



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. 2

Nota

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

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

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

Consiglio di redazione

Dario SESSA (Direttore responsabile)

Antonio SCARPATO

Alessandro GRIMALDI

Francesco RUSSO

Hanno collaborato a questo numero e si ringraziano: il dr. Francesco Mari, il dr. Gianpaolo Langella, il dr. Raffaele Liucci, il dr. Marco Cirillo. Si ringrazia altresì la sig.ra Rosalia Cannone per il 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. 2/2023

Dario SESSA <i>Editoriale</i>	3
I parte - Miscellanea	
Giuseppe DENTE GATTOLA <i>Il matrimonio principio dell'annuncio della fede</i>	7
Carmine AUTORINO <i>Il sacramento dell'Unzione degli infermi</i>	29
Antonio ASCIONE <i>Discernimento ed esperienza di fede</i>	47
II parte - In occasione del centenario della scomparsa del Card. Giuseppe Prisco	
Dario SESSA <i>Giuseppe Prisco ed il neotomismo napoletano</i>	59
Raffaele LIUCCI <i>La terra di Prisco. Boscotrecase: le realtà ecclesiali</i>	97
Appendici	
I - Le opere di Giuseppe Prisco	135
II - Opere presenti nella Biblioteca della PFTIM sez. S. Tommaso di Napoli con relativa collocazione	141
III - Cronaca dell'inaugurazione del monumento funebre nella cattedrale di Napoli al Cardinale GIUSEPPE PRISCO	145
IV - Una pagina intima tra il Prisco e il Sanseverino	149
<i>Recensioni</i>	151

Editoriale

di Dario Sessa

Il numero 2 del 2023 ha un assetto insolito. Conserva una prima parte tradizionalmente miscellanea, ma offre al lettore una II parte, a carattere monografico, dedicata al Card. Giuseppe Prisco, del quale ricorre il centenario del ritorno alla Casa del Padre (1923-2023).

La parte miscellanea presenta un primo saggio del prof. Giuseppe Dente Gattola, canonista, dal titolo “Il matrimonio principio dell’annuncio della fede”. Esso parte dalla considerazione di come il diritto all’educazione sia riconosciuto e valorizzato nella legislazione ecclesiastica. Non a caso, il canone 794 § 2 CJC statuisce il dovere dei pastori di anime di operare perché tutti possano beneficiare dell’educazione cattolica. Più in particolare il *munus* grava sui genitori in forza di una vera e propria “responsabilità battesimale”, al punto che proprio ai genitori il Magistero riconosce ed attribuisce un diritto-dovere in tal senso. I coniugi, infatti, “contribuiscono all’edificazione del Corpo di Cristo mediante la relazione con i figli che all’interno della famiglia può essere caratterizzata dalla loro educazione cattolica”, per cui la condivisione dei doveri battesimali da parte dei coniugi è alla base dell’impegno comune nell’educazione cattolica della prole, al fine di far sì che tutti i membri della Chiesa, i *Christifideles*, conoscano la grandezza della loro vocazione, vivano secondo le esigenze ascetiche ed apostoliche di questa dignità di figli di Dio e raggiungano così il fine per il quale sono stati creati e redenti: la visione beatifica nel Regno.

Il secondo contributo è del prof. Carmine Autorino, liturgista, ed è intitolato “Il sacramento dell’Unzione degli infermi”. Si tratta di un contributo che giunge “come suo decorso naturale ad una visione spirituale e pastorale della malattia”. Esso si attualizza mediante la partecipazione alla liturgia e alla vita sacramentale. Per questo l’attenzione viene posta ancor di più sulla cura che la comunità cristiana deve riservare verso coloro che soffrono e sperimentano personalmente il dolore della malattia. Sulla scorta del dato biblico (soprattutto il vangelo di Marco e l’epistola di Giacomo), della prassi ecclesiale e del Magistero, l’A. delinea le linee portanti della teologia dell’Unzione. La conclusione è che la dialettica esistente tra la sofferenza e la guarigione, tra la morte e la vita, “determina la sussistenza di una lotta nella quale l’uomo ricopre un ruolo da protagonista, ma deve essere chiaro che egli non lotta da solo”. Questo, nel tempo attuale, dovrà essere rimarcato in una più efficace catechesi, “affinché il santo Popolo di Dio possa acquisire un buon grado di

coscienza tanto da richiedere il sacramento dell'Unzione nello spirito che ha animato la riforma liturgica, allontanando anche alcune interpretazioni che rasentano la superstizione”.

Chiude la parte miscellanea il saggio del prof. Antonio Ascione, filosofo e teologo, dal titolo “Discernimento ed esperienza di fede”. Il discernimento spirituale - chiarisce l’A. - “nasce dall’esperienza che il cristiano fa della sua vita di fede in Cristo, nella Chiesa e nel mondo”, che gli consentono di gestire la complessità delle situazioni “in cui è chiamato a vivere e ad agire per attuare il progetto di Dio su di sé e con altri” e “gli impongono una considerazione attenta degli impulsi e delle motivazioni interiori che lo portano ad agire e a operare determinate scelte. Dio chiama ciascuno, donne e uomini, singolarmente e comunitariamente, con una vocazione particolare”. Può aiutare il considerare come l’apostolo Paolo indichi con il termine “carne” la tendenza interiore contraria allo Spirito. A tal proposito, «il celebre passo del capitolo ottavo della *Lettera ai Romani* ci fa rendere conto dell’importanza del discernimento in ogni esperienza spirituale che sempre si dibatte tra carne e Spirito: “Voi però non siete sotto il dominio della carne – afferma Paolo – ma dello Spirito, dal momento che lo Spirito di Dio abita in voi” (*Rm* 8,9)». La pratica del discernimento spirituale permette di ascoltare il proprio cuore “per riconoscervi i segni della spinta interiore dello Spirito, per verificare se l’attività che si svolge sia in accordo con essa. In questo modo il credente raccorda incessantemente la propria attività con la spinta interiore dello Spirito che egli è in grado di ascoltare”.

La II parte, legata alla celebrazione del centenario della scomparsa del Card. Giuseppe Prisco, arcivescovo di Napoli e famoso filosofo neotomista, offre due contributi ed una serie di *appendici*.

Il primo contributo del prof. Dario Sessa, dal titolo “Giuseppe Prisco e il neotomismo napoletano”, si propone di delineare la figura del Card. Giuseppe Prisco all’interno del movimento neotomista, fornendo una ampia ed articolata trattazione che consente di conoscere vita e pensiero del Maestro napoletano. Offre, infatti, cenni biografici, indicazioni bibliografiche ed individua e delinea i nodi tematici più rilevanti ai fini della ricostruzione del pensiero dell’insigne filosofo neotomista, contestualizzandolo nella storia e nella cultura coeva (sec. XIX ed inizi del sec. XX). Prisco è definito dall’A. come “personalità poliedrica e di altissimo spessore speculativo (...) esponente di spicco nella cultura napoletana dell’ottocento”. Seguace e propugnatore del neotomismo, assume un ruolo di primo piano nella Chiesa (Cardinale Arcivescovo di Napoli per 25 anni) e si distingue per un contributo significativo sia nell’ambito della filosofia teoretica (cosmologia, ontologia e teodicea) che

pratica (etica e diritto). L'A. evidenzia come storiograficamente il neotomismo napoletano sia antesignano in Italia del cosiddetto "ritorno a S. Tommaso", universalmente sancito dall'enciclica *Aeterni Patris* di Leone XIII (1879) e come tale corrente sia stata oggetto di fortissima ostilità da parte della cultura dominante, impregnata dai quelli che vengono definiti i "tre idòla" della cultura dell'800 il cui strascico ritroviamo anche nel '900: kantismo, idealismo e positivismo. Elemento caratterizzante dell'impianto tomista è l'armonia tra fede e ragione, problematica attualissima, che rinforza il coraggio di cogliere le ragioni della fede, ma, al tempo stesso ha anche fede nella ragione e tende a valorizzare il tesoro che Dio ha infuso nell'uomo, creato a Sua immagine, in quanto libero, intelligente, capacità di amare. In quest'ottica Prisco propone il suo tentativo di delineare una prospettiva cosmologica ed ontologica radicata nell'esperienza di riflessione del passato, dialogante col presente, ma anche proiettata nel futuro e ne coglie la portata etica, radicando l'eticità nell'essere stesso dell'uomo. La sua attualità sta proprio in questo: in un'epoca caratterizzata da nichilismo, agnosticismo, relativismo ricordare qual è l'autentica missione del filosofo: individuare il vero e coglierne il senso ultimo e più profondo, avendo il coraggio di delineare un pensiero "forte", ontologicamente fondato che sappia scuotere l'uomo dalla tentazione di cedere al pensiero "debole".

