



Rivista di Letteratura e di Storia Ecclesiastica

Istituto Superiore di Scienze Religiose "Donnaregina" di Napoli



I.S.S.R. Donnaregina - Napoli

Anno XXIX (2023) – Nuova serie
2023 – N. 1

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 e il dialogo.

Consiglio di redazione

Dario SESSA (Direttore responsabile)
Antonio SCARPATO
Alessandro GRIMALDI
Francesco RUSSO

Si ringraziano il dr. Francesco Mari per la paziente e preziosa opera di correzione delle bozze e la sig.ra Rosalia Cannone per l'altrettanto paziente e prezioso lavoro di *editing*.

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. 1/2023

Dario SESSA

Editoriale3

Felice AUTIERI OFMconv

Il convento di S. Antonio a Barra. L'apporto francescano all'evangelizzazione del territorio.....7

Rosario D'AMICO

L'Etica Epistemontologica27

Salvatore GIULIANO

Tramonto del cristianesimo o cambiamento di paradigma?63

Dario SESSA

La critica di Antonio Lombardi ad Hegel. Un approccio ontologico85

Francesco ACCARDO

L'insegnamento e l'Insegnante di Religione Cattolica nel Magistero della Chiesa tra passato e presente.....129

Cloe TADDEI FERRETTI

I versetti terzo e terzultimo della Divina Commedia e la Divina Grazia159

Orlando BARBA

Considerazioni sulla proprietà degli edifici di culto.....173

Recensioni197

Editoriale

di Dario Sessa

Presentiamo il n. 1 del 2023, miscelaneo e caratterizzato dalla consueta varietà tematica dei contributi che lo compongono.

Il primo è “Il convento di S. Antonio a Barra. L’apporto francescano all’evangelizzazione del territorio” dello storico Felice Autieri OFMconv, che tratta del ruolo religioso e sociale che la chiesa e il convento di S. Antonio hanno rappresentato nel corso dei secoli per le popolazioni che hanno abitato il territorio denominato attualmente Barra. Il saggio delinea lo sviluppo di chiesa e convento dalla fondazione ad oggi e il contributo pastorale offerto all’annuncio e all’evangelizzazione degli abitanti fino alla soppressione del convento stesso, avvenuta durante la celebrazione del Capitolo provinciale di Napoli dell’Ordine dei Frati Minori Conventuali del 2021.

Di natura logico-filosofica è il saggio “L’Etica Epistemontologica” di Rosario D’Amico, il quale, nell’intento di inserire l’etica nel complesso generale di una peculiare visione filosofica della realtà, delinea la prospettiva da lui definita “epistemontologica”. Per epistemontologia l’A. intende lo studio della realtà in generale, l’investigazione di ciò che è, che appare, ritenendo che quel che è – e cioè la cosa reale, il fatto concreto – sia il risultato oggettivo del necessario e costante incontro tra qualcosa che si osserva e quanto di questo qualcosa si conosce con certezza, dell’esperienza della loro fusione che assume forme e gradi diversi in relazione ai diversi contesti che vengono trattati. Pertanto, nell’ottica epistemontologica, “la realtà non è qualcosa di indipendente da noi e dalle nostre conoscenze che può procedere in modo autonomo senza il nostro contributo, non è l’insieme degli oggetti, delle sostanze materiali, di ciò che sta al di fuori di noi, a cui contrapporre la sfera interna della soggettività”.

D’indole teologica il contributo “Tramonto del cristianesimo o cambiamento di paradigma?” di Salvatore Giuliano, il quale, messo a punto il concetto di paradigma ed esaminati i paradigmi ecclesiologici classici (*paradigma della prima comunità cristiana, paradigma cristiano-ellenistico, paradigma romano-monarchico*) ipotizza l’opportunità di modificare il paradigma cristiano alla luce dei «segni dei tempi» che il Concilio Vaticano II ci ha chiesto di sapere leggere. “La direzione che Papa Francesco sta indicando è proprio quella orientata ad un nuovo paradigma della cattolicità che rinunci alla dimensione del potere riscoprendo l’essenziale dimensione del servizio. Tra le prime parole del suo pontificato egli volle condividere un suo ardente deside-

rio: «sogno una Chiesa povera e per i poveri», la realizzazione di una “Chiesa del grembiule” annunciata da un altro profeta del nostro tempo, il vescovo di Molfetta, don Tonino Bello”.

Di natura filosofica il saggio “La critica di Antonio Lombardi ad Hegel. Un approccio ontologico” di Dario Sessa, che ripropone la figura del filosofo cattolico calabrese. Come i neotomisti, Lombardi lotta contro l’hegelismo vero e proprio *idòlum* della cultura contemporanea, individuando i notevoli rischi connessi all’impostazione, che vede nello Stato la suprema realizzazione della libertà nel mondo, a scapito dell’autonomia della persona, che degrada a “momento” poco significativo di uno sviluppo spersonalizzante. Dal punto di vista teologico, resta - e certamente in maniera più che condivisibile - la fondata accusa che l’hegelismo abbia come esito immediato e necessario il panteismo. La logica hegeliana, infatti, si fonda sulla predicazione univoca dell’essere, generando la negazione della trascendenza di Dio in nome dell’assoluta unità ed identità di Dio stesso con la natura. L’A. coglie come la curvatura della critica del Lombardi si attesti decisamente sul piano cosmologico-ontologico nella convinzione condivisa che la filosofia abbia la sua massima espressione nella metafisica pensata al servizio di un pensiero “forte”, che sappia sostanziare rigorosamente le derive di relativismo, agnosticismo e nichilismo che affliggono la filosofia del 900.

Il saggio “L’insegnamento e l’insegnante di Religione Cattolica nel Magistero della Chiesa tra passato e presente” di Francesco Accardo esamina la complessa evoluzione nel corso del tempo e prende atto della crescente attenzione da parte del Magistero della Chiesa per l’IRC e l’IdR, che hanno contribuito al progressivo delinarsi dell’identità epistemologica della disciplina IRC e dell’identità professionale ed ecclesiale dell’IdR. Egli esamina i documenti del Magistero che direttamente o indirettamente riguardano la disciplina e il docente al fine di offrire un contributo per definire il punto della situazione e cercare di cogliere prospettive aperte per il futuro in una scuola sempre più travagliata da emergenze strutturali, educative e didattiche. L’insegnamento e l’insegnante di religione cattolica sono chiamati a costituire dei solidi punti di riferimento sia dal punto di vista etico, culturale e per la crescita integrale della persona in tutte le sue componenti.

Interessante e coinvolgente il saggio “I versetti terzo e terzultimo della *Divina Commedia* e la *Divina Grazia*” di Cloe Taddei Ferretti, che, preso atto che la *Divina Commedia* è stata scritta da un poeta, che però è anche filosofo e teologo, analizza la posizione di Dante Alighieri dal punto di vista teologico, espressa nella sua opera poetica.

Viene, pertanto, esaminato il terzultimo versetto della *Divina Commedia*, «ma già volgeva il mio disio e 'l *velle*», connesso non solo dal punto di vista grammaticale, col suo contesto immediato costituito dai versetti 115-142 di *Paradiso XXXIII*, ma anche, quanto al suo significato, col terzo versetto dell'opera, «[...] la diritta via era smarrita», che segna la motivazione e l'inizio del triplice viaggio (voluta dall'alto e descritto nelle tre cantiche dell'opera complessiva) di purificazione e ascesa spirituale di Dante. Allora il contesto ampio, quello non immediato, del terzultimo versetto (che esprime il superamento di una negatività precedentemente espressa) è costituito da tutto il viaggio di Dante lungo le tre cantiche. Ciò significa in particolare che Dante, nell'esposizione del complesso del suo triplice viaggio, esprime la realtà teologica della grazia divina.

Di natura giuscanonistica l'ultimo saggio "Considerazioni sulla proprietà degli edifici di culto" di Orlando Barba che prende spunto dalla moltitudine di edifici di culto, testimoni di un tempo, nel quale la dimensione pubblica della fede e la vita religiosa erano aspetti essenziali e preponderanti della società, che richiedevano spazi e strutture adeguate alle relative esigenze della popolazione. Il quesito verte su titolarità della loro proprietà e, quindi, l'onere della loro manutenzione e della responsabilità sulle attività che si svolgono al loro interno, il che diventa urgente quando, a motivo della vetustà o del disinteresse manutentivo, sussistono rischi per l'incolumità. Il problema sorge quando gli edifici non appartengono né alla diocesi né ad alcun altro ente ecclesiastico, bensì ad altri enti, pubblici o privati, che - per diversi e complessi motivi storici e giuridici - ne rivestono la qualità, talvolta senza nemmeno esserne più consapevoli, di legittimi proprietari. In questo articolo l'A. approfondisce alcuni aspetti di tale problematica alla luce delle normative canonica e civile vigenti.

Una serie di recensioni, alcune delle quali particolarmente circostanziate al punto di essere quasi delle note critiche, concludono il lavoro.

Il convento di S. Antonio a Barra. L'apporto francescano all'evangelizzazione del territorio

di Felice Autieri OFMconv

Introduzione¹

Nella riedizione della Napoli sacra del Carlo Celano, curata da Giovan Battista Chiarini e datato la 1860 leggiamo su Barra: *Il luogo più delizioso, che veder mai si possa; che però egli viene abitato da una quantità di nobili, e da primi cittadini, ed in conseguenza è ricco di palazzi*².

Se questo si riferiva al territorio di Barra, lo stesso discorso potrebbe riferirsi alla chiesa e al convento di S. Antonio. Infatti il fascino di un luogo di culto non è solo determinato dalla presenza di opere d'arte che concorrono a rendere importante una chiesa ed interessante il convento, ma è la presenza del sacro e la voce di Dio che ama parlare al suo popolo. Possiamo affermare che la chiesa e il convento di S. Antonio a Barra è stata presenza e voce in un quartiere industriale che prima della crisi degli anni '80 del XX secolo, era prevalentemente abitato da gente il cui campo di interessi gravitava nella vicina zona industriale di S. Giovanni a Teduccio o di Napoli. Infatti il territorio dall'iniziale vocazione agricola è stato trasformato in zona industriale, perdendo il fascino che le veniva dai suoi estesi giardini e campi coltivati. Ne è conseguito che la maggior parte delle ville che erano state costruite per godere l'aria fresca e salubre della campagna, sono state abbandonate o abbattute, i terreni o giardini frazionati per essere trasformati in abitazioni popolari, se non addirittura abbattute per la costruzione di più funzionali palazzi moderni.

Lo scopo di questo contributo non è descrivere la storia di questo quartiere, ma il ruolo religioso e sociale che la chiesa di S. Antonio ha offerto nell'evangelizzazione delle popolazioni che nel corso dei secoli hanno abitato il territorio³. Pertanto ci soffermeremo sinteticamente sul comune di Barra dalla sua fondazione fino a diventare quartiere della città di Napoli, quindi lo sviluppo della chiesa e del convento di S. Antonio dalla sua fondazione ad

¹ Per quanto riguarda le abbreviazioni: ACP = Atti dei Capitoli Provinciali di Napoli; AGO = Archivio Generale dell'Ordine dei frati minori Conventuali; ASPN = Archivio Storico Province Napoletane; CS = Campania Sacra; LS = Luce Serafica; RO = Regesta Ordinis dei frati minori Conventuali.

² C. CELANO, *Notizie del bello dell'antico e del curioso della città di Napoli*, V, Napoli 1860, p. 669.

³ V. GLEIJESES, *I quartieri di Napoli*, Società Editrice Napoletana, Napoli 1984, p. 290

oggi e il contributo pastorale offerto all'annuncio e all'evangelizzazione delle popolazioni locali fino alla soppressione dello stesso in seguito alla decisione di chiusura avvenuta durante la celebrazione del Capitolo provinciale di Napoli del 2021.

1. Barra: da comune a quartiere di Napoli

Barra era anticamente uno dei casali napoletani, come erano chiamati i piccoli agglomerati agricoli nelle immediate vicinanze della città, confinante con il quartiere di San Giovanni a Teduccio, ma più all'interno rispetto al litorale del golfo di Napoli⁴. Ha origini antichissime, infatti nel periodo romano vi sorgevano ville rustiche in un territorio che risultava molto fertile per la vicinanza del fiume Sebeto.

Con la fine dell'Impero romano, la zona cadde in un graduale stato di abbandono e le terre un tempo fertili divennero paludose. Nel primo periodo del Medioevo, questo ed altri territori vennero strappati alle lave d'acqua che si erano formate nel corso dei secoli da tenacissimi servi della gleba, tanto da chiamare il territorio "*Tresano*", che potrebbe significare o "*tre volte salubre*" oppure "*molto sano*". Si erano così formati prima dell'anno 1000 due nuclei abitativi non ancora chiamati casali, non avendo ancora la giuridicità in questo territorio: Sirinum, Casavaleria. Successivamente buona parte del territorio nel 1275, fu donato alla famiglia Coczi da parte di Carlo I d'Angiò, così il casale fu chiamato per la presenza di numerose torri "*Barra de Li Coczi*".

⁴ I casali, in latino "*vichi*" o "*paghi*" erano un insediamento formato da un insieme di case e di fondi rustici, mentre la dimensione territoriale e la popolazione variava in base al luogo. Erano un unico corpo con la città di Napoli, godendo dell'immunità, dei privilegi diversi ma con l'abolizione del feudalesimo i casali divennero comuni autonomi. Rimase il legame con la città, centro di consumi e obbligato punto di riferimento giuridico e amministrativo. Senza calcolare Torre del Greco, che nonostante rientrasse nel territorio di Napoli, non era considerata casale ma "*castello ben munito*". I casali erano 36, divisi in 4 zone di cui 8 lato mare, 10 entro terra, 10 nella collina di Capodichino e 8 appartenenti alla zona di Posillipo. Dichiarò il Summonte: «*Di questi casali (...) sono questi: Torre del Greco, la quale se bene viene compresa con il territorio di Napoli, non è altrimenti Casale, ma Castello ben munito, & habitato di persone civili, Torre dell'Annuntiata, Resina, Portici, S. Sebastiano, S. Giorgio a Cremano, Ponticello, Barra di Serino, e S. Giovanni a Teduccio, Fraola, Casalnuovo, Casoria, S. Pietro a Paterno, Fratta maggiore, Arzano, Casavatora, Grumo, Casandrino, e Melito, Marano, Mongano, Panecuocuolo, Secondigliano, Chiajano, Carvizzano, Polvica, Piscinola, Marianella, e Miano. Antignano, Arenella, Vomaro, Torricchio, Chianura, S. Strano, Ancarano, e Villa di Posilipo*». Cfr. A. SUMMONTE, *Historia della Città e Regno di Napoli*, I, Napoli 1748, pp. 314-315.

Nel 1494 i diversi nuclei abitativi della zona furono uniti dando origine al comune di Barra, al cui luogo nel 1642 fu unito il territorio di Casavaleria, attualmente la zona è chiamata S. Maria del Pozzo. Quasi nello stesso periodo i contadini barresi svilupparono verso nord i loro confini bonificando le terre paludose, tra cui parte dell'antico villaggio "Tertium", ai confini con Ponticelli. Fu così che si formò "l'università", che aveva come congrega principale la chiesa *Ave Gratia Plena*, conosciuta come "la chiesa di S. Anna", patrona di Barra. Se il Sarnelli nella sua guida indicò il territorio di Barra "degno di essere veduto (...) ove sono bellissimi giardini, e giuochi d'acque assai vaghi"⁵, il Summonte scrivendo nel 1748 riferendosi a Barra e gli altri casali dell'attuale periferia napoletana, così ci presenta la realtà del territorio barrese e la vita dei suoi abitanti:

*Abbondantissimi di frutti, dei quali se ne gode tutto il tempo dell'anno, ancora sono fertilissimi di vini preziosi e delicati, di frumento, di lino finissimo, e canapa di gran qualità, di bellissime sete, vettovaglie di ogni sorta, selve, nocellami, polli, uccelli, e animali quadrupedi, come da taglio, come da fatica. Gli abitanti di questi casali, quasi ogni giorno vengono a Napoli a vendere delle loro cose, comodità grandissima ai cittadini*⁶

Lo sviluppo urbanistico fu tale che nel 1791 il Galanti scriveva che il comune contava 5.607 abitanti, nel 1829 dichiarò una popolazione di 6690 abitanti, mentre la statistica del 1861 aumentò a 7.866 abitanti, fino ad arrivare ai 38.382 abitanti di oggi⁷. Barra è stato capoluogo di circondario dal 1806 al 1860, in questa veste fu sede della sottoprefettura, del tribunale e del carcere fino all'unità nazionale⁸. Nel 1890 incominciarono i lavori di ammodernamento

⁵ P. SARNELLI, Guida de' forestieri: curiosi di vedere, e d'intendere le cose più notabili della Regal città di Napoli e del suo amenissimo distretto, Napoli 1697, p. 46

⁶ A. SUMMONTE, *Historia...*, p. 317

⁷ G. GALANTI, *Breve descrizione della città di Napoli e del suo contorno*, Napoli 1792, p. 20; IDEM, *Napoli e contorni*, Napoli 1829, p. 178; *Statistica del Regno d'Italia. Popolazione. Censimento generale (31 dicembre 1861)*, a cura del Ministero dell'Agricoltura, industria e commercio, Torino 1864, p. 258; [https://it.wikipedia.org/wiki/Barra_\(Napoli\)](https://it.wikipedia.org/wiki/Barra_(Napoli)), 29 novembre 2021, ore 17.41

⁸ Il circondario fu una delle suddivisioni amministrative del Regno delle Due Sicilie subordinate al distretto, costituito con la legge n. 132 del 1806, varata l'8 agosto 1806 da Giuseppe Bonaparte. I circondari erano l'unità di base della struttura politico-amministrativa ed erano costituiti da più comuni. Quello di Barra comprendeva i comuni di Ponticelli, S. Giovanni a Teduccio e S. Giorgio a Cremano ed era subordinato al distretto di Napoli. Cfr. Regio decreto

Il convento di S. Antonio a Barra. L'apporto francescano all'evangelizzazione del territorio -
mento e di trasformazione del territorio, infatti risalgono a questo periodo la costruzione del corso Bruno Buozzi, piazza Vincenzo De Franchis e corso IV novembre. Il comune fu autonomo fino al 1925 sebbene già nel 1918 per la presenza della raffineria, la zona nord fu aggregata a quello di Napoli. Interessata fin dalla fine degli anni '40 da fenomeni di edilizia popolare, alla fine degli anni '50 furono costruiti i primi quartieri residenziali. Purtroppo a partire dagli anni '70 e soprattutto dopo il terremoto del 1980, Barra come tutta la periferia est di Napoli visse una realtà di degrado e di sviluppo della criminalità organizzata.

Analogamente a tutte le periferie delle grandi città, il quartiere soffre oggi della diffusa pratica dell'illegalità a causa della precarietà dei redditi familiari e della disoccupazione giovanile. Nel 1996 è sorto un coordinamento territoriale "Leonardo" formato da soggetti istituzionali quali scuole o servizi sociali, associazioni del terzo settore quali il *Centro Ester*, *Coop Approdo* con il compito di confrontarsi e di programmare una serie di attività di assistenza sociale. L'esperienza del coordinamento ha messo in luce la necessità di affrontare le problematiche del territorio in maniera sussidiaria ai residenti, con coloro che lavorano in prima linea con i problemi del quartiere. Tra i progetti realizzati si segnalano "Si è e si va" che ha coinvolto circa 60 minorenni del Centro polifunzionale di piazza Bisignano in un laboratorio ludico-ricreativo e "Chance" per la lotta alla dispersione scolastica, che si basa sul recupero dei saperi disciplinari tramite l'assegnazione di un referente per ciascun allievo⁹.

Barra fino al 2005 costituiva la XIX circoscrizione del comune di Napoli, poi con la riforma amministrativa della città con deliberazione del 10-11 febbraio, 16 febbraio, 1 marzo 2005 del consiglio comunale della città di Napoli, sono state istituite le Municipalità di Napoli. In questa ristrutturazione della città Barra unitamente ai quartieri di Ponticelli e San Giovanni a Teduccio, oggi costituisce la Municipalità VI¹⁰.

2. La fondazione della chiesa di S. Antonio

Situata fuori le mura della città alle propaggini di una vasta zona detta "padulanum" per l'accumulo delle acque di pioggia provenienti dalle falde del Vesuvio che vi si raccoglievano ed in parte si riversavano nel fiume Sebeto,

n. 932 del 11 ottobre 1817, in *Comentario su le leggi di procedura ne' giudizi civili e commerciali*, I, Napoli, 1839, pp. 333-334.

⁹ F. PELLECCIA, *Viaggio nelle periferie: Barra*, in *Volinforma: rivista bimestrale di cultura ed informazione per Napoli Città Sociale*, IX (2003), pp. 16-21

¹⁰ *Statuto del Comune di Napoli. Estratto relativo al solo Titolo VIII*, Napoli 2005, artt. 82-91

venne costruita la chiesa dedicata a S. Maria delle Grazie ora detta di “S. Antonio al corso Sirena”¹¹. In effetti la presenza prima dei francescani e dei domenicani poi, fu motivata dagli stimoli di riforma del Concilio di Trento, dove la popolazione del territorio era in continua crescita e dove si svilupparono le diverse articolazioni della vita civile. I frati minori Conventuali si insediarono nella zona detta “*di sotto le torri*”, poco distante dall’antica chiesa dedicata a S. Atanasio. Il luogo di culto fu ultimato e fondato dal nobile napoletano Geronimo De Fazio proprietario di un vasto terreno situato nel casale di Villa Serini dedicato a S. Maria delle Grazie ed ebbe termine alla fine del mese di ottobre del 1585, così come è indicato nella lapide di marmo posta sul portoncino a destra del muro frontale della Chiesa. Il De Fazio vi aggiunse la rendita di 25 ducati l’anno, affinché i frati provvedessero a celebrare in perpetuo tre messe alla settimana in suffragio dei defunti della sua famiglia¹².

La chiesa di Barra al cui ingresso è collocata una bellissima statua a mezzo busto della Madonna delle Grazie, fu costruita unitamente ad un ampio fabbricato costituito da pianterreno, piano ammezzato e un primo piano il tutto destinato a convento. Fu edificato sul lato opposto della chiesa, costituito dal pianterreno e dal piano ammezzato che si rileva dalle caratteristiche costruttive e dall’utilizzo dello stesso materiale utilizzato per la costruzione della chiesa. Infatti si nota che un tavolone di balcone in pietra di Trarsa del piano ammezzato, è identico a quelli che costituiscono i balconi dell’ammezzato del

¹¹ G. FRANCHINI, *Status religionis Franciscanae Minorum Conventualium*, Roma 1582, f. 35.

¹² A seguire l’iscrizione della lapide di marmo posta a destra del muro prospettico dell’attuale Chiesa di S. Antonio. È curioso notare che è ricordato un antenato del De Fazio di nome Marino, che fondò a Napoli nel 1353 nel quartiere Portanova la chiesa dedicata a S. Caterina Spina Corona detta pure dei “Trinitari”:

DIVE MARIAE GRATIARUM
 HIERONIMUS DE FATIO NEAPOLITANUS
 SACRUM HUNC LOCUM IN FAMILIAE
 V.S.P.
 ERIGENS DEDICAVIT
 ADDICTIS ANNUIS DUCATIS XXV
 T PERPETUUS
 TERIN HEDDOMADA HIC
 SACRIFICETUR
 MAJORUM EXEMPLO MONITUS
 HOC OPUS TERMINATUM
 ULTIMO OCTOBRIS MDLXXXV
 ET MARINUS DE FATIO NEAPOLI
 FUNNAVIT
 DIVAE CATARINAE DE CORONA DICATAM
 IN REGIONE SEDILIS PORTANOVE
 DE NAPOLI
 SUB DIE PRIMO NOVEMBRIS MCCCLIII

Il convento di S. Antonio a Barra. L'apporto francescano all'evangelizzazione del territorio

fabbricato a destra del convento. Inoltre sono uguali le ringhiere in ferro e le altezze dal suolo dei due piani ammezzati, quello a destra e quello a sinistra della chiesa ed ancora la circostanza che la nicchia della prima cappella a sinistra entrando nella chiesa, sporge interamente nel detto corpo di fabbrica che non poteva essere una proprietà privata ma dipendenza dell'edificio di culto. Questa costruzione con ingresso a se stante, costituiva una dipendenza del convento e quasi sicuramente l'ingresso rappresentava la sua porta di comunicazione con il giardino, situato nella parte posteriore della chiesa. Il portoncino ad arco situato a destra della chiesa costituiva l'ingresso secondario del convento e l'accesso alla cantoria, la scala esistente non era quella originaria che venne modificata ed allargata in epoca posteriore alla costruzione. Il convento era dotato di un ampio chiostro circondato per tre lati con archi e pilastri, al centro vi era il pozzo d'acqua sorgiva il cui basamento aveva una pianta quadrata finemente lavorata.

La casa religiosa nella parte retrostante era provvista di un ampio giardino attraversato da un largo viale fiancheggiato da alberi di aranci, che era ancora esistente all'inizio del '900. In fondo al viale vi era una panchina rivestita di maioliche, sulla cui spalliera vi era un pregevole affresco che rappresentava il miracolo dei pesci. Tra il pianterreno e l'ammezzato vi era la sede della Congrega di S. Antonio, che constava di tre vani ammezzati prospicienti l'attuale corso Sirena, mentre altri locali sempre ammezzati erano situati all'interno del cortiletto. Fin dalla nascita, i frati ne promossero lo sviluppo nello spirito del Concilio tridentino e delle relative norme di attuazione indicate dagli arcivescovi napoletani. Fu molto fiorente e particolarmente attiva dal punto di vista pastorale nella zona, fu intitolata a S. Antonio in quanto i membri si riunivano nella cappella laterale della chiesa dedicata al santo di Padova. Fu la prima associazione laicale e a conferma di ciò basti ricordare che nel 1639, quando non esistevano né la confraternita della SS. Annunziata né quella domenicana del SS. Rosario, gli Atti della Santa Visita registrarono l'esistenza della "*magistrantia cappellae Sancti Antonii, constructa intus ecclesiam Sanctae Mariae de Gratia fratrum minorum conventualium Sancti Francisci*"¹³. Ciò significò che nella chiesa della Madonna delle Grazie esisteva una cappella, o meglio sarebbe a dire una congrega dedicata a S. Antonio ed i confratelli presentavano i conti della loro amministrazione alla Curia, come era d'obbligo. Tuttavia non si trattò di una vera e propria confraternita

¹³ P. LOPEZ, *Le confraternite laicali in Italia e la riforma cattolica*, in *Rivista di studi salernitani*, II (1969), IV, pp. 153-238, o.c.

ufficialmente costituita e regolamentata, ma di una “magistrantia” secondo lo spirito del Concilio¹⁴.

La novità introdotta dai francescani fu quella dell’inedita forma di associazionismo laicale che dovette colpire i fedeli. D’altra parte i francescani poterono organizzare subito la loro *magistrantia* laicale proprio perché essendo il loro convento di nuova istituzione, non avevano l’impaccio di dover vincere la resistenza di una qualche preesistente autorità che rivendicasse le proprie prerogative¹⁵. Una volta istituita quella di S. Antonio poté costituire il modello che l’autorità ecclesiastica additava come esempio per il laicato che partecipava all’evangelizzazione, a condizione che si sottomettesse alle direttive degli arcivescovi¹⁶. Da quanto detto in merito alla denominazione “*chiesa di S. Antonio*”, è facile immaginare che la congrega avesse la propria sede nel

¹⁴ Il Concilio di Trento per ciò che riguarda le confraternite laicali, si pronunciò nella XXII sessione tenuta il 17 settembre 1562, affidando ai vescovi la cura di vigilare sulle organizzazioni laicali conferendo loro il diritto di visitare gli ospedali, i collegi, le confraternite, le scuole, le associazioni di ogni natura e nome, i monti di pietà e tutti gli altri luoghi pii, anche se provvisti di esenzione. Fu stabilito che i presuli per dovere del loro ufficio, dovevano conoscere e far eseguire tutto quello che fosse stato istituito dai detti enti e quindi anche dalle confraternite, in ordine alla vita devozionale, al culto e al sostentamento dei poveri. I vescovi erano tenuti a seguire dall’interno la vita delle confraternite laicali attraverso il “diritto di visita”, e come attuazione del controllo vescovile, il Tridentino aggiunse l’obbligo per tutti gli amministratori delle confraternite, di presentare annualmente al vescovo il rendiconto della loro gestione. Cfr. CONCILIO DI TRENTO, *Decreto di riforma*, in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1991, can. VIII-IX, p. 740.

¹⁵ Con il termine “*estaurita*”, dal greco “*stauros*” ossia luogo dove viene esposta la croce, si riferisce ad un sistema amministrativo di tipo laico-ecclesiastico, ed esprimeva la capacità di una comunità ad amministrarsi autonomamente. Il governo era guidato da due o tre membri estauritari, eletti di anno in anno da un’assemblea popolare che veniva radunata al suono delle campane nella piazza principale del luogo, secondo un sistema politico-amministrativo molto più vicino al modello comunale, che si andava affermando in quel periodo nell’Italia centro-settentrionale, che non a quello monarchico-feudale, tipico delle regioni meridionali. Il termine, poi, rimase nel linguaggio corrente dell’Italia meridionale ed in particolare a Napoli per indicare confraternite che si amministravano autonomamente. Cfr. B. CAPASSO, *Topografia della città di Napoli al tempo del Ducato*, Napoli 1892, pp. 88-95; R. SODANO-C. G. PONE, *Il convento di S. Antonio a Barra, linee di storia e di arte*, LS, LIV (1979), pp. 94-95

¹⁶ È interessante a questo riguardo quanto dichiarato nella relazione alla Congregazione dell’arcivescovo Annibale Di Capua del 1590, ovvero l’utilità e il prezioso servizio pastorale svolto dai “*sodalitates laicorum*”: «*Sodalitates laicorum in ipsa civitate sunt numero 80, in quibus fideles orationibus et frequentationi sacramentorum vacant, infirmorum hospitalia visitant, et alia pietatis opera exercent; quarum praecipua est clericorum qui curam gerunt ut qui ad ultimum supplicium ducuntur pie moriantur*». Cfr. *Le relazioni ad limina dell’Arcidiocesi di Napoli in età moderna*, a cura di M. MIELE, CS, XLII (2011), p. 80.

Il convento di S. Antonio a Barra. L'apporto francescano all'evangelizzazione del territorio

piano ammezzato del piccolo corpo di fabbrica, situato nella parte a sinistra della chiesa. Ebbe tale seguito di popolo e di devozione, da indicare la chiesa con il nome di S. Antonio al posto del precedente S. Maria delle Grazie. Alla detta congrega si accedeva dalla pubblica strada attraverso un portoncino con arco a tutto sesto, simile a quello che costituiva l'ingresso secondario al convento situato sul lato opposto rispetto alla chiesa.

È un fatto che il luogo di culto fu costruito per accogliere una comunità religiosa è spiegato dal fatto che fu costruita unitamente al convento, con annesso chiostro e retrostante giardino formando un'unità conventuale a se stante. Inoltre sul frontespizio della chiesa, la cui architettura verosimilmente potrebbe essere quella originaria, esiste sull'arco principale dell'ingresso un grande stemma francescano sovrastante quello marmoreo della famiglia De Fazio. Sono stati diverse volte riprodotti in marmo sui laterali dell'altare maggiore e nel battistero costruito, utilizzando parte di due altari quello della cappella dell'Immacolata e S. Francesco, e parte dell'altare maggiore eliminati per la formazione dell'altare liturgico e del battistero. Altro stemma francescano in marmo, è posto nel lavabo situata nella sacrestia che risale all'epoca della costruzione della Chiesa.

La situazione del convento alla fine del XVII secolo non doveva essere molto florida, se la comunità chiese alla Congregazione dei vescovi e regolari di poter commutare un censo di cento ducati, dispensando il guardiano di rimettere in questo anno trenta ducati a parte per la suddetta estinzione, infine per le gravi difficoltà economiche del convento. Il 26 marzo 1699 la Congregazione rimise la decisione finale all'arcivescovo di Napoli il cardinale Giacomo Cantelmo "*pro suo arbitrio et conscientia*"¹⁷.

Il problema economico dovette continuare fino alla metà del '700 la chiesa subì le gravi limitazioni per le sue indisponibilità patrimoniali, che ebbero conseguenze per lo svolgimento delle attività pastorali. Per spiegare tale circostanza occorre riferirsi agli eventi storici dell'epoca che ebbero grande influenza nella vita religiosa della città di Napoli, per la delicata questione del giurisdizionalismo borbonico e il controllo dello Stato nella vita della Chiesa¹⁸. Il problema fu talmente grave che il Ministro provinciale fr. Giacinto

¹⁷ AGO, *Regesta Procuratore Milazzo*, f. 36v

¹⁸ Alla morte di Filippo V di Borbone successe nel 1734 Carlo di Borbone suo figlio cadetto che prese il nome di Carlo III, questi regnò a Napoli fino al 1759 quando abdicò a favore di suo figlio che divenne re come Ferdinando IV, per assumere il titolo di Carlo III re di Spagna. Ferdinando IV in età di 8 anni regnò a Napoli sotto la tutela del marchese Bernardo Tanucci già ministro del padre. Questi limitò la giurisdizione dei vescovi, riducendo il numero dei conventi e vietando alle confraternite ulteriori acquisti di beni detti "manomorta", cacciò i Ge-

Barberio chiese che il Ministro generale fr. Giovanni Battista Costanzo, di chiedere alla Congregazione dei Vescovi e dei Regolari la riduzione dell'affiliazione dei frati al convento¹⁹. Infatti il problema economico non permetteva l'affiliazione di un numero di frati che non avrebbero potuto godere dell'autosufficienza economica, mentre limitandone l'affiliazione si poteva gestire l'autosufficienza economica. Per questa ragione, vi fu la risposta positiva da parte del dicastero romano, concesso il 17 luglio 1755²⁰.

Nonostante le difficoltà economiche, il convento subì un altro duro colpo a seguito del clima anticlericale del tempo. Infatti il convento di S. Antonio venne quasi interamente sottratto dall'autorità civile ai frati, così fu adibito per "casa di città". Per tale grave limitazione la struttura ebbe a subire una radicale trasformazione con conseguenti modificazioni, così la parte rimasta ai frati venne limitata al tratto di corridoio del primo piano affiancato alla chiesa, che si affacciava sul chiostro e di stanzette con disimpegno sempre al primo piano nella parte laterale est contigue al menzionato chiostro. Con tali limitazioni il convento perse l'ingresso diretto alla strada, al pianterreno e al primo piano. Per ripristinare anche in modo non del tutto soddisfacente tale perdita, si rese necessario modificare quella parte della chiesa dopo l'ingresso dalla strada dove esistevano due colonne in muratura di mattoni rivestite a stucco ad imitazione del marmo, con i basamenti ed i capitelli di stile dorico che sostenevano nella parte inferiore la cantoria che esiste ancora oggi.

Le colonne vennero comprese in due muri per cui all'ingresso della navata della chiesa restò solo quella centrale, mentre i citati muri servirono a

suiti nel 1754 e rifiutò di accogliere nel Regno di Napoli il Tribunale dell'Inquisizione. I provvedimenti anticlericali furono esaltati dalle idee filosofiche di Giovan Battista Vico e da quella esaltazione culturale e morale che fu l'illuminismo europeo. Non fu estraneo al rifiorire del libero pensiero l'afflusso a Napoli di militari stranieri e dei loro amici, si venne così formando un certo numero di logge massoniche composte da nobili, negozianti, avvocati. Cfr. M. VINCIGUERRA, *La reggenza borbonica nella minorità di Ferdinando IV*, ASPN, XL (1915), 126-145; B. CROCE, *Giudizi e sentenze di Bernardo Tanucci in Uomini e cose della vecchia Italia*, Laterza, Bari 1927, pp. 15-17.

¹⁹ La cosiddetta "affiliazione" è un atto giuridico compiuto all'inizio del noviziato per l'aggregazione all'Ordine, tramite il convento e poi, di conseguenza, alla Provincia religiosa. In base alle possibilità economiche del convento veniva stabilito il numero di frati che potevano affiliarvisi. In casi particolare si permetteva l'affiliazione di "sopranumero" o più spesso la "trasfiliazione" ad altro convento. L'affiliazione al convento venne abolito con il Capitolo generale del 1891.

²⁰ La Congregazione in data 17 luglio 1755 così si esprime con decreto al Ministro provinciale di Napoli: «Decreto suo P. Gen. Concedit PP. conventus Barrae prov. Neapolis ut propter fabricam cubicolorum sex tantum filiationes pro sacerdotibus et duam pro laicis, ad sexennium tantum». Cfr. RO 73, 132

Il convento di S. Antonio a Barra. L'apporto francescano all'evangelizzazione del territorio

contenere le scale di accesso al convento allargati con normali scalini, mentre la precedente scala a chiocciola fu sistemata in modo tale da consentire l'accesso alla cantoria mediante una botola aperta nel pavimento. Questa seconda scala si rese necessaria non essendo possibile utilizzare l'altra che immetteva direttamente nel convento per l'esistenza della clausura. Al pianterreno restarono la sacrestia, il locale interno ad essa adiacente ed un altro in comunicazione con quest'ultimo, all'ingresso del locale fu eseguita una pregevole incorniciatura a stucco con teste di angioletti finemente lavorati, ciò per contenere una lapide che non fu mai collocata. Per questa ragione al suo posto fu scritto in lettere stampatello a matita, un'epigrafe di cui non è chiaro il contenuto perché sbiadito e di cui si legge la data: 1751²¹.

Nonostante fosse un convento periferico, un frammento di lapide in marmo che attualmente è ancora nel convento, si legge che la chiesa fu visitata dal Ministro generale dell'Ordine fr. Carlo Antonio Calvi l'8 maggio del 1753 durante la visita canonica alla Provincia religiosa dei frati minori Conventuali di Napoli²².

3. Le soppressioni del XIX secolo: francese ed italiana

Il convento fu soppresso il 7 agosto 1809, mentre agli inizi del 1810 il comune di Barra si impossessò dei relativi locali, utilizzandoli per gli uffici del Giudicato Regio, del comune e del carcere comunale. La comunità era composta da 17 religiosi, di cui 11 sacerdoti e 5 frati non sacerdoti e un converso²³.

²¹ R. RUOTOLO, *Napoli sacra. Guida alle chiese della città. 15° itinerario*, Elio De Rosa Editore, Napoli 2010, pp. 956-957

²² Frammento di lapide in marmo di cui manca la parte inferiore: ...BRIS MDCCLI INSIGNITUM ATQUE A MINISTRO GENERALI ORDINIS VIII MENSIS MAII MDCCLIII DESIGNATUM†

²³ ASN, *Corporazioni soppresse*, n. 5534

| Num. | Nome | Ruolo | Nascita | Luogo | Profess. |
|------|----------------------|-----------|------------|--------------------|----------|
| 1 | Bonaventura Volpe | Guardiano | 19-03-1762 | Aversa | 1778 |
| 2 | Francesco Di Giacomo | Sacerdote | 17-11-1763 | S. Giovanni a Ted. | 1785 |
| 3 | Nicola Montuori | Sacerdote | 06-12-1742 | Mignano | 1764 |
| 4 | Tommaso Laezza | Sacerdote | 25-04-1747 | Afragola | 1765 |
| 5 | Mauro Cristofaro | Sacerdote | 15-01-1752 | Aversa | 1767 |
| 6 | Nicola Della Pietra | Sacerdote | 09-02-1763 | Arzano | 1784 |

I responsabili del comune che giunsero nella suddetta data per prendere possesso del convento, ne lasciarono una descrizione dettagliata. Infatti appena entrati dalla portineria si trovavano 4 corridoi nel mezzo dei quali vi era un pozzo, nel primo corridoio proseguendo dritto vi erano quattro bassi con la porta di castagno e con serrature in ferro utilizzati per “*uso di porre vino e legna*”, di fronte vi era un’apertura con cancello di legno che conduceva al giardino del convento. Nel secondo corridoio vi erano cinque altri bassi di cui tre affacciavano nel chiostro e due davano all’interno della sacrestia, uno era ad uso dispensa, due per “*scola pubblica*” e gli altri due ad uso della sacrestia. Nel terzo e nel quarto corridoio non esisteva nessuna apertura, tuttavia nel quarto vi erano 7 bassi che davano sulla strada pubblica con porte in legno e serrature in ferro²⁴.

Dal primo corridoio si accedeva al dormitorio composto di quattro corridoi con 4 porte, di cui una conduceva al refettorio, due in stanze dove dormire e la quarta in cucina. Il corridoio terminava con una grande finestra che dava sul giardino. Nel secondo corridoio si accedeva al dormitorio con cinque stanze con l’ingresso che dava nel giardino dalla parte est della casa, alla fine del dormitorio vi era un arco al di sotto del quale vi erano due aperture di cui una “*conduce in un luogo immondo*”, l’altra con una scala che conduceva al basso e alla sacrestia. Nel terzo corridoio vi erano quattro porte di cui la prima conduceva al campanile, due nella chiesa e l’altra sul coro, invece nel quarto corridoio vi erano nove stanze che affacciavano sulla strada. Il giardino era ubicato ad est rispetto al convento con mura di cinta che lo separavano

| | | | | | |
|----|-----------------------|-----------|------------|------------------|------|
| 7 | Gennaro Cerella | Sacerdote | 16-10-1770 | Barra | 1787 |
| 8 | Giovanni Chiacchio | Sacerdote | 10-12-1772 | Grumo | 1793 |
| 9 | Giuseppe Berengher | Sacerdote | | Napoli | |
| 10 | Ignazio Limata | Sacerdote | | Benevento | |
| 11 | Michele Odierno | Sacerdote | | Sarno | |
| 12 | Giovanni Amalfitano | Converso | | Ischia | |
| 13 | Donato De Vita | Frate | 19-03-1730 | Aversa | 1754 |
| 14 | Giuseppe D’Agostino | Frate | 14-11-1741 | Portici | 1772 |
| 15 | Bonaventura Gabriello | Frate | 08-08-1747 | Maddaloni | 1776 |
| 16 | Nicola Trajanese | Frate | 24-02-1753 | Cas. di Principe | 1777 |
| 17 | Antonio Santaniello | Frate | 30-11-1779 | Nola | 1804 |

²⁴ *Ibidem*

Il convento di S. Antonio a Barra. L'apporto francescano all'evangelizzazione del territorio
dalla strada, per una lunghezza “di palmi 600”²⁵. A sinistra del convento vi è la chiesa con sette gradini che danno sulla strada, il portone era di legno di castagno ed era grande “di circa palmi 120 e larga 30”, mentre la sacrestia era di “palmi 30 di lunghezza e 20 di larghezza”. La chiesa ha 6 cappelle con i rispettivi altari di marmo, anche l'altare maggiore è di marmo, mentre sopra il luogo di culto vi era una piccola cupola con un piccolo campanile con due campane²⁶.

Nonostante la soppressione in data 23 novembre 1809, il sindaco del comune e i suoi collaboratori chiesero che rimanesse aperto il convento per le esigenze spirituali della popolazione²⁷. La risposta fu affermativa, mentre il giardino fu acquistato da un sacerdote del clero diocesano che lo utilizzò per sé, mentre la chiesa fu riaperta nel 1811 ed officiata dal fr. Francesco Di Giacomo, coadiuvato da altri due religiosi che abitavano in tre camerette nella parte nord dell'ex convento. I religiosi così facendo, intesero garantire la loro presenza e nel contempo tenere vivi i diritti dell'Ordine e della Provincia religiosa di Napoli nella prospettiva del ritorno dei frati. Cercarono di custodire ciò che restava degli arredi sacri, in gran parte asportati al momento della soppressione da ignoti che avevano approfittato del momento di confusione, dovuto al passaggio di consegne dai frati al Comune. Il valore del danno subito fu oggettivamente rilevante, ossia pari “a centinaia di ducati”²⁸.

La caduta del regime napoleonico, il ripristino del governo borbonico e il conseguente Concordato di Terracina stipulato tra la Santa Sede e il Regno delle Due Sicilie, permise il ripristino della vita religiosa nel Regno. Ciò creò le condizioni per la riapertura del convento, anche in virtù dei sacrifici del Di Giacomo, dei religiosi e l'impegno profuso dal Commissario generale della Provincia fr. Antonio Santagata. Questi già a partire dal 10 febbraio 1823 iniziò le pratiche previste per il ripristino e il riconoscimento ufficiale da parte dello Stato, sostenendone l'utilità della presenza dei frati per il bisogno spirituale dei fedeli presenti nel territorio.

Nonostante il regime di soppressione il comune di Barra si impegnò affinché la presenza dei religiosi non venisse mai meno, tuttavia al loro ritorno

²⁵ *Ibidem*

²⁶ *Ibidem*

²⁷ *Ibidem*, *Intendenza Borbonica: sez. Culto*, n. 756. A seguire il testo: «*Con supplica il Sindaco, gli Eletti, i Decurioni ed i galantuomini uniti alla parte sana della plebe del Comune di Barra domandano in grazia, di farsi rimanere aperta quella chiesa dei Conventuali con sei religiosi, troppo necessari al bisogno spirituale di una popolazione di circa seimila anime. Si incarica V. E. ad informare col parere la vostra decisione*»

²⁸ *Ibidem*, n. 815.

effettivo fecero resistenza. È da escludere da parte dell'autorità pubblica una presa di posizione anticlericale, giacché la ferma opposizione del Comune fu giustificata dalla necessità di trovare un'adeguata sistemazione al carcere comunale, non sapendo dove trasferirlo per la povertà di strutture all'interno del territorio. Per questa ragione il Comune negò il bisogno spirituale dei fedeli, affermando che i parroci operanti nel paese si adoperassero in modo tale che “*il cibo spirituale non manca a quelli abitanti*”²⁹.

Di fronte alla ferma posizione del comune, i religiosi non poterono fare altro che incassare il colpo e sperare che la classe politica locale cambiasse opinione, tuttavia il Santagata riprese le trattative ripresentando nuovamente la documentazione necessaria per la riapertura ufficiale della casa religiosa. Nel 1828 in aiuto dei religiosi venne proprio il Comune di Barra, infatti in data 15 febbraio 1828 il nuovo sindaco Francesco Scognamiglio e i suoi più stretti collaboratori, presentarono al Ministero per gli Affari ecclesiastici la domanda per il ritorno ufficiale dei religiosi dell'Ordine nel loro convento.

Il mutato atteggiamento fu dovuto oltre che al cambiamento del sindaco, anche dalla soluzione presentata dai frati e agli appoggi che i religiosi poterono contare all'interno del Comune. I frati proposero il trasferimento degli uffici e del carcere in altra sede, ovvero nell'ex convento domenicano ampio e capace di ospitarli. Il sindaco accettò il trasferimento facendo venire meno la pregiudiziale, di conseguenza le autorità comunali sostennero il ritorno dei frati riconoscendo i benefici spirituali per i fedeli³⁰. Iniziò la lunga trafila burocratica e le relative firme da parte del ministero competente, delle autorità comunali e da parte degli organi direttive della Provincia francescana conventuale di Napoli. D'altra parte ciò che stupisce è lo scarso realismo dei ministri provinciali che si erano succeduti nel decennio in questione che non vollero guardare la realtà dei fatti, cioè che il Comune non avrebbe ceduto completamente il convento per la difficoltà di spostare entro tempi ragionevoli gli uffici comunali, anche perché nel frattempo i domenicani iniziarono le pratiche per il ritorno nel loro ex convento di S. Domenico. Per questa ragione il fr. Giuseppe Addimandi Ministro Provinciale (1836-1838), accettò la possibilità di poter ritornare in una parte della struttura, lasciando che nell'altra metà rimanesse il Giudicato Regio e le carceri comunali. Nel momento in cui i frati presentarono questa possibilità di coesistenza tra le esigenze del Comune e quelle dei frati, maturarono le condizioni per il ritorno a S. Antonio.

²⁹ *Ibidem*, n. 840.

³⁰ *Ibidem*.

Il convento di S. Antonio a Barra. L'apporto francescano all'evangelizzazione del territorio

Il fr. Bonaventura Troisi Ministro Provinciale (1838-1841), poté presentare a nome della Provincia dei Conventuali di Napoli la domanda ufficiale del ritorno dei frati in una parte della loro vecchia struttura, motivando la richiesta con le già citate necessità spirituali a vantaggio della popolazione locale. La richiesta presentata l'11 agosto 1838 al Ministero degli Affari ecclesiastici, garantì da parte della Provincia religiosa l'autosufficienza economica della struttura per il semplice motivo che il convento di S. Antonio era una grancia del convento di S. Lorenzo Maggiore di Napoli. Quest'ultimo si sarebbe accollato tutte le spese per la ristrutturazione della casa lasciata in condizioni pietose dai precedenti usufruttuari, infine avrebbe garantito il sostegno dei primi tre religiosi che vi sarebbero andati ad abitare³¹. Il rescritto reale di risposta è datato 24 agosto 1839, oltre a ribadire la dipendenza del convento da S. Lorenzo Maggiore stabilì che l'ospizio rimanesse sempre di proprietà del comune, mentre il mantenimento dei religiosi o i lavori di ristrutturazione dello stabile sarebbero stati a carico della Provincia dei Conventuali di Napoli³². Il problema fu non

³¹ *Ibidem*, Fondo patrimonio ecclesiastico, n. 826. La "grancia" oppure "grangia" era una struttura di origine cistercense costituita da persone e beni economici, composta da edifici rurali ubicati sui terreni del convento per custodire i prodotti agricoli. In seguito la struttura venne trasformata per accogliere anche una piccola comunità con un superiore spesso scelto dal convento da cui dipendeva, affiancato da un incaricato responsabile dei beni della terra. Divenne in seguito anche una casa di villeggiatura o di riposo per quei religiosi che avessero necessità di rinfrancare il fisico e lo spirito. Come si evincerà dalla nota successiva, l'ospizio di Barra era legato giuridicamente al convento di S. Lorenzo Maggiore, da cui dipendeva per la nomina del guardiano e le esigenze economiche della comunità. Cfr. *Glossarium mediae et infimae Latinitatis*, IV, Bologna 1885, p. 241.

³² Collezione degli Atti emanati dopo la pubblicazione del Concordato del 1818, Parte ottava contenente i brevi e le lettere apostoliche, i reali decreti e rescritti, le circolari ed istruzioni, pubblicate da luglio 1839 a tutto marzo 1840, VIII, Napoli 1840, p. 6. *Real rescritto con cui si approva lo stabilimento dell'Ospizio dei Minori conventuali in una parte del Convento di Barra, nella dipendenza però del Convento di S. Lorenzo Maggiore di Napoli*. Alla Commissione esecutrice del Concordato. Dopo i rapporti di cotesta Commissione Esecutrice del Concordato, l'ultimo de' quali in data de' 16 febbrajo del corrente anno, e con cui conveniva esso nella utilità di destinarsi per Ospizio dipendente dalla Comunità Religiosa de' Minori Conventuali di S. Lorenzo Maggiore di Napoli la picciola parte di locale, che insieme colla Chiesa che vi è adiacente è rimasta sin dall'epoca della soppressione occupata da Frati del detto Ordine nella parte settentrionale dell'antico loro Convento di Barra, erogando la Comunità medesima la spesa bisognevole per la separazione, fece conoscere il Ministro Segretario di Stato degli Affari Interni, essersi S. M. degnata uniformemente all'avviso della Consulta di questi Reali Dominj di autorizzarne la esecuzione; colla Legge però che l'Ospizio in parola si rimanga sempre nel padronato del Comune di Barra, senza soggettarsi questo a versar spesa di mantenimento, o altro; onde potere soltanto nel caso di novella soppressione, destinarne ad uso diverso il fabbricato. Essendosi quindi da me fatto il tutto presente a S. M., la M. S. nel Consi-

tanto il percorso burocratico della documentazione che avvenne in tempi relativamente brevi, quanto lo sfratto materiale degli uffici con il relativo spostamento del materiale cartaceo nell'ex convento domenicano. Nonostante gli ultimi intoppi, il ritorno dei frati avvenne definitivamente alla fine del 1838, iniziò la vita della comunità religiosa composta da quattro religiosi, due sacerdoti e due fratelli laici. Il numero dei frati fu stabilito dal Ministero degli Affari ecclesiastici che per motivi economici, limitò la presenza dei religiosi e le figliolanze del convento da un minimo di tre e ad un massimo di quattro religiosi. Il motivo del capillare controllo statale, fu motivata dal fatto che ci si preoccupò affinché gli eventuali problemi economici delle comunità religiose non pesassero in alcun modo sul bilancio dello Stato, ma fossero risolti all'interno degli ordini religiosi³³.

Il 12 luglio 1840 il Ministro provinciale fr. Bonaventura Troise, preso atto delle scelte compiute dal Ministero, per quieto vivere non poté fare altro che ringraziare. Tuttavia ciò che venne imposto dal Ministero non risolse i problemi economici della comunità, essendo sprovvista di beni stabili da dove attingere per le proprie necessità materiali³⁴. A risolvere la questione economica, ci pensò il fr. Francesco Di Giacomo a quel tempo guardiano del convento di S. Lorenzo Maggiore di Napoli, che nella lettera inviata al Procuratore generale dell'Ordine fr. Salvatore Calì dichiarò:

Avendo accumulato con le sue religiose elemosine, oneste industrie e risparmi la somma di ducati mille, vorrebbe formarne un capitale a nome del convento della Barra, che è privo di dotazione, donandone al medesimo la proprietà e riserbandosi però l'usufrutto vita sua durante a titolo di livello, e con l'obbligo al detto convento di dover celebrare dopo la di lui morte per la sua anima Messe 30 annue. Supplica pertanto V.E. per la necessaria e opportuna facoltà³⁵.

glio Ordinario di Stato de' 19 dell'andante mese si è degnata di approvare lo stabilimento dell'Ospizio de' Minori Conventuali nel locale di cui si tratta, dipendente dal Convento di S. Lorenzo Maggiore di Napoli, giusta la proposizione di cotesta Commissione. Nel Real Nome lo partecipo ad essa Commissione in riscontro degli enunciati suoi rapporti, e perché si serva farne l'uso conveniente. Napoli, 24 agosto 1839. MARCHESE D'ANDREA.

³³ ASN, *Ministero affari ecclesiastici*, n. 3785.

³⁴ AGO, *Regesta Procuratore generale Ferrini*, II, n. 175.

³⁵ IDEM, *Regesta Procuratore generale Calì*, n. 5

La risposta positiva alla richiesta avvenne da parte dell'Ordine, attraverso il Procuratore generale fr. Salvatore Calì: «*Laudis mihi videtur extollendus P.M. Franciscus Di Giacomo qui tot laboris et curas insumpsit pro restitutione et conservatione nostri hospitii Barrae prope Neapolim. Hoc hospitium redditus non habet, et ibi fratres stipem quaerendo vivunt. Ut autem redditibus perpetuis provideatur, orator, ex sua pecunia honeste comparata emere fundum et*

Con l'unità d'Italia e l'estensione delle leggi di soppressione del Regno di Sardegna, furono nuovamente soppressi gli ordini religiosi nell'ex territorio del Regno delle Due Sicilie il 17 febbraio 1861. Non fu mosso nessun giudizio morale negativo nei confronti dei frati da parte delle nuove autorità, fu affermato la non buona condizione della struttura le cui condizioni furono definite "mediocri"³⁶.

Tuttavia nonostante le vigenti leggi soppressive, la comunità poté vivere la vita religiosa e gli impegni culturali senza che ciò creasse particolari problemi all'autorità pubblica. Il convento era composto da 6 religiosi, di cui tre sacerdoti e tre laici³⁷, fu ridotto a cinque nel maggio dello stesso anno, perché il fr. Girolamo Carandante guardiano del convento, fu mandato via per motivi politici. Infatti il religioso aveva sostenuto pubblicamente il suo appoggio al governo borbonico, accusò quello italiano di aver spodestato i legittimi sovrani. Di conseguenza a seguito di pressioni del Ministero di Grazia e Giustizia che lo definì "uomo pericoloso [...] *pei suoi discorsi contro l'attuale governo*", il 20 maggio 1861 il fr. Francesco Saverio Tufano, Ministro Provinciale, fu costretto a spostare il Carandante ad Aversa³⁸.

Oltre a questa situazione fino a tutto il 1864, è attestata dai documenti la presenza di cinque religiosi ai quali non fu impedito né di vivere insieme né di svolgere attività pastorali. L'unica azione del municipio di Barra è del giugno del 1864 che volle constatare la condizione della parte dello stabile di proprietà dei frati, il cui stato di conservazione fu ancora una volta giudicato mediocre. I responsabili stilano un documento in cui descrissero molto bene la suddivisione del convento che al pianterreno era occupato dal carcere mandamentale, mentre il primo piano era abitato dai religiosi a cui fu concesso una

eidem hospitio tribuere vult; praeterea, dum vivit, fructus percipere pro suis reparandis necessitatibus. Utramque gratiam elargiri passe arbitror (...). Insuper advertendum est oratorum, ante Regularium dispersionem, fuisse filium conventus Barrae qui propterea aliquod jus super peculium eiusdem oratoris adhuc conservat. Accedit quoque et alia ratio pro consequenda gratia: domus Barrae ab initio instituta fuit tamquam grancia conventus S. Laurentii majoris; ideoque in casu necessitatis, obstringebatur subministrandi alimenta fratribus in illa domo commorantibus. Idcirco, omne quod tendit ad sublevandam inopiam hospitii, cedit quoque in beneficium conventus principalis. Quamobrem rescribendum censerem pro gratia arbitrio et prudentiae Ministri Generalis. Romae 18 januarii 1842, fr. Salvator Cali, Proc. Gen.».

³⁶ ASN, *Ministero affari ecclesiastici*, n. 3815/II.

³⁷ La comunità è composta dal fr. Girolamo Carandante, guardiano, dai frati sacerdoti fr. Michele Scognamiglio e fr. Carmelo Feola e dai fratelli religiosi fr. Antonio Pelella e fr. Giosué Naddeo. Cfr. *Ibidem*, *Fondo patrimonio ecclesiastico*, f. 193.

³⁸ *Ibidem*, *Ministero affari ecclesiastici*, n. 2817.

sala, un corridoio, 4 stanze ed uno “stanzino”, il piccolo refettorio ed una “cucinetta”. Al Comune sarebbero appartenute tutte le altre stanze adibite a scuole municipali e Giudicato regio³⁹. Sembrò che in questo modo si potesse maturare un equilibrio tra i bisogni dei frati e quelli del Comune, purtroppo nel dicembre del 1866 quest’ultimo impugnò contro i religiosi l’ordinanza di sgombero per cui vennero cacciati, ad eccezione di 2 religiosi che rimasero ad officiare la chiesa: fr. Girolamo Carandante e fr. Giuseppe Naddeo. Ora il Comune ottenuti altri locali del convento, li utilizzò come scuole e uffici propri. La chiesa rimase aperta per motivi di culto e per l’alta partecipazione di fedeli alle pratiche religiose che vi si svolgevano, tanto che nella lettera che il responsabile comunale per gli Affari del culto scrisse al Prefetto di Napoli in data 19 settembre 1867 affermò che circa “2500 persone partecipano agli atti religiosi”⁴⁰. Con deliberazione comunale del 6 agosto 1868 fu confiscata la biblioteca del convento che possedeva 112 volumi, che con decreto del 26 marzo 1869 furono devoluti all’erigenda biblioteca di Torre del Greco⁴¹. Nonostante questo il fr. Michele Scognamiglio fu nominato “presidente” del convento e lui con i suoi confratelli, si adattarono così a vivere in quelle poche stanzette e garantirono sempre la presenza francescana⁴². Ora il convento fu trasformato radicalmente dai frati, per poter permettere loro di vivere nelle condizioni igieniche e di spazio almeno minime per delle persone⁴³. Il convento di Barra appare in piena soppressione “come convento aperto”, è ciò si evince dalla lettera in cui il Commissario provinciale fr. Vincenzo D’Errico nel 1876, delinea la statistica dei religiosi della Provincia. Dichiarò che i 17 frati, di cui nove sacerdoti e 8 fratelli religiosi di cui era composta la Provincia, risiedevano nelle poche stanze recuperate nei conventi di Barra, S. Anastasia, Portici e Ravello⁴⁴. Dalla relazione presentata dal suo successore il fr. Francesco D’Ambrosio al Capitolo generale del 1891 la comunità era composta da tre religiosi tutti sacerdoti: fr. Francesco Saverio D’Ambrosio, guardiano, fr. Francesco Di Capua e fr. Giovanni Cristiani⁴⁵.

³⁹ *Ibidem*, Fondo patrimonio ecclesiastico, n. 12.

⁴⁰ *Ibidem*, Ministero affari ecclesiastici, n. 2136.

⁴¹ *Ibidem*, n. 2564.

⁴² RO 84,91

⁴³ G. GIUSTINIANI, *Il convento di S. Antonio a Barra*, LS, LV (1984), pp. 98-99

⁴⁴ AGO, *Acta Capitula Provincialia* (1856-1915), a. 1876.

⁴⁵ *Ibidem*, *Acta Capitula generali*, a. 1891

4. La ripresa della vita religiosa e gli sviluppi del convento: S. Antonio diventa parrocchia

Passata la bufera delle soppressioni con la conseguente ripresa della vita religiosa, la Provincia dei frati minori Conventuali poté celebrare il primo capitolo post soppressione nel 1919, dove fu eletto il fr. Giuseppe De Falco (1919-1922)⁴⁶. La vita comunitaria nel convento di Barra riprese con maggiore regolarità e le ultime tensioni con la sede comunale andarono a scemare. La comunità si adattò nelle poche stanze cedute, tuttavia riuscirono a riscattare il giardino dove nel 1951-1952 costruirono dei locali adibiti prima ad asilo, poi ad orfanotrofio ed infine a seminario, diventando poi scuola media. Negli anni ottanta importanti lavori di restauro e di ristrutturazione hanno interessato sia la chiesa sia il convento, tale da poter avere ambienti più consoni alla vita religiose e alle esigenze pastorali dei fedeli⁴⁷.

Nel 1972 la chiesa di S. Antonio fu eretta a sede parrocchiale, così la nuova comunità religiosa divenne attivamente impegnata nel lavoro pastorale che ha suscitato simpatia tra le popolazioni del posto. Il territorio non è particolarmente esteso, presenta un contesto sociale variegato con aspetti positivi come l'indole squisitamente umana della gente che vi abitava. Di fronte ad una ricca umanità e ad un genuino bisogno di Dio, i parroci che si sono succeduti e i religiosi che hanno avuto la possibilità di confrontarsi con la gente, hanno sperimentato anche un generico senso del sacro che è diventato il punto iniziale da cui partire per un eventuale cammino di crescita spirituale ed umano. La dimensione francescana della parrocchia nella zona sud della città di Napoli, è stata rilevante sia per lo sviluppo dell'Ordine francescano secolare, della Milizia dell'Immacolata, sia in seguito alla significativa presenza della Gioventù francescana.

La chiesa di S. Antonio ha offerto servizi pastorali specifici dell'attività pastorale, dai sacramenti al culto legato alle celebrazioni tipicamente francescane a beneficio spirituale dei fedeli. Fin dagli anni settanta e poi più marcatamente negli anni '80, la parrocchia di S. Antonio è stata un punto di riferimento nel territorio anche rispetto ai cambiamenti culturali e sociali. Infatti l'influenza e la spinta di fenomeni culturali, sociali, politici ed economici, il volto del territorio è radicalmente cambiato per la forte crisi economica, la relativa chiusura delle fabbriche e la conseguente disoccupazione. Il quartiere ha cambiato il suo aspetto, così anche la

⁴⁶ *Ibidem, Acta Capitula Provincialia* (1919-1946), a. 1919

⁴⁷ *Annuario della Provincia di Napoli dei frati minori conventuali*, a cura della Segreteria provinciale, Napoli 2018, pp. 23-24

parrocchia ne ha risentito degli effetti della secolarizzazione. Il mutamento generazionale ha consentito di stilare una lista di realtà non semplicemente legata ai lontani dalla fede quali potrebbero essere gli atei e i miscredenti, ma soprattutto si è imposto l'ampia diffusione della micro o della macro criminalità e altre forme di disagio sociale, in particolar modo legato alla diffusione della tossicodipendenza.

Negli anni duemila è maturato dai documenti della Chiesa universale e locale con estrema chiarezza il ruolo della famiglia, intesa come primo luogo di evangelizzazione che dovrebbe collaborare con la parrocchia nel cammino di fede. Tutto questo è da sempre collegato al contesto in cui la parrocchia vive, in particolare per lo sforzo educativo a vantaggio dell'educazione delle famiglie e dei ragazzi. Questi ultimi in particolare subiscono il fascino della contro cultura camorristica che suggerisce modi discutibili del facile guadagno, dell'affermazione con poco sforzo e del benessere immediato. È pur vero che negli ultimi anni, sotto l'influenza e la spinta di fenomeni culturali, sociali ed economici, il volto della presenza francescana a Barra ha dovuto confrontarsi con la secolarizzazione che spesso diventa "secolarismo".

A queste nuove sfide la presenza francescana e parrocchiale è stata chiamata a dare la sua testimonianza attraverso l'annuncio e la vita dei suoi frati. Come abbiamo detto nell'introduzione, il convento a seguito delle risoluzioni del Capitolo provinciale di Napoli del 2021, stato chiuso e consegnato con la parrocchia alla diocesi di Napoli.

Conclusioni

La storia di un convento e di una parrocchia è data dalle persone che danno vita, senso e significato alle mura e alle suppellettili di cui è composta. Infatti l'efficacia di una presenza è legata alla testimonianza dei religiosi e al ruolo che hanno ricoperto nell'evangelizzazione del territorio, tale da diventare un punto di riferimento, un refrigerio spirituale per quanti vi si recavano per pregare o per poter ricevere i conforti religiosi. Ciò ha ancora più senso quando si parla di una parrocchia che appartiene alla famiglia francescana e che è chiamata a testimoniare il carisma di Francesco d'Assisi, attraverso i collaboratori della comunità francescana, del parroco e della comunità religiosa. In questo senso è opportuno ricordare i collaboratori e la loro azione che è fattiva e collaborativa nel territorio, nel visitare le famiglie e soprattutto gli anziani disabili che non possono per motivi fisici, far parte del gruppo degli anziani. Non si può pensare di essere totalmente avulsi da un territorio e da un popolo, altrimenti il rischio reale è che le chiese più o meno storiche, non siano un formidabile strumento di catechesi in grado di aprire il cuore

Il convento di S. Antonio a Barra. L'apporto francescano all'evangelizzazione del territorio
all'adorazione del Signore. Il rischio ricorrente è che l'uomo isolato nella sua "modernità", cerchi il senso della vita sia nella storia sia nell'attuale cultura dell'immagine, rimanendo affascinato solo dall'architettura, dagli affreschi o dalle statue.

La Chiesa ha nella storia una sua specifica missione, quella cioè di comunicare agli uomini la salvezza, annunciata e compiuta da Gesù Cristo. Pertanto delineare un percorso storico e spirituale non è solo fare semplicemente memoria di quello che è avvenuto e ricordare quanti ci hanno preceduto, al contrario il passato rivisto e analizzato nel suo insieme, ci aiuta a capire e a riprogettarsi nel presente sulla significatività di una presenza non solo nel legame affettivo ad un territorio, alla chiesa o al convento, ma come si possa testimoniare efficacemente la bellezza e l'attualità del Vangelo vissuto ed annunciato nell'oggi a tutti gli uomini ed a tutte le donne di buona volontà.

L'Etica Epistemontologica¹

di Rosario D'Amico

«Quell'istinto, che domina in ugual misura negli esseri più elevati e in quelli più comuni, l'istinto di conservazione della specie, irrompe di tanto in tanto come ragione e passione dello spirito; ha allora uno splendido seguito di ragioni intorno a sé e vuole ad ogni costo far dimenticare che è in fondo impulso, istinto, pazzia, infondatezza. *Perciò* la vita *deve* essere amata! *Perciò* l'uomo *deve* favorire lo sviluppo di sé e del suo prossimo! [...] Affinché ciò che sempre e necessariamente accade, di per sé e senza alcuno scopo, appaia d'ora in poi fatto per uno scopo e appaia chiaramente all'uomo come ragione e ultimo comandamento, – per questo interviene il maestro di etica, come maestro del fine dell'esistenza; per questo egli inventa una seconda e altra esistenza, sollevando mediante il suo nuovo argano questa antica esistenza comune fuori dai suoi antichi cardini comuni».

F. NIETZSCHE, *La Gaia Scienza*

Introduzione

La parola “etica” può essere ancor oggi usata in senso oggettivo? È ancora possibile individuare la fonte delle leggi che regolano la condotta umana?

Quando leggiamo con onestà i fatti di cronaca, dobbiamo riconoscere che alcuni di essi dal punto di vista etico ci dicono ben poco. Siamo disposti

¹ Sommario: In questo articolo ci proponiamo principalmente di analizzare quello che riteniamo essere il primo ingrediente dell'esperienza *etica*, e cioè il naturale bisogno dell'uomo di proteggersi preventivamente da avvenimenti imprevedibili, improvvisi e non voluti, tentando di sfuggire all'attanagliante paura dell'incertezza, che caratterizza e domina tutta la sua vita. Si tratta di un elemento rilevante, poiché fornisce alcune importanti indicazioni sia sulla natura di ciò che è giudicato etico sia sul perché gli uomini necessitano di norme morali, le quali, a loro volta, sono considerevolmente influenzate dal contesto sociopolitico in cui sono dettate e dal sistema valoriale della comunità cui appartengono. La presenza di questo elemento assume il suo significato più completo sulla base di un radicale cambio di prospettiva sulla realtà, secondo cui la cosa reale non è più ciò che è come è indipendentemente dalla conoscenza di chi la esamina, ma è *epistemontologica*, ovvero sia il prodotto della continua interazione tra il fenomeno che si osserva – i.e. ciò che viene captato dai sensi – e la conoscenza, tutta quanta, che si possiede quando ci si appresta ad argomentare su tale fenomeno. Ne consegue che solo gli esseri dotati di coscienza, in quanto facenti parte del reale, hanno la capacità di ritoccare la propria conoscenza sui fenomeni e così di modificare la stessa realtà; possedendo perciò il libero arbitrio, sono in grado di agire o meno in modo etico.

Keywords: Caso; Epistemontologia; Etica; Libero Arbitrio; Onniscienza; Potenza.

ad accettarli perché non abbiamo ragioni etiche per disapprovarli. Possiamo approvare questo o quel fatto o contenuto perché non ci tocca personalmente, non cogliamo ancora le domande che esso pone alla nostra mente. Alcuni accadimenti non ci piacciono affatto. Se ne avessimo il coraggio diremmo No! Li disapproveremmo con forte convinzione. Altri fatti invece fanno ardere i nostri cuori, ci indignano profondamente. Questi fatti rivelano quelle ragioni del nostro intimo nelle quali la morale e la nostra morale coincidono già. Essi ci mostrano a che punto ci troviamo anche solo fugacemente nella via che conduce a quello che vogliamo e che siamo chiamati a essere e a realizzare, qualcosa di ciò che ci è stato in qualche modo donato o trasmesso assumendo la nostra unicità e irripetibilità. Sembra non sia possibile vivere una morale senza un riferimento a qualcosa che è dentro di noi e in qualche maniera impersoniamo, la cui origine ci trascende e ci attraversa.

Dovremmo prendere nota con cura di queste sensazioni, con attenzione maggiore rispetto a quella prestata per gli episodi reali di cui parlavamo prima. Da questi inizi potremmo lottare per continuare a trasformarci nella persona che sentiamo di volere e di dover essere. Ma possiamo realmente farlo? Possiamo cioè affermare che il comportamento umano non debba necessariamente essere ricondotto a processi causali (fisici, biologici ecc.) o a processi meramente casuali? Si tratta in sostanza di capire chiaramente in *cosa* consista la libertà umana e in che misura le nostre azioni siano libere².

Tale compito è di fondamentale importanza per poter stabilire se l'etica, ossia la responsabilità dell'agire (la dignità, l'imputabilità, la deontologia, il senso civico e così via), sia qualcosa che ha a che vedere con l'esistenza dell'uomo, con il suo vivere la vita di tutti i giorni, con il suo rapporto con "l'altro" o qualcosa di associato a sterili dottrine filosofiche che a pochi interessa rispolverare. Il concetto di responsabilità è profondamente legato a quello di libertà che è pertanto determinante nell'ambito della speculazione etica. Infatti, un soggetto è responsabile delle sue azioni se è libero di agire e se può prevedere l'esito delle sue azioni.

Il dibattito contemporaneo sembra interessarsi superficialmente alla questione della libertà di agire tantomeno ne penetra la problematicità dei fondamenti. Alcuni pensatori risolvono rapidamente il problema negando con forza la libertà non solo ai fenomeni naturali, ma anche agli esseri viventi,

² Precisiamo che, contrariamente a quanto riteneva Kant, la *libertà*, in questa sede, non riguarda affatto l'intenzionalità, il desiderio, la volontà di fare, che sono pur sempre azioni – anche se mentali –, ma soltanto l'assenza di costrizioni, di determinismi, di necessità, ossia il poter fare, l'essere in grado di esercitare il pieno controllo sullo svolgimento dell'azione pratica che si decide di intraprendere, di intervenire sulla realtà e modificarla.

sulla base di uno spietato determinismo di stampo fiscalista. Altri riconducono la libertà alla mera casualità, non fornendo però alcuna spiegazione coerente e convincente della familiare e abusata nozione di “caso”. Va comunque notato che vi è differenza fra essere liberi e impediti solo se la realtà è soggetta ad incertezza e nell’ambito dell’incertezza, e tale differenza non può sussistere *in abstracto*, ma solo nel concreto.

Occorre quindi stabilire innanzitutto cosa debba intendersi con “caso”, se esso cioè indichi un attributo ineludibile della realtà, come suggerisce l’indeterminismo, o se, come ritengono il determinismo e il necessitarismo, esso denoti una nostra conoscenza non esaustiva delle esatte cause che sottostanno e determinano i vari fenomeni. È proprio questo l’obiettivo che intendiamo raggiungere nella prima sezione di questo lavoro. Proveremo cioè a dare un significato al termine “casuale” che possa avere un ruolo centrale ed ermeneutico nel tentativo di comprendere meglio quali siano le caratteristiche e le ricadute pratiche della libertà umana, non pregiudicandone l’impegno morale, ma divenendone la condizione fondamentale.

Nella seconda sezione, sfruttando il valore epistemico-ontologico che avremo assegnato alla casualità, metteremo in piedi un ragionamento logico che ci farà ripensare il delicato problema del libero arbitrio umano: vedremo l’uomo soggetto al dominio di un insieme di fattori interni ed esterni, psichici e fisici che sono controllati da una necessità onnisciente e che lo costringono puntualmente a compiere o non compiere una certa azione; tuttavia, in generale, a livello macroscopico, nel lungo termine, la sua libertà non è surrogata dalla suddetta necessità più o meno razionale, ma è tangibile, riabilitata e svolge un’importante funzione per la vita morale, per l’organizzazione sociale e politica, per la funzione coercitiva delle leggi e per l’educazione all’obbedienza esercitata dalla religione. A completamento di questa riflessione e soprattutto a sostegno dell’ammissibilità dell’esistenza di un essere onnisciente, proporremo una soluzione plausibile all’ipotetico paradosso della *predizione*, in cui l’apparente contraddizione sta nell’ammettere che ci sia qualcuno in grado di fare predizioni sulle nostre azioni che dopo, grazie alla nostra supposta libertà di scelta, potremmo vanificare.

Nella terza e ultima parte, infine, allo scopo di approfondire i risultati che avremo conseguito nelle due sezioni precedenti, cercheremo di individuare quali sono i principi etici di base che soggiacciono alla nostra moralità, alla fattiva condotta dell’essere pensante. L’uomo si accorge di essere sottomesso dalle leggi e dai capricci ineluttabili dell’esistenza e quindi vuole accedere ad un percorso di emancipazione dalla paura, dalla tristezza e dalle forze che gli sono ostili. Egli cerca salvezza e fa quanto è in suo potere, compie ogni sforzo

possibile per impedire ogni diminuzione della propria potenza o per incrementarla almeno fino a che diventi bastante per respingere tali cose o per vincere tali forze. Applicando questa tesi alla sfera sociale, apparirà chiaro come l'uomo, a tutela della propria incolumità individuale nel senso più ampio possibile, abbia la necessità e l'urgenza di introdurre principi etici e regole deontologiche di riferimento, di percepire e costruire un'etica che funga da argine morale per contenere eventuali minacce o conseguenze imponderabili e potenzialmente funeste di un egoismo diffuso o di un eccessivo desiderio di prevaricazione.

1. L'Epistemontologia

L'intento di questo articolo è quello di inserire l'etica nel complesso generale di una peculiare visione filosofica della realtà e per definirne l'ambito partiamo da una nozione chiave che è indispensabile per poter comprendere appieno la portata concettuale e tecnica dell'appena accennata concezione del mondo fenomenico alla quale assegna anche il nome: l'*epistemontologia*.

Per epistemontologia si intende, nell'accezione ristretta qui usata, lo studio della realtà in generale, l'investigazione di ciò che è, che appare, ritenendo che quel che è – e cioè la cosa reale, il fatto concreto – sia il risultato oggettivo del necessario e costante incontro tra qualcosa che si osserva e quanto si conosce (con certezza) di questo qualcosa, dell'esperienza della loro fusione che assume forme e gradi diversi in relazione ai diversi contesti che vengono trattati.

L'epistemontologia, come del resto suggerisce la parola stessa, è perciò caratterizzata da una oggettività, cioè da un'obiettività che va intesa *stricto sensu*, che non è tale in relazione all'essere vivente³ e quindi, in ultima istanza, a ciò che è patrimonio conoscitivo comune a tutti, che è soggettivamente universale, che è valido per tutti gli uomini, ma è di tipo ontologico. Pertanto, nell'ottica epistemontologica, la realtà non è qualcosa di indipendente da noi e dalle nostre conoscenze che può procedere in modo autonomo senza il nostro contributo, non è l'insieme degli oggetti, delle sostanze materiali, di ciò che sta al di fuori di noi, a cui contrapporre la sfera interna della soggettività, bensì è un processo in cui siamo inevitabilmente coinvolti e che muta appunto al variare del nostro sapere su ciò che di esso osserviamo. Modificare lo stato conoscitivo sulla realtà significa appunto cambiarla. Ed è proprio l'atto di

³ Per *vivente* intendiamo qui ciò che esiste, il mortale, cioè colui per il quale il poter morire non è solo un modo di essere che caratterizza strutturalmente la sua condizione di esistente, ma costituisce anche e soprattutto il fondamento ontologico del suo esserci, del suo esistere.

modificare la nostra conoscenza su ciò che attenzioniamo che ci fa assistere al divenire, al mutamento delle cose, alla molteplicità dei fenomeni e delle circostanze in cui vediamo manifestarsi la realtà.

Bisogna adesso mostrare come l'epistemontologia, questa nuova interpretazione della realtà possa essere adeguatamente sostenuta, vale a dire suffragata da motivi ragionevoli e convincenti. Ed è esattamente questo il traguardo a cui le pagine di questo paragrafo aspirano.

Procediamo con ordine partendo dal fulcro della tesi epistemontologica: l'analisi della complessa nozione di "caso". Il caso gioca un ruolo determinante nel susseguirsi degli avvenimenti? In altre parole, il caso è oggettivo o è soltanto un'idea formulata dalla nostra mente – vale a dire che uno stesso fenomeno possa considerarsi casuale sulla base di una data evidenza⁴ e non esserlo più in presenza di un'evidenza più forte –? Entrare nel vivo di questo interrogativo significa focalizzare la nostra attenzione su due concetti strettamente correlati di cui tratteremo subito: *evento e prova*.

La definizione di evento che qui adottiamo si può riassumere nei due punti seguenti:

ε₁) Un *evento* è un qualcosa che si riferisce totalmente ed esclusivamente a un ben definito insieme di condizioni, nel senso che, quando si realizza questo insieme di condizioni – i.e. quando si realizzano tutte le condizioni che lo costituiscono –, e solo in questo caso, il qualcosa dà luogo ad un fatto apurabile mediante il quale possiamo sempre stabilire se l'evento si è o no verificato⁵;

ε₂) Un qualsiasi evento A è detto *casuale* se l'insieme (o set) di condi-

⁴ Con il termine "evidenza" ci riferiamo qui a tutta la conoscenza che possediamo quando ci prepariamo ad argomentare su un dato fenomeno. Quando a evidenza si attribuisce il significato molto ampio appena delineato, è impossibile parlare di caso in assenza di evidenza. Pertanto, la casualità di un fenomeno sarà sempre relativa ad una certa evidenza.

⁵ L'evento, realizzata la classe condizioni cui si riferisce, dà luogo ad un fatto attestabile in base al quale si può sempre dedurre se l'evento si è o no verificato. Per *fatto*, quindi, intendiamo un accaduto che è descrivibile da una proposizione booleana del tipo «l'ente x ha la proprietà y» per la quale è dato un criterio tramite cui sia tecnicamente possibile attribuirle il valore di verità: *vero*, con un giudizio oggettivo. Poiché, come è ovvio, il significato e il valore di verità di una proposizione dipendono da alcuni aspetti del contesto in cui essa è inserita – e.g., la frase «su quel tavolo vi è una penna» ha senso ed è una proposizione perché viene posta, anche implicitamente, in ambienti nei quali si sa perfettamente cosa sia «tavolo» e «penna» e come si fa a riconoscerne la presenza; in alcuni di questi ambiti, tale frase potrebbe essere (giudicata) vera, in altri falsa ecc. –, si può parlare di fatto (come di evento) soltanto relativamente ad un ben definito insieme di condizioni. Cfr. BUSSETTI G., *Esercizioni Pratiche di Fisica*, Libreria Editrice Universitaria Levrotto&Bella, Torino 1974, pp. 1-15.

zioni C, o più brevemente insieme C o solo C, cui l'evento A si riferisce, contiene l'intera classe di condizioni necessarie e sufficienti perché non vi sia alcuna ragione o modo immanente di prevedere se A si verificherà o meno al realizzarsi di C. L'evento A si dice invece *certo (impossibile)*, se l'insieme C comprende le condizioni necessarie e sufficienti perché A si verifichi (non si verifichi) al realizzarsi di C⁶. Ne segue immediatamente che ogni evento di C è necessariamente casuale, certo o impossibile⁷.

Chiaramente, quando si parla di casualità, certezza o impossibilità di qualche evento, s'intende sempre casualità, certezza o impossibilità rispetto al set di condizioni cui l'evento si riferisce.

La singola realizzazione di un insieme di condizioni C, detta *prova di C*, può svolgersi, almeno mentalmente, un numero di volte arbitrariamente grande – in questa circostanza si parla di *prova ripetibile di C* – o una sola volta, quando cioè coincide con una totalità di prove ripetibili. Le varie prove, essendo soltanto ed esattamente singole realizzazioni di uno stesso insieme di condizioni, non possono che essere tutte identiche e mutuamente indipendenti, nel senso che l'esito di ognuna di esse non influenza e non è influenzato in alcun modo da quello di un'altra o delle altre.

⁶ Utilizzando i tre noti simboli dell'implicazione logica: “ \Leftrightarrow ” che sta per “co-implica”, “ \nrightarrow ” per “non implica” e “ \Rightarrow ” per “implica”, possiamo sintetizzare le definizioni di casualità e di certezza(impossibilità) di un evento, rispettivamente, mediante le seguenti due relazioni: $\{C \Leftrightarrow [\langle C \nrightarrow A \rangle \text{ et } \langle C \nrightarrow \text{non } A \rangle]\}$ e $\{C \Leftrightarrow \langle C \Rightarrow A \text{ (non } A) \rangle\}$, dove, per ragioni di brevità, “C” sta per “C si realizza”, “A” per “A si verifica” e “non A” per “A non si verifica”.

⁷ Mostriamo innanzitutto che $S_1 = (C \Rightarrow A) \Leftrightarrow S_2 = [C \Rightarrow (C \Rightarrow A)]$, dove A è un evento di C. Ricordiamo al riguardo che, da un punto di vista logico, le due relazioni $C \Rightarrow A$ e $C \nrightarrow A$ sono necessarie e mutuamente esclusive e che ciascuna di queste due opzioni implica C (né $C \Rightarrow A$ né $C \nrightarrow A$ avrebbero infatti senso senza il realizzarsi di C, poiché, per ε_1 , A presuppone C). Ora, $S_2 \Rightarrow S_1$ è una verità evidente. Viceversa, se la realizzazione di C è condizione sufficiente per il verificarsi di A, cioè se $C \Rightarrow A$, allora, se fosse falsa S_2 , cioè se $C \nrightarrow (C \Rightarrow A)$, si avrebbe almeno una classificazione, un esempio in cui C è realizzato e A non si verifica. Ma ciò contraddirebbe l'ipotesi che $C \Rightarrow A$. Di conseguenza deve essere: $C \Rightarrow (C \Rightarrow A)$.

Proviamo infine che $S_3 = [C \nrightarrow (C \Rightarrow A)] \Leftrightarrow S_4 = [C \Rightarrow (C \nrightarrow A)]$. Poiché $S_1 \Leftrightarrow S_2$, l'implicazione logica $S_4 \Rightarrow (C \nrightarrow A) \Rightarrow S_3$ è ovvia. Viceversa, supponiamo che $C \nrightarrow (C \Rightarrow A)$ e quindi che $C \nrightarrow A$. Se S_4 fosse falsa, si dovrebbe ovviamente ammettere il caso, la possibilità che $C \Rightarrow A$, contraddicendo l'ipotesi che $C \nrightarrow A$. Abbiamo così provato che:

$[C \Rightarrow \langle C \nrightarrow (\Rightarrow) \text{ “A” “non A”} \rangle] \Leftrightarrow \langle C \nrightarrow (\Rightarrow) \text{ “A” “non A”} \rangle$. L'affermazione che ogni evento di C debba essere certo, casuale o impossibile è così, a buon diritto, un teorema.

L'insieme di tutte le prove fisiche o concettuali di C – i.e., di tutte quelle pensabili – verrà indicato con H_C . H_C è pertanto un singoletto⁸ o un insieme infinito numerabile.

Relativamente ad ogni singola prova, la casualità è una qualità che non si limita agli eventi, ma paradossalmente si estende pure ai fatti; essa, di conseguenza, è una proprietà applicabile non solo a proposizioni concernenti avvenimenti futuri, ma anche a proposizioni che descrivono avvenimenti passati o presenti. Ciò si può provare agevolmente nel modo seguente:

Senza perdita di generalità, supponiamo di non sapere quale tra gli eventi casuali A e $-A$ ⁹ dell'insieme realizzabile di condizioni C sia quello che presentandosi ha provocato il verificarsi di un certo accadimento B . Poiché B si è presentato inevitabilmente assieme a uno e a uno solo dei due eventi $-A$ e A , si possono formulare le seguenti e contrastanti ipotesi:

H_1 : «L'evento A si è verificato»; H_2 : «L'evento $-A$ si è verificato».

A causa di $\varepsilon 1$, deve potersi effettuare almeno un test T - fosse solo una verifica diretta - che metta in rilievo una situazione fattuale tale da permetterci di stabilire se A si è o no verificato e, quindi, di controllare quale tra le ipotesi H_1 e H_2 va comprovata e quale rigettata. Si determinano così i seguenti due eventi complementari:

\hat{H} : "l'ipotesi H_1 viene confermata"; $-\hat{H}$: "l'ipotesi H_2 viene confermata",

tutti e due inerenti all'insieme di condizioni \hat{C} costituito dalla condizione « C si è realizzato» e da tutte le altre condizioni che, congiuntamente, definiscono le proprietà del test T e le modalità tecniche della sua esecuzione. Si noti inoltre che, per sua natura, l'evento \hat{H} ($-\hat{H}$) si presenta in una data una prova di \hat{C} solo e soltanto se l'evento A ($-A$) si è già verificato nella corrispondente prova di C .

⁸ Precisiamo che per singoletto si intende un insieme che contiene esattamente un unico elemento.

⁹ Indichiamo con $-A$ l'evento complementare di A . Due eventi si dicono complementari se sono incompatibili e necessari, ossia quando, in una stessa realizzazione dell'insieme di condizioni cui si riferiscono, il verificarsi dell'uno esclude il verificarsi del secondo (incompatibili) ma uno dei due deve verificarsi per forza (necessari). Consideriamo ad esempio il singolo lancio di un dado. Come è facile intuire possono presentarsi i due casi seguenti: o viene fuori un numero pari o viene fuori un numero dispari. I due eventi sono complementari poiché uno dei due si verificherà per forza ed uno esclude l'altro.

Ne segue che la verità della premessa \hat{C} non implica necessariamente né quella della conclusione $-\hat{H}$ né quella di \hat{H} , perché $-A$ e A sono entrambi eventi casuali di C e il loro verificarsi, poiché antecedente alla costruzione del test T , prescinde assolutamente da ogni sua (di T) caratteristica e specificità; per cui sia $-\hat{H}$ che \hat{H} sono eventi casuali rispetto a \hat{C} .

D'altra parte, come si constata facilmente, l'elemento « C si è realizzato», che compone il singoletto \hat{C}_H , è condizione necessaria e sufficiente non solo perché le ipotesi H_1 e H_2 abbiano senso, e quindi siano, ma anche perché sia impossibile prevederne l'esattezza o la falsità allorché si è realizzato C o, il che è lo stesso, ogniqualvolta si realizza \hat{C}_H ¹⁰. Ciascuna delle ipotesi H_1 e H_2 soddisfa entrambi i requisiti ε_1 e ε_2 sopra riportati, ed è perciò un evento, nella fattispecie casuale, rispetto all'insieme realizzabile di condizioni \hat{C}_H (di cui presuppone quindi il realizzarsi).

Ne consegue che la proprietà di essere un evento casuale può riguardare pure ciò che è accaduto e che possiamo scoprire essere un fatto. Ma nessun fatto – essendosi realizzate le condizioni che lo hanno reso tale – può considerarsi casuale; un fatto per definizione è qualcosa della cui verità è impossibile dubitare. Sembra di essere dinanzi ad un'antinomia. Sembra, come sostenuto da Pierre-Simon de Laplace, che il caso vada concepito negativamente, non come una realtà concreta, ma semplicemente come fatto epistemico, cioè come privazione di conoscenza. Sembra allora che la casualità/contingenza non possa essere oggettivamente caratterizzata – vale a dire contrassegnata da una obiettività di tipo ontologico – ma debba dipendere esclusivamente dal fatto che possediamo una conoscenza parziale dei dati necessari per una previsione certa. Sembra, ma non lo è.

Ci spieghiamo meglio provando il seguente importante risultato (*Paradosso di Mister Tanatò*):

R₁: Sia A è un evento rispetto ad un ben definito e realizzabile insieme di condizioni C . Se A è un evento casuale o certo di C , allora A si verifica in almeno una prova di C e viceversa.

¹⁰ Infatti, se, come visto, le condizioni che costituiscono l'insieme \hat{C} sanciscono l'impossibilità di prevedere se l'evento \hat{H} si presenterà o meno al realizzarsi di \hat{C} , a maggior ragione le condizioni che formano \hat{C}_H risulteranno essere necessarie e sufficienti perché non possa decidersi se l'ipotesi H_1 è no da rigettare, poiché \hat{C}_H è un sottoinsieme di \hat{C} – e quindi “ \hat{C} si realizza” \Rightarrow “ \hat{C}_H si realizza” – e il verificarsi di \hat{H} ($-\hat{H}$) co-implica la verità di H_1 (H_2).

Dimostrazione: La proprietà è evidente se A è un evento impossibile – il viceversa – o certo di C . Immaginiamo allora che a Mister Tanatò, uomo condannato a morte, venga data la possibilità di evitare la pena capitale in un modo del tutto indipendente dalla sua volontà. Precisamente, verrà lanciata una moneta M (set di condizioni C): se esce TESTA (evento casuale A), Mister Tanatò avrà vinto la sua sfida per la vita e proseguirà la sua esistenza; se all'opposto esce CROCE (evento casuale $-A$), gli verrà prontamente somministrata per via endovenosa una sostanza letale che lo ucciderà all'istante.

Poiché A è un evento casuale dell'insieme realizzabile C , non può escludersi che, nell'istante di tempo τ immediatamente successivo al lancio della moneta M , il condannato Tanatò abbia vinto la sua scommessa e, perciò, sia riuscito a sopravvivere, sfuggendo al proprio carnefice. Al tempo τ , Mister Tanatò potrebbe allora ritrovarsi membro di uno specialissimo cerchio dell'apparire – quello dei viventi – e rimanere così costretto a seguire o a cessare di esistere nell'istante susseguente a τ , ad andare incontro ad una o a più possibilità che gli verranno offerte o imposte, inclusa quella della propria morte. Sicché l'ipotesi dell'esistenza di Mister Tanatò nell'attimo τ è un evento casuale rispetto al singoletto {« C si è realizzato»}.

D'altra parte, se nel medesimo tempo τ si affermasse l'impossibilità che Mister Tanatò esista, che appartenga alla realtà, che possa morire o debba migrare verso la futura possibilità, si starebbe al contempo notificando la certezza del suo avvenuto decesso, della sua estromissione dall'esistenza, ossia si starebbe asserendo che sempre, “in ogni realtà possibile” Mister Tanatò (in τ) non è più tra i vivi e dunque sostenendo che il set di condizioni \check{C}_1 : «l'evento $-A$ si verifica in ogni prova di C , i.e. in ogni possibile (pensabile) lancio di M » è realizzato.

Pertanto, per evitare di trovarci di fronte ad una antinomia¹¹, vista l'arbitrarietà nella scelta del personaggio di Mister Tanatò e dell'esperimento (lancio di M) che lo vede quale spettatore interessato, siamo obbligati a riconoscere la veracità dell'enunciato \mathbf{R}_1 , che è così un teorema.

Osservazione 1.1: Siano C un arbitrario e realizzabile insieme di condizioni ed A un qualsiasi evento di C certo o casuale – i.e., non può escludersi che A si presenti al realizzarsi di C e viceversa –.

¹¹ Cioè di imbatterci nella concomitante presenza al tempo τ di due insiemi di condizioni {« C si è realizzato»} e \check{C}_1 , entrambi realizzati, l'unione dei quali è un realizzato insieme di condizioni tali da rendere l'inesistenza di Mister Tanatò (in τ) un fatto – è inequivocabilmente un fatto se \check{C}_1 è realizzato – la cui verità risulti prevedibile e imprevedibile allo stesso tempo.

A causa della definizione di evento, il verificarsi di A in una prova qualunque di C è necessariamente prevedibile – se A è certo – o sempre imprevedibile – se A (e quindi -A) è casuale -. Ne segue, per R_1 , che la casualità di A co-implica la verità della proposizione r_1 : «“A si verifica in una prova di C” è talvolta vera».

D'altra parte, poiché l'esperienza ci insegna che vi è almeno un caso in cui r_1 risulta vera – e.g., nell'uscita di una determinata faccia (evento A) in una serie di lanci di un dado non truccato (prove di C), nell'estrarre ripetutamente un numero del lotto e così via. – possiamo sicuramente sostenere la tesi dell'indeterminismo, la quale ammette la realtà ontologica della contingenza/casualità.

La validità dell'osservazione 1.1 esige che la casualità sia una caratteristica oggettiva/ontologica della realtà – del tipo della massa che compone l'universo – e che coinvolga l'evidenza di colui il quale se ne serve, potendo altrimenti riguardare anche l'accaduto, il latente fatto. Ciò che è accaduto potrebbe non essere ancora accaduto. L'evidenza impatta dunque sensibilmente su ciò che è reale. La realtà, pertanto, non può più pensarsi come qualcosa di indipendente dalla conoscenza di chi la tematizza – che avrebbe in tal caso solo dei “gradi di fiducia” sul manifestarsi dei fenomeni da cui viene interessato –, ma ciò che ci appare è ciò che è, perché vivere ciò che direttamente ci appare vuol dire esattamente vivere la realtà. Sicché condizioni che per alcuni osservatori sono indeterminate, cioè che sono conosciute, che appaiono loro (e dunque sono reali) sotto forma di variabili incognite, possono allora, paradossalmente, apparire ad altri (e quindi appartenere alla realtà) come costanti, ossia, possono, per questi ultimi, essere determinate. Variabili e costanti hanno perciò la stessa dignità di cose reali e possono essere oggetti di esperienza e di conoscenza¹².

Se ne deduce che non vi può essere alcun tipo di conoscenza parziale, che non vi è realtà senza conoscenza, che il completo annichilimento della nostra conoscenza comporta la (nostra) inesistenza vera e propria – è, ad esempio, la nostra totale mancanza di conoscenza sia dell'insieme dei dati empirici che hanno costituito il 1900 sia, in quel mentre, di sé stessa ciò che,

¹² Va sottolineato che questa fondamentale proprietà della realtà non esclude che si possano vivere esperienze “sovranaturali”, che si possano avere conoscenze differenti da quelle cui siamo abituati, e cioè che possano conoscersi, e quindi esserci, elementi che stanno nello spazio invisibile in una collocazione reale del nostro spazio, in una sorta di sub-spazio; essi sarebbero in un ambito spazio-tempo dissimile dal nostro con strutture fisiche diverse dalle nostre.

in quell'anno, ci ha precluso l'esistenza e ha reso *inessenti*¹³ esperienze che altri, al contrario di noi, hanno sperimentato e vissuto –, mentre il disinteresse, l'allontanamento, il distacco, coatto o volontario da ciò che è colto dai sensi richiama e mette in moto nell'uomo inevitabilmente le facoltà dell'immaginazione e della memoria, consistenti ambedue nella capacità di mantenere presente l'assente pur sapendo della sua assenza. Tanto l'immaginazione quanto il ricordo riflettono questa possibilità dell'uomo di astrarsi dal mondo sensibile, di rappresentarsi realtà assenti e perciò di assentarsi lui stesso, in una certa misura, rispetto alla presenza asfissiante dei fenomeni percepibili. Scrive Hannah Arendt:

“Quando penso non mi trovo dove sono in realtà: non sono circondata da oggetti percepibili dai sensi ma da immagini invisibili a tutti gli altri. È come se mi fossi ritirata in un mondo magico, il mondo degli invisibili, del quale non potrei sapere nulla se non fossi dotata della facoltà di ricordare e immaginare” (da “La vita dello spirito”).

Se invece eliminassimo via via tutti i fenomeni che studiamo o che potremmo studiare – cessare di essere occupati in quella faccenda, di udire quel suono... –, tutto quello che è o potrebbe essere oggetto della nostra conoscenza, ad eccezione di sé stessa, ad un certo punto arriveremmo ad uno stato teorico dell'apparire, a ciò che non è ma mira legittimamente ad essere, al mediatore tra il non reale ed il reale: il possibile, l'evento certo o casuale.

In conclusione, ciò che ci appare – e che quindi è una cosa (reale) – è il prodotto oggettivo dell'interazione tra due fenomeni: qualcosa che osserviamo e la conoscenza (certa) che possediamo di questo qualcosa. Il fatto che la conoscenza matematica sia la forma di conoscenza certa e rigorosa per eccellenza parrebbe così spiegare perché la matematica sia efficace nella fisica, perché il suo preciso linguaggio sia il più adatto a descrivere la realtà. La cosa non è come è, ma è come noi la apprendiamo, come noi la sappiamo essere. Dire che una cosa è significa infatti avere contezza dell'in sé che di essa osserviamo e della nostra evidenza a suo riguardo, un binomio inscindibile. Mutando la conoscenza su una cosa – ovvero sia, su almeno uno dei due fenomeni caratteristici che la compongono (suo in sé e nostra evidenza) – mutiamo la cosa stessa, la parte di apparire che essa costituisce. Fa allora intimamente

¹³ C'è, ci appare o qualcosa di concreto – si ha cioè l'essente – oppure niente di concreto – i.e., si ha la mancanza dell'essente, il nulla relativo (all'essente), o, più brevemente, il nulla, l'inessente, il non-essente.

parte della cosa anche sapere che e come essa è, che e come essa appare in questa realtà.

Ne consegue che l'apparire, o divenire, non ha una verità indipendente da sé stesso, niente che gli sia del tutto estraneo, che non gli appartenga intrinsecamente in qualche modo; esso è dunque unico, costituendosi come realtà nello stesso tempo in cui si rende presente, in cui viene conosciuto.

Unica è pertanto anche la successione che è attuata dal presentarsi dei mondi particolari, disposti nel loro ordine cronologico, e che costituisce ciò che chiamiamo *storia del mondo* o, più concisamente, *Storia*. Essa rimanda al significato scientifico del tempo, il quale permette una ricostruzione logica di tale successione. Storico è un processo unico e unidirezionale consistente nel continuo depositarsi di irripetibili strati di senso – i.e., di fatti appresi, ognuno dei quali è prodotto dalla realizzazione dell'insieme di condizioni che ne ha definito l'evento correlato, o da cose di cui se ne riconosce l'esserci – che aggiunti agli strati più vecchi lo estendono a nuovi eventi imprimendo loro una cadenza non sempre interamente prevedibile.

Eccoci infine giunti al nocciolo del nostro ragionamento. Abbiamo tutti gli strumenti teorici per raggiungere l'obiettivo di questa sezione che consiste nel precisare quali sono le conseguenze pratiche dell'epistemontologia sulla Storia, la quale, come detto, si riferisce esclusivamente a ciò che avviene e si modifica e tale come avviene e si modifica secondo il tempo.

Senza ledere la generalità dei casi, se fosse possibile sia che ciascuna delle cose che appartengono all'essente nell'istante di tempo τ_1 morisse – se esistente – o finisse – se inanimata – sia il viceversa, vale a dire, se il nulla fosse un evento casuale rispetto alla classe di condizioni che unitamente formano l'essente in τ_1 (ragion per cui sono realizzate nel successivo istante τ_2), allora, per \mathbf{R}_1 , l'apparire in τ_2 dovrebbe contenere entrambi i due inconciliabili opposti: l'essente e il nulla. Ma ciò sarebbe palesemente assurdo, giacché, come detto, vi è una sola Storia, un solo scenario nel quale le cose sono collocate nello spazio e nel tempo e noi, se esistenti, possiamo captarle tramite i nostri sensi e inerirle mediante le nostre peculiari attività scientifiche, intellettuali, psichiche, emotive e volitive.

Quindi, non può mai ritenersi un evento casuale che ci sia qualcosa di empiricamente individuabile piuttosto che il nulla, ma bisogna convenire sull'imprescindibile esserci di una necessità, chiamiamola *CAUSA*, che determina progressivamente, di volta in volta, secondo per secondo, se il nulla sia

un evento certo o impossibile della Storia¹⁴. Spieghiamo meglio questo concetto ritornando su quella sorta di roulette russa a cui è sottoposto Mister Tanatò. Egli, come visto, scamperà alla morte o verrà ucciso a seconda che l'esito del lancio di una certa moneta M dia rispettivamente TESTA o CROCE. Ciò, alla luce del risultato R_1 , implica che, nel momento immediatamente successivo al lancio di M, Mister Tanatò dovrà simultaneamente essere e non essere, esistere e non esistere, essendo TESTA e CROCE due eventi casuali rispetto all'insieme di condizioni che unitamente definiscono l'esperimento del lancio della moneta M. Ma è chiaramente inconcepibile che l'individuo Tanatò esista e non esista in uno stesso contesto spazio-temporale. Pertanto, se questo nostro mondo particolare fosse l'unico mondo ad esserci, si avrebbe una chiara contraddizione. Il mondo in cui siamo non è così l'unico mondo possibile, ma è solo uno di più mondi possibili. Ne segue che da qualche parte, al di là della realtà, in dimensioni «meta-reali» che non possiamo vedere né percepire se non concettualmente, esistono cloni di noi stessi, con vite che possono essere simili alle nostre, appena o completamente diverse dalle nostre – e.g., in alcuni di questi mondi meta-reali siamo vivi, in altri già morti, in uno siamo negozianti, in un altro siamo impiegati, in un altro ancora siamo disoccupati, e così via –.

Il meta-reale è dunque una sospensione del divenire storico, una presenza attuale senza essere reale. Esso consiste in una pluralità di mondi, ciascuno dei quali è un luogo dove accadono tutti gli eventi che sono compatibili tra loro, escludentesi l'un l'altro e determinati dalle condizioni che congiuntamente costituiscono la nostra realtà corrente, il presente.

Tutti questi mondi meta-reali si moltiplicano istante per istante in base al continuo svolgersi della Storia, all'ininterrotto verificarsi degli eventi che ne generano le tracce, per poi essere inattivati, privati dell'ambizione di diventare concreti, collassati dall'intervento della sunnominata CAUSA che puntualmente ne filtra e ne canalizza soltanto uno, così da tramutarlo in ciò che sarà il mondo susseguente, la successiva pagina del libro della Storia¹⁵. Rela-

¹⁴ Ecco quindi tracciato una specie di “itinerarium” dalla “realtà” all'occorrenza e attendibilità di una sorta di “Assoluto Potente”, la CAUSA, che chissà non possa venire interpretato come il Dio creatore a cui rimandano le tre grandi religioni monoteiste, l'Ebraismo, il Cristianesimo e l'Islamismo.

¹⁵ A differenza di quanto asserito dal filosofo Leibniz, che a questo riguardo sostiene una posizione simile alla nostra, gli infiniti mondi possibili non possono essere qui presi come un'infinità di modi diversi per fare il mondo futuro, come idee nella «mente» della CAUSA, bensì come alternative alla scelta reale, come costrutti originati dal mondo attuale e presenti nella meta-realtà. Cfr. G.W. LEIBNIZ (1710), *Saggi di Teodicea sulla bontà di Dio la libertà dell'uomo e l'origine del male*, Fabbri Editori, I volume, Milano 2005, pp. 145-233.

tivamente ad un preciso momento della Storia, nessuno dei potenziali candidati meta-reali, mondi incompatibili e necessari, può per R_1 essere un evento casuale, ma uno solo di questi eventi deve essere certo. È la CAUSA a rendere certo il verificarsi di tale evento, decidendo costantemente se e quale tra i vari essenti meta-reali potenzialmente disponibili debba entrare a far parte della storia del mondo. Per la CAUSA, nessun evento è casuale perché tutti nel loro complesso sono presenti a quest'essere onnisciente, il quale li individua attualizzandoli nell'ambiente fisico in cui vengono collocati.

“Egli alterna i tempi e le stagioni; depone i re e li innalza, dà la saggezza ai saggi e il sapere agli intelligenti. Egli svela le cose profonde e nascoste; conosce ciò che è nelle tenebre, e la luce abita con lui.”
(Dn 2, 21-22)

Per quanto riguarda noi invece, è solo acquisendo nuove conoscenze su ciò che osserviamo e mettiamo a tema, è solo apprendendo che generiamo il nostro agire, la nostra intromissione sull'andare della storia, sull'accadere, sul prodursi della realtà che viviamo. Così facendo costringiamo la (nostra) realtà a trasformarsi, a divenire, approssimando sempre meglio l'unica realtà alla quale essa naturalmente e asintoticamente tende e che permane soggiacendo al cambiamento: la realtà della CAUSA, dell'(essere) onnisciente.

L'essere cosciente non è un semplice spettatore, un puro soggetto cosciente che dissolve l'apparire delle cose in una esperienza più o meno arbitraria, ma è parte attiva nella produzione dei fenomeni che si manifestano. In virtù di ciò, il continuo conoscere non vuol dire rispecchiare una realtà già data, ma fare incessantemente la realtà, far sì che il sistema sia fondamentalmente dinamico, che venga cioè deterso via via dall'impurità dell'incertezza, che i suoi elementi divengano, che circolino dall'uno all'altro verso un riferimento necessario.

Le apparenze, i fenomeni vissuti portano con loro una indicazione permanente della fissa realtà dell'onnisciente, scorrono a partire da una posizione preliminare impegnata con la natura ontologica delle cose. Sebbene il molteplice rimanga ugualmente necessario – perché senza distinzione e contrapposizione non ci sarebbe né sapere né consapevolezza –, conoscere qualcosa come qualcosa non significa più sempre e soltanto distinguerlo da altro, da tutto il resto, ma ricavarlo dal duro blocco del dubbio come una scultura, ossia scoprirlo e, in un certo qual modo, costruirlo, crearlo. Il cammino dell'uomo è così il perpetuamente avvicinarsi all'onniscienza, all'innegabile; è quindi perturbare le verità dell'apparire adeguandole sempre più alle verità

di ciò che fisicamente non può essere superato, che è immutabile, perfetto; la perfezione è allora il più alto e irraggiungibile fine dell'uomo e il perfezionamento "all'infinito" della (propria) realtà è la sua missione.

In questa filosofia, pertanto, non basta più spiegare la legge morale mostrando che questa è la coscienza che l'uomo ha della propria libertà, giacché la libertà non è l'indipendenza del poter fare o non fare qualcosa e neppure la semplice disponibilità per un che di richiesto dalla propria volontà.

La libertà è innanzitutto e per lo più un lasciarsi coinvolgere nel disvelamento della realtà dell'essere onnisciente così come per Lui è.

Occorre allora chiedersi, per chiudere: in cosa propriamente consiste la libertà umana e quali sono le condizioni materiali per la sua realizzazione? Il tentativo di dare una risposta compiuta e auspicabilmente efficace è la sfida che verrà affrontata nel prossimo paragrafo.

2. Libertà e Sensazione di Libertà

Come illustrato sopra, la conoscenza è il fondamento e il limite della capacità e libertà di agire e quindi della morale. Essere liberi vuol dire in primis poter acquisire conoscenza/consapevolezza di ciò che osserviamo e dunque delle determinazioni di una presente e onnisciente necessità. Il conoscere non è mai fine a sé stesso; agiamo effettivamente e semmai anche rispondendone responsabilmente perché conosciamo. Approfondiamo ora meglio il significato di queste affermazioni trattando il delicato tema del libero arbitrio. Premettiamo che la libertà (nel senso precisato nell'introduzione) è una proprietà che può concernere solo gli esseri viventi. Vi è un generale consenso sul fatto che tutto ciò che è inanimato non abbia a disposizione alcun tipo di libertà, poiché si ritiene che la libertà abbia a che fare con la volontà, ossia con la possibilità di realizzare le proprie decisioni prese sulla base di intenzioni. Scrive il filosofo Daniel Dennett (1942):

“Una roccia e un fiore non possono possedere un libero arbitrio; solo qualcosa che possiede una mente può essere adatto a ricevere questo dono, qualunque cosa esso sia”¹⁶.

Ma l'arbitrio è veramente libero? Sentiamo di essere chiamati a scegliere, ma in che maniera siamo in grado di fare delle scelte concrete, di decidere qualcosa? Non rimaniamo forse ingannati ritenendo di assumere delle deci-

¹⁶ Cfr. D. DENNETT, *L'evoluzione della libertà*, Raffaello Cortina editore, Milano, 2004, p. 12.

sioni quando invece, come sembrano dirci le neuroscienze, le decisioni che prendiamo precedono persino la nostra stessa cognizione¹⁷?

Cercheremo di rispondere a questi interrogativi, limitandoci allo studio della libertà dell'uomo, il quale, a differenza degli altri esseri viventi, è l'unico a non avere dei regolamenti ferrei nel proprio corredo istintuale; egli è l'unico vivente il cui comportamento pratico non è completamente codificato dagli istinti, da delle risposte rigide e automatiche agli stimoli. Per questo motivo, in assenza di forme esterne di coercizione, l'uomo è l'unico essere a potersi considerare come libero di agire.

Tuttavia, dallo studio del regno della casualità è emerso che lo svolgimento dell'ordine naturale è tutto, senza eccezioni, determinato, la sorte stabilita: dato il passato o antecedente, il futuro o conseguente è deciso, ciò che è successo determina ciò che succederà in virtù delle preferenze dell'onniscente CAUSA. L'uomo allora si autoinganna concependosi illusoriamente come origine e causa delle proprie azioni che non avrebbero altra determinazione che la sua volontà, senza altre imposizioni. La sua non è libertà autentica, ma è semplicemente una sensazione di libertà¹⁸. Viene meno così il presupposto fondamentale di ogni azione morale che consiste nel pensarsi dell'uomo come effettivamente libero, nel senso di accettare di essere agente di ciò che fa.

D'altronde, assumendo la prospettiva epistemontologica, la responsabilità dell'agire umano non può che risiedere unicamente negli eventuali effetti reali non tanto di ciò che l'uomo può fare – niente senza il “beneplacito” della CAUSA –, quanto di ciò che egli interiormente è e che possiede per sé: desideri, passioni, idiosincrasie, circostanze imposte, attitudini personali e così via.

Pertanto, non serve più illudersi di mettere in pratica le istanze di un codice di precetti che si osservano acriticamente, per fede o abitudine; non ha più senso individuare un qualche fine esterno al quale adattare e indirizzare i propri giudizi e il proprio operato.

Si passa così dall'uomo agente morale all'uomo essere morale, ossia all'uomo interpretato come tendente al compimento del suo stesso essere, di

¹⁷ Cfr. B. LIBET- C.A, GLEASON- W. WRIGHT- D.K. PEARL, *Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (readiness-potential). The unconscious initiation of a freely voluntary act*, in *Brain*, 106/1983, 623 ss.

¹⁸ L'agente crede di aver compiuto l'azione esclusivamente sulla base delle proprie predilezioni, ma ciò avviene solo quando queste non contrastano con le decisioni della CAUSA. In altre parole, l'agente non avrebbe potuto evidentemente fare altrimenti, poiché se avesse optato per una diversa azione la CAUSA sarebbe intervenuta ad impedirglielo cambiando l'esito del suo agire: l'agente non avrebbe potuto non fare ciò che ha fatto.

ciò che egli in quanto tale essenzialmente è.

Le persone hanno difatti dei bisogni biologici e psicologici che sono intrinsecamente motivati a soddisfare per vivere, evolversi e prosperare sia come singoli che come comunità.

Senza una struttura teleologica sembrerebbe però impossibile giustificare il comportamento morale, in particolare l'obbligatorietà delle norme morali. Ogni discorso etico diverrebbe inevitabilmente arbitrario, irrazionale. Deve allora potersi trovare il modo giusto di interpretare l'indole umana, la molla che ci spinge al perseguimento di certi fini comuni e che quindi spieghi perché ordinariamente non prevalgono dei valori morali puramente soggettivi, che ogni persona si costruisce a modo suo e che fanno sprofondatare la società nell'anarchia o impediscono la salvaguardia della dignità di ciascun individuo da ogni sua possibile strumentalizzazione e manipolazione da parte di chi detiene o esercita il potere in una qualsiasi delle sue forme. Comunque sia, quell'essere che tutto conosce è garanzia e spiegazione dell'ordine cronologico degli eventi, per cui un senso la Storia deve averlo. Vediamo subito di fare chiarezza su questi punti.

Grazie a quanto mostrato nella precedente sezione circa il modo epistemico-ontologico con cui interpretiamo la realtà, possiamo configurare l'epistemologia come una sorta di semi-indeterministica, o semi-deterministica, concezione del reale; essa, infatti, lascia dei margini oggettivi all'incertezza, alla contingenza e perciò alla possibilità umana di intromettersi e incidere fattivamente sulle cose reali.

L'epistemologia non afferma che l'antecedente sia necessario, che un fatto remoto debba per forza essere ciò che è stato; in altre parole, dato un determinato insieme di condizioni antecedenti, qualsiasi fatto particolare è necessario, ma, benché governato dalle stesse leggi di causalità della Natura e sottoposto al filtro della CAUSA, potrebbe essere accaduto un altro insieme di condizioni antecedenti. I mondi particolari sono allora necessari solo in relazione alla loro causa – i.e., ai rispettivi mondi particolari che rispettivamente li precedono e al dominio della CAUSA –, ma non lo sono assolutamente ed incondizionatamente. E siccome nella Storia non c'è un solo particolare incondizionatamente necessario, la modifica di qualsiasi cosa all'interno della successione dei mondi che formano la Storia potrebbe alterare la stessa storia del mondo.

Dall'altra parte, variare la propria conoscenza sulle cose equivale a modificarne la maniera d'essere o, il che è lo stesso, ad esercitare la propria libertà di agire sulla realtà.

Pertanto, vagliare la condotta individuale e sociale dell'uomo significa

capire i fini dell'agire, nella misura in cui essi derivano dall'ideale che si assume proprio dell'uomo e cioè dalla sua natura necessaria e inalterabile.

Ne consegue che la comprensione di ciò che chiamano libero arbitrio umano passa inevitabilmente dal calcolare numericamente e interpretare oggettivamente le possibilità che gli uomini in quanto tali, singolarmente o in gruppo, incarnano ed esprimono, ossia, nel trovare un valore al livello di causalità che ogni uomo sostanzialmente rappresenta; causalità che ha chiaramente un senso ontologico, essendo un elemento irrinunciabile della semi-indeterministica, o semi-deterministica, teoria epistemontologica.

La libertà è dunque una questione di probabilità¹⁹. Ognuno di noi, per la sola ragione di esserci, di esistere influenza più o meno significativamente le probabilità (del verificarsi) di certi eventi casuali. Il soggetto reale è per così dire un complesso e complicato generatore di probabilità di eventi. I valori numerici di queste probabilità, che rappresentano nel loro uso pratico, nella loro corrispondenza nel mondo sensibile la fonte della moralità, possono quindi variare e variano con il divenire di coloro che ne prendono parte e che contribuiscono a determinarle.

In definitiva, ad ogni nostro atto fenomenico o esterno corrisponde la probabilità che esso sia tale, che si sia svolto in tal modo e non in un altro; questa probabilità, dal punto di vista quantitativo, dipende grandemente dall'insieme del nostro volere cosciente, dal nostro intimo, dai nostri istinti e da tutte le nostre pulsioni inconse, involontarie o puramente fisiologiche.

A guardare bene, però, anche a tutta la natura vivente, a quella inorganica e perciò a tutto il mondo *tout court* corrisponde la probabilità di essere così come è; probabilità che è originata e generata da ciò che la realtà, prima di costituirsi come tale, è in sé stessa.

¹⁹ Ricordiamo che la teoria delle probabilità si serve di affermazioni del tipo $P(E) = \varepsilon$, dove E rappresenta un qualsiasi evento e ε un numerale. L'espressione « $P(E) = \varepsilon$ » va letta come: «la probabilità di E è ε ». Introduciamo ora un altro evento indicandolo con la lettera T. Ciò permette due nuovi accostamenti di simboli: $E \vee T$ e $E \& T$ ciascuno dei quali rappresenta un altro evento. L'evento $E \vee T$ corrisponde al verificarsi di tre distinti casi: E, o T, o E e T, mentre l'evento $E \& T$ corrisponde al verificarsi dell'unico caso: E e T. Questa presentazione delle probabilità è completata con le seguenti quattro regole di base:

- 1) $P(E) \geq 0$;
- 2) $P(-E) = 1 - P(E)$, dove -E è l'evento che corrisponde alla mancata realizzazione di E;
- 3) Se E e T sono eventi incompatibili, si ha: $P(E \vee T) = P(E) + P(T)$;
- 4) $P(E \& T) = P(T) * P(E/T) = P(E) * P(T/E)$, dove $P(E/T)$ [$P(T/E)$] è «la probabilità dell'evento E (T) supposto che si sia verificato l'evento T (E)».

Tutte le altre regole del calcolo delle probabilità possono essere derivate da queste attraverso un ragionamento esclusivamente logico-matematico.

Affinché gli elementi fondanti rilevati durante questa discussione pre-eliminarlo sul libero arbitrio, su ciò che concretamente si può fare, non rimangano vane e sterili parole, bisogna allora trovare un significato pratico al concetto di probabilità di un evento, che qui ci viene fornito dal risultato seguente (*legge statistica dei grandi numeri*):

R₂: Sia A un evento relativo a un ben definito set di condizioni C. Supponiamo che l'evento A abbia una probabilità costante p di verificarsi in ogni prova di C e che si sia presentato μ volte in v prove di C, con $v > 1$. Sia infine H_C l'insieme di tutte le prove (fisiche o concettuali) di C.

Allora, la frequenza relativa con cui si verifica A, μ/v , converge alla sua probabilità, ossia si stabilizza intorno al valore p, e la qualità dell'approssimazione migliora al crescere del numero v di prove di C.

Dimostrazione: Applicando un noto teorema del calcolo delle probabilità, detto «Legge forte dei grandi numeri» possiamo affermare che, se la probabilità che A si verifichi in una qualsiasi prova di C è costante e pari a p, allora, con probabilità uguale a 1, la frequenza relativa dell'evento A, μ/v , converge a p se si considerano tutte le prove indipendenti di C che compongono l'insieme H_C , il quale, per costruzione, è un insieme infinito numerabile, dovendo, per la supposizione: $v > 1$, contenere più di un elemento.

Ora, se fosse ammissibile che la frequenza relativa di A non converga a p (in H_C) – possiamo benissimo attribuire probabilità zero a questa ipotesi senza doverla per forza scartare –, anche “la frequenza relativa di A non converge a p”, analogamente alla sua negazione, sarebbe un esito possibile dell'insieme H_C – inteso come un'unica prova – e perciò un evento casuale rispetto a quell'insieme di condizioni, chiamiamolo C', la cui singola realizzazione consiste esattamente nello svolgersi di tutte le prove di C²⁰.

Ma se così fosse, per **R₁**, la frequenza relativa dell'evento A di C dovrebbe simultaneamente convergere e non convergere a p, giacché è concepibile un unico insieme, H_C , formato da tutte le possibili prove di C. Si è giunti ad una contraddizione. **R₂** è così dimostrato.

²⁰ Si noti che l'espressione «la frequenza relativa di A non converge a p», per definizione, ha senso ed è suscettibile di avere un valore di verità soltanto se riferita all'insieme di condizioni C'. Questa espressione, quindi, descrive qui un evento che può lecitamente supporre non impossibile, nonostante, per la legge forte dei grandi numeri, gli vada assegnato un valore di probabilità pari a zero – probabilità uguale a zero non significa necessariamente impossibilità –; ciò assicura l'imprevedibilità di tale evento che è pertanto un evento casuale rispetto a C'.

Riepilogando: se A e $-A$ sono due eventi complementari, allora sia A che $-A$ sono presenti rispettivamente in n_A e in $n_{\bar{A}}$ mondi meta-reali in modo tale che il rapporto $n_A/(n_A + n_{\bar{A}})$ [$n_{\bar{A}}/(n_A + n_{\bar{A}})$] sia pari alla probabilità p [$1-p$] dell'evento A [$-A$]. Inoltre, maggiore è il numero delle prove di C che impariamo essere concretamente realizzate, che sottraiamo alla somma $n_A + n_{\bar{A}}$ minore ordinariamente sarà lo scarto in valore assoluto tra la frequenza relativa di A riscontrata in queste prove e la sua probabilità p di verificarsi.

Per cui, in una «lunga» sequenza di prove reali di C , in ciascuna delle quali la probabilità dell'evento A di C è costante e pari a p , la frequenza relativa di A è pressappoco uguale alla probabilità p , la bontà dell'approssimazione perfezionandosi all'aumentare del numero delle prove (di C) considerate.

Quello che adesso ci crea difficoltà è l'apparente inconciliabilità tra il determinismo dettato dalla CAUSA e il nostro libero arbitrio, il quale è contrassegnato dal fatto che, nonostante tutto, abbiamo a disposizione varie e attuabili frequenze relative, varie possibilità e che talvolta siamo in grado, discrezionalmente e responsabilmente, di sceglierne una. La libertà è spesso fittizia, si ha, come detto, solo una sensazione di libertà – si vorrebbe fare una cosa, ma non si riesce a farla o si ha l'impressione di farla –, perché si è impediti da alcune circostanze imponderabili o perché si è condizionati dal conformismo, dall'ereditata situazione storica nella quale siamo inseriti e dall'ingerenza autoritaria della CAUSA; in altri casi l'esperienza diretta ci convince invece che possiamo tranquillamente approntare meccanismi sperimentali generanti eventi certi o che facciamo unicamente scelte volontarie, anche difficili, che non hanno certamente le connotazioni dell'a-noi-estraneo.

Benché il mondo nel suo complesso sia costituito dalla necessità, dal rigoroso determinismo casuale ingiunto dalla signoria della CAUSA, la libertà continua a essere la cifra distintiva dell'umanità, quella caratteristica che riconosciamo appartenere alle persone. L'uomo resta sempre una parte attiva della realtà anche quando terribilmente limitato. Egli è indirettamente libero, nel senso che la libertà delle sue scelte concrete, del suo agire consiste nel poter modificare le condizioni che sono a capo sia delle probabilità degli eventi che, per **R₂**, delle frequenze relative con cui essi si verificano, contribuendo così, di volta in volta, a specificare, in tutto o in parte, la percentuale dei diversi mondi che formano il meta-reale, uno dei quali viene selezionato dalla CAUSA per esserci poi consegnato sotto forma di realtà sensibile. Siamo allora tanto più liberi quanto più siamo capaci di aumentare le probabilità che si verifichino le nostre intenzioni.

Ci troviamo ora di fronte ad una situazione paradossale: non possiamo

né negare che la CAUSA sia un essere onnisciente che determina e conosce tutte le forze e tutte le cose, esistenti o inanimate, dalle quali dipende l'apparire, né abbandonare definitivamente il libero arbitrio umano.

È un paradosso questo che forse si manifesta solo nei romanzi di fantascienza, ma sta in piedi logicamente, nel senso che non può condurci ad alcuna contraddizione logica. Deve pertanto potersi creare una scappatoia per risolvere questo dilemma, un artificio per confutarlo.

Il quadro, in effetti, sembra complicarsi: potremmo invero ipotizzare che un soggetto riesca a impadronirsi di quei "segreti" CAUSALI che gli permettano di avere una capacità di previsione sufficiente per predire le azioni che compirà in futuro, e dopo si serva del proprio libero arbitrio per contraddire tali predizioni? Se no, in che modo la necessità onnisciente, malgrado la nostra libertà, può controllare e influenzare le nostre scelte, facendo sì che la sua previsione risulti vera? Sappiamo infatti che è lecito congetturare l'esistenza di almeno un essere in grado di profetizzare il futuro di ogni cosa che dà forma all'essente in atto, avendo visto che tutti gli eventi si dispongono seguendo una necessità, un destino, il quale è governato dalla CAUSA e da leggi causali. *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.*

La CAUSA, essendo onnisciente, non ante vede, ma vede come presenti anche quegli eventi (per noi) futuri che accadono come espressione della libera volontà dell'uomo. Essa può prevedere la scelta che faremo senza che questo ci precluda la possibilità di scegliere apertamente un'altra opzione, senza minaccia alcuna per il nostro presunto libero arbitrio; in altri termini, se noi scegliamo A, la CAUSA aveva previsto A, se scegliamo B la CAUSA aveva previsto B.

Ma gli eventi oltre a poter essere previsti, possono essere anche preannunciati senza che ciò infici la previsione fatta su di essi? Se si arrivasse a predire gli eventi, non disporremmo forse di un barlume di libero arbitrio che ci metta in grado di falsificare le predizioni sulle nostre azioni, scegliendo di non fare quello che è stato o ci è stato predetto? Se sì, allora facendo ciò smentiremmo tali predizioni, che si rivelerebbero non corrette, giacché la nostra scelta verrebbe fatta dopo che la CAUSA ha esplicitato la sua previsione.

La conclusione che si potrebbe essere tentati di trarre da un simile ragionamento è che il preannunciare una nostra azione futura sulla base delle condizioni correnti è oltre le possibilità di ogni essere, anche di quello onnisciente²¹.

²¹ Cfr. M. CLARK, *Paradoxes from A to Z*, Routledge, New York, 2002, trad.it. *I paradossi dalla A alla Z*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2004, pp. 187-197.

La CAUSA potrebbe prevedere tutti i nostri avvenimenti futuri, ma non potrebbe predirci quelli sui quali abbiamo un certo margine di manovra, ossia quelli che lasciano ancora spazio al lavoro della nostra conoscenza, che sono soggetti ad indeterminatezza, che, rispetto alla nostra evidenza, non sono, né certi né impossibili. Ma sarebbe una conclusione affrettata. Vi è in effetti la seguente via d'uscita.

Supponiamo che un veggente, della cui attendibilità e completezza siamo sicuri, ci preannunci, oracolo infallibile della CAUSA, una certa azione che compiremo in un futuro prossimo (accadimento F); ci predica, per esempio, che tra una settimana andremo a Firenze. Ciò tecnicamente significa che, nell'istante di tempo in cui avviene tale predizione, l'essente include il set di condizioni C rispetto al quale F è un evento. Notiamo inoltre che qualsiasi nostra azione, da un lato, non è direttamente determinata da leggi deterministiche – possiamo infatti esercitare il nostro libero arbitrio, il quale, come detto, consiste nel potere di modificare, secondo il nostro stesso essere, cioè secondo la nostra volontà, il nostro carattere e le nostre propensioni, la composizione dei mondi meta-reali che rappresentano le alternative alla scelta reale della CAUSA – e, dall'altro lato, dipende da alcuni fattori esogeni – dovuti alla complessità delle cause che sono alla base della nostra realtà attuale e che a loro volta intervengono attivamente sulla struttura d'essere del meta-reale, modificandola – che risultano accidentali, che vanno al di là del nostro pieno controllo e il loro esito ci risulta imprevedibile. In questo senso tutti i soggetti umani sono liberi; essi non sono mai totalmente liberi né totalmente forzati, anche perché la catena causale degli accadimenti che condiziona e finisce nell'azione di un soggetto è antecedente all'esistenza e alla volontà del soggetto stesso, per cui la possibilità che si compia o meno l'azione del soggetto prescinde in parte dall'esserci del soggetto stesso. Questo esclude che un dato soggetto possa compiere azioni impossibili sia in senso logico – e.g. non può violare il principio di non contraddizione – sia in senso nomologico – e.g. non può violare la legge universale di gravitazione –.

Ne segue che F e -F sono due eventi casuali rispetto a C, ossia che l'insieme C contiene le condizioni necessarie e sufficienti perché non si possa immanentemente prevedere quale dei due eventi si verificherà. Pertanto, non potremo mai essere pienamente sicuri che faremo ciò che abbiamo già deciso di fare, che non andremo a Firenze tra una settimana perché abbiamo già deciso di non andare in quel luogo – e.g. potremmo invero giungerci perché coattivamente trasportati –.

Ora, a causa del risultato **R₁**, se F è un evento casuale rispetto a C, vi è

almeno un mondo meta-reale nel quale l'evento F è verificato e che la CAUSA può scegliere per destinarlo a concretizzarsi storicamente, facendolo divenire così il nostro nuovo mondo. Siamo giunti ad una spiegazione del paradosso della predizione. Predeterminazione e libertà restano dunque compatibili nel caso in cui ci vengano profetizzati degli eventi casuali quali sono le nostre azioni future.

Rimane da analizzare il già accennato concetto di responsabilità: esso, intimamente connesso a quello di libertà, è infatti decisivo nell'ambito di ogni riflessione etica. In altre parole, senza un'autentica libertà di essere chi vogliamo e di attuare quello che vogliamo, possiamo seriamente pensare di avere un'etica ed essere riconosciuti come soggetti etici? Sì, ed è proprio di questa cruciale questione che ci occuperemo nel prossimo paragrafo.

3. La Ragione dell'Etica

Cosa è l'uomo, questo decantato semidio, visto che la sua azione è ben setacciata da una necessità onnisciente? Fa quello che deve fare, quello per cui è nato, per cui è stato introdotto nell'apparire. Ma nello svolgere la propria e assegnata attività di uomo, non teme forse che gli vengano meno le forze là dove ne ha più di bisogno? Non teme forse alcuni sistemi politici, alcune forme di potere e di organizzazione sociale che i suoi stessi simili creano: forme autocratiche, forme di sfruttamento che attentano non solo alla sua emancipazione personale e a quella collettiva ma anche e soprattutto alla sua serenità esistenziale?

Ognuno di noi ha i suoi limiti: può sopportare gloria e sofferenza fino ad un certo livello e capitola, soccombe appena questo viene superato.

L'essere impotente, o non onnipotente, il dover subire ciò che non si vuole è il tratto distintivo che ci rende prettamente umani. Qui non si tratta di stabilire se uno è debole o forte, insicuro o risoluto, ma quale è il limite di accettabilità, la soglia di tolleranza delle sue emozioni, del suo fastidio, del suo dolore e come fare per renderla difficilmente superabile. Ecco il perché di un'etica in ambito epistemontologico. Ecco perché gli uomini, per tenere insieme la propria comunità, hanno bisogno di leggi, di comandamenti, di educazione, di istituzioni politiche, scolastiche ecc., che sono tutti manufatti protesici, tutti sostituti della mancanza di una adeguata potenza. Ecco perché i valori morali hanno qui una motivazione valida della quale si può discutere razionalmente. Invero, l'uomo cerca impulsivamente o ragionatamente di trovare vie d'uscita dal labirinto di forze illogiche che gli sono ostili, cerca di rimuovere quanto più possibile tutti gli ostacoli che, posti dalla Natura o dai

suoi propri simili, si oppongono al suo volere, alla sua sicurezza e felicità. A tal proposito, ci ricorda il Vangelo:

“Quale re, partendo in guerra contro un altro re, non siede prima a esaminare se può affrontare con diecimila uomini chi gli viene incontro con ventimila? Se no, mentre l'altro è ancora lontano, gli manda dei messaggeri per chiedere pace.” (Lc 14, 31-32)

In questa parte ci proponiamo allora di fornire una spiegazione razionale di come sia possibile conciliare l'esigenza di principi morali obiettivi – i.e., di regole e divieti che tutti dovrebbero osservare – con l'esistenza dei viventi, ossia con l'esserci di individui che istintivamente e solitamente agiscono per raggiungere il fine di garantirsi ognuno il proprio benessere, cioè per fare principalmente le tre cose seguenti:

- a) mantenere un qualcosa che si ha e non si vuole perdere;
- b) riuscire a realizzare una volontà positiva o negativa che sia, qualcosa di preciso cui si punta;
- c) difendere valori in cui si crede e ai quali si ispira la propria vita.

Per cui ogni vivente è costituzionalmente spinto, tendenza a mantenersi piacevolmente nell'esistenza, ad affermare quanto è sostanzialmente sé stesso. Proprio in questa intrinseca tendenza va colta l'essenza della moralità. Proprio questa tendenza è a un tempo il motivo che ci spinge ad agire e lo scopo delle nostre azioni. C'è infatti un corpo che bisogna alimentare sufficientemente affinché rimanga vivo e accumuli energia e vitalità, c'è un sistema economico che vincola ad avere delle entrate per poter fronteggiare delle spese, c'è un insieme di situazioni imposte con cui scontrarsi, come il contesto storico-esistenziale in cui ci si ritrova, il patrimonio genetico, le esperienze formative e i vissuti che strutturano la rete neuronale; quotidianamente ci sono anche le inserzioni delle varie campagne di influencer marketing che cercano di incidere sul modo di pensare e sulle decisioni; molti contenuti intimi appartengono alla sfera della causalità retta da leggi interne ed esterne, non si scelgono autonomamente. A questo punto è d'obbligo domandarsi: come è possibile che, almeno in linea di massima, i più deboli esistano e non vengano sempre soggiogati da ciò che è più forte? Perché, come si augurano gli empi, la nostra forza non diventa ragione della giustizia, vita l'inutilità di ciò che è debole (Cfr. Sap 2,11)?

In virtù del risultato **R₂**, il singolo trascrive nell'agire pratico le probabilità espresse dal suo essere e dalla sua chiara volontà di fronteggiare sempre, resistendo o dominando, tutto ciò che gli si pone davanti. I valori morali non possono pertanto essere nient'altro che tentativi di oggettivazione di ciò che chiamiamo *principio di sopravvivenza felice*, ossia della necessità di tutti gli uomini di prendere a cuore allo stesso modo il continuare a vedere anche solo per un minuto in più la luce di questo sole e nel provare a farlo nel modo più gradevole, proficuo e appagante possibile.

Da qui il *conatus* spinoziano, lo sforzo verso l'autoconservazione, verso ciò che accresce il nostro benessere, che sappiamo con certezza avvicinarsi propriamente alla nostra natura umana – e che etichettiamo come *buono, bello o utile* – e conseguentemente la fuga da ciò che lo deprime, che da esso ci allontana – che classifichiamo come *cattivo, brutto o inutile* –. Solo se fossimo individui dotati della massima potenza potremmo evidentemente ambire a raggiungere un benessere e un'umanità esemplari che non si reggerebbero sull'incertezza, sull'infondatezza, sulla possibilità del bene e del male ma su ciò che, condito da passioni e sentimenti soggettivi, sarebbe realmente fruttuoso, che ci renderebbe felici, che ci porterebbe alla conquista dell'eudaimonia. Ma nessun vivente può dirsi onnipotente²², nessuno può fare tutto ciò che vuole, nessun uomo è un'isola indipendente dal resto delle genti.

Pertanto, l'aspirazione naturale e più profonda dell'etica non può tendere verso questo o quel benessere individuale soltanto, bensì verso comportamenti cui si accompagna uno stato di felicità collettiva, di gioia. Tale velleità etica delinea l'ambito nel quale si creano regole e valori vantaggiosi per la comunità cui si appartiene: riguardo, per esempio, a ciò che viene considerato giusto o sbagliato, positivo o negativo.

²² È difatti assurdo che esista un essere reale che sia onnipotente, cioè che, pur ottemperando al "principium firmissimum", al principio di non contraddizione, possa fare tutto ciò che vuole. Se ci fossero due viventi onnipotenti e non si identificassero, l'uno non avrebbe alcun potere sull'altro – sarebbe cioè non onnipotente –, essendo limitato dall'onnipotenza di quest'ultimo. Ma se un esistente si contraddicesse, se fosse onnipotente e non onnipotente allo stesso tempo, negherebbe sé stesso, poiché ogni essere reale è obbligatoriamente non contraddittorio. Quindi, se l'Onnipotenza facesse parte degli attributi di uno solo dei possibili $n > 1$ viventi (del mondo), sarebbe una sua caratteristica non essenziale e dunque una proprietà bilateralmente trasferibile tra soggetti diversi. Tale vivente allora, in quanto Onnipotente, potrebbe decidere di destinare definitivamente la sua accidentale onnipotenza a un altro essere reale senza che con ciò venga compromessa l'identità di questi due attori; tuttavia, il soggetto ricevente, divenendo onnipotente, si porrebbe nella condizione di poter respingere a sua volta la somma potenza conferitagli, inficiando così il volere onnipotente del conferente. Per cui supporre l'esistenza di almeno un vivente che sia onnipotente porta a una lampante antinomia.

Questi codici comportamentali si propongono di permettere la convivenza e la salvaguardia di alcuni diritti fondamentali dell'uomo quali la sicurezza, la giustizia, il poter esprimere le proprie opinioni ecc., che sono valori artefatti perché sanciti e accettati connaturatamente da tutti dinanzi alla consapevolezza che niente è definitivamente autosufficiente o indistruttibile, che i più deboli necessitano di difesa e che ogni potere anche il più potenzialmente brutale può essere modellato perché, almeno in linea di principio, si faccia costruttivo e orientato agli interessi del singolo soggetto e di terzi.

La moralità contrae quindi un rapporto necessario con la probabilità di sopravvivere felicemente, giacché la legge morale comporta una promessa naturale: se io sono tale da rendere possibile il mio benessere, posso sperare di goderlo, per R_2 , con una frequenza relativa che “alla lunga” è prossima alla probabilità che ho di vederlo realizzato, e in ciò risiedono gli incentivi dell'essere e della vita morale. Ma anche il raggiungimento del benessere comunitario contrae una relazione con la moralità, perché non c'è promessa di ottenimento di tale benessere senza moralità. In altri termini, il benessere non costituisce il fondamento della moralità ma ne è un necessario corollario.

L'etica o filosofia morale è allora l'intelligenza teorica che adempie al ruolo di pensare e fornire un sistema di norme ermeneutiche con le quali cercare di prevedere come l'uomo interagisce e si comporta con gli altri, nella società, nello spaccato storico in cui progressivamente si realizzano tutte quelle potenzialità del principio di sopravvivenza felice che essa stessa accetta, dirige, implementa e valorizza, senza che abbia teoricamente senso giudicarle rispetto ad un fantomatico bene o male. Questa facoltà casomai è solo di chi potrebbe tenerne conto nel generare la Storia, i.e. dell'onnisciente CAUSA.

L'etica ha perciò un ambito che trascende il singolo individuo e abbraccia il genere umano nella sua totalità. Essa rimanda necessariamente alla politica, poiché i singoli, i gruppi non organizzati, i privati non hanno da soli l'energia per vincere l'impeto delle passioni, del patire, dell'irrazionalità di scelte che dipendono dalla paura e dalla speranza, cioè da sentimenti legati indissolubilmente alla congenita impotenza dell'uomo, all'incertezza della vita. Pertanto, l'etica ha un senso e una efficacia se riesce a mitigare questa incertezza assicurando agli uomini un ambiente di vita più sereno e sicuro. Non a caso il sociologo polacco Zygmunt Baumann diceva:

“L'incertezza è l'habitat naturale della vita umana, sebbene la speranza di sfuggire ad essa sia il motore delle attività umane”. (da “L'arte della vita”)

Bisogna allora attivarsi perché siano garantiti a tutti una serie di diritti non derogabili, che prescindano da condizioni esistenziali riguardo alle quali la persona non può costituire alcuna possibilità di soddisfacimento, non può manifestare alcuna preferenza – e.g., certe qualità fisiche o intellettuali, il fatto di essere maschio o femmina, o quello di provenire da una famiglia abbiente o povera etc. –.

È l'introduzione e la tutela di tali diritti inviolabili il solo modo per dare a tutti e a ciascuno, senza eccezione e non solo ai meno dotati, la possibilità sia di allontanare "l'ossessione" per il controllo preventivo di situazioni spiacevoli e contingenti, sia di promuoversi ed esprimersi come individui.

L'uomo tenta così di costruirsi un riparo, un microcosmo di ordine che gli assicuri la pace, un solido ordinamento giuridico, la sostenibilità ambientale, la tutela della libertà religiosa e di espressione e la prestazione dei servizi essenziali: alimentazione, lavoro, formazione, trasporti, salute etc.

Ed ecco perché in ogni società ci sono i cosiddetti valori sacri: principi sui quali si basano le fondamenta della collettività. I valori sacri sono spesso non negoziabili e sono accomunati dalla autorità: quella esercitata da Dio, tramite l'istituzione religiosa sulle coscienze dei credenti, quella dello Stato, dell'economia e della tecnica sulla vita delle persone e infine la forza indiscussa della tradizione sulla cultura e sui costumi delle società.

Alla base di un'azione morale vi è sempre una ricerca più o meno consapevole di potenza e di conseguenza della felicità e della gioia che verranno procurate e registrate – che è il contrario del prevalere di qualche passione "irrazionale" che potrebbe indurre a compiere azioni che conducono a tristezza e diminuzione della propria potenza –; "l'abnegazione", "la carità", "la filantropia" e "l'amore per il prossimo" non sono altro che sviluppi e riflessi della tendenza umana alla propria autoconservazione e prosperità.

Ciò vale tanto più in quanto ogni individuo sano di mente sa bene quali possano essere i benefici che derivano dall'esistenza di persone che vanno a caccia della gioia, cioè propense a trattare gli altri come loro vorrebbero essere trattate e perciò dedite a conservare e potenziare sé stesse e la natura comune. Quindi è biologicamente che il gruppo umano tende alla pace, alla cooperazione, attraverso meccanismi come la gerarchizzazione, l'educazione interna al gruppo.

Tuttavia, il modo in cui si manifesta il comportamento dell'uomo sorge, come visto, dal fondo ontologico di questo, dalle probabilità che essenzialmente determina. Vedere l'aiuto, la simbiosi, la reciprocità come relazione positiva tra gli uomini e i numerosi esempi di altruismo risulta pertanto parziale. All'uomo non è dato, infatti, un volere pieno, unitario; ogni atto di vo-

lontà risulta alla fine essere un compromesso tra un accettare e un cedere, poiché ogni forma di valore, di ordine attiva sempre la possibilità un volere contrario che si oppone almeno parzialmente al “sì” iniziale, che è riluttante al precetto che essa stessa si impone. Al desiderio di accortezza, di pacatezza e di senno si contrappone nell’ordine il fremito dell’imprudenza, della pazzia e dell’infondatezza. È così insita nell’uomo la naturale propensione a non imporre il proprio io su quello dell’altro, a riconoscerne l’uguaglianza, a tollerare qualsiasi affetto o ragione, ma questa sua inclinazione prima ancora di imbastirsi in ostacoli esterni che ne contrastano il tramutarsi in azione, si scontra con sé stessa, con la sua stessa articolazione e costruzione, con la consequenziale probabilità che si voglia altro, a prescindere da quale sia l’obiettivo più ragionevole da raggiungere e a rischio del proprio benessere e della propria sopravvivenza. Intorno alla vocazione di onnipotenza della volontà, del suo imperativo interiore ruota sempre l’inevitabile impotenza dell’uomo.

Cosicché diventa possibile sia cercare sia, per **R₁**, riuscire ad affermarsi con la forza, con la violenza o con mezzi illegittimi che non tengano conto dei diritti dell’altro e che, comunque, non siano conformi a quelle regole sociali, giuridiche e morali, che una società accetta a priori. Basta un’occhiata allo stato e alla storia del mondo per rendersi conto come tutto ciò sia divenuto reale, e cioè in che misura – secondo la legge statistica dei grandi numeri – la probabilità di ciò che di negativo siamo e di cui siamo inderogabilmente schiavi si sia tradotta e si traduca nell’esperienza sensibile, testimoniandoci le amare conseguenze di una visione sempre più materialistica della vita. Basta citare gli abusi, la corruzione dilagante e insaziabile, la degradazione dell’ambiente naturale, lo smantellamento dei sistemi di welfare, la cupidigia illimitata delle classi dirigenti o dei tiranni che fanno sprofondare tante persone nella povertà, che le costringono a fuggire, a costo della propria vita, da situazioni diventate insopportabili. Viene così alla luce l’esistenza di un uomo interiore, combattuto e confuso, la cui descrizione sembra comparire addirittura in alcuni passi della Lettera ai Romani di San Paolo:

“Non riesco a capire ciò che faccio: infatti io faccio non quello che voglio, ma quello che detesto. [...] in me c’è il desiderio del bene, ma non la capacità di attuarlo; infatti, io non compio il bene che voglio ma il male che non voglio” (Rm 7, 15-19)

Il cosiddetto male morale ha dunque una spiegazione che va oltre la politica e l’economia, che è meta-realtà e che l’unica possibilità di combatterlo nasce dalla comprensione essenziale di noi stessi, canalizzata verso l’azione

mediante una caratterizzazione etica del principio di sopravvivenza felice cui spontaneamente tendiamo e da cui siamo intrinsecamente dominati.

Difatti, ciò che è dentro di noi non è necessariamente fisso ed immobile, bensì capace di cambiamento, di orientamento e di progresso. Si pensi alla capacità della parola: connaturata ma necessitante di educazione per svilupparsi in una determinata lingua. E in questo schema interpretativo che nasce l'aspetto etico, il quale interviene soprattutto nel giudizio quando una persona non è rispettata nei suoi diritti fondamentali. Questi ultimi fanno parte essenziale della cultura nella quale viviamo e distribuiranno stima, emarginazione o condanna in percentuali pari, rispettivamente, alle probabilità che saranno serviti a specificare e che concernono gli eventi connessi al nostro agire. Non sono solo dei coefficienti sociali, ma sono fondati sulla struttura naturale e finalistica della persona stessa. Per dirla con Sant'Ambrogio:

“Voi pensate: i tempi sono cattivi, i tempi sono pesanti, i tempi sono difficili. Vivete bene e muterete i tempi”²³.

L'etica può e deve soltanto cercare di modificare quantitativamente le probabilità che i desideri e la brama esistenziale dell'uomo innescano in modo da minimizzare le sicure occasioni di conflitto. In ogni caso non si tratta di demolire le emozioni, le passioni e la ricerca di una maggiore soddisfazione personale ma di rafforzarne alcune a scapito di quelle che danno intolleranza, tristezza, noia e infelicità.

Non vi sono valori assoluti, ma ogni valore è la sintesi di uno stato d'animo, l'espressione più o meno inconscia di approvazione (o di condanna) di un comportamento che serve a garantirci (o a precluderci) la possibilità di un certo benessere, di una certa potenza. Quello che conta è l'efficacia pratica, cioè il perseguimento della politica di difesa sociale, la prevenzione e quindi la dissuasione da atti disonesti e illeciti, la rieducazione di chi ha commesso il torto, la correzione del comportamento prevaricativo dei membri della comunità. In sintesi, si può attribuire ai valori morali e giuridici un generale intendimento preventivo e correttivo: lo scopo della responsabilità dell'agire è quello di incoraggiare o disincentivare che una determinata azione si ripeta, di essere mediante il premio, la punizione, la lode e la riprovazione, di esortazione ed esempio per le azioni future. Lo stabilire ricompense, pene o sanzioni contribuirebbe a variare i valori di probabilità di determinate azioni,

²³ Citato da *La Domenica*, XXVII Domenica del tempo ordinario/C - 2 Ottobre 2022, Periodici San Paolo S.r.l., Alba (CN).

incentivandole, evitandole o correggendole.

Si potrebbe tuttavia obiettare che, secondo l'approccio epistemontologico (alla realtà) qui adottato, l'umanità è assai poco libera e solo marginalmente può essere classificata nel club degli "etici". Possiamo infatti esercitare praticamente la nostra libertà, solo conoscendo, solo imparando, solo accorgendoci a mano a mano della realtà fissa dell'onnisciente. Gli esseri umani sono determinati nelle singole istanze della loro vita da qualcosa di più grande di loro, dalla CAUSA e possono impattare nel mondo solo alla lunga, nei grandi numeri. La loro possibilità di incidere giornalmente sul mondo reale sembra ristretta, a volte addirittura impalpabile. Non v'è dubbio, ma non sarebbe comunque una buona obiezione. D'altra parte, ogni immagine suddivisa in frammenti è un puzzle e un puzzle senza frammenti è un nonsenso. Così anche per la Storia, e in particolare della storia umana, che è fatta di un insieme di frammenti la cui capacità di azione sulla base della loro sola forza è decisamente più limitata di quanto vorremmo.

Apparteniamo tutti ad un mosaico che non compendiamo nella sua totalità e che invece impatta su di noi singolarmente e collettivamente in modo assai vasto.

Eppure, come ci suggerisce la legge statistica dei grandi numeri, il nostro destino e specialmente quello delle generazioni future è in parte anche nelle nostre mani, ovvero in noi stessi in quello che essenzialmente siamo. È possibile migliorarlo, migliorandoci. È nostro dovere farlo.

Conclusioni

Sebbene molti abbiano ragionevolmente sostenuto che l'incertezza sia la nostra unica certezza e quindi che tutto rientri nell'alveo di ciò che è casuale, il caso non sembrava a priori un qualcosa di molto promettente per uno studio preciso, e forse fino a qualche tempo fa i vari pensatori hanno tenuto nei suoi confronti un atteggiamento di disinteresse e di distacco. Tuttavia, nella lettura della realtà che abbiamo qui avanzato e definito "epistemontologica", esso svolge un ruolo cruciale nella nostra comprensione dei fenomeni nel loro complesso, degli enti e delle cose. Lo scopo di questo saggio, in definitiva, era quello di dare un'idea di questo ruolo.

Studiando un particolare concetto di evento unitamente alla singolare esperienza esistenziale dell'ipotetico personaggio di Mister Tanatò, siamo giunti ad una interpretazione oggettivista della casualità e della probabilità di un evento. Il rigore di questa impostazione ci ha convinti della bontà della tesi dell'indeterminismo ontologico – secondo cui il caso è una proprietà oggettiva.

va della realtà e, pertanto, alcuni eventi sono causati indeterministicamente, nel senso che la causa non determina necessariamente l'effetto ma si limita a renderlo imprevedibile modificando la probabilità che esso si verifichi – e del fatto che la storia del mondo si svolge puntualmente secondo i canoni e i dettami inappellabili di una necessità onnisciente, la CAUSA, la quale è dunque la *cosa in sé*, il noumeno, l'essenza che sta sotto l'apparire e ne costituisce la sostanza metafisica.

Grazie all'epistemologia gli uomini si rendono conto della presenza di tale necessità onnisciente ricevendone da un lato un'iniezione di umiltà alla propria ambizione, dall'altro l'entità del proprio essere liberi, dell'essere autori dei propri atti e perciò responsabili, cosicché gli si possono imputare le azioni che compiono e per questo si segnalano come soggetti di diritti e di doveri. Il caso, entrando nella struttura stessa della realtà, apre di fatto la strada all'indicazione su come la libertà vada intesa in senso corretto, alla prova scientifica che ci può essere il libero arbitrio umano, al cui tema si legano altri concetti dibattuti: la deontologia, l'uguaglianza, i valori morali, la giustizia e così via, che si possono raggruppare intorno alla complicata questione della responsabilità dell'agire, cioè alla questione dell'etica.

La libertà riposa sulla lucida fermezza con cui si coglie la realtà senza proiettare su questa capacità inorgoglienti ma del tutto fittizie o invischiarsi in dinamiche che, pur interessandoci, non possiamo controllare. Più specificamente, essa non è ciò che nell'accezione più comune si indica con questo nome, e cioè l'arbitrio di orientare la propria scelta ora da un lato ora dall'altro, e neppure può essere guidata dal volere, dal capriccio o dalla follia, ma risiede unicamente nella probabilità di scegliere in modi diversi, di prospettare diverse soluzioni.

Ogni atto umano, peraltro, è un atto casuale, e un atto casuale non è un atto accidentale, irrelato rispetto ad antecedenti azioni dell'agente, alle sue connotazioni essenziali e alla sua personalità, ma è un evento la cui probabilità e frequenza di realizzazione dipendono appunto da ciò che il soggetto agente è, conosce e vuole e dal contesto ambientale (fisico, politico, socioeconomico ecc.) in cui egli vive ed opera.

Intravediamo così il principale obiettivo che ci siamo prefissati, ossia sostenere che solamente le creature dotate di volontà e capaci di conoscere possiedono il sentimento di libertà; ed è solo conoscendo che lo esercitano e che possono agire in modo etico nel senso che partecipano, in virtù di quanto essi stessi sono, all'evoluzione del tutto.

Stando a questa nostra assiologia formale, infatti, nessuno di noi può esimersi dall'agire, può evitare la condanna ad agire nell'ambito del progetto

CAUSALE dell'esistenza, nessuno ha la facoltà di realizzare puntualmente questo o quello – i.e., di fare diversamente da come effettivamente si fa in un determinato momento e in una precisata circostanza –, ma ognuno ha la capacità di contribuire a generare la probabilità e di conseguenza, alla lunga e in egual misura circa, la frequenza relativa di ciò che è necessario o niente; e un compito che la necessità dell'onnisciente CAUSA ha posto verrà attuato senza di noi, con noi o contro di noi.

L'effettivo e puntuale esercizio della nostra libertà sta così nell'apprendere, nel cambiare il nostro sapere sul funzionamento e sulle peculiarità di ciò che osserviamo e quindi nel muoversi, nello spostarsi, nel ricavare informazioni nuove, approssimando sempre più la realtà che viviamo a quella risolutiva dell'onnisciente. Più si afferra questa realtà ultima e immutabile, più ci si avvicina ad essa più si è potenti e meno si ha paura, perché si viene a contatto con le cose che si avvertono più chiare, gestibili e depotenziate della loro eventuale pericolosità. Restringendo la libertà del dubbio ci si pone in una posizione di tranquillità tale da ridurre il peso e gli eventuali effetti degli eventi negativi che ci coinvolgono come soprusi, povertà, ingiustizie varie; meno ci si illude con false attese maggiore sarà la felicità individuale e la gioia di vivere.

L'aver affrontato il problema della libertà ci ha portato poi a trattare un'altra questione ad essa tradizionalmente correlata quella della responsabilità dell'agire, dell'etica. L'interesse per la responsabilità è difatti decisivo: per stabilire se un agente può essere considerato responsabile vogliamo sapere se esso è stato effettivamente libero di agire.

Secondo il modo epistemontologico di concepire il libero arbitrio, sia la probabilità sia la frequenza relativa di certi eventi dipendono quantitativamente dal soggetto agente in quanto origine e fonte di esse; per cui sono determinate almeno in parte da fattori endogeni e non da condizioni che esaustivamente si impongono dall'esterno e che il soggetto non può controllare. In questo senso, un agente è in grado di incidere sulle cose reali e ha il controllo sulla propria volontà, sa cosa volere, se e quando volere. In questo senso l'uomo è responsabile delle sue azioni sia moralmente che giuridicamente.

È dunque sulla legge statistica dei grandi numeri, ossia sull'interpretazione epistemontologica della probabilità di un evento e quindi della libertà umana, che l'etica fonda la propria *ratio essendi* e assume un valore di enorme rilevanza costituendosi come pilastro attorno al quale costruire le regole della coesistenza sociale. È perciò valido l'assunto del nesso essenziale tra libertà e responsabilità e con esso il paradigma della tesi della conciliabilità tra epistemontologia e responsabilità.

Ne viene che i valori morali sono qualcosa di costitutivo dell'uomo: essi non sono altro che la dimensione dell'animo umano, le probabilità che scaturiscono dal suo stesso essere e l'unico mezzo con cui l'uomo mantiene in equilibrio la società di cui è membro affinché non si ecceda nella sete di dominio, nella superbia, nell'indigenza, nella smodatezza e nelle cose come queste che precedono la distruzione e la caduta. Il piano dell'etica consiste allora nel far sì che la vita comunitaria arrivi a essere una soddisfacente espressione e realizzazione del comune e irrefrenabile istinto primario di autoconservazione di sé stessi e della specie, assumendo la forma di una convivenza giusta, pacifica e creativa di cultura e di sapere, improntata a garantire un'esistenza degna a tutti gli individui.

I valori morali non sono infrangibili entità metafisiche ma eventi temporali relativi ad una società, la quale, sulla base delle proprie caratteristiche intrinseche, ne aumenta le probabilità di applicazione e ne adotta le consequenziali frequenze relative, simboleggiandoli e reputandoli i costumi più idonei per ridurre la conflittualità tra i suoi membri, per la coabitazione pacifica e solidale all'interno della comunità. C'è stato un tempo, per esempio, in cui l'uomo veniva gratificato dall'essere onesto, in quanto l'onestà era una qualità socialmente apprezzata. Oggi invece che il denaro è uno dei più rilevanti simboli della nostra felicità sembra andare "di moda" l'uomo corrotto, un aggettivo che lo qualifica come abile, furbo e capace di fare soldi.

La morale non è eterna, i suoi principi ideali non sono tutti universali, indiscutibili e validi per sempre, ma sono il prodotto del divenire dell'uomo e delle condizioni storico-ambientali delle diverse realtà sociali. Essa è solo in quanto l'essere umano possiede una capacità di elaborare una conoscenza adeguata di ciò verso cui orienta le sue scelte e delle cose ad esse relative tale da consentirgli di capire l'insita necessità delle norme morali. Ed è solo attraverso l'atto di conoscere che questi valori si trasformano poi in vere e proprie azioni e che l'uomo si impadronisce di ciò che realmente gli si dimostra utile per accrescere la potenza del suo essere.

Tutti gli uomini tendono alla potenza ma non tutti concordano su cosa debba intendersi con potenza. La potenza non può identificarsi con l'ottenimento del piacere, della ricchezza o di una posizione sociale e professionale invidiabile, perché questi sono beni instabili che appaiono più come mezzi che come fini. Nonostante vengano spesso perseguiti con decisione, essi sono necessariamente riconducibili ad un fine superiore intrinsecamente connesso alla natura umana, vale a dire – come abbiamo spiegato nel terzo paragrafo –, al principio di sopravvivenza felice. Il modello etico epistemontologico ritiene infatti che il fine dell'azione umana sia all'interno dell'uomo,

nella sua tendenza istintuale a tutelare e conservare sé stesso, la propria integrità e la propria specie, e sia alla portata della sua facoltà conoscitiva. Tuttavia, gli scopi da raggiungere per vivere felicemente sono diversi e non tutti sono compatibili gli uni con gli altri; per questo non si potrà mai eliminare del tutto la possibilità dello scontro, delle discordie e delle tribolazioni dall'esistenza umana sia individuale che sociale. Il fatto che la misura di questa possibilità sia notevolmente condizionata dal contesto sociopolitico, culturale ed ambientale in cui vive l'uomo e si rifletta tangibilmente nella realtà – e.g., la percentuale dei contrari all'aborto è oggi, naturalmente, molto ridotta rispetto a quella che si sarebbe riscontrata all'inizio del secolo scorso – sembrerebbe spiegare perché il sistema di valori morali che il singolo uomo accetta è, con rare eccezioni, lo stesso professato dalla comunità a cui appartiene.

L'attività umana e le sue istituzioni possono pertanto contribuire non solo alla promozione di un benessere maggiore, ma, purtroppo, anche all'incubo di un mondo peggiore.

Il tema dell'etica è uno dei più vasti e antichi di tutta la storia della filosofia. Ogni generazione filosofica ha avuto e ha la sua fitta analisi sull'etica. Non era questo il posto né per la storia dell'idea né per la ricostruzione dei vari dibattiti e approcci.

L'etica epistemontologica, ovvero la indagine speculativa qui sviluppata riguardo ai fattori o meglio ai “geni” che influenzano l'impatto dell'uomo sulla natura e sulla società, ha cercato di mostrare, relativamente ad esso, soltanto il perché di quello che accade, che appare nel mondo e in che misura quello che può esserci dovrà esserci.

L'intenzione di scrivere quest'articolo è nata infatti dall'esigenza di proporre una motivazione dell'etica che fosse credibile e di tipo realista, cioè conforme alle caratteristiche tipiche dell'uomo e alla sua interazione psicofisica con il contesto in cui vive. Non si vuole giudicare né condannare alcunché, ma si cerca di descrivere e comprendere, riflettendo e meditando su fatti salienti del bisogno relazionale dell'uomo guardandoli da una prospettiva razionale. D'altronde il compito dei filosofi dovrebbe proprio essere quello di indurre a occuparsi di problemi dettagliati e circoscritti, raccomandando uno sforzo di chiarezza e di rigore argomentativo che forse il nostro moderno pensare ha perso.

Riferimenti bibliografici

ABBA' G., *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, Las, Roma, 1995.
ANDREOLI V., *La nuova disciplina del benessere. Vivere il meglio possibile*, Marsilio Editori s.p.a., Venezia 2016.

- ARENDRT H., *La vida del espíritu*, trad. di BIRULÉS BERTRAN J. et CORRAL SANTOS C., Ediciones Paidós, Lucera 2011.
- BAUMAN Z., *L'arte della vita*, trad. di M. Cupellaro, Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari 2011.
- BERLIN I., *Il legno storto dell'umanità*, Adelphi, Milano 1994.
- BONICELLI E.-BOTTAZZINI U., *La serva padrona: fascino e potere della matematica*, Cortina, Milano 2000.
- BUSSETTI G., *Esercitazioni Pratiche di Fisica*, Libreria Editrice Universitaria Levrotto&Bella, Torino 1974.
- CLARK M., *Paradoxes from A to Z*, Routledge, New York 2012.
- D'AMICO R., *Chance and The Statistical law of Large Numbers*, in *Journal of Mathematical Economics and Finance* ISSN 2458-0813 v. 7, n. 2, p. 41-53, december 2021, doi: [https://doi.org/10.14505/jmef.v7.2\(13\).03](https://doi.org/10.14505/jmef.v7.2(13).03).
- D'AMICO R., *Destiny, Being and the Empirical Law of Large Numbers*, in *Journal of Mathematical Economics and Finance* ISSN 2458-0813 v. 6, n. 1. p. 77-97, june 2020, doi: [https://doi.org/10.14505/jmef.v6.1\(10\).05](https://doi.org/10.14505/jmef.v6.1(10).05). Vedere anche in lingua italiana: D'AMICO R., *Mister Tanatò. Il Destino, l'Essere e la Legge Empirica dei Grandi Numeri*, in "Rivista di Letteratura e di Storia Ecclesiastica", a. XXVI (2020), n. 1], pp.77-100.
- DE CARO M., *Il libero arbitrio: Una introduzione*, Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari, 2004.
- DE FINETTI B., *Teoria della probabilità*, Einaudi, Torino, 1970 - Engl. transl.: "Theory of Probability", Voll. 1 and 2., Wiley, Chichester 1974.
- DE LAPLACE P.-S., *Saggio filosofico sulle probabilità*, in *Opere*, Utet, Torino, 1967.
- DENNETT D., *L'evoluzione della libertà*, Raffaello Cortina, Milano 2004.
- ESPINOSA RUBIO L., *Spinoza: è libero solo chi conosce le proprie passioni e sceglie razionalmente quelle che più gli convengono*, trad. di PLANELLI I., Serie *Aprender a pensar. Imparare a pensare*; v. 20, RBA, Milano 2017.
- FANCIULLACCIR., *L'esperienza etica*, Orthotes Editrice, Napoli 2012.
- FORTINO M., *Il caso. Da Pierre-Simon Laplace a Emile Borel (1814-1914)*, Rubettino, Catanzaro 2000.
- GALAVOTTI M. C., *Probabilità*, La Nuova Italia, Milano 2000.
- GNEDENKO B.V., *The Theory of Probability.*, AMS Chelsea Publishing Company, New York 2005.
- GOETHE J.W., *I dolori del giovane Werther*, a cura di CAPRIOLO P., Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano 2022.
- HEISENBERG W., *Indeterminazione e realtà*, a cura di GEMBILLO G. e GREGORIO G., Alfredo Guida Editore, Napoli 2002.
- KANT I., *Critica della ragion pratica*, a cura di CHIODI P., De Agostini Libri S.p.A. -UTET, Novara, 2013.
- KANT I., *Lezioni di etica*, trad. di A. Guerra, Hachette Fascicoli s.r.l., Milano, 2013.
- LEIBNIZ G.W. (1710), *Saggi di Teodicea sulla bontà di Dio la libertà dell'uomo e*

L'etica epistemontologica

l'origine del male, Fabbri Editori, I volume, Milano 2005.

LIBET B.-GLEASON C.A.-WRIGHT W.-PEARL D.K., *Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (readiness-potential). The unconscious initiation of a freely voluntary act*, in "Brain", n. 106 (1983) pp. 623 ss.

MONOD J. (1971), *Il caso e la necessità*, tr. it., Mondadori, Milano 2001.

MORI M., *Libertà, necessità, determinismo*, il Mulino, Bologna 2001.

MORIN E., *Conoscenza, ignoranza, mistero*, Raffaello Cortina, Milano 2018.

NADLER S., *La via alla Felicità. L'«Etica» di Spinoza nella cultura del Seicento*, tr. it. di ANDRI E., Hoepli, Milano 2018.

POPPER K.R., *Logica della scoperta scientifica*, tr. it., Einaudi, Torino 1970.

POPPER K.R., *Poscritto alla logica della scoperta scientifica*, tr. it., Il Saggiatore, Milano 1984.

RESNIK M. D., *Choices*. Minneapolis: University of Minnesota Press. 1987, tr. it. *Scelte*, Franco Muzzio & C. Editore spa, Roma 2003.

ROLDAN C., *Leibniz*, Hachette Fascicoli s.r.l., Milano 2017.

RUELLE D., *Hasard et chaos*, Paris, Edition Odile Jacob, 1991, trad.it. *Caso e caos*, Bollati Boringhieri Editore, Torino 2003.

SOLE J. *Spinoza. La filosofia de more geometrico*, Hachette Fascicoli s.r.l., Milano 2015.

SPIEGEL M.-SRINIVASAN A.-SCHILLER J., *Schaum's outline of theory and problems of probability and statistics*, Mc Graw-Hill, New York 1998.

SUPPES P., *A Probabilistic Theory of Causality*, North Holland Pub. Co., Amsterdam 1970.

Tramonto del cristianesimo o cambiamento di paradigma?

di Salvatore Giuliano

Il cristianesimo, nel cammino della storia, ha segnato in modo innegabile la cultura, la società, la morale e la stessa comprensione dell'uomo. Dalla predicazione del Nazareno si è sviluppato un portentoso pensiero che ha avuto la pretesa di annunciare fino ai confini della terra la verità di Dio affacciandosi nella storia, resa visibile, udibile e sperimentabile attraverso un uomo storico.

Il messaggio di Gesù ha assunto per i cristiani un significato tale che, nonostante il susseguirsi dei tempi, resta l'orientamento essenziale perché l'uomo trovi il senso ultimo della sua esistenza nell'incontro con Dio e con i fratelli. Il cristianesimo, dal suo nucleo originario, ha attraversato nella storia una molteplicità di fasi formatesi lentamente attraverso eventi storici e scelte mirate di singoli e di gruppi che con il tempo si sono poi cristallizzati, dando vita ad una serie di "paradigmi", una sorta di «costellazioni generali di idee, di principi e di stili di vita»¹ che hanno ora favorito, ora danneggiato il diffondersi del messaggio cristiano.

Ma se è vero, come professano i cristiani, che il messaggio di Cristo mantiene sempre la sua attualità, perché il cristianesimo vive oggi in Occidente un così radicale tempo di crisi? Perché delle nostre parti molte chiese si svuotano dalla pratica religiosa e sempre meno persone, provenienti da famiglie cattoliche, si sentono di tramandare il bene della fede attraverso la pratica dei Sacramenti? Perché per molti dei nostri giovani la Chiesa rappresenta solo una organizzazione fastidiosa e moraleggiante che oggi non ha più nulla da dire di veramente significativo? Al di là degli scandali legati alla pedofilia dei preti, alla corruzione di alcuni ecclesiastici in ambito economico fino ai vertici dei "sacri palazzi", pochezze umane che hanno accompagnato da sempre il cammino della Chiesa, quali sono i "segni dei tempi" da cogliere perché oggi i credenti in Gesù non siano visti come "sale senza più sapore"? Inoltre la stessa pandemia ci ha fatto prendere coscienza della fragilità delle nostre comunità cristiane che non potendosi più ritrovare per l'Eucaristia a seguito del distanziamento sociale, si sono spesso frammentate, disperse, depresse.

A causa di ciò la Chiesa è chiamata a chiedersi oggi, in maniera nuova, se il messaggio del Vangelo è stato mantenuto nel suo contenuto essenziale o è stato sovraccaricato da ciò che gli ha fatto perdere fascino e vigore. Sta veramente accadendo in alcuni ambiti della Chiesa (per dirla con le parole di

¹ T. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1999, pp. 226-227.

Tramonto del Cristianesimo o cambiamento di paradigma?

Søren Kierkegaard) che «la cristianità ha liquidato il cristianesimo senza rendersene pienamente conto; di conseguenza, se si vuole ottenere qualcosa, si deve cercare di innestare di nuovo il cristianesimo nella cristianità»²? È possibile pensare di essere arrivati ad un necessario e urgente cambiamento di paradigma cristiano dettato dai «segni dei tempi» che il Concilio Vaticano II ci ha chiesto di sapere leggere?

Esaminare, nel passaggio dei paradigmi, le ferite causate nel corpo nella Chiesa non è quindi un rinnovato *j'accuse* nei confronti dell'istituzione ecclesiale del passato ma è l'essenziale passaggio di consapevolezza per saper guardare la storia in modo sapienziale scorgendo come anche tra i fallimenti si continui a compiere il disegno di Dio. Non fu così anche per il santo Re Davide del quale l'autore biblico, nel presentare la sua storia, non ha paura di raccontare la sua mediocrità umana e spirituale per la quale non solo rubò la moglie a un suo amico e soldato, ma ne decretò anche la morte. Non fu la stessa logica che ha mosso gli autori del Vangelo che pur sottolineando la straordinaria vocazione di Simone, il pescatore elevato al rango di "roccia" della Chiesa, non si esimono nel raccontarne tutte le *gaffe* e lo stesso suo tradimento?

La storia biblica, come anche la storia della Chiesa, è piena di uomini e donne che hanno vissuto enormi fragilità e, nonostante ciò, l'alleanza di Dio, attraverso loro, si è continuata a proporsi in ogni tempo. Certo è che l'esame delle fragilità realizzate nei singoli paradigmi ci aiuta a riflettere su come la Chiesa poteva essere e su come avrebbe potuto evitare tutto il male che ha lasciato profonde ferite sul suo "corpo". Questo avrebbe risparmiato forse non pochi allontanamenti dalla fede del Nazareno. La comprensione delle modalità dei nostri fallimenti potrebbe così aiutarci a vivere con più umiltà il presente, imparando dagli errori passati, per non ripeterli, generando un nuovo cammino di pace, di dialogo e di autentico spirito evangelico.

1. Il paradigma della prima comunità cristiana

All'inizio della storia cristiana, i discepoli di Gesù, dopo gli eventi drammatici della sua passione e morte e dopo aver sperimentato nella Risurrezione la possibilità di dare continuità al sogno del loro Maestro, erano soprattutto ebrei di nascita e non appartenevano ad un ceto sociale superiore. Il primo gruppo dei discepoli del Nazareno era infatti composto da pescatori, artigiani, gente comune e semplice che non disponeva di influenza socio-politica. Un movi-

² S. KIERKEGAARD, *Esercizio del cristianesimo*, in *Opere*, Sansoni, Firenze 1972, p. 772.

mento di uomini e donne che dopo i fatti accaduti a Gerusalemme compresero di dover diffondere il messaggio di Gesù e, attraverso il Battesimo, si sentivano inseriti, “immersi” insieme in una dinamica salvifica rivelata da Dio nel suo Figlio.

L’esperienza della comunità apostolica si snoda tutta attorno ad una originaria professione di fede che parte da una consapevolezza chiara e da un riconoscimento sperimentato nella loro vita: Gesù è il Cristo! Attorno a questa primigenia coscienza di fede la comunità primitiva formava la sua forte identità nutrita dalla celebrazione della «frazione del pane» e nella «solidarietà fraterna».

Il clima vissuto da questa unita fraternità di giudeo-cristiani era determinato da un forte spirito apocalittico-escatologico nella convinzione di una prossima venuta del Signore Gesù invocato con una delle più antiche esclamazioni liturgiche in aramaico: «*marana thà*, vieni presto, Signore!». C’era la percezione che nell’evento-Gesù si stava profilando una realtà nuova che avrebbe presto coinvolto non solo la piccola comunità nata in seno al giudaismo ma tutti i popoli della terra. Questa convinzione, annunciata da Gesù stesso, s’incunea nel cuore dei primi cristiani donando loro la possibilità di resistere anche alle persecuzioni e alle enormi difficoltà conseguenti dalla presa di distanza dall’ebraismo ufficiale. Una nuova lettura della storia, di Dio e dell’uomo veniva fuori dalla riflessione e dalla preghiera compiuta attorno alle parole del Maestro di Nazareth.

Le parole di Gesù acquistano anche una potenza retrospettiva perché la precedente rivelazione della Scrittura, l’Antico Testamento, fu via via riletta in chiave cristologica. Tutta la vita della prima comunità cristiana, nel pensiero e nella prassi, ruota attorno al Cristo crocifisso e risorto che dovrà presto tornare per concludere la storia e consegnarla al Padre. I comandi ad annunciare la Parola, a battezzare e a perpetuare nella Cena eucaristica e nella comunione fraterna l’evento centrale della Pasqua divengono subito parte dell’asse costitutivo attorno a cui la prima Comunità si struttura. Sono questi i segni dell’Alleanza che Dio propone agli uomini attraverso Gesù e il suo completo donarsi alla causa del Padre.

Nella prima comunità di Gerusalemme si moltiplica grandemente il numero dei seguaci di Gesù fino a che anche molti sacerdoti aderivano alla fede. Qui la Chiesa, guidata dal magistero dei Dodici, si organizza in modo ministeriale generando il servizio del diaconato, perché la carità potesse essere bene amministrata. Ai primi sette diaconi i Dodici impongono le mani, dopo aver pregato per loro. Ma è anche a Gerusalemme, con Stefano, che i “seguaci della via” ricevono le prime persecuzioni in nome della loro fede.

Tramonto del Cristianesimo o cambiamento di paradigma?

Con la distruzione del tempio di Gerusalemme nel 70 la comunità giudeo-cristiana si anima di un ancor più forte slancio apocalittico-escatologico. La caduta dell'edificio salomonico e la conseguente diaspora degli ebrei, dovette sembrare realmente, nell'immaginario collettivo della piccola comunità primitiva, la fine di un'epoca e la caduta di ciò che di più santo e stabile essi avevano conosciuto fino ad allora.

Si inaugurava realmente un nuovo modo per rapportarsi a Dio e ai fratelli che né nel tempio di Gerusalemme né in qualsiasi altro luogo poteva più rendersi sperimentabile perché in Cristo si era inaugurata la modalità nuova di riferirsi al Padre «in Spirito e verità» (Gv 4,24). Il tempio era il luogo per eccellenza dove ogni ebreo poteva sentirsi in comunione con Dio e nei frequenti pellegrinaggi e, nel ritrovarsi insieme, si sperimentava la forza e la bellezza della fraternità. Ancora oggi l'unica parete ancora in piedi di tale glorioso edificio, il famoso “muro del pianto”, richiama gli ebrei da ogni dove a riscoprire la loro intima appartenenza di popolo dell'alleanza. In Gesù ora c'era un nuovo centro di unità; è per Cristo, con Cristo e in Cristo che si poteva arrivare, senza bisogno d'altro, al Padre Onnipotente e alla vera comunione con gli uomini. In questa comunità si cominciarono presto a strutturarsi dei ministeri ecclesiali che non erano gestiti nell'ottica del potere ma del servizio, come il Maestro aveva chiesto nell'ultima Cena.

Lo stesso Pietro (che presiedette il Concilio di Gerusalemme nel 48) non è presentato nel Vangelo come un uomo di potere ma come colui che avrebbe dovuto prestare il servizio dell'unità, perché la prima comunità, affacciandosi al nuovo paradigma cristiano-ellenistico, potesse far risuonare oltre Israele l'annuncio della buona notizia di Gesù.

2. Il paradigma cristiano-ellenistico

Dal Concilio di Gerusalemme la prima comunità giudeo-cristiana comprendeva che il messaggio affidato a loro dal Nazareno doveva estendersi oltre al popolo dei circoncisi anche perché, con la predicazione dell'apostolo Paolo, l'accoglienza di un gruppo di ellenisti aveva già aderito con entusiasmo all'annuncio della fede. Cosa fare? Era necessario che questi entrassero per l'ebraismo con la circoncisione e nella sottomissione della legge antica oppure, con il solo Battesimo, essi potevano già essere considerati fratelli in Cristo, appartenenti alla stessa *ecclesia*?

La scelta non fu di facile soluzione. Fu la comunità di Antiochia ad avere un peso determinante per la formazione della futura Chiesa e del nuovo paradigma che avrebbe incarnato. Questa città, allora capitale della doppia

provincia romana di Siria e di Cilicia, era il terzo centro più importante dell'impero romano dopo Roma e Alessandria, snodo essenziale delle attività commerciali. Qui i giudeo-cristiani, scappati da Gerusalemme si rivolgevano direttamente ai pagani. Qui l'apostolo Barnaba di Cipro fonda la prima comunità mista di persone nate nell'ebraismo e nel paganesimo.

Da Tarso l'Apostolo Barnaba conduce proprio ad Antiochia Paolo per fargli vivere un'esperienza intensa di comunità cristiana nella partecipazione al cammino formativo e alla liturgia. Qui i credenti in Cristo vennero chiamati per la prima volta cristiani. In questa metropoli si svolge la prima missione verso i pagani e con ciò l'inizio del cambiamento di paradigma che viene subito comunicato alla stessa comunità di Gerusalemme. Mentre nel giudeo cristianesimo la lingua utilizzata per la predicazione, per la preghiera e per la prima germinale raccolta degli scritti sui "detti e ai fatti di Gesù" poteva tranquillamente essere l'aramaico, con l'apertura ai pagani il cristianesimo dovette servirsi della lingua corrente, il greco della *koiné* che non solo segna la steura dei testi utilizzati nella comunità (il Nuovo Testamento) ma diventa la lingua della liturgia e dell'evangelizzazione.

Chi ha un'importanza chiave nell'affermazione di questo paradigma è l'Apostolo Paolo che partendo dai dati della prima comunità giudeo-cristiana, elabora e arricchisce con la sua teologia la comprensione della persona di Cristo e dell'evento centrale della sua vita: il mistero della Pasqua. La personale esperienza di Cristo che Paolo vive sulla via di Damasco fu, nella coscienza della prima comunità, l'*incipit* perché lo zelo del militante fariseo fedele alla Legge si trasformasse in un'intensissima attività missionaria.

Tutta la vita dell'Apostolo fu segnata da una determinazione e da una tenacia che gli donò un'autorevolezza tale da autorizzare, soprattutto per mano sua, un veloce stravolgimento di paradigma che universalizzò il messaggio cristiano comprensibile per tutti gli uomini attraverso un'inculturazione nella visione ellenistica del mondo. Paolo è il grande teologo che rileggerà l'evento storico di Cristo, della sua morte e risurrezione, in una portata universale. Fu, inoltre, un fine esegeta perché, da grande conoscitore della Legge, ebbe la possibilità di rileggerla interamente nella prospettiva messianica di Cristo. Oltre ad avere queste doti teologiche e spirituali Paolo fu anche un organizzatore pragmatico e instancabile che nella entusiastica fondazione di comunità cristiane, con le quali intesseva una importante corrispondenza epistolare, organizzò sempre meglio le comunità cristiane nella formazione di una struttura gerarchica; ad alcuni uomini e donne furono così affidati dei compiti dettati dallo spiccato carattere carismatico per svolgere un determinato servizio nella Chiesa.

Nelle comunità paoline i vescovi venivano scelti tra coloro che erano giudiziosi padri e custodi della loro famiglia. Nonostante le immancabili problematiche comunitarie legate alla *leadership* di chi trasmetteva il messaggio della fede, il problema del clericalismo non era avvertito. Anche le donne erano attivamente coinvolte nella predicazione del Vangelo. Basta leggere attentamente la lettera ai Romani per rendersi conto che dieci delle ventinove eminenti personalità menzionate sono di sesso femminile.

Al primo posto compare Febe che viene chiamata *diakonos*, il che fa pensare che abbia diretto una comunità domestica. Particolarmente importante è Giunia, che Paolo menziona insieme ad Andronico come «apostoli insigni», che «erano in Cristo già prima di lui» (Rm 16,7). In Occidente, per secoli, la Giunia insignita del titolo di “apostola” nella Lettera ai Romani si è resa uomo trasformandola in «Giunias»³. Allo stesso modo Tecla di Iconio, una discepola degli Apostoli che predicava e battezzava (ma non è menzionata nel Nuovo Testamento), viene ridotta al rango di riservata asceta mentre, in undici manoscritti apocriefi, è chiamata anch’essa “apostola”⁴.

Il titolo più alto nella prima comunità era proprio quello degli “apostoli” che erano costituiti da un gruppo più ampio di quello dei Dodici⁵. Molte donne, come ammette Paolo, hanno faticato per il Vangelo e per la sua diffusione. Una posizione importante nella prima comunità la occupa anche Prisca che insieme al marito Aquila viene più volte menzionata nella corrispondenza paolina.

Qualche decennio più tardi, alle donne che potevano parlare o profetizzare in pubblico viene loro imposto il divieto di parlare in comunità: «la donna impari il silenzio, con tutta sottomissione. Non concedo a nessuna donna di insegnare, né di dettare legge all’uomo» (1Tm 2,11-12). Una aggiunta successiva al testo o una parola chiarificatrice di una polemica che si era innescata già con Paolo sul ruolo della donna nella Chiesa? Certo è che la prima comunità di discepoli di Gesù non aveva paura di affidare nelle mani delle donne ministeri e predicazioni che in tempi immediatamente successivi furono loro sottratti. Secondo diversi autori il cristianesimo, da strutture originariamente democratiche e carismatiche si organizza attraverso forme sempre più a favore dei maschi. Inoltre, l’importanza di Roma, in questa prima fase della cri-

³ Ha studiato diffusamente questo argomento V. FABRENGA, *War Junia(s), der hervorragende Apostel (Rom 16,7), ein Frau?* In «Jahrbuch für Antike und Christentum» 27/28 (1984/85), pp. 47-64.

⁴ Cfr. R. ALBRECHT, *Das Leben der heiligen Makrina auf dem Hintergrund der Thekla-Traditionen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986, cap. V.

⁵ Cfr. H. KÜNG, *Cristianesimo*, tr. it., Rizzoli, Milano 1997, p. 130.

stianità, era sì dettata dal fatto che Pietro e Paolo le visitarono subendovi lì il martirio ma era soprattutto autorevole perché aveva una “presidenza nella carità”.

Essa, infatti, essendo la comunità più agiata e inserita nella capitale dell'impero, s'impone presto come la Chiesa di riferimento prestando soccorso alle comunità meno agiate soprattutto a quella di Gerusalemme; da qui, la più antica comunità giudeo-cristiana, dopo l'esecuzione di Giacomo e prima dello scoppio nel 66 della guerra giudaico-romana, sarebbe emigrata da Gerusalemme alla volta di Pella, nella Giordania orientale, come ha affermato Eusebio⁶.

La distruzione del tempio del 70 e la completa distruzione di Gerusalemme del 135, a seguito della sollevazione ebraica, provocò l'espulsione dalla città santa di tutti gli ebrei e il cambiamento del nome in Aelia Capitolina con la definitiva conclusione della comunità primitiva di Gerusalemme e la sua eminente posizione nella giovane cristianità. Tutto ciò ha certamente contribuito alla creazione di episcopati che si ponevano sempre più in comunione con la Chiesa di Roma (e non più con Gerusalemme) che aveva non solo accolto la testimonianza dei martiri Pietro e Paolo, ma che andava crescendo in numero strutturandosi nelle molteplici e piccole chiese domestiche. Inoltre, dopo la violenta persecuzione di Nerone (nel 64) e la seconda di Domiziano (81-96), i cristiani della Chiesa di Roma acquistano una grandissima popolarità e stima in tutta la giovane Chiesa nascente. La loro tenacia innanzi alla suprema prova del martirio era di grande stimolo a credere per tutta la Chiesa, il loro sangue era “seme dei nuovi cristiani”⁷.

Nella crescita della Chiesa in Occidente ben presto un nuovo e importante fenomeno entrava a strutturare il pensiero cristiano. Con Giustino morto martire a Roma, unico tra gli apologisti ad aver beneficiato di una formazione filosofica, le argomentazioni cristiane furono poste in maniera energica ed intelligente fino a che il cristianesimo, utilizzando la metafisica platonica e aristotelica, fu proposto come la sola vera filosofia, una vera sapienza adeguata alla ragione che utilizzava le antichissime profezie donate ad Israele ora accessibili in Cristo a tutti gli uomini. Gesù Cristo, compreso come il *Lògos* divino, era la vera sapienza divina ora rivelata attraverso la Chiesa a tutti uomini. Il pensiero e la testimonianza di vita della Chiesa di Roma diedero un grande segnale a tutte le giovani comunità cristiane che, soprattutto dopo la

⁶ EUSEBIO, *Storia della Chiesa*, III, 27,3.

⁷ IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, III, 3,1: PG 7, 848.

Tramonto del Cristianesimo o cambiamento di paradigma?

raggiunta tolleranza dell'editto di Milano nel 313, compresero "il modello romano" come la strada giusta da intraprendere.

La grande cristianizzazione dell'impianto culturale ellenista si ebbe però non a Roma ma con la teologia greca di Origene che più di tutti i Padri della Chiesa guidò la conciliazione tra cristianesimo e mondo greco dando un primo modello di teologia scientifica. Lui, riconosciuto come uno dei più grandi dotti dell'antichità (la bibliografia su Origene redatta da Eusebio conta duemila libri!), pose nella teologia, nell'apologetica e nell'esegesi biblica, un carattere universale innescando vivaci discussioni e manifestando una sua straordinaria originalità e libertà di pensiero. Origene e Clemente Alessandrino, suo predecessore, propongono il cristianesimo come la più perfetta di tutte le religioni perché attraverso l'incarnazione di Dio si comprende la pedagogia che conduce la storia alla divinizzazione dell'uomo.

La riflessione sul *Lògos* spinge la teologia cristiana verso la metafisica ellenistica che tanto ha speculato sulla generazione ontologica di Cristo scatenando in seguito non solo appassionati dibattiti teologici ma anche violente persecuzioni. Si procede così ad una elaborazione di una cristologia sempre più articolata che per essere definita con precisione doveva continuamente nutrirsi di nuove categorie filosofiche, nella specificazione dottrinale delle relazioni del Figlio con il Padre e poi dello Spirito. La riflessione teologica che scorgeva in Dio un'unica sostanza, tre ipostasi, due nature, due processioni, coinvolgerà schiere enormi di intellettuali mentre la gente semplice (a cui fu destinato in principio l'annuncio del Vangelo!) resterà fuori da questo dibattito. Il cristianesimo che si nutriva soprattutto di esperienza vissuta, di *koinonìa* fraterna, di Eucaristia, di solidarietà e di carità che rendevano vivo il mistero di Cristo in mezzo alla Chiesa nascente, diventava sempre più adesione professata a dei dogmi che andavano articolandosi in modo sempre più dettagliato e non di facile comprensione.

La dottrina trinitaria era diventata una tecnica concettuale, una sorta di superiore «matematica trinitaria», per la quale persino i teologi e i predicatori dimostravano in larga misura disinteresse, perché lontana dalla predicazione e dal popolo e in ogni caso distante dallo stile del Nuovo Testamento. Gesù e la prima comunità dei Dodici, avevano avuto l'ardire di annunciare in modo estremamente semplice il nuovo volto di Dio che è Padre e che in Cristo vuole renderci tutti suoi figli; ciò veniva proposto non attraverso complessi concetti ma attraverso immagini tratte dalla vita, metafore, parabole, storielle che svelavano il volto d'amore dell'Eterno.

Numerosi concili, ripetute scomuniche, condanne a morte, posero la Chiesa, dal IV e V secolo in poi, in uno stato di non poco *stress*, tanto che

quando nel Seicento la semplice proposta musulmana di una fede nuovamente semplice e molto spirituale si affacciò nei territori massicciamente cristiani, ci fu, in modo alquanto veloce, la conversione di numerosissime schiere di cristiani a quella che sembrò essere inizialmente una delle tante eresie del cristianesimo puntualmente condannate da concili sempre più dottrinali e meno pastorali rispetto al primo concilio di Gerusalemme. Ciò che si stava realizzando all'interno del cristianesimo fu un processo di trasformazione che dal 381 proseguì in un modo alquanto veloce: la generazione del paradigma monarchico.

Con Teodosio il grande (379-395) il cristianesimo diventa religione di Stato, la Chiesa cattolica "Chiesa di Stato" e l'eresia un crimine contro lo Stato equiparato ad una pena di *laesae maestatis*. Dopo nemmeno cento anni la Chiesa perseguitata vede coloro che non condividono la sua fede come nemici che meritano punizioni adeguate. Nel 385 il predicatore laico Priscilliano, un asceta fanatico, viene giustiziato a Treviri per eresia insieme a sei compagni: per la prima volta dei cristiani uccidono altri cristiani per divergenze di fede. Da qui inizia la cristianizzazione della vita pubblica e il dibattito della fede è spesso alimentato e immischiato a molta politica e diplomazia.

Per Agostino e per tanti si stava compiendo sulla terra il grande disegno salvifico di Dio. Con la caduta dell'impero romano d'Occidente si stava tessendo con il cristianesimo una nuova civiltà che avrebbe scalzato quella pagana e la Chiesa avrebbe fondato una nuova epoca, la nuova "città di Dio" sulla terra. Sempre nel 400 tra Roma e Bisanzio si sviluppano diverse tendenze cristologiche che sono spesso frutto di lotte di potere che porteranno allo scisma acaciano durato trentacinque anni (484-519) fino ad evolversi nel definitivo scisma d'Oriente.

La teologia frequentemente si estrania dalla predicazione vicina al popolo e si concentra in modo ossessivo sul dogma trinitario. Nel nome di Gesù, che era stato il massimo predicatore della non violenza, si uccidono persone per la loro fede, si bruciano libri, si impongono divieti di predicazione e si sequestrano beni a chi è ritenuto eretico.

Con la morte di Teodosio nel 395 l'impero viene definitivamente diviso in un impero romano d'Oriente e uno d'Occidente e cresce il già avviato antagonismo per la supremazia tra la Roma d'Oriente (con capitale a Bisanzio dove già Costantino aveva spostato la sede dell'impero) e quella d'Occidente (con Roma che richiedeva la "primogenitura"). La fede dell'impero orienta sempre più la cultura e la politica. I regnanti cominciano a porsi come i custodi non solo della *societas* ma anche della *christianitas* la cui ortodossia diventa anche una questione di ordine statale. I sovrani eserciteranno subito la

Tramonto del Cristianesimo o cambiamento di paradigma?

loro influenza sempre più forte nella liturgia, nella teologia e nell'iconografia. Proprio perché la fede contribuiva alla creazione dell'identità dell'impero, ai vescovi e al clero erano concessi nuovi benefici. L'imperatore ormai cristiano era il provvidenziale protettore della Chiesa. Questo riconoscimento, che già Eusebio diede a Costantino, autorizzò gli imperatori a promuovere Concili, nominare patriarcati e intervenendo frequentemente nelle sorti delle comunità. Nel VI secolo con Giustiniano si decretò la fine del paganesimo con la realizzazione della Chiesa di Stato. Nel nuovo Stato cristiano gli eretici e i pagani perdevano le cariche statali e le abitazioni.

A Costantinopoli la *Hagia Sophia*, la più grande Chiesa della cristianità, fu pensata già nel 357 come il centro simbolico dell'impero e la futura Chiesa dell'incoronazione degli imperatori. La nuova Roma è posta politicamente sopra l'antica Roma. È qui che la fede veniva garantita nella sua ortodossia dal patriarca di Costantinopoli.

Da Costantino a Nicea nel 325 e poi da Teodosio a Costantinopoli nel 381 furono convocati i primi Concili che fissarono la fede che i cristiani avevano ricevuto dagli Apostoli. A Roma, invece, si avviò una sempre maggiore latinizzazione della Chiesa d'Occidente attraverso l'autorità del suo vescovo che fu sempre più identificato come il successore dell'Apostolo Pietro. Così feste, riti e celibato ecclesiastico finirono per imporsi in Occidente anche se vi erano usanze diverse in Oriente. Con la fine dell'impero romano d'Occidente, Roma, sottomessa a Bisanzio, si trovava in uno stato di inferiorità e pure l'amministrazione ecclesiastica veniva guidata da Bisanzio che faceva trasportare a Costantinopoli i papi oppositori per piegarli alla volontà imperiale anche per questioni politiche e dogmatiche.

Le tensioni crebbero quando il papa Stefano II si recò dal re dei Franchi, Pipino il Breve, concedendo il consenso e il passaggio per i territori pontifici per la conquista dell'Italia longobarda, mentre i territori bizantini occupati da Astolfo sarebbero andati alla Chiesa romana. Ora un papa si comportava come un capo politico su un territorio che fino ad allora competeva all'imperatore. La rottura politica avvenne quando il papa Leone III, nella notte di Natale dell'800, durante una celebrazione liturgica nella Basilica di San Pietro, attribuì il titolo di cesareo - fino ad allora riservato all'imperatore di Bisanzio e ai suoi vicari - a un principe barbaro, il figlio di Pipino, il re dei Franchi, Carlo.

La conseguenza di questo gesto fu disastrosa, perché veniva riconosciuto dal vescovo di Roma un nuovo imperatore come se non ce ne fosse già uno a Bisanzio. Agli occhi dei bizantini l'antica Roma era con questo gesto diventata eretica. A questo si aggiunge l'immissione del «*filioque*» nel Credo nice-

no-costantinopolitano che generò non poche tensioni appoggiate dal punto di vista politico da una parte (l'Occidente) e contestate dall'altro (l'Oriente).

Questa, che inizialmente era una semplice disputa teologica, diventò ben presto una lotta di potere e di supremazia della Chiesa di Roma su quella Orientale. La cosa assunse proporzioni devastanti quando un sostenitore della sovranità assoluta del papa, il cardinale Umberto di Silva Candida, in una visita a Costantinopoli come delegato pontificio, cominciò a contestare pubblicamente il patriarca Cerulario che era già in tensione con il papa Leone IX per l'espansione nei territori dell'Italia Meridionale, prima province bizantine. Umberto, dopo aver saputo della morte del papa, redasse personalmente una bolla di scomunica nel 1054 contro il vescovo Cerulario che depose pubblicamente sull'altare di S. Sofia prima di ripartire con la propria delegazione.

La bolla era piena di affermazioni false e scorrette e naturalmente provocò la scomunica di Cerulario contro il vescovo e il suo seguito. D'ora in poi il nome del papa non veniva più pronunciato nella liturgia bizantina e a Costantinopoli le chiese per i latini resteranno chiuse. Da allora i Papi considereranno la Chiesa greca come separata da Roma, quindi scismatica e poi anche eretica. Come si vede non era la Scrittura a svolgere un ruolo normativo nelle scelte delle singole Chiese ma le spinte politiche che spesso venivano raccolte dai teologi e dal clero e tradotte in controversie dottrinali e liturgiche che a causa delle prime finivano per assumere una tale portata da causare odio, rivalità e divisioni.

3. Il paradigma romano-monarchico

Con l'inserimento della Chiesa cattolica nell'ordinamento statale di Costantino, la comunità romana diventa un ente di diritto pubblico, i vescovi delle provincie diventavano "metropolitani" ma furono i vescovi romani del IV e V secolo che ampliarono le loro competenze invocando un primato sulla Chiesa universale.

Con Siricio (384-399) per la prima volta il vescovo di Roma si definisce "Papa", un sinonimo onorifico e affettuoso di padre, che in Oriente viene usato ovunque dai cristiani verso il loro vescovo ma ciò che è ancora più importante è che Siricio incomincia a definire «apostolici» gli atti svolti dalla propria cancelleria. In seguito Innocenzo (401-417) pubblica un decreto che impone a tutta la Chiesa occidentale che gli affari importanti della Chiesa, dopo essere trattati nei singoli sinodi, debbano essere presentati al vescovo di Roma per la decisione finale. Roma diventa perciò l'unica sede apostolica che dovrà nutrirsi di uffici, teologi e gerarchie che dovranno stabilire le enormi ri-

chieste e pratiche che arrivavano da tutto l'orbe cristiano. Con il definitivo tramonto nel 476 dell'impero romano d'Occidente l'evoluzione della comunità cristiana si avvia verso una espansione sempre più grande.

Uno dei protagonisti di un nuovo volto di pontificato fu certamente Gregorio Magno «un monaco saggio, energico, un politico dotato e un pastore amabile e imponente»⁸. Appartenente ad una famiglia della ricca aristocrazia senatoria romana, già verso i trent'anni fu eletto prefetto della città di Roma e a seguito della sua conversione si decise per una vita d'asceti. Il suo palazzo di famiglia divenne un monastero e altri ne fondò nei suoi latifondi siciliani.

Con il suo pontificato nel 590 Gregorio, senza accorgersene, getta le basi del potere secolare del papato che con lui acquista grande popolarità e uno straordinario consenso. Uomo di premurosa carità e di grande cultura si dedicò moltissimo alla formazione del clero, alla cura spirituale del popolo e dell'opera missionaria della Chiesa.

Gregorio pensava al Papa come a un supremo servitore della Chiesa con un'estensione universale. Gregorio sosteneva una concezione collegiale del papato, per cui, con sentimento penitenziale, sottolineava frequentemente anche gli errori e il tradimento di Pietro. Caratteristica è per lui la sentenza: «Dalla sede suprema viene un buon governo se colui che presiede domina più sui suoi vizi che sui suoi fratelli»⁹. Lutero in maniera lapidaria dichiarò che «Gregorio Magno fu l'ultimo vescovo della Chiesa romana; i successivi sono Papi, cioè sommi sacerdoti della curia romana»¹⁰.

Con l'incoronazione di Carlo Magno da parte del Papa s'impone la concezione che è la sede romana a riconoscere la dignità imperiale come venuta direttamente da Cristo. Cento anni dopo la fondazione dello stato della Chiesa Niccolò I, sotto anatema (esclusione dalla Chiesa) si appropriava della facoltà di far eseguire i suoi ordini come se venissero direttamente da Cristo, trattando vescovi, arcivescovi, patriarchi e re, come se fossero dei sudditi. La sede romana entrava in possesso di molti beni confiscati agli scomunicati e, procedendo a varie falsificazioni (come la “donazione di Costantino” e le “pseudoisidoriane”), si mirava al sempre maggior allargamento del dominio dello Stato pontificio.

Con Gregorio VII la romanità della Chiesa è pienamente attuata. Il Papa è al di sopra di tutto e viene proposta una mistica dell'obbedienza alla sede romana perché in questo modo certamente si obbedisce a Cristo. Il Papa infatti è il signore assoluto della Chiesa ed anche il signore supremo del mondo. Si

⁸ A.V. HARNACK, *Dogmengeschichte*, Tübingen 1991, 332.

⁹ GREGORIO MAGNO, *Regula pastoralis*, II, VI, 22.

¹⁰ M. LUTERO, *Supputatio annorum mundi* (1541), in H. KÜNG, *Cristianesimo*, cit., p. 341.

giunge così al conosciuto episodio del re Enrico IV che, entrato in conflitto con il Papa, fu da lui scomunicato e destituito. Ciò ebbe come conseguenza che i sudditi del re (liberati dal giuramento di fedeltà al sovrano) non riconobbero più Enrico come loro regnante fino a quando, costretto in modo penitenziale a recarsi a Canosa dal Papa per farsi perdonare e ottenere l'assoluzione, poté ritornare ad esercitare il suo ufficio.

Questo sistema di potere nelle mani del Papa era tuttavia destinato presto a fallire. Gregorio VII è stato il papa più militarista sulla soglia di Pietro. Arruola personalmente le truppe, intraprende imprese militari e, a cavallo di una splendida armatura, prende anch'egli parte alla battaglia. L'antico principio secondo cui la Chiesa non versa sangue e la croce di Gesù, altissimo segno di amore estremo e di non violenza, viene usata, da Costantino in avanti, anche come simbolo di protezione e impressa nelle armi della battaglia. Da qui molte pagine oscure della storia della Chiesa sono state riempite da un'azione intrapresa da Papi, vescovi e re che, in nome dell'ortodossia e per la correzione degli errori degli eretici e degli infedeli, hanno dato avvio alla spaventosa azione di inquisizione che diviene una linea caratteristica di questo paradigma che vede nella romanità monarchica della Chiesa il suo più alto compimento.

Il Papa come monarca universale e i vescovi, come monarchi locali, si comportavano come dei dominatori assoluti pretendendo per le loro persone totale asservimento e obbedienza. Tale paradigma, in alcuni ecclesiastici nostalgici e conservatori, è di fatto invocato o operato spesso non nella teoria ma nello stile e nella prassi. Papa Francesco, in tempi recenti, ha denunciato spesso lo stile di alcuni vescovi che vivono come principi perché preoccupati del loro potere e ingessati in uno stile di mondanità. Papa Bergoglio frequentemente chiede di superare il clericalismo per poter presentare ogni ministro come un autentico uomo di Dio e di comunione. Da Gregorio IX, con la costituzione *Extracomunicamus* del 1231, si evoca al Papa la lotta contro le eresie, nominando gli inquisitori pontifici soprattutto tra gli ordini mendicanti.

Gli eretici condannati dalla Chiesa dovevano venire consegnati al tribunale secolare per la punizione mediante la morte sul rogo o per lo meno mediante il taglio della lingua. I laici non dovevano discutere della fede né in pubblico né in privato, ma dovevano denunciare tutti i sospetti di eresia. Innocenzo IV autorizzò l'autorità secolare a procedere ad ogni tipo di tortura come mezzo per estorcere la confessione.

Lo Spirito del Risorto, tuttavia, non cessa, anche in questi tempi bui, di suscitare nella Chiesa luminose figure, come quella di Francesco d'Assisi, per richiamare la Chiesa alla sua identità perché fosse riparata dalle sue fonda-

menta. Il “poverello” non comprese subito quale grande missione doveva passare attraverso di lui ed egli stesso, nella rivelazione a San Damiano, «Francesco vai, ripara la mia casa... non vedi che è in rovina?»¹¹ credette inizialmente di dover ricostruire la piccola cappella di San Damiano divenuta ormai un rudere. Le sue intuizioni avrebbero potuto dare una profonda sferzata all’andamento della cristianità in una svolta di paradigma.

L’umiltà di Francesco che non condanna nessuno e che si pone in un delicato atteggiamento di dialogo, il suo amore per “sorella povertà”, la semplicità del modo di porsi che rinunciava ad ogni segno di potenza esteriore per assumere credibilità con la sola arma del Vangelo accolto *sine glossa*, avrebbero potuto dare un nuovo andamento alla vita della Chiesa evitando forse scismi e riparando fratture. Il grande Innocenzo III che come “signore del mondo” accolse e ascoltò con attenzione il “poverello d’Assisi”, avrebbe potuto, per le sue doti non comuni, indicare alla Chiesa un cammino profondamente diverso. Egli, che è stato il pontefice che più di tutti prima di lui ha saputo accrescere la potenza, i possedimenti e la ricchezza della Santa Sede, all’età di cinquantasei anni muore in povertà e miseria umana, completamente abbandonato e derubato dai propri servi, nudo, nella cattedrale di Perugia.

Da questo periodo in poi la teologia accresce la sua riflessione e soprattutto attraverso l’opera monumentale di Tommaso d’Aquino riceve una sua finissima sistematizzazione ma il paradigma medioevale romano si protrae in avanti: Roma governava su ogni aspetto della Chiesa in modo particolare mostrandosi inflessibile verso l’eresia e la difesa della fede per salvaguardarne l’ortodossia.

Nel 1342, il Papa Benedetto XII, per riaffermare il potere del pontificato che andava perdendo quota, fece introdurre una nuova formula abrogata solo da Benedetto XVI. Il Romano Pontefice veniva incoronato come il regnante del mondo mentre chi procedeva alla funzione proclamava solennemente imponendo le tre corone: «Ricevi la tiara, e sappi che tu sei il padre dei Principi e dei Re, Il Governatore del mondo e il Vicario di Gesù Cristo in terra»¹². Con Innocenzo VIII e la bolla *Summis desiderantes affectibus* (1484) si metteva in guardia il mondo sul funesto pericolo delle streghe e si procedette all’esecuzione di un numero sterminato di semplici donne, spesso vittime di dicerie, ingiurie, gelosie e malevolezze che le portavano, senza diritto di appello, al rogo.

¹¹ TOMMASO DA CELANO, *Fonti francescane*, Vita seconda, Edizioni Caroli, Brescia 2012, cap. XI.

¹² *Rituale Romano* in uso fino all’incoronazione di Paolo VI nel 1963.

Il pensiero tuttavia faceva il suo percorso, la santità continuava ad affiorare, i mistici indicavano, come Teresa d'Avila, la strada maestra dell'incontro esperienziale con Cristo come vera via di santità e tanti uomini e donne vivevano sinceramente il Vangelo. Grandi pensatori, come Erasmo da Rotterdam che come «principe degli umanisti» indicò il suo programma di «Ritorno alle fonti» (Scrittura e Padri), iniziarono a porre all'interno del cattolicesimo romano dei principi di rinnovamento che non sempre furono colti. Lutero si è nutrito degli scritti di Erasmo e il dibattito del protestantesimo attingeva le sue radici in Italia. In Italia, nel Regno di Napoli, presso la Basilica di San Giovanni Maggiore, il grande teologo Juan de Valdés avviò un programma di riforma della Chiesa ispirandosi alla teologia di Erasmo e alla mistica francescana.

Tuttavia i libri di teologi e di vescovi che davano impulsi di rinnovamento furono presto proibiti e messi all'indice e nemmeno la Riforma (che con l'appoggio e la politicizzazione dei principi tedeschi assumeva proporzioni non volute da Lutero) e poi Trento riuscirono a creare un profondo rinnovamento di paradigma. Trento fu certamente un grande Concilio pastorale oltre che dogmatico ma si pose in una posizione di rottura con il protestantesimo e molti impulsi che potevano già allora essere accolti (messa in volgare, nuova diffusione del Vangelo, ministerialità diffusa, depotenziamento del centralismo romano, superamento di rigidismi e superstizioni, condanna delle streghe...) avrebbero forse potuto evitare scismi e incomprensioni. Tale atteggiamento di chiusura fu mantenuto da Roma anche innanzi a degli impulsi che avrebbero rinnovato il mondo e il pensiero.

L'Illuminismo, la lotta per l'uguaglianza dei diritti della donna, la caduta di molti assolutismi, non hanno visto il magistero in un atteggiamento di accoglienza, anzi, molte volte, c'è stata una evidente chiusura, attirando antipatie di molte fasce di intellettuali che vedevano nella Chiesa una istituzione ormai sorpassata e non più capace di camminare con il mondo.

4. Un necessario nuovo paradigma

Con il Concilio Ecumenico Vaticano II nella Chiesa, non più spaventata dalla modernità, si vede sorgere la nascita di un nuovo paradigma. Giovanni XXIII, con il discorso di apertura del Concilio, indicò in modo profetico un nuovo stile che la Chiesa decideva di assumere:

«La sposa di Cristo preferisce usare la medicina della misericordia invece di imbracciare le armi del rigore; pensa che si debba andare in-

Tramonto del Cristianesimo o cambiamento di paradigma?

contro alle necessità odierne, esponendo più chiaramente il valore del suo insegnamento piuttosto che condannando»¹³.

Con il Concilio la grande fiducia nel dialogo ecumenico generò la speranza di poter presto rivedere tutti i cristiani riuniti attorno alla stessa mensa eucaristica. Il ritorno al Vangelo, attraverso una sua rinnovata centralità nella liturgia e nella catechesi, sembrava preparare una nuova “primavera della Chiesa” prossima a realizzarsi. Ma così non è stato, o almeno le enormi attese suscitate dal Concilio non sono state ancora pienamente realizzate.

Il dibattito ecumenico si è affossato nelle aride secche delle definizioni dottrinali che ancora oggi esprimono l'essenza della fede compresa ancora solo come un insieme di formulazioni dogmatiche da ripetere in maniera identica, anche nelle parti che non costituiscono il nucleo del cristianesimo. Il tema delle «gerarchie nella verità» introdotto dal Concilio, non ha ancora dato la possibilità di creare una profonda unione con ciò che costituisce il cuore della nostra fede.

Nell'introduzione al *Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo* del 1993 è citato il viaggio di S. Giovanni Paolo II a Istanbul (1979) dove il Papa ha affermato: «Non si tratta di sapere se possiamo ristabilire la piena comunione, ma ancor più se abbiamo il diritto di restare separati».

Un enorme lavoro da parte di movimenti, commissioni, consigli ecumenici hanno portato a numerosi passi in avanti nel rapporto tra le singole chiese che hanno appreso che «è molto più ciò che ci unisce che non ciò che ci divide». Si comprende sempre più che il cammino dell'ecumenismo indicato dallo Spirito non dovrà necessariamente uniformare dottrine, liturgie e vocabolario teologico perché basterà riconoscere che nel cuore del nostro Credo c'è sufficiente spazio sul quale costruire l'unità. Sta maturando la necessità di accettare e ammettere che la diversità tra i cristiani non può essere superata (ma una vera uniformità non c'è stata nemmeno nella prima Chiesa!) e ciò non deve privarci del desiderio di conoscerci vicendevolmente, di poter pregare insieme, di ascoltare la Parola di Dio e celebrare l'Eucaristia, comprendendo che la fede cristiana, prima di essere legata a dei dogmi, è esperienza viva di Cristo in mezzo a noi. Possiamo incontrare il Dio di Gesù Cristo in una differente tradizione religiosa ma non è più il caso di tenerci distanti, di innalzare muri, di continuare a perpetrare condanne.

¹³ GIOVANNI XXIII, *Discorso di apertura del Concilio Ecumenico Vaticano II*, 11 ottobre 1962, 2.

Come i cristiani di una parrocchia non considerano i cristiani di un'altra comunità o di un movimento ecclesiale come eretici, così i cristiani delle varie confessioni devono unirsi nell'esperienza del Vangelo vissuto e far diventare la diversità di ciascuno ricchezza di tutti, perché nessuna Chiesa si converta ad un'altra ma perché tutte le chiese si convertano a Cristo e al cuore del suo messaggio.

Anche all'interno della tradizione cattolica accade che delle persone facciano esperienza di fede attraverso degli itinerari che per altri, appartenenti alla stessa comunione ecclesiale, possono apparire insignificanti; questo, tuttavia, non li porrà tra loro (almeno che non ci siano delle vene di fanatismo!) in uno stato di mancata comunione. Se, ad esempio, un fedele si avvicina alla fede, dopo tanto esilio da essa, attraverso un pellegrinaggio a Medjugorje, mentre un altro cristiano non riesce proprio a vedere nel "fenomeno croato" niente di soprannaturale, ciò non spingerà i due a non sentirsi parte della stessa Chiesa e a non rispettare l'esperienza di Cristo che è giunta attraverso tale via. Questa differenza non li porterà a non poter collaborare insieme per i progetti di carità della Chiesa o a celebrare l'Eucaristia insieme. Certamente con questo non vogliamo equiparare le diversità di fede generate da esperienze che fanno riferimento a rivelazioni private, o dalla partecipazione ai percorsi di movimenti o parrocchie, sullo stesso piano delle diversità dottrinali.

La comprensione diversa del ministero, dei Sacramenti, della venerazione alla Vergine Maria, del primato petrino e degli altri elementi della fede cattolica che generano difficoltà di dialogo con l'ortodossia e con il protestantesimo, sono barriere insormontabili o parte di quella poliedricità di approccio alla grande verità del Mistero di Dio rivelatosi in Cristo? Inoltre la fede è solo adesione a delle dottrine o è soprattutto esperienza vissuta di Cristo in noi? E l'esperienza vissuta non è diversa di persona in persona? In uno storico colloquio che il Card. Ratzinger fece con Peter Seewald, alla domanda del giornalista: «Quante sono le strade che portano a Dio?», il porporato rispose: «Tante, quanti sono gli uomini!»¹⁴.

Ogni uomo quindi, al di là del suo credo religioso, può trascendere il contingente e approdare all'incontro col Mistero. Certo che, per quanto detto dal Cardinale Ratzinger, nessuno può pensare di ricercare l'Assoluto ripercorrendo l'esperienza di un singolo uomo, la quale, per quanto sia stata significativa, non potrà mai diventare normativa.

Ammettere che Dio ha un ardente desiderio di parlare a tutti e lo fa anche senza il permesso della Chiesa, della teologia e dell'azione pastorale, ci

¹⁴ J. RATZINGER, *Il sale della terra*, Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1990, p. 37.

Tramonto del Cristianesimo o cambiamento di paradigma?

aiuta a uscire da quella che è stata chiamata «la sindrome dell'Unigenito»¹⁵, riferendoci – con questo simbolo – alla coscienza psicologica di chi si considera erroneamente figlio unico. Immaginiamo una famiglia numerosa che vive nella stessa casa, nella quale uno dei fratelli, molto affettuoso con suo padre, avesse l'abitudine di rivolgersi a lui non tenendo minimamente conto della presenza degli altri fratelli nella stessa abitazione.

Nel dialogo con suo padre egli non fa mai riferimento ai fratelli, né li guarda, né rivolge loro la parola, né li ascolta, né domanda, né risponde loro... si relaziona solo con suo padre, come se fosse un figlio unico, l'unico figlio a essere stato generato, come se gli altri non esistessero, nonostante essi, di fatto, siano lì... È questo anche il rischio per alcuni pastori e teologi i quali rischiano di credere che la grazia di Dio passa nell'uomo solo dopo il loro permesso o attraverso le loro grandi intuizioni.

L'azione di Dio resta sempre, come ci ha detto Gesù, simile all'azione del vento che «soffia dove vuole, ne senti la voce ma non sai da dove viene e dove va» (Gv 3,8). I cristiani uniti potranno insieme procedere in modo credibile alla lettura dei segni dei tempi che il Concilio Vaticano II ci ha abituato a riconoscere per porre tali segni come oggetto essenziale di osservazione, fino a diventare una "categoria teologica" perché «le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo, e nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore» (GS 1). Tutto ciò che accade nel mondo non è estraneo alla Chiesa e tutto ciò che è moderno e trova accoglienza e simpatia negli uomini di buona volontà, non può spaventarci.

Si profila inoltre la necessità di accogliere in modo nuovo il pluralismo delle religioni come ulteriori vie di salvezza, nella possibilità di ammettere varie modalità attraverso le quali misteriosamente Dio sceglie di raggiungere tutti gli uomini, mediante quelle «vie a Lui note» annunciate dal Concilio. I cristiani uniti potranno esercitare una continua e tenace condanna della guerra e di tutte le operazioni che la promuovono (costruzione di armi, alleanze economiche a discapito dei più deboli, sfruttamento dei paesi poveri...).

La direzione che Papa Francesco sta indicando è proprio quella orientata ad un nuovo paradigma della cattolicità che rinunci alla dimensione del potere riscoprendo l'essenziale dimensione del servizio. Tra le prime parole del suo pontificato egli volle condividere un suo ardente desiderio: «sogno una

¹⁵ G. DE CINTI, *Tipi umani, modalità, stili. Modelli interattivi della psicologia multifattoriale*, Edizioni Universitarie Romane, Roma 2013, p. 54.

Chiesa povera e per i poveri», la realizzazione di una “Chiesa del grembiule” annunciata da un altro profeta del nostro tempo, il vescovo di Molfetta, don Tonino Bello. È questo paradigma dell’unità e del servizio che ancora una volta lo Spirito, attraverso i nuovi profeti di oggi, sta indicando alla Chiesa, superando la tentazione di guardare con paura al nuovo che avanza, sapendo riflettere con serenità su ciò che non muta l’essenza del *depositum fidei* e cioè: la discussione sul celibato del clero, il diaconato femminile, l’accoglienza degli omosessuali nella Chiesa, la rinuncia definitiva da parte degli ecclesiastici alla ricchezza e ai segni del potere, il centralismo romano e una nuova comprensione dell’infalibilità pontificia, la missione della salvaguardia del creato. Non possiamo far finta che questi temi non abbiano una grande urgenza per ridare slancio all’annuncio del Vangelo, segni dei tempi sui quali riflettere per generare un nuovo aggiornamento ecclesiale.

L’azione di un rinnovamento di paradigma non è dettata dal fatto di voler ottenere nuovi consensi perché non è essenziale per i cristiani cristianizzare il mondo ma annunciare a tutti, con la vita, il bene del Vangelo. E ciò che intendeva il Signore quando chiese ai suoi discepoli di essere “sale della terra” e “lievito nella pasta”. Non è necessaria una presenza massiccia di cristiani nel mondo e forse così il Nazareno ha pensato ai suoi discepoli: un piccolo gregge che donasse sapore all’umanità facendo crescere l’amore, la giustizia, la libertà, la pace tra le nazioni, lievitando con l’esempio tutto il buono racchiuso in questo tempo e in questo mondo.

La religione cristiana, quindi, dando questa testimonianza credibile, esprimerà ancora il suo fascino. Non basta darsi una nuova veste emotiva rinnovando il libretto dei canti religiosi o passando ad una liturgia *pop*, inventandosi nuovi metodi per essere originali nella predicazione e nelle celebrazioni, diventando poi puntualmente ridicoli. Il messaggio del Vangelo è troppo prezioso per diluirlo con le nostre personalizzazioni invece di attualizzarlo attraverso i “segni dei tempi” che il mondo ci invia. Quando andiamo alla ricerca esasperata del consenso, finiamo per banalizzarlo il messaggio cristiano, privandolo di mordente e di interesse. Bisogna andare al cuore del Vangelo, comprendendo che molti elementi della fede cristiana devono restare come parte di una bella cornice che serve a valorizzare il quadro e non a distogliere l’attenzione su di esso.

Gesù, inoltre, ha lasciato un messaggio che ha toccato il cuore dell’uomo perché è stato terapeutico: Il Maestro scendendo negli inferi delle paure, delle solitudini, delle miserie umane è riuscito a portare speranza guarendo le ferite degli uomini che incontrava, perché li ha amati senza mai giudicarli. Egli ha affermato chiaramente che la sua venuta è tutta tesa a servire e non a

Tramonto del Cristianesimo o cambiamento di paradigma?

farsi servire e ciò è stato fatto con l'umiltà di chi si china ai piedi dell'altro per lavarli.

La proposta di Gesù era un'azione risanatrice, terapeutica, perché come il buon samaritano non ha avuto ribrezzo dell'uomo e delle sue piaghe. Il futuro della Chiesa non appartiene ai funzionari di un Dio stanco e sonnolento; appartiene solo a chi osa porsi come servo di ogni uomo, sapendo leggere oltre il suo peccato, la sua scristianizzazione, oltre la sua mancanza di fede, la profondità delle sue ferite.

Appartiene ai profeti che annunciano senza paura la gioiosa presenza di Dio nelle contraddizioni del tempo presente che è guardato con simpatia e non con sospetto come dai "profeti di sventura"¹⁶. Appartiene ai terapeuti dell'animo umano che imparano a porsi verso i fratelli come fonte di guarigione e appartiene ai poeti che trovano nuovi linguaggi e nuovi simboli per esprimere la bellezza dell'Eterno come ha fatto Gesù. La forza della profezia della Chiesa è nell'esercizio della sua "terapia", perché il cristianesimo sia sempre legato allo sviluppo integrale dell'individuo. Tutti devono poter cogliere che attraverso il Vangelo si ritrova ciò che veramente serve alla nostra libertà e alla nostra felicità.

Dovremo annunciare con la nostra testimonianza di "guaritori feriti" che nell'incontro con la fede l'uomo può riacquistare fiducia in sé stesso, superando le sue paure e le sue angosce, ritrovando nella comunità una vera famiglia in cui crescere e sentirsi amati, perché ciascuno comprenda che vale la pena vivere. La fede dovrebbe restituire a tutti la speranza di una vita che rinasce nella gioia del sentirsi amati da Dio e dai fratelli, suscitando tutte le energie più belle per vivere in modo creativo e libero la propria esistenza. La Chiesa non è più riconosciuta come "luce delle genti" quando non incarna lo stile dell'umiltà, della gioia della vita e del servizio gratuito.

La Chiesa riacquisterà più grande credibilità e simpatia quando rinuncerà ai segni del potere dialogando con tutte le frange di questa umanità non più con l'atteggiamento di chi è seduto in cattedra ma con quello di chi si mette ai piedi dell'altro per ascoltare, servire e lavare i piedi dell'uomo che accumula sporcizia nel cammino della sua esistenza.

¹⁶ Fu così che San Giovanni XXIII all'apertura del Concilio definì gli uomini di Chiesa che non riuscivano ad aprirsi al nuovo: «Ci pare di dover dissentire da certi profeti di sventura che annunciano eventi sempre infausti... La buona Provvidenza ci sta conducendo a un nuovo ordine di rapporti umani».

Conclusione

La fede che Cristo ha consegnato alla sua Chiesa ha dovuto attraversare, in questo lungo cammino di storia, molteplici e complessi periodi nei quali la Sposa di Cristo si è dovuta chiedere cosa il suo Signore desiderasse veramente da Lei e quali accorgimenti utilizzare perché la sua proposta fosse comprensibile, coerente e convincente per l'uomo del suo tempo. Così, tra continue trasformazioni, si è passati da un piccolo nucleo di giudeo-cristiani ad una Chiesa di un popolo via via crescente che ha avuto un'ampissima diffusione per la terra raggiungendo in brevi tempi tutti gli angoli del pianeta.

Tutto questo è stato possibile per la straordinaria plasticità che la comunità dei credenti in Cristo, nella lettura dei "segni dei tempi", ha saputo darsi. La religione cristiana, nonostante le contraddizioni vissute, ha lasciato un segno straordinario nel mondo non solo per la bellezza della fede e del Vangelo che ha sempre custodito e annunciato e per la liturgia che ha scaldato il cuore di una immensa schiera di uomini e donne. Attraverso la musica, l'arte, il pensiero il cristianesimo ha scritto con caratteri indelebili una scia luminosa di amore, di bellezza e di carità. Innumerevoli centri di accoglienza per i più poveri, missioni che hanno ridato dignità a chi era dimenticato da tutti, cura premurosa di tanti bambini e giovani che sono stati formati alla vita attraverso le prospettive cristiane.

Ma se tutto questo immenso lavoro oggi non esercita più il suo fascino o lo esercita in modo parziale non è solo perché si contano le debolezze di alcuni membri della gerarchia. Non sono solo i tristissimi episodi di pedofilia e di corruzione che anche nel clero hanno portato tutto il nauseabondo olezzo dello squallore umano ma è anche l'atteggiamento di assolutismo e di potere che molti nella Chiesa non vogliono abbandonare. Se infatti la Chiesa non riuscirà con sguardo soprannaturale a leggere nella sua vita di preghiera ciò che Dio le chiede qui e ora, drammaticamente rischierrebbe di sclerotizzarsi divenendo impermeabile all'azione ringiovanitrice dello Spirito. È questo il momento per ripensare al nuovo paradigma per una Chiesa "serva e unita" credendo nuovamente al cammino ecumenico e decidendosi per un definitivo ritorno all'unità, trovando la formulazione giusta per sederci insieme attorno allo stesso pane per sentirci un solo corpo. Era questo il sogno di San Giovanni XXIII che sul letto di morte lasciò a tutta la Chiesa queste toccanti parole:

«Ora più che mai, certo più che nei secoli passati, siamo decisi a servire l'uomo in quanto tale e non solo i cattolici; a difendere anzitutto e

dovunque i diritti della persona umana e non solamente della Chiesa cattolica. Non è il Vangelo che cambia: siamo noi che cominciamo a comprendere meglio (...). È giunto il momento di riconoscere i segni dei tempi, di coglierne l'opportunità e di guardare lontano»¹⁷.

Dopo aver parlato ancora con entusiasmo del Concilio che doveva proseguire e della necessaria unità della Chiesa che doveva essere raggiunta come condizione di credibilità del Vangelo, il 3 giugno del 1963 il "papa buono" muore lasciando il suo sogno di una Chiesa "serva e unita".

Se sessant'anni fa il Concilio Vaticano II ha avviato il cammino della Chiesa verso questa direzione è forse giunto ora il momento in cui la cristianità ha urgenza di ritrovarsi insieme, con tutte le sue confessioni, magari nel Cenacolo per un Sinodo Ecumenico o un "II Concilio di Gerusalemme", dove tutto è partito. Qui cattolici, ortodossi e riformati, deponendo i sontuosi mantelli che nella storia si sono ricamati, potranno scegliere di ritornare uniti per cingersi il grembiule del servizio.

L'anelito di unità che Cristo ha implorato al Padre ci obbliga a non deporre il sogno di una Chiesa unita, credibile e povera, sognando, riflettendo e lavorando all'apertura di nove strade di rinnovamento e di dialogo. Da Gerusalemme potremmo riporre nel servizio il centro della missione ecclesiale, divenendo pienamente "Chiesa in uscita", "Chiesa serva", "Chiesa del grembiule" che chinata senza paura sui piedi degli uomini, decide di lavarli, riscoprendo in questo gesto l'essenza della sua missione; in questo cuore del cristianesimo raccoglieremo in modo credibile il grande testamento che Gesù ha voluto racchiudere, come a lui piaceva fare, in un potente e semplicissimo simbolo.

¹⁷ Le ultime parole di Giovanni XXIII in L'Osservatore romano 3 giugno 1963.

La critica di Antonio Lombardi ad Hegel. Un approccio ontologico

di Dario Sessa

1. Introduzione

Abbiamo avuto modo di trattare già più volte il pensiero di Antonio Lombardi, pensatore cattolico ed acuto critico della filosofia moderna e contemporanea, anche al fine di diffondere la conoscenza di un personaggio poco noto, ma ben meritevole di attenzione¹. In questo contributo esamineremo l'approccio del filosofo del nostro A. nei confronti dell'impianto hegeliano, in prospettiva cosmologico-ontologica e con particolare attenzione agli esiti sul piano teologico.

L'interesse di Antonio Lombardi per Hegel viene motivata all'inizio della trattazione per il "posto singolare" che il nostro A. riconosce al filosofo tedesco nella storia della filosofia. Secondo Lombardi, infatti, Hegel ha il merito di "aver appieno compreso e sviluppato il principio della realtà e concretezza della natura, che non è data né in assoluta unità, né in assoluta molteplicità, ma in unità e molteplicità insieme"².

La positività della prospettiva, che rivendica l'unità di momenti erroneamente separati, è supportata anche dal primato della ragione, posizione questa condivisa da Antonio Lombardi, per il quale "tutta la natura è saldamente costruibile secondo ragione"³. Il nostro A., peraltro, è d'accordo con quanto afferma Hegel stesso: "La via della scienza è la sua forma intellegibile, via aperta a tutti e per tutti uguale; arrivare mediante l'intelletto al sapere razionale, questa è la giusta esigenza della coscienza che si affaccia alla scienza"⁴.

Il Lombardi, però, osserva in maniera certamente personale, ma tutt'altro che peregrina, come l'impostazione di fondo del filosofo tedesco

¹ Cfr. D. SESSA, *La critica al monismo e l'impegno ontologico: la riflessione di Antonio Lombardi* in "Rivista di Storia e Letteratura Ecclesiastica" a. XIV-XXII (2008-2016), n. 2, pp. 55-80, al quale rimandiamo per un *excursus* su vita e opere del filosofo (pp. 55-57); ID., *Impegno ontologico e recupero della metafisica: Antonio Lombardi critico di Kant* in "Rivista di Storia e Letteratura Ecclesiastica", a. XXVI (2020), n. 1, pp. 41-75.

² A. LOMBARDI, *Critica delle metafisiche*, Bardi, Roma 1940, p. 81. Si tratta dell'opera principale del nostro A. (cfr. *La critica al monismo e l'impegno ontologico: la riflessione di Antonio Lombardi*, cit., pp. 57-60), che costituisce il riferimento costante di questo contributo.

³ Ivi, p. 81.

⁴ Cfr. G. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito* tr. it., E. DE NEGRI, La Nuova Italia, Firenze 1996., *Pref.*, vol. I, p. 6.

presenti una debolezza in un certo senso di natura psicologica, che così descrive:

“Tuttavia inorgoglitosi d’aver trovato nel principio dialettico quasi la chiave della realtà, volle estendere quel principio a tutte le cose che avessero una qualunque relazione fra di loro, senza distinguere da relazione a relazione, ma supponendo che tutte le cose date in relazione, finanche l’infinito in relazione al finito, o l’essere al nulla, non avessero altra realtà che la realtà di momenti. E così tutta la sua filosofia è essenzialmente mista di verità e di errore, di luce e di tenebre”⁵.

Per Lombardi, l’utilizzo generalizzato e talvolta abnorme della dialettica porta ad una serie di paradossi. Il primo è forse più grave è proprio la questione del rapporto tra l’essere e il nulla, che - come a breve vedremo - esita paradossalmente in una inaccettabile identificazione.

Il nostro A. si scusa col lettore dell’aridità delle pagine, giustificandosi per il fatto che “non si poteva confutar Hegel senza confutarlo anche nei particolari”⁶ e dimostra una conoscenza davvero completa e particolareggiata del sistema hegeliano⁷, padroneggiandone agevolmente i nodi tematici.

La sua trattazione, riprendendo vari e disparati punti del sistema hegeliano, talvolta appare poco sistematica, ma ciò nulla toglie alla rara capacità speculativa, incentrata su di un “impegno ontologico” che fruisce largamente dell’apporto tomista e che risulta davvero prezioso non solo in termini di consapevolezza antropologico-esistenziale, ma soprattutto in prospettiva teologica.

⁵ A. LOMBARDI, *Critica delle metafisiche*, cit., p. 81. Sintetizza Lombardi: “La filosofia di Hegel è appunto la ricerca, in ogni campo di queste relazioni, in cui ciascuna cosa è data come il momento dell’altra, progredendo verso una sempre maggiore ricchezza di momenti e concretezza della realtà, fino alla realtà suprema che si conosce appunto come la concretezza di tutti i momenti” (ivi). Definisce, inoltre Hegel come “terribile ingegno” (Ivi, p. 82).

⁶ Ivi, p. 82.

⁷ Opere di riferimento: G. HEGEL, *La fenomenologia dello spirito* (1807), tr. it., E. DE NEGRI, La Nuova Italia, Firenze 1996; *Scienza della logica* (1812-1816), tr. it. A. MONI, Laterza, Bari 1981; *Enciclopedie dalle scienze filosofiche* (1817), tr. it., B. CROCE, Laterza, Bari 1980; *Filosofia del diritto* (1821), tr. it., A. PLEBE, Laterza Bari 1954; *Lezioni di storia della filosofia* (tr. it., E. SANNA-G. CODIGNOLA, La Nuova Italia, Firenze 1981, *Lezioni di filosofia della storia*, tr. it., G. CALOGERO-C. FATTA, La Nuova Italia, Firenze 1947.

2. Identità, distinzione, opposizione. I caposaldi hegeliani

2.1 La più grande aporia della dottrina hegeliana dell'essere: l'essere e il nulla

Com'è noto, per Hegel ogni identità reca in sé un principio di opposizione e distinzione, presupposto dal quale discendono svariate conseguenze. La prima cui fa riferimento particolare Lombardi è che “l'essere considerato nella sua astrattezza è il nulla”⁸, e che questo mondo abbia la sua origine eterna “nella natura dialettica di quest'unità, che mentre è unità e infinità, ha in sé il principio stesso della negazione di essa unità e infinità”⁹. Osserva il nostro A. che vi emerge il concetto di un Dio in sé identico e senza differenze, né dotato di altra relazione necessaria se non con se stesso. Il paradosso hegeliano sta proprio nel pervenire all'identificazione essere-nulla, in quanto: “posto infatti che l'essere sia il nulla, è anche tolto ogni dissidio tra i due, la loro opposizione è vivente nella loro stessa identità: l'essere non è più solo con sé identico, ma è identico anche col suo opposto, è in relazione con altro e nella sua identità con quest'altro si differenzia in se stesso”¹⁰. Da qui - per Lombardi - ad una logica ateistica il passo è davvero breve.

La conclusione del nostro A. è che la logica hegeliana non tenga conto che gli universali sono astratti dalle cose ed hanno la loro esistenza nelle cose e l'intelletto quando li astrae “non è già che li consideri come il nulla, ma li considera come delle qualità proprie e distinte”¹¹.

Il paradosso dell'abnorme identificazione e della presunta opposizione tra l'essere e il nulla nell'unità del divenire, in quanto momenti “di una medesima realtà nella realtà della loro prima sintesi”. Per Hegel, infatti, proprio “nel nascere e nel perire, che sono propri momenti del divenire, è manifesta l'inseparabilità dell'essere e del nulla”¹². Ma si tratta di un enorme errore, che sta nel confondere ciò che viene impropriamente chiamato “nulla”, con la *potenzialità* dell'essere, il che è ben diverso. L'essere creato è, infatti, quello che

⁸ A. LOMBARDI, *Critica delle metafisiche*, cit., p. 82.

⁹ Ivi, p. 83.

¹⁰ Ivi. Nella *Scienza della Logica* Hegel ha quella che Lombardi ritiene una “strana concezione dell'essere”, ritenendolo un “concetto in sé” (§ 84) e ancora un “puro pensiero” o “l'immediato indeterminato, semplice” (§ 86). “L'essere può essere definito come Io=Io, come l'indifferenza o identità assoluta” o “intuizione intellettuale” (ivi), una sorta di “definizione metafisica di Dio” (§ 85). Paradossalmente Hegel ritiene, però, che la definizione eleatica secondo la quale “l'assoluto è l'essere”, sia “la più astratta e la più misera” (§ 86).

¹¹ Ivi, p. 84.

¹² Ivi.

- per usare le categorie aristotelico-tomiste - non è tutto atto, ma in parte atto e in parte potenza¹³.

Nell'economia del discorso non può essere eluso il tema del divenire, in cui effettivamente vi sono due momenti, che sono definibili come distinti, ma non opposti. Nella logica hegeliana essi "si vorrebbero identici", ma in realtà altro non sono che momenti distinti che concorrono nell'unità d'una natura. La natura quindi ha nella sua stessa unità il principio della sua molteplicità e distinzione, per cui essa "non consta in unità e identità assolute, ma in unità e molteplicità miste essenzialmente di differenza e molteplicità"¹⁴, il che - sottolinea Lombardi - si verifica solo nella natura creata, mentre nella natura in-creata si può parlare di assoluta identità senza composizione.

Inoltre, secondo il nostro A., si potrebbe legittimamente parlare di "nulla" solo in riferimento alla creazione (*creatio est aliquid facere ex nihilo sui et subjecti*), che avviene, per l'appunto, proprio "dal nulla", per cui "solo Dio può creare dal nulla, ma non già perché il nulla sia un momento dell'essere di Dio"¹⁵. Hegel, invece, si pone assumendo una posizione concettuale che fa dell'essere "un che di opposto incontrovertibilmente al nulla" col quale, però, viene paradossalmente ad identificarsi¹⁶. Di qui la confusione tra natura in-creata e natura creata, che finiscono con l'identificarsi, aprendo in varco al panteismo.

¹³ Cfr. Ivi, p. 85. Va rilevato la scorrettezza metafisica dell'impianto hegeliano, che non tiene conto che materia e forma non vanno concepiti singolarmente (*entia quae*), in quanto essi sono *entia quibus*. Cfr. D. SESSA, *Filosofia della natura e dell'esse*, PassionEducativa, Benevento 2017, p. 100. Così a tal proposito si esprime l'Orlando: "Potenzialità e attualità sono *entia quibus*. Non esistono separatamente per sé sole. Sono principi sostitutivi dell'esistente nel suo divenire, come quantità e qualità sono costitutivi dell'ente nel suo manifestarsi" (P. ORLANDO, *Filosofia dell'essere. Saggi*, Luciano, Napoli 1995, p. 156).

¹⁴ Ivi.

¹⁵ Ivi, p. 85. Ne consegue una questione teologica: l'attività di Dio è condizionata dalla sua "passività ideale"? Sembrerebbe che l'attività e potenza in virtù della quale Dio crea il mondo venga concepita, nella prospettiva hegeliana, in relazione ad una ideale passività, considerando che "ogni natura e definizione ha per condizione ideale il suo contrario, in ciò che ogni affermazione è negazione del suo contrario" (Ivi, p. 86). Per Lombardi, il problema è mal posto. La relazione che l'attività ha con la presunta "passività" di Dio per il nostro A. è, infatti, solo *ideale*, quindi né entitativa, né reale e non potrà mai esitare in alcuna dialettica.

¹⁶ A tal proposito osserva che "quest'opposizione d'un secondo principio contro il primo, è un avanzare della riflessione nel suo negare ogni cominciamento assoluto. Più distesamente ricorda la critica di Jacobi contro il principio della sintesi kantiana della coscienza di sé *a priori*. La qual critica, considerando l'universalità e l'astrattezza di quella sintesi, mostra come da essa non si possa procedere a nessuna determinazione concreta: il che non è meraviglia, poiché, osserva Hegel, una sintesi che s'astiene da tutto non è una sintesi" (Ivi, pp. 86-87).

Dopo aver sintetizzato - a nostro avviso più che correttamente - la posizione di Hegel, arriva la confutazione.

In primis Lombardi rileva che il problema del passaggio dall'essere al nulla (o più specificamente da Dio al mondo) non fu soltanto un problema di pensatori come Parmenide, Spinoza o Fichte, ma "in un certo modo il problema unico della filosofia"¹⁷ e che non solo non fu risolto, ma certamente non trova soluzione neppure in Hegel. Per superare la criticità basterebbe - osserva il nostro A. - far riferimento al primo versetto del testo sacro citato in latino *In principio Deus creavit coelum et terram* (Gen 1, 1).

Per Hegel l'essere non può stare senza il nulla, come la luce non può stare senza essere mista all'oscurità, ma anche questo assunto viene ritenuto scorretto da Lombardi, che così argomenta la sua confutazione:

"Certo la luce del mondo non è la sola luce, poiché essa ha differenze di più e di meno, senza di che tutto si vedrebbe senza differenze, cioè non si vedrebbe. Ma questo è proprio della luce creata, che non è data tutto in uno, ma sparsa nelle cose, e che non può essere luce per le cose, se non si differenzia secondo le cose, che sono appunto differenziate nella finità e particolarità del loro essere. Viceversa la luce increata, non essendo luce d'alcuna natura differenziata, ma della sua stessa natura assoluta, in che si differenzerebbe? Onde è detto di Dio: *Lux est et tenebrae non sunt in eo* (1 Gv 1, 6)"¹⁸.

Un coerente passaggio logico viene effettuato a questo punto dal nostro A., il quale si chiede se l'essere possa dirsi determinato assolutamente. Orbene, l'essere determinato, nella prospettiva hegeliana, è suscettibile di essere definito come "un essere con un non essere"¹⁹, dando adito a due possibilità interpretative.

La prima consiste nell'intendere l'assunto in senso logico, cioè considerare un *non essere ideale* che "non dà luogo alla dialettica di un altro", oppure come *potenzialità*, il che vale solo per l'essere creato, mentre solo in Dio per Lombardi abbiamo l'essere assolutamente determinato, che è *atto puro*. Nell'essere creato creaturale, in cui v'è potenza, l'essere determinato è, in realtà-qualità, sempre con un rapporto all'idealità, a qualcosa che lo trascenda e cioè Dio. La creatura, peraltro, è imperfetta rispetto al suo ideale, visto che vive nel tempo e solo "in Dio non v'è distinzione di realtà e idealità, è assolu-

¹⁷ A. LOMBARDI, *Critica delle metafisiche*, cit., p. 87.

¹⁸ Ivi, pp. 87-88.

¹⁹ Ivi, p. 88.

ta qualità o assoluta realtà e può ben definirsi quale realtà di tutte le realtà”²⁰. Invece - per Hegel - Dio non è definibile come assoluta realtà e qualità *strictu sensu* ed il filosofo tedesco giustifica tale inammissibilità, assumendo che, se la bontà di Dio (come qualunque altra qualità) è assoluta, non può stare con le altre, nel senso che in Dio “come la bontà può essere insieme con giustizia?”²¹, e una bontà assoluta che non fosse insieme giustizia altro non sarebbe che un’astrazione. Il ragionamento è, per Lombardi, viziato: ogni qualità creata, infatti, è immagine del suo principio e Dio comprende tutte le qualità che nell’uomo “sono sparse”²². In Dio, quindi, ciascuna qualità non respinge le altre per la sua assolutezza, ma le comprende in atto. Tutti gli atti possibili dunque debbono già esserci dati in atto, ed essendo essi infiniti, ciò non può essere se non siano dati tutti come abbiamo visto.

La seconda criticità verte sulla circostanza che nell’impianto hegeliano l’assoluta unità di tutte le realtà, togliendo ogni differenza, costituisce un’unità vuota di contenuto. Invece la realtà che l’uomo sperimenta non è realtà senza differenze, ma “unità mista di differenze” e la differenza “non è elemento della realtà, ma solo elemento d’imperfezione della realtà”²³.

Inoltre Lombardi, rimarca che “se questa realtà non esiste, non può esistere alcuna realtà”²⁴, in quanto una siffatta realtà che non comprendesse in sé tutti gli atti possibili, sarebbe una realtà che ammette in sé la possibilità di nuovi atti. “Ma perché un atto sia possibile è necessario, se non si vuole che esso sia possibile dal nulla, che di esso vi sia già qualche esistenza in atto. Tutti gli atti possibili, dunque, debbono già esser dati in atto, ed essendo essi infiniti, ciò non può essere se non siano dati tutti, come abbiamo visto, in unico atto”²⁵.

²⁰ Ivi, p. 88. Chiosa il nostro A.: “E però anche la creatura spirituale ammette in sé la potenza, potendo essere sempre maggiore di quel che è, sebbene, quanto ai beati, sia paga di quel che è” (Ivi). Lombardi cita, a tal proposito, “omnis creatura ingemiscit et parturit unsque adhuc” (Rom 8, 22)

²¹ Ivi, p. 89.

²² “Se ogni qualità creata ha il suo essere solo in differenza e armonia con le altre qualità, per cui non s’intende bontà se non in differenza e armonia con la giustizia e la sapienza, ogni qualità di Dio, invece, deve intendersi non più in armonia, ma in unità con le altre, ed è in questa unità, nella quale ognuna è insieme tutte le altre, che ogni qualità increata è una natura eminente, è la totalità della natura divina, e identica ad ogni altra ed assoluta” (Ivi, p. 89).

²³ Ivi, p. 90.

²⁴ Ivi, p. 91.

²⁵ Ivi. E qui il riferimento diretto è costituito da Giordano Bruno. Chiosa, infatti, Lombardi: “La filosofia di Bruno non differisce nel suo contenuto da altre filosofie immanentistiche” (Ivi, p. 13). Cfr. il cap. “Contro Bruno” (Ivi, pp. 10-28).

Un'altra argomentazione che si potrebbe addurre è che quest'unità vuota di differenze, sarebbe in ultima analisi incomprensibile. Lombardi, infatti, ammette che questa unità come quella che trascende la nostra ragione è in un qualche modo incomprensibile, ma solo in quanto superiore alla nostra mente, ma ciò non toglie che la nostra ragione non possa scorgere "la somma realtà che in quest'unità"²⁶. Lombardi, invece, ritiene che, pur non conoscendo esaustivamente "l'unità increata, conosciamo tuttavia qualcosa che è a sua somiglianza, vale a dire l'unità creata"²⁷.

In definitiva, non c'è contraddizione: nell'unità di Dio tutti gli atti sono uno; vi sarebbe se dicessimo che nell'assoluta unità di Dio si volesse mantenere la molteplicità degli atti, come in senso opposto "non v'ha contraddizione quando si dice che Dio e Uno e Trino, poiché l'unità riguarda la natura e la Trinità le persone"²⁸.

2.2 La categoria della finitudine

Il punto di partenza scelto dal nostro A. è costituito proprio dalla distinzione della qualità della cosa dalla cosa stessa, in quanto, sulla scorta dell'impianto tomista, egli afferma che l'esistenza riceve una determinazione nell'esistente (*qualità*) e questa determinazione sia un concetto universale²⁹. In Dio non avviene la stessa cosa, in quanto lo stesso "non può dirsi di un qualcosa finito o della qualità infinita (...). La qualità infinita non è distinta dal qualcosa", ma coincide con essa, in quanto abbiamo un'assoluta unità. Di qui la coincidenza tra essenza ed esistenza in Dio che ha l'esistenza per essenza e non c'è distinzione: "La divinità e Dio sono in Dio la medesima cosa"³⁰.

Hegel parte, invece, da una prospettiva completamente diversa: se il qualcosa è anche un altro, il qualcosa non ha natura in sé, ma nella sua essenziale dialettica con l'altro. Il filosofo tedesco commette - per Lombardi - un fondamentale errore, che sta nella mancata considerazione che:

²⁶ Ivi.

²⁷ Ivi. È il discorso tomista dell'analogia. Sulla predicazione dell'essere cfr. D. SESSA, *Filosofia della natura e dell'essere*, cit., pp. 192-196. In particolare cfr. § 5 ("L'analogia via maestra"), pp. 194-196).

²⁸ Ivi, p. 92.

²⁹ "In ogni qualcosa finito - assume Lombardi - la qualità si distingue dal qualcosa, poiché essa è l'universalità, che, come tale, si trova in qualcosa" (Ivi). Sulla "qualità come determinazione". Cfr. D. SESSA, *Filosofia della natura e dell'essere*, cit., pp. 70-73.

³⁰ Ivi. Si tratta della tesi di Dio come "suprema Identità". Cfr. D. SESSA, *Dio nella ricerca umana*, PassionEducativa, Benevento 2015², pp. 85-86.

“se il qualcosa è anche un altro, è un altro da un altro qualcosa, non però da se stesso. Se poi il qualcosa si dice qualcosa in relazione e in negazione di qualche altro, ciò non toglie che in questa relazione stessa al qualcosa, sia in sé, poiché come abbiamo mostrato contro Kant, la relazione non è già quella che toglie, ma è quella che pone la natura in sé della cosa e fa parte di essa natura”³¹.

Portando il discorso in ambito teologico, il nostro A. si chiede cosa avvenga in Dio. Nell'Essere Infinito la relazione all'altro è puramente ideale e non dà luogo a nessuna dialettica. Non può esistere qualcosa che sia in sé pura alterità o mutamento proprio perché ogni alterità o mutamento si può concepire solo in un soggetto il quale resti tuttavia identico a se stesso.

Andando poi alla natura fisica, questa, peraltro, non sorge dalla mera alterità dello spirito “poiché come semplice alterità, la natura fisica o sarebbe affatto nulla o sarebbe quella relazione ideale che per sé non può mai riuscire o apparire in una sua propria oggettività”³².

E una cosa considerata nella sua universalità non può essere determinata contro gli altri, perché nella loro universalità, tanto questi quanto quello sono qualcosa. Quindi i due momenti del qualcosa sono effettivamente l'essere in sé e l'essere per l'altro (o, meglio, “nella sua relazione all'altro”), ma l'essere per l'altro è semplice relazione e non soggetto, “cade nell'essere in sé ed è parte di esso”³³. Ma Hegel insiste nel concepire il qualcosa e l'altro come dati nella loro unità dialettica e l'A. nota come tale dialettica sia vera solo in parte e, comunque, possa essere circoscritta solo come dialettica del finito e non dell'infinito.

Hegel tratta il tema della finitudine (Lombardi usa il termine “finità”) “per la quale il finito si erge rigido di fronte all'infinito e viene posto come un altro assoluto di contro a quello”³⁴, ma ciò sarebbe plausibile - argomenta il nostro A. - se pensassimo all'infinito per se stante in quanto solo ciò che per sé è stante è assoluto, ma poniamo solo l'infinito come se stante e il finito dipendente da esso. “Questa dipendenza non toglie però che il finito sia a se stante anzi “è appunto in questa dipendenza che è dato l'essere a sé nel finito,

³¹ Ivi, p. 93.

³² Ivi.

³³ Ivi, p. 95. Esemplifica il nostro A.: “Nondimeno, poiché l'universale per sé è nulla e si apprende solo nel singolare o insieme col singolare, così questi e quelli non debbono venire considerati nella loro semplice universalità, ma anche nella loro singolarità e distinzione” (Ivi). Sulla distinzione reale tra essenza ed esistenza cfr. D. SESSA, *Filosofia della natura e dell'essere*, cit., pp. 143-145.

³⁴ Ivi.

poiché il rapporto o la dipendenza che una cosa ha con un'altra, se toglie che la cosa possa avere un'esistenza assoluta o indipendente, non toglie che abbia un'esistenza propria in dipendenza"³⁵, per cui la finità non è in sé, ma nondimeno è per sé.

Lombardi prende poi in considerazione un altro assunto di Hegel, che così sintetizza: il finito si scopre in se stesso come quello che non è soltanto finito, ma che va in se stesso (oltre di sé), nel senso che esso nel suo stesso limite accenna a quello che sta oltre e che il suo limite "accenna" non solo al suo essere, ma anche al suo dover essere. Risponde il nostro A.: "Ora se è vero che è della natura del finito accennare a quello che esso non è, ma questo non è un oltrepassare la propria natura, "ma semplicemente mantenersi in essa"³⁶. Dobbiamo, però, considerare che, diversamente dall'infinito, che avendo tutto in sé non può "accennare" ad altro e non ha un dover essere, il finito, non avendo tutto in sé, ha un dover essere. Il dover essere appartiene all'uomo del quale indica un potere di migliorarsi, ma anche i suoi limiti. "Non puoi perché devi; puoi perché devi: esprime appunto questa potenza e questa impotenza dell'uomo"³⁷.

In sintesi, secondo Lombardi, Hegel commette almeno tre errori parlando del finito.

a) Non considera il rapporto (necessario) tra finito e infinito, sottolineando non tanto che il finito non abbia un essere in sé, ma "che l'essere in sé del finito è in rapporto all'infinito e se dunque il finito non ha l'essere in sé senza rapporto con l'infinito, l'ha nondimeno in quel rapporto, poiché questo rapporto stesso fa parte del suo essere in sé"³⁸;

b) Non considera che il rapporto che il finito ha con l'infinito è di ben altra natura, in quanto esso o è ideale (il rapporto che ogni cosa ha con il suo opposto) e quindi non genera dialettica alcuna "ma conferma ogni cosa nella sua identità o unità", oppure è il rapporto che l'infinito ha col finito, se lo crea e lo mantiene in essere (ontologico), ma si tratta di un rapporto secondario e non primario e quindi non toglie assolutamente all'infinito il suo essere in sé "potendo l'infinito star anche senza questo finito"³⁹.

c) Non considera che un infinito che dovesse procedere ponendo "sempre finito dopo finito" apparterrebbe anch'esso alla natura di finito "e non esce da questa, poiché il finito si deve veramente intendere in questa dialettica

³⁵ Ivi, pp. 95-96.

³⁶ Ivi, p. 96.

³⁷ Ivi.

³⁸ Ivi, p. 97.

³⁹ Ivi.

dell'accennare nel suo termine ad un altro finito, e così via all'infinito"⁴⁰. Ecco perché esso non potrebbe mai opporsi "rigidamente" alla natura del finito.

Lombardi, pertanto, ritiene necessario confutare la dottrina dell'idealità del finito e anche dell'infinito, fondamento l'intero impianto hegeliano (per cui l'infinito sta per sé contro il finito), il che porta il nostro A. a pensare ad un'influenza di Malebranche su Hegel⁴¹.

3. L'uno, il molto e la dialettica

3.1 L'uno e la qualità

Hegel erra - secondo il nostro A. - doppiamente sull'uno, in quanto nella sua immediatezza ritiene che la qualità dell'uno sia il vuoto. Ora se è vero che l'uno astrae da ogni divisione o distinzione o particolarità, questo astrarre non è il vuoto, "poiché quell'astrazione da ogni distinzione è data appunto dall'avere insieme tutte le distinzioni come abbiamo mostrato"⁴². Il discorso vale se considerato nell'unità increata, ma non varrebbe neppure per quella creata. Questo perché l'uno considerato astrattamente "esprime propriamente il vuoto e ciò per la medesima ragione per cui, parlando dell'essere astratto abbiamo mostrato che esso non esprime propriamente il nulla. Anche l'uno astratto, infatti, è diverso dal vuoto, poiché, sebbene non abbia realtà in sé, concorre nondimeno insieme con la molteplicità, o anche col vuoto, da cui dunque è distinto a costituire la realtà delle cose"⁴³. In ogni caso non abbiamo possibilità di opposizione.

Inoltre è vero che l'uno è contro i molti altri uno "ma ciò sempre nell'unità creata, la quale da una parte è mista di molteplicità (...) come particolare e finita accenna necessariamente ad altre unità particolari e finite (...).

⁴⁰ Ivi.

⁴¹ Malebranche ritiene che noi possiamo vedere ogni cosa in Dio, fondando tale errore sul fatto che le idee o immagini dei corpi non possano venire dai corpi: "Noi percepiamo per se stessi gli oggetti che sono fuori di noi. Vediamo il sole, le stelle e una infinità di cose fuori di noi; ma non è verosimile che l'anima esca dal corpo e vada, per così dire, a passeggio nei cieli per contemplarvi quei corpi. Essa non li vede dunque per se stessi: e l'oggetto immediato della nostra mente, quando vede il sole, per esempio, non è il sole ma qualche cosa che è intimamente unita all'anima nostra, ed è ciò ch'io chiamo «idea». Per questa parola dunque io non intendo altro se non ciò ch'è l'oggetto immediato, o il più prossimo dello spirito quando esso percepisce qualche oggetto" (N. MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité* (1674), tr. it., *La ricerca della verità*, Laterza, Bari 2007, lib. III, pars II, 1).

⁴² A. LOMBARDI, *Critica delle metafisiche*, cit., p. 101.

⁴³ Ivi, pp. 101-102.

Ma nell'unità increata l'uno è assolutamente identico a se stesso e non ha contro di sé che quella molteplicità affatto ideale che conferma l'uno nella sua natura e non dà luogo ad alcuna dialettica⁴⁴.

Hegel ritiene che l'uno e i molti uno abbiano questa medesima natura di essere uno e lo dimostra facendo leva sulla loro distinzione e sulla loro non distinzione e ciò lo riferisce all'uno creato che comprende in sé i momenti dell'uno particolare e dell'uno universale, non essendo mai assoluta unità, ma non dell'uno increato o Dio. Per Lombardi questa distinzione non ha alcun valore dialettico: "l'uno universale sia esso quello che generi gli uni particolari, sia esso quello che generi gli uno universali, poiché l'uno e gli altri sono dati inseparabilmente e primariamente in una natura (...): come mai l'uno potrebbe generare i molti uno se già non li possedesse"⁴⁵.

3.2 L'uno e la quantità

Per comprendere i termini della questione occorre ricordare che Hegel contesta la definizione di grandezza come ciò che può essere aumentato o diminuito, "poiché la stessa molteplicità e distinzione dei molti formano un uno come moltitudine e la loro stessa discrezione e il loro stesso distinguersi non può aver significato se non come negazione dell'uno a cui dunque espressamente si riferiscono"⁴⁶. Se è vero che la molteplicità non si ha senza l'uno, anche l'uno creato "non si deve intendere mai puro, ma essenzialmente misto di molteplicità"⁴⁷. Questo genera un continuo prodursi dell'uno, in quanto "la produzione nel tempo si deve intendere come inerente al perire o succedersi delle cose, la cui successione non è mai il prodursi d'un medesimo uno, ma sempre d'un diverso e che trova la sua concretezza nel numero del *quanto*"⁴⁸.

⁴⁴ Ivi, p. 102. La dialettica viene da Hegel considerata come "logica del concreto". Cfr. G. HEGEL, *Storia della filosofia*, cit., pp. 34-36.

⁴⁵ Ivi, p. 102. Interessanti le osservazioni del nostro A. sui moti di attrazione e repulsione: Essi "si presuppongono certo vicendevolmente, poiché l'attrazione non può essere che di ciò che resiste, essendo il superamento d'un ostacolo o di un limite e la repulsione non è senza attrazione per la medesima ragione; onde sono veramente inseparabili. Si può dire che l'attrazione sia essa stessa repulsione, in quanto attraendo allontana dai loro luoghi le cose che attrae e viceversa che la repulsione sia attrazione" (Ivi, p. 103). È certamente vero che i molti uno non possano essere senza la repulsione, cioè senza mantenersi gli uni contro gli altri. Ma la cosa è ben diversa da Hegel.

⁴⁶ Ivi, p. 104.

⁴⁷ Ivi.

⁴⁸ Ivi, p. 105. Lombardi si sofferma sul tema della quantità e sul passaggio dalla quantità pura al "quanto", chiarendo che "la quantità si determina al quanto perché la pura quantità è già un quanto, oppure è appresa nel quanto". La verità del quanto è il numero, che porta, in quanto

Infinito e finito sono momenti del *quanto* e sono inseparabili. “Ciascuno preso per sé costituisce veramente una falsa e cattiva finità e una falsa e cattiva infinità” e la loro verità sta nell’essere insieme. Hegel non entra in questa logica e non comprende che “la verità che sorge da questi due non è la verità dell’infinito, ma la verità del finito”, per cui ci troviamo di fronte non al vero infinito ma al vero finito “poiché questa infinità è potenziale (...) è quella che s’appartiene essenzialmente alla natura del finito”⁴⁹.

Definire l’infinito matematico come quello che non può essere aumentato o diminuito esprime una verità: questo infinito “fa parte della natura del finito ed è suo momento, così viene compreso e determinato nel finito”⁵⁰. Lombardi, però, non si limita a considerare l’infinito come un momento del finito, ma entra nella qualità dell’infinito stesso, passando dal quantitativo al qualitativo. L’infinito non viene visto sotto l’aspetto numerico, quanto secondo ciò che riguarda la sua natura che è “la qualità del *quanto*, che è appunto quella di essere il finito nell’inseparabilità dei suoi momenti”, mentre la quantità (e specie il *quanto*) “non si può mai propriamente applicare al vero infinito, la qualità, invece, si può anche applicare all’infinito, poiché l’uno e l’altro hanno propria qualità”⁵¹.

grandezza discreta, a concretizzare l’indeterminatezza e l’astrattezza del quanto. Interessante è pure la trattazione del “quanto intensivo” (o grado) rispetto al quanto estensivo: “Il quanto estensivo vien preso dalle cose che sono nel tempo e nello spazio; il quanto intensivo o grado è l’astrazione che viene considerata nel raffronto d’una cosa con l’altra” (Ivi, pp. 105-106). Va anche detto che “sebbene poi il quanto abbia la sua qualità nella continuità con la sua esteriorità, col suo essere altro, non perciò il quanto è un essere che diviene, per cui anche ogni grandezza debba mutare” (Ivi, p. 106) e ciò avverrebbe se il quanto fosse il “pregiudizio dialettico” di Hegel, il che equivarrebbe a dire che esso si genererebbe contro se stesso e l’infinità adombrata da Hegel (una sorta di processo all’infinito) è da intendersi come *infinità in potenza* non potendosi mai raggiungere l’infinità in atto, per cui “se è vero che il quanto raggiunge l’al di là, non raggiunge però l’al di là stesso, cioè tutto l’al di là” (Ivi).

⁴⁹ Ivi, p.107.

⁵⁰ Ivi, p.108. Sulla problematica dell’infinito, cfr. A. ZICHICHI, *L’Infinito. L’avventura di un’idea straordinaria*, Nuove Pratiche, Milano 1998.

⁵¹ Ivi, p.108. Lombardi esce dalla concezione astratta di quello che definisce “falso infinito” e presenta un infinito che possa essere “risolto e compreso” nel finito e si manifesti continuamente in esso, negando la contrapposizione tra un falso infinito contro un falso finito, in quanto la vera unità è inseparabilità dei due momenti. Per questo “il finito è essenzialmente affetto da questo momento della potenzialità infinita dalla quale non può mai uscire” (Ivi, p. 109). Aggiunge che contro ciò “Hegel protesta ad ogni passo, ma che giace alla radice del suo sistema, perché giace alla radice del finito, e il finito non esce da questo progresso. E se è vero che nella dottrina di Hegel, dal divenire eterno e dalla molteplicità esternamente balza l’unità, nondimeno questa unità è essenzialmente l’unità del divenire, è sì unità concreta in quanto

3.3 L'uno e la misura

I momenti della quantità e della qualità sono riuniti hegelianamente nella misura. Va rilevato che la misura è certamente primariamente quantità, ma “tale che non è semplicemente quantità, ma è tal quantità, è un quanto qualitativo e qualità”⁵². Lombardi esemplifica facendo riferimento a spazio e tempo nella misurazione della velocità: essi concorrono a generare un rapporto, ma sono inseparabili. La misura è definibile, quindi, come un “rapporto dei rapporti nella specificazione reciproca, in cui il peso specifico, ad esempio, non si può intendere semplicemente come rapporto del peso al volume, ma ancora rispetto ad altri pesi”⁵³.

Definire, però, misura “verità della qualità e quantità” indica che tutto rientra necessariamente in una definizione o determinazione. Si può infatti affermare che “Dio creò tutto in numero e misura” ed egli stesso è somma determinazione di se stesso, per cui l'intero ragionamento si adatta sia al finito che all'infinito. Esemplificando, Dio è determinato come l'assolutamente Uno, “onde in Dio non cade la distinzione del quanto e della qualità se non rispetto al nostro modo di intendere”⁵⁴. Non a caso nella filosofia greca si diceva che “tutto ha misura”.

Lombardi, concordando con Hegel, sottoscrive la critica all'essere di Parmenide ed alla sostanza di Spinoza che sono presentati come indeterminati, finendo per non avere in sé valore alcuno. Ma che rapporto c'è tra quantitativo e qualitativo? A tal proposito aggiunge il nostro A.: “Tutto l'universo, nella sua vicendevole relazione o nel rapporto delle sue relazioni, si determina e si misura in se stesso e l'una cosa è misura dell'altra e l'una cosa ha la sua misura in rapporto all'altra”⁵⁵.

Ogni “quanto” ha in sé la sua determinazione qualitativa

“per ciò che nel quanto essa stessa significa, così il passaggio del quantitativo nel qualitativo, in tutti quei casi che un dato quantitativo si rende qualitativo, come avviene d'un mucchio di pietre, cui si tolga

comprende in sé i due momenti, ma quale divenire resta sempre essenzialmente un progresso infinito, e quale unità del divenire, è sempre finita, non infinita” (Ivi).

⁵² Ivi, pp. 109-110.

⁵³ Ivi, p. 110. “In questo già ambedue son posti negativamente, onde il trapasso nell'affinità chimica ed elettiva, dove è evidente che la saturazione, ch'è determinazione quantitativa, costituisce la natura quantitativa” (Ivi).

⁵⁴ Ivi, p. 111.

⁵⁵ Ivi, p. 111. La misura, quindi, appartiene alla sfera del meccanismo e solo minimamente a quella dello spirito “che, essendo libero, può violare le sue leggi” (Ivi, p. 111).

pietra dopo pietra, e che alla fine non è più un mucchio. Si tratta di un quantitativo che ha in sé il qualitativo. Il *quanto*, infatti, è suscettibile di aumento e decremento, nel senso che abbiamo una scala che va dallo smisurato (infinita potenzialità) e i mutamenti della quantità e contro la sostanza di Spinoza Hegel giustamente osserva che in essa le differenze non possono esprimersi che estrinsecamente, cioè fuori dalla sostanza stessa! (...) ma è parimenti erronea la concezione di Hegel che la sostanza in sé completa debba determinarsi come quella che differenzia se stessa, poiché essa è l'assolutamente uno in sé e per sé concreto, che non si differenzia, ma crea quella natura esteriore che ha in sé la differenza"⁵⁶.

4. La dottrina dell'essenza

4.1 La rivelazione dell'essenza

Lombardi si chiede se l'essere col suo "proprio internarsi" possa rivelare l'essenza. Orbene, in tutte le antiche filosofie "si trova che l'essenza è l'internarsi dell'essere", nel senso che sotto le forme transitorie delle cose c'è qualcosa di comune o meglio un principio comune a tutte le forme al punto che nulla può avere una propria natura senza una forma e "che pertanto quel che giace al di sotto delle forme non può essere alcuna natura propria o essenza, ma solo può concorrere insieme con la forma in una natura". La criticità sta nel fatto che "confondevano dunque la materia ed essere universale con l'essenza"⁵⁷.

Secondo Lombardi, il platonismo erra al contrario immaginando quale essenza delle cose la semplice forma o idea e trascurando del tutto il fatto che la forma non può stare per sé: "E così di ciò che è composto di materia e forma, l'essenza non può essere né la materia né la forma, ma è quella che esprime la completezza della natura"⁵⁸. Il nostro A., però, puntualizza i termini della questione sottolineando che l'essenza "non esprime che l'universalità della natura e non già i singoli individui, onde per tal aspetto si può ritenere incompleta"⁵⁹. Questa incompletezza fa sì che l'essere che esprime la singolarità ed accidentalità individuale si oppone all'essenza che esprime l'individualità di tutti gli individui il che vale sempre, tranne che in Dio in cui essenza ed esistenza coincidono. Nelle creature, seguendo l'insegnamento tomista "l'essere

⁵⁶ Ivi, p. 113.

⁵⁷ Ivi, p. 114.

⁵⁸ Ivi.

⁵⁹ Ivi.

è altro dall'essenza"⁶⁰, poiché si tratta di un essere particolare mentre l'essenza riguarda un numero infinito di esseri.

4.2 L'essenza come *simplex identitas* e il principio di non contraddizione

Il punto di partenza dell'impianto hegeliano considera che "ogni essenza è semplice identità con se stessa, priva di diversità, è proposizione che non può essere smentita per ciò che l'identità d'una cosa si deve intendere quale diversità da altro"⁶¹. La diversità non riguarda se stessi, ma è diversità da altro. Se diciamo che ogni cosa è identica a se stessa usiamo una forma che potrebbe apparire a prima vista vuota, ma non è così. La contraddizione, infatti, "come l'identità appartiene al giudizio dell'intelletto sulle cose o anche alla verità dell'intelletto e solo secondariamente appartiene alle cose"⁶².

Nell'approfondire la questione, Lombardi scrive: "Benché l'identità si determini come differenza, essendo identica in sé in ciò ch'è differente da altro, è evidente però che questa determinazione dell'identità come differenza non è perché l'identità si ponga essa contro altro per ciò che è in se stessa, ma è semplicemente perché è contro altro"⁶³. Di qui "il ricavare dalla relazione di differenza che l'identità ha con altro un momento dialettico è immaginazione. Occorre accontentarsi e prendere atto della relazione solo come *dati* "e questo che si dice per la differenza in genere vale anche per le altre determinazioni della differenza: differenza assoluta, diversità e opposizione"⁶⁴.

Il nostro A. riconosce come vero che i termini della differenza "rappresenteranno l'uno quel che è l'altro e si possono prendere indifferentemente l'un per l'altro, poiché l'uno e l'altro sono l'opposto, il diverso e il differente, ma ciò è semplicemente perché la differenza, diversità e opposizione per sé

⁶⁰ Ivi, p. 115. A proposito della distinzione tra essenza ed esistenza, nella tradizione tomista si parla di distinzione reale e non formale *ex parte rei*, cfr. ORLANDO P., *Filosofia dell'essere*, cit., pp. 205-210.

⁶¹ Ivi, p. 116.

⁶² Ivi, p. 117. Affermazione vuota, infatti, è affermare che una pianta è una pianta anche se viene adombrata una sottile diversità in quanto il predicato "pianta" è predicato di qualcosa di diverso dal soggetto. La parola "pianta" senza definizione, infatti, non è che un semplice segno che riceverà significato nella definizione (come ogni soggetto riceve significato nel suo predicato). Il principio di identità e non contraddizione equivale a dire che "è l'uomo il vero soggetto della contraddizione e che egli non deve contraddirsi affermando d'una medesima cosa l'uno e l'altro opposto" (Ivi, p. 116).

⁶³ Ivi, p. 117. Sul principio di identità cfr. SESSA D., *Filosofia della natura e dell'essere*, cit., pp. 158-159.

⁶⁴ Ivi, p. 117.

sono nulla e i loro termini non possono avere alcun significato se non nell'esistenza concreta, nella quale, però, non possono più prendersi l'uno per l'altro"⁶⁵.

Nel caso della totalità infinita, occorre dire che Dio è l'assolutamente positivo: "infatti quel negativo a cui pure questo positivo si riferisce, non significa quello che a Dio manca, ma quello che a Dio non manca, e cioè Dio si riferisce al negativo in quanto lo esclude totalmente. È dunque - conclude - un negativo che non può dar luogo ad alcun movimento dialettico"⁶⁶. A questo punto viene demolito quello che costituisce un vero e proprio "mantra" da parte dei seguaci di Hegel: il "mito dell'identità nella contraddizione". Può mai la contraddizione essere l'essenza delle cose? Certamente no poiché la contraddizione "ben lungi dall'essere alcun concetto, è la semplice distruzione di ogni concetto"⁶⁷ inibendo ciò che il concetto esprime. È vero che il positivo può considerarsi in se stesso come un negativo in quanto senza riferimento al suo opposto diventa pura astrazione, ma questa non è una contraddizione "poiché siccome la verità del positivo è essere in relazione al negativo, così è perfettamente conseguente che questo positivo sia nulla, considerato fuori della relazione col negativo"⁶⁸. Infatti l'*in se stesso* del positivo non è tolto ma è dato in quella relazione. Esemplicando, non c'è alcuna contraddizione a riferirsi della luce all'oscurità "cioè nel fatto che la luce abbia in sé questo riferimento al negativo"⁶⁹. Dio stesso può essere inteso come somma di tutte le realtà ma certamente non somma delle contraddizioni che sono nella realtà.

5. La ratio essendi e la dialettica

La *ratio essendi* è vista da Hegel come "immediato riferirsi ad altro". La perplessità di Lombardi è che "nessuna dialettica potrebbe mai dimostrare che la ragion d'essere e il suo altro sorgano dal movimento dell'essenza che, riflettendosi in sé, si ponga anche come astratta negatività, riferentesi immediatamente, come tale, ad un altro"⁷⁰. Rileva consequenzialmente il nostro A. che l'essenza, astrattamente riferita a sé, finisce col dissolversi, in quanto "non es-

⁶⁵ Ivi, p. 117.

⁶⁶ Ivi, p. 118.

⁶⁷ Ivi, p. 118.

⁶⁸ Ivi, pp. 118-119.

⁶⁹ "Nessuna contraddizione ancora esiste nell'essere il movimento composizione essenziale di atto e potenza, di unità e molteplicità, anche secondo il tempo e lo spazio, poiché questo s'intende conseguentemente alla natura d'ogni cosa finita, non già contraddittoriamente, e soltanto in Dio c'è unità assoluta" (Ivi, p. 118).

⁷⁰ Ivi, p. 120.

sendo più essenza o ragion d'essere d'alcuna cosa; nondimeno non può mai avvenire che l'essenza o la ragion di essere si riferisca astrattamente a sé, poiché sempre essa s'intende nel suo riferimento ad altro"⁷¹.

La stessa forma può essere considerata sotto due aspetti, universale e particolare ("anzi singolare"). La forma universale è l'essenza che già abbiamo mostrato di fronte all'essere, cioè alla forma singola (individua).

Lombardi analizza a questo punto il rapporto tra forma e materia e ribadisce che l'essenza dei corpi esprime già l'unità della forma e della materia, "ma appunto opposizione nell'essenza o natura dei corpi, in cui la forma e la materia si distinguono"⁷². Parlare di rapporto di opposizione tra forma e contenuto può avere più significati. Innanzitutto "un significato soggettivo della forma, e questa allora appartiene al soggetto e il contenuto in sé non ha forma"⁷³, il che è la già confutata soluzione kantiana, "giacché né la forma può stare senza contenuto, né il contenuto senza la forma, né tantomeno la forma soggettiva può unirsi con un contenuto d'altra natura"⁷⁴. Oppure, in secondo luogo, può pensarsi nel significato della stessa opposizione di forma ed essenza. Oppure anche, infine, la forma "può considerarsi come già completa per sé con la sua materia e il contenuto anche completo per sé con la sua forma"⁷⁵. La verità della *ratio essendi* sta quindi per Lombardi nella dialettica.

Non a caso - osserva il nostro A. - Hegel considera una ragion d'essere formale "la quale propriamente ha in sé verità, poiché questa ragion d'essere non è in fondo diversa dalla cosa di cui vuol essere ragione"⁷⁶.

Lombardi sintetizza così la conclusione di Hegel:

"La verità della ragion d'essere non è la ragion formale, né quella reale, ma "una ragion d'essere integrale come quella che non è né la

⁷¹ Ivi. Aggiunge il nostro A.: "Né l'altro può sorgere mai come movimento dialettico dall'in sé, poiché l'in sé non si concepisce senza l'altro. E anche qui è necessario avvertire che l'in sé dell'essenza, benché non s'intenda senza relazione all'altro, nondimeno è dato in questa relazione" (Ivi).

⁷² Ivi, p. 120.

⁷³ Ivi, p. 120.

⁷⁴ Ivi, p. 121. Anche Hegel è deciso critico di Kant. Critica a Kant la contrapposizione del pensiero come attività soggettiva e finita all'oggettività del reale (cosa in sé), con conseguente agnosticismo e ripudio della metafisica (cfr. HEGEL G., *Enciclopedia dalle scienze filosofiche*, § 10).

⁷⁵ Ivi, p. 121.

⁷⁶ Ivi, p. 121. "Così dice che la gravitazione universale non è che tautologicamente la ragion di essere del movimento degli astri, poiché in fondo è come dire che il movimento degli astri si spieghi con il movimento degli astri, la gravitazione universale non esprimendo che questo fenomeno stesso del movimento" (Ivi).

semplice identità della ragione col fenomeno in sé, né la ragion semplicemente diversa dal fenomeno, ma la ragione che nella sua stessa identità col fenomeno contiene già il momento della sua diversità, in ciò che l'identità stessa è già il porsi in sé contro altro e che d'altra parte nella sua stessa diversità dal fenomeno, contiene il momento dell'identità, in ciò che questa diversità è già il porsi di sé contro altro e, quindi, un chiudersi in sé⁷⁷.

Il nostro A. non nega che possano esserci delle ragion d'essere puramente formali (l'oppio fa dormire per la sua *virtù dormitiva*), “ma è ben altra cosa quando il movimento dei pianeti intorno al sole si attribuisce all'attrazione del sole”⁷⁸.

In realtà, conclude il nostro A., Dio è la *ratio essendi* del mondo “principio individuato onde il mondo procede” che trascende il mondo ma al tempo stesso è presente nel mondo “è immanente nel mondo non in quanto alla sua sostanza o alla sua operazione sostanziale, ma in quanto la sua sostanza e la sua operazione sostanziale non cessano di operare nel mondo”⁷⁹.

6. L'essere e il fondamento

6.1 Il problema del fondamento

Nella metafisica di Lombardi il fondamento delle cose è duplice: immediato ed assoluto (Dio). L'essenza immediata non è sufficiente a spiegare in tutto le cose, e si arriva al fondamento increato per cui “la cosa sorge e si mostra co-

⁷⁷ Ivi, p. 122. Il porsi dell'identità della ragione contro l'altro o il diverso “è tale identità per cui l'altro non può mai apparire, poiché questo porsi appartiene alla medesima ragione dell'identità” (Ivi), e ciò vale anche per la diversità, quindi se i momenti dell'identità e della diversità appartengono a una medesima ragione, “non vi appartengono perché siano generati dall'unità di questa ragione, ma soltanto perché concorrono e son dati in questa unità” (Ivi). Se consideriamo la ragion d'essere come l'essenza di fronte all'essere, essa è data insieme con l'essere. Se la intendiamo come ragion d'essere che agisce (causa) si distingue certamente dal fenomeno, non formalmente, ma realmente. “Infatti la ragion d'essere, anche formale, ha sempre in sé verità, in quanto stabilisce una verità non ancora saputa e cioè stabilisce quale sia propriamente la cosa a cui debba attribuirsi un dato fenomeno” (Ivi).

⁷⁸ Ivi, p. 122. In questo caso andiamo a conoscere una verità “tutta nuova” (“e cioè che l'azione parte dal sole, s'individua il principio del movimento, come quando in medicina si riesce a scoprire il germe di una malattia” (Ivi, p. 123).

⁷⁹ Ivi, p. 123.

me quella che veramente non ha in sé alcun fondamento assoluto”⁸⁰. Ma - e Lombardi concretizza la questione - la cosa ha esistenza in sé?

Per Hegel l’esistenza della cosa “si trova già quale momento nell’essenza e, appunto, solo come momento si distingue dall’essenza, che costituisce pertanto l’altro momento”, ma la riflessione in sé “in ciò che si riferisce ad altro, è riferimento affatto negativo in Dio e - per Lombardi - per nulla dialettico”⁸¹.

Le cose create hanno riferimento sia a Dio che alle altre cose (duplicità di riferimento), ma l’in sé non è un vero e proprio punto di riferimento. Tra possibilità ed esistenza v’è differenza, nel senso che la possibilità “nel suo riferimento a ciò che realmente è non ha un in sé l’esistenza. La cosa poi si distingue dall’esistenza, in quanto non è tutta l’esistenza. Inoltre la cosa in sé si distingue dall’esistenza, sia quando per cosa in sé s’intende il sostrato astratto delle cose, sia quando s’intende la forma essenziale della cosa, come opposta all’essere”⁸². La cosa in sé, quindi, ha esistenza indipendentemente da un altro e le determinazioni della cosa sono sue, anzi ciascuna cosa paradossalmente ha in sé proprietà nel suo riferimento ad altro. Anche nel mutamento la cosa continua ad essere, in sé in quanto “il mutamento della cosa appartiene a questo sé (...) e la cosa si distingue dalla proprietà non quale forma puramente vuota ed astratta in sé esistente, ma come esistente insieme con la proprietà (...), la cosa è riunita e soggetto di più proprietà e della possibilità di più proprietà (...)”. Le cose, infatti, non sono sempre riducibili a mere “raccolte di materie”. Queste, peraltro, in tanto sono qualcosa in quanto s’intendono (...) in una cosa”⁸³ e le materie possono essere materie di questa cosa o di un’altra e in tal modo oltrepassano la cosa “ma se esse possono essere materie di questa o di quell’altra cosa, è però sempre necessario loro di essere in questa o in quell’altra cosa, e perciò la cosa è sempre essenziale alle materie”⁸⁴.

6.2 La verità dell’essere

La verità dell’essere, osserva Lombardi, non solo non si risolve dialetticamente, ma non c’è neppure una soluzione dialettica delle cose⁸⁵. La materia infatti

⁸⁰ Ivi, p. 124. A questo punto Lombardi fa riferimento alla “condizione” che “in tanto si può definire l’essere in sé del fondamento, in quanto il fondamento ha per suo essere di essere la condizione di qualche cosa” (Ivi).

⁸¹ Ivi, p. 125.

⁸² Ivi.

⁸³ Ivi, p. 127.

⁸⁴ Ivi.

⁸⁵ Ivi.

non solo non può risolversi nelle sue proprietà, ma è capace di molteplici proprietà. La stessa impenetrabilità, ad esempio, è dovuta al fatto che ogni materia è distinta dalle altre ed a proposito dell'anima è giusto parlare di "potenze dell'anima".

Certamente l'apparenza non è la verità dell'esistenza, anche se il mondo è effettivamente veramente fenomenico ed in un certo senso è un mondo dell'apparenza. Non si tratta del sopprimersi dell'essenza che "si fa immediatezza, ossia non è il sorgere dell'essenza che si esaurisce nel fenomeno stesso e non è nulla al di fuori di esso", ma occorre sempre distinguere i fenomeni dall'essenza, anche se entrambi concorrono in una natura: "onde le forme dei fenomeni non sorgono dalla soppressione in sé dell'essenza, ma sempre si concepiscono insieme con questa"⁸⁶.

Secondo Lombardi, il fenomeno va negato in sé come sussistente, in quanto "non è un momento astratto della forma, ma come inerente fa parte della forma stessa"⁸⁷ e la legge non è forma dei fenomeni, ma piuttosto la forma delle relazioni tra i fenomeni.

Abbiamo una prima forma e legge universale di tutte le relazioni "che noi non siamo in grado di apprendere, onde le leggi particolari che apprendiamo non possono avere per noi che un contenuto empirico e sperimentale"⁸⁸.

Il tutto e le parti sono in parte certamente momenti dell'unità, ma "non-dimeno non sono momenti nel senso che sorgano dal respingersi e riflettersi dell'unità in se stessa, ma perché sono dati insieme e inseparabilmente nel concetto"⁸⁹. Il tutto non consta semplicemente delle parti ma anche della loro unità "poiché le parti non sarebbero senza questa unità a quella guisa che il tutto non sarebbe senza le parti" (...). Il tutto e le parti sono inseparabili, ma si distinguono quali momenti d'un medesimo concetto o d'una medesima natura"⁹⁰.

Ultimo elemento da considerare e se il manifestarsi della forza consista nel "respingere hegelianamente sé da sé". Per Lombardi la forza è "una qualità inerente alla materia", ma non appartiene indifferentemente a questa o a quella materia, ma ineriscono a questa o quella materia a "secondo che è spe-

⁸⁶ Ivi, p. 129.

⁸⁷ Ivi.

⁸⁸ Ivi.

⁸⁹ Ivi, pp. 130-131.

⁹⁰ Ivi, p. 131. Ma come mai la stessa parte può essere considerata come un tutto a sua volta composto di parti? Per la natura delle cose: "di non essere dare né in assoluta unità, né assoluta molteplicità, ma in molteplicità e unità insieme" (Ivi, p. 131).

cificata dalla sua composizione molecolare o da altri fattori”⁹¹. La forza non è comunque mai estrinseca alla materia ma inerente ed una eventuale estrinsecazione “non è poi della forza in sé, ma sempre della forza inerente alla materia”⁹².

7. La manifestazione dello spirito

7.1 La concretezza dell’assoluto

L’assoluto non può assolutamente essere visto come vuota astrazione, ma dev’essere visto come concretezza assoluta che, “sebbene sia l’identità e l’unità d’ogni possibile perfezione, non è però contraddittoria”⁹³. Anche se è positività in relazione a negatività e unità in opposizione alla molteplicità, “lungi dal poter dar luogo ad alcuna dialettica, non è altro che la conferma di un’identità in se stessa”⁹⁴.

A tal proposito, sottolinea il nostro A. che si tratta di “opposizione ideale”. “Ne segue dunque che non è nel modo che l’assoluto ha il proprio movimento e compimento, perché la concretezza dell’assoluto non è d’avere alcun movimento né alcun modo”⁹⁵. Il modo è parvenza, immagine creata dell’assoluto, ma non è assolutamente la sua essenza, “perché l’assoluto è soltanto unità ed identità e non modo o particolarità (...). Il contenuto dell’assoluto è sì un manifestarsi, ma un manifestarsi in se stesso nella sua propria essenza, che è assoluta unità ed identità”⁹⁶.

A questo punto Lombardi si chiede se la necessità assoluta si possa manifestare nell’accidentalità⁹⁷. Ora certamente la possibilità in Dio è diversa da

⁹¹ Ivi.

⁹² Ivi. Aggiunge: “Perciò non si può mai confondere la forza sollecitante con la forza sollecitata, perché il venir sollecitato è veramente un fatto proprio non della forza, ma della materia e la forza è soltanto sollecitante” (Ivi, pp. 131-132) e “l’esteriorità è identica con l’interiorità? Il medesimo possa considerarsi come interno e come esterno” (Ivi, p. 131). (Ivi).

⁹³ Ivi, p. 132.

⁹⁴ Ivi, p. 133.

⁹⁵ Ivi.

⁹⁶ Ivi.

⁹⁷ Ivi, pp. 133-134. Inoltre Hegel non considera che la possibilità generica “è un nulla”, poiché ha significato in relazione a qualche atto o realtà. Anche della possibilità, quindi, non si può parlare in modo univoco “poiché altra è la possibilità che s’intende nell’atto assoluto, o Dio, altra è quella che s’intende nell’atto creato” (Ivi, p. 134). La dialettica di Hegel agisce sulla unità della possibilità generica ed è erronea “perché non è possibile alcuno svolgimento dell’unità, né tale svolgimento potrebbe riuscir mai ad alcuna differenza, ma solo alla ripetizione eterna dell’unità” (Ivi, p. 134).

quella nelle cose create, in cui la possibilità stessa implica sia il *poter essere* sia anche il *poter non essere*. In Dio essa si dà “non in quanto possibile che non sia”. Dire che ogni cosa è possibile costituisce espressione vuota e generica, mentre concretamente non tutto è possibile, in quanto non è possibile ciò che è contraddittorio e contro ragione. Il sorgere concreto della cosa dalla possibilità non è “il sorgere da una vuota astrazione, ma da una possibilità che è in dipendenza da qualche causa in atto”⁹⁸.

L'accidentalità di distingue dalla possibilità proprio perché la possibilità “si riferisce semplicemente alla ragion d'essere e l'accidentalità dice riferimento accidentale”⁹⁹. Lombardi esemplificando fa riferimento al fatto che una cosa possa essere o non essere, il che vuol dire che della cosa non vi sia ragion d'essere. “Conveniamo che la possibilità reale, in ciò che rappresenta le condizioni della cosa, è una necessità relativa alla cosa”¹⁰⁰. Ma la necessità assoluta non si determina mai né come possibilità di non essere (e tantomeno come accidentalità). “Quello che è assolutamente necessario non è semplicemente perché è, ma perché il suo essere è la sua stessa ragion d'essere”¹⁰¹.

7.2 L'assoluto come rapporto

La riduzione hegeliana dell'assoluto a mero rapporto, viene contestata fortemente da Lombardi, il quale argomenta come segue:

“L'assoluto (...) è anche un distinguere, non essendovi in esso distinzione, Né può dirsi che nel rapporto si mostri la parvenza quale parvenza, cioè si mostri come la distinzione sia la riflessione nel suo opporsi in se stessa, poiché niente che si rifletta in sé e sia la propria riflessione, può uscir da sé e dare luogo ad alcuna dialettica; e ancora da questo riflettere non potrebbe sorgere che il perfettamente identico a sé, onde non vi sarebbe alcuna differenza”¹⁰².

Hegel direbbe che ciascuno dei lati dell'assoluto contiene se stesso e il suo opposto, ma ciò “non è altro in fondo che ripetere il medesimo errore, poiché anche di questa diversità di sé e del suo opposto è da dare una causa e

⁹⁸ Ivi, p. 134.

⁹⁹ Ivi, p. 135.

¹⁰⁰ Ivi.

¹⁰¹ Ivi.

¹⁰² Ivi, pp. 135-136.

questo opposto o è quell'idealità puramente negativa che conferma l'assoluto nella sua identità o resta un mistero finché non si spieghi con la creazione"¹⁰³.

Nel rapporto causale altro è la causa altro è l'effetto "poiché la causa e l'effetto hanno ciascuno un essere proprio in quanto composti ciascuno di materia e forma"¹⁰⁴.

In Dio sostanza e causa si distinguono, "perché alla sostanza di Dio s'appartiene non già necessariamente d'esser causa, ma d'aver potenza e libertà di causa"¹⁰⁵. Nelle sostanze create, invece, "esse son cause necessariamente, perché in tutte inerisce il movimento, e quindi la causalità; nondimeno si distinguono dalla loro causalità in quanto sono anche in sé, poiché come abbiamo detto, il rapporto che nella causalità hanno con altre, non toglie già questo in sé, ma lo conferma"¹⁰⁶. L'effetto non può mai essere considerato identico con la causa, infatti "anche se una cosa si consideri soltanto in quanto è causa di un'altra, questa che si considera come causa, non riproduce già identicamente sé nell'effetto, perché l'effetto, come quello ch'è individuato in una materia diversa, già per questo è diverso dalla causa"¹⁰⁷.

Se si considera qualcosa nella sua causalità ci si riferisce sì a una sostanza passiva, potenza e materia, ma in presupposizione reciproca "non già in alcuna dialettica che ponga l'una come riflessione dell'altra"¹⁰⁸. La causalità è priva di una sua spontanea dialettica, non torna al regno della libertà.

8. La dottrina del concetto e la dialettica dell'universale

Scriva Hegel: "Il concetto che fino a qui si è avuto della logica è basato sulla separazione presupposta una volta per sempre nella coscienza ordinaria del contenuto della conoscenza dalla forma di essa, sulla separazione, cioè, della certezza e della verità"¹⁰⁹.

¹⁰³ Ivi, p. 136.

¹⁰⁴ Ivi, p. 135.

¹⁰⁵ Ivi, p. 136. Sull'intrinseca scorrettezza ontologica del concetto di *causa sui* Lombardi offre una serie di chiarificazioni soprattutto facendo riferimento a Spinoza (Cfr. ivi, pp. 29-45) e, in particolare: "Dio poi non si può definire, secondo quanto assume Spinoza, causa sui, poiché la causa di sé importa che una cosa possa essere prima di sé, il che è contraddittorio" (Ivi, p. 32). Cfr. B. SPINOZA, *Ethica more geometrico demonstrata*, I, prop. 11.

¹⁰⁶ Ivi, pp. 137-138.

¹⁰⁷ Ivi, p. 137. La Provvidenza governa il mondo e "tutte le cause sono mezzi di cui Dio si serve per raggiungere i suoi fini" (Ivi). L'occasione poi si distingue dalla causa "perché l'occasione può diventar causa, ma non è necessariamente causa" (Ivi).

¹⁰⁸ Ivi, p. 138.

¹⁰⁹ G. HEGEL, *Logica*, cit., vol. I, p. 25.

E, per l'appunto, che tipo di rapporto c'è tra concetto e verità? Per Hegel il concetto "va considerato come quello che si fa esso stesso base e fondamento e così ha in se stesso la propria sufficienza e ragion d'essere e, ancora, la libertà"¹¹⁰. Ma per Lombardi l'unico concetto "che è per se stesso" è quello di Dio "onde il suo essere è a un tempo la sua ragion d'essere, la sua necessità e la sua libertà"¹¹¹.

Inoltre, affermare che il concetto "si faccia da se stesso" in qualunque logica è contraddittorio, poiché una cosa non si può fare da se stessa. È vero che la filosofia richiede che il fondamento abbia ragione del proprio essere per cui "la filosofia come respinse gli dei contingenti, così respinge i principi naturali o anche ilozoistici, respinge le filosofie della cieca necessità, come la legge, la volontà e simili e respinge quelle dottrine che, ponendo il pensiero stesso e Dio come fondamento delle cose, non lo pongono tuttavia nella sua sufficienza (...). L'identità dell'io poi col pur concetto è soltanto in Dio, ma non è in alcuna creatura, perché l'io della creatura non ha in sé ragion del suo essere, o anche, ch'è lo stesso, non è infinito"¹¹².

Hegel stabilisce la dialettica del concetto considerando che il concetto universale è anch'esso un concetto determinato "e determinato appunto come universale, sì che l'universale è dunque un particolare, poiché ogni determinazione è un uscire dall'universalità verso la particolarità"¹¹³. In questo caso abbiamo il paradosso che il concetto universale non si determina contro un concetto particolare da sé diverso, ma in un concetto identico a sé "onde non v'ha luogo ad alcuna dialettica"¹¹⁴, il che va contro la stessa premessa hegeliana. E se ciò che prima si diceva universale si può dire anche particolare si tratta di diversità meramente nelle parole "poiché questo particolare non vuol determinato altro che l'universale"¹¹⁵.

¹¹⁰ A. LOMBARDI, *Critica delle metafisiche*, cit., p. 139.

¹¹¹ Ivi, p. 140.

¹¹² Ivi.

¹¹³ Ivi, p. 141. In Hegel la concettualizzazione di "universale" è ricompresa proprio dall'assoluto, pensiero che pensa e crea e nel produrre se stesso produce anche l'universale, il concetto: "Il concetto è ciò che è in tutto e per tutto concreto... Come la forma assoluta stessa, il concetto è ogni determinazione; ma quale questa è nella sua verità. E perciò, quantunque astratto, esso è proprio ciò che è concreto, ciò che è concreto senz'altro, il soggetto come tale. L'assolutamente concretissimo è lo Spirito, il concetto in quanto esiste come concetto (...). Ogni altro concreto, per quanto ricco sia, non è così intimamente identico con sé, e perciò non è in sé stesso così concreto; meno di tutti, ciò che comunemente s'intende per concreto, che è una molteplicità tenuta insieme con mezzi estrinseci" (HEGEL G., *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, § 164).

¹¹⁴ Ivi, p. 141.

¹¹⁵ Ivi.

Rileva il nostro A. che restiamo sempre nell'opposizione ideale e non c'è dialettica vera. Per Hegel, infatti, il particolare deve essere il momento immanente dell'universale, ma universale e particolare sono entrambi particolari. E ciò vale anche per le specie¹¹⁶.

L'individuo è "la verità dell'universale e del particolare, poiché appunto dell'unione dell'universale e del particolare, nessuno dei quali è per sé sussistente, consta l'individuo, il quale soltanto è reale e nel quale soltanto si concepiscono l'universale e il particolare"¹¹⁷.

Lombardi non conviene, pertanto, con Hegel che il concetto debba essere necessariamente dialettico, cioè unità di momenti distinti. Questa distinzione, peraltro, non è distinzione che sorge dall'unità "ma che è data insieme con essa; onde il concetto non è dialettico per ciò che esso generi i suoi momenti, ma solo perché i suoi momenti concorrono in una medesima unità e natura"¹¹⁸.

Va anche rilevato che nella logica hegeliana le cose s'intendano in rapporto ad altre. Ma esse - conclude il nostro A. - non sono momenti d'una medesima natura "ma hanno ciascuno una propria natura"¹¹⁹.

L'idea inoltre per Hegel non è solo dialettica, ma anche soggettività. Essa è verità in sé e per sé perché esprime in se stessa quello ch'essa è e la ragion del suo essere coincide con l'essere.

Questi assunti hegeliani, però, ad opinione del nostro A., sono inficiati da una serie di errori.

a) Se l'idea - come sostiene Hegel - fosse a un tempo identica e diversa, una e molteplice, infinita e finita "e se dunque la sua identità, unità e infinità, non son mai assolutamente in sé, ciò è come dire ch'esse son sempre miste essenzialmente di diversità, molteplicità e finità, e, quindi d'una infinita possibilità di atti. Ma abbiám visto che questa infinita possibilità di atti presuppone un atto che li comprenda tutti in assoluta unità. Più semplicemente l'idea assoluta o Dio, comprende ogni infinita possibilità, ma ciò non può essere che

¹¹⁶ Hegel sottolinea la nostra ammirazione per le molteplicità delle specie. "Ma ogni ammirazione nasce dalla qualità della cosa ammirata e non per incomprendibilità o novità (...) ammiriamo ciò che vince la nostra ammirazione e perché parla al nostro spirito o diletta la nostra immaginazione (...) per ciò che ci comunica. Così l'ammirazione del salmista dinanzi alla gloria dei cieli non era già la mera incomprendimento, ma la voce della creatura universa che gli narrava la gloria di Dio" (Ivi, pp. 142-143).

¹¹⁷ Ivi, p. 143.

¹¹⁸ Ivi.

¹¹⁹ Ivi.

in assoluta unità. Ciò dunque che non è assoluta unità, ma è unità e molteplicità insieme, non è Dio”¹²⁰.

b) Se l’idea è il suo stesso generarsi e il “divenire eterno”, “dov’è dunque l’atto assolutamente immobile, senza di cui non si può giustificare nessun divenire, perché sarebbe un divenire dal nulla”¹²¹.

c) Una cosa può essere allo stesso tempo in atto e potenza nel senso che ciò che è può anche non essere o essere diverso da ciò che è ma questo non significa che l’atto sia potenza. Hegel ponendo la generazione in sé dell’idea, il suo eterno farsi, dice l’impossibile, cioè che una cosa possa fare se stessa.

d) Ammesso che la diversità si generi eternamente dall’identità “in che modo potrebbe generarsi se non come creata”¹²².

e) “Se il finito, il diverso ed il molteplice non sono che i momenti inseparabili dell’idea, i momenti ideali, in che modo questi momenti potrebbero non diciamo essere ma apparire separati e reali? Infatti senza un qualche inganno essi non potrebbero apparire diversi da quel che sono, apparire cioè reali e non ideali, separati e non separati”¹²³ e poi di chi sarebbe questo inganno, dell’idea che fa tutto ed è tutto che sarebbe contemporaneamente ingannatrice ed ingannata. Davvero incongruente¹²⁴. Ma l’idea è veramente assoluta verità come dialettica e come processo, per cui il soggettivo non sarebbe solo soggettivo e l’infinito non solo infinito? Se così fosse, non ci sarebbe alcuna verità, proprio perché tutto si contraddirebbe in ogni momento del suo svolgersi. “Il vero soggetto assoluto e il vero infinito hanno assoluta verità (...) perché non si contraddicono in sé, né passano al loro contrario”¹²⁵.

Anche la distinzione di Hegel tra intelletto e ragione o idea è ad opinione del nostro A. arbitraria “in quanto l’intelletto terrebbe fisso alle determinazioni finite, cioè all’infinito contro il finito e via dicendo (...). Se l’intelletto tiene ferme queste distinzioni ha ragione e coincide con la ragione ma non è la ragione assoluta o Dio (...) tanto vero che anche la ragione di Hegel con i suoi errori dimostra di essere questo intelletto”¹²⁶.

Si pensi alla riproduzione che è generare da sé il suo altro, ma non è vera generazione da sé, perché l’individuo in cui l’universale si concepisce non

¹²⁰ Ivi.

¹²¹ Ivi.

¹²² Ivi, p. 160.

¹²³ Ivi.

¹²⁴ Qui la tematica e le criticità evidenziate si collegano alla critica di Lombardi nei confronti della filosofia orientale ed in particolare a quelle rivolte a Cankara (Cfr. cap. “Confutazione della causalità illusoria”, ivi, pp. 269-300).

¹²⁵ Ivi, p. 160.

¹²⁶ Ivi.

genera sé da sé, ma è generato da un altro individuo e quindi non pone sé contro sé. Il mondo oggetto non è il soggetto né è legittimo lo sdoppiamento del soggetto contro l'oggetto.

9. La verità delle cose e la conoscenza

Il concetto di vita non è univoco in quanto altro è la vita in Dio altro nelle creature. Il conoscere porta alla verità della vita, ma questo non porta a “far consistere l'io nella dialettica del conoscere, o nello stesso conoscere”, con la conseguente distinzione di anima e corpo, soggettività e oggettività, dialettica io-conoscere. Peraltro “neanche l'istinto della verità sorge quale istinto di togliere via l'essere altro e di contemplare nell'oggetto l'identità con se stesso, ma è soltanto l'istinto, o l'inclinazione, di trovare nell'oggetto il riferimento a se stesso”¹²⁷.

Hegel critica sia il conoscere analitico sia il conoscere sintetico, ma questo è sostanzialmente critica al soggettivo, cioè “contro quel conoscere che - secondo Hegel - apprende l'oggetto come un immediato, di cui ignora la ragion d'essere, poiché ignora l'identità del soggetto e dell'oggetto”¹²⁸. Lombardi osserva che “sebbene il conoscere soggettivo o il soggetto non sia tutt'uno con l'oggetto, nondimeno esso conosce l'oggetto nella sua verità, sia perché la verità dell'oggetto, quantunque sia data primariamente in rapporto al conoscere di Dio, è tuttavia data secondariamente in rapporto a ogni conoscere creato; sia perché appunto la verità dell'oggetto è di non essere identico al soggetto”¹²⁹. Il conoscere analitico e il conoscere sintetico, quindi, non potranno mai essere confutati per la loro soggettività. Usare, però, il conoscere sintetico e analitico dipende dalla natura dell'oggetto che si considera “ma in nessun caso tuttavia si potrebbe operare senza una sintesi dell'intelletto, cioè senza rapportare il tutto sotto un'unità giudicatrice”¹³⁰. Inoltre qualsiasi determinazione dell'intelletto, sia analitica che sintetica, è finita. L'oggetto è immediatamente posto nel soggetto, ma è semplicemente dato ma che è occasione per dare inizio ad un *iter* che ci porti a qualcosa di assoluto che abbia in sé la ragion d'essere.

La definizione è sempre limitata in quanto non riflette in pienezza la verità e nei suoi stessi limiti di porta non impedisce, però, di cogliere la vera definizione della cosa. Aggiunge, infatti, il nostro A.: “Così dalla considerazione

¹²⁷ Ivi, p. 163.

¹²⁸ Ivi.

¹²⁹ Ivi.

¹³⁰ Ivi, pp. 163-164.

di uno stato dispotico si può giungere alla vera definizione di stato (...). Il passaggio dal conoscere al volere si comprende veramente nell'idea assoluta senza alcun passaggio, poiché il conoscere di Dio è il suo stesso volere"¹³¹. Va però sottolineato che l'idea logica che intuisce il suo contenuto come se stessa assurge in Hegel a verità assoluta e intera e, non a caso, scrive Hegel: "La logica coincide con la metafisica, con la scienza delle cose date in pensieri, i quali pensieri, perciò, appunto sono stati considerati come espressioni dell'essenza delle cose"¹³².

La verità creata, però, per Lombardi "ha sì un contenuto che si riferisce essenzialmente a lei, ma altro è questo contenuto altro è lei"¹³³. Né il contenuto, né l'idea, né la verità sono riducibili a dialettica. Il discorso vale parzialmente, però, per la verità creata: "questa dialettica non deve però intendersi come il dirimersi dell'idea o delle determinazioni in se stesse, ma solo come la dialettica del rapporto dell'una all'altra determinazione"¹³⁴.

Il metodo della filosofia non è il metodo delle altre scienze, ma non perché in filosofia si ha come metodo il generarsi dialettico della verità, ma perché è il metodo della verità "come conclusa in se stessa e che non lascia ingiustificato alcun presupposto cioè l'oggetto della filosofia viene considerato non semplicemente quale essere, ma nella ragione e giustificazione del suo essere"¹³⁵. Nessuna identità è possibile tra metodo e contenuto, il che è possibile solo in Dio

10. Natura e spirito

10.1 La natura come momento dell'assoluto hegeliano

Passando al rapporto tra natura e spirito, si parte dal quesito se il fine assoluto sia al di fuori della natura o sia immanente in essa. Per Hegel, essendo la natura un momento dell'assoluto, il fine assoluto non può che essere immanente. La natura per Lombardi, però, non è un momento dell'assoluto e il fine è fuori della natura "anche se la natura ha una relazione essenziale con questo fine"¹³⁶.

¹³¹ Ivi, p. 165.

¹³² G. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., § 24.

¹³³ A. LOMBARDI, *Critica delle metafisiche*, cit., p. 165.

¹³⁴ Ivi, p. 165.

¹³⁵ Ivi.

¹³⁶ Ivi, p. 167.

La natura è certamente un concetto universale concreto se considerata nella sua armonia quale un tutto organico, ma il concetto universale concreto della natura non è il concetto assoluto o Dio, “poiché e l’universalità e concretezza della natura è un tutto armonico, l’universalità e concretezza di Dio è invece (...) il tutto semplice, senza parti, unità assoluta, non organica”¹³⁷. La natura, quindi, non è il concetto dell’assoluto, ma si rapporta con esso “per la stessa relatività della sua essenza e inoltre si mostra come immagine dell’assoluto, poiché riflette sparso in molteplicità quel che nell’assoluto è uno”¹³⁸.

Ed ora il quesito fondamentale: la natura è spirito? La natura per Lombardi - come più volte ribadito - non è un momento dell’idea, ma concorda con Hegel “quando nella considerazione isolata della natura, oppone la natura allo spirito. E poiché la natura non ha in sé la sua ragion d’essere, può ben definirsi un’indifferente esteriorità”¹³⁹ rispetto alla quale però lo spirito dell’uomo è al di sopra “poiché lo spirito, nel conoscere se stesso, è relazione libera e universale con sé; la natura invece è il regno dell’esteriorità, delle relazioni indifferenti e isolate”¹⁴⁰. La natura - ad opinione del nostro A. - però è “impotente ad adempiere sempre e pienamente la propria idea”¹⁴¹. Da tale circostanza scaturiscono irregolarità e accidentalità nel senso che è stata creata secondo ordine e leggi nei confronti delle quali spesso appare defettibile, il che non è ammesso da Hegel.

L’idea increata si riflette nella varietà di gradi della natura dalla morta esteriorità sino alla vita, che n’è il grado più alto della riflessione, raggiungendo il sommo nello spirito dell’uomo”¹⁴².

La natura, quindi, non è un tutto vivente, proprio perché non è un momento di quell’idea che per se stessa è vita”¹⁴³.

10.2 Natura, spazio e tempo

La prima questione affrontata dal nostro A. verte sulla deduzione del tempo, che certamente per Lombardi non può dedursi dall’essere assoluto, in quanto

¹³⁷ Ivi, p. 168.

¹³⁸ Ivi, p. 168.

¹³⁹ Ivi.

¹⁴⁰ Ivi, p. 169.

¹⁴¹ Ivi.

¹⁴² Ivi. L’uomo è, sotto certi aspetto, per il nostro A. “la verità e il fine della natura: *Constituisti eum super opera manuum tuarum. Omnia subiecisti sub pedibus eius* (Ps 8, 7) (Ivi).

¹⁴³ Ivi, p. 170.

non solo non costituisce un momento astratto della sua esteriorità, tanto più che l'assoluto non ha esteriorità o momenti. Lo spazio è "una semplice astrazione dell'essere creato"¹⁴⁴ e l'essere creato è essere, ma non tutto l'essere (potendo essere altro). Allo stesso modo "per l'essere dello spazio è valevole la definizione di essere fuori di sé"¹⁴⁵.

Lo spazio è la potenzialità dell'essere creato di avere "oltre di sé, o accanto a sé, altro essere, poiché l'essere creato, mentre è in atto questo o quello essere, è anche negazione di tutto l'altro essere che non è e che può essere"¹⁴⁶. Esso appartiene sia alla creatura corporea che a quella intellettuale, ma nella natura corporea è dato in materia e divisibilità e nella creatura intellettuale è dato nella potenzialità della natura. La spazialità corporea non è solo discretezza o divisibilità, ma anche continuità, indivisibilità e unità, "poiché tolta l'unità sarebbe tolto l'essere e tolta la molteplicità sarebbe tolta ogni spazialità corporea"¹⁴⁷.

La stessa tridimensionalità si deduce analiticamente dalla natura dello spazio "perché semplicemente spazio e tridimensionalità sono la medesima cosa"¹⁴⁸. D'altro canto, *ex symmetrico*, egli si chiede se il tempo possa dedursi dallo spazio ed al quesito è data risposta negativa. Il tempo, infatti, non può dedursi dallo spazio, poiché "sebbene lo spazio nella sua negatività, cioè nel punto, costituisca delle differenze esterne a se stesse, in quanto i punti son gli uni fuori degli altri; nondimeno altra è l'esteriorità del tempo, ch'è secondo un prima ed un poi"¹⁴⁹. Per questo è vero che lo spazio sia legato indissolubilmente al tempo, ma i due concetti sono diversi.

Il tempo universalmente appartiene alle potenzialità della creatura che ammette sempre parte accanto a parte, non solo spazialmente, ma anche temporalmente e quindi ammette non solo la coesistenza, ma anche la successione. Scrive il nostro A.: "In questo senso universale il tempo appartiene a tutta la creatura ma secondo il movimento ed è soltanto della creatura corporea (nella creatura rinnovata non vi sarà più tempo) (...). Per Hegel non v'ha né un'eternità per sé, né un tempo per sé, ma solo l'immanenza dell'eterno nello spazio, E in ciò è ovviamente il suo errore, poiché ciò che è eterno non può avere realtà nel tempo, o insieme col tempo, ma senza il tempo, in quanto la

¹⁴⁴ Ivi.

¹⁴⁵ Ivi.

¹⁴⁶ Ivi.

¹⁴⁷ Ivi.

¹⁴⁸ Ivi, p. 171.

¹⁴⁹ Ivi, p. 172.

realtà dell'eterno è realtà assoluta, che, come abbiám visto, dev'esser data in assoluta unità"¹⁵⁰. L'eterno non può quindi essere immanente nel tempo.

Lombardi, inoltre, risolve negativamente anche la questione cosmologica vertente sulla sussistenza di una convertibilità tra spazio e tempo, in quanto “è inconcepibile che lo spazio possa divenir tempo e il tempo spazio”¹⁵¹. Lo spazio esprime propriamente relazione di figure e il tempo relazione di successione delle figure: le figure possono certamente aver relazione col tempo “ma non sono certo lo stesso succedersi e coesistere”¹⁵² e, se mutano le relazioni di figure, mutano anche le relazioni di successione. Le stesse forme furono create in rapporto a punti nello spazio, poiché il Creatore “determinò assolutamente ciascun movimento rispetto a determinate condizioni e che perciò stesso lo relativo, e come tale determinato rispetto a tutte le altre condizioni (...). Ogni prospettiva ha in sé verità, non in quanto sia tutta la verità, ma è parte di quella verità delle cose, ch'è data appunto in infinite relazioni e prospettive”¹⁵³. Lo spazio è relazione di figure e il movimento “il cangiarsi di dette relazioni”¹⁵⁴. Non è separato, ma sebbene non lo sia e sebbene spazio e tempo non siano entità a sé in cui avvenga il movimento. Non sono, dunque, la stessa cosa, ma “poiché il cangiarsi delle relazioni di figure non può stare senza le figure, così il movimento non può stare senza lo spazio”¹⁵⁵.

11. Forma e dialettica degli elementi

11.1 Il trionfo hegeliano della forma

Il regno della fisica è in un certo senso la forma, mentre il regno della meccanica è, sempre in un certo senso, la materia. Hegel, però, non considera che la

¹⁵⁰ Ivi, pp. 172-173.

¹⁵¹ Ivi, p. 173.

¹⁵² Ivi. Interessante la puntualizzazione di Lombardi intorno al punto. Esso - si chiede il nostro A. - “è negazione spaziale? La molteplicità delle parti appartiene essenzialmente allo spazio e a ciascuna delle parti dello spazio, La parte, quindi, considerata non in quanto molteplice, ma in quanto elemento della molteplicità è proprio il punto” (Ivi, p. 171). Per questo “il punto può definirsi negazione spaziale (...) Esso non ha realtà in sé, come non ha realtà il sé la linea o la superficie “ma queste cose son reali nello spazio” e il punto è quindi da concepirsi nella linea” (Ivi).

¹⁵³ Ivi, p. 175. “Ciascuno spazio è in relazione ad altro spazio e lo stesso vale per il movimento e per il tempo e anche le verità astronomiche sono relative. Si pensi ad esempio al movimento del treno rispetto alla terra” (ivi).

¹⁵⁴ Ivi.

¹⁵⁵ Ivi, p. 177.

materia e la forma sono inseparabilmente uniti. Per il filosofo tedesco, infatti, “le forme che in essa si considerano ineriscono universalmente alla materia e se si differenziano fra di loro non valgono però a differenziare la materia in se stessa”¹⁵⁶. La fisica è il regno della forma “perché è il regno delle differenziazioni della materia. Ad esempio, il calore, la coesione non sono come movimento o gravità, cioè “forme universali della materia”, ma forme particolari di quelle forme universali che sono movimento o gravità. Esse sono “forme dunque che differenziano la materia differenziando le sue forme universali”¹⁵⁷.

Circa la qualificazione della materia come manifestazione, il nostro A. osserva come la materia abbia come sua prima qualità proprio la manifestazione e “la più generale manifestazione della materia sia la luce”¹⁵⁸. Si tratta, però, di una manifestazione e non della manifestazione assoluta. Non abbiamo mai assoluta manifestazione (di tutto l’essere possibile). *A fortiori*, e non a caso per Hegel esiste una dialettica anche dei corpi celesti¹⁵⁹.

11.2 La dialettica degli elementi

Lombardi, sempre seguendo tematicamente Hegel, opera un’analisi degli elementi, ritenendo legittimo il passaggio dialettico dalla luce all’aria, “nel senso che l’aria è l’elemento intermedio principale onde la luce comunica

¹⁵⁶ Ivi, p. 183.

¹⁵⁷ Ivi, p. 184. Il filosofo tedesco, parlando dello Spirito oggettivo afferma: “La libertà, è così una determinazione fondamentale della volontà, come la gravità è una determinazione fondamentale dei corpi. Se si dice “la materia è grave” si potrebbe credere che questo predicato sia soltanto accidentale; ma esso non è tale, poiché nulla è senza esso nella materia: questa è anzi la gravità stessa. La gravità costituisce il corpo ed è il corpo. È parimenti così della libertà e del volere, poiché ciò che è libero è la volontà. Volontà senza libertà è vana parola; così come la libertà è reale soltanto in quanto volontà, in quanto soggetto” (G. HEGEL, *Filosofia del diritto*, cit., §4, p. 303).

¹⁵⁸ Ivi. Gli orientali identificarono “il puro se stesso, il pensiero identico con “sé” con la luce, ma non si trattava della luce creata “ma di quella luce ch’è assoluta manifestazione di Dio” (Ivi).

¹⁵⁹ Nel mondo tutto è in armonia “e tanto più hanno armonia fra di loro quelle cose che hanno più ordine e più unità; e poiché ciò che contribuisce all’armonia non è solo la somiglianza, ma parimenti il contrasto, onde l’una cosa difetta di quello che l’altra possiede e l’una non è solo per sé, ma anche per l’altra; in questo senso si deve concedere che ci sia una dialettica anche nei corpi celesti” (Ivi, p. 186). Si concede con “l’avvertenza solita” che non si tratta mai di una dialettica di un’unità assoluta “che si scinda in se stessa e in se stessa s’opponga, ma di un’unità ch’è semplicemente sintesi di momenti opposti o diversi, sicché i momenti non sorgono dalla dialettica dell’unità, ma sono semplicemente dati in unità” (Ivi, p. 187).

ed opera sul pianeta”¹⁶⁰. Da ciò scaturisce vitalità e fecondità, ma questo non significa che la luce “elemento dell’automanifestazione” dell’identità positiva con sé si possa opporre a se stessa “come unità negativa”: si tratta della semplice dialettica della destinazione della luce al pianeta per mezzo dell’aria.

L’elemento terra è sintesi e fecondità nella sua concretezza, mentre il fuoco è momento della irrequietezza, “perché ogni individualità corporea ha in sé questo momento”¹⁶¹. Inoltre riscontriamo una somiglianza tra il potere divoratore del fuoco e quello del tempo, che si ricollega al mitico “*Cronos* divorante”. L’acqua è vista come “potenza passiva”, che riceve determinazione dall’esterno e che “non ha individualità per se stessa, ma concorre nella sintesi della terretà, cioè della totalità dei momenti. In sintesi essa è “la potenza che spinge al processo e lo sostiene”¹⁶².

In altri termini, secondo il nostro A., esiste una dialettica degli elementi che costituisce la vita fisica della terra. Ma - per analogia - esiste anche una dialettica dell’individualità particolare? Per rispondere al quesito, Lombardi analizza il concetto di gravità, in virtù del quale “il frazionamento della materia è affatto ideale, onde l’unità della gravità è di essere un centralizzare ideale”¹⁶³. Nella fisica dell’individualità particolare si ha il centralizzare o individualizzare non puramente ideale della gravità, bensì reale. Il peso specifico è appunto individualità, perché non è più la materialità uniforme e astrattamente frazionata, ma vi si contrappone l’essere in sé specifico”¹⁶⁴.

A proposito, restando nel tema, di organismo geologico, vegetale, animale, precisa: “L’organismo è sì unità, e le parti di esso si negano di per sé e si affermano solo come parti dell’unità, ma neanche avviene perché l’unità si ponga essa come parte di fronte a se stessa”¹⁶⁵.

Tipicamente idealistica l’assunto secondo il quale il vivente è tale in quanto “si fa”, nel senso che organismi viventi hanno movimento e vita che procede in loro stessi “onde essi sono in certo senso in quanto si fanno (...)

¹⁶⁰ A. LOMBARDI, *Critica delle metafisiche*, cit., p. 187.

¹⁶¹ Ivi, p. 188.

¹⁶² Ivi.

¹⁶³ Ivi, p. 189.

¹⁶⁴ Ivi. Diverso è, invece il concetto di densità della materia, legato a quello di coesione, inteso come modo specifico della relazione spaziale. Qui Lombardi fa seguire una serie di riferimenti scientifici (cfr. Ivi, pp. 189-191). Segue se vi sia una dialettica dell’individualità totale con riferimento al calore ed al significato filosofico del magnetismo in Hegel (Ivi, p. 192), a natura e origine dei colori (Ivi, p. 194), ai processi chimici (Ivi, p. 195), ai “quattro momenti” di azoto, ossigeno, idrogeno e carbonio (Ivi, p. 196). Interessanti le osservazioni su elettricità ed affinità elettiva, che “per Hegel costituiscono l’evidenza dell’unità dialettica” (Ivi, p. 197).

¹⁶⁵ Ivi, p. 198.

quasi siano principio a se stessi principio d'esistenza o siano a se stessi il loro principio di sviluppo e di riproduzione"¹⁶⁶. La figura del vivente è una figura dialettica, una sorta di "idea che vive della sua estrinsecazione e che nel riferirsi a sé si riferisce anche ad altro, non verità dell'idea assoluta, ma solo dell'idea relativa"¹⁶⁷. Per Hegel il mondo esterno è un momento del soggetto stesso. Egli, infatti, "concepisce il soggetto vivente come quello in cui l'idea afferma se stessa contro la negazione del mondo esterno, la qual negazione viene però posta dalla idea stessa e eternamente posta, al fine della sua concretezza"¹⁶⁸ e l'idea non è concreta quale assoluta unità, ma quale sintesi dialettica di momenti distinti.

A Lombardi non sfugge la conseguenza: il soggetto vivente finisce per diventare infinito come l'idea e tutto il mondo esterno diventa una sorta di dominio del soggetto "prodotto in vista dell'affermazione della sua soggettività, perché il soggetto si affermi sopra di quello e il tal mondo affermi se stesso". Il mondo esterno è un mezzo attraverso il quale il soggetto realizza il proprio fine "cioè in cui il soggetto rivela la propria concretezza: è la vita e il gioco eterno dell'idea"¹⁶⁹.

Si tratta per il nostro A. di una forma di immaginazione quasi delirante. A "cotesta immaginazione" Lombardi contrappone la "necessità dell'idea assolutamente una, tanto superiore nella sua concretezza all'idea mista di distinzione e molteplicità, quanto la vera infinità è superiore al finito"¹⁷⁰. Si tratta di un'idea veramente una e infinita che non si manifesta in alcun vivente, ma solo in se stessa e per se stessa. Ne consegue un rilevante riflesso teologico: "nella generazione increata del Verbo e nella processione dello Spirito, poiché solo il Verbo e lo Spirito hanno insieme col Padre la medesima natura una e infinita di Dio. La natura creata non è dunque l'idea una che si scinda nei suoi momenti e li sintetizzi, ma è semplicemente una natura data in molteplicità di momenti (...). "Misero è il pascolo di quest'idea che si chiude in se stessa in questo mondo, ancorché questo mondo sia tutto suo, suo prodotto e suo cibo"¹⁷¹. Chiosa il nostro A.: "La creatura vivente, è vero, ha questo mondo per suo proprio oggetto, ma perché questo mondo è stato dato a lei come oggetto, non perché ella l'abbia dato a sé"¹⁷².

¹⁶⁶ Ivi, p. 200.

¹⁶⁷ Ivi, p. 201.

¹⁶⁸ Ivi, p. 202.

¹⁶⁹ Ivi.

¹⁷⁰ Ivi.

¹⁷¹ Ivi, p. 203.

¹⁷² Ivi.

Inoltre, errando, il filosofo tedesco pensa che l'universalità del genere comprenda in sé tutti gli individui, non sapendo scorgere la natura reale di questa universalità. Lombardi chiarisce che l'errore hegeliano sta nella mancata distinzione dei tre generi di universalità¹⁷³.

12. Confutazione della filosofia dello spirito

12.1 Lo spirito è la verità della natura?

In totale disaccordo con Hegel, Lombardi afferma: “Dello spirito non può parlarsi univocamente: esso è infatti nulla per sé, e la sua verità è nel suo atto, ch'è altro in Dio altro nella creatura”¹⁷⁴. Egli chiarisce, senza mezzi termini, che una cosa è lo spirito increato, un'altra lo spirito creato: “Né lo spirito creato è un momento dello spirito increato o la creatura di Dio (...) né la natura è un momento dello spirito assoluto”¹⁷⁵. Tuttavia è corretto per Lombardi affermare che “lo spirito assoluto è la verità della creatura che egli crea: *Veritas tua in circuitu tuo* (Ps 89, 8)”¹⁷⁶. In un certo modo, infatti, anche lo spirito creato che è riflesso della luce divina è una verità della natura: *Signatum est super nos lumen vulnus tui* (Ps 4, 7).

Lo spirito dell'uomo “onde poter vincere la natura e il dolore, in ciò manifesta la sua libertà di fronte alla natura, non è già perché la natura sia un suo momento e perché lo spirito ritorni in sé dopo la sua alienazione da essa: ma è semplicemente perché lo spirito non è natura e sovrasta la natura”¹⁷⁷. In Dio “lo spirito increato è sì manifestazione, ma è manifestazione esterna, in atto e unità assoluta, innanzi ad ogni creazione: *Priusquam mentes fierent, tu est Deus* (Ps 89,1-2)”¹⁷⁸. In polemica diretta con l'impianto hegeliano, infatti, si

¹⁷³ Cfr. *ivi*, p. 204: 1) Universalità positiva di Dio potenza creatrice degli individui ma non è la loro sostanza “perché altra è la sostanza increata data in assoluta unità, altra è la sostanza creata”; 2) Seconda universalità è la potenzialità della creatura “che essendo particolare può sempre essere altra da quel che è” ma anche questa universalità non è la sostanza dell'individuo “poiché tanto l'universalità quanto la particolarità non si concepiscono che nell'individuo”, anzi solo l'individuo è la sola vera sostanza; 3) Terzo genere di universalità è *quiddità* o essenza.

¹⁷⁴ Chiarisce il nostro A.: “Il genere, non essendo per sé che mera astrazione, e solo l'individuo essendo reale, non è il genere quel che opera, ma l'individuo cui è immanente il genere” (*Ivi*, p. 205).

¹⁷⁵ *Ivi*, p. 205.

¹⁷⁶ *Ivi*.

¹⁷⁷ *Ivi*, p. 206.

¹⁷⁸ *Ivi*.

chiede il nostro A.: “se la natura in sé non è irrealè, donde mai verrebbe a una tal natura, non dico la sua realtà, ma la sua apparenza di realtà?”¹⁷⁹.

Il contenuto del cristianesimo è voler far conoscere che Dio è spirito e l'errore di Hegel è “volere che la filosofia sorpassi questo contenuto, facendo dello spirito di Dio non la manifestazione in unità assoluta dell'atto, ma in unità e molteplicità, atto e divenire insieme”¹⁸⁰.

12.2 L'anima

Lombardi, fedele alla tradizione cristiana, è convinto che l'anima abbia esistenza in sé (forma sostanziale sussistente). Egli chiarisce che, contrariamente a quanto assume Hegel “l'anima non è la determinazione dello spirito assoluto che, al fine di possedere se stesso, si pone e diviene esistenza in sé, negando l'esistenza in sé della natura e della corporeità”¹⁸¹. Lo spirito assoluto non ha momenti e non può porsi o essere che in atto assoluto: “L'anima è (...) dunque in sé, senza che perciò debba negarsi l'esistenza in sé della corporeità e della natura. Noi qui intendiamo naturalmente dell'anima umana, poiché altra è l'anima dell'uomo, altra quella del bruto”¹⁸².

In Hegel, peraltro, appare incomprendibile la comunione dell'anima e del corpo. Per il filosofo tedesco lo spirito può comunicare col corpo per essere “la verità del corpo” e la creatura corporea è necessariamente in rapporto alla creatura intellettuale. Per lui Dio “penetra la creatura corporea in ciò che n'è il principio e, quindi, la comprende immediatamente nella sua essenza, il che avviene anche per l'angelo che, essendo intelligenza in atto, che naturalmente in sé ha le specie nelle quali legge la natura corporea, la penetra, in ciò che riguarda la propria specie con intuizione immediata”¹⁸³.

Invece l'anima dell'uomo “non ha in sé specie in cui rimirare la natura corporea e neanche la natura intellettuale, onde non è intelligenza in atto, ma intelligenza in potenza e non ha altre cognizioni da quella che, in conformità con le sue naturali inclinazioni, apprende dall'esperienza”¹⁸⁴.

¹⁷⁹ Ivi.

¹⁸⁰ Ivi.

¹⁸¹ Ivi. Sul concetto di forma sostanziale e, più in particolare, di forma sostanziale sussistente cfr. D. SESSA, *Filosofia della natura e dell'essere*, cit., pp. 107-108.

¹⁸² Ivi, p. 207.

¹⁸³ Ivi.

¹⁸⁴ Ivi. Lombardi è fedele alla tradizionale tripartizione di gradi: a) Dio, che è l'intelligenza stessa; b) Angelo che è intelligenza in atto; c) Uomo che ha l'intelligenza in potenza. Ecco spiegata la comunione tra anima intellettuale che ha l'intelligenza e in quanto ha corpo ha il sentire. L'anima è forma sostanziale del corpo anche in quanto ne è principio vitale. “L'anima

L'anima - per Lombardi - non è natura, nel senso in cui la natura si oppone allo spirito, né tantomeno può considerarsi un momento dello spirito. Certamente l'uomo è anche natura "e vi sono risposdenze tra lui e la natura", ma riconoscendo che la sua essenza è la spiritualità "s'elewa sopra la natura (...) non perché superi il momento che ha in sé della natura, ma perché riconosce d'avere un'anima spirituale e riconosce che la natura sebbene non sia momento dello spirito nondimeno non è per sé, ma per lo spirito"¹⁸⁵.

Le età dell'uomo rivelano lo sviluppo della natura e "i modi onde Dio vuole essere conosciuto dall'uomo, amato e temuto nelle meraviglie della natura, il che è proprio del fanciullo che comincia a conoscere Dio; servito nell'umana società, il che è proprio del giovane e dell'uomo; contemplato in libertà dalle cure del mondo, il che è proprio del vecchio"¹⁸⁶.

Andando all'anima senziente, neppure questa può considerarsi un momento della vita dello spirito. Se per Hegel, in quanto anima senziente è momento dello spirito e dell'anima razionale, "lo spirito non si presta a questa dialettica"¹⁸⁷. È erroneo ricercare una "interiorità universale di un'anima che sia la totalità della natura"¹⁸⁸. Hegel, peraltro, riconosce l'unità dell'anima "malgrado la molteplicità delle rappresentazioni e anche delle sue potenze, ma queste rappresentazioni di potenze non sono come sostiene Hegel momenti della sua posizione dialettica"¹⁸⁹.

Non esiste una conoscenza che sia fatta solo di concetti universali e astratti, "ma tutti i concetti hanno sempre un contenuto sensibile (... e possono essere considerati distinti dal loro contenuto idealmente"¹⁹⁰. Solo il possesso intellettuale, il possesso dell'idea astratta ci rende capaci dell'applicabilità universale della nostra conoscenza, ma la conoscenza universale rende semplicemente applicabile la conoscenza concreta che non viene esclusa ma resta come base. Ogni intuizione estetica, ogni sentimento del buono e del bello "risponde di ovvia e assoluta necessità a una conoscenza dell'oggetto rappre-

umana (...) non essendo intelligente che in potenza, può unirsi col corpo in quanto è principio di vita e formare così una natura propria, l'uomo, che ha a un tempo un corpo vivente e un'anima intellettuale. Quest'anima poi in quanto ha anch'essa una natura propria, può vivere anch'essa separata come può anche soprannaturalmente ricevere le specie intellegibili, senza astrarle dalle cose" (Ivi, p. 208).

¹⁸⁵ Ivi, p. 209.

¹⁸⁶ Ivi.

¹⁸⁷ Ivi, p. 210. Qui Lombardi analizza anche le malattie ed il sonno (Ivi, p. 211).

¹⁸⁸ Ivi, p. 212.

¹⁸⁹ Ivi.

¹⁹⁰ Ivi, p. 211.

sentato e appetito, secondo l'assioma *ignoti nulla cupido*¹⁹¹. E lo stesso sentimento estetico si accresce con l'accrescersi della conoscenza.

La bellezza conduce a Dio *Invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur* (Rom 1, 20)¹⁹² ed i mari aperti dell'amore¹⁹³, il che appare incomprensibile in una visuale mondana: *Obscuratum est insipiens cor eorum*¹⁹⁴.

Certamente il corpo non è un momento dell'anima reale. L'anima è sussistente e può essere "cosciente anche separatamente dal corpo" e "ciò che v'ha di oscuro nello spirito non è che l'anima stessa, la quale non può esser da noi conosciuta nella sua interezza"¹⁹⁵.

Neppure nell'autocoscienza c'è dialettica. "Non v'è alcun passaggio dalla coscienza, che ha come oggetto un oggetto esterno, all'autocoscienza che ha l'io come oggetto, perché la coscienza, nel medesimo tempo che ha il mondo esterno come oggetto, ha come oggetto anche se stessa"¹⁹⁶. "Il saper dunque l'oggetto come mio è sì autocoscienza, ma questo non esclude che l'oggetto esterno abbia esistenza in sé"¹⁹⁷.

Ma la coscienza, i modi e le facoltà dello spirito sono momenti posti dallo spirito stesso? Lo spirito si distingue dalla coscienza "per ciò che non pone, come la coscienza, a suo oggetto, un mondo esterno, ma la stessa coscienza, il valore e i limiti di essa. Propriamente è lo stesso spirito cosciente, che in quanto pone a suo oggetto il mondo esterno, si chiama coscienza e in quanto riflette su se stesso e sulla coscienza si dice spirito"¹⁹⁸.

Esso si trova quindi già a essere quello che è "in quanto pone il mondo esterno, è coscienza, non già quello che, dopo aver posto come sua produzione la coscienza, si ritrovi in se stesso come spirito"¹⁹⁹, altrimenti sarebbe spirito assoluto. Per cui i modi di attività dello spirito (intuizioni, rappresentazioni, pensieri) non sono *momenti* posti dallo spirito stesso, ma semplicemente *modi* della sua attività. *A fortiori*, lo spirito increato non può avere alcun

¹⁹¹ Ivi, p. 216.

¹⁹² Ivi, p. 217.

¹⁹³ Ivi.

¹⁹⁴ AGOSTINO D'IPPONA, *De Civitate Dei*, V, 5, 3.

¹⁹⁵ A. LOMBARDI, *Critica delle metafisiche*, cit., p. 218.

¹⁹⁶ Ivi, p. 219. Cfr. AGOSTINO D'IPPONA, *De Civitate Dei*, V, 5.

¹⁹⁷ Ivi.

¹⁹⁸ Ivi, p. 220.

¹⁹⁹ Ivi.

svolgimento, in quanto è assolutamente in atto)²⁰⁰ e l'attività dello spirito teoretico non è forma vuota, ma "insieme forma e contenuto"²⁰¹.

Il sentimento è una "forma infima" dello spirito teoretico²⁰². La rappresentazione "non ha di necessità un vantaggio sul sentimento"²⁰³. Nella rappresentazione e nel ricordo "le immagini si presentano affatto naturali e irriflesse"²⁰⁴ e certamente l'intelligenza non è il "fondo tenebroso ricettacolo di immagini e rappresentazioni". Solo nell'uomo abbiamo la riproduzione dell'universale, la coordinazione e la subordinazione riflessivamente concepire.

12.3 La filosofia dello spirito

Dopo essersi soffermato sul nome e sul linguaggio²⁰⁵, Lombardi si chiede se ci sia una dialettica dello spirito pratico, rispondendo: "Lo spirito pratico è, di fronte allo spirito teoretico che rimane chiuso in sé, l'affermarsi dello spirito nel suo volere e nella sua libertà"²⁰⁶. Ma la libertà e l'autodeterminazione non costituiscono la felicità o il fine dell'uomo²⁰⁷, perché l'uomo non è sostanza infinita che attinge a sé l'infinito "viceversa l'uomo ha l'infinito fuori di sé"²⁰⁸. Lo spirito soggettivo creato "non è una verità in sé e per sé"²⁰⁹. Si riferisce ad un soggetto al di fuori di lui e quindi non si può mai realizzare come spirito oggettivo. E "in conseguenza di questa verità oggettiva a cui è ordinato il volere dell'uomo, sia rispetto a Dio, sia rispetto al mondo, che si determi-

²⁰⁰ Ivi.

²⁰¹ Ivi, p. 221.

²⁰² "Il sentimento, infatti, può seguire ciecamente tutte le sue inclinazioni naturali, senza distinguere tra il bene e il male, tra il vero e il falso" né "porta ragione del proprio sentire" (Ivi, p. 221) e l'uomo appellandosi al sentimento può "piegare qualsiasi ragione, e cioè, quando la ragione e l'intelligenza si fondano non sulla ragione stessa e neanche sull'ignoranza, ma sulla perversità del sentimento (...). Allora è lecito al sentimento sano, umile e semplice, e sopra tutto sincero con se stesso, di condannare nell'altrui ragione ogni mancanza di sincerità: *quae stulta sunt mundi, elegit Deus, ut confundat sapientes* (1 Cor 1,27)" (Ivi, pp. 221-222).

²⁰³ Ivi, p. 222.

²⁰⁴ Ivi.

²⁰⁵ Ivi, pp. 222-223.

²⁰⁶ Ivi, p. 223.

²⁰⁷ Ivi, p. 224.

²⁰⁸ Ivi.

²⁰⁹ Ivi. Nello spirito soggettivo emerge, secondo Hegel, la spiritualità nella natura nell'uomo (Cfr. G. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit. § 439).

nano i doveri e i diritti”²¹⁰ (oggettività della legge morale). Vien prima il dovere e la morale poi il diritto e l’eticità “poiché nessun diritto in questa terra ci è dato come fine, ma solo come mezzo per adempiere ai nostri doveri”²¹¹. Di qui il concetto hegeliano di moralità come osservanza dei doveri con conseguente analisi della famiglia, della società e dello stato, che in Hegel assurgono a “sostanza etica”²¹². La conclusione del nostro A. è che “la famiglia, la società, lo stato non sono per nulla una sostanza etica, ossia morale, ma propriamente l’opposto, almeno nello spirito, poiché nella forma riluce pur sempre quella eticità che non ha uopo di altro che di essere informata in spirito di verità”²¹³.

La stessa etica statale di Hegel porta in sé - sostiene Lombardi - una sostanziale immoralità. Tutti gli uomini sono uguali per natura e hanno gli stessi diritti, ma si concede che non possano esercitarli allo stesso modo. Essi sono liberi, ma debbono sottoporre la loro libertà alla legge suprema razionale “sicché gli stati si credessero del tutto arbitri di fronte ai cittadini”²¹⁴. Si passa alla statolatria. E se è vero - per il nostro A. che la religione deve essere il fondamento dello stato, nel momento in cui questo rappresenta l’ingresso di Dio nella storia, si immanentizza Dio e l’obbedienza civile diventa religiosa, mentre “la vera idea di Dio non è l’immanenza ma la trascendenza”²¹⁵ e l’obbedienza civile contrariamente ad Hegel si può assimilare a quella falsamente religiosa, ma deve prevalere su quella rettamente religiosa²¹⁶.

Lombardi esamina attentamente la famosa triade dello spirito assoluto: arte, religione, filosofia ed a proposito del primo momento dello spirito assoluto, Lombardi si chiede se l’arte sia davvero una rappresentazione dello spirito

²¹⁰ Ivi. Per lo spirito oggettivo come realizzazione della volontà libera cfr. G. HEGEL, *Filosofia del diritto*, cit., agg al §33, p. 314).

²¹¹ Ivi, p. 225.

²¹² Ivi. Osserva, però, Lombardi come il cristianesimo, nella sua genuina veridicità abbia sempre condannato ogni egoismo familiare, sociale e statale e lo stesso egoismo della fratellanza universale, quando di questa fratellanza si fa un idolo terreno, a conferma, non a distruzione, del vano orgoglio dell’uomo” (Ivi).

²¹³ Ivi.

²¹⁴ Ivi, p. 226. Sull’etica statale cfr. G. HEGEL, *Filosofia del diritto*, cit., §295. Sullo spirito assoluto cfr. ID., *Enciclopedie dalle scienze filosofiche*, cit., § 556; su arte *Enciclopedie dalle scienze filosofiche*, cit., §§ 563-564; sulla filosofia cfr. *Enciclopedie dalle scienze filosofiche*, cit., §571.

²¹⁵ Ivi, p. 227.

²¹⁶ Ivi, p. 228. Lo spirito oggettivo come realizzazione della volontà libera e la dottrina dello stato. Diritto, moralità, eticità (G. HEGEL, *Enciclopedie dalle scienze filosofiche*, cit., §33). A proposito dell’arte come intuizione dell’idea in una forma sensibile che le dà determinatezza cfr. *Enciclopedie dalle scienze filosofiche*, cit., § 556.

assoluto stesso. Essa - per il nostro A. - rappresenta “universalmente parlando, nella potenza rappresentatrice, che in un certo modo si può dire anche creatrice, così ogni cosa, e qualunque siano i sentimenti dell’artista, può essere oggetto dell’arte”²¹⁷. Per Hegel non è imitazione della natura, perché la natura per lo spirito altro non è che potenza rappresentatrice.

Andando, poi, alla religione, si tocca un rilevante tema teologico, reso con l’interrogativo: La rivelazione è un momento dello spirito assoluto?

Hegel afferma che “Dio è essenzialmente manifestazione per cui “la vera religione è la religione rivelata”²¹⁸. Osserva Lombardi che certamente la conoscenza che abbiamo per fede “è sempre assai superiore e più perfetta di quella che possiamo avere con l’intelletto (...). Dio non solo non può rivelarsi nel mondo come mondo, ma non si rivela a noi neppure nella sua essenza”²¹⁹ ma si rivela nella grazia *Omnis qui est ex veritate audit vocem meam* (Gv 18, 37). Ed è qui che Lombardi propone una riflessione di notevole importanza, chiarendo che non è da confondere la fede col sentimento, in quanto il sentimento di Dio non vale come conoscenza intellettuale mentre la fede è l’opposto, cioè “coronamento della conoscenza”²²⁰ ed aggiunge: “Come potremmo essere sicuri di non errare se non ci fosse la fede? (...). Poiché su cosa potremmo fondare la certezza della nostra conoscenza, o in che modo saremmo sicuri di non errare, se non già non fosse la fede? *Cuntae res difficiles; non potest eas homo explicare sermone* (Eccl 1, 8) (...). Oltre che la fede ci illumina su quello che la ragione non può intendere”²²¹.

Sempre a proposito del secondo momento della triade hegeliana, polemicamente sottolinea poi come l’interpretazione hegeliana della Trinità, anch’essa dialetticizzata, sia insostenibile: “Nella relazione esterna delle Persone non può dirsi infatti, che alcuna di esse sia il presupposto essenziale delle altre, poiché, ove l’essenza è unica, il presupposto può riguardare la relazione, non l’essenza”²²².

²¹⁷ Ivi.

²¹⁸ Ivi, p. 229. “L’assoluto come processo di mediazione del pensiero che tende a pensare a se stesso” (G. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., pp. 15-16) Triplice momento del processo logico di mediazione come dialettica: intellettivo astratto, razionale negativo o dialettico, razionale-positivo o speculativo (*Enciclopedie dalle scienze filosofiche*, cit., §§81-82).

²¹⁹ Ivi. Si tratta del trapasso alla religione come espressione dell’idea nella forma spirituale di un’esistenza che è sapere, di Dio che rivela se stesso (G. HEGEL, *Enciclopedie dalle scienze filosofiche*, cit., § 563).

²²⁰ Ivi.

²²¹ Ivi, p. 230.

²²² Ivi.

Ugualmente è erroneo affermare “che la sostanza eterna, cioè la natura divina, generi se stessa, come figlio, perché nessuna generazione o dialettica può essere nella natura (...) perciò la generazione può essere soltanto nelle Persone, cioè dal Padre al Figlio. Infine lo Spirito Santo non è che la III persona della SS. Trinità, non già la sintesi concreta delle altre Persone, che sono già concrete nella pienezza della loro natura divina”²²³.

Il nostro A. nota infine come la Chiesa, parlando del Figlio incarnatosi nel tempo,

“distingue però in questo figlio due nature, la divina e l’umana e, mantenendo nell’unità della Persona la distinzione delle nature, nega che la natura divina si sia mai manifestata, o potuta manifestare, come natura umana (...). La redenzione - infine - non è la redenzione estranea da un reale che sia eterno momento dello spirito assoluto (il vero Dio), poiché nello spirito assoluto non si danno momenti” e il male, che si vuole sia redento, non appartiene alla dialettica eterna, ma a quella temporale “non a Dio, ma all’uomo, e la redenzione è anch’essa nel tempo e dura quanto il male”²²⁴.

13. Conclusioni

Hegel letto da un tomista certamente presta il fianco a quella serie di criticità tutt’altro che secondarie, puntualmente colte da Lombardi, che - tra l’altro - alla fine della trattazione non può esimersi dal contestare quello che è il vizio genetico dell’approccio solipsista del filosofo tedesco, secondo il quale, in sostanza, l’oggetto della filosofia è la stessa filosofia.

Appare evidente che l’oggetto e il contenuto della filosofia non è né può essere per il nostro A. la filosofia stessa, poiché “se la filosofia fosse identica col suo contenuto, e, cioè, possedesse in atto tutto il suo contenuto, essa sarebbe immediatamente certa e intuitiva, non giù investigativa e discorsiva, e non sarebbe più filosofia”²²⁵. A ciò si può aggiungere che si arriverebbe al paradossoso di definire il contenuto della filosofia come accidentale, nel senso che il contenuto stesso non solo non avrebbe in se stesso la sua necessità, ma diventerebbe (il che avviene in taluni filoni del pensiero contemporaneo) “un presupposto ch’è necessario presupporre”²²⁶.

²²³ Ivi.

²²⁴ Ivi.

²²⁵ Ivi, p. 233.

²²⁶ Ivi. Di qui la negazione del sillogismo della logicità, “che, avendo quale termine medio una logicità, cioè dialettica, non può congiungersi allo spirito oggettivo, che non è dialettico” (Ivi).

Questo primo rilievo verte sull'impianto stesso dell'hegelismo e, in definitiva, Lombardi nega la validità di quella serie di argomentazioni hegeliane, affermando l'impossibilità "di un secondo o terzo sillogismo della natura che attraverso lo spirito si afferma come assoluta logicità e dell'idea che si ritrova in sé e per sé nel suo dialettizzarsi, che è anche il suo termine medio in spirito e natura"²²⁷. La logicità assoluta o l'idea assoluta, in definitiva, non può sorgere da alcun sillogismo, né avere alcun termine medio "ma dev'essere identità assoluta, poiché soltanto in questa sostanza assoluta e le cose singole, né torna a merito di alcuna, poiché non si poteva altrimenti"²²⁸.

Come i neotomisti, Lombardi lotta contro l'hegelismo vero e proprio *idolum* della cultura contemporanea, individuando i notevoli rischi connessi all'impostazione, che vede nello Stato la suprema realizzazione della libertà nel mondo, a scapito dell'autonomia della persona, che degrada a "momento" poco significativo di uno sviluppo, spersonalizzante²²⁹.

Dal punto di vista teologico, resta - e certamente in maniera più che condivisibile - la fondata accusa che l'hegelismo abbia come esito consequenzialmente immediato e necessario il panteismo. La logica hegeliana, infatti, si fonda sulla predicazione univoca dell'essere, generando la negazione della trascendenza di Dio in nome dell'assoluta unità ed identità di Dio stesso con la natura. Del resto sono emblematiche le parole stesse del nostro A.: "La dottrina di Hegel che, pur non escludendo espressamente la trascendenza, crede di poterla porre come l'altro momento accanto al momento dell'immanenza, è ancora panteismo, perché contraddice l'assoluta unità ed identità di Dio"²³⁰.

Va detto che Lombardi, pur non delineando un pensiero sistematico in quanto prende spunto dagli errori di Hegel, presenta numerosi ed interessanti elementi per la definizione di una sua visione cosmologica e di una sua ontologia d'ispirazione marcatamente tomista.

Il suo costante raccordo con la problematica scientifica costituisce un valore aggiunto, che ne sottolinea l'attualità.

La curvatura della critica del nostro A., in ogni caso, si attesta decisamente sul piano cosmologico-ontologico. Non a caso, Lombardi tratta tangenzialmente le implicazioni politiche dell'hegelismo, differenziandosi così col

²²⁷ Ivi.

²²⁸ Ivi, pp. 233-234.

²²⁹ G. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., § 33. Per la critica all'hegelismo da parte del neotomismo napoletano cfr. D. SESSA, *Cultura cattolica dell'800 e rinascita neotomista a Napoli*, PassionEducativa 2012. Cfr. in particolare "I tre idola della cultura dell'800" (pp. 11-31). Per la critica all'hegelismo, cfr. pp. 19-22).

²³⁰ A. LOMBARDI, *Critica delle metafisiche*, cit., p. 234.

neotomismo, che pure sferra una critica poderosa all'impianto hegeliano, ma tocca maggiormente l'aspetto etico-politico, come rileviamo in Giuseppe Prisco, che cura in maniera sistematica l'aspetto giusfilosofico²³¹.

Condividendo l'assunto hegeliano che guarda alla filosofia come la forma di "sapere supremo"²³², l'invito e l'attualità sta nel richiamo ad un vero impegno ontologico, nella convinzione che la teologia non possa fare a meno tanto della filosofia, soprattutto nella massima espressione del pensiero filosofico che è la metafisica. E questa è pensata al servizio di un pensiero "forte", che sappia sostanziare rigorosamente le derive di relativismo, agnosticismo e nichilismo che affliggono la filosofia del 900. E questo costituisce un motivo in più per rendere merito al pensatore calabrese.

²³¹ Cfr. G. PRISCO, *Principi di filosofia del diritto sulle basi dell'etica. Diritto individuale*, Manfredi, Napoli 1872. Un'analisi in ordine alla tematica trattata è contenuta in D. SESSA, *La filosofia del diritto di Giuseppe Prisco. Neotomista napoletano*, PassionEducativa, Benevento 2011.

²³² G. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., § 571.

L'insegnamento e l'Insegnante di Religione Cattolica nel Magistero della Chiesa tra passato e presente.

di Francesco Accardo

L'insegnamento della religione Cattolica (IRC) e la figura dell'Insegnante di Religione (IdR) hanno conosciuto una complessa evoluzione nel corso del tempo e una crescente attenzione da parte del Magistero della Chiesa a tutti i livelli dando vita ad una corposa riflessione attraverso una serie di documenti, sia di carattere generale sia più specifici, che hanno contribuito al progressivo delinarsi dell'identità epistemologica della disciplina IRC e dell'identità professionale ed ecclesiale dell'IdR.

Con il presente lavoro, si cercherà di descrivere ed esaminare i documenti del Magistero che direttamente o indirettamente riguardano la disciplina e il docente e di offrire un contributo per definire il punto della situazione oggi e cercare di cogliere prospettive aperte per il futuro.

In una scuola che è sempre più travagliata da emergenze strutturali, educative e didattiche, l'insegnamento e l'insegnante di religione cattolica possono costituire dei solidi punti di riferimento sia dal punto di vista etico che culturale e, soprattutto per la crescita integrale della persona in tutte le sue componenti.

1. Premessa storica

La Chiesa è da sempre attivamente presente nell'ambito dell'educazione e della scuola¹. L'interesse da parte della Chiesa nei confronti dell'educazione si può dire che è connaturale alla fede cristiana e trova in Gesù stesso il suo fondamento. Gesù è un rabbi, un maestro, un *laico* di discendenza davidica e non levitica, con un seguito di discepoli, come tanti rabbi con le loro scuole in Israele, però con una sua assoluta originalità immediatamente percepita con stupore da quanti lo ascoltano. Infatti, insegna “come uno che ha autorità e non come gli scribi” (Mc.1,22); è lui che sceglie i suoi discepoli e non viceversa; è un maestro itinerante e supporta il suo insegnamento con segni, scelte e atteggiamenti spesso in discontinuità e persino rottura con il pensiero corrente e dominante; annovera tra i suoi seguaci persone

¹ Per un primo approccio alla tematica cfr. M. SANGALLI (a cura di), *Chiesa e Scuola. Percorsi di storia dell'educazione tra XII e XX secolo*, Cantagalli, Siena 2000; C. SARNATARO, *L'insegnamento della religione cattolica. Materiale formativo di base*, Paoline, Milano 1994, pp.149-162.

di ogni ceto e condizione con particolare attenzione agli ultimi, poveri ed emarginati, e, in una società marcatamente maschilista, alle donne, rese partecipi del suo insegnamento, della sua vita e della sua missione.

Nella comunità primitiva e nella chiesa dei primi secoli un posto fondamentale è occupato dalla catechesi, ossia l'insegnamento (At 2, 42) e dal percorso catecumenale,² senza parlare dell'azione dei Padri della Chiesa, in maggioranza teologi e pastori, e del loro magistero.³

Volendo poi limitarci sinteticamente all'Occidente dalla caduta dell'impero romano nel 476 d.C. in poi, la stessa civiltà occidentale è stata salvata e tramandata grazie a grandi figure di Papi come S. Leone e S. Gregorio Magno, a una presenza e vicinanza capillare della Chiesa alle popolazioni, all'azione civilizzatrice dei monaci benedettini, all'originale sintesi, tramite il cristianesimo, tra il meglio della cultura classica e quella dei popoli *barbari* e, dal punto di vista strettamente educativo, alla progressiva istituzione e diffusione delle scuole monastiche, vescovili e parrocchiali nonché alla promozione delle prime università.

Il Concilio Lateranense III del 1179, ad esempio, ordinava l'istituzione di una scuola gratuita presso ogni sede vescovile "*perché i poveri non siano esclusi dalla possibilità di studiare e progredire*"⁴ e tale obbligo viene esteso non solo alle chiese cattedrali bensì anche alle altre chiese con il Concilio Lateranense IV del 1215⁵, mentre con il Concilio Lateranense V (1512-1517) accanto alla grammatica, alla retorica e a materie simili viene richiesto di affiancarvi anche uno specifico insegnamento religioso.⁶

Con la riforma protestante e la lacerazione dell'unità del tessuto ecclesiale, il problema educativo diventa ancora più cogente e il Concilio di Trento (1545-1563) ribadisce quanto affermato dai concili precedenti, in particolare: "*Le chiese abbiano almeno un maestro che insegni gratuitamente la grammatica ai chierici e agli scolari poveri, preparandoli così (Dio permettendo) a*

² Cfr. in proposito J. DANIELOU-R. DU CHARLAT, *La catechesi nei primi secoli*, tr. it., Elledici, Torino-Leumann 1982; A. ETCHEGARAY CRUZ, *Storia della catechesi*, Edizioni Paoline, Roma 1983; M. DUJARIER, *Breve storia del catecumenato*, Elledici, Torino Leumann 1988.

³ A puro titolo esemplificativo si veda il *De catechizandis rudibus* di Sant'Agostino, tr. it., *Prima catechesi per i non cristiani*, Città Nuova, Roma 1993; *Lettera ai catechisti "De catechizandis rudibus"*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1990.

⁴ Canone 18 in *Conciliorum oecumenicorum Decreta*, a cura di G. ALBERIGO-G.L. DOSSETTI-P.P. JOANNOU-C. LEONARDI-P. PRODI, ed. bilingue, EDB, Bologna 1991, p.220.

⁵ Ivi, p. 240.

⁶ Ivi., p. 621.

*passare allo studio della sacra scrittura*⁷. Nel contempo sulla spinta della riforma cattolica e della controriforma⁸ si opera una svolta significativa nel campo dell'educazione e dell'istruzione con la nascita dei Gesuiti, degli Scolopi, dei Barnabiti, dei Somaschi che, insieme ad altre congregazioni, daranno un forte impulso all'azione educativa della Chiesa verso tutti i ceti sociali.

Le congregazioni religiose, maschili e femminili, sorte nell'Ottocento offriranno significativi apporti al pensiero pedagogico e all'azione didattica. A puro titolo esemplificativo citiamo la figura e l'opera di San Giovanni Bosco e il suo metodo preventivo basato su Ragione Religione e Amorevolezza che, ancora oggi, è di bruciante attualità.⁹

Il testo più autorevole in materia di educazione prima del Concilio Vaticano II è l'enciclica di papa Pio XI *Divini illius Magistri* sull'educazione cristiana della gioventù del 1929, a ridosso della firma dei Patti lateranensi del Concordato, che compendia gli insegnamenti precedenti, attacca il naturalismo e il neutralismo pedagogico, esprime un rifiuto della scuola laica e della scuola mista con alunni cattolici e acattolici per una scuola integralmente cattolica: “è necessario che tutto l'insegnamento e tutto l'ordinamento della scuola: insegnanti, programmi e libri, in ogni disciplina, siano governati dallo spirito cristiano sotto la direzione e vigilanza materna della Chiesa, per modo che la religione sia veramente fondamento e coronamento di tutta l'istruzione, in tutti i gradi, non solo elementare, ma anche media e superiore”¹⁰.

Indubbiamente si riflette una concezione di *Societas Christiana*, che costituisce la base programmatica del pontificato di Pio XI sintetizzata nel suo motto *pax Christi in regno Christi* ed espresso nella sua prima enciclica *Ubi arcano Dei consilio*, del 23 dicembre 1922. Con il suo pontificato si sviluppano in maniera più decisa le manovre diplomatiche di riavvicinamento tra Stato e Chiesa e che porterà alla firma dei Patti Lateranensi dell'11 febbraio 1929, ponendo fine alla *Questione Romana*¹¹.

⁷ Ivi, p. 668.

⁸ Sulla terminologia cfr. il prezioso studio di H. JEDIN, *Riforma cattolica o controriforma? Tentativo di chiarimento dei concetti con riflessioni sul Concilio di Trento*, Morcelliana, Brescia 1974³ e M. BENDISCIOLI-M. MARCOCCHI, *Riforma cattolica. Antologia di documenti*, Studium, Roma 1963.

⁹ GIOVANNI BOSCO, *Il sistema preventivo nell'educazione della gioventù*, 1877 in ISTITUTO STORICO SALESIANO, *Fonti salesiane 1: Don Bosco e la sua opera. Raccolta antologica*, LAS, Roma 2014, pp. 433-441.

¹⁰ Reperibile *on line* su http://www.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_31121929_divini-illius-magistri.html

¹¹In merito a tali problematiche un fondamentale testo di riferimento è il libro di A.C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia dalla unificazione ai giorni nostri*, Einaudi, Torino 1981.

Il Concilio Vaticano II (1962-1965) segna una svolta teologica, ecclesiologica e antropologica fondamentale¹².

La Dichiarazione *Gravissimum Educationis* (GE) conferma e afferma il dovere della Chiesa “di occuparsi dell'intera vita dell'uomo, anche di quella terrena, in quanto connessa con la vocazione soprannaturale; essa perciò ha un suo compito specifico in ordine al progresso ed allo sviluppo della educazione”¹³.

Specificamente per quello che ci riguarda, è chiaramente affermata l'importanza della scuola nel contesto di una corresponsabilità educativa e della preparazione costante degli insegnanti:

“Tra tutti gli strumenti educativi un'importanza particolare riveste la scuola, che in forza della sua missione, mentre con cura costante matura le facoltà intellettuali, sviluppa la capacità di giudizio, mette a contatto del patrimonio culturale acquistato dalle passate generazioni, promuove il senso dei valori, prepara alla vita professionale, genera anche un rapporto di amicizia tra alunni di carattere e condizione sociale diversa, disponendo e favorendo la comprensione reciproca. Essa inoltre costituisce come un centro, alla cui attività ed al cui progresso devono insieme partecipare le famiglie, gli insegnanti, i vari tipi di associazioni a finalità culturali, civiche e religiose, la società civile e tutta la comunità umana. È dunque meravigliosa e davvero importante la vocazione di quanti, collaborando con i genitori nello svolgimento del loro compito e facendo le veci della comunità umana, si assumono il compito di educare nelle scuole. Una tale vocazione esige speciali doti di mente e di cuore, una preparazione molto accurata, una capacità pronta e costante di rinnovamento e di adattamento”¹⁴.

In merito all'Insegnamento della Religione Cattolica (IRC) bisogna segnalare quanto segue:

“La Chiesa inoltre, consapevole del dovere gravissimo di curare diligentemente l'educazione morale e religiosa di tutti i suoi figli, deve rendersi

¹²Per un quadro storico sintetico sul Concilio Vaticano II e una lettura della teologia del Novecento alla luce del Concilio cfr. GIUSEPPE ALBERIGO, *Breve storia del Concilio Vaticano II 1959-1965*, Il Mulino, Bologna 2005; GERMANO PATTARO, *La svolta antropologica. Un momento forte della teologia contemporanea*, a cura di M. Cristina Bartolomei e Alberto Gallas, EDB, Bologna 1990.

¹³ CONCILIO VATICANO II, *Gravissimum Educationis. Dichiarazione sull'educazione cristiana*, Proemio.

¹⁴ Ivi, n.5.

presente con un affetto speciale e con il suo aiuto ai moltissimi suoi figli che vengono educati nelle scuole non cattoliche. Essa assicura questa presenza sia attraverso la testimonianza della vita data dai loro maestri e superiori, sia attraverso l'azione apostolica dei condiscipoli, sia soprattutto attraverso il ministero dei sacerdoti e dei laici che insegnano loro la dottrina della salvezza, con metodo adeguato all'età ed alle altre circostanze, ed offrono loro l'aiuto spirituale per mezzo di iniziative opportune secondo le condizioni di tempo e di luogo"¹⁵.

Come si evince dal testo si parla dell'IRC come un servizio della Chiesa ai suoi figli in termini di insegnamento della "dottrina della salvezza" e come "aiuto spirituale" agli alunni, che trovano giustificazione nel contesto del documento, ma che, avulsi da esso, potrebbero suscitare delle perplessità in un contesto laico della scuola. Tuttavia, parlando di insegnanti sacerdoti e *laici*, sono poste le basi per il superamento del canone 1373 §2 del *Codex uris Canonici* del 1917 che escludeva di fatto gli insegnanti laici dall'insegnamento della religione dalle scuole medie inferiori e superiori¹⁶.

2. L'IRC e l'IdR nel Magistero pontificio dopo il Concilio Vaticano II

2.1 Discorso di Paolo VI ai Direttori diocesani degli uffici catechistici dell'8 luglio 1967

Il discorso si svolge in un particolare contesto legato all'approvazione dei programmi di IRC per la scuola superiore e all'avviamento del lavoro per la compilazione del nuovo Catechismo secondo le indicazioni del rinnovamento conciliare¹⁷.

In merito all'IRC e alla figura degli insegnanti di religione¹⁸ il Santo Padre invita all'*onestà intellettuale nell'insegnare*, usando in giusta misura il

¹⁵ Ivi, n.7.

¹⁶ Per un approfondimento specifico in merito cfr. C. SARNATARO, *L'insegnamento della religione cattolica. Materiale formativo di base*, Paoline, Milano 1994, pp.158-162; A.V. ZANI, *Educare oggi e domani. A 50 anni dalla Gravissimum Educationis*, intervento al Convegno Nazionale dei direttori e responsabili diocesani e regionali per l'IRC "A 30 anni dall'Intesa: l'IRC nel cammino della Chiesa italiana", Rimini 13-15 aprile 2015 <https://irc.chiesacattolica.it/wp-content/uploads/sites/29/2017/01/2-S-E-Mons-A-Vincenzo-ZANI.pdf>.

¹⁷ Discorso del Santo Padre Paolo VI ai Direttori Diocesani degli Uffici Catechistici, 8 luglio 1967.

¹⁸ Solo sacerdoti e religiosi in quanto ancora in vigore il canone 1373 §2 del *Codex Juris Canonici* del 1917 che esclude i laici.

L'insegnamento e l'Insegnante di Religione Cattolica nel Magistero della Chiesa

discernimento della critica, basato sulla Scrittura, i testi della Chiesa e l'agiografia, nonché su atti religiosi congiunti all'esercizio di qualche buona azione.

La preparazione del docente di religione richiede poi

“oltre alla comune base culturale propria del sacerdote, uno studio coscienzioso, aggiornato e specifico della dottrina religiosa che si vuole insegnare, non che una riflessione continua per cogliere dai motivi spirituali, culturali, sociologici del tempo in cui si vive i riferimenti e gli appigli per inserire felicemente il discorso; e inoltre è necessaria la conoscenza di qualche buona norma didattica, perché l'insegnamento non si improvvisa, ma è un'arte, una tecnica superiore; e mentre tutto, oggi, si specializza, sarebbe inconcepibile un insegnante di religione che si affidi abitualmente all'estro del momento. Ma soprattutto è necessaria la preghiera, perché questa preparazione dia i suoi frutti a tempo giusto”.

Inoltre “il vostro dovere di conoscere i giovani. Non è una folla anonima, che avete davanti, ma il *tu* personale di anime vivaci e frementi, che aspettano il colloquio con un'altra persona, che li comprenda e li ami. Occorre, sempre nell'ambito scolastico, perciò, avvicinarli, i giovani, farseli amici, saperli ascoltare nei loro problemi, conoscere che cosa fanno e che cosa leggono nel tempo libero”.

Infine viene richiesto: un grande dominio di se stessi, per essere bravi Insegnanti di religione, l'esempio personale del prete, il disinteresse contro la tentazione dello stipendio e del successo, amare la Scuola “qual è, nella visione ideale e nella sua concreta realtà, per donarsi all'insegnamento (pur nei limiti stabiliti) con tutte le proprie forze e risorse e capacità fisiche, intellettuali, psichiche, con i propri talenti, con la propria cultura, con tutta la propria persona”.

Possiamo dire che ci troviamo ancora in mezzo al guado di un insegnamento tra il catechistico e una progressiva apertura culturale che troverà pieno sviluppo attraverso i dibattiti e le riflessioni che caratterizzeranno gli anni 70 e 80.

2.1 Giovanni Paolo II

2.1.1 L'esortazione apostolica *Catechesi tradendae* (*Educare alla fede oggi*, 1979)

Nell'ambito della trattazione circa la catechesi del nostro tempo, che costituisce l'oggetto principale dell'esortazione che conclude il Sinodo dei vescovi del 1977, il n. 69 affronta il rapporto tra Scuola e IRC che però non sembra ancora chiarire una definizione dello statuto dell'IRC e i suoi rapporti con la catechesi. Infatti anche dal punto di vista terminologico si usano in maniera quasi equivalente termini come catechesi, insegnamento religioso, educazione religiosa, etc.

Il primo paragrafo riguarda la scuola cattolica mentre nel secondo viene espresso "il vivissimo auspicio che, rispondendo ad un ben chiaro diritto della persona umana e delle famiglie e nel rispetto della libertà religiosa di tutti, sia possibile a tutti gli alunni cattolici di progredire nella loro formazione spirituale col contributo di un insegnamento religioso che dipende dalla chiesa, ma che, a seconda dei paesi, può essere offerto dalla scuola, o nel quadro della scuola, o ancora nel quadro di un'intesa con i pubblici poteri circa gli orari scolastici (...) sotto la guida di educatori qualificati, sacerdoti o laici".

Nel terzo paragrafo infine si prende atto che "coloro che compiono gli studi ne restano necessariamente influenzati, sono iniziati a valori culturali o morali nel clima dell'istituto d'insegnamento, sono messi a confronto con molteplici idee ricevute a scuola: è necessario che la catechesi tenga largamente conto di questa scolarizzazione per raggiungere realmente gli altri elementi del sapere e dell'educazione, in modo che il vangelo sia assorbito nella mentalità degli alunni sul terreno della loro formazione e l'armonizzazione della loro cultura sia fatta alla luce della fede".

Perciò "è necessario che l'educazione religiosa tenga conto della complessiva formazione culturale dei giovani ed entri in dialogo con essa: non è possibile pensare di procedere a una formazione religiosa staccata dal contesto globale della formazione culturale"¹⁹.

¹⁹ C. SARNATARO, *L'insegnamento della religione cattolica. Materiale formativo di base*, cit., p. 168.

2.1.2 Discorso ai sacerdoti della Diocesi di Roma del 5 marzo 1981

Pur non essendo un discorso tenuto nell'ambito di un incontro con gli insegnanti di religione, ma rientrando nell'incontro annuale con il clero di Roma, il Santo Padre affronta l'IRC e l'identità dell'IdR ponendo dei punti fermi che costituiranno la base fondamentale nella definizione dello statuto epistemologico dell'IRC e della definizione della figura dell'IdR nella scuola pubblica.

Egli, ponendo una particolare attenzione alla scuola media inferiore e superiore, si propone di "richiamare alcuni principi che è doveroso tenere presenti in questa materia e per indicare le conseguenti linee di azione" (n.3).

Il principio di fondo che viene posto, e che sarà ripreso e approfondito in successivi documenti ecclesiali è quello della

"distinzione ed insieme della complementarità tra l'insegnamento della Religione e la catechesi. Nelle scuole, infatti, si opera per la formazione integrale dell'alunno. L'insegnamento della Religione dovrà, pertanto, caratterizzarsi in riferimento agli obiettivi ed ai criteri propri di una struttura scolastica moderna. Esso, da una parte, si proporrà come adempimento di un diritto-dovere della persona umana, per la quale l'educazione religiosa della coscienza costituisce una manifestazione fondamentale di libertà; dall'altra dovrà essere visto come un servizio che la società rende agli alunni cattolici" (n.3).

Di conseguenza l'IRC si inserisce nel quadro delle finalità, criteri e metodi della scuola e dall'altra si propone a tutti e non solo per i cattolici.

Tuttavia, pur distinti per finalità e metodi, IRC e catechesi "non devono essere considerati come separati. V'è anzi fra loro un'intima connessione: identico infatti è il soggetto al quale si rivolgono gli educatori nell'un caso e nell'altro, cioè l'alunno; e identico è altresì il contenuto oggettivo, sul quale verte, pur con differenti modalità, il discorso formativo, condotto nell'insegnamento della Religione e nella catechesi" (n. 3).

Da questa impostazione ne discende una precisa identità dell'IdR chiamato ad essere:

1) Cosciente "della propria identità di cristiano impegnato nella comunità ecclesiale, sentendo che essa guarda a lui e lo segue con esigente considerazione nel grave compito che gli è affidato dalla Chiesa";

2) In possesso di una specifica preparazione professionale: "da una parte, di una formazione teologica sistematica, che gli consenta di proporre con competenza i contenuti della fede, e dall'altra di quella conoscenza delle

scienze umane, che si rivela necessaria per mediare in modo pertinente ed efficace i contenuti medesimi”;

3) Teso nello sforzo di “un costante aggiornamento nei contenuti e nelle metodologie” e nell’impegno di una partecipazione attiva alla vita della comunità ecclesiale (n. 4).

Infine, “rispettare tutti, non escludere nessuno, ricercare attivamente il dialogo con ogni componente della comunità scolastica, ecco in sintesi i criteri a cui l’insegnante di Religione deve costantemente ispirarsi” (n. 5).

2.1.3 Discorso ai partecipanti al Simposio del Consiglio delle Conferenze Episcopali d’Europa sull’Insegnamento della Religione Cattolica nelle scuole pubbliche del 15 aprile 1991

Il discorso si inserisce in un preciso contesto legato alla caduta del muro di Berlino nel 1989 e ai processi in atto di unificazione europea “la cui portata va certamente oltre la pura unificazione economica e politica, diventando fatto di cultura, promozione di umanità” per inserirvi una riflessione allargata all’intero continente circa l’insegnamento della religione nella scuola pubblica:

“Tale insegnamento, per l’estensione, continuità e durata che assume nelle scuole della maggior parte dei Paesi europei, per la destinazione specifica al mondo dei ragazzi e dei giovani, per i contenuti che esprime in riferimento alla componente religiosa della vita, specificamente come religione cattolica, per l’investimento di energie e mezzi da parte della Chiesa e degli Stati, merita d’essere considerato un contributo primario alla costruzione di una Europa fondata su quel patrimonio di cultura cristiana che è comune ai popoli dell’Ovest e dell’Est europeo” (n. 2).

Il Santo Padre poi puntualizza una serie di concetti che qualificano l’insegnamento e l’insegnante di religione.

In primis al centro dell’IRC è “la persona umana da promuovere, aiutando il ragazzo e il giovane a riconoscere la componente religiosa come fattore insostituibile per la sua crescita in umanità e in libertà” (n. 4). Pertanto l’Idr è chiamato a suscitare domande di senso mentre “il processo didattico proprio della scuola di religione dovrà, quindi, essere caratterizzato da una chiara valenza educativa, volta a formare personalità giovanili ricche di interiorità, dotate di forza morale e aperte ai valori della giustizia, della solidarietà e della pace, capaci di usare bene della propria libertà” (n. 4) di fronte a cui l’IdR non deve sminuire il carattere formativo e culturale dell’insegnamento

(n. 4) e ciò non solo perché caratterizza la disciplina scolastica, ma anche “ne qualifica il valore nel progetto globale della scuola pubblica” (n. 6).

Inoltre, il papa ribadisce che:

1) “La formazione integrale dell'uomo, meta di ogni insegnamento della religione cattolica, va realizzata secondo le finalità proprie della scuola, facendo acquisire agli alunni una motivata e sempre più ampia cultura religiosa”;

2) Catechesi ed IRC sono distinti e complementari;

3) “È opportuno che l'insegnamento della religione nella scuola pubblica persegua un comune obiettivo: promuovere la conoscenza e l'incontro col contenuto della fede cristiana secondo le finalità e i metodi propri della scuola e pertanto come fatto di cultura” (n. 5).

In tal senso l'insegnamento religioso conduce alla riscoperta delle radici cristiane dell'Europa rispetto al passato, ma anche la perdurante fecondità nel presente in campo spirituale, etico, filosofico, artistico, giuridico e politico aprendo l'intelligenza e il cuore a cogliere il grande umanesimo cristiano immanente alla visione cattolica per “dare all'Europa dei tempi nuovi un volto non puramente pragmatico, bensì un'anima capace di verità e di bellezza, di solidarietà verso i poveri, di originale slancio creativo nel cammino dei popoli” (n. 5).

Il papa riconosce che bisogna dare atto agli insegnanti di religione della loro opera generosa e competente, alimentata da un continuo aggiornamento e animata da passione educativa, anche se non sempre riconosciuta sul piano giuridico, istituzionale e dei diritti.

Infine, si ribadisce in particolare alle autorità politiche dei singoli Paesi che “la Chiesa esprime il fermo convincimento che l'insegnamento religioso, lungi dall'essere un fatto puramente privato, si pone come servizio al bene comune” (n. 6).

Infine prospetta tre sfide per l'IRC all'indomani dello sfaldamento dei blocchi politico-ideologici:

1) Il confronto delle chiese dell'Europa centrale orientale con gli altri paesi europei per reimpostare l'IRC laddove era stato escluso dallo stato;

2) Il contributo dell'IRC al cammino ecumenico in Europa;

3) Il dialogo interculturale nei confronti dell'immigrazione di genti di altri continenti, bisognose di accoglienza e solidarietà, ma anche portatrici di valori culturali e spirituali che l'insegnamento della religione non può trascurare, sia per l'universalità del fatto cristiano, sia per i concreti problemi di convivenza che si pongono (n. 9).

4. Benedetto XVI

Nel Discorso di apertura del Convegno della Diocesi di Roma dell'11 giugno 2007 lancia un vero e proprio segnale di allarme sulla difficoltà dell'educare ed evidenzia come "ogni opera di educazione sembra diventare sempre più ardua e precaria. Si parla perciò di una grande "emergenza educativa", della crescente difficoltà che s'incontra nel trasmettere alle nuove generazioni i valori-base dell'esistenza e di un retto comportamento, difficoltà che coinvolge sia la scuola sia la famiglia e si può dire ogni altro organismo che si prefigga scopi educativi".

Papa Benedetto sviluppa un'ampia e articolata riflessione sull'educazione in tutti i suoi aspetti e dell'importanza della corresponsabilità educativa. In merito alla scuola afferma che

"Le scuole statali, secondo forme e modi diversi, possono essere sostenute nel loro compito educativo dalla presenza di insegnanti credenti – in primo luogo, ma non esclusivamente, i docenti di religione cattolica – e di alunni cristianamente formati, oltre che dalla collaborazione di tante famiglie e della stessa comunità cristiana. La sana laicità della scuola, come delle altre istituzioni dello Stato, non implica infatti una chiusura alla Trascendenza e una falsa neutralità rispetto a quei valori morali che sono alla base di un'autentica formazione della persona".

L'analisi sull'emergenza educativa prosegue nella Lettera del Santo Padre alla Diocesi e alla città di Roma sul compito urgente dell'educazione del 21 gennaio 2008 mentre un indirizzo specifico viene rivolto nel Discorso ai partecipanti all'incontro degli insegnanti di religione cattolica il 25 aprile 2009²⁰.

Il Santo padre parte dal riconoscere che "L'insegnamento della religione cattolica è parte integrante della storia della scuola in Italia, e l'insegnante di religione costituisce una figura molto importante nel collegio dei docenti" e che "La dimensione religiosa, infatti, è intrinseca al fatto culturale, concorre alla formazione globale della persona e permette di trasformare la conoscenza in sapienza di vita".

²⁰Gli atti del convegno svoltosi tra il 23 e il 25 aprile 2009 a Roma sono raccolti in CEI-SERVIZIO NAZIONALE PER L'IRC, *Io non mi vergogno del vangelo (Rm. 1,16). IRC per una cultura a servizio dell'uomo. Meeting IdR 2009*, EDB Bologna 2010.

Inoltre gli IdR contribuiscono a dare un'anima alla scuola assicurando alla fede cristiana piena cittadinanza nei luoghi dell'educazione e della cultura in generale. Pertanto,

“Grazie all'insegnamento della religione cattolica, dunque, la scuola e la società si arricchiscono di veri laboratori di cultura e di umanità, nei quali, decifrando l'apporto significativo del cristianesimo, si abilita la persona a scoprire il bene e a crescere nella responsabilità, a ricercare il confronto ed a raffinare il senso critico, ad attingere dai doni del passato per meglio comprendere il presente e proiettarsi consapevolmente verso il futuro”.

Sono passati 5 anni dal concorso statale che ha regolarizzato con l'immissione in ruolo gran parte dei docenti di religione segnando la fine di una sorta di precariato cronico che caratterizzava l'IRC in Italia e ci si concentra sempre più sul carattere culturale della disciplina e sull'approfondimento dei contenuti anche attraverso l'elaborazione delle Indicazioni Nazionali dell'IRC in tutti gli ordini e gradi di scuole tra il 2004 e il 2012.

5. Francesco

Papa Francesco spesso è intervenuto sull'educazione e sulla scuola fino a lanciare un *Patto educativo globale*²¹ per un'alleanza generatrice di pace, giustizia e accoglienza tra i popoli e fronteggiare un'emergenza educativa che ha assunto i connotati della “*catastrofe educativa*”, accentuata ulteriormente dalla pandemia mondiale. Un magistero costante e molto ricco che abbraccia discorsi e catechesi su un ampio arco di tempo. Anche se non affronta direttamente la tematica connessa all'IRC e all'IdR, si possono riconoscere in alcune costanti del suo magistero sull'educazione gli spunti di riflessioni, ma anche le provocazioni, che interpellano l'IRC e l'IdR e delle quali ci limitiamo, secondo una scelta comunque *partial* e *partiel*, a riportare solo qualche spunto.

La scuola per Francesco dovrebbe essere sinonimo di apertura alla realtà nella ricchezza dei suoi aspetti e dimensioni, luogo di incontro, relazioni e

²¹Messaggio per il lancio del Patto Educativo del 12 settembre 2019; Congregazione per l'educazione cattolica, *Instrumentum laboris del Patto Educativo Globale 2020*; Videomessaggio di Francesco del 15 ottobre 2020 in occasione dell'Incontro Global compact on education. Together to look beyond.

socializzazione, dove si imparano non solo conoscenze e contenuti, ma anche abitudini e valori, che sappia parlare la lingua della mente, del cuore e delle mani. Di conseguenza “l’educazione non può essere neutra. O è positiva o è negativa; o arricchisce o impoverisce; o fa crescere la persona o la deprime, persino può corromperla” (*Discorso al mondo della scuola italiana* del 10 maggio 2014).

Nel discorso ai partecipanti al congresso mondiale promosso Congregazione per l’educazione cattolica il 21 novembre 2015 il papa riconosce che il patto educativo tra la famiglia e la scuola, è rotto! Si deve ri-cominciare. Anche il patto educativo tra la famiglia e lo Stato è rotto e che fra i lavoratori più malpagati ci sono gli educatori: “Cosa vuol dire, questo? Questo vuol dire che lo Stato non ha interesse, semplicemente. Se l’avesse, le cose non andrebbero così. Il patto educativo è rotto. E bisogna cercare strade nuove”.

Ai membri dell’Unione cattolica insegnanti medi (UCIIM)²² del 14 marzo 2015 ricorda che: “Sul piano professionale è importante aggiornare le proprie competenze didattiche, anche alla luce delle nuove tecnologie, ma l’insegnamento non è solo un lavoro: l’insegnamento è una relazione in cui ogni insegnante deve sentirsi interamente coinvolto come persona, per dare senso al compito educativo verso i propri allievi”.

6. Organismi della Curia Romana

6.1 Congregazione per l’Educazione Cattolica²³

6.1.1 *Il laico cattolico testimone della fede nella scuola (15 ottobre 1982)*

Il documento parte dal fondamento teologico dell’identità del laico cattolico, membro del popolo di Dio, in forza dell’unità di vocazione e missione ricevuta dal Cristo stesso mediante il Battesimo. All’interno della vocazione universale alla santità e all’apostolato si definisce la specificità della vocazione lai-

²²Fondata da Gesualdo Nosengo, insegnante di religione laico nel 1935, grazie a una particolare concessione dell’Arcivescovo di Milano, card. Schuster quando il CJC del 1917 al can.1373§2 lo escludeva.

²³ Dal 5 giugno 2022 rientra nel Dicastero per la Cultura e l’Educazione in forza della Costituzione apostolica *Praedicate Evangelium* sulla curia romana e il suo servizio alla Chiesa nel mondo di Papa Francesco emanata il 19 marzo 2022.

cale di essere fermento nel mondo e in situazioni dove solo per mezzo loro la Chiesa può diventare sale della terra.

Viene affermata la funzione sociale insostituibile della scuola e la complementarietà con la famiglia nel processo educativo, mentre l'educatore e, a maggior ragione l'educatore cattolico, ingloba e trascende il docente (professionista delle conoscenze) per essere formatore di uomini con una spiccata sensibilità sociale e profonda responsabilità civile e politica.

Il documento poi individua le caratteristiche di una identità vissuta del laico cattolico nella scuola:

- Realismo aperto alla speranza tra riconoscimento delle difficoltà e impegno ottimistico;
- Professionalità basata su una solida formazione e un continuo aggiornamento
- Sintesi tra fede, cultura e vita;
- Aspetti comunitari nella costruzione, nell'educare alla socialità, nello stabilire relazioni, nell'attenzione all'ambiente e ai contesti;
- Una professionalità inclusa e assunta nella vocazione cristiana.

In merito all'IRC e all'IdR i numeri dal 56 al 59 evidenziano conferme e novità.

Si afferma che l'IR scolastico è un diritto e strumento importantissimo per un'adeguata sintesi tra fede e cultura, distinto e complementare della catechesi e, segnando un grosso passo in avanti rispetto al passato, si prende atto che "toccherà ai laici impartirlo nella maggioranza delle circostanze" (n. 57). Di conseguenza: "Senza la loro generosa collaborazione, l'insegnamento religioso scolastico non potrà adeguarsi alle necessità esistenti, come già accade in alcuni paesi. La Chiesa ha bisogno in questo caso, come in molti altri, della collaborazione dei laici" (n. 58).

6.1.2 Lettera circolare ai Presidenti delle Conferenze Episcopali sull'insegnamento della religione nella scuola del 5 maggio 2009.

La lettera intende richiamare alcuni principi di fondo del Magistero circa: il ruolo della scuola nella formazione cattolica delle nuove generazioni; la natura e l'identità della scuola cattolica; l'insegnamento della religione nella scuola; la libertà educativa, religiosa e l'educazione cattolica.

In particolare, si afferma il diritto alla formazione religiosa richiamando anche l'art. 26 della Dichiarazione universale sui diritti dell'uomo del 1948. Per ciò che riguarda più strettamente l'IRC nella scuola pubblica si afferma che

“L’insegnamento della religione nella scuola costituisce un’esigenza della concezione antropologica aperta alla dimensione trascendente dell’essere umano: è un aspetto del diritto all’educazione (cfr. can. 799 CJC). Senza questa materia, gli alunni sarebbero privati di un elemento essenziale per la loro formazione e per il loro sviluppo personale, che li aiuta a raggiungere un’armonia vitale fra fede e cultura. La formazione morale e l’educazione religiosa favoriscono anche lo sviluppo della responsabilità personale e sociale e le altre virtù civiche, e costituiscono dunque un rilevante contributo al bene comune della società” (n. 10).

6.1.3 Pontificio Consiglio per la Promozione della Nuova Evangelizzazione²⁴

Istituito nel 2010, tale organismo assorbe anche le competenze sulla Catechesi, che le vengono trasferite dalla Congregazione per il clero con il *motu proprio Fides per doctrina* del 16 gennaio 2013. La Congregazione per il Clero nel 1971 pubblica il Direttorio catechistico generale e nel 1997 il Direttorio Generale della Catechesi. Quest’ultimo documento si sofferma sulla religione a scuola in quattro numeri (nn. 73-76) e ne mette in luce queste caratteristiche peculiari:

- L’insegnamento scolastico della religione, distinto e complementare alla catechesi ecclesiale, è chiamato a penetrare con il Vangelo nell’ambito della cultura e a relazionarsi con i diversi saperi;
- È una disciplina scolastica con la sistematicità e il rigore delle altre materie; aperta al dialogo interdisciplinare, ma anche ecumenico e interreligioso, fonda, sviluppa e completa l’azione educativa della scuola;
- Assume modelli diversi nei vari Paesi; rimane sempre una “preparazione evangelica”; deve rispettare i differenti destinatari: cristiani, dubbiosi o in ricerca, non credenti.

²⁴ Dal 5 giugno 2022 rientra nel Dicastero per l’Evangelizzazione in forza della Costituzione apostolica *Praedicate Evangelium* sulla curia romana e il suo servizio alla Chiesa nel mondo di Papa Francesco emanata il 19 marzo 2022.

7. Direttorio per la Catechesi 2020

Questo Direttorio si pone in dinamica continuità con i due che lo hanno preceduto e in linea con le indicazioni del Decreto *Christus Dominus* n. 44 del Concilio Vaticano II, con l'intento di privilegiare una catechesi kerygmatica in linea anche con le sollecitazioni di papa Francesco per una Chiesa in uscita.

All'insegnamento della religione cattolica nella scuola sono dedicati sei numeri (313-318).

In parte riprendono i contenuti del precedente Direttorio in merito alla distinzione e complementarietà di IRC e catechesi; si sottolinea la dimensione culturale e la valenza educativa dell'IRC per lo sviluppo della società affermando che la dimensione religiosa è intrinseca al fatto culturale, concorre alla formazione globale della persona e permette di trasformare la conoscenza in sapienza di vita.

Inoltre, il fattore religioso è una dimensione dell'esistenza e non può essere trascurato in un contesto, quale è la scuola, che propone lo sviluppo armonico della personalità. Viene anche riaffermato che come disciplina scolastica l'IRC presenti la stessa esigenza di sistematicità e rigore delle altre discipline e che gli obiettivi siano realizzati secondo le finalità proprie dell'istituzione scolastica nell'apertura al dialogo rispettoso e aperto, anche di fronte alla negazione della religiosità, all'ateismo, all'agnosticismo.

Infine il Direttorio dedica il numero 318 ai docenti religione affinché siano capaci di mettere in correlazione fede e cultura, componente umana e religiosa, scienza e religione, scuola e altre agenzie educative. L'impegno del docente è chiamato ad essere squisitamente educativo orientato alla maturazione umana degli allievi e il docente stesso impegnato in un cammino comunitario di fede e pronto a dare ragione della propria fede attraverso la testimonianza di vita e le proprie competenze professionali.

8.0 Conferenza Episcopale Italiana (CEI)

La Conferenza Episcopale Italiana, ha sempre dedicato una costante attenzione all'IRC, sia attraverso interventi diretti con documenti *ad hoc* e l'annuale messaggio della presidenza per invitare famiglie e studenti alla scelta dell'IRC, sia attraverso l'Ufficio Catechistico e, successivamente, l'Ufficio Educazione, Scuola e Università fino all'istituzione del Servizio Nazionale per l'IRC che si impegna a seguire in modo permanente i problemi relativi all'insegnamento della religione cattolica nella scuola e a elaborare strumenti e sussidi per l'aggiornamento permanente degli insegnanti.

Naturalmente non è questa la sede opportuna per una sia pur sintetica rassegna del vasto e vario materiale documentario prodotto. Ci limiteremo a presentare i documenti più significativi e che maggiormente hanno segnato un contributo importante alla definizione dell'IRC e dell'IdR soprattutto in riferimento alla loro presenza e azione nella scuola.

8.1 Il Rinnovamento della Catechesi (Documento Base del 1970)

Il documento del 1970 segna un indubbio punto di svolta in merito allo sviluppo di una nuova visione dell'IRC e della stessa catechesi sotto la spinta del rinnovamento conciliare.

In effetti, si passerà dal catechismo della dottrina cristiana ai catechismi per la vita cristiana. In merito all'IRC, posto che “la scuola fa parte propriamente delle strutture civili” e che, secondo una definizione comune sia ai testi conciliari che alla Costituzione italiana, “la formazione integrale dell'uomo e del cittadino, mediante l'accesso alla cultura, è la preoccupazione fondamentale” e “l'educazione della coscienza religiosa si inserisce in questo contesto, come dovere e diritto della persona umana che aspira alla piena libertà e come doveroso servizio che la società rende a tutti”.

Pertanto, “nella scuola, la catechesi deve caratterizzarsi in riferimento alle mete e ai metodi propri di una struttura scolastica moderna” (n.154). In effetti, anche se si è usato ancora il termine catechesi nella scuola e insegnanti di religione catechisti (n. 156), il senso di fondo cambia profondamente in quanto l'IRC non viene posto in riferimento alla finalità e metodi propri della pedagogia della Chiesa, bensì ai fini e ai metodi della Scuola.

Di conseguenza

“Nella scuola, il messaggio cristiano va presentato con serietà critica e con rispetto delle diverse situazioni spirituali degli alunni. Si devono curare il confronto con le diverse culture e il dialogo tra quanti onestamente cercano, in proporzione alle esigenze e alle capacità di ciascuno. Occorre favorire la partecipazione degli alunni alla ricerca della verità, guidandoli all'esercizio responsabile delle loro facoltà spirituali, sviluppando la loro capacità di giudizio, invitandoli all'espressione personale e di gruppo, al dialogo, al confronto con la vita” (n. 155).

L'importanza di tale documento è segnato da significative tappe come la riconsegna ufficiale al Convegno Catechistico Nazionale di Roma del

1988²⁵, riaffermandone la validità, mentre nel quarantesimo anniversario la Commissione per la dottrina della fede, l'annuncio e la catechesi della CEI pubblica una lettera commemorativa: "Annuncio e catechesi per la vita cristiana"²⁶ che pur nella considerazione del contesto attuale e delle nuove esigenze pastorali, ne afferma l'originalità, il valore permanente e gli effetti positivi da esso prodotto nell'azione pastorale.

8.2 L'insegnamento della religione cattolica nelle scuole dello Stato. Nota della Presidenza della CEI del 23 settembre 1984

L'intervento, reso noto qualche mese dopo la firma degli Accordi, ribadisce la validità di tale scelta e vuole sviluppare "un primo nucleo di considerazioni fondamentali" sul nuovo Insegnamento della Religione Cattolica

L'esordio del documento è un chiaro richiamo all'art. 1 dell'Accordo di revisione del Concordato Lateranense affermando che l'IRC rientra nel comune impegno di attuare rapporti sempre più validi tra Stato e Chiesa per la promozione dell'uomo e il bene del Paese.

In tale contesto, si guarda fiduciosamente al rinnovamento dell'IRC come servizio che la Chiesa offre a tutti e in linea con esso è dovere della chiesa di rispondere ai diritti dei credenti, ma, al tempo stesso, di andare incontro alla domanda di senso e di verità dell'uomo.

Ciò richiede una impostazione coerente del messaggio cristiano quale risposta al fatto stesso che la Repubblica Italiana assicura l'IRC nella scuola in forza del riconoscimento del valore della cultura religiosa e dei principi del cattolicesimo quale patrimonio storico del popolo italiano.

Il documento sottolinea, al n. 9, che la Chiesa

"Senza imposizioni, rivolge a tutti la sua proposta, anche a coloro che sono in ricerca, ai dubbiosi, agli increduli, a quanti si dicono non più credenti ma non rifiutano un discorso obiettivo e motivato sui contenuti del Cristianesimo cattolico. Per questo va espressa rinnovata fiducia particolarmente agli insegnanti di religione, chiamati ad essere «responsabili della proposta del messaggio cristiano a tutti gli alunni, evitando la tentazione di limitare il proprio interessamento a chi con-

²⁵ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Lettera dei Vescovi per la riconsegna del testo "Il Rinnovamento della Catechesi"*, 3 aprile 1988.

²⁶ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, Commissione Episcopale per la dottrina della fede, l'annuncio e la catechesi, *Annuncio e catechesi per la vita cristiana. Lettera alle comunità, ai presbiteri e ai catechisti nel quarantesimo del Documento di base Il Rinnovamento della catechesi*, 4 aprile 2010.

sapevolmente vive una scelta di fede e di pratica religiosa” (GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al clero di Roma*, 5 marzo 1981, n. 5”).

Viene precisato al n. 8 che

“Alle famiglie e agli alunni, non solo credenti, che vorranno far proprie integralmente le finalità della scuola avvalendosi dell’insegnamento della religione cattolica, vanno pertanto offerti progetti di insegnamento caratterizzati «in riferimento alle méte e ai metodi propri di una struttura scolastica moderna. La formazione integrale dell’uomo e del cittadino, mediante l’accesso alla cultura, è la preoccupazione fondamentale (Il Rinnovamento della Catechesi, n 154)”.

Si richiede pertanto, un preciso insegnamento della religione cattolica con tutto ciò che comporta:

- Autenticità di motivazioni e di finalità;
- Ortodossia di contenuti;
- Riconoscibile idoneità e qualificazione professionale dei docenti;
- Corretta e adeguata metodologia di insegnamento;
- Libri di testo sicuri e validi.

In quanto insegnamento rivolto a tutti e non solo ai credenti non radicalizza posizioni personali o di gruppi, ma li pone a confronto, favorendo:

- Spirito di tolleranza;
- Capacità di dialogo;
- Sincera ricerca della verità;
- Scelte libere e responsabili;
- Autentica convivenza umana (n. 10).

L’Insegnamento della Religione Cattolica però va profondamente rinnovato secondo due direzioni indicate al n. 12:

1) Nella scelta, preparazione e costante qualificazione degli insegnanti, che esige:

- Una *conoscenza obiettiva e adeguata* dei contenuti della Rivelazione cristiana e della dottrina della Chiesa;
- *Responsabilità e capacità pedagogica*;
- *Sensibilità psicologica*;
- Sincero e corretto *atteggiamento personale* nei confronti delle fe-de cristiana e della Chiesa in riferimento alla quale è chiamato ad agire.

2) Nella chiara e precisa “caratterizzazione scolastica” nel quadro delle finalità della scuola ossia con mete, contenuti educativi, metodologie proprie della scuola e con particolare riguardo agli alunni, soggetti in età evolutiva con i loro bisogni e inquietudini.

Infine, si ribadisce come principio di fondo la distinzione e la complementarietà tra IRC e catechesi per la formazione integrale dell'alunno che richiede:

- *Attenzione alla peculiarità dell'ambiente scolastico: natura, finalità, metodo di ricerca, ritmi di maturazione;*
- *Capacità di inserire il messaggio cristiano non accanto ma dentro la cultura della scuola attraverso un corretto metodo di interdisciplinarietà;*
- *Assumere i problemi vivi nel confronto e nel dialogo attento e costruttivo;*
- *Sviluppare un percorso di ricerca seria e paziente della verità che, pur non implicando una rinuncia alle certezze della Rivelazione cristiana, sappia confrontarsi con posizioni diverse.*

8.3 Insegnare religione cattolica oggi. Nota della Conferenza episcopale italiana 19 maggio 1991

Il documento, approvato all'unanimità nel corso della 34ma Assemblea dei Vescovi Italiani, segno della massima attenzione nei confronti dell'Insegnamento della Religione Cattolica, recepisce il cammino di riflessione sull'insegnamento scolastico della religione compiuto in Italia negli anni precedenti costituendone una sorta di compendio; consolida una più precisa definizione dell'identità dell'insegnamento e dell'insegnante di religione; pone solide basi epistemologiche, apre ampie prospettive, per alcuni versi anche profetiche, per i successivi sviluppi della disciplina e delle competenze inerenti la professionalità del docente di religione e non solo²⁷.

A mio avviso, può essere definito un testo fondamentale che ogni IdR dovrebbe tener ben presente, in linea di massima ancora attuale e punto di partenza per ulteriori riflessioni e aperture di un insegnamento, quale l'IRC,

²⁷Nella nota, per esempio, si individuano competenze dell'IdR che anticipano diversi tratti del profilo professionale del docente stabilito per la prima volta all'art. 25 del Contratto Collettivo Nazionale di Lavoro per il comparto scuola del 2002-2005, confermato nei successivi contratti e ultimamente integrato nel Contratto 2016-18 art.27.

dinamico per sua natura e in grado di raccogliere criticamente le sfide della società e del mondo della scuola.²⁸

Esso si articola in tre parti:

A) *Il significato e la portata dell'Insegnamento della Religione Cattolica. L'IRC è un servizio educativo offerto a tutti e rivolto alla crescita integrale della persona, in una scuola formativa dove l'informazione diventa cultura e la cultura servizio della persona e promozione dei valori umani, civili e spirituali.*

L'IRC offre, insieme alle altre discipline, il suo contributo specifico, non come corpo estraneo o aggiuntivo o marginale al processo scolastico, ma armoniosamente inserito come insegnamento culturale nella prospettiva culturale e nel contesto educativo della vita della scuola, rispettandone e valorizzandone le finalità e i metodi propri. In quanto tale, esso *si rivolge non solo ai cattolici.*

Obiettivo comune della sua progettualità didattica è la promozione dell'uomo visto anche nella sua dimensione religiosa, la conoscenza di sé e del mondo per una maturazione alla luce della lezione del Vangelo, la conoscenza delle fonti, delle altre religioni e degli interrogativi e problematiche esistenziali ed etiche.

Il contenuto cattolico dell'IRC, al di là dell'oggettività del fatto religioso per una visione integrale dell'uomo, trova il suo fondamento epistemologico nel fatto che il cattolicesimo è parte integrante del patrimonio storico e dell'identità storico-culturale del popolo italiano e costituisce garanzia dell'autenticità dell'IRC non come semplice storia delle religioni o cultura religiosa generica, bensì come specifica religione, quella cattolica, nella sua rilevanza culturale e storica nel nostro paese.

Si ribadisce il significato e l'indole specifica dell'IRC nel quadro delle finalità della scuola, come stabilito dall'Accordo concordatario. Pertanto, su quella che viene definita "precisazione basilare" si specifica la relazione tra IRC e catechesi come rapporto di *complementarietà* data dagli identici contenuti e identici destinatari; *distinzione* di finalità e metodi.

"L'IRC intende promuovere una ricerca della verità, offrendo agli alunni tutti quegli elementi culturali che sono necessari per la conoscenza della religione cattolica e per l'esercizio di un'autentica libertà di pensiero e di decisione" (n. 13).

²⁸Una rilettura in tal senso viene fatta da S. CICALTELLI-L. RASPI, *Perché insegnare ancora religione*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 2021. Cfr. anche A. SCALZO, *La nota pastorale che cambiò l'IRC in Italia. Parole e musica di Karol Wojtila*, Dissensi edizioni, s.l., 2021.

La mediazione culturale e scolastica dei contenuti del cattolicesimo operata dall'IRC, se da una parte conferma la natura tesa all'inculturazione, propria del cristianesimo, dall'altra "nel suo attuarsi concreto questo insegnamento mostra come la dimensione religiosa e la dimensione culturale, proprie della persona e della storia umana, non sono affatto alternative tra loro, ma sono intimamente legate e complementari l'una all'altra" (n. 14).

Infine, scegliere l'IRC non significa di per sé dichiararsi credente o cattolico, ma significa molto semplicemente riconoscere il valore multidimensionale della persona e l'importanza della comprensione della realtà e della storia del nostro paese.

B) *La figura e compiti del docente di religione.*

1) A livello di *motivazioni ideali*, l'Insegnante di religione è chiamato ad essere *in primis* un uomo di fede, un testimone coerente e motivato: "gli alunni hanno il diritto di incontrare in lui una personalità credente" (n. 18), che non comunica informazioni neutre, ma instaura un rapporto educativo basato sul dialogo e aperto alla ricerca appassionata della verità.

2) È un *professionista della scuola*, culturalmente qualificato in possesso di "capacità progettuale e valutativa, relazionalità, creatività, apertura all'innovazione, costume di ricerca e di sperimentazione. Raggiungere traguardi di matura e comprovata professionalità è uno degli scopi primari della formazione e dell'aggiornamento dei docenti di religione" (n. 19). Qui troviamo anticipato e delineato il quadro di una professione docente che sarà definita oltre un decennio dopo nel contratto collettivo nazionale di lavoro del comparto scuola del 2002 e ribadito nei successivi contratti²⁹.

3) È in possesso di un riconoscimento di *idoneità* da parte della Chiesa che non si sovrappone o contrasta con il quadro scolastico, bensì lo rafforza garantendo la "dignità professionale e morale dell'IdR" (n. 22). L'idoneità non è una sorta di titolo abilitante, ma una sorta di marcia in più per lo stesso docente. Si tratta di un rapporto permanente di comunione e di fiducia tra il docente e la comunità ecclesiale finalizzato al servizio della scuola che vede da una parte un oggettivo riconoscimento della comunità e dall'altra una soggettiva partecipazione all'esperienza di fede e vita cristiana.

²⁹Nell'ultimo contratto 2016-18 all'art.27 si definisce il profilo professionale del docente costituito da competenze disciplinari, informatiche, linguistiche, psicopedagogiche, organizzativo relazionali, di orientamento e di ricerca, documentazione e valutazione tra loro correlate e interagenti, che si sviluppano col maturare dell'esperienza didattica, l'attività di studio e di sistematizzazione della pratica didattica.

4) “Professionista della scuola e riconosciuto idoneo dalla Chiesa, il docente di religione si trova sul crinale di rapporti che esigono continua ricerca di sintesi e di unità” (n. 23).

Egli è *uomo della sintesi* su almeno 3 piani:

a) Sul piano della mediazione culturale deve favorire la sintesi tra fede e cultura, vangelo e storia, bisogni e aspirazioni degli alunni. Pertanto si esige una continua capacità di verificare e armonizzare i diversi e complementari piani: teologico, culturale, pedagogico, didattico.

b) Sul piano dei rapporti con tutti gli alunni senza preclusioni favorendo un dialogo e un confronto costruttivo tra e con gli alunni, promuovendo la ricerca e l’apertura al senso religioso e proponendo punti di riferimento per una comprensione complessiva dei contenuti e dei valori del cattolicesimo in vista di scelte libere e responsabili.

c) Sul piano dei rapporti tra comunità ecclesiale e comunità scolastica, promuovendo progetti educativi per la formazione integrale dell’uomo, ponendosi in dialogo e collaborazione con gli altri docenti, operatori scolastici, famiglie e alunni. Qui troviamo una indubbia anticipazione di quello che, con l’autonomia scolastica, sarà definito sistema formativo integrato ossia una scuola non autoreferenziale bensì aperta al territorio, alle sue realtà culturali ed educative e al lavoro in rete. In tale ambito l’IdR può diventare un costruttore di ponti e un punto di riferimento specialmente se radicato sul territorio nel quale insegna.

5) La *spiritualità* del docente di religione è chiamata ad essere:

- Ricca evangelicamente e umanamente;
- Incentrata su Gesù Cristo primo educatore e autentico maestro dell’uomo;
- Ecclesiale;
- Laicale in rapporto alla struttura civile in cui si opera, forgiatrice e animatrice di una nuova umanità nella scuola.

C) *L’Insegnamento della Religione Cattolica nell’impegno della comunità cristiana e della comunità civile.*

L’Insegnamento della Religione Cattolica esige la convergenza di attenzione e di collaborazione da parte di tutti i soggetti interessati, che sono:

- Le famiglie e i giovani studenti, principali protagonisti nella scelta dell’Insegnamento della Religione Cattolica (n. 26);

- La comunità cristiana e l'associazionismo cattolico impegnato nella scuola, invitata a considerare l'Insegnamento della Religione Cattolica parte integrante del suo servizio alla piena promozione culturale dell'uomo (nn. 27-29);
- La comunità civile, sollecitata a seguire con interesse l'Insegnamento della Religione Cattolica come patrimonio di valore della scuola e di quanti sono coinvolti nel processo educativo. Interessantissima e profondamente aperta la conclusione del paragrafo: "L'IRC, infatti, non è proprietà esclusiva della Chiesa cattolica, ma patrimonio di valore che appartiene alla scuola, e quindi a tutti coloro che, a vario titolo, sono coinvolti nel processo educativo" (n. 30).

Il documento esprime a chiare lettere, anticipandolo di oltre un decennio³⁰, il concetto di corresponsabilità educativa elaborato in senso anche più ampio che parte dai singoli fino al coinvolgimento della società civile (n. 25).

In conclusione si auspica la creazione di un corpo stabile di IdR in ogni diocesi che lavori in gruppo, che sia preparato anche per il servizio scolastico con gli alunni portatori di handicap, che si veda come ricchezza la sempre più numerosa presenza di IdR laici che "esprimono con la loro stessa presenza il valore di un servizio qual è l'IRC nell'ambiente civile della scuola pubblica, dove è compito specifico dei laici cristiani operare con competenza e generosa disponibilità" (n. 33).

Gli Istituti Superiori di Scienze Religiose sono chiamati ad essere non solo ad essere potenziati per la formazione iniziale dei docenti, bensì anche per l'aggiornamento costante degli IdR in servizio, per tutti gli operatori dei diversi settori della pastorale: animatori, catechisti, operatori pastorali, preparazione ai ministeri e per la promozione teologica e culturale del laicato (n. 35).

Su questo punto, purtroppo, in molte diocesi si è ancora indietro e, troppo spesso, con il prevalere e il permanere di una visione ancora troppo clericale, parrocchie, uffici pastorali e Istituti procedono ancora come compartimenti stagni e *incomunicanti*. In effetti, molto spesso gli Istituti Superiori di Scienze Religiose sono sottovalutati e sottoutilizzati rispetto alle loro po-

³⁰Bisognerà aspettare il DPR n. 235/ 2007, in vigore dal 2008, perché venga introdotto nella scuola il Patto di corresponsabilità educativa tra famiglia e scuola.

tenzialità, nonostante autorevoli documenti ne hanno affermato lo stretto legame alla vita delle chiese particolari.³¹

Infine

“Un atteggiamento, in ogni caso, deve essere conservato soprattutto da parte dei docenti di religione: quello di non lasciarsi imprigionare nella rete delle difficoltà quotidiane che generano solo conflittualità e impediscono di valorizzare le concrete possibilità del proprio servizio scolastico. Accettare la sfida che oggi emerge dall'IRC significa capacità di convivere con tensioni e difficoltà e di rispondervi con serena fermezza e con un supplemento di preparazione e di qualità nell'insegnamento” (n. 36).

8.4 Per la scuola. Una lettera agli Studenti, ai Genitori, a tutte le comunità educanti. Commissione episcopale per l'Educazione Cattolica, la Scuola, la Cultura e l'Università 29 aprile 1995

Essa non riguarda direttamente l'Insegnamento della Religione Cattolica, ma la scuola; non è neppure un documento pastorale ma ha uno stile nuovo, con un tono familiare e colloquiale: si tratta infatti di una lettera. Tre sono i nuclei della riflessione proposta. 1. Per costruire una nuova umanità occorre puntare sull'educazione; “*il futuro è legato alla scelta dell'educazione*” (n. 2).

1) Una delle agenzie educative rimane la scuola, la quale deve ripensare ai suoi fini, ridefinendo, in dialogo con tutte le sue varie componenti, un serio progetto educativo.

2) La scuola, che pone al centro l'educazione: è per la persona e delle persone;

3) Ha come compito offrire un sapere per la vita. Allora “*prendersi cura dell'educazione e della scuola è un atto d'amore per l'uomo*” (n. 15).

Nella scuola è presente l'Insegnamento della Religione Cattolica. Quale contributo può offrirle? È triplice:

1) L'Insegnamento della Religione Cattolica concorre a definire l'orizzonte dei valori propri della vocazione umana integrale;

³¹ Cfr. Nota Pastorale delle Commissioni per la dottrina della fede, la catechesi e la cultura e per l'educazione cattolica, *La formazione teologica nella Chiesa particolare*, 19 maggio 1985; Nota illustrativa e normativa del Comitato CEI per gli ISR, *Gli Istituti di scienze religiose a servizio della fede e della cultura*, 29 aprile 1993; Congregazione per l'educazione cattolica, *Istruzione sugli Istituti Superiori di Scienze Religiose*, 28 giugno 2008.

- 2) Rappresenta il filone interpretativo più profondo della cultura e della storia del popolo italiano;
- 3) Si pone come valido elemento per la costruzione di una convivenza civile, frutto della collaborazione tra le diverse anime del nostro Paese (n. 9).

L'apporto dell'IRC sul piano valoriale, culturale e civile lo colloca ancora di più a pieno titolo nel quadro di una educazione integrale della persona e di un percorso educativo di istruzione e formazione aperto alla ricerca e alla crescita della coscienza della propria identità nel confronto sincero e onesto con le diversità.

8.5 Educare alla vita buona del Vangelo. Orientamenti pastorali dell'Episcopato italiano per il decennio 2010-2020.

Alla base della scelta dei vescovi italiani di dedicare gli Orientamenti pastorali al tema dell'educazione, nasce dal riconoscerne il carattere di sfida culturale e segno dei tempi e prima ancora una dimensione costitutiva e permanente della missione della Chiesa di continuare nel tempo l'incarnazione del verbo e di rendere dio presente in questo mondo perché ogni uomo possa incontrarlo. Il documento si articola secondo il collaudato schema del *vedere giudicare agire*, partendo dall'analisi dell'emergenza educativa alla luce dell'analisi teologica, biblica, ecclesiale, spirituale e pedagogica, per poi raccogliere e rilanciare la sfida educativa, ma anche pastorale, mediante una alleanza educativa che coinvolga tutti i soggetti e le realtà educative: dalla famiglia alla parrocchia, alla scuola, all'università, ai mass-media e la società. Alla fine sono anche offerte indicazioni di massima sotto il profilo progettuale e operativo³².

I vescovi individuano il compito della scuola

³²Per un approfondimento della tematica cfr. il ricco studio introduttivo all'edizione Elledici del documento: C. NOSIGLIA, *L'educazione e l'educazione alla fede nei nuovi Orientamenti pastorali della CEI*, in CEI, *Educare alla vita buona del Vangelo. Orientamenti pastorali dell'Episcopato italiano per il decennio 2010-2020*, Elledici, Leumann (TO) 2010, pp.3-45. Inoltre un importante punti di riferimento alla base del documento, oltre ai riferimenti magisteriali, è dato dal testo, a mio avviso ancora attuale: COMITATO PER IL PROGETTO CULTURALE, *La sfida educativa. Rapporto proposta sull'educazione*, Laterza, Bari-Roma 2009. Una approfondita analisi a più voci delle problematiche sull'educazione tra emergenza e sfida e data da G. DI PALMA (a cura di), *Una saggia educazione. Letture teologiche e prospettive*, PFTIM S. Tommaso Verbum Ferens, Napoli 2011.

“nel trasmettere il patrimonio culturale elaborato nel passato, aiutare a leggere il presente, far acquisire le competenze per costruire il futuro, concorrere, mediante lo studio e la formazione di una coscienza critica, alla formazione del cittadino e alla crescita del senso del bene comune”; inoltre non vengono risparmiate critiche ad un “sistema efficiente più nel dare istruzioni sul “come fare” che sul senso delle scelte di vita e sul “chi essere”. Di conseguenza, anche il docente tende a essere considerato non tanto un maestro di cultura e di vita, quanto un trasmettitore di nozioni e di competenze e un facilitatore dell’apprendimento; tutt’al più, un divulgatore di comportamenti socialmente accettabili” (n. 46).

Al raggiungimento dell’obiettivo di una proficua alleanza educativa un qualificato contributo può essere dato dal docente di religione promuovendo un fecondo dialogo con i colleghi mentre

“L’insegnamento della religione cattolica permette agli alunni di affrontare le questioni inerenti il senso della vita e il valore della persona, alla luce della Bibbia e della tradizione cristiana. Lo studio delle fonti e delle forme storiche del cattolicesimo è parte integrante della conoscenza del patrimonio storico, culturale e sociale del popolo italiano e delle radici cristiane della cultura europea. Infatti, «la dimensione religiosa... è intrinseca al fatto culturale, concorre alla formazione globale della persona e permette di trasformare la conoscenza in sapienza di vita» (n.47).

8.6 Lettera agli insegnanti di religione cattolica. Commissione Episcopale per l’Educazione Cattolica, la Scuola, la Cultura e l’Università 1 settembre 2017

Il documento si colloca tra *rievocazione, espressione di gratitudine e incoraggiamento verso i docenti di IRC e puntualizzazioni delle sfide*, che attendono la disciplina e gli insegnanti, determinate dal mutato contesto sociale e culturale rispetto a quanto espresso nella Nota del 1991 e che richiedono “uno sguardo aggiornato” su alcuni aspetti emergenti.

Il carattere epistolare del documento, non vuole essere una riflessione approfondita quanto piuttosto un lanciare inviti al confronto per una più articolata analisi e ricerca di più ampie prospettive che, a mio avviso, dovrebbero essere raccolte proprio dagli IdR che quotidianamente si confrontano con una società in movimento che, proprio nel mondo della scuola vive più acutamente le proprie contraddizioni.

Nel richiamare il valore e l'attualità della Nota del 1991, i vescovi articolano la *Lettera* sulla base “della struttura tripartita da essa adottata, e cioè richiamando il valore dell'IRC, il compito degli IdR, il rapporto tra l'IRC e la comunità ecclesiale”.

1) Per i vescovi, dopo oltre trenta anni dall'Accordo di revisione del Concordato, “si può considerare acquisito il carattere insieme scolastico e confessionale della disciplina, la sua forma propriamente culturale e la sua finalità formativa a sostegno e completamento del percorso di maturazione umana e culturale che bambini, ragazzi e giovani compiono nella scuola”. Anche la scuola italiana, e in essa l'IRC, a partire dalla seconda metà degli anni novanta del secolo scorso, sta vivendo un processo di cambiamento tuttora *in fieri*: autonomia scolastica, nuove Indicazioni nazionali al posto dei Programmi, varie riforme, la nuova Intesa del 2012³³.

Nel contempo, va segnalato il dato di fatto di un mutato clima culturale che vede un avanzato processo di secolarizzazione, una problematica etica sempre più complessa e il fenomeno dell'immigrazione che conferiscono un carattere multi-religioso e pluriculturale che segna l'Italia degli ultimi decenni e che vede, però, anche alunni di estrazione non cattolica che chiedono di avvalersi dell'IRC.³⁴ Infine, da segnalare è l'alta percentuale di alunni avvalentisi, ma, al tempo stesso, una difformità di percentuali tra centri urbani e paesi, tra Sud e Nord, tra i diversi ordini e gradi di scuola. Questi dati devono spingere ad incrementare l'impegno affinché tutti gli studenti possano avere la possibilità di acquisire una adeguata formazione culturale in materia religiosa.

I vescovi, in particolare ritengono che “si debbano potenziare gli elementi, già presenti nelle indicazioni scolastiche, di conoscenza delle religioni e delle culture diverse da quella cristiana e cattolica, allo scopo di favorire, a partire dalla scuola, i processi di incontro, di dialogo e di integrazione”.

2) Nei confronti degli IdR viene rinnovata la fiducia e l'incoraggiamento nonché il sostegno istituzionale della CEI invitando a tenere viva la passione educativa, alto il livello di professionalità e di coerenza intellettuale, morale ed ecclesiale, “curando inseparabilmente l'acquisizione dei contenuti disciplinari e la competenza umana, pedagogica e spirituale delle dinamiche relazionali e didattiche”.

³³Per una lettura critica dei mutamenti in atto nel mondo della scuola mi permetto di rimandare a: F. ACCARDO, *Educazione tra crisi e speranza*, in *Capys. Rivista di storia e scienze religiose*, n.s., a. VIII (2017), nn. 1-2, pp. 217-238.

³⁴Per un approfondimento in merito cfr. F. ACCARDO, *L'uomo contemporaneo imago Dei? L'antropologia tra idolatria e iconoclastia come sfida per l'IRC*, in *Capys. Rivista di storia e scienze religiose*, n.s., a. II (2011). n.2, pp. 383-392.

Al rischio di una marginalizzazione della disciplina, non a caso definita anche *ora debole*, fa da contrappeso il fatto che “l’IRC presenta l’oneroso vantaggio di essere oggetto di una scelta qualificata, che chiede a dirigenti e docenti di riconoscere il contributo specifico della disciplina al quadro degli insegnamenti e alla completezza della formazione degli alunni”³⁵.

In tale contesto l’idoneità conferisce un valore aggiunto all’identità dell’IdR e alla sua formazione sia iniziale che permanente, sostenendo anche la qualità dell’offerta formativa degli istituti Superiori di Scienze Religiose. Prendendo atto che gli IdR costituiscono anche in larga misura dei punti di riferimento per studenti e colleghi, bisogna riconoscere che ciò è dovuto al “valore scolastico, relazionale e sociale di una personalità credente, curata quanto alla formazione personale non solo professionale. In una fase estremamente fluida della vita sociale dal punto di vista etico e valoriale, una identità definita – ma non per questo rigida e chiusa – è una *chance* in più soprattutto per gli studenti, i quali hanno bisogno di esempi concreti e di figure di riferimento animate da coerenza, convinzioni profonde e forti motivazioni interiori”.

3) In merito al rapporto con la comunità ecclesiale, senza mai confondere missione evangelizzatrice e insegnamento scolastico, gli IdR, svolgendo con professionalità l’insegnamento della religione cattolica, assolvono comunque un servizio di testimonianza e animazione cristiana nella scuola, attraverso il dialogo con studenti e colleghi: sia in senso interdisciplinare sia in riferimento alla pluralità di religioni e culture.

Inoltre l’IdR costituisce un tramite, un ponte tra comunità ecclesiale e comunità scolastica, come già affermato nella Nota del 1991, e chiamato ad offrire anche il suo apporto di competenze specifiche ai diversi ambiti della vita della Chiesa: dagli organismi di partecipazione, agli spazi di formazione, celebrazione e volontariato.

Infine, i vescovi, riconoscono che gli IdR svolgono “un servizio di eccelso e ineguagliabile valore al futuro dell’umano e della fede in loro, e perciò della società e della Chiesa”.

9. Conclusioni

Senza pretese di esaustività o di originalità ad ogni costo si è cercato di fare il punto sull’IRC e l’IdR a partire dai principali documenti del Magistero nei quali si presenta e si riflette su un insegnamento e una figura di insegnante chiamati più degli altri a mettersi in gioco, a raccogliere, ma anche a rilancia-

³⁵Intervista a Mons. Mariano Crociata di Enrico Lenzi in *Avvenire* 27 agosto 2017.

re, le sfide di una società liquida se non gassosa, offrendo punti di riferimento culturali che alimentino una memoria storica che si cali nel presente per progettare criticamente il futuro. In tal senso l'IRC per la sua valenza non solo didattica, ma valoriale può costituire un baluardo e una coscienza critica per una scuola che si sta sempre più aziendalizzando e sta perdendo la sua vocazione educativa in favore di un addestramento e un indottrinamento sottomessi alle logiche del mercato e di una finanziarizzazione dell'economia³⁶. In particolare, per l'IdR insegnare è una professione, ma prima ancora una vocazione ed è una risorsa: per la scuola nella rivendicazione della centralità della persona; per la società calandosi nel contesto dove vive e opera e testimoniando che un mondo diverso, basato sull'umanità del vangelo, è possibile; per la Chiesa stessa impegnandosi da protagonista nella comunità cristiana proponendo il binomio fede cultura affinché ci si apra alla sfida culturale uscendo dall'autoreferenzialità per essere realmente Chiesa in uscita e incarnata.

³⁶A solo titolo di esempio ricordo le giovanissime vittime dell'alternanza scuola-lavoro che costituiscono la situazione estrema della degenerazione della scuola sempre più intrappolata nelle maglie di una burocrazia asfissiante, di una politica incompetente e di una cultura sottomessa.

I versetti terzo e terzultimo della *Divina Commedia* e la *Divina Grazia*

di Cloe Taddei Ferretti (*)

Dato che la *Divina Commedia* è stata scritta da un poeta, che però è anche filosofo e teologo¹, è opportuno non trascurare la posizione di Dante Alighieri dal punto di vista teologico, analizzando non tanto la sua opera poetica in sé, quanto il suo pensiero teologico espresso nella sua opera poetica.

Qui viene esaminato come il terzultimo versetto della *Divina Commedia*, «ma già volgeva il mio disio e 'l velle», è chiaramente connesso, non solo dal punto di vista grammaticale, col suo contesto immediato costituito dai versetti 115-142 di *Paradiso* XXXIII, ma anche, quanto al suo significato, col terzo versetto dell'opera, «[...] la diritta via era smarrita», cioè col versetto che segna la motivazione e l'inizio del triplice viaggio (voluto dall'alto e descritto nelle tre cantiche dell'opera complessiva) di purificazione e ascesa spirituale di Dante. Allora il contesto ampio, quello non immediato, del terzultimo versetto (che esprime il superamento di una negatività precedentemente espressa) è costituito da tutto il viaggio di Dante lungo le tre cantiche. Ciò significa in particolare che Dante, nell'esposizione del complesso del suo triplice viaggio, esprime la realtà teologica della grazia divina.

1. Contesto immediato del terzultimo versetto

Il contesto immediato del terzultimo versetto, «ma già volgeva il mio disio e 'l velle» (*Pd.*, XXXIII 143), della *Divina Commedia*² è costituito dai versetti 115-142 di *Paradiso* XXXIII, che qui di seguito saranno richiamati.

«Ne la profonda e chiara sussistenza / de l'alto lume parvermi tre giri / di tre colori e d'una contenenza» (*Pd.*, XXXIII 115-117)³, cioè tre Persone di-

(*) *Seminario Permanente di Epistemologia, Istituto di Filosofia, Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sezione San Luigi, Napoli*

¹ Cfr. C. OSSOLA, *Nota editoriale*, in DANTE ALIGHIERI, *Divina Commedia*, a cura di C. OSSOLA, Marsilio, Venezia 2021, p. LXIII.

² Il testo della *Divina Commedia* a cui si fa riferimento nel presente lavoro è DANTE ALIGHIERI, *La Divina Commedia*, a cura di E. MALATO, Salerno Editrice, Roma 2021³, anticipazione per estratto dalla NECOD (Nuova Edizione Commentata delle Opere di Dante, coordinata da E. Malato). Nel prosieguo del presente lavoro si useranno le seguenti abbreviazioni, come sono ivi indicate a p. XLII: *If.* = *Inferno*, *Pg.* = *Purgatorio*, *Pd.* = *Paradiso*. Cfr. anche E. MALATO, *Introduzione a La Divina Commedia*, Salerno Editrice, Roma 2020, come anticipazione della Introduzione generale della NECOD.

stinte e uguali; in tale contesto, «sussistenza / de l'alto lume» (*Pd.*, XXXIII 115-116) ha come significato quello che Dio non dipende da nessuna causa per esistere, ma esiste in se stesso⁴; e, continuando, «e l'un da l'altro come iri da iri / pareo riflesso, e 'l terzo pareo foco / che quinci e quindi igualmente si spiri» (*Pd.*, XXXIII 118-120), cioè il Figlio nato dal Padre, Dio da Dio, e lo Spirito Santo che procede dal Padre e dal Figlio⁵. Già poco prima era stato concesso a Dante di vedere Dio: «un punto vidi che raggiava lume» (*Pd.*, XXVIII 16); un punto, che è indivisibile, a rappresentare la divinità, che è unica.

Oltre all'inadeguatezza della propria descrizione, Dante mette opportunamente in evidenza la differenza dei tre livelli, quello della visione ricevuta dall'alto, quello del concetto che uno si è fatto della ricevuta visione e quello della descrizione verbale di tale concetto: «Oh quanto è corto il dire e come fioco / al mio concetto! E questo, a quel ch'i' vidi, / è tanto, che non basta a dicer 'poco'» (*Pd.*, XXXIII 121-123).

Poi Dante si rivolge direttamente a Dio: «O luce eterna che sola in te sidi, / sola t'intendi, e da te intelletta / e intendente te ami ed arridi!» (*Pd.*, XXXIII 124-126).

Il significato di «O luce eterna che sola in te sidi» (*Pd.*, XXXIII 124) è quello di “Causa non causata”, come “Essere”⁶, inteso al termine di una ricerca filosofica appunto sul fondamento di ogni essere che esiste. E fondamento non solo di ogni essere, ma anche di ogni forza legata a qualunque essere, come in «colui che tutto move» (*Pd.*, I 1) e «che move il sole e l'altre stelle» (*Pd.*, XXXIII 145); pensiamo alle quattro interazioni, gravitazionale, elettromagnetica, nucleare debole e nucleare forte⁷, alla capacità di riproduzione e di evoluzione degli esseri viventi, alla capacità di giudizi di fatto o di valore e capacità di amore non ristretto degli esseri auto-trasendenti. Comunque, «che move il sole e l'altre stelle» non va inteso come colui che direttamente muove, col suo dito, i singoli astri secondo le loro traiettorie, ma come colui

³ Lo schema dei tre cerchi era già stato sviluppato da Agostino (*De Trinitate*), da Pietro Alfonso e da Gioacchino da Fiore.

⁴ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q 29, a 2, co.

⁵ Cfr. H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 43^a edizione bilingue, a cura di P. HÜNERMANN, versione italiana a cura di A. LANZONI - G. B. ZACCHERINI, EDB, Bologna 2012, p. 91.

⁶ Cfr. *Es* 3,14. Cfr. anche TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q 3, a 4; q 4, a 2; q 13, a 11.

⁷ O all'interazione nella quale, al tempo di Planck, le quattro interazioni erano ancora unificate e da cui si sono via via separate: cfr. G. TONELLI, *Genesi. Il grande racconto delle origini*, Milano, Feltrinelli 2019, pp. 71-72.

che è fondamento di ogni forza di ogni essere, di ogni forza di ogni astro e quindi di ogni movimento di ogni astro. Inoltre, “fondamento” significa che Dio non crea in un attimo magicamente, ma consente che un essere possa essere ed essere mantenuto in essere; e questo sempre in un rapporto di dipendenza da Dio stesso⁸.

Invece, «sola t'intendi» (*Pd.*, XXXIII 125) fa riferimento al fatto che solo Dio comprende appieno cosa Dio è.

A questo punto, è stata suggerita la posizione (molto giusta, secondo me) di una pausa «e intendente te - ami ed arridi» (*Pd.*, XXXIII 126) (e non «e intendente - te ami ed arridi»); è stato notato anche che l'«arridi» (cioè la «delectatio», implicata nell'amore come suo frutto) è un'aggiunta personale di Dante, «che non è nei teologi», ma che è perfettamente congruente con la precedente definizione dantesca di Dio come «luce intellettuale, piena d'amore; / amor di vero ben, pien di letizia; / letizia che trascende ogni dolzore» (*Pd.*, XXX 40-42)⁹.

E continuando nel dire, sempre rivolto a Dio, «Quella circolazion che si concetta / pareva in te come lume riflesso, / da li occhi miei alquanto circunspetta,» (*Pd.*, XXXIII 127-129), Dante fa riferimento alla visione dell'incarnazione: «dentro da sé, del suo colore stesso, / mi parve pinta de la nostra effige: / per che 'l mio viso in lei tutto era messo» (*Pd.*, XXXIII 130-132); il «suo colore stesso» significa che la stessa Persona del Figlio è sia divina che (per l'incarnazione) umana; l'«effige» si riferisce all'essere umano in generale (qualunque tale essere sia concretamente). Si tratta della centralità del tema dell'incarnazione¹⁰.

Qui si inserisce la somiglianza tra il geometra, «Qual è 'l geometra che tutto s'affige / per misurar lo cerchio, e non ritrova, / pensando, quel principio ond'elli indige,» (*Pd.*, XXXIII 133-135)¹¹, e lui, Dante stesso, «tal era io a

⁸ Cfr. S. MURATORE, *Dalla ricerca delle origini alla questione del principio: Tommaso d'Aquino*, in P. GIANNONI (A CURA DI), *La creazione. Oltre l'antropocentrismo?*, Messaggero, Padova 1993, pp. 239-270.

⁹ Cfr. DANTE ALIGHIERI, *Divina Commedia*, a cura di C. OSSOLA, cit., nota a p. 1052; anche C. OSSOLA, «Il poema degli universali», in DANTE ALIGHIERI, *Divina Commedia*, a cura di C. OSSOLA, cit., LXI. Inoltre, in *Pd.*, XXX 42, «dolzore» significa “dolcezza”: cfr. DANTE ALIGHIERI, *La Divina Commedia*, a cura di E. MALATO, cit., nota a p. 960.

¹⁰ Cfr. C. OSSOLA, *Il poema degli universali*, cit., p. XLVIII.

¹¹ «non ritrova» (*Pd.*, XXXIII 134) si riferisce al fatto che è impossibile calcolare con esattezza l'area del cerchio o la lunghezza della circonferenza, partendo dal raggio, poiché nella formula da usare c'è pigreco, che è un numero irrazionale, con un numero infinito di cifre dopo la virgola; quindi noi tronchiamo pigreco a un certo punto, usualmente a 3,14, ma allora la misura non è esatta: cfr. G. TROMBETTI-G. ZOLLO, *Suggerimenti matematiche della*

quella vista nova: / veder voleva come si convenne / l'imgo al cerchio e come vi s'indova; / ma non eran da ciò le proprie penne» (*Pd.*, XXXIII 136-139). Nulla da fare, allora, di fronte a un'impossibilità legata alla natura umana.

A questo punto si presenta però una possibilità data dall'alto: «se non che la mia mente fu percossa / da un fulgore in che sua voglia venne. / A l'alta fantasia qui mancò possa» (*Pd.*, XXXIII 140-142)¹². Veramente nulla da fare, allora, (nonostante il fatto che, per il «fulgore» concessogli dall'alto, si realizzi il desiderio di Dante di vedere «come si convenne / l'imgo al cerchio e come vi s'indova») di fronte a questa ulteriore insufficienza nel passare dalla visione chiarificatrice alla sua concettualizzazione ed esposizione verbale. «Le ultime terzine [...] sono il pender congedo di Dante da sé»¹³. E se in *If.* II 7 Dante ritiene necessario l'«alto ingegno», «facoltà intellettiva» superiore, ora egli nota la mancanza dell'«alta fantasia», superiore «facoltà della mente di elaborare in modo originale i dati dell'esperienza»¹⁴.

Oltre che Dio, Dante descrive con alate parole anche Maria, Madre di Dio (*Pd.* XXXIII 1-21) – fra l'altro mettendone in risalto l'indispensabilità dell'intercessione («qual vuol grazia e a te non ricorre / sua disianza vuol volar senz'ali» dei versetti 14-15) –, nella famosa preghiera che egli mette in bocca a S. Bernardo, e attribuisce a Maria l'essenza sia della perfezione divina («In te misericordia / in te pietate» del versetto 19, che richiama immediatamente «Dio misericordioso e pietoso» di *Es* 34,6) sia della perfezione umana («in te magnificenza»¹⁵, in te s'aduna / quantunque in creatura è di bontate» dei versetti 20-21).

Divina Commedia, Rogiosi, Napoli 2021, p. 94; «pensando» (*Pd.*, XXXIII 135) fa riferimento al fatto che, ovviamente, non basta “pensare” a pigreco per conoscerlo nella sua interezza.

¹² Notiamo: l'io ha una mente, ma non è la sua mente (come ha un corpo, ha emozioni, ma non è il suo corpo, non è le sue emozioni); d'altra parte, il volere è un atto mentale; quindi Dante, che “voleva” vedere «come si convenne / l'imgo al cerchio e come vi s'indova» (*Pd.*, XXXIII 137-138), può legittimamente attribuire questo suo atto di volontà alla propria mente: «sua voglia venne» (*Pd.*, XXXIII 141).

¹³ C. OSSOLA, «Il poema degli universali», cit., p. LVIII.

¹⁴ Cfr. E. MALATO, *Introduzione a La Divina Commedia*, cit., p. 35.

¹⁵ Su “magnificenza”, in quanto «straordinaria capacità di (o disposizione a) fare cose grandi; generosità, liberalità, magnanimità», cfr. E. MALATO, a cura di, *Dizionario della Divina Commedia*, Salerno Editrice, Roma 2021³, anticipazione per estratto dalla NECOD, p. 575.

2. Il post-teismo

Conviene a questo punto introdurre un inciso, lungo quanto il presente paragrafo 2, e far cenno ad una corrente di riflessione teologica (al presente seguita da vari teologi), che fa riferimento non al classico teismo, né al suo contrario, l'ateismo, ma al post-teismo¹⁶, che nella sua fase destrutturante rifiuta l'immagine antropomorfa e patriarcale di Dio come onnipotente, onnisciente, creatore, signore, giudice, che a suo arbitrio interviene miracolosamente nella natura, che ci protegge, e per il quale la nostra vita dopo la morte acquista un senso. Secondo il post-teismo, è necessario considerare Dio solo come Mistero. Se questo significa eliminare l'immagine del Padre come un vecchietto con la lunga tunica e la lunga barba, quella del Figlio come un giovane muscoloso che scaraventa metà dell'umanità nell'inferno (per entrambe le im-

¹⁶ Cfr. (su varie articolazioni del post-teismo) J. ARREGI *et alii*, *Il cosmo come rivelazione. Una nuova storia sacra per l'umanità*, a cura di C. FANTI-J. M. VIGIL, Gabrielli, San Pietro in Cariano 2018; ID. *et alii*, *Oltre Dio. In ascolto del Mistero senza nome*, a cura di C. FANTI-J. M. VIGIL, Gabrielli, San Pietro in Cariano 2021; ID. *et alii*, *Quale Dio, quale cristianesimo. La metamorfosi della fede nel XXI secolo*, a cura di C. FANTI, Gabrielli, San Pietro in Cariano 2022; R. LENAERS, *Gesù di Nazareth. Uomo come noi?*, Gabrielli, San Pietro in Cariano 2017; B. MORI, *Per un cristianesimo senza religione. Ritrovare la "Via" di Gesù di Nazaret*, Gabrielli, San Pietro in Cariano 2022; J. S. SPONG, *Vita eterna, una nuova visione. Oltre la religione, il teismo, il cielo, l'inferno*, Gabrielli, San Pietro in Cariano 2017; ID., *Perché il cristianesimo deve cambiare o morire. Riforma della fede e prassi della Chiesa*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2022; ID. *et alii*, *Oltre le religioni. Una nuova epoca per la spiritualità umana*, Gabrielli, San Pietro in Cariano 2016; G. SQUIZZATO, *Il Dio che non è "Dio". Credere oggi rinunciando a ogni immagine del divino*, Gabrielli, San Pietro in Cariano 2013; ID., *Se il cielo adesso è vuoto*, Gabrielli, San Pietro in Cariano 2017; J. M. VIGIL *et alii*, *Una spiritualità oltre il mito. Dal frutto proibito alla rivoluzione della conoscenza*, a cura di C. FANTI-J. M. VIGIL, Gabrielli, San Pietro in Cariano 2019; P. ZAMBALDI, *Conversando con Baruc. Spinoza, un filosofo "oltre le religioni"*, Gabrielli, San Pietro in Cariano 2022; cfr. anche W. DE SCHEPPER, *Sind Gott, Religion und Kirche des neues Tabu?*, in "Schweizer Illustrierte", settembre 2022, p. 86. È bene non dimenticare gli Sbnr (*Spirituals but not religious*) e quelli che si ritengono invece "religioso ma non spirituale", "spirituale e religioso", "né spirituale né religioso": cfr. K. I. PARGAMENT-A. MAHONEY-E. P. SHAFRANSKE, *From research to practice: Toward an applied psychology of religion and spirituality*, in K. I. PARGAMENT-A. MAHONEY-E. P. SHAFRANSKE (a cura di), *APA Handbook of Psychology, Religion, and Spirituality (Vol. 2): An Applied Psychology of Religion and Spirituality*, American Psychological Association, 2013, pp. 3-22, doi.org/10.1037/14046-001; J. B. ZINNBAUER-I. K. PARGAMENT - B. COLE *et al.*, *Religiousness and Spirituality: Unfuzzying the Fuzzy*, in "Journal for the Scientific Study of Religion", n. 36/4 (December 1997), pp. 549-564, doi: 10.2307/1387689.

magini, vedi Cappella Sistina)¹⁷ e quella dello Spirito Santo come una candida colomba che vola dove vuole, ben venga il post-teismo.

D'altra parte, noi abbiamo l'affermazione di Gesù «Dio è spirito»¹⁸. E nessuno oggi considera le immagini del vecchietto, del giovane muscoloso, della colomba.

Comunque, il post-teismo va ben oltre la considerazione di Dio come Mistero: come abbiamo visto, il post-teismo implica il rifiuto di Dio come onnipotente, onnisciente, creatore, signore, giudice, che interviene miracolosamente nella natura. Esso d'altra parte, tenendo presente il carattere metaforico della Scrittura, considera criticamente anche Trinità, Incarnazione del Verbo, Adamo ed Eva come prima coppia originaria dell'umanità, peccato originale, concezione immacolata di Maria, annunciazione a Maria, concepimento verginale di Gesù, impeccabilità di Gesù, teoria dell'espiazione compiuta in Gesù che ci salva col suo sacrificio sulla croce, unicità salvifica di Gesù, risurrezione di Gesù, distinzione ontologica tra figliolanza divina di Gesù e nostra adozione a figli da parte di Dio, punto (quest'ultimo) per cui Gesù sarebbe una creatura come noi. Inoltre, il post-teismo (superando la sua fase *destruens*), in una visione panenteistica, considera che Dio è in tutte le cose e tutte le cose sono in Dio, cioè che il cosmo non è fuori di Dio, separato dalla trascendenza, ma è in Dio, e che l'essere di Dio è la sua relazione con il creato (relazione che non è esterna, accidentale, ma interna, essenziale)¹⁹.

¹⁷ Nel 1931 Gandhi fu in Italia e visitò anche la Cappella Sistina; quello che della Cappella lo impressionò e lo commosse «fino alle lacrime» fu il Crocifisso magro e sofferente sull'altare, un Crocifisso come tanti altri: cfr. E. EASWARAN, *Come un uomo cambiò se stesso per trasformare il mondo*, tr. it., Elliot, Roma 2011, p. 233.

¹⁸ Cfr. Gv 4,24.

¹⁹ Cfr. F. BOTTARO-R. BATTOCCHIO - A. CORALLO - P. BELTRAME - P. GAMBERINI, *Pensare la fede nel post-teismo*, in "Rassegna di Teologia", n. LXIII/3 (2022), pp. 437-455; P. GAMBERINI, *Deus duepuntozero. Ripensare la fede nel post-teismo*, Gabrielli, San Pietro in Cariano 2022; ID., *Per una nuova sintesi creativa*, in "Adista Documenti", n. 45 (31 dicembre 2022), pp. 11-15; ID., *Svolta post-teistica e creatività divina*, in "Adista Segni nuovi", n. 1 (14 gennaio 2023), pp. 8-9. Su una nuova visione della fede, cf anche B. BORSATO, *La fede che verrà. Credere altrimenti*, Gabrielli, San Pietro in Cariano 2022; S. DUCHI, *Gesù, il Cristo di Dio. Appartenenza e dedizione del Salvatore del mondo*, Glossa, Milano 2022.

2.1. Post-teismo e figliolanza divina

Come abbiamo visto, in alcune articolazioni del post-teismo è rifiutata la distinzione ontologica tra figliolanza divina e nostra adozione a figli, il che significa che Gesù non è riconosciuto come Figlio di Dio²⁰.

Secondo Lonergan, la questione se Cristo sia anche lui Dio o una creatura come noi è una questione che continua a essere posta ancora oggi²¹, come infatti accade nel recente post-teismo.

²⁰ Comunque, le seguenti frasi gesuane, specialmente nel loro contesto, non sono consone a una persona che sia unicamente umana: «ti sono rimessi i tuoi peccati» (Mt 9,2; Mc 2,5; Lc 5,20), «ti sono perdonati i tuoi peccati» (Lc 7,48), «nessuno conosce il Padre se non il Figlio» (Mt 11,27; Lc 10,22), «questo è il mio corpo» (Mt 26,26; Mc 14,22; Lc 22,19; 1Cor 11,24), «questo è il mio sangue dell'alleanza» (Mt 26,28; Mc 14,24; cf Lc 22,20; cf 1Cor 11,25), «tu l'hai detto [che sono il Figlio di Dio]» (Mt 26,64; cf Mc 14,62; cf Lc 22,70), «vedranno il Figlio dell'uomo venire sulle nubi con grande potenza e gloria» (Mc 13,26; Lc 21,27), «vedrete il Figlio dell'uomo seduto alla destra della Potenza e venire con le nubi del cielo» (Mc 14,62), «il Figlio dell'uomo [che] è disceso dal cielo» (Gv 3,13), «il Padre mio opera sempre» (Gv 5,17), «ha concesso al Figlio di avere la vita in se stesso» (Gv 5,26), «su di lui il Padre, Dio, ha messo il suo sigillo» (Gv 6,27), «io sono il pane della vita» (Gv 6,35.48), «solo colui che viene da Dio ha visto il Padre» (Gv 6,46), «io sono il pane vivo disceso dal cielo» (Gv 6,51; cf Gv 6,58), «chi mangia questo pane vivrà in eterno» (Gv 6,58), «il Figlio dell'uomo salirà là dove era prima» (Gv 6,62), «vengo da lui ed egli mi ha mandato» (Gv 7,29), «dove sono io voi non potete venire» (Gv 7,34), «non sono solo, ma io e il Padre che mi ha mandato» (Gv 8,16), «io sono di lassù» (Gv 8,23), «Colui che mi ha mandato è con me» (Gv 8,29), «da Dio sono uscito e vengo» (Gv 8,42), «io e il Padre siamo una cosa sola» (Gv 10,30), «sono Figlio di Dio» (Gv 10,36), «il Padre è in me e io nel Padre» (Gv 10,38), «chi crede in me non morrà in eterno» (Gv 11,26), «Padre, ti ringrazio che mi hai ascoltato» (Gv 11,41), «chi vede me vede colui che mi ha mandato» (Gv 12,45), «le cose [...] che io dico, le dico come il Padre le ha dette a me» (Gv 12,50), «chi accoglie me accoglie Colui che mi ha mandato» (Gv 13,20), «se conosceste me conoscereste anche il Padre» (Gv 14,7), «chi ha visto me ha visto il Padre» (Gv 14,9), «io sono nel Padre e il Padre è in me» (Gv 14,11), «io sono nel Padre» (Gv 14,20), «la parola che ascoltate non è mia, ma del Padre che mi ha mandato» (Gv 14,24), «io amo il Padre e faccio quello che mi ha comandato» (Gv 14,31), «io ho osservato i comandamenti del Padre mio e rimango nel suo amore» (Gv 15,10), «tutto quello che il Padre possiede è mio» (Gv 16,15), «sono uscito dal Padre» (Gv 16,28), «io non sono solo, perché il Padre è con me» (Gv 16,32), «la gloria che avevo presso di te prima che il mondo fosse» (Gv 17,5), «sono uscito da te [...] mi hai mandato» (Gv 17,8), «tutte le cose tue sono mie» (Gv 17,10), «una cosa sola, come noi» (Gv 17,11), «come tu, Padre, sei in me e io in te» (Gv 17,21), «io salgo al Padre mio e Padre vostro» (Gv 20,17).

²¹ Cfr. B. J. F. LONERGAN, *La Trinità/1. Parte dogmatica: Lo sviluppo dottrinale*, a cura di D. RONCHITELLI, tr. it., Città Nuova, Roma 2014, p. 152. L'originale di tale libro è stato pubblicato in latino nel 1964 quale *De Deo Trino, pars dogmatica*, ed è stato poi tradotto in inglese da M. G. Shields ed edito da R. M. Doran e H. D. Monsour e pubblicato nel 2009, col latino a fronte, quale *The Triune God: Doctrines* dalla Toronto University Press, Toronto, poi

Lonergan ha anche affermato: «inizialmente la religione cristiana e la teologia cristiana non erano distinte. La tradizione veniva assimilata. Ci si sforzava di penetrarne il significato e di dargli nuova forma per fini apostolici o apologetici. Non tutto fu felice. Innovatori crearono scuole le quali si frantumarono in varie direzioni e con la loro stessa separazione e diversità diedero rilievo a una tradizione principale, immutabile. La tradizione principale stessa affrontò questioni sempre più profonde. Dolorosamente imparò da Nicea la necessità di andare oltre il linguaggio scritturistico per formulare quella che era ritenuta verità scritturistica. Dolorosamente imparò da Calcedonia la necessità di usare termini in sensi sconosciuti sia alla Scrittura che alla tradizione patristica più antica. Ma è nella riflessione su questi sviluppi [...] e nell'estensione di tale considerazione riflessiva [...] che la teologia divenne una materia accademica [...] distinta [dalla religione]»²². Quanto al I concilio di Nicea, esso è stato il primo concilio ecumenico²³.

è stato tradotto in italiano, quale *La Trinità/1*, cit. In ogni caso, il libro consiste di due parti: Prima parte (*Praemittenda* in latino, *Prolegomena* in inglese – pubblicati separatamente nel 1976 come libro *The Way to Nicea* (il testo del 2009 contiene a pp. 735-736 la prefazione di Lonergan al testo del 1976) –, *Prolegomeni* in italiano) e Seconda parte (rispettivamente *Theses quinque, Five theses, Cinque tesi*). Quanto alla Prima parte, essa si sviluppa lungo 10 capitoli: 1. Lo sviluppo dogmatico; 2. I giudeo-cristiani; 3. Gli gnostici e altre sette; 4. Adozionisti, patripassiani e sabelliani; 5. Subordinazionismo; 6. «Di una sola sostanza»; 7. «L'immagine della bontà stessa»; 8. Ariani e semi-ariani; 9. *Homoousion*, «Consostanziale»; 10. La struttura del movimento antiniceno; a sua volta, questo capitolo 10 è suddiviso in 7 paragrafi: 1. Introduzione; 2. Cultura e sviluppo culturale; 3. Le differenze fra la cultura ebraica e quella greca; 4. Il problema ermeneutico; 6. Lo sviluppo del concetto di Dio; 7. Lo sviluppo della dottrina trinitaria. L'intenzione di Lonergan è quella di indagare «in che modo e con quale processo si sia passati dalle Scritture ai decreti conciliari» di Nicea (e di concili seguenti): B. J. F. LONERGAN, *La Trinità/1*, cit., p. 26. Nonostante gli anni passati dalla sua prima formulazione, la «sintetica storia del dogma trinitario dalle origini a Nicea» è un'«esposizione storica [...] ancora sostanzialmente valida»: E. CATTANEO, *Nota all'edizione italiana*, in B. J. F. LONERGAN, *La Trinità/1*, cit., p. 12.

²² B. J. F. LONERGAN, *Metodo in Teologia*, edizione italiana a cura di S. MURATORE- C. TADDEI FERRETTI-E. CIBELLI, Città Nuova, Roma 2022, p. 188.

²³ Il I concilio di Nicea del 325 fu indetto e presieduto da Costantino, preoccupato per le continue dispute teologiche all'interno dell'impero. Risultati principali di tale concilio furono la condanna di Ario – con la correlata affermazione che Gesù è *homoousion*, cioè *consubstantialem*, nel senso che il Padre e il Figlio sono della stessa sostanza ed ugualmente eterni – e la redazione di un «Credo». Anche la regola per determinare ogni anno la data della Pasqua cristiana fu stabilita a seguito del I concilio di Nicea e fu ulteriormente discussa nel 387 (cfr. E. CATTANEO, *La data della Pasqua nella Chiesa antica*, in «La Civiltà cattolica», vol. 172, fasc. 4099 (2021), pp. 20-31); la determinazione della data è eseguita utilizzando o il calendario giuliano (ortodossi e antichi cattolici asiatici) o quello gregoriano (cattolici e protestanti); la celebrazione avviene il 14 di nisan, giorno della festa di Pesach o Pasqua

2.2. Post-teismo e *Divina Commedia*

Comunque, la *Divina Commedia* si sviluppa ancora secondo il modello teista (includendo, infatti, Trinità, Incarnazione). Eppure le varie immagini di Dio che abbiamo in essa sono non concrete (non vecchietto, giovane muscoloso, colomba), e in ogni caso, come abbiamo visto, sono molto sobrie. Ad esse ho già fatto riferimento; ricordiamo per esempio: «un punto vidi che raggiava lume» (*Pd.*, XXVIII 16); «luce intellettuale, piena d'amore; / amor di vero ben, pien di letizia; / letizia che trascende ogni dolzore» (*Pd.*, XXX 40-42); «l'alto lume» (*Pd.*, XXXIII 116); «sussistenza / de l'alto lume» (*Pd.*, XXXIII 115-116); «tre giri / di tre colori e d'una contenenza» (*Pd.*, XXXIII 116-117); «luce eterna» (*Pd.*, XXXIII 124); «luce eterna che sola in te sidi» (*Pd.*, XXXIII 124); «luce eterna che / sola t'intendi » (*Pd.*, XXXIII 124-125); «dentro da sé, del suo colore stesso, / mi parve pinta de la nostra effige» (*Pd.*, XXXIII 130-131).

Notiamo ora che, essendo così sobrie le varie immagini riferite alla divinità nella *Divina Commedia*, tale opera non dovrebbe essere soggetta alle critiche avanzate dal post-teismo.

Inoltre, nella *Divina Commedia*, scritta, come abbiamo già notato, da un poeta che è anche filosofo e teologo, non si attinge però solo dalla riflessione filosofica, ma anche dalla rivelazione, come in «l'amor» (ancora *Pd.*, XXXIII 145), inteso nel senso che «il fondamento dell'universo è l'amore» (concetto che non è raggiungibile filosoficamente), cioè nel senso che Dio è amore²⁴,

ebraica secondo il calendario ebraico (quatordecimani), oppure dopo il 14 di nisan e cioè la prima domenica dopo il plenilunio successivo all'equinozio di primavera (protopaschisti). Nel 2015 papa Francesco ha dichiarato che la Chiesa cattolica è disponibile a rivedere la regola della data, al fine di celebrare la Pasqua cristiana tutti lo stesso giorno. Infine, nel 2022 – in vista del 1700esimo anniversario del I concilio di Nicea – il patriarca ecumenico Bartolomeo I ha annunciato colloqui in corso tra Chiesa cattolica e Chiesa ortodossa per arrivare a una data comune della Pasqua: cfr. D. SALA, *Diario ecumenico*, in «Il Regno. Attualità», n. 22 (15 dicembre 2022), p. 725. Inoltre, nel 2023 si terrà da parte dell'Associazione Teologica Italiana il Congresso Nazionale sul pensare il Figlio di Dio 1700 anni dopo Nicea.

²⁴ Cfr. 1 Gv 4,8.16; anche Es 34,6 («[...] Dio misericordioso e pietoso, lento all'ira e ricco di amore e di fedeltà»); *Il Corano* VI,12.54 («Dio si è prescritto la misericordia»); *Il Corano* VI,54 («Dio misericordioso e clemente»). Cfr. anche M. NARO, *Alta fantasia. L'altra teologia di Dante Alighieri*, Brescia, Morcelliana, 2021, p. 87. Infine, cfr. le riflessioni di B. J. F. LONERGAN, *Metodo in Teologia*, cit., riflessioni che idealmente convergono nell'affermazione di 1 Gv 4,8.16: «Esiste necessariamente o meno un fondamento trascendente e intelligente dell'universo? È questo fondamento o siamo noi l'istanza primaria di coscienza morale? La cosmogenesi, l'evoluzione biologica, il processo storico sono fondamentalmente affini a noi in quanto esseri morali o sono invece indifferenti e quindi estranei a noi?» (p.

non solo esprime amore, ma è intrinsecamente amore. Il concetto “Dio è amore” è anche congruente con le Persone trinitarie²⁵ e con i detti e fatti di colui che, per la fede, è il Figlio incarnato²⁶.

Notiamo infine che, se “Dio è amore”, è giusto che precedentemente Dante abbia definito Dio come «luce intellettuale» (*Pd.*, XXX 40), in quanto l'amore può essere espresso da un essere intellettuale, non da una semplice forza o energia, da una generica natura.

Però, anche accettando la prospettiva eliminativa del post-teismo, a Dio sono attribuibili, come abbiamo visto, almeno due aspetti²⁷.

Il primo aspetto è quello di “Essere”, nel senso di “Causa non causata”, come inteso al termine di una ricerca filosofica sul fondamento di ogni essere che esiste ed anche di ogni forza legata a qualunque essere.

147), «L'interesse morale viene ad esistere per la prima volta con l'emergenza dell'uomo, o l'intero processo di cosmogenesi, storia, cristogenesi ha la sua fonte in un essere morale, una persona, uno che ama? C'è un Dio che è *agapē*, come si ha nella prima lettera di San Giovanni?» (p. 147, nota c), «È con l'essere umano che la moralità emerge nell'universo, così che l'universo è amorale ed estraneo all'essere umano, o è un essere morale la base dell'universo?» (p. 410).

²⁵ Cfr. C. TADDEI-FERRETTI, *Lo Spirito Santo è Amore?*, in S. TANZARELLA (a cura di), *La personalità dello Spirito Santo. In dialogo con B. Sesboüé*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1998, pp. 323-338; ID., *Persona e reciprocità nel modello Trinitario*, in G.-P. DI NICOLA-A. DANESE (a cura di), *Il maschile e la teologia*, Dehoniane, Bologna 1999, pp. 81-90. Secondo Pannenberg, l'asserzione “Dio è Amore” è una concretizzazione dell'astrattezza del concetto di infinito, è un concetto formale dell'essenza divina formulato in modo opposto alla dottrina su Dio propria della filosofia classica antica; essa riguarda l'essenza e non un attributo di Dio: cfr. W. PANNENBERG, *Introduzione. Problemi per una dottrina trinitaria su Dio*, in S. SORRENTINO (a cura di), *La teologia in discussione*, Guida, Napoli 1991, pp. 7-26.

²⁶ Cioè è congruente con l'autoannichilazione del Figlio in-carnato e con la sua fratellanza con noi. Notiamo che in tale autoannichilazione la distanza tra Dio ed essere umano è infinitamente più grande di quella che si avrebbe se un essere umano potesse e volesse informicarsi realizzando la sua fratellanza con le formiche. Inoltre, «Padre» e «Figlio» costituiscono una coppia di termini che, anche se sono tratti puramente dall'umana esperienza, sono però ben adatti a veicolare il concetto sia di un rapporto di amore in Dio sia di una derivazione (generazione, non creazione) di uno da un altro sempre in Dio; invece la coppia «Piripicchio» e «Piripacchio» non veicolerebbe nulla e la coppia «Trisnonno» e «Trisnipote», data la distanza generazionale, sarebbe enormemente meno adatta.

²⁷ Cfr. C. TADDEI-FERRETTI, *La rivelazione del Nome divino. Un esempio di applicazione del metodo delle specialità funzionali di Bernard Lonergan*, Aracne, Canterano (Rm) 2021, pp. 415-418. Ivi, pp. 417-418, si arguisce anche che la metafisica dell'essere e quella dell'amore si integrano fra loro attraverso la metafisica della persona.

Il secondo aspetto, per il quale si attinge direttamente non dalla riflessione filosofica, ma dalla rivelazione, è quello di “Amore”, nel senso che “Dio è amore”, cioè non solo Dio esprime amore, ma è intrinsecamente amore.

3. Terzo versetto e triplice viaggio di ascesa spirituale

Riprendiamo la riflessione sull’aspetto teologico generale della *Divina Commedia*.

Se, come abbiamo visto, dopo «A l’alta fantasia qui mancò possa» (*Pd.*, XXXIII 142) veramente non c’è nulla da fare, il versetto seguente, il terzultimo della *Divina Commedia*, inizia però con la congiunzione avversativa «ma» (come abbiamo già visto), per cui si preannuncia un superamento della negatività espressa con «A l’alta fantasia qui mancò possa». Ed in effetti, dal punto di vista grammaticale tale congiunzione avversativa è direttamente connessa con l’espressione di tale negatività.

Comunque, mentre tale connessione non può essere disconosciuta, affermo che si può trovare anche una connessione tra tale terzultimo e il terzo versetto dell’opera.

Il terzo versetto, «[...] la diritta via era smarrita», segna la motivazione del triplice viaggio di ascesa spirituale di Dante, voluto dall’alto²⁸. Al di là di qualsiasi interpretazione della «selva oscura [...] selvaggia e aspra e forte [...] amara» (*If.*, I 2 e 5 e 7) e della lonza, del leone e della lupa (*If.*, I 32 e 45 e 49)²⁹, il fatto che «la diritta via era smarrita» indica chiaramente una esperienza personale di coscienza di usuali propri comportamenti moralmente errati, cioè di peccato.

Attraverso il triplice viaggio di Dante (descritto nelle tre cantiche), si realizza la sua ascesa spirituale, a partire dalla sua personale situazione di peccato.

Questa ascesa si manifesta in vari modi, fra i quali anche il modo in cui è usato il famoso vocabolo «stelle» con cui termina ogni cantica: il passaggio da «l’aere senza stelle» al «riveder le stelle» (rispettivamente *If.*, III 23 e

²⁸ Cfr. «Vuolsi così colà dove si puote / ciò che si vuole [...]»: *If.*, III 95-96 e V 23-24; e «vuolsi ne l’alto, [...]»: *If.*, VII 11. Cfr. anche nota a pp. 100-101 di DANTE ALIGHIERI, *La Divina Commedia. Inferno*, a cura di E. MALATO, Salerno Editrice, Roma 2021³, tomo I del vol. VI della NECOD (Nuova Edizione Commentata delle Opere di Dante, coordinata da E. Malato).

²⁹ Per l’indicazione delle pagine relative ai tre animali, cfr. E. MALATO, a cura di, *Dizionario della Divina Commedia*, cit., pp. 545-546, 559, 569; anche E. MINGUZZI, *il Dizionario dantesco. Le parole ermetiche della Divina Commedia*, Morcelliana, Brescia 2021, p. 313.

XXXIV 139) indica unicamente l'umana soddisfazione di aver lasciato gli inferi; invece «puro e disposto a salire a le stelle» (*Pg.*, XXXIII 145)³⁰ indica già l'interiore avvenuta purificazione che rende desiderosi di ascesa ulteriore; infine «l'amor che move il sole e le altre stelle» (*Pd.*, XXXIII 145) si riferisce a Dio stesso, della cui visione Dante ha potuto godere sia nell'aspetto della Trinità (anche se l'ha descritta inadeguatamente)³¹ che in quello dell'incarnazione (anche se ne ha potuto godere in modo inefficace)³².

4. Contesto ampio del terzultimo versetto

Allora, il fatto che si possa trovare una connessione, legata al significato, tra il terzultimo («ma già volgeva il mio disio e 'l velle») e il terzo versetto («[...] la diritta via era smarrita») della *Divina Commedia* (nel senso che il terzultimo versetto costituisce la conclusione felice di superamento della negatività espressa nel terzo versetto, per realizzare il quale superamento si dipana tutto il viaggio lungo le tre cantiche) – in aggiunta al fatto che si possa trovare una connessione, di tipo grammaticale, tra «ma già volgeva il mio disio e 'l velle» e «A l'alta fantasia qui mancò possa» (cioè tra il terzultimo versetto della *Divina Commedia* e l'ultimo versetto del contesto immediato, costituito da *Pd.* XXXIII 115-142, del terzultimo versetto stesso) –, significa che il contesto ampio, e non meramente immediato, di «ma già volgeva il mio disio e 'l velle» è costituito da tutto il viaggio di ascesa spirituale lungo tutte le tre cantiche.

Ma in che modo «già volgeva il mio disio e 'l velle»? Il modo è «sí come rota ch'igualmente è mossa» (*Pd.*, XXXIII 144)³³. Questo significa che, per esempio, non c'è piú un eventuale grande «disio» di fare il bene, accompagnato però da uno scarso «velle» di farlo per cui in conclusione uno fa il male, ma «disio» e «velle» sono in equilibrio, come i raggi di una ruota devono essere uguali fra loro affinché la ruota possa girare senza produrre sbalzi.

E chi è che «volgeva il mio disio e 'l velle»? Colui che «volgeva» era Dio stesso con la sua grazia, cioè era «l'amor che move il sole e l'altre stelle»

³⁰ Cfr. anche i tre versetti precedenti «Io ritornai da la santissima onda / rifatto sí come piante novelle / rinnovellate di novella fronda».

³¹ Cfr. *Pd.*, XXXIII 121-123.

³² Cfr. *Pd.*, XXXIII 142.

³³ «Il paragone, nella sua semplicità, è de' piú profondi che abbia trovato il Poeta; ed è mirabilmente atto ad esprimere un perfetto accordo tra il desiderio e il volere, tra il cuore e l'intelletto, tra la parte superiore e l'inferiore dell'uomo [...]»: DANTE ALIGHIERI, *Divina Commedia*, illustrata da G. Doré, introduzione e commento di E. CAMERINI, Sonzogno, Milano s.d., nota a p. 1042.

(*Pd.*, XXXIII 145, versetto che chiude la *Divina Commedia*). Notiamo che a Dio sono attribuiti due verbi di moto, cioè “volgere”³⁴ e “muovere”, riferiti rispettivamente il primo alla attività sull’essere umano da parte della divina grazia e il secondo all’essere Dio il fondamento di ogni forza dell’universo. Inoltre, nella definizione finale di Dio (*Pd.*, XXXIII 145) sono radunati insieme i suoi due aspetti essenziali³⁵ che abbiamo già trovato, cioè sia l’aspetto di “Dio Amore” («l’amor») sia quello di “Dio Essere” come fondamento di ogni essere che esiste e di ogni sua forza («che move il sole e l’altre stelle»)³⁶.

5. La divina grazia

Infine, il fatto che il terzultimo versetto, «ma già volgeva il mio disio e ’l velle» (in cui Dio è l’autore del “volgere” disio e *velle* di Dante), costituisca la conclusione felice di superamento della negatività, cioè della situazione di peccato, espressa nel terzo versetto, «[...] la diritta via era smarrita» (in cui Dante è il soggetto che ha smarrito la “diritta via”), per realizzare il quale superamento si dipana tutto il viaggio dantesco lungo le tre cantiche, esprime da parte di Dante l’importante realtà teologica della divina grazia.

Infatti, nella descrizione del suo viaggio fatta lungo le tre cantiche, Dante realizza efficacemente l’affermazione – sia implicita in generale sia esplicita mediante il fatto che è Dio l’autore del “volgere” disio e *velle* di Dante³⁷ – della teoria della divina grazia quale dono gratuito da parte di Dio.

La divina grazia è, infatti, un dono soprannaturale, che eleva l’anima dell’essere umano (il quale deve però accogliere tale dono, liberamente rispondendo all’invito di Dio), per la sua adozione a figlio di Dio e la sua partecipazione alla vita di Dio, e quindi eleva l’anima dell’essere umano anche per il suo risorgere dal peccato, al fine della sua salvezza eterna³⁸.

³⁴ Cfr. E. MALATO (a cura di), *Dizionario della Divina Commedia*, cit., pp. 1083-1084, sul significato di “volgere” come «dirigere in una direzione o verso un punto diversi da quelli attuali».

³⁵ Cfr. C. TADDEI-FERRETTI, *La rivelazione del Nome divino*, cit., pp. 415-418.

³⁶ Ripetiamo (dal § 1.): «che move il sole e l’altre stelle» non va inteso come colui che direttamente muove, col suo dito, i singoli astri secondo le loro traiettorie, ma come colui che è fondamento di ogni forza di ogni essere, di ogni forza di ogni astro e quindi di ogni movimento di ogni astro.

³⁷ Cfr. anche «vieni a veder che Dio per grazia volse» (*Pg.*, VIII 66), «la grazia / del sommo ben» (*Pd.*, III 89-90), «la divina grazia» (*Pd.*, XX 71), «ma poi che ’l tempo della grazia venne» (*Pd.*, XXXII 82).

³⁸ Cfr. *Catechismo della Chiesa cattolica*, nn. 1996-2005; TOMMASO D’AQUINO, *Summa theologiae* I-II, qq. 109-112. Cf anche MALATO, a cura di, *Dizionario della Divina Commedia*,

Notiamo che il risorgere dal peccato, mediante l'aiuto della divina grazia, costituisce proprio il caso particolare dello stesso Dante (il quale, come abbiamo visto al terzo versetto, «[...] la diritta via [aveva] smarrita»).

cit., pp. 464-466, in cui la grazia divina è definita «la spontanea disposizione di Dio ad atteggiarsi benevolmente verso l'uomo e operare per la sua salvezza» e in cui sono riportati numerosi altri casi della *Divina Commedia* (quelli segnalati sopra, in nota 37, e molti altri) ove Dante cita la grazia divina.

Considerazioni sulla proprietà degli edifici di culto

di Orlando Barba

Introduzione

Camminando per le nostre città e per i nostri paesi la nostra attenzione viene facilmente attirata da una moltitudine di edifici di culto¹, non tutti dello stesso valore storico ed artistico, molti dei quali, purtroppo, chiusi al pubblico e, talora, in condizioni di abbandono o incuria.

Essi sono testimoni di un tempo oramai passato, nel quale la dimensione pubblica della fede e la vita religiosa erano aspetti essenziali e preponderanti della società, che richiedevano spazi e strutture adeguate alle relative esigenze della popolazione.

Oggi, invece, essi risultano spesso essere in numero eccessivo rispetto alle mutate condizioni sociali e culturali del nostro tempo.

Una domanda che sorge spontanea è a chi spetti la titolarità della loro proprietà e, quindi, l'onere della loro manutenzione e la responsabilità sulle attività che si svolgono al loro interno.

La questione si fa, poi, urgente quando essi, a motivo della vetustà o del disinteresse manutentivo, sono a rischio di crolli o caduta di calcinacci, fino a costituire pericolo per l'incolumità di passanti, utenti della pubblica via, proprietari e fruitori di immobili attigui.

In questi casi le autorità pubbliche, nell'esercizio delle proprie funzioni istituzionali di vigilanza sulla pubblica incolumità, sono solite notificare direttamente alla curia diocesana l'ordinanza di messa in sicurezza², erroneamente presumendo che tutte le chiese ed ogni altro edificio di culto siano di proprietà - o comunque sotto la diretta responsabilità ed amministrazione - del Vescovo diocesano.

In realtà, però, la titolarità di molti edifici di culto presenti nelle nostre città non attiene né alla diocesi né ad alcun altro ente ecclesiastico, bensì ad altri enti, pubblici o privati, che - per diversi e complessi motivi storici e giuridici - ne rivestono la qualità, talvolta senza nemmeno esserne più consapevoli, di legittimi proprietari.

¹ In Italia sono presenti 227 diocesi, suddivise in circa 26.000 parrocchie per un numero complessivamente stimato in circa 100.000 edifici di culto.

² Cfr. *Testo unico delle leggi sull'ordinamento degli Enti locali*, D.L.vo n. 257 del 18 agosto 2000, art. 54, comma 4, in "Gazzetta Ufficiale", 227 (28 settembre 2000).

In questo articolo vogliamo approfondire alcuni aspetti di tale problematica alla luce delle normative canonica e civile vigenti.

1. Definizione di edificio di culto

Anzitutto è bene ricordare che il *Codice di diritto canonico* fa rientrare gli edifici di culto, insieme ai cimiteri, nella categoria più ampia di luoghi sacri, stabilendo che: «Sono luoghi sacri quelli che vengono destinati al culto divino o alla sepoltura dei fedeli mediante la dedicazione o la benedizione, a ciò prescritte dai libri liturgici»³.

Due, dunque, sono gli elementi giuridici che rendono un luogo sacro: da un lato la destinazione al culto o alla sepoltura; dall'altro la dedicazione o la benedizione liturgica, senza la quale il luogo non acquista giuridicamente il carattere sacro, anche se è già stato di fatto utilizzato per il culto⁴.

La dedicazione, che è sempre prescritta dalla normativa canonica per le chiese cattedrali e parrocchiali⁵, comporta un rito solenne, ordinariamente presieduto dal Vescovo diocesano⁶, che rende la *deputatio ad cultum* stabile nel tempo e, di per sé, irrevocabile.

La benedizione, invece, che ordinariamente può essere officiata anche da un presbitero a ciò debitamente delegato⁷, prevede un rito più semplice, senza l'unzione con il sacro crisma, e ha carattere meno definitivo⁸.

In forza di ciò tali luoghi vengono riservati all'uso sacro, ovvero a quelle attività relative all'esercizio del culto, della pietà e della religione, non potendo così essere più utilizzati per attività profane contrarie alla santità del luogo⁹.

I luoghi di culto per i quali non vi sia stata dedicazione o benedizione, invece, non possono essere giuridicamente definiti come luoghi sacri, ma sono considerati "luoghi pii", i quali esigono di essere comunque trattati con rispetto¹⁰.

³ CIC 1983, 1205.

⁴ Cfr. "Communicationes", a. XII (1980), p. 339.

⁵ Cfr. CIC 1983, 1217 § 2.

⁶ Cfr. CIC 1983, 1206.

⁷ Cfr. CIC 1983, 1207.

⁸ Cfr. M. CALVI, *L'edificio di culto è un «luogo sacro»? La definizione canonica di «luogo sacro»*, in "Quaderni di diritto ecclesiale", a. XIII (2000), p. 238.

1983, 1207.

⁹ Cfr. CIC 1983, 1171 e 1210.

¹⁰ Cfr. CIC 1983, 1229.

Il diritto canonico, poi, adottando come criterio quello dei loro destinatari d'uso, distingue i luoghi di culto in:

a) “Chiese” (cattedrali, capitolari, parrocchiali, conventuali, confraternali, rettoriali), dove tutti i fedeli hanno diritto di entrare negli orari di apertura previsti per esercitarvi il culto, sia in forma privata che pubblica,¹¹;

b) “Oratori”, il cui diritto di accesso e di uso spetta, invece, solo ai membri di una determinata comunità o di un determinato gruppo di fedeli, mentre tutti gli altri possono accedervi solo su invito o con il consenso dei Superiori competenti¹²; sono da considerarsi tali, ad esempio, i luoghi di culto interni ad un seminario, ad una casa religiosa, ad un ospedale, ad un carcere, ad un collegio, ad una caserma, etc.;

c) “Cappelle”, ovvero quei luoghi destinati al culto divino in favore di una o più persone fisiche o di una determinata famiglia¹³; sono tali, ad esempio, le cappelle cimiteriali o le cappelle private dei Vescovi.

Per tutti i suddetti luoghi il diritto canonico prevede comunque l'obbligo morale e giuridico di riservarli unicamente al culto divino, escludendo ogni altro uso, anche se non sono stati ancora dedicati o benedetti¹⁴.

L'ordinamento civile italiano, da parte sua, volendo tutelare adeguatamente il diritto costituzionale di professare liberamente la propria fede¹⁵ e salvaguardare il comune senso religioso, stabilisce che

«Gli edifici destinati all'esercizio pubblico del culto cattolico, anche se appartengono a privati, non possono essere sottratti alla loro destinazione neppure per effetto di alienazione, fino a che la destinazione stessa non sia cessata in conformità delle leggi che li riguardano»¹⁶.

Tale norma vieta, quindi, che le chiese e gli altri edifici di culto siano sottratti alla loro destinazione sacra neanche per effetto di vendita, locazione o altra forma di alienazione, stabilendo che la *deputatio ad cultum* possano

¹¹ Cfr. CIC 1983, 1214.

¹² Cfr. CIC 1983, 1223. L'oratorio non ha mai personalità giuridica ma è annesso a un'altra persona giuridica, che può anche essere un ente non ecclesiastico. La responsabilità pastorale dell'oratorio compete al sacerdote incaricato, mentre quella economica compete all'amministratore della persona giuridica cui l'oratorio è annesso.

¹³ Cfr. CIC 1983, 1226.

¹⁴ Cfr. CIC 1983, 1224 § 2; 1229.

¹⁵ Cfr. *Costituzione italiana*, art. 19: «Tutti hanno diritto di professare liberamente la propria fede religiosa in qualsiasi forma, individuale o associata, di farne propaganda e di esercitarne in privato o in pubblico il culto, purché non si tratti di riti contrari al buon costume».

¹⁶ *Codice civile*, art. 831, comma 2.

cessare solo nel rispetto della normativa speciale che la riguarda, ovvero quella canonica¹⁷.

È questo un caso interessante di “civilizzazione delle norme canoniche”, per cui l’ordinamento civile italiano recepisce e dà forza di legge statale alle norme proprie del diritto canonico, come, d’altronde, accade, talvolta, per lo stesso ordinamento canonico, nel senso inverso¹⁸.

L’art. 831 del *Codice civile* costituisce, tuttavia, una forte limitazione al diritto di proprietà ed al libero uso dell’immobile, di cui il possibile acquirente dovrà tenere debitamente conto quando valuterà l’opportunità dell’acquisto di un edificio sacro, anche se esso costituisce soltanto una parte di un immobile magari ben più grande e commercialmente ben più appetibile.

Si pensi ad un imprenditore, che intenda acquistare un convento ormai dismesso per ristrutturarlo o abatterlo e, ricevute le debite autorizzazioni, realizzarvi al suo posto nuovi edifici commerciali o civili.

In questo caso il suo progetto immobiliare potrà restare bloccato, finché non avrà ottenuto dall’autorità ecclesiastica il relativo decreto necessario per poter procedere all’abbattimento del luogo sacro.

Tale salvaguardia giuridica viene, poi, ribadita dalla normativa concordataria vigente tra la Santa Sede e la Repubblica italiana, la quale prevede che: «Gli edifici aperti al culto non possono essere requisiti, occupati, espropriati o demoliti se non per gravi ragioni e previo accordo con la competente autorità ecclesiastica»¹⁹.

Il richiamato atto dell’autorità ecclesiastica, richiesto in questi come in altri casi, prende il nome di “decreto di riduzione ad uso profano non indecoroso”, oppure più comunemente di “decreto di sconsecrazione”.

¹⁷ Cfr. A. BETTETINI, *Gli enti e i beni ecclesiastici*, in *Il codice civile commentato*, sub. art. 831, Milano 2005, p. 151 e ss.

¹⁸ Cfr. CIC 1983, 22: «Le leggi civili alle quali il diritto della Chiesa rimanda, vengano osservate nel diritto canonico con i medesimi effetti, in quanto non siano contrarie al diritto divino e se il diritto canonico non dispone altrimenti»; cfr. CIC 1983, 1290: «Le norme di diritto civile vigenti nel territorio sui contratti sia in genere sia in specie, e sui pagamenti, siano parimenti osservate per diritto canonico in materia soggetta alla potestà di governo della Chiesa e con gli stessi effetti, a meno che non siano contrarie al diritto divino o per diritto canonico si preveda altro, e fermo restando il disposto del can. 1547».

¹⁹ *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, art. 5, in “Supplemento Ordinario alla Gazzetta Ufficiale”, 85 (10 aprile 1985).

La normativa canonica, infatti, prevede il caso che con il passare del tempo i luoghi di culto possano perdere il loro carattere sacro (*exsecratio*) a motivo di profanazione, distruzione o destinazione ad altro uso.

In questo caso, però, il diritto canonico distingue le ipotesi proprie degli oratori e delle cappelle, da quelle delle chiese “tecnicamente intese”.

Nel primo caso, infatti, la dismissione non richiede procedure articolate e complesse, poiché basta un decreto dell’Ordinario, anche religioso, ed è prevista anche “di fatto”.²⁰

Nel secondo caso, invece, poiché si tratta di edifici di culto il cui diritto di uso, indipendentemente da quello di proprietà, è in capo a tutti i fedeli²¹, la possibilità di emanare tale decreto diventa più stringente ed articolata, essendo prevista solo nei seguenti casi:

a) qualora l’edificio sacro sia ridotto in una condizione così rovinosa, che non possa più essere utilizzato per il culto né che si abbia la possibilità di restaurarlo;

b) per altre gravi cause²² ma in queste circostanze bisognerà consultare previamente il *Consiglio presbiterale diocesano* ed ottenere il consenso di coloro che abbiano legittimi diritti sulla chiesa²³.

Quest’ultima disposizione comporta una ricerca storica accurata a partire dalle tavole di fondazione della chiesa, ovvero dai documenti attestanti le pie volontà dei fondatori, che potrebbero aver onerato l’immobile di celebrazioni di sante messe o altre attività di religione e di culto in modo anche perpetuo e sulle quali grava il diritto/dovere di vigilanza da parte dell’autorità ecclesiastica²⁴.

Questo secondo caso, d’altronde, è quello che più facilmente corrisponde alle mutate necessità spirituali della popolazione del nostro Paese, passato da una cultura identitariamente cattolica, testimoniata da un proliferare di luoghi di culto, ad una cultura piuttosto laicizzata, dove il fenomeno religioso e culturale interessa oramai solo una parte minoritaria dei cittadini.

È da sottolineare, poi, che la suddetta facoltà di procedere alla riduzione ad uso profano di una chiesa è una prerogativa esclusiva dell’autorità ecclesiastica, che non può essere decisa né decretata in alcun modo dall’autorità

²⁰ Cfr. CIC 1983, 1212.

²¹ Cfr. CIC 1983, 1214.

²² Su quali siano le “gravi cause” ammesse dalla giurisprudenza e dalla dottrina cfr. G.P. MONTINI, *La cessazione degli edifici di culto*, in “Quaderni di diritto ecclesiale”, a. XIII (2000), pp. 286ss.

²³ Cfr. CIC 1983, 1222.

²⁴ Cfr. CIC 1983, 1301.

civile. Pertanto, finché il Vescovo diocesano non deciderà in tal senso, il vincolo costituito dalla *deputatio ad cultum* sarà insuperabile ed opponibile sia allo Stato che ai privati, i quali dovranno mettere l'edificio di culto a disposizione dell'autorità ecclesiastica secondo le disposizioni che essa discrezionalmente intenderà adottare.

2. La proprietà degli edifici di culto

Il diritto canonico, a differenza del diritto romano, non considera le cose sacre – tra cui rientrano gli edifici di culto – come fuori commercio, ma si limita soltanto a salvaguardarne il loro carattere sacro ed il relativo uso, esigendo che siano trattate con la dovuta riverenza e costituendo, così, una limitazione al libero esercizio del diritto di proprietà dei loro titolari²⁵.

Il diritto civile italiano, dal canto suo, neanche vieta il commercio degli edifici di culto, ma si limita soltanto a vietare qualunque alienazione, che comporti il disconoscimento del loro carattere sacro o il cambiamento della loro destinazione²⁶, ritenendoli, pertanto, alienabili *salva rerum substantia*.

La loro proprietà, quindi, può essere in capo non solo ad un ente ecclesiastico (diocesi, parrocchia, istituto religioso, confraternita), ma anche ad un ente pubblico, a una persona giuridica privata o, finanche, ad una persona fisica.

Tuttavia, anche qualora il soggetto proprietario fosse diverso da un ente ecclesiastico, questi non potrà sottrarre l'edificio alla destinazione di culto, né potrà gestire direttamente il culto medesimo, dato il principio che il soggetto che celebra la liturgia può essere soltanto una comunità di fedeli in comunione con il Vescovo diocesano.

Il proprietario, dunque, sarà tenuto a concedere in uso l'edificio, a titolo di esercizio del culto, all'ente ecclesiastico designato dal Vescovo; le condizioni della concessione potranno essere determinate mediante convenzione²⁷.

Or dunque, il proprietario privato o comunque non ecclesiastico di un edificio di culto potrebbe ospitarvi al suo interno concerti, conferenze, rappresentazioni teatrali ed anche altre attività commerciali, a condizione che sia in grado di far rispettare ai visitatori le norme di costume e di disciplina imposti

²⁵ Cfr. CIC 1983, 1171 e 1210.

²⁶ Cfr. *Codice civile*, art. 831, comma 2.

²⁷ Cfr. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Istruzione in materia amministrativa*, Edizioni Paoline, Milano 2006, n. 125.

dalla particolare destinazione al culto e sempre negli intervalli in cui la chiesa non sia officiata²⁸.

La proprietà degli edifici di culto, pertanto, può essere acquisita in tutti i giusti modi di diritto sia naturale sia positivo e, quindi, nel nostro caso:

a) A “titolo originario” ovvero, prescindendo dall'esistenza del diritto in capo ad un precedente proprietario, attraverso:

1) L'*accessione*, per cui l'edificio costruito su un terreno diventa di proprietà di colui cui appartiene il fondo²⁹;

2) L'*usucapione*, che richiede il pacifico, pubblico, continuo ed ininterrotto possesso in buona fede *uti dominus*³⁰;

b) A “titolo derivativo” ovvero, derivando e dipendendo dall'esistenza del medesimo diritto in capo ad un precedente proprietario (c.d. "dante causa"), attraverso:

1) Un “contratto traslativo”, quale un atto di compravendita³¹ o una donazione³²;

2) Per effetto di un “trasferimento coattivo”, quale l'espropriazione, come largamente avvenuto dopo l'Unità d'Italia;

3) Come conseguenza di una “successione *mortis causa*” a titolo di eredità o legato.

La proprietà degli edifici sacri, quindi, può essere trasferita non solo da un ente ecclesiastico ad un altro ente ecclesiastico, ma anche da/a persone giuridiche laiche e, finanche, a soggetti privati, purché sia sempre salvaguardata la loro destinazione sacra.

2.1. Limitazioni alla libera alienazione degli edifici di culto

Ora, sebbene gli edifici di culto non siano da considerarsi “fuori commercio” (*rectius*: “incommerciabili”), tuttavia, sia la normativa canonica che quella civile pone in alcuni casi diverse tutele e limitazioni alla loro libera trasferibilità. Anzitutto, il *Codice di diritto canonico* stabilisce che l'alienazione dei beni, che costituiscono il patrimonio stabile di una persona giuridica pubblica

²⁸ Cfr. A. FODERARO, *I beni culturali di interesse religioso. Percorso teologico-giuridico*, s.e., Reggio Calabria 2021, p. 105.

²⁹ Cfr. *Codice civile*, art. 934 e ss:

³⁰ Cfr. *Codice civile*, art. 1158 e ss: il diritto canonico, però, esclude la possibilità che le cose sacre appartenenti a persone giuridiche ecclesiastiche pubbliche (diocesi, parrocchie, confraternite, etc.) siano acquisite per prescrizione da persone giuridiche civili o persone fisiche (cfr. CIC 1983, 1269).

³¹ Cfr. *Codice civile*, art. 1470 e ss.

³² Cfr. *Codice civile*, art. 769 e ss.

e che superano una certa somma stabilita dalla Conferenza episcopale richiede *ad validitatem* l'autorizzazione delle competenti autorità ecclesiastiche tutorie³³.

Va anche tenuto presente che, nel diritto canonico, il concetto di alienazione è da intendersi in senso ampio, poiché comprende non solo la cessione della proprietà mediante vendita o donazione, ma anche la modifica o il pregiudizio del patrimonio che avviene mediante permuta, costituzione di una servitù, ipoteca e simili³⁴.

Inoltre, non è sempre facile definire quali siano i beni appartenenti al patrimonio stabile di una persona giuridica³⁵: tuttavia, certamente vanno annoverati tra di essi gli edifici di culto³⁶.

La loro alienazione, comunque, rientra spesso, anche per altro titolo, sotto la medesima tutela: infatti, il diritto canonico prevede che l'alienazione dei beni di prezioso valore storico-artistico o donati ex-voto, indipendentemente dal loro valore economico, richieda sempre la licenza della Santa Sede³⁷. Pertanto, se l'alienazione di un edificio di culto, che appartiene ad una persona giuridica pubblica canonica quale è una diocesi, una parrocchia, un istituto religioso, una confraternita o un'altra associazione pubblica di fedeli, indipendentemente dal fatto che il nuovo proprietario sia un altro ente ecclesiastico o un soggetto civile pubblico o privato, richiede un complesso procedimento, che presuppone una giusta causa e chiama in causa diversi soggetti – talora fino alla Santa Sede – e che si conclude con una autorizzazione scritta, detta “licenza”³⁸.

L'assenza della suddetta licenza produce la nullità dell'atto; nel caso in cui l'atto venga comunque stipulato davanti al notaio civile, l'autorità ecclesiastica potrà chiederne l'annullamento.

³³ Cfr. CIC 1983, 1291.

³⁴ Cfr. CIC 1983, 1295.

³⁵ Cfr. F. GRAZIANI, *Patrimonio stabile: istituto dimenticato?*, in “Quaderni di diritto ecclesiale”, a. XVI (2003), p. 282.

³⁶ Cfr. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Istruzione in materia amministrativa*, cit., n. 53: «In genere si considerano patrimonio stabile: - i beni facenti parte della dote fondazionale dell'ente; - quelli pervenuti all'ente stesso, se l'autore della liberalità ha così stabilito; - quelli destinati a patrimonio stabile dall'organo di amministrazione dell'ente; - i beni mobili donati ex voto alla persona giuridica»; Cfr. L. SIMONELLI, *L'alienazione dei beni ecclesiastici e i cosiddetti “atti peggiorativi”*, in “ExLege”, a. II (2013), p. 21.

³⁷ Cfr. CIC 1983, 638 § 3; 1292 § 2; cfr. C. BEGUS, *Diritto patrimoniale canonico*, Lateran University Press, Roma 2007, p. 24.

³⁸ La licenza è un decreto singolare, che deve essere rilasciato dall'autorità ecclesiastica cui la persona giuridica è soggetta; cfr. CIC 1983, 48.

Infatti, l'ordinamento italiano recepisce le norme canoniche che pongono limitazioni al potere di rappresentanza degli amministratori degli enti ecclesiastici, riconoscendone la loro piena efficacia, purché siano facilmente conoscibili perché inseriti nel *Codice di diritto canonico* o nel Registro delle persone giuridiche tenuto presso la Prefettura³⁹.

Inoltre, va ricordato che nel caso di immobili appartenenti ad Istituti di Vita Consacrata o Società di Vita Apostolica la Santa Sede prescriverà che alla richiesta di licenza per l'alienazione sia allegato anche un parere dell'Ordinario del luogo dove il bene è situato, con il quale si dichiara che la diocesi non è interessata ad acquistare il bene per le proprie esigenze pastorali⁴⁰. Tale disposizione, che tende ad evitare l'impoverimento e la dispersione del patrimonio ecclesiastico, nonché lo stravolgimento della destinazione originaria dei beni, consente alla diocesi di esercitare un "quasi diritto di prelazione"; tuttavia, l'acquisto dovrà avvenire a parità di prezzo ed alle condizioni di mercato, senza particolari vantaggi od agevolazioni economiche rispetto ad altri acquirenti.

Per questo, considerata l'attuale situazione socio-religiosa italiana, caratterizzata spesso da un eccesso di edifici di culto esistenti rispetto alle esigenze dei fedeli, raramente le diocesi esercitano tale "prelazione", rilasciando piuttosto facilmente la liberatoria alla vendita ad altro soggetto, anche laico.

È da sottolineare, invece, che nel caso in cui gli edifici di culto siano di proprietà di una persona giuridica privata o di una persona fisica, fatta salva la destinazione d'uso⁴¹, la loro alienazione non richiede alcuna licenza canonica, poiché le norme del libro quinto del *Codice di diritto canonico* si applicano solo alle persone giuridiche pubbliche canoniche⁴².

³⁹ Cfr. *Norme circa gli enti e i beni ecclesiastici in Italia*, legge n. 222 del 20 maggio 1985, art. 18, in "Supplemento Ordinario alla Gazzetta Ufficiale", 129 (3 giugno 1985): «Ai fini dell'invalidità o inefficacia di negozi giuridici posti in essere da enti ecclesiastici non possono essere opposte a terzi, che non ne fossero a conoscenza, le limitazioni dei poteri di rappresentanza o l'omissione di controlli canonici che non risultino dal codice di diritto canonico o dal registro delle persone giuridiche».

⁴⁰ Cfr. CONGREGAZIONE PER GLI IVC E LE SVA, Lettera: *Già da alcuni decenni*, 21 dicembre 2004, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. XXII, Edizioni dehoniane, Bologna 2006, nn. 3286-3295; tale disposizione è stata ribadita nell'ultimo documento della CONGREGAZIONE PER GLI IVC E LE SVA, Orientamenti: *Economia a servizio del carisma e della missione*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 2018, n. 94.

⁴¹ Cfr. CIC 1983, 1171: «Le cose sacre, quelle cioè che sono state destinate al culto divino con la dedicazione o la benedizione, siano trattate con riverenza e non siano adoperate per usi profani o impropri, anche se sono in possesso di privati».

⁴² Cfr. CIC 1983, 1257.

Infine, il diritto canonico prevede che i beni sacri – e, quindi, anche gli edifici di culto – di proprietà di una persona giuridica pubblica canonica possano essere acquisiti per usucapione solo da un'altra persona giuridica pubblica canonica e non anche da una persona giuridica civile o da una persona privata⁴³; inoltre, lo stesso diritto canonico prevede comunque un termine di cento anni per i beni di proprietà della Santa Sede e di trent'anni per quelli delle altre persone giuridiche pubbliche canoniche⁴⁴.

Il diritto civile italiano, dal canto suo, prevede una serie di vincoli alla libera alienazione dei beni appartenenti agli enti ecclesiastici, ovvero a quegli enti che si propongono finalità di religione e di culto e che sono stati già riconosciuti nell'ordinamento canonico dall'autorità ecclesiastica, la quale li ha dotati di personalità giuridica canonica.

Infatti attraverso lo speciale riconoscimento previsto dalle norme vigenti gli enti canonici possono operare nell'ordinamento civile conservando le loro caratteristiche originarie, ma devono adeguarsi alle norme civili per quanto riguarda le loro attività ed i loro rapporti con terzi.

Le modalità di riconoscimento e le modalità di azione di questi enti – quali sono ad esempio le diocesi, le parrocchie, gli istituti religiosi, le confraternite e le altre associazioni pubbliche di fedeli – sono disciplinate dalla legge n. 222 del 20 maggio 1985⁴⁵, la quale pone dei vincoli relativamente alla destinazione d'uso di quegli edifici di culto che hanno usufruito di pubblici contributi.

Infatti, l'art. 53 della suddetta legge prevede un vincolo di destinazione d'uso della durata di venti anni dall'erogazione del contributo pubblico, che deve essere trascritto nei pubblici registri e che permane anche in caso di alienazione, per gli edifici di culto costruiti con fondi pubblici regionali o comunali.

Tale vincolo non è superabile neanche con un decreto di riduzione ad uso profano emesso dall'autorità ecclesiastica, ma può solo essere estinto prima del compimento del termine, d'intesa tra autorità ecclesiastica e autorità civile erogante, previa restituzione delle somme percepite a titolo di contributo, proporzionale al residuo termine riducendo.

⁴³ Cfr. CIC 1983, 1269.

⁴⁴ Cfr. CIC 1983, 1270.

⁴⁵ *Norme circa gli enti e i beni ecclesiastici in Italia*, legge n. 222 del 20 maggio 1985, in "Supplemento Ordinario alla Gazzetta Ufficiale", 129 (3 giugno 1985).

Inoltre, poiché la maggior parte degli edifici di culto costituisce per motivi storici ed artistici anche un bene di interesse culturale⁴⁶, essi ricadono sotto la tutela prevista dal *Codice Urbani*⁴⁷.

In particolare, per i beni immobili che hanno più di 70 anni – e tra questi vi sono la maggior parte degli edifici di culto – di proprietà degli enti ecclesiastici civilmente riconosciuti si introduce una “presunzione di interesse culturale”, che può essere superata solo ad esito di un procedimento di verifica da parte degli organi del Ministero per i beni e le attività culturali⁴⁸.

Per tali beni, il legislatore parte dal presupposto che l'edificio di culto sia per sua natura deputato all'apertura al pubblico, e che tale destinazione debba essere appositamente tutelata, per essi recuperandosi utilmente la classificazione di “beni collettivi”, ovvero fruibili da tutti in senso sia culturale che culturale.

Pertanto, si stabilisce che i suddetti beni, finché non sia stato verificato il loro interesse culturale, sono inalienabili⁴⁹.

Una volta, invece, che l'interesse culturale di un edificio sia stato accertato e confermato, questo viene trascritto nei pubblici registri; da questo momento la sua alienazione richiede esplicita autorizzazione del Ministero, il quale potrebbe imporre anche specifiche prescrizioni atte a garantirne la conservazione funzionale e la pubblica fruizione⁵⁰.

⁴⁶ Per approfondire cfr. A. FODERARO, *I beni culturali di interesse religioso*, cit.

⁴⁷ *Codice dei beni culturali e del paesaggio*, D.L.vo n. 42 del 22 gennaio 2004, in “Gazzetta Ufficiale”, 45 (24 febbraio 2004) e successive modifiche (in particolare quelle apportate con il D.lgs. n. 62 del 26 marzo 2008). Cfr. art. 10 comma 1: «Sono beni culturali le cose immobili e mobili appartenenti allo Stato, alle regioni, agli altri enti pubblici territoriali, nonché ad ogni altro ente ed istituto pubblico e a persone giuridiche private senza fine di lucro, ivi compresi gli enti ecclesiastici civilmente riconosciuti, che presentano interesse artistico, storico, archeologico o etnoantropologico»; per approfondimento cfr. FUCCILLO A., *I beni immobili culturali ecclesiastici tra principi costituzionali e neo dirigismo statale* in “Stato, Chiese e pluralismo confessionale”, Rivista telematica (www.statoechiese.it), marzo 2009.

⁴⁸ Cfr. Ivi, art. 12 comma 1: «Le cose indicate all'articolo 10, comma 1, che siano opera di autore non più vivente e la cui esecuzione risalga ad oltre settanta anni, sono sottoposte alle disposizioni della presente Parte fino a quando non sia stata effettuata la verifica di cui al comma 2».

⁴⁹ Cfr. Ivi, art. 54 comma 2: «Sono altresì inalienabili: a) le cose appartenenti ai soggetti indicati all'articolo 10, comma 1, che siano opera di autore non più vivente e la cui esecuzione risalga ad oltre settanta anni, fino alla conclusione del procedimento di verifica previsto dall'articolo 12. Se il procedimento si conclude con esito negativo, le cose medesime sono liberamente alienabili, ai fini del presente codice, ai sensi dell'articolo 12, commi 4, 5 e 6».

⁵⁰ Cfr. Ivi, art. 56 comma 1: «È altresì soggetta ad autorizzazione da parte del Ministero: [...] b) l'alienazione dei beni culturali appartenenti a soggetti pubblici diversi da quelli indicati alla

Inoltre, una volta autorizzata l'alienazione bisogna presentarne denuncia alla competente Soprintendenza ed aspettare sessanta giorni, affinché lo Stato (Ministero, Regione, altri enti territoriali) possa eventualmente esercitare il suo diritto di prelazione, decidendo di acquistarlo al medesimo prezzo stabilito nell'atto di alienazione⁵¹.

Riassumendo, possiamo dire che per alienare un edificio di culto sarà molto probabilmente necessario ottenere sia l'autorizzazione della Santa Sede che quella del Ministero per i beni culturali: sebbene le due autorizzazioni siano distinte ed abbiano percorsi amministrativi paralleli, purtroppo, la Santa Sede è solita attendere prima la concessione della relativa autorizzazione civile⁵².

3. Edifici di proprietà ecclesiastica

Come è naturale che sia molti edifici di culto sono di proprietà ecclesiastica ovvero appartengono alla Comunità ecclesiale, che sostiene di avere il diritto nativo, indipendente dal potere civile, di acquistare, conservare, amministrare ed alienare i beni temporali che le servono per perseguire i fini che le sono propri, tra i quali si annovera l'esercizio pubblico del culto⁵³.

Tuttavia, bisogna evitare l'errore comune di attribuire in modo generico ed indistinto la loro proprietà all'ente diocesi, rappresentata dal Vescovo diocesano⁵⁴.

Infatti, va ricordato che nell'ordinamento canonico vale il principio per cui i beni appartengono alla persona giuridica, ovvero alle singole parrocchie, istituti religiosi e confraternite, che nel corso del tempo li hanno legittimamente acquistati⁵⁵.

lettera a) o a persone giuridiche private senza fine di lucro, ivi compresi gli enti ecclesiastici civilmente riconosciuti».

⁵¹ Cfr. Ivi, art. 60 comma 1: «Il Ministero o, nel caso previsto dall'articolo 62, comma 3, la regione o gli altri enti pubblici territoriali interessati, hanno facoltà di acquistare in via di prelazione i beni culturali alienati a titolo oneroso o conferiti in società, rispettivamente, al medesimo prezzo stabilito nell'atto di alienazione o al medesimo valore attribuito nell'atto di conferimento».

⁵² Cfr. CONGREGATIO PRO CLERICIS, *Lettera al Presidente della Conferenza Episcopale Italiana* (prot. n. 2007/1479), 23 luglio 2007, citata da L. SIMONELLI, in *L'alienazione dei beni ecclesiastici e i cosiddetti "atti peggiorativi"* in "ExLege", a. II (2013), p. 35.

⁵³ Cfr. CIC 1983, 1254.

⁵⁴ Cfr. CIC 1983, 393.

⁵⁵ Cfr. CIC 1983, 1256.

Pertanto, l'ente diocesi in senso stretto, solitamente è proprietario solo di pochi edifici di culto, tra i quali normalmente ricade la chiesa cattedrale, a meno che essa non abbia una propria personalità giuridica⁵⁶.

Talvolta, poi, l'amministrazione della chiesa cattedrale, come quella di altre chiese particolarmente importanti, è da secoli affidata a particolari fondazioni, che prendono il nome di "fabbricerie"⁵⁷.

In tal caso esse sono amministrate da un consiglio composto da sette membri, nominati per tre anni, due dal Vescovo diocesano e cinque dal Ministero dell'Interno, sentito il Vescovo stesso⁵⁸.

A questo punto, inoltre, giova ricordare che per molti secoli la Chiesa cattolica si è retta sul sistema beneficiale, ovvero su dotazioni patrimoniali detti "benefici", annesse ai singoli uffici ecclesiastici – come quelli di vescovo diocesano o parroco – e munite di personalità giuridica, dal cui reddito il titolare doveva trarre i mezzi necessari per il proprio sostentamento e lo svolgimento della propria missione.

Naturalmente, tra i beni che costituivano la dote beneficiale, rientravano gli edifici di culto dove il titolare dell'ufficio ecclesiastico svolgeva il proprio ministero.

⁵⁶ Cfr. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Istruzione in materia amministrativa*, n. 132.

⁵⁷ Cfr. *Approvazione del regolamento di esecuzione della legge 20 maggio 1985, n. 222, recante disposizioni sugli enti e beni ecclesiastici in Italia e per il sostentamento del Clero cattolico in servizio nelle diocesi*, D.P.R. n. 33 del 13 febbraio 1987, in "Gazzetta Ufficiale", 41 (19 febbraio 1987), art. 37:

«Comma 1. Spetta alla fabbriceria, senza alcuna ingerenza nei servizi di culto:

- a) provvedere alle spese di manutenzione e di restauro della chiesa e degli stabili annessi e all'amministrazione dei beni patrimoniali e delle offerte a ciò destinati;
- b) amministrare i beni patrimoniali destinati a spese di ufficiatura e di culto, salvo, per quanto riguarda l'erogazione delle relative rendite, il disposto dei successivi commi;
- c) provvedere alle spese per arredi, suppellettili ed impianti necessari alla chiesa e alla sacrestia e ad ogni altra spesa che grava per statuto sul bilancio della fabbriceria».

⁵⁸ Cfr. Ivi, art. 35: «Comma 1. Le fabbricerie delle Chiese cattedrali e di quelle dichiarate di rilevante interesse storico o artistico sono composte da sette membri, nominati per un triennio, due dal Vescovo diocesano e cinque dal Ministro dell'interno sentito il Vescovo stesso. Esse sono rette da uno statuto approvato con decreto del Ministro dell'interno, sentito il Vescovo diocesano. Comma 2. Le altre fabbricerie sono composte dal Parroco o Rettore della chiesa e da altri quattro membri nominati per un triennio dal Prefetto, d'intesa con il Vescovo diocesano. Esse sono rette da un proprio regolamento approvato dal Prefetto sentito il Vescovo diocesano. Comma 3. Il presidente è eletto tra i membri della fabbriceria a norma dello statuto o regolamento ed è nominato con decreto del Ministro dell'Interno o del Prefetto, secondo la distinzione di cui ai commi 1 e 2.

Comma 4. Tutti i componenti prestano la loro opera gratuitamente».

Considerazioni sulla proprietà degli edifici di culto

Questo sistema era fonte di notevoli sperequazioni nel trattamento economico dei ministri sacri, essendo il reddito disponibile assai variabile a seconda dell'entità patrimoniale delle differenti dotazioni beneficiarie.

Per questo motivo il nuovo *Codice di diritto canonico* del 1983 ha previsto l'istituzione nelle singole Diocesi di "un istituto speciale che raccolga i beni o le offerte", allo scopo di provvedere al sostentamento dei chierici che prestino servizio a favore delle stesse⁵⁹.

Ciò è stato realizzato con la citata legge n. 222 del 20 maggio 1985⁶⁰, che ha dato esecuzione agli accordi intervenuti tra lo Stato Italiano e la Santa Sede nel 1984, che apportavano modifiche ai Patti lateranensi del 1929.

In particolare, l'art. 28 stabilisce che, con il decreto di erezione di ciascun "Istituto diocesano per il sostentamento del clero" (d'ora innanzi abbreviato come IDSC), sono contestualmente estinti la mensa vescovile, i benefici capitolari, parrocchiali, vicariali curati – comunque denominati – esistenti nella diocesi, e i loro patrimoni sono trasferiti di diritto all'Istituto stesso, che succede ai benefici estinti in tutti i rapporti attivi e passivi.

In questo modo tutto il patrimonio che costituiva la dotazione beneficiale, e nel quale rientravano anche gli edifici di culto funzionali alla cura d'anime, sono entrati a far parte del patrimonio degli IDSC.

Nello stesso tempo, però, l'art. 29 prevede la creazione di nuove soggetti giuridici, corrispondenti alle diocesi ed alle singole parrocchie, ai quali viene attribuita la qualifica di ente ecclesiastico civilmente riconosciuto, ai quali devono essere poi ritrasferiti con provvedimenti del vescovo diocesano gli edifici di culto, gli episcopi, le case canoniche, gli immobili adibiti ad attività educative o caritative o ad altre attività pastorali, i beni destinati interamente all'adempimento di oneri di culto ed ogni altro bene o attività che non fa parte della dote redditizia del beneficio, già trasferiti *ope legis* al nuovo IDSC.

Inoltre, l'art. 30 prevede che, con la creazione del nuovo ente parrocchiale, si estingua, ove esistente, la personalità giuridica della chiesa parrocchiale e il suo patrimonio è trasferito di diritto alla parrocchia, che succede all'ente estinto in tutti i rapporti attivi e passivi.

La *ratio* di tali disposizioni si fonda sul fatto che finalità degli IDSC è quella di amministrare il loro patrimonio in modo da ricavarne una rendita utile al sostentamento dei ministri sacri; pertanto, sarebbe stato ingiusto e controproducente che essi conservassero la proprietà di beni, come gli edifici

⁵⁹ Cfr. CIC 1983, 1274.

⁶⁰ *Norme circa gli enti e i beni ecclesiastici in Italia*, legge n. 222 del 20 maggio 1985, in "Supplemento Ordinario alla Gazzetta Ufficiale", 129 (3 giugno 1985).

di culto, per loro natura infruttuosi, in quanto non destinabili ad attività commerciali o, comunque, funzionalmente lucrative.

Pertanto, in teoria essi non avrebbero dovuto conservare la proprietà di alcun edificio di culto, i quali sarebbero dovuti essere ritrasferiti alle diverse parrocchie o all'ente diocesi.

Tuttavia, ciò non sempre è avvenuto per diverse motivazioni e circostanze, facendo sì che, talvolta, gli IDSC risultino ancora proprietari di vari edifici di culto, spesso costituenti, più che una dote, un peso insopportabile per la loro amministrazione, richiedendo ingenti somme di denaro per la loro manutenzione ordinaria e straordinaria e stornando energie e risorse alla missione propria di tali Istituti.

Orbene, sarebbe auspicabile che la loro proprietà venisse trasferita ad un altro ente ecclesiastico, che possa utilizzarli per le necessità religiose della comunità ecclesiale, oppure se ciò non fosse possibile od utile, che tali edifici vengano ridotti ad uso profano e messi a reddito.

Molti edifici di culto, poi, spesso chiusi o addirittura abbandonati, appartengono alle "confraternite", ovvero a quelle associazioni pubbliche di fedeli, solitamente laici, una volta molto numerose e fiorenti, costituite col fine di promuovere la vita cristiana per mezzo di speciali opere buone, sia di culto divino sia di carità verso il prossimo⁶¹.

Avendo queste associazioni tra le loro finalità istituzionali l'incremento del culto pubblico è stato normale che esse si dotassero, nel corso dei secoli, di propri edifici di culto, la cui maestosità e splendore manifestava la ricchezza ed il prestigio dei membri della rispettiva confraternita.

Esse hanno avuto, per secoli, un ruolo di primissimo piano nella vita della Chiesa, svolgendo attività religiose, sociali, assistenziali, culturali e, in numerosissimi esempi, suppletive dello stesso *welfare state*.

Purtroppo, al giorno d'oggi, molte di esse risultano quiescenti da molti anni ed in via di estinzione, non avendo più confratelli vivi, o quantomeno attivi, e sono amministrate da un commissario di nomina vescovile⁶².

Per il Vescovo diocesano, che su di esse deve esercitare il dovere/diritto di vigilanza, sono spesso fonte di grande preoccupazione, poiché le chiese di loro proprietà risultano oramai chiuse e abbandonate.

Se le esigenze pastorali lo richiedono, si affidano alla competente parrocchia o ad un istituto religioso, che ne salvaguardino la destinazione d'uso

⁶¹ Cfr. CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare e la liturgia*, Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002, n. 69.

⁶² Cfr. CIC 1983, 318.

sacro. Laddove ciò non è possibile, invece, si è cercato di affidarle in comodato d'uso gratuito ad associazioni ecclesiali o culturali per attività di pietà e di carità, evitando ogni iniziativa incompatibile con il loro carattere sacro.

Tale vincolo, però, costituisce un grave limite per coloro che se ne prendono carico e che, non potendo svolgere attività commerciali e lucrative, non hanno i mezzi necessari per assicurare la copertura dei grandi costi di gestione di un edificio sacro (utenze, pulizia, personale, etc.).

Come *extrema ratio*, infine, si sono registrate nel tempo talune ipotesi di riduzioni ad uso profano per attività anche commerciali ma comunque non indecorose – come ad esempio librerie, antiquari, sale concerti, gallerie d'arte, etc. – che, però, talvolta, hanno provocato la reazione dell'opinione pubblica, che ancora li riconosce come luoghi di fede e di cultura, desiderando che ne siano preservate le loro storia e natura.

4. Edifici di proprietà statale

Il processo di unificazione politica del nostro Paese è stato caratterizzato da un forte spirito anticlericale, che ha portato, prima, il Regno di Sardegna e, poi, il Regno d'Italia ad emanare una serie di norme conosciute come "legislazione eversiva dell'asse ecclesiastico", con i quali lo Stato ha espropriato la maggior parte dei beni appartenuti agli Istituti di vita consacrata ed alle altre realtà associative ecclesiali per adibirli ad uso militare o civile⁶³.

Bisogna ricordare tra queste, anzitutto, il regio decreto n. 3036 del 7 luglio 1866⁶⁴, emanato in attuazione della legge n. 2987 del 28 giugno 1866, con il quale il governo negava il riconoscimento e, quindi, la capacità patrimoniale a tutti gli ordini, alle corporazioni, alle congregazioni religiose, ai conservatori ed ai ritiri, che comportassero vita in comune ed avessero carattere ecclesiastico; i loro beni venivano incamerati dal demanio statale, che a fronte di ciò, doveva inscrivere una proporzionale quantità di rendita pubblica a favore del "Fondo per il culto", che subentrava alla precedente "Cassa ecclesiastica del Regno di Sardegna"⁶⁵.

⁶³ Cfr. M. VOLPE, *Le leggi eversive italiane: aspetti costituzionali e conseguenze attuali in capo agli Istituti di vita consacrata*, in "Commentarium pro religiosis et missionariis", a. LXXXVII (2015), pp. 97-144.

⁶⁴ Pubblicato in "Gazzetta ufficiale del Regno d'Italia", 187 (8 luglio 1866).

⁶⁵ La Cassa ecclesiastica fu costituita per amministrare i beni degli ordini religiosi dediti alla vita ascetica e contemplativa, soppressi nel Regno di Sardegna dalla legge n. 878 del 29 maggio 1855, detta "legge Rattazzi" dal nome del Ministro di Grazia e Giustizia in carica.

Inoltre, l'art. 20 prevedeva che i fabbricati dei monasteri e dei conventi potessero essere ceduti gratuitamente ai Comuni e alle Province che ne facevano richiesta per destinarli a scuole, asili infantili, ospizi, ospedali o altre opere di beneficenza e di pubblica utilità, permettendo al nuovo Stato unitario di acquisire le strutture edilizie necessarie alla pubblica amministrazione.

Con la legge n. 3848 del 15 agosto 1867⁶⁶, poi, si disponeva la soppressione di tutti gli enti ecclesiastici secolari ritenuti superflui dallo Stato per la vita religiosa del Paese, escludendo soltanto i seminari, le cattedrali, le parrocchie, i canonicati, le fabbricerie e gli ordinariati; inoltre si disciplinava meglio il procedimento di vendita ai privati dei beni incamerati dal demanio.

Infine, dopo la conquista di Roma, con la legge 1402 del 19 giugno 1873⁶⁷ l'esproprio dei beni ecclesiastici è stato esteso anche ai territori provenienti dagli Stati Pontifici.

I suddetti interventi normativi perseguivano varie finalità. Da un lato, mediante la vendita dei beni incamerati si cercava di fornire un sostegno alle finanze dello Stato, disastrose dalle ingenti spese sostenute per le guerre di indipendenza e, nel contempo, si voleva restituire alla libera circolazione di mercato i beni ecclesiastici che formavano la cosiddetta "manomorta".

D'altro canto, dalla gestione dei beni incamerati, e con le loro rendite, si sarebbe provveduto all'erogazione delle pensioni ai membri delle corporazioni religiose disciolte, al pagamento dei vitalizi ai sacerdoti secolari privati delle rendite dei benefici soppressi, nonché all'assegnazione del supplemento di congrua ai parroci, ossia un'integrazione della rendita per i benefici parrocchiali che ne producessero una di importo inferiore a quella minima stabilita dalla legge, attuando così un trasferimento alle parrocchie più bisognose delle risorse economiche provenienti dagli enti ecclesiastici finanziariamente più floridi e da quelli ritenuti dallo Stato dannosi per la società ed inutili per il culto e, perciò, soppressi.

Per quanto ci riguarda, bisogna ricordare che fu previsto che le chiese, già di proprietà degli enti soppressi, qualora mantenute aperte al culto, non potessero essere oggetto di alienazione, ma dovessero essere conservate nella loro destinazione, insieme con gli arredi sacri e gli oggetti d'arte che vi si trovavano; esse costituivano un grosso patrimonio che doveva essere amministrato - assumendone gli oneri di ufficiatura e di manutenzione - dal Fondo per il culto, per quanto riguarda le chiese di derivazione monastica e conven-

⁶⁶ Pubblicata in "Gazzetta ufficiale del Regno d'Italia", 227 (20 agosto 1867).

⁶⁷ Pubblicata in "Gazzetta ufficiale del Regno d'Italia", 174 (25 giugno 1873).

Considerazioni sulla proprietà degli edifici di culto

tuale, e dal demanio, per quanto riguardava le chiese già appartenute agli enti secolari.

D'altronde, bisogna tenere presente che l'attività del Fondo per il culto fu in gran parte assorbita proprio dalla gestione del trattamento economico dei parroci in relazione al supplemento di congrua sopra ricordato, per il quale, però, le rendite del fondo divennero presto insufficienti, costringendo lo Stato a consistenti interventi di finanza pubblica.

Con la legge n. 222 del 20 maggio 1985, infine, fu costituito il Fondo edifici di culto, ente dotato di propria personalità giuridica, chiamato a succedere ed ad ereditare i beni del Fondo per il culto, del Fondo di beneficenza e religione nella città di Roma e di altre Aziende speciali di culto, ai quali erano stati attribuiti le rendite e i beni degli enti ecclesiastici soppressi nella seconda metà del XIX secolo; tale ente, incardinato presso il Ministero degli interni, è chiamato ad occuparsi della conservazione e valorizzazione delle oltre settecento chiese – spesso di notevole valore storico ed artistico – trasferitegli in proprietà.

Tuttavia, in modo non facilmente comprensibile, non tutti gli edifici di culto già di proprietà del demanio sono confluiti nel suddetto FEC, ma alcuni di essi sono rimasti in capo all'amministrazione dell'Agenzia del Demanio.

Si ricordi, infine, come gli articoli 54 e 55 del citato *Codice Urbani*⁶⁸ prevedano per gli edifici di culto di proprietà statale una inalienabilità, talvolta assoluta, talvolta relativa.

Spesso, nondimeno, il demanio ed il FEC affidano gli edifici di loro proprietà alle diocesi attraverso una convenzione scritta, che disciplina il relativo comodato d'uso.

5. Edifici di proprietà comunale

Molti edifici di culto, poi, sono di proprietà comunale per differenti e complessi percorsi storici e giuridici, che ora cercheremo di ricostruire.

Anzitutto, dobbiamo distinguere tra quegli edifici sacri dei quali il Comune abbia acquisito la proprietà a titolo originario rispetto a quelli per i quali l'abbia acquisita a titolo derivativo.

Nel primo caso, si tratta di quelle chiese costruite nel Medioevo o, più recentemente, con pubblica sottoscrizione dei fedeli, che hanno inteso costruire, con propri fondi, un edificio sacro e destinarlo ai bisogni religiosi della lo-

⁶⁸ *Codice dei beni culturali e del paesaggio*, D.L.vo n. 42 del 22 gennaio 2004, in "Gazzetta Ufficiale", 45 (24 febbraio 2004) e successive modifiche (in particolare quelle apportate con il D.lgs. n. 62 del 26 marzo 2008).

ro comunità civile; in questo caso, come si rileva dalle tavole di fondazione, la proprietà era e resta in capo all'*Universitas civium*, rappresentata, oggi, per l'appunto dall'ente comunale.

È il caso, per esempio, della Cappella del Tesoro di San Gennaro, costruita dai fedeli napoletani in forza di un voto fatto il 13 gennaio 1527 al Santo Patrono Gennaro e redatto davanti ad un pubblico notaio⁶⁹.

Nella maggior parte dei casi, però, la proprietà comunale degli edifici di culto deriva da quegli enti dediti ad attività caritatevoli ed assistenziali, nati soprattutto nel XIX secolo con l'affermarsi dello Stato sociale: le "opere pie".

Con la legge n. 753 del 3 agosto 1862⁷⁰, però, lo Stato italiano aveva voluto provvedere alla cosiddetta secolarizzazione delle attività di assistenza e beneficenza, che fino a quel momento erano state appannaggio della Comunità ecclesiale. Tale legge prevedeva che gli enti, che perseguivano i suddetti scopi, dovessero assumere le forme di fondazioni ovvero di associazioni, ed essere disciplinate dalle norme di diritto civile, sotto il controllo di una "Deputazione provinciale".

Si trattava di quelle istituzioni con le quali la Chiesa aveva riorganizzato la sua presenza nella società dopo la soppressione di molti conventi, avvenuta con le leggi eversive post unitarie; erano opere nate dalla carità cristiana e dedite all'educazione ed alla cura delle persone più deboli: conservatori, ospedali, orfanotrofi, asili, scuole, etc..

In molte di esse venivano impiegati i membri delle istituzioni religiose soppresses, i quali, rimasti senza istituto di appartenenza, fondarono associazioni attraverso le quali riuscirono spesso a riacquistare o, almeno, a riottenere in uso – attraverso la stipula di convenzioni con lo Stato, che ne era divenuto proprietario – i conventi e gli altri immobili nei quali avevano vissuto ed operato, portando così avanti le loro opere sociali⁷¹. Tali attività assistenziali contemplavano naturalmente anche la dimensione religiosa e, pertanto, si svolgevano in immobili che comprendevano sempre al loro interno anche uno o più edifici di culto⁷².

⁶⁹ Cfr. O. BARBA, *La Cappella del tesoro di San Gennaro. Profili storico-giuridici*, in "Rivista di Letteratura e di Storia Ecclesiastica", a. XXIII (2017), pp. 43-64.

⁷⁰ Pubblicata in "Gazzetta ufficiale del Regno d'Italia", 201 (25 agosto 1862).

⁷¹ Cfr. M. VOLPE, *Le istituzioni pubbliche di assistenza e beneficenza. Origini ed evoluzione normativa*, in "Commentarium pro religiosis et missionariis", a. LXXXVIII (2013), p. 247.

⁷² È da evidenziare che mentre i religiosi, specialmente dopo il Concordato del 1929, cercarono di riacquistare la piena proprietà dei conventi che erano stati loro tolti con le leggi eversive, preferirono invece lasciare la proprietà delle chiese annesse allo Stato, accontentandosi di ottenerne solo l'uso; in questo modo è stato, però, possibile allo Stato, che ne è il legittimo proprietario, finanziarne direttamente il loro restauro e mantenimento.

Successivamente, poi, con la legge n. 6972 del 17 luglio 1890⁷³, la cosiddetta “Legge Crispi” dal nome dell’allora Presidente del Consiglio dei Ministri, si ebbe la prima vera configurazione giuridica degli enti a fini assistenziali con la costituzione delle “Istituzioni di assistenza e beneficenza”, le quali erano riconosciute *ex lege* come enti di diritto pubblico. L’art. 1 stabiliva, infatti, che fossero da considerarsi IPAB tutte le opere pie e qualsivoglia ente morale che si prefiggeva di prestare assistenza ai poveri, sia sani che invalidi, nonché di procurare l’educazione e l’istruzione ovvero l’avviamento a qualche professione, anche artigianale, al fine di migliorare la condizione umana delle persone sia moralmente che economicamente. Inoltre, in ogni Comune veniva costituita una “Congregazione di Carità”, alla quale veniva affidata la legale rappresentanza e l’amministrazione delle I.P.A.B. presenti sul territorio⁷⁴. Fu, nondimeno, ristretta la possibilità di fondare nuove IPAB, per le quali si richiedeva un regio decreto, previo assenso del Consiglio di Stato. Successivamente alla promulgazione della norma del 1890, le istituzioni pubbliche di assistenza e beneficenza furono oggetto di numerose disposizioni di legge.

Qui giova ricordare tra le varie disposizioni normative il D.P.R. n. 616 del 24 luglio 1977⁷⁵, che con l’art 25 trasferiva ai Comuni le funzioni, il personale ed i beni di gran parte delle I.P.A.B. In questo modo i Comuni sono divenuti proprietari di una serie di immobili, che comprendono spesso chiese e cappelle, la cui presenza era giustificata dall’animo religioso dei loro fondatori, e che ora versano, in molteplici casi, in grave stato di abbandono.

6. Edifici di proprietà privata

Alcuni edifici, infine, appartengono ad altri enti privati come le fondazioni o addirittura a singoli privati, spesso di ascendenza nobile, che li hanno ereditati dai loro avi. La responsabilità amministrativa ed economica in questi casi spetta ai singoli proprietari, fermo restando il diritto dell’ordinario diocesano di esercitare il proprio potere di vigilanza.

La maggior parte di esse, pur avendo un accesso direttamente su una pubblica via, non sono “chiese” in senso tecnico, ma “cappelle”, poiché il diritto di accesso ed uso non è in capo a tutti i fedeli ma solo dei proprietari e

⁷³ Pubblicata in “Gazzetta ufficiale del Regno d’Italia”, 171 (22 luglio 1890).

⁷⁴ Successivamente la legge n. 874 del 3 giugno 1937 – pubblicata in “Gazzetta ufficiale del Regno d’Italia”, 141 (19 giugno 1937) – sostituì le “Congregazioni di Carità” con gli “Enti comunali di assistenza”.

⁷⁵ Pubblicato in “Gazzetta ufficiale – Supplemento ordinario”, 234 (29 agosto 1977).

dei loro familiari, che possono quindi limitarne l'accesso, prevedendo anche un biglietto d'ingresso. Talvolta, però, hanno comunque grande rilevanza culturale ed interesse turistico: si prenda ad esempio la Cappella dei Principi di San Severo⁷⁶, che costituisce uno dei monumenti più rinomati e visitati della città di Napoli.

Conclusione

Questo articolo è nato dal desiderio di chiarire l'errore, nel quale molti ingenuamente cadono, di attribuire la proprietà e, quindi, la responsabilità diretta e principale delle condizioni oggettive e dell'uso di tutti gli edifici di culto – molti dei quali purtroppo oggi versano in pessimo stato di conservazione o sono oggetto di usi a dir poco impropri – all'autorità ecclesiastica ovvero al Vescovo diocesano.

Tale stato di abbandono, d'altronde, è spesso favorito dalla difficoltà e, talora, dall'impossibilità di risalire all'effettivo proprietario (nel senso tecnico-giuridico di legittimo intestatario del cespite in ipotetica continuità dei registri di pubblicità immobiliare), cui compete l'onere della manutenzione ordinaria e straordinaria, nonché alla legittimità di coloro, che ne detengono il possesso e l'uso, a volte non rispettoso della loro originaria destinazione al culto.

Abbiamo esposto come e perché, invece, la loro proprietà sia da ascrivere, spesso, in capo a soggetti pubblici o privati, ma comunque non ecclesiastici, che hanno la diretta responsabilità di assicurarne la destinazione al culto e verso i quali l'autorità ecclesiastica ha limitati poteri di intervento⁷⁷. Pertanto, prima di chiamare in causa le responsabilità della Chiesa bisogna ben distinguere tra gli edifici di culto:

a) Di proprietà dell'ente Diocesi, della quale il Vescovo diocesano è amministratore e legale rappresentante; solo su questi luoghi di culto l'autorità ecclesiastica ha una responsabilità piena e diretta;

b) Di proprietà di altri enti ecclesiastici dipendenti dal Vescovo diocesano, quali le Parrocchie e le Confraternite, che sono amministrate dai rispettivi legali rappresentanti (Parroci e Superiori); su questi luoghi di culto

⁷⁶ Cfr. <https://www.museosansevero.it> (sito attivo al 22 aprile 2023).

⁷⁷ Si prenda a modello il caso della Città di Napoli dove secondo un recente studio su 416 edifici di culto censiti nel centro storico poco più della metà ovvero 257 sono di proprietà ecclesiastica (Diocesi, Parrocchie, Confraternite), mentre l'altra metà sono di proprietà pubblica (Demanio, FEC, Comune) o privata; cfr. A.C. ALABISIO-M. CAMPI-A. DI LUGGO (a cura di), *Il Patrimonio architettonico ecclesiastico di Napoli*, Artstudiopaparo, Napoli 2016.

Considerazioni sulla proprietà degli edifici di culto

l'autorità ecclesiastica ha ordinariamente una responsabilità indiretta, limitandosi ad esercitare una vigilanza sull'amministrazione portata avanti da altri soggetti ecclesiastici; tuttavia, in casi di grave negligenza dei legittimi amministratori, l'Ordinario diocesano può intervenire direttamente, sostituendosi ad essi, e nominando dei commissari *ad acta*⁷⁸;

c) Di proprietà di Istituti di vita consacrata di diritto pontificio, che sono amministrati dai rispettivi Superiori religiosi, i quali sono esenti dalla giurisdizione del Vescovo diocesano e dipendono direttamente dalla Santa Sede;

d) Di proprietà di enti civili o privati cittadini, che li amministrano nel rispetto delle leggi vigenti, verso il quali il Vescovo diocesano ha solo un potere di generica vigilanza ed eventuale denuncia alle autorità civili per salvarne la *deputatio ad cultum* nel rispetto delle leggi vigenti.

Soltanto nel primo e nel secondo caso, quindi, è possibile chiamare direttamente in causa il Vescovo diocesano per eventuali abusi commessi nell'uso degli edifici di culto; mentre negli altri casi, bisognerà ricorrere principalmente alle autorità civili competenti per esigerne il rispetto della destinazione sacra. Rimane, invece, integra la competenza dell'autorità ecclesiastica circa l'esercizio del culto pubblico che eventualmente in essi avviene e che può essere esercitato solo sotto la sua vigilanza, come previsto anche dal diritto civile vigente.

⁷⁸ Cfr. CIC 1983, 1213.

Autore: Salvatore Giuliano

Titolo: *Il sigillo dello Spirito dato in dono*

Editore: Edizioni Ancora

Luogo e anno di pubblicazione: Milano 2023

Riferimenti: pp. 108

Il testo che presentiamo mira a supportare i corsi di teologia sacramentaria e, in particolare, focalizza l'attenzione su un sacramento che paradossalmente viene definito come "sacramento alla ricerca di una teologia", cioè la Cresima o Confermazione. Nell'ambito dei sacramenti dell'iniziazione, infatti, essa necessita e merita di un approfondimento che ne sostanzi la portata e valore e il lavoro del teologo napoletano appare utile e fruttuoso proprio in questa prospettiva.

Il lavoro presenta una sapida prefazione dell'Arcivescovo di Napoli Mons. Domenico Battaglia (pp. 5-8), in cui si legge, proprio a ribadire l'importanza della Cresima, che "Quello della Cresima è un giorno speciale" (p. 3), in quanto si tratta del sacramento che traccia quel marchio indelebile che fa del cresimato quello che nel linguaggio catechistico tradizionale veniva definito come un "perfetto cristiano".

Nell'*Introduzione* (pp. 11-12) si ribadisce lo scarso approfondimento teologico della Cresima, della quale, nel I cap. (pp. 1-26), l'A. delinea i fondamenti biblici. Egli fa riferimento al dono dello Spirito di Jahvè nell'AT, al dono dello Spirito nei Vangeli e negli altri scritti del NT

(si pensi alla Pentecoste), per poi soffermarsi sull'imposizione delle mani e sull'unzione, che trovano squisito riscontro nel linguaggio biblico.

Doverosa e diligente la considerazione della Confermazione nella vita della comunità cristiana, con particolare riferimento alla Chiesa delle origini (cap. II, pp. 27-30), cui fa seguito una sintetica esposizione dell'apporto dei Padri della Chiesa. A questo proposito decisamente interessante la trattazione su Fausto da Rietz (pp. 41-44), il quale in maniera particolarmente eloquente evidenzia la chiara "azione dello Spirito nel sacramento della confermazione" (p. 43). La sistemazione di Tommaso corona lo studio condotto nel capitolo, laddove si conferma che la Cresima è un vero Sacramento che imprime un carattere, patrimonio questo che entra sistematicamente ed esplicitamente nella catechesi della Chiesa.

L'A. si pone poi il problema del perché vi sia stato bisogno di parole chiarificatrici da parte del Concilio di Trento contro la scelta dei riformati di optare per la non sacramentalità della Confermazione e, alla luce di quanto assumono Bellarmino e Suarez, che peraltro richiamano il pensiero di Tommaso d'Aquino, viene rimarcata la fondazione biblica e continuità con la Tradizione-

Nel cap. 3.2 l'A. offre un quadro della teologia della confermazione nella teologia e nel Magistero recente. Utile il riferimento a Rahner che "proietta il cresimato in un corretto

sfondo ecclesiologico e missionario perché il credente prenda sul serio la responsabilità profetica e salvifica che con questo sacramento gli è posta tra le mani” (p. 54).

Si tratta di una opportuna rimarcatura, che, tra l'altro, verrà ripresa nella *Divinae Consortium Natura* di Paolo VI (1972), il quale orienta il rito attualmente utilizzato con l'imposizione delle mani che precede e poi accompagna l'unzione. Interessante, poi, il richiamo al precedente rito con l'*alepa* (pp. 58-61).

Un opportuno *excursus* verte sull'età dei cresimandi (p. 67), accompagnato da un rapido sguardo e sulle varie proposte d'integrazione (pp. 68-71).

Il cap. IV verte sul ministro della confermazione, discorso questo che viene situato nella prospettiva del dialogo ecumenico. I IV cap. si sofferma, infine, sulla pastorale della Confermazione. Quest'ultimo capitolo è decisamente concreto e di larga utilizzazione pastorale, in quanto “L'azione pastorale della Chiesa, attraverso l'itinerario di preparazione del sacramento della Confermazione di coloro che sono stati battezzati da infanti riceve una preziosa *chance* per riformulare con modalità più mature l'annuncio della fede” (p. 83). Viene, a tal proposito, sottolineato altresì lo stretto legame tra Confermazione e maturità cristiana e ribadita l'identità missionaria attraverso i doni dello Spirito.

Si tratta di quel sigillo che l'A. del Cantico desiderava imprimere sul cuore e sul braccio (Cant 8,6),

manifestato dai segni sacramentali e che “è più forte della morte e si estende all'eternità” (p. 103).

Dario Sessa

Autore: Michele Mancino (a cura di)

Titolo: *Gli Acta criminalia dell'Archivio Storico Diocesano di Napoli*

Editore: Verbum Ferens

Luogo e anno di pubblicazione: Napoli 2022

Riferimenti: pp. 676

Il voluminoso lavoro offre l'inventario curato da Mancini del fondo denominato *Acta Criminalia*, conservato nell'Archivio Storico Diocesano di Napoli che, come annota il curatore nell'*Introduzione* (pp. 7-49) “costituisce un significativo passo avanti di una stagione di ricerche inaugurata 40 anni fa” (p. 7) a Napoli.

L'Archivio Storico di una diocesi è “la memoria viva di un popolo, uno spazio di ricerca, in cui la fede semplice della gente si intreccia con la storia, la cultura, le problematiche in un territorio” (Prefazione di Mons. D. Battaglia, Arcivescovo di Napoli, p. 3) e questo lavoro realizza pienamente tale finalità.

Va rilevato come in passato, seppur “piacevolmente”, i fondi giudiziari erano pressoché inaccessibili, non tanto per motivi di riservatezza ed opportunità, quanto piuttosto per problemi tecnici legati alla mole di documentazione ammassata “in condizioni inadeguate” negli ar-

chivi. Questo nonostante si tratto del repertorio inquisitoriale più ricco d'Italia, come nota uno studioso del calibro di G. Romeo nella sua (a cura di), *Il fondo Sant'Uffizio dell'Archivio Storico Diocesano di Napoli. Inventario (1549-1674)*, in "Campania Sacra", a. 34 (2003).

L'inventariazione presentata ha, quindi, richiesto un'opera paziente e diligente di esplorazione dei depositi, per cui l'azione è stata delimitata come *terminus a quo* al 1493 e come *terminus ad quem*, al momento al 1799. L'*opus* è di indubbio interesse, anche considerando come negli ultimi anni si sia potuto notare un interesse crescente soprattutto per i crimini comuni al clero.

Scorrendo l'*Inventario* si può facilmente rilevare il ruolo preminente della Curia Napoletana all'interno del Regno, dovuta, oltre che alla centralità "politica", anche al favore romano. La S. Sede, infatti, attribuì ampie deleghe alla Curia partenopea, che manifestò "una costante capacità d'intervento, riconosciuta e autorizzata alle autorità romane" (p. 11). E di ciò è prova il gran numero di processi che tenuti in primo grado nelle diocesi a sud di Roma, che furono delegate dalla Santa Sede per l'appello proprio al foro napoletano.

Il curatore espone con grande realismo le vicende della serie archivistica "falcidiata" (pp. 12- 20) per soffermarsi sugli *acta criminalia* recuperati

Sono state ritenuti pertinenti dal curatore tutti i fascicoli relativi ai reati comuni e, comunque, le inizia-

tive giudiziarie a rilievo penale, mentre dal punto di vista formale è stata fatta la scelta di procedere in ordine cronologico. Di qui il valore altissimo dei documenti al fine di ricostruire adeguatamente la giustizia ecclesiastica penale.

Nell'*Introduzione* è accordata attenzione al *Regestum criminale*, delineando con abbondanza questioni storiche e storiografiche. Ampio spazio è riservato anche alle molte indicazioni ricavabili dallo studio del manoscritto (pp. 23-25), che esclude però "tipologie di procedimenti come a carico di laici soggetti alla giurisdizione del vescovo (p. 25).

Sul piano metodologico, il curatore illustra con chiarezza e analiticità i criteri di schedatura ed inventariazione (pp. 27-49), il che è utile in quanto si comprendono: numerazione/datazione, fruibilità, consistenza cartacea dei fascicoli, tribunali aditi, natura giuridica dei procedimenti (ordinari, immediati, *notitiae criminis*), *incipit* (querela/denuncia/ricorso), natura dei vari reati oggetto del procedimento.

Doveroso quanto fa il curatore, che alla fine della sua *Introduzione*, allorché ricorda Michele Miele, storico domenicano che tantissimo ha lavorato per la storia del mezzogiorno.

Nell'*Inventario* (pp. 51-580) si parte dal processo a carico di un chierico napoletano per "Falsificazione di monitorio di scomunica" (1493) fino al processo per "Estorsione di denaro" del 1799, passando

attraverso 4730 faldoni procedurali, la natura del reato dei quali tocca una tipologia vastissima, che tocca reati contro il patrimonio, falsificazione, reati a sfondo sessuale, malversazione, falso in polizza bancaria, reati contro l'incolumità della persona etc.

Un indice di nomi (pp. 580-676) chiude il lavoro.

Ci auguriamo che l'imponente lavoro possa realizzare l'auspicio di Mons. Battaglia, che chiude la sua Prefazione augurandosi che "Chi utilizzerà l'inventario nel presente e nel futuro possa trovare sempre quella pietas che fa grande la storia dei piccoli" (p. 5).

Dario Sessa

Autore: Nicola Di Bianco

Titolo: *Il ministero di Gesù nel Vangelo secondo Matteo. L'unità tra «dottrina» e pastorale». Per una mistica del vivere insieme*

Editore: Angelicum University Press

Luogo e anno di pubblicazione: Roma 2022

Riferimenti: pp. 143

Nel 2017 dal 26 al 28 gennaio aveva luogo a Roma il Convegno Nazionale delle Facoltà Teologiche e ISSR Italiani che si proponeva di definire "il ruolo formativo delle istituzioni teologiche in rapporto alla pastorale" (p. 11). In merito a questa tematica Nicola Di Bianco formula una pluralità di interrogativi ai quali si propone di rispondere attraverso l'analisi narrativa del

Vangelo matteo. Il più importante riguarda l'interpretazione stessa del ministero di Gesù e soprattutto la relazione tra dottrina e prassi.

L'autore parte dalla convinzione che il Vangelo matteo sia un racconto scritto con intento kerigmatico, una finalità che non solo diventa la chiave di lettura dell'intera narrazione, ma anche il fondamento di quel coinvolgimento tra narratore e destinatario che il metodo dell'analisi narrativa ha il merito di far emergere con particolare incisività.

Nel primo capitolo del volume l'A. delinea una vera e propria cristologia narrativa, che abbraccia l'intero Vangelo dal suo incipit, cioè dalla genealogia di Gesù (Mt 1-2), fino ai racconti della passione e della resurrezione (Mt 26, 1-28, 20).

Già dall'inizio i personaggi, che l'evangelista mostra di conoscere in maniera dettagliata, svolgono un ruolo centrale nella storia della salvezza, ma anche nel seguito del racconto assumono la funzione di sottolineare il fine stesso della narrazione che è nello stesso tempo storico e teologico. Il lettore viene così coinvolto in prima persona negli eventi narrati che conducono a riconoscere in Gesù non solo il Messia preannunciato dai profeti ma anche il Maestro (Mt 5, 1-7, 29) e il taurmaturgo (Mt 8, 1-9, 34).

Proseguendo con maestria nell'illustrazione del piano narrativo del Vangelo matteo N. Di Bianco sottolinea l'importanza dei discorsi di Gesù in cui il narratore esprime il

punto di vista del personaggio principale (p. 16). Nei grandi discorsi l'evangelista si identifica con Gesù stesso e il lettore gli si trova davanti, così da essere direttamente interpellato. Lo stesso avviene nel discorso di missione (10, 1-42) in cui il narratore assume il punto di vista del personaggio che si rivolge ai membri della comunità a lui contemporanea e nello stesso tempo al lettore del Vangelo. L'attenzione è focalizzata sulle difficoltà della missione che scaturiscono dalla tensione tra particolarismo (10, 5-6) e universalismo (28, 19ss). Secondo Nicola Di Bianco non si tratta di due diversi modi di intendere l'attività missionaria né del susseguirsi di due momenti nella storia della salvezza; il popolo eletto rimane di fatto il principale destinatario delle promesse messianiche sul quale Gesù radicherà il suo mandato universale (p. 19). A tal proposito il nostro autore prende posizione rispetto ad un'interpretazione insufficiente dell'universalismo missionario che nascerebbe dal rifiuto opposto dai giudei al Messia. Tale rifiuto scandisce la sezione narrativa (11, 1-12, 50) nella quale si discute dell'identità di Gesù prima con la domanda del Battista e poi con le diatribe con i farisei che attestano la loro incredulità e oppongono un radicale rifiuto, che spiega anche il senso del discorso in parabole (13, 1-52). Il rifiuto sarebbe quindi il tema unificante di tutti i capitoli fino ai racconti della passione. Tuttavia l'A. non si spinge fino a condi-

videre l'interpretazione di F. W. Burnett, per il quale l'evangelista Matteo avrebbe assunto una posizione antiggiudaica o antisemita giungendo fino ad escludere il popolo ebreo dalla salvezza. Come affermerà poi nelle sue conclusioni, l'autore implicito del Vangelo procede piuttosto "a una rivisitazione del giudaismo in chiave cristiana", in quanto collega costantemente l'azione terrena di Gesù con la storia del popolo di Israele (p. 122).

L'esposizione del piano narrativo del Vangelo di Matteo prelude al secondo capitolo in cui Nicola Di Bianco inizia ad affrontare il tema centrale del suo lavoro: il ministero di Gesù. Tutti gli eventi sono presentati nella loro configurazione spazio/temporale e particolare importanza è attribuita alla forma espressiva del linguaggio usato da Gesù che si articola in una pluralità di forme letterarie. Sulla scia degli studi di R. Penna, Nicola Di Bianco si prefigge però di evitare un approccio puramente formale ai testi, perché gli interessa attingere soprattutto la concretezza storica del personaggio Gesù di Nazareth.

Nel terzo capitolo del volume egli entra nel merito del rapporto tra dottrina e prassi presentando la figura di Gesù come "Maestro". Particolare rilievo assumono i cinque grandi discorsi, che interrompono la trama della narrazione ma non costituiscono un blocco a sé stante perché nella strategia comunicativa del narratore svolgono una precisa funzione conferendo maggiore risalto

all'evento dal quale ha origine il discorso.

Dal punto di vista teologico, la presentazione di Gesù come "Maestro" assume una particolare rilevanza perché sfocia nella rivelazione del volto misericordioso di Dio e suscita "percorsi di discepolato".

Al tema della sequela sono dedicati gli ultimi due capitoli del volume che caratterizzano in maniera efficace la presentazione del ministero "pastorale" di Gesù grazie ancora una volta ai personaggi che animano la trama della narrazione. La priorità è data ai discepoli e in particolare ai primi quattro (Mt 4, 18-22) che con immediatezza sono invitati alla sequela. La scelta poi dell'evangelista di narrare la sua personale vocazione alla terza persona è motivata, secondo l'A., dalla necessità di coinvolgere con maggiore efficacia il lettore, a tal punto che "il chiamato diventa allo stesso tempo anche il chiamante" (p. 64).

Dall'analisi del testo matteo, condotta dall'autore secondo i canoni del metodo narrativo, emerge tutto lo spessore pastorale del ministero di Gesù che con le sue istruzioni forma alla sequela non solo i suoi diretti interlocutori, ma anche il lettore e ciò avviene attraverso un processo di identificazione progressiva con i personaggi principali delle singole scene.

Particolarmente significativi sono gli esclusi, gli emarginati (il lebbroso, il centurione, il paralitico, il pubblicano, i due ciechi, la donna cananea) che diventano "figure-

simbolo della fede in Gesù Cristo" (p. 91), mentre i discepoli e Pietro conquisteranno la fede solo al termine di un tormentato processo di ricerca.

Superando ampiamente i limiti dell'esegesi storico-critica, spesso interessata "a un fissismo storico-biografico" (p. 124), Nicola Di Bianco riesce bene nel suo intento di presentare i personaggi "frontalmente" così che il lettore viene ad essere coinvolto attivamente nell'azione messa in scena.

Attraverso l'analisi narrativa del testo evangelico l'autore esamina in profondità il ministero di Gesù e la sua rilevanza ai fini del rapporto tra dottrina e pastorale dando una risposta esauriente agli interrogativi formulati all'inizio della ricerca.

Nel corso della sua indagine egli solleva di volta in volta ulteriori questioni in merito soprattutto alle dinamiche psicologiche e cognitive dei singoli personaggi coinvolgendo in questo processo anche noi lettori che ci sentiamo interpellati in prima persona nella radicalità della sequela. Consiste proprio in questa capacità di coinvolgimento il grande merito del lavoro di Nicola Di Bianco sotto il profilo pastorale.

Dal punto di vista esegetico si tratta indubbiamente di uno studio rigoroso che utilizza in modo proficuo la metodologia dell'analisi narrativa e apre nuove prospettive negli studi del Vangelo matteo.

Vittoria D'Alario

Autore: Chiara Amirante

Titolo: *La pace interiore. Liberarsi dall'ansia, dalle paure, dai pensieri negativi* (Spiritherapy 1)

Editore: Piemme

Luogo e anno di pubblicazione: Milano 2022

Riferimenti: pp. 190

Chiara Amirante (1966) fin dal 1990 si è dedicata ai ragazzi per strada nei luoghi più abbandonati della città di Roma. Così è nata “Nuovi Orizzonti”, una piccola comunità residenziale diventata in breve una vera cittadella della solidarietà, con sedi e attività in tutto il mondo, dove sono stati sviluppati servizi di formazione, accoglienza, centri di ascolto e case-famiglia. È autrice di numerosi libri, tra cui i bestseller *Solo l'amore resta* (2012), *E gioia sia* (2014), *La guarigione del cuore* (2019), *Dio è gioia* (2020).

L'A. sa bene che il tempo nel quale viviamo è particolarmente buio e con tante difficoltà. Le sfide urgenti che ci interpellano in prima persona sono tante: il riscaldamento climatico, la crisi ambientale, la povertà, la fame, le tante malattie causate dai troppi veleni in cui siamo immersi. Oltre a queste, vi sono altre crisi che l'uomo deve affrontare: la crisi economica, le guerre, le violenze e gli abusi sessuali, il dramma dei migranti, senza dimenticarci delle dipendenze e dei disturbi mentali, oggi più che mai presenti anche in tanti giovani.

In tutte queste problematiche c'è bisogno urgente della pace, soprattutto quella interiore, e poi quella nel mondo, tra i popoli e nelle famiglie. La pace è minacciata: è urgente cercarla, ritrovarla e custodirla dentro di noi, per poi diventare strumenti di pace per gli altri.

L'A., con questo contributo, propone semplici e concreti suggerimenti per riscoprire e vivere la pace del cuore, anche tramite alcuni esercizi. Presupposto di tutto, comunque, è la consapevolezza che la via da percorrere per costruire la pace è l'amore.

Diversi anni fa l'Amirante ha elaborato un percorso interiore per i ragazzi accolti nella sua comunità. Si tratta di giovani segnati da ferite in apparenza insanabili, che sono stati aiutati a riconciliarsi con le loro storie e a riconoscere dentro di sé il bisogno più importante, quello di amare e di essere amati. Sono nati così i corsi di *Spiritherapy*, incontri di conoscenza di sé sulla guarigione del cuore e l'arte di amare, che hanno permesso a tantissime persone di scoprire le potenzialità immense racchiuse nello spirito e di svilupparle, per costruire poi relazioni autentiche con gli altri e viverle profondamente.

Per chi è credente, un grande aiuto è la preghiera, proprio perché la pace è frutto dello Spirito. Quando i pensieri negativi sono troppo forti e ci travolgono, custodire la preghiera del cuore diventa molto difficile, ma la preghiera davvero è lo strumento principale che, anche

nelle situazioni dolorose, ci consente di non perdere la pace: quando ci accorgiamo che dentro di noi sono iniziati i pensieri negativi, è di grande aiuto immergersi subito nella preghiera di lode; facendo così ci si aiuta a cambiare *focus* interiore, lo stato d'animo. Altro punto importante che ci aiuta a crescere la positività dentro di noi è quello di non attribuire mai la responsabilità agli altri, ma cercare ciò che è possibile cambiare in positivo e intervenire sui dialoghi interiori.

Questo libro di Chiara Amirante è tra i primi che cerca di seguire tutte le persone, tutte le età, per aiutarle a rafforzarsi interiormente, per guarire le ferite aperte da tempo. Si trovano molti consigli e riflessioni per agire concretamente sulle proprie ferite interiori e migliorare in tutti gli ambiti più significativi della vita: la consapevolezza, l'affettività, la gestione delle emozioni, il dialogo con gli altri. Come raggiungere la stessa "pace interiore", domanda l'autrice? "L'esercizio dello stop" è una strategia molto efficace per non dare forza ai pensieri che generano stati d'animo negativi. Appena ci accorgiamo che siamo sotto attacco e rischiamo di perdere tempo prezioso in balia di pensieri e stati d'animo negativi, bisogna dire: stop! Lo stesso fa lei se è in compagnia di persone che si mettono a criticare gratuitamente qualcuno per il semplice gusto di sentirsi grandi sminuendo gli altri. Subito ripete con forza: stop! Interiormente, nel caso si tratti di nostri pensieri, e ad

alta voce se sono altri a parlare male di qualcuno o a fare discorsi negativi che non servono ad altro che ad "avvelenare" la mente di chi sta ascoltando.

Nikolin Sterkaj

Autore: Paolo Becchi

Titolo: *Kant col green pass. Dalla sorveglianza al controllo sociale*

Editore: Albatros

Luogo e anno di pubblicazione: Roma 2022

Riferimenti: pp. 180

Con l'andamento tipico di editoriali per la stampa quotidiana, ma su una tessitura letteraria ricca di fonti e citazioni erudite, questo bel libro di Paolo Becchi – professore Ordinario di Filosofia del diritto nel Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università di Genova – discute i diversi profili di una questione molto attuale, sulla quale è atteso anche un pronunciamento della Corte costituzionale: quello della obbligatorietà/non obbligatorietà della vaccinazione per la prevenzione della pandemia da Covid-19. Avverte l'autore: «Chi scrive, non è un virologo, non ha competenze mediche e neppure intende qui affrontare la questione da un punto di vista strettamente politico... L'approccio che intendo seguire è filosofico. Si sta approfittando di questo "ospite indesiderato" [il virus, ndr] per cambiare il senso della nostra vita, della libertà e delle nostre abitudini» (pp. 11-12).

L'approdo della serrata e documentata disamina sta nell'ultimo capitolo (che fa parte degli *Addenda*): *Was habe ich getan? Che cosa ho fatto?* nel quale Becchi racconta di un suo *tweet* sulle cause del decesso di David Sassoli, compianto presidente del Parlamento europeo: «Mi sono chiesto, in sostanza, se ci poteva essere una qualche correlazione con i vaccini, dal momento che la morte sarebbe riconducibile a una disfunzione del sistema immunitario» (p. 177). Le reazioni sono state terribili, un vero e proprio linciaggio *social*, spiegabile soltanto col fatto che intorno alla malattia da Covid-19 e alle possibili terapie, anche vaccinali, per prevenirla, si è creato come un *tabù socio-culturale*, o meglio una vera e propria «tirannia della maggioranza», che vieta assolutamente di studiare e di parlare di libertà di scelta terapeutica, o di effetti perversi delle pur appoggiate vaccinazioni (obbligatorie al punto da sospendere insegnanti e medici non vaccinati dal loro lavoro, ma insieme “libere”, ovvero assunte dopo un consenso informato); e ciò fino al punto che si è «ormai diffuso un clima di odio, di terrore e di caccia agli untori» (p. 180).

I riferimenti bibliografici e scientifici sono numerosissimi, sia dei pensatori di ieri che di oggi, anche se l'autore espressamente rinuncia alle note, non senza portarsi “oltre” diverse posizioni precedenti e coeve: *Oltre Foucault* (pp. 134-137); *Oltre Agamben* (pp. 138-142);

Cacciare Cacciari (pp. 143-146). Si giunge, così, al titolo del volume (pp. 147-157), che fa appello alla teoria kantiana per la quale «si potrebbe dire che il singolo individuo non può mai essere ridotto a mero mezzo, neppure per raggiungere uno scopo benefico come la difesa della salute pubblica. L'*imperativo categorico* non lascia dubbi (p. 147)». Non mancano pagine taglienti sulla posizione tenuta dalla Chiesa e dai teologi nel corso della pandemia, soprattutto di fronte ai provvedimenti del Governo o di qualche ministro italiano, che imponendo, ad esempio, la cremazione senza autopsia dei morti da Covid-19, non hanno opposto obiezioni su un punto tanto delicato nella gestione della pandemia, della malattia e della morte: «Beninteso, nessuno scandalo per la cremazione in sé, ammessa dai tempi di Paolo VI. Ma siamo sicuri, ad esempio, che fosse questa la volontà di tutti i morti di Covid? Non c'è stata nessuna riflessione sul senso della malattia e della sofferenza, che per i cristiani, in connessione con la passione di Cristo, può anche diventare mezzo di purificazione e di salvezza... I moribondi sono morti in molti casi nella più totale solitudine e senza neanche poter ricevere i conforti religiosi» (pp. 109-110). Continua l'autore, rammaricato: «La paura del contagio ha sostituito il timore di Dio e la scienza la religione... è la scienza che attraverso la medicina giustifica la sorveglianza degli uomini grazie al controllo sanitario delle loro vite,

alimentando la speranza non in un Dio salvatore, ma in un governo che utilizzando nuove liturgie postdemocratiche (i Dpcm annunciati in televisione) cerca di controllare quell'angoscia del virus e quel terrore della morte che ha contribuito esso stesso ad alimentare» (pp. 114).

Se la riflessione teologica ha fallito, scrive Becchi, «così non è stato per la filosofia, che ha saputo meditare sugli insegnamenti lasciati da grandi pensatori che possono adattarsi al nostro problema» (p. 119). Tutta la seconda parte del volume (pp. 120-175) propone, appunto, alcune ricognizioni, dall'*Incubo di Montesquieu* (pp. 124-128) all'*Incubo di Tocqueville* (pp. 129-133), fino all'oltrepassamento di grandi teorici della biopolitica contemporanea, in nome di un mondo nuovo, spesso appoggiato da liberali e neo-liberali, che però non s'identificano con una «biosicurezza generalizzata» (p. 157).

Pasquale Giustiniani

Autore: Massimo Cristiano Parisi
CP

Titolo: *Il Vangelo ... in streaming. Otto serie TV al vaglio della teologia*

Editore: Città Nuova

Luogo e anno di pubblicazione:
Roma 2023

Riferimenti: pp. 137

Il lavoro di Parisi si presta bene a realizzare il compito della teologia di ritornare “dall'esilio del dibattito

pubblico” (p. 10), come auspica Antonio Staglianò nella corposa e pregevole prefazione all'opera (pp. 5-11). Anzi, il Presidente dell'Associazione Teologica Italiana sottolinea come il compito della teologia sia anche di indagare sullo spazio-tempo dell'esistenza artistica, per coglierne “le promettenti aperture per aiutare il Vangelo a ridire con un linguaggio nuovo” (p. 11). Parisi riesce pienamente a sviscerare il “teologico” dal dramma umano, prendendo spunto da alcune celebri e seguite serie TV, che vengono analizzate con singolare cura e profondità. L'A. considera preliminarmente come le serie TV siano assurde a vero e proprio “fenomeno socio-culturale” (p. 13), nonostante spesso - come rileva uno studio di Harvard - finiscano per distorcere la storia umana. A tal proposito non mancano numerosi e documentati studi promossi da molte università anche italiane che studiano il fenomeno soffermandosi sulle più svariate tecniche utilizzate, delle quali nell'*Introduzione* Parisi offre numerose esemplificazioni, allo scopo di coglierne il significato (*flashback*, ellissi narrative e anticipazioni) e che - per l'A. - hanno la funzione di ricordare allo spettatore “i segni del passare del tempo” (p. 15).

L'analisi verte su otto serie *Dexter e Dexter: New Blood, God friended me, In nome del cielo, Le fate ignoranti, Squidgame, Strappare lungo i bordi, The Silent Sea, The Boys presents: Diabolical.*

Esse toccano un ventaglio di temi, a solo titolo esemplificativo vanno dal senso della vita alla realtà della morte, dalla follia all'equilibrio ed alla serenità, dall'autodistruzione alla solidarietà, dal fondamentalismo alla tolleranza, dalla logica della menzogna alla ricerca della verità, investendo molteplici sfaccettature della vita con i suoi paradossi e le sue contraddizioni. L'A., però, è convinto che "anche nelle serie più dissacranti troviamo il 5% di bontà" (p. 17).

Nell'analizzare le serie si incomincia con "Dexter", *crime drama* (USA, con 8 stagioni dal 2006 al 2012). Nel suo saggio (pp. 19-39), l'A. evidenzia il paradosso di una violenza giustificata dalla misericordia con un protagonista, Dexter Morgan, "colpevole dei colpevoli" (p. 21) che uccide per soddisfare una voce interiore (il "passeggero oscuro"). L'A. coglie alcune risvolti che possono far riferimento ad una certa idea di giustizia dell'AT e propone, alla luce della teologia Bonhoeffer, il bisogno di autoespiiazione e necessità della riparazione. Anche in "Dexter: New Blood" siamo di fronte "a un mostro che si evolve" (p. 35), fino all'autoespiiazione attraverso la morte, ma si tratta di un'autoespiiazione certamente non cristiana.

In "God Friend Me" (pp. 41-56) l'A. coglie una sorta di "sociologismo evangelico della fede" (p. 41), che si sostanzia in un atto di accusa contro l'umanità "sovraesposta e ipercomunicativa" (p. 41) con i

suoi *social*, la cui valenza di autenticità esistenziale è inversamente proporzionali allo spessore dei rapporti instaurati. Il protagonista, Miles, accetta la proposta di amicizia con l'account "Dio", anche se il punto di partenza è la presa d'atto del protagonista che non c'è prova dell'esistenza di Dio nell'universo. La trama tende a rinnovare la classica questione della teodicea "Si Deus, Unde malum?" ed il pungiglione del male opera per tutte le due stagioni, ma in ogni puntata la persona che ha bisogno di aiuto lo ottiene ed emerge il messaggio che ciò che conta è aiutare gli altri (p. 44). La prospettiva vocazionale essenzialmente, però, è "unicamente orizzontale" (p. 47) e la dimensione vagamente evangelica è priva di trascendenza. Emergono anche temi attuali, quali l'omosessualità, il *coming out* e l'accettazione, che l'A. inquadra alla luce delle conseguenti problematiche, ecclesialmente rilevanti, quali rispetto, compassione e delicatezza (p. 53). Le conclusioni sono aperte: chi c'è veramente dietro l'*account*?

"Under the banner of Heaven" ("In nome del cielo") è una miniserie USA in 7 episodi (pp. 57-69). Essa muove nello scenario di un drama *crime*, facendo largo uso della tecnica dei *flashback*. Viene affrontato anche il tema del fanatismo religioso e l'A. a proposito dei mormoni, rileva la debolezza della fede trinitaria e della condivisione della medesima natura tra uomo e Dio. Nel *drama* emerge la fatua co-

ralità della famiglia che si dissolve facilmente. La trama - per l'A. - permette di rinvenire solo tracce di verità, ma, comunque, salvare la vita degli altri a costo della propria è "segno che si cammina, anche se inconsapevolmente, sulla strada di Cristo" (p. 69).

Le fate ignoranti (p. 71- 80), *reboot* dell'omonimo film di Ozpetek (2001) in 8 episodi che integrano l'originale, segna il trionfo dell'amore liquido. Vengono delineate le vite "colorate, imperfette e sovversive" (pp. 71-80), in cui Massimo, personaggio chiave, si muove alla luce dell'identità della casa in cui tutti sono nel contempo "liberi, ma al tempo stesso schiavi del proprio bisogno d'amore o di sesso" (p. 73). L'identità umana viene quindi determinata dal bisogno di amore, il che costituisce un punto di forza, anche se la concreta realizzazione dell'amore discorda - come rileva l'A. - col Magistero a proposito dell'omosessualità.

"Squid game", che significa "Gioco del calamaro" (pp. 81-94) è una serie sudcoreana che affronta il tema della vita, dal germe dell'autodissoluzione all'assunzione di responsabilità davanti agli uomini. Il "gioco del calamaro" è una metafora della vita, che è lotta senza quartiere, in cui vale la massima latina "mors tua vita mea". I protagonisti sono schiavi del gioco e disposti al "gioco supremo" che per i perdenti prevede la morte: tutti i concorrenti sono sull'orlo del precipizio e l'unico riscatto è vincere il

gioco. La dialettica di fondo è quella di sopravvivenza-solidarietà, crudeltà-altruismo. Ogni uomo, quantificato monetariamente (73.000 euro), è una sorta di "di più" per gli altri, in quanto la sua scomparsa aumenta il monte premi finale. Nonostante questo, l'A. rileva come non manchino molte scene di solidarietà e aiuto, nell'ambito di uno scenario folle, di una società eterodiretta, di una assoluta mancanza di uguaglianza. In conclusione emerge la fragilità del male: anche nel gioco di sopravvivenza c'è uno spiraglio di altruismo.

"Strappare lungi i bordi" (pp. 95-105) è una serie incentrata sulla ricerca di senso nel contesto della disagiata periferia di Roma e i protagonisti attraverso ansie turbamenti disagi percorrono vie che sembrano prestabilite. Nei sei episodi è costante il bisogno di relazione, come emerge nel nucleo narrativo centrale, il viaggio verso Biella di tre amici dei quali, attraverso la tecnica del *flashback* si ripercorrono le vite, tutte marchiate dalla caducità umana. In conclusione il racconto è il transito attraverso lo scenario buio della vita. L'A. ritiene che il vero invito sia "Ritornate figli dell'uomo", nonostante le cicatrici, inevitabili ma positive, in quanto attestanti che l'uomo ha combattuto. Se Dio mostra benevolenza i giorni bui e brevi diventano gioia, ma questa certezza cristiana non è presente.

"The boys presents: diabolic" (pp. 107-120) è una miniserie *spin off* de "The Boys", con 8 brevi rac-

conti di 12 minuti. Tratta il tema del supereroe, che in sostanza è un antieroe. I cosiddetti “eroi”, infatti, sono stati resi tali da un’Agenzia (Vogt) e non sono certo al servizio dell’uomo e del bene. La violenza ricorrente è resa facile da animazione e umorismo nero, col risultato di edulcorare “storie irriverenti, sfacciate, sanguinolente” (p. 108). L’A. fa riferimento al bambino che lancia raggi laser dagli occhi, a eroi dall’aspetto mostruoso, a genitori che abbandonano i figli o li rifiutano, a vendette consumate cruentemente o alla scoperta di una crema idratante che scolpisce la persona secondo la propria immaginazione. Gli episodi sono privi di qualsiasi spiraglio di speranza, per cui la serie - conclude l’A. - è “davvero diabolica” (p. 118) nel senso etimologico del termine, nel senso che “si mette di traverso”, impedendo ogni forma di umanizzazione e ogni proposito di generosità ed è quindi lontanissima da dalla storia in cui “la finitudine viene attratta dall’amore-verità del Cristo” (p. 120).

“The silent sea” è coreano ed è ambientato in un futuro distopico in cui l’umanità combatte con la carenza di acqua. La narrazione si incentra su una missione spaziale di recupero di campioni di materiale, anche se il variegato equipaggio ignora la natura di quanto dovrà recuperare. Si tratta della salvezza dell’umanità con queste dieci pedine (l’equipaggio) che lottano e che alla fine troveranno la morte. Senza aver chiaro il perché. Il tema della morta-

lità (anche infantile), della carenza di acqua, peraltro contaminata, però non sostanziano la trama. Questa, infatti - rileva l’A. -, che non è incentrata sul problema in sé, ma piuttosto sull’egoismo dell’essere umano e si riconduce *ex contrario* alla “Laudato si”, nel momento in cui questa fa riferimento alla violenza che alberga nel cuore dell’uomo ed ha conseguenze sull’ambiente. Manca ogni riferimento al trascendente e il valore della persona è abbozzato e sconvolto da manipolazione e clonazione continue, anzi - conclude Parisi - “l’idea della clonazione umana è la deriva cui è giunta una scienza priva di valore” (p. 128).

Avvincente, dalla narrativa lineare e coinvolgente, il lavoro si legge d’un fiato ed i nuclei tematici si rivelano chiari ed interessanti anche a chi non segue le serie TV, in quanto focalizza l’attenzione sul significato delle questioni esistenzialmente rilevanti ed offre anche una lettura “tecnica” delle modalità utilizzate nelle narrazioni analizzate. Non a caso la costante che accomuna le serie è l’interdipendenza e la corresponsabilità tra esseri umani, resa principalmente attraverso i *flashback* che rendono il ritmo più lento ma ben evidenziano ne spigano la tensione continua che rende disagiata la vita all’interno del moderno contesto sociale.

L’esito, in termini teologici, è che occorre ripristinare l’immagine di Dio nell’uomo, distorta dal pec-

cato nella sua valenza strutturale e socio-culturale.

Dario Sessa

Autore: Carmine Matarazzo

Titolo: *Persone o mattoni. La sfida della felicità e della gioia secondo il Vangelo*

Editore: Luciano

Luogo e anno di pubblicazione: Napoli 2022

Riferimenti: pp. 206

Il contributo dell'autore vuole proporsi come anima di una prassi pedagogica cristiana nell'attuale contesto di crisi educativa sia a livello scolastico, familiare ed ecclesiale, tenendo conto del cambiamento stesso del concetto di persona e di famiglia nella cultura contemporanea. Il testo parte dalla constatazione di fatto della crisi educativa che attanaglia la cultura occidentale odierna, premettendo che ogni epoca storica ha elaborato modelli pedagogici alla luce delle sfide emergenti.

Si tratta di una delle sfide attuali evidenziate dal magistero di papa Francesco, è il virus di una "cultura dello scarto" che comporta di riflesso ad un processo di deprecabile "cosificazione dell'essere umano", che va a ledere il principio del rispetto della dignità della persona: l'altro non considerato come fine ma come mezzo e strumento dell'agire. Ciò è ben sintetizzato nel titolo stesso del testo "Persone o mattoni". L'annuncio cristiano è an-

tidoto e medicina a tutto questo, mediante una trasmissione della fede capace di comunicare la gioia della buona novella, la gioia dell'appartenenza alla persona di Gesù il Signore e al Regno di Dio – dei cieli incarnato nella sua prassi di vita. Tale trasmissione avviene mediante i canali della catechesi e della mistagogia, in cui il credente è chiamato progressivamente a fare esperienza dell'amore trinitario nella sua vita e a comprendere gradatamente la verità dell'amore rivelato pienamente e definitivamente nella persona di Gesù di Nazareth.

La gradualità della recezione percettiva e dell'assimilazione dell'amore divino è direttamente proporzionato alla *metanoia* – conversione del cuore del discepolo, al grado di purezza del suo cuore. Più si ha un cuore puro, più si fa esperienza della verità dell'amore di Dio e viceversa, più si ha il coraggio di tuffarsi in quest'amore e più esso purifica il nostro cuore. La conversione del cuore o conversione affettiva è alla base ed è il motore propulsore di un cambiamento radicale ed integrale della persona: mentale, relazionale, personale, comunitario, ecclesiale, pastorale. Nella Sacra Scrittura il termine cuore – *lēb* non vuole indicare la dimensione affettiva della persona, bensì il centro, la sua interiorità, ciò che opera la sintesi tra le diverse istanze, il centro propulsore della sua energia e forza vitale, il luogo dove si operano il discernimento, la progettualità, le scelte importanti e decisive della vi-

ta. L'espressione invece "cuore puro" ha nella Sacra Scrittura diversi significati: prassi culturale (Pentateuco e libri storici), relazione autentica con Dio e legami forti sociali (libri sapienziali). Per quanto riguarda il NT, il termine *kardia* vuole indicare l'interiorità e il centro decisionale della persona; lo stesso Gesù nel discorso delle Beatitudini, nell'indicare il "cuore puro", non vuole accertare una constatazione di fatto o uno *status* acquisito una volta e per tutte nella vita del discepolo, ma una meta da raggiungere, una tensione continua verso la pienezza della propria vita in stretta correlazione al suo grado di crescita spirituale e umana, ovvero, al suo livello di conversione.

Avere il cuore puro significa possedere uno sguardo capace di vedere Dio, di conoscerlo e riconoscerlo in tutto ciò che di buono ci circonda.

La "felicità" in Matteo la si ha nella visione beatifica, ovvero nella visione di Dio. Tale visione immette nel credente la dinamica della felicità piena, intesa nella forma della beatitudine, cioè dell'essere "beati", un vero e proprio "programma esistenziale", un crescendo nel tempo nel momento in cui si mette in opera "la grammatica del Regno dei cieli", ovvero le Beatitudini vengono concretizzate nel mondo mediante la prassi ecclesiale – comunitaria. In tal senso le Beatitudini saranno comprese come una pedagogia della fede e, di riflesso, come una pedagogia dell'autenticamente umano, in

quanto la fede sostituisce un percorso di crescita dell'autenticamente umano e dell'umano in pienezza. Però ogni pedagogia per essere efficace, deve presupporre alla base una certa "antropologia" o visione dell'uomo.

L'autore enuncia la necessità di un'antropologia teologica e di una visione cristiana dell'uomo come quella più appropriata, *imago Trinitatis*, per il fatto che corrisponde alla vera essenza dell'essere umano, contro una visione antropologica riduttiva e distorta propria della cultura contemporanea. Di conseguenza in base al tipo di visione della persona umana, cambia e dipende anche il concetto stesso di felicità come meta e tensione della propria esistenza. Infatti nella cultura contemporanea, la persona è compresa solo ed esclusivamente da un punto di vista scientifico – empirico, ovvero come essere biologico, trascurando tutto l'aspetto relativo alla sua storia, al proprio vissuto e alla sua interiorità. In questo modo si ha una "riduzione tecnica" dell'essere umano il cui valore è veicolato dalla sua capacità di accrescimento della produttività e del benessere economico.

La tecnologia e l'economia non andranno più strumenti nelle mani dell'uomo, ma padroni e conduttori dell'autodeterminazione umana. La persona in questo modo non è più fine dell'agire ma mezzo, non più persona ma oggetto da sfruttare, non ha un valore in sé e per sé, ma relativo alla sua efficacia pratica. Di

conseguenza la felicità è il frutto della soddisfazione e compensazione dei bisogni (istinti, piaceri, accrescimento del potere economico e prestigio sociale) e non tensione ai valori, e quindi a tutto ciò che essa comporta: sacrificio, cura, responsabilità, dono incondizionato e gratuito. C'è una differenza allora tra felicità e beatitudine, la beatitudine è una felicità che sgorga nell'amore per Dio e per il prossimo di cui le Beatitudini sono un percorso di concretizzazione. Essa è duratura del tempo, non si lascia travolgere o spegnere dal male, perché ha nell'amore di Dio la propria sorgente. Essa è espressione del modo di amare di Dio nell'uomo che fa del dono di sé il criterio fondante e l'anima del proprio vissuto. Purezza di cuore allora sarà coerenza e rettitudine con gli ideali evangelici alla

luce dell'amore divino sperimentato e condiviso. Educare quindi sarà una "questione del cuore", che non si limita al puro indottrinamento ma accompagnare la crescita umana ed etica delle persone tenendo conto delle attuali sfide culturali. Il testo si chiude con l'aggiunta di altri due contributi autorevoli sul tema della felicità che fanno da sfondo e trampolino di lancio a ciò che nel testo stesso è stato ulteriormente approfondito dall'autore: gli scritti di don Tonino Bello riportati da Vito Angiuli e messaggi, omelie, discorsi, *Angelus* del pontificato di papa Francesco.

Salvatore De Simone

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.