò l'A. fa doverosamente riferimento alla doverosità di saper rendere conto di questi interrogativi per un cristiano, come insegna San Pietro, che esorta a saper "rendere ragione della speranza che è in noi"(1Pt 3,15), concludendo che "una risposta coerente, positiva, concreta, non solo di

valenza intellettuale, ma anche esistenziale, qualifica la fede come "matura" quando è capace di spiegare le ragioni su cui essa si fonda, sapendo presentare la sua ragionevolezza, la sua coerenza e la sua capacità di rispondere esaustivamente agli interrogativi più profondi dell'uomo al fine di facilitare l'accoglienza del Vangelo".

La prospettiva è quella di essere al servizio della "nuova evangelizzazione" situata nell'era post-moderna, che pare insofferente alla tradizione cristiana e richiede per questo la capacità di parlare non solo al cuore dell'uomo, ma anche alla sua intelligenza, per cui la fede va presentata in maniera solida, facendo riferimento alle ragioni ed alle motivazioni per credere.

Significativo è, a tal proposito, quanto ebbe a scrivere il teologo gesuita francese André Manaranche: Noi non crediamo per delle ragioni, ma abbiamo delle ragioni per credere.

Umberto Rosario del Giudice

Il referaggio

La Rivista adotta dal 2018 la procedura di referaggio. Ogni scritto proposto per la pubblicazione viene sottoposto alla valutazione previa da parte del Comitato di Redazione e del Direttore. Tale giudizio preliminare verte su congruenza del tema rispetto alla vocazione culturale della Rivista, sullo spessore scientifico e sulla rispondenza del testo con le regole redazionali. Successivamente lo scritto viene sottoposto ad ulteriore esame utilizzando il sistema del referaggio “cieco” (*blind peer review*): lo scritto è inviato in forma anonima dal Direttore della Rivista ad un revisore facente parte dei *referral*. L'autore non conoscerà mai il nome del revisore, che è tenuto al segreto. La segretezza dell'identità del revisore, che sussiste anche in caso di valutazione positiva, garantisce la piena indipendenza di giudizio. Unica eccezione alla procedura ha luogo laddove lo scritto provenga da autore di sicuro prestigio e/o fama internazionale, nel cui caso il Direttore della Rivista può assumere la responsabilità della pubblicazione. I criteri della valutazione di referaggio sono: a) correttezza metodologica; b) adeguatezza della bibliografia; c) chiarezza espositiva e coerenza argomentativa; d) originalità e contributo di novità apportato agli studi sull'argomento. L'esito del referaggio può portare all'accettazione dello scritto e conseguente sua pubblicazione; all'accettazione subordinata a modifiche migliorative, sommariamente indicate dal revisore oppure alla non accettazione dello scritto per la pubblicazione