A completamento della contestualizzazione della figura di Giuseppe Prisco, il secondo saggio della parte monografica delinea lo scenario storico-geografico ed ecclesiale da cui provenne il Cardinale Giuseppe. Il contributo è del dr. Raffaele Liucci, che di Prisco è profondo conoscitore ed ha come titolo "La terra di Prisco. Boscotrecase: le realtà ecclesiali". La cittadina sulle pendici del Vesuvio, peraltro di esigua estensione, ma ricca di storia, fondando le sue origini nel periodo romano, vide i natali dell'insigne filosofo. Dopo una breve messa a punto storica, l'A. elenca e descrive analiticamente le singole realtà ecclesiali (6 templi), i personaggi più significativi, il clima culturale, offrendo a corredo della narrativa una serie di supporti iconografici di grande impatto e suggestività. Attraverso di essi il tutto assume un'anima e riesce a potenziare nel lettore la comprensione delle realtà ecclesiali e della storia narrata.

La parte monografica si chiude con quattro appendici. La prima, "Le opere del Card. Prisco", elenca i testi scritti dal filosofo e non intende essere esaustiva, trattandosi di una mole di contributi, che nella prima fase sono squisitamente filosofici, per poi essere teologici nella seconda fase, che si ascrive all'attività pastorale del Cardinale. La seconda appendice, intimamente legata alla prima, elenca, a cura del dr. Raffaele Liucci, le opere presenti

nella Biblioteca della sez. S. Tommaso della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, con relativa collocazione. Trattasi di un sussidio concreto per coloro che intendessero compulsare la produzione di Prisco.

La III appendice riporta la cronaca del Bollettino Ecclesiastico dell'Archidiocesi di Napoli relativa all'inaugurazione del monumento funebre del cardinale nel Duomo di Napoli.

La IV appendice, infine, riporta le commoventi parole del Card. Prisco in occasione della morte del fondatore della scuola neotomista napoletana, il Can. Gaetano Sanseverino, che di Prisco stesso fu mentore e benefattore. Si tratta di uno scorcio dell'anima di Prisco, che apre il suo cuore e i suoi sentimenti con parole toccanti. Il titolo dell'appendice è "Una pagina intima".

Come di consueto alcune recensioni chiudono il numero. La prima di queste verte sull'ultimo volume intorno alla figura di Prisco, scritto a 4 mani da due autorevoli esperti in materia: Angelandrea Casale e Antonio Cirillo.

DS

Il matrimonio principio dell'annuncio della fede

di Giuseppe Dente Gattola

1. Introduzione

Il diritto all'educazione della prole è riconosciuto non solo nella legislazione dei singoli stati ma anche nella Dichiarazione Universale dei diritti dell'Uomo del 10 dicembre 1948. Inoltre, l'Assemblea Generale delle Nazioni Unite nel novembre del 1989 ha approvato la Convenzione internazionale sui diritti dell'infanzia e all'articolo 18 riconosce che il figlio ha diritto a essere cresciuto e educato dai genitori nel rispetto del suo interesse. La rilevanza del diritto all'educazione è riconosciuto nella legislazione ecclesiastica, in cui nei canoni 793 e 794 C.J.C. è attribuita ai genitori e alla Chiesa la titolarità del diritto-dovere di educare, in particolare, il canone 794 § 2 prevede che i pastori di anime hanno il dovere di operare perché tutti possano beneficiare dell'educazione cattolica.

L'educazione cattolica della prole da parte dei genitori cattolici o del genitore cattolico nel matrimonio misto o con disparità di culto è parte integrante della formazione della persona che è anima e corpo in un'unione inscindibile. Ciò comporta che la prole richiede per completezza un'educazione che tenga conto della cura della persona nella sua fisicità, umanità e nella sua natura spirituale. In conformità alla natura umana e spirituale dell'uomo nell'ambito dell'ordinamento canonico l'educazione riguarda una dimensione non solo umana ma anche spirituale-cristiana del fedele, che inizia dal momento del battesimo e si protrae poi nella crescita del fedele. Ne consegue, che la rilevanza giuridica del diritto all'educazione nell'ordinamento ecclesiastico è certa, ma in dottrina e giurisprudenza si è discusso dei limiti di questa rilevanza, se essa si estendesse anche nel momento costitutivo del matrimonio, in particolare come oggetto del consenso coniugale. La dottrina prevalente e la giurisprudenza rotale hanno escluso che il *bonum spirituale* sia essenziale all'oggetto formale del consenso coniugale, con la conseguenza che il proposito dei genitori di educare la prole a una fede acattolica o di escludere un'educazione religiosa non è contrario alla sostanza del matrimonio.

L'articolo è strutturato in più paragrafi seguendo un ordine che inizia con il paragrafo in cui è presente il riferimento all'orientamento dottrinale prevalente e a quello della giurisprudenza rotale concernenti l'esclusione dell'educazione cattolica dal dovere di educazione della prole da parte dei ge-

nitori nel matrimonio canonico. Dopo questo paragrafo, l'articolo continua con altri paragrafi relativi ai documenti del Concilio Vaticano II e ad altri del Magistero pontificio in cui è evidenziata la partecipazione attiva dei coniugi nella famiglia all'azione missionaria della Chiesa di annuncio della salvezza, il valore sacramentale del patto coniugale e i canoni del codice di diritto canonico relativi alla responsabilità dei genitori circa il battesimo e l'educazione cattolica della prole. Si tratta di argomenti cui parte della dottrina ha fatto riferimento in favore dell'inclusione dell'educazione cattolica nel contenuto del dovere dei genitori di educare la prole all'educazione e nell'oggetto del consenso coniugale. Infine, l'articolo si conclude due paragrafi, il primo relativo alla condivisione dei doveri battesimali dai coniugi alla base dell'impegno comune nell'educazione cattolica della prole nel matrimonio, il secondo paragrafo, invece, riguarda il riferimento all'educazione cattolica della prole presente in una delle domande dell'esame dei nubendi da parte del sacerdote prima della celebrazione del matrimonio e poi nella liturgia della celebrazione del matrimonio.

Il saggio è stato strutturato in questo modo per suggerire la possibilità innanzitutto di modificare il can. 1096 C.J.C., includendo l'educazione della prole tra gli elementi essenziali cui è ordinata la comunità permanente tra l'uomo e la donna, che devono essere chiaramente conosciuti dai contraenti affinché possa esserci un valido consenso coniugale. Inoltre, lo scopo del saggio è quello di proporre la possibilità di includere nel consenso coniugale il dovere dei genitori cattolici di battezzare i figli e di educarli alla fede cattolica, sulla base della considerazione che il battesimo della prole e la loro educazione cattolica da parte dei genitori nell'ambito della famiglia sono un tassello fondamentale nella missione della Chiesa rivolta all'annuncio della salvezza.

Si tratta di una missione che è stata confermata nel Concilio Vaticano II con il Decreto *Ad gentes*, relativo alla natura missionaria dell'attività della Chiesa nel corso del suo pellegrinaggio sulla terra¹. Tuttavia, nel Concilio Vaticano II la Chiesa nell'azione missionaria è coadiuvata dalla famiglia in cui i genitori, con il battesimo e l'educazione cattolica dei figli, li formano per rispondere alla vocazione di Cristo che disse ai suoi discepoli: "Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito santo"².

¹ Cfr. CONCILIO VATICANO II, Decreto, *Ad gentes*, 7 dicembre 1965.

² Mt, 28,19.

2. Il ruolo dell'educazione religiosa della prole nel matrimonio canonico secondo la dottrina e la giurisprudenza rotale

La Costituzione *Gaudium et Spes* al n. 48 e al n. 50 dichiara che il matrimonio e l'amore coniugale sono ordinati (*ordineantur*), aggiungendo l'espressione *per indole sua naturali* in base alla quale l'ordinazione intrinseca del matrimonio, per sua stessa natura, è ordinata alla generazione ed educazione della prole³. Tali previsioni presuppongono l'individuazione nel matrimonio di una struttura naturale caratterizzata dalla sua ordinazione alla procreazione ed educazione della prole. Ciò in seguito ha portato all'attuale previsione del can. 1055 §1 C.J.C del Codice del 1983 secondo il quale la comunità di tutta la vita, stabilita con il patto coniugale, è per sua natura ordinata al bene dei coniugi e alla generazione e educazione della prole⁴.

La questione relativa alla definizione del contenuto del dovere di educazione della prole da parte dei genitori nel matrimonio canonico è stata affrontata in dottrina. Nella quale si è discusso se i coniugi siano tenuti oltre che a curare l'educazione umana anche quella morale e religiosa della prole e in quali termini il diritto-dovere dei genitori, riguardo all'educazione della prole, abbia rilevanza giuridica nel momento costitutivo del matrimonio. In proposito, quest'argomento è stato affrontato da Mons. Antonio Stankiewicz ha evidenziato che la dottrina ha costantemente rigettato l'ipotesi che il *bonum spirituale* sia parte essenziale dell'oggetto formale del consenso coniugale. Inoltre, Stankiewicz ha distinto tra esclusione dell'educazione meramente umana e morale-religiosa della prole, riconoscendo la rilevanza giuridica dell'esclusione della prima da parte dei genitori rispetto alla seconda, con la conseguenza che l'eventuale accordo tra i coniugi di educare la prole *in infidelitate* non è in contrasto con la sostanza del matrimonio⁵.

³ Cfr. CONCILIO VATICANO II, Costituzione, *Gaudium et Spes*, 7 dicembre 1965, nn. 48-50.

⁴ Cfr. A. STANKIEWICZ, *La prole come finalità del matrimonio, dal can. 1013 §1 del C.C.I 1917 al can. 1055 §1 del C.I.C. 1983*, in *Prole e matrimonio canonico*, (Studi giuridici LXII), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003, pp. 22-25.

⁵ Antonio Stankiewicz evidenzia che il *bonum phisicum prolis* comprende la conservazione ed educazione fisica della prole. Quest'ultima, secondo Stankiewicz, ha rilevanza giuridica nel momento costitutivo del matrimonio poiché è elemento essenziale del consenso coniugale. Ciò comporta che può essere dichiarata la nullità matrimoniale nel caso di esclusione con atto positivo di volontà del *bonum phisicum prolis* e non dell'educazione morale-religiosa della prole, cfr. A. STANKIEWICZ, *L'Esclusione della procreazione ed educazione della prole*, in AA. VV., *La simulazione del consenso matrimoniale canonico* (Studi giuridici XXIII), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1990, p. 149 e pp. 165-174.

Questa opinione è stata confermata da Joseph Prader, secondo il quale nei fini essenziali del matrimonio rientrano la generazione ed educazione della prole e i coniugi esprimono il consenso coniugale che ha ad oggetto non solo la generazione della prole ma anche la sua conservazione e educazione fisica. Ciò comporta, secondo Joseph Prader, che è invalido il consenso di chi, in contrasto con il dovere di provvedere alla conservazione della prole, con atto positivo di volontà ha deciso di uccidere o di esporre o di vendere la prole appena nata. O è invalido il consenso di chi con atto positivo di volontà esclude di curarsi dell'educazione fisica della prole⁶.

Nel codice del 1983 non sono presenti disposizioni da cui deriva esplicitamente che l'educazione religiosa cattolica sia parte dell'oggetto del consenso coniugale. Ne consegue, che nel codice di diritto canonico non ci sono disposizioni in base alle quali l'esclusione dell'educazione religiosa cattolica irripi il consenso coniugale. In proposito, si è evidenziato che da ciò si dovrebbe concludere che l'obbligo dell'educazione religiosa della prole riferito ai genitori trova il suo fondamento non nel matrimonio ma nella volontà della Chiesa di deputare questo dovere ai genitori. Inoltre, l'assenza di prescrizioni nel codice di diritto canonico del 1983 comporta che il dovere in questione si impone solo alla coscienza dei genitori in forza del loro essere battezzati e cresimati ma non è compreso tra gli effetti del matrimonio relativi alla prole⁷.

Nell'ambito delle sentenze della giurisprudenza rotale relative alla nullità matrimoniale ci sono poche pronunce che fanno riferimento esplicitamente alla funzione di educare i figli e che considerano in proposito solo il *bonum physicum prolis* riguardo al *bonum prolis*⁸. Tuttavia, nel 1989 in una *sentenza coram Stankiewicz* il giudice sostiene che nell'educazione della prole nel matrimonio rileva l'*educatio physica* ed esclude che il dovere dei genitori rispetto alla prole possa essere esteso all'educazione religiosa. Ciò è confermato in una sentenza rotale del 1997 in cui lo stesso giudice del 1989, riguardo ad una fattispecie di nullità per incapacità di assumere gli oneri coniugali, include la *humanam fundamentalem educationem* nel contenuto essenziale del *bonum prolis*. La giurisprudenza rotale, poi, nella *sentenza coram Stankiewicz* del 2002 ha esteso oltre il *bonum physicum* il contenuto del *bonum prolis*, consi-

⁶ Cfr. J. PRADER, *Il matrimonio in Oriente e Occidente*, Pontificio Istituto Orientale, Roma 2003, p. 194.

⁷ Cfr. P. PICOZZA, *L'esclusione dell'obbligo dell'educazione della prole*, in *Prole e matrimonio canonico*, Città del Vaticano 2003, p. 285.

⁸ Cfr. F. DE ANGELIS, *L'educazione del minore e la libertà religiosa*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2018, p. 115.

derando in esso non solo la nascita e conservazione in vita dei figli, ma anche l'educazione umana di base⁹.

3. Il ruolo che nel Magistero è riconosciuto ai genitori nell'educazione dei figli

Nei documenti del Magistero Pontificio, riguardo all'educazione dei figli, è riconosciuto un ruolo centrale ai genitori che nella famiglia provvedono alla formazione della prole non solo nella loro crescita umana ma anche spirituale e tra i documenti conciliari che intervengono su questo tema c'è la *Lumen Gentium* nella quale la famiglia è definita chiesa domestica in cui i genitori sono i primi maestri della fede dei loro figli¹⁰. Ciò è confermato nella *Gaudium et Spes* in cui è previsto che i figli, attraverso l'esempio e la preghiera dei genitori, sono facilitati nel cammino di una formazione umana della propria salvezza e di una vera santità¹¹. Inoltre, nella *Gravissimum educationis* è sancito il principio per cui l'educazione cristiana è strumentale alla maturazione della persona umana e alla sua crescita nella conoscenza del mistero della salvezza, in questo modo i battezzati vivono in conformità all'identità di figli di Dio ricevuta nel battesimo¹².

L'esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* conferma il contributo offerto dai fedeli per l'evangelizzazione attraverso l'apostolato che essi svolgono all'interno della famiglia nella relazione genitori-figli e verso l'esterno nell'ambiente sociale dove essi vivono¹³. La rilevanza della famiglia nell'ambito dell'evangelizzazione può essere considerata un argomento che indica la possibilità che nel consenso coniugale non sia trascurata la cura della vita sacramentale dei propri figli iniziando dal loro battesimo.

Il Concilio Vaticano II con la dichiarazione *Dignitas Humanae* va oltre la rilevanza della famiglia nell'educazione dei figli poiché estende l'interesse conciliare al tema della libertà religiosa. In merito alla libertà religiosa, la *Dignitas Humanae* prevede che la persona umana ha il diritto alla libertà religiosa intesa nel senso che gli esseri umani devono essere immuni dalla coercizione da parte dei singoli individui, di gruppi sociali e di qualsivoglia potere

⁹ Cfr. A. STANKIEWICZ, *Coracen*, 20 aprile 1989, in *RRD*, 81 (1989), p. 287, n. 12; ID., *Miden*, 26 giugno 1997, in *RRD*, 89 (1997), p. 535, n. 11; ID., *Panormitana*, 25 aprile 2002, in *RRD*, 94 (2022), p. 284, n. 13.

¹⁰ Cfr. CONCILIO VATICANO II, Costituzione, *Lumen Gentium*, 21 novembre 1964, n. 11.

¹¹ Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 7 dicembre 1965, n. 48.

¹² Cfr. PAOLO VI, Dichiarazione, *Gravissimum educationes*, 28 ottobre 1965, n. 2.

¹³ Cfr. PAOLO VI, Esortazione apostolica, *Evangelii Nuntiandi*, 8 dicembre 1975, n. 71.

umano, così che in materia religiosa nessuno sia forzato ad agire contro la sua coscienza¹⁴.

La *Dignitas Humanae* rappresenta un punto fondamentale nel cammino della Chiesa poiché in essa la Chiesa cattolica considera la libertà religiosa come oggetto di un diritto fondamentale della persona che serve a favorire il raggiungimento della verità religiosa, con la conseguenza che l'obbligo di cercare la verità postula la libertà religiosa¹⁵. Il riconoscimento della libertà religiosa non deve essere considerato come l'attribuzione alla persona di una libertà assoluta come se l'uomo fosse totalmente indipendente anche da Dio, ma la libertà religiosa è strumentale all'interesse superiore della verità, che sarebbe compromesso dall'imposizione della fede al posto della libera adesione ad essa¹⁶.

Nella lettera Enciclica *Humane vitae* è evidenziato che gli sposi svolgono attività di evangelizzazione, all'interno della famiglia attraverso la relazione educativa verso i figli e poi verso l'esterno, che sono espressione della loro vocazione cristiana¹⁷. E nella *Familiaris Consortio* il dovere-diritto dei genitori di educare i figli è considerato come un impegno essenziale e personale dei coniugi che nel sacramento del matrimonio ricevono la dignità di un vero e proprio ministero della Chiesa al servizio della edificazione dei suoi membri¹⁸. Nella *Familiaris Consortio* ci sono altre tracce del riconoscimento del sacramento del matrimonio cattolico come causa e modo dell'apostolato dei fedeli che vivono la vocazione alla vita coniugale e alla famiglia. Infatti, la *Familiaris Consortio* prevede che il matrimonio canonico consacra i genitori cristiani all'educazione cristiana dei figli e riconosce, quindi, nel sacra-

¹⁴ Cfr. CONCILIO VATICANO II, Dichiarazione, *Dignitatis Humanae*, 7 dicembre 1965, n. 2.

¹⁵ Cfr. P. COLELLA, *La libertà religiosa nell'ordinamento canonico*, Jovene editore, Napoli 1984, pp. 38-39.

¹⁶ Cfr. *Ivi*, p. 40.

¹⁷ Cfr. PAOLO VI, Lettera Enciclica, *Humanae vitae*, 25 luglio 1968, n. 25. Ilaria Zuanazzi evidenzia che Paolo VI nel suo Magistero ricorda che la famiglia è chiesa domestica che contribuisce all'evangelizzazione della società attraverso l'educazione dei figli. Inoltre, Ilaria Zuanazzi, riguardo al Magistero ecclesiale, sottolinea che esso a partire da Paolo VI ha posto l'accento sul compito di pedagogia familiare dei genitori per la formazione della personalità dei figli e per la costruzione di relazioni di comunione nella famiglia e poi, attraverso i figli, nella società, cfr. I. ZUANAZZI, *L'Ordinatio ad educationem prolis del matrimonio canonico*, Jovene, Napoli 2016, p. 113 e p. 237.

¹⁸ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica, *Familiaris Consortio*, 22 novembre 1981, n. 15, p. 36

mento del matrimonio l'origine di una vocazione specifica dei genitori relativa a un ministero che è strumentale all'edificazione del Popolo di Dio¹⁹.

Riguardo ai documenti finora citati si propone un'interpretazione in base alla quale l'educazione dei figli da parte dei genitori comprende la dimensione più profonda della coscienza attraverso l'educazione alla religione cattolica. Con la conseguenza, che nei confronti della prole il compito dei genitori non è limitato alla generazione e alla conservazione della prole, ma si estende all'educazione religiosa per una crescita completa e armonica della prole. Inoltre, ciò può essere considerato come un indizio in favore dell'estensione, riguardo alla prole, dell'oggetto del consenso coniugale al dovere dei coniugi di battezzare i figli ed educarli alla fede cattolica²⁰.

4. Il matrimonio canonico contratto e sacramento

Il matrimonio può essere qualificato come contratto, poiché ha elementi costitutivi propri del contratto, tra cui il consenso delle parti, la forma, l'oggetto e la causa. In particolare, il matrimonio si costituisce sulla base dell'accordo tra un uomo e una donna, che manifestano, secondo la forma determinata dalla legge canonica, il consenso, avente ad oggetto la mutua donazione e accettazione delle parti. Inoltre, il matrimonio, riguardo al contenuto, può essere definito non solo come contratto consensuale ma anche bilaterale, poiché il consenso reciproco espresso dai coniugi comporta il sorgere tra gli sposi di un patto coniugale con reciproci diritti e doveri tra gli sposi. Un ulteriore elemento costitutivo del contratto che caratterizza il matrimonio è la causa che per il patto coniugale tra battezzati consiste nella costituzione tra i coniugi della comunità di vita e di amore coniugale. Tuttavia, a differenza del contrat-

¹⁹ Cfr. *Familiaris Consortio*, n. 38; Nel catechismo della Chiesa Cattolica è confermato il riconoscimento del sacramento del matrimonio come origine della consacrazione dei genitori al ministero di educare i figli per aiutarli nella loro crescita cristiana, cfr. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La catechesi e il catechismo degli adulti*, 20.5.1995, n. 2225; Ilaria Zuanazzi sottolinea che mediante il sacramento del matrimonio i genitori cristiani ricevono l'investitura di un vero e proprio ministero che li legittima a partecipare al compito di contribuire alla costituzione della comunità ecclesiale, cfr. I. ZUANAZZI, *L'Ordinatio ad educationem prolis del matrimonio canonico*, cit., p. 196.

²⁰ In merito al compito educativo dei genitori verso i figli, Ilaria Zuanazzi evidenzia che ai genitori è riconosciuta la missione di educare i figli alla fede e alla vita cristiana per aiutarli ad assumere fruttuosamente la dignità di figli di Dio e di membra vive della Chiesa. Inoltre, Ilaria Zuanazzi individua la sorgente di questa missione degli sposi battezzati nella circostanza che essi hanno celebrato il sacramento del matrimonio che li abilita e li rafforza nello svolgimento di un vero e proprio ministero strumentale all'edificazione del popolo di Dio, al pari di quello del sacerdote, cfr. *ivi*, pp. 114-115.

to patrimoniale, i coniugi nel matrimonio, non possono disporre degli elementi essenziali del matrimonio, infatti, l'oggetto del consenso coniugale è sottratto all'autonomia dei coniugi. I quali non possono applicare l'autonomia decisionale per escludere determinate elementi essenziali del matrimonio, mentre nei contratti patrimoniali i privati possono con l'accordo tra di loro definire l'oggetto del contratto²¹.

Gli elementi costitutivi del matrimonio-contratto sono previsti nel codice di diritto canonico, il canone 1055 §1 C.J.C. esordisce con l'uso dell'espressione patto coniugale, prevedendo che con esso l'uomo e la donna stabiliscono tra loro la comunità di tutta la vita e che il patto coniugale è ordinato al bene dei coniugi e alla generazione e educazione della prole. Inoltre, il matrimonio è caratterizzato da un altro elemento proprio della nozione del contratto e che è rappresentato dalla causa. Al patto coniugale fa riferimento anche il 1055 §2 in base al quale tra i battezzati non può sussistere un valido contratto matrimoniale, che non sia per ciò stesso sacramento. Al canone 1055 si aggiunge il canone 1057 C.J.C. in base al quale l'atto che costituisce il matrimonio è il consenso delle parti manifestato legittimamente tra persone giuridicamente abili. Le caratteristiche del matrimonio sono determinate dal diritto divino positivo e dal diritto naturale e non dalla volontà delle parti, con la conseguenza che esse sono sottratte alla volontà dei soggetti, che non possono modificarle.

Nei canoni 1055 e 1057 del codice di diritto canonico è previsto, quindi, che il *foedus matrimoniale* tra i coniugi comporta la costituzione tra loro di un'intima comunità di vita e di amore coniugale, un *consortium totius vitae* in cui tra il marito e la moglie sussiste il diritto-dovere alla convivenza caratterizzata dalla reciproca e totale donazione di sé. Inoltre, questo diritto-dovere concernente la reciproca donazione di sé comprende il corpo dell'altro, per cui i coniugi hanno potestà sul corpo dell'altro. Ciò comporta, che tra di loro il marito e la moglie hanno il diritto-dovere di donare il proprio corpo all'altro per gli atti sessuali idonei alla generazione della prole. Questo diritto-dovere, in conformità alla proprietà essenziale del matrimonio dell'unità ex can 1056 C.J.C., è esclusivo, ciò significa che il diritto-dovere di prestare il proprio corpo è riservato all'altro coniuge nell'ambito della relazione coniugale, escludendo terze persone.

²¹ Josè Castaño sostiene che già prima della Costituzione *Gaudium et Spes* il matrimonio poteva essere considerato come contratto e il matrimonio, nonostante nella Costituzione *Gaudium et Spes* sia definito con il termine *foedus*, può essere definito contratto anche dopo il Concilio Vaticano II, cfr. J. F. CASTAÑO, *Il matrimonio è contratto?*, in *Periodica*, a. LXXXII (1993), pp. 440-441;

Il patto matrimoniale tra battezzati è stato elevato da Cristo Signore alla dignità di sacramento e ciò è stato conseguito dopo un lungo periodo di riflessione, in cui una tappa fondamentale è presente nel XIII secolo con l'ammissione di un effetto soprannaturale riferito al matrimonio. In particolare, per Alberto Magno il sacramento del matrimonio conferisce la grazia, senza, però, operare tutto ciò che significa, poiché il matrimonio, secondo Alberto Magno, rappresenta lo spozalizio tra la divinità e l'umanità in Cristo, l'unione dell'anima umana con Dio, ma non realizza tutto questo, si tratta di un sacramento senza effetto.

Questo limite è stato poi superato in parte da Tommaso d'Aquino secondo il quale il sacramento del matrimonio conferisce la grazia, ma segno e effetto non coincidono. Nel Concilio di Trento (1545-1563) è confermata la dottrina della sacramentalità del matrimonio e nel XVIII la riflessione teologica sposta l'attenzione sull'aspetto personale del matrimonio inteso come patto d'amore tra i coniugi²².

Nel Concilio Vaticano II nella *Lumen Gentium* è stata confermata l'interpretazione personale del sacramento del matrimonio che è considerato come l'unione tra Cristo e la Chiesa, cui partecipano anche i coniugi²³.

Nella *Familiaris consortio* Giovanni Paolo II evidenzia che il matrimonio è stato elevato alla dignità di sacramento poiché l'uomo e la donna, attraverso il battesimo, sono introdotti nell'alleanza sponsale di Cristo con la sua Chiesa.

Ne consegue, che, per questo inserimento, l'intera comunità di vita e d'amore coniugale è elevata e assunta nella carità sponsale di Cristo e sostenuta dalla grazia propria del sacramento. Il patto coniugale tra due battezzati, quindi, è reso sacramentale dato che è realizzato nell'inserimento in Cristo²⁴.

²² Cfr. F.J. NOCKE, *Dottrina dei sacramenti*, Queriniana, Brescia 2010, pp. 232-236.

²³ I coniugi cristiani, in virtù del sacramento del matrimonio, col quale significano e partecipano il mistero di unità e di fecondo amore che intercorre tra Cristo e la Chiesa (cfr. Ef 5,32), si aiutano a vicenda per raggiungere la santità nella vita coniugale; accettando ed educando la prole essi hanno così, nel loro stato di vita e nella loro funzione, il proprio dono in mezzo al popolo di Dio. Da questa missione, infatti, procede la famiglia, nella quale nascono i nuovi cittadini della società umana, i quali per la grazia dello Spirito Santo diventano col battesimo figli di Dio e perpetuano attraverso i secoli il suo popolo, cfr. *Lumen Gentium*, 21, n. 11.

²⁴ Cfr. *Familiaris Consortio*, n. 38.

5. La responsabilità battesimale dei genitori verso i figli nel codice di diritto canonico

Per i genitori cattolici il battesimo dei figli rappresenta il primo e più importante atto che essi sono chiamati a compiere verso i figli, poiché il battesimo rappresenta la porta dei sacramenti e con la sua celebrazione produce determinati effetti. Con il battesimo il fedele battezzato è incorporato alla Chiesa e tra il fedele e la Chiesa si costituisce un legame imperdibile e irrevocabile, che è confermato dalla circostanza che il fedele, anche se abbandona formalmente la chiesa cattolica, continua ad essere vincolato all'osservanza della legislazione ecclesiastica, come ad esempio in materia matrimoniale. Inoltre, la celebrazione del sacramento del battesimo, per la morte e la risurrezione di Cristo, comporta la remissione dei peccati e la configurazione del battezzato alla condizione di figlio di Dio²⁵.

Il battesimo viene amministrato per il dono dello Spirito Santo grazie al quale il battezzato, ricevendone i doni, è in grado di vivere una nuova vita propria dei figli di Dio conforme alla vita di Cristo. Inoltre l'importanza della celebrazione del sacramento del battesimo è evidenziata dalla circostanza che mediante l'amministrazione del battesimo e la fede nasce e si sviluppa la comunità dei fedeli battezzati che rappresenta il Corpo di Cristo e nella quale i fedeli battezzati sono tutti indistintamente figli di Dio ed eredi della promessa di Cristo²⁶.

E nella *Lumen Gentium* è previsto che il fedele con il battesimo è incorporato nella Chiesa di Cristo, che in questo mondo è costituita come società che sussiste nella Chiesa cattolica²⁷. In essa esiste l'uguaglianza tra i fedeli battezzati, ribadita nel codice di diritto canonico che, al can. 208, dispone che fra tutti i fedeli, in forza della loro rigenerazione in Cristo, sussiste una vera uguaglianza nella dignità e nell'agire, per la quale tutti cooperano all'edificazione del Corpo di Cristo, secondo la condizione e i compiti propri di ciascuno.

²⁵ Marino Mosconi evidenzia che secondo la teologia prevalente il battesimo è un segno indelebile dell'identità cattolica. Ciò significa che, dopo essere stato incorporato alla Chiesa cattolica con il battesimo, il fedele appartiene ad essa in modo definitivo e non può più uscirne, cfr. M. MOSCONI, *L'abbandono pubblico o notorio della Chiesa cattolica e in particolare l'abbandono con atto formale*, in Quaderni di diritto ecclesiale, a. XX (2007), pp. 35-36.

²⁶ Cfr. F.J. NOCKE, *Dottrina dei sacramenti*, cit., pp. 71-76.

²⁷ Cfr. *Lumen Gentium*, n. 8.

In merito al momento in cui amministrare il sacramento del battesimo, è opportuno che ciò avvenga in tenera età in ragione degli effetti del sacramento per il bambino. Ciò è stato evidenziato dalla Congregazione per la Dottrina della fede nel 1980, che, riguardo all'obiezione che il battesimo in tenera età fosse un attentato alla libertà dei figli, in quanto non ne rispetta la dignità di persone, nel 1980 nell'Istruzione *Pastoralis Actio* al n. 22 risponde:

«Un comportamento della famiglia che pretendesse di essere neutrale per quanto riguarda la vita religiosa del bambino, in pratica risulterebbe una scelta negativa, che lo priverebbe di un bene essenziale. Quando si pretende che il sacramento del battesimo comprometta la libertà del bambino, si dimentica soprattutto che ogni uomo, anche non battezzato, in quanto è creatura, ha verso Dio degli obblighi imprescindibili, che il battesimo ratifica ed eleva con l'adozione filiale. Si dimentica inoltre che il Nuovo Testamento ci presenta l'ingresso nella vita cristiana non come una servitù o una costrizione, ma come l'accesso alla vera libertà»²⁸.

Dalla risposta della Congregazione per la dottrina della fede si desume che la ricerca della verità, in materia di fede, è un bene fondamentale per il bambino che non può essere subordinato alla libertà religiosa, poiché essi sarebbero privati degli effetti del battesimo e della possibilità di beneficiare fin da piccoli dell'ausilio della guida dei loro genitori mediante l'educazione nella religione cattolica. E ciò consentirebbe di considerare la scelta dei genitori di battezzare un figlio poco dopo la nascita prevalente rispetto alla libertà del figlio di decidere di ricevere il battesimo quando lui sarà in grado di decidere autonomamente se battezzarsi nella Chiesa cattolica. Le ragioni, indicate dalla Congregazione per la dottrina della fede per sostenere la necessità del battesimo in tenera età, sono state evidenziate alcuni anni dopo nel Catechismo della Chiesa cattolica in cui il battesimo è descritto come il sacramento necessario per la salvezza²⁹.

Secondo la dottrina, il dovere dei genitori di battezzare i figli e provvedere alla loro educazione cattolica è un dovere morale e non giuridico. Ne consegue che, secondo la dottrina, riguardo all'educazione dei figli, i genitori siano liberi nei confronti della gerarchia ecclesiastica e dello Stato di scegliere il modo in cui provvedere all'educazione dei propri figli e non sono quindi

²⁸ Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione, *Pastoralis actio*, 20 ottobre 1980, n. 21.

²⁹ Cfr. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La catechesi e il catechismo degli adulti*, 20.5.1995, p. 1254.

vincolati ad un'educazione di carattere religioso³⁰. Tuttavia, in risposta alla dottrina, si rileva che la responsabilità battesimale dei genitori è prevista nei documenti del Magistero Pontificio e poi da diversi canoni del Codice di diritto canonico, tra i quali il canone 867 C.J.C. dispone che i genitori sono tenuti all'obbligo di provvedere che i bambini siano battezzati entro le prime settimane e tra i presupposti per battezzare lecitamente un bambino c'è il consenso di almeno uno dei genitori e che vi sia la fondata speranza che il bambino sarà battezzato nella religione cattolica. Differimento del battesimo se non c'è la fondata speranza che sia educato nella religione cattolica. In questo caso il differimento del battesimo è giustificato dalla necessità che i genitori, con l'aiuto del sacerdote e della comunità dei fedeli, comprendano la responsabilità che hanno di guidare nella fede i propri figli e che si afferma ancora di più con la scelta di battezzare i figli.

Il Codice di diritto canonico al canone 96 prevede che con il sacramento del battesimo i fedeli sono incorporati nel Corpo di Cristo, diventando membri del Popolo di Dio, uguali nella dignità e nell'agire, partecipano alla funzione sacerdotale, profetica e regale di Cristo, alla missione di annunciare la salvezza. Inoltre, il cristiano, attraverso il battesimo, è chiamato a partecipare ex can. 204 C.J.C. alla missione che Dio ha affidato alla Chiesa da compiere nel mondo, secondo la condizione propria di ciascuno. Il battesimo per ogni fedele è l'origine del dovere di cooperare all'edificazione del Corpo di Cristo, impegnandosi perché l'annuncio divino di salvezza si diffonda sempre di più tra gli uomini di ogni tempo e di ogni luogo ex can. 208 e 211 C.J.C.

Il can. 208 C.J.C. dispone che, per questa uguaglianza, i fedeli cooperano all'edificazione del Corpo di Cristo secondo la condizione e i compiti propri di ciascuno. I coniugi, quindi, contribuiscono all'edificazione del Corpo di Cristo mediante la relazione con i figli che, all'interno della famiglia, può essere caratterizzata dalla loro educazione cattolica. In questo modo i figli, inseriti con il battesimo nel Popolo di Dio, ne diventano membri attivi, consapevoli della propria identità di fedeli chiamati ad annunciare ad altri la fede. Inoltre, i genitori, se battezzano i figli e li educano secondo la fede cattolica, offrono loro un aiuto prezioso per accogliere la grazia operante nel sacramento del battesimo³¹.

³⁰ Cfr. PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE, *Codice di diritto canonico e leggi complementari*, cit., pp. 200-201.

³¹ La necessità che il battesimo sia amministrato subito nei confronti dei bambini senza attendere che essi arrivino a un'età in cui siano in grado di decidere da soli se essere battezzati è stata affermata nel 1980 dalla Congregazione per la dottrina della fede con l'istruzione per il

Il canone 217 C.J.C. prevede che i fedeli, in quanto sono chiamati mediante il battesimo a condurre una vita conforme alla dottrina evangelica, hanno diritto all'educazione cristiana, con cui possano essere debitamente formati a conseguire la maturità della persona umana e contemporaneamente a conoscere e a vivere il mistero della salvezza. Il canone evidenzia l'importanza dell'educazione cristiana per la formazione umana e spirituale della persona. L'educazione cristiana è oggetto di un diritto del fedele ed è strumentale alla realizzazione della vocazione del battezzato a una vita conforme alla dottrina evangelica. Nel canone 217 del Codice di diritto canonico è evidenziato il legame tra il sacramento del battesimo e l'educazione cristiana, in base al quale dal sacramento del battesimo deriva il diritto del battezzato a ricevere l'educazione cristiana³².

Un altro canone, utile per sottolineare la rilevanza del battesimo e dell'educazione cattolica dei figli da parte dei genitori, è il 223 C.J.C. in base al quale i fedeli, nell'esercizio dei propri diritti, devono tener conto del bene comune della Chiesa. I genitori sono titolari verso la prole del diritto-dovere di educarli e, in base al canone 223 C.J.C., questo diritto-dovere deve essere esercitato tenendo conto del bene comune della Chiesa, che nella relazione educativa genitori-figli potrebbe essere identificato soprattutto nell'annuncio della salvezza e nell'edificazione del Corpo di Cristo. Ciò comporterebbe che i coniugi nello sviluppare l'educazione della prole non possono ignorare e tanto meno escludere la dottrina e i principi della fede cattolica.

La responsabilità battesimale dei genitori cattolici verso i figli potrebbe essere dedotta anche dal canone 225 C.J.C. in cui è previsto che i laici attraverso il battesimo e la confermazione, come gli altri fedeli, sono deputati da Dio all'apostolato, ragion per cui hanno il dovere-diritto di annunciare la salvezza a ogni uomo e in ogni luogo. Si tenga presente anche il canone 226 C.J.C. secondo il quale i laici, che vivono nello stato coniugale, sono chiamati a contribuire all'edificazione del popolo di Dio mediante il matrimonio e la famiglia³³. Il canone 774 C.J.C., relativo all'istruzione catechistica, fa riferi-

battesimo dei bambini *Pastoralis Actio*, cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione, *Pastoralis Actio*, 20 ottobre 1980, n. 21.

³² Il diritto all'educazione cristiana, riconosciuto ai fedeli nel canone 217 C.J.C., è espressione del principio già dichiarato nella *Gravissimum educationis*, secondo il quale tutti i cristiani in quanto rigenerati da acqua e Spirito sono figli di Dio e hanno diritto all'educazione cristiana.

³³ Uno dei fini del matrimonio è la generazione della prole che è da considerarsi non solo in una dimensione naturale di conservazione del genere umano, ma anche quella di dare nuovi membri al Corpo Mistico di Cristo. Ne consegue, che il dovere dei genitori di educare i figli comprende anche l'educazione cristiana. Tuttavia, il dovere dei genitori di curare l'educazione cristiana dei figli cui fa riferimento il canone 226 §2 C.J.C. è un dovere morale e non

mento ai genitori che hanno il dovere di curare la formazione dei figli nella fede e nella pratica della vita con la parola e l'esempio. L'adempimento di questo dovere da parte dei genitori comprende come primo atto da compiere il battesimo dei figli. Il can. 793§1 C.J.C. attribuisce ai genitori il diritto-dovere di scelta dei luoghi, dei mezzi e delle istituzioni mediante i quali possono occuparsi in maniera più consona all'educazione cattolica dei figli.

L'impegno dei genitori cattolici di battezzare e educare, secondo la fede cattolica i figli, rileva anche nel matrimonio misto e con disparità di culto per i quali l'ordinamento canonico prevede la promessa da parte del coniuge cattolico di fare il possibile per educare i figli alla religione cattolica. In questa ipotesi il fedele cattolico che desidera sposarsi con una persona non cattolica che sia cristiana appartenente a una Chiesa non in piena comunione con la Chiesa latina o con una persona di altra fede religiosa, deve avere licenza nella prima ipotesi o dispensa nella seconda dall'Ordinario del luogo. Nel matrimonio con disparità di culto è fuori di dubbio che il genitore cattolico ha una missione educativa molto delicata dal punto di vista religioso nei confronti dei figli per una loro corretta formazione spirituale e di fede³⁴.

La concessione sia della dispensa che della licenza è subordinata alla condizione che il fedele cattolico prometta di non abbandonare la Chiesa e di fare il possibile per educare i figli alla religione cattolica³⁵. In merito al matrimonio misto, il canone 1124 dispone che esso non può essere celebrato senza espressa licenza dell'Ordinario del luogo. La licenza è concessa dall'Ordinario del luogo, se sussiste una giusta e ragionevole causa, ma il canone 1125 prevede anche che l'Ordinario, prima di verificare la sussistenza della giusta e ragionevole causa, deve accertare che sussistano le condizioni previste dal canone 1125 nn. 1, 2, 3 C.J.C.

giuridico, cfr. PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE, *Codice di diritto canonico e leggi complementari*, a cura di J. ARIETTA, Coletti a San Pietro, Roma 2004, p. 200.

³⁴ Cfr. G. BONI, *Disciplina canonica universale circa il matrimonio tra cattolici ed islamici*, in *Il matrimonio tra cattolici e islamici*, Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002, pp. 84-85.

³⁵ Geraldina Boni afferma che il fedele cattolico che desideri contrarre un matrimonio misto o con disparità di culto sia destinatario di un'obbligazione di mezzi e non di risultato, poiché non è necessario che riesca nell'intento di battezzarli. Tuttavia, l'impegno dei genitori a cercare di battezzare i figli è da considerarsi non solo come un dovere morale e religioso, ma anche manifestazione della missione di ogni cristiano di diffondere l'annuncio della salvezza; cfr. *Ivi*, p. 83.

L'Ordinario del luogo, se vi è una causa giusta e ragionevole, può concedere tale licenza; licenza che, però, può essere concessa solo dopo il compimento delle seguenti condizioni:

1) La parte cattolica si dichiara pronta ad allontanare i pericoli di abbandonare la fede e prometta sinceramente di fare quanto è in suo potere perché tutti i figli siano battezzati ed educati nella Chiesa cattolica;

2) Di queste promesse che deve fare la parte cattolica, sia tempestivamente informata l'altra parte, così che consti che questa è realmente consapevole della promessa e dell'obbligo della parte cattolica;

3) Entrambe le parti siano istruite sui fini e le proprietà essenziali del matrimonio, che non devono essere escluse da nessuno dei due contraenti.

Nell'ipotesi in cui nel matrimonio misto il nubendo di fede cattolica, per contrarietà alla fede cattolica, esclude la possibilità di battezzare la prole, questa volontà incide sulla liceità della licenza, poiché il nubendo non rispetta l'impegno che si è assunto di fare il possibile per educare alla fede cattolica³⁶. In proposito, partendo dalla circostanza che la parte cattolica, avendo escluso l'intenzione di fare il possibile per l'educazione cattolica della prole, contravviene alla promessa sincera fatta all'Ordinario di fare il possibile per battezzare i figli e educarli alla fede cattolica. In questa ipotesi verrebbe meno la *condicio sine qua non* per la concessione della licenza da parte dell'Ordinario per la celebrazione del matrimonio misto e rappresentata dalla promessa in quanto, come accennato, la promessa non sarebbe sincera in quanto la volontà del fedele cattolico, favorevole al battesimo e all'educazione cattolica, sarebbe solo apparente. La conseguenza della promessa non sincera da parte del coniuge cattolico e quindi dell'aver celato la verità è sarebbe l'invalidità della licenza ex can. 63 §1: "Alla validità del rescritto si oppone la surrezione o reticenza del vero" che è applicabile anche alla licenza ex can. 59 §2 C.J.C.: "Le disposizioni che sono stabilite sui rescritti valgono anche per la concessione della licenza".

L'osservazione, circa l'invalidità della licenza per la falsa promessa ex can. 1125 C.J.C., posta a conclusione di questo paragrafo, ha il valore di una proposta per considerare il battesimo e l'educazione cattolica della prole, come proposto per il matrimonio tra battezzati cattolici, oggetto del consenso

³⁶ Antonio Stankiewicz sostiene che la validità della licenza da parte dell'Ordinario del luogo per il matrimonio misto dipende dalla presenza di una causa giusta e ragionevole e non dalla promessa, cfr. A. STANKIEWICZ, *L'esclusione della procreazione ed educazione della prole*, in *Diritto Matrimoniale Canonico. Il consenso*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003, pp. 301-324.

coniugale del coniuge cattolico anche nel matrimonio misto o con disparità di culto.

6. La condivisione dei doveri battesimali da parte dei coniugi alla base dell'impegno comune nell'educazione cattolica della prole

Nel codice di diritto canonico il diritto-dovere di ciascuno dei coniugi di contribuire all'edificazione del Corpo di Cristo, attraverso l'educazione cattolica dei figli, deriva dal battesimo ricevuto dai genitori³⁷. Inoltre, l'educazione cattolica dei figli è importante, in quanto i genitori, adempiendo al dovere di educare i figli secondo la fede cattolica, li aiutano a crescere nella fede e a vivere secondo la salvezza donata da Cristo³⁸.

Nel matrimonio canonico ciascuno dei fedeli esprime il consenso coniugale secondo la propria identità di battezzato che, attraverso il patto coniugale, assume l'identità specifica di coniuge in rapporto all'altro/a fedele con il quale costituisce la comunità di vita coniugale. Inoltre, con il matrimonio il marito e la moglie battezzati si uniscono e non sono più due ma una carne sola, ciò comporta che nel *consortium totius vitae* i coniugi condividono anche ciò che è parte della propria identità di fede, quindi il proprio essere fedeli battezzati. Ma la condivisione nel matrimonio da parte dei coniugi dei doveri battesimali può essere sostenuta anche sulla base della circostanza che il matrimonio, poiché è un patto coniugale fondato sulla volontà dei coniugi, riguarda entrambi i coniugi.

Il legame tra il sacramento del battesimo e quello del matrimonio è giustificato dalla circostanza che il battesimo, essendo la porta dei sacramenti, rappresenta il presupposto necessario affinché il fedele possa ricevere altri sacramenti, tra i quali ci sono quelli relativi allo stato di vita, ossia i sacramenti dell'ordine e del matrimonio. Inoltre, con il battesimo i fedeli acquistano uno

³⁷ P. Agostino Montan evidenzia che dal can. 226 §1 C.J.C. si evince che è mediante il matrimonio e la famiglia che i fedeli sposati adempiono il loro dovere battesimale nell'edificazione del Corpo di Cristo. Inoltre, ai fedeli sposati, in ragione dell'uguaglianza con gli altri fedeli cristiani, si applicano i diritti e doveri previsti nei cann. 209-223 C.J.C., che sono vissuti dagli sposi nella loro specifica situazione familiare. Inoltre, a questi doveri e diritti si conformano le relazioni che derivano dal vincolo matrimoniale, comprese quelle tra i genitori e i figli, nelle quali i genitori hanno il dovere e il diritto di curare l'educazione integrale dei figli che comprende quella religiosa ex. can.1136 C.J.C., cfr. A. MONTAN, *Famiglia e pluralismo religioso*, in AA.VV., *Tutela della famiglia e diritto dei minori nel Codice di diritto canonico*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000, pp. 117-118.

³⁸ Ilaria Zuanazzi evidenzia che i coniugi cattolici non si impegnano solo alla crescita fisica e culturale, umana dei figli, ma anche ad orientare la loro educazione *ad Deum*. Cfr. I. ZUANAZZI, *L'Ordinatio ad educationem proles del matrimonio canonico*, cit., pp. 255-256.

stato giuridico comprendente i diritti e doveri comuni a tutti i battezzati e che sono esercitati dal battezzato anche nell'ambito dei sacramenti dell'ordine e del matrimonio, in cui ci sono diritti e doveri per i coniugi espressione dei doveri propri dei battezzati. Ciò si potrebbe desumere ad esempio dal canone 226 C.J.C. secondo il quale i laici che vivono nello stato coniugale sono chiamati a contribuire all'edificazione del popolo di Dio e ciò si realizza anche con l'educazione cattolica dei figli, che si traduce prima di tutto nel dovere di battezzare i figli.

La condivisione da parte dei coniugi battezzati dei doveri battesimali si può desumere dal canone 867 § 1 C.J.C., secondo il quale: «I genitori sono tenuti all'obbligo di provvedere che i bambini siano battezzati entro le prime settimane; al più presto dopo la nascita, anzi anche prima di essa, si rechino dal parroco per chiedere il sacramento per il figlio e vi si preparino debitamente». Questo canone fa riferimento ai genitori e quindi ad entrambi i coniugi, che nel matrimonio divengono genitori e nel matrimonio quindi condividono il diritto-dovere, derivante dal battesimo, di contribuire all'edificazione del Corpo di Cristo, attraverso il battesimo, cui fa riferimento il canone 867, dei figli.

In merito al diritto-dovere dei coniugi di battezzare i figli, si può citare anche il canone 1367 C.J.C., secondo il quale: «i genitori o coloro che ne fanno le veci, che fanno battezzare od educare i figli in una religione acattolica, siano puniti con una censura o con un'altra giusta pena». Il delitto, previsto dal canone 1367 C.J.C., sussiste quando i figli siano battezzati in una religione acattolica; quando i figli siano educati in una religione acattolica; quando i figli siano simultaneamente battezzati ed educati in una religione acattolica.

La previsione di una sanzione per i genitori, che hanno battezzato e/o educato i figli in una religione non cattolica, potrebbe essere interpretata come espressione del dovere, condiviso dai genitori, di battezzare i figli e di educarli secondo la fede cattolica e quindi anche della condivisione nel matrimonio da parte dei coniugi del dovere proprio di ogni battezzato di annunciare la fede³⁹. Inoltre, la circostanza che nel canone 1367 C.J.C., è usato il

³⁹ J. Escrivà Ivars evidenzia che la responsabilità battesimale della famiglia deriva dalla circostanza che in essa gli sposi cristiani, come tutti battezzati, sono chiamati alla santità. Inoltre, gli sposi cristiani nella famiglia adempiono alla missione consistente nella procreazione ed educazione della prole e, secondo Escrivà Ivars, così come la procreazione riguarda entrambi i coniugi, l'educazione nella fede cattolica dei figli nati dai coniugi cattolici è compito di entrambi i coniugi. Cfr. J. ESCRIVÀ IVAS, *Comentario al can.1366*, in *Comentario exegético al Codigonde derecho canonico*, EUNSA, Navarra 2010, pp. 486-487; B.F. PIGHIN, *Diritto penale canonico*, Marcianum Press, Venezia 2014, p. 341.

termine genitori, riguardo alla fattispecie delittuosa, potrebbe essere interpretato come conferma che il battesimo dei figli e la loro educazione cattolica sono oggetto di un dovere cui i genitori sono tenuti in ragione del proprio battesimo e che confluisce nel matrimonio, divenendo oggetto del consenso coniugale.

7. Il riferimento all'educazione della prole nell'esame dei nubendi prima della celebrazione del matrimonio e nella liturgia della celebrazione del matrimonio

In merito alla prole, il canone 1055 C.J.C. prevede, tra i fini del matrimonio canonico, accanto alla generazione della prole, la loro educazione. Il riferimento al carattere sacramentale del matrimonio canonico, ai canoni concernenti i doveri dei genitori e alla condivisione nel matrimonio da parte dei coniugi del dovere battesimale di annunciare la salvezza, sono argomentazioni utili per suggerire la necessità non solo di comprendere nel consenso coniugale l'educazione della prole ma anche di interpretare questo fine come comprensivo dell'educazione cattolica. A questo fine è indirizzato anche il riferimento alla preparazione dei futuri sposi nel periodo del fidanzamento e in quello prematrimoniale.

I nubendi, prima della celebrazione del matrimonio attraverso la preparazione matrimoniale e l'esame dei nubendi svolto da parte del parroco, sono informati circa il loro reciproco impegno a educare la prole secondo la legge di Dio.

Il fidanzamento è un periodo rilevante per la crescita dei nubendi nella relazione coniugale e nel ruolo di genitori nella famiglia che nascerà dal matrimonio. Tuttavia, nel fidanzamento è importante non solo l'esperienza che i fidanzati fanno nella relazione tra di loro, ma anche la formazione che essi ricevono dai pastori d'anime prima del matrimonio.

La formazione prematrimoniale destinata ai nubendi prima del matrimonio avviene nelle parrocchie in conformità al codice di diritto canonico che nel can. 1063 n.1-2 che dispone:

«I pastori d'anime sono tenuti all'obbligo di provvedere che la propria comunità ecclesistica presti ai fedeli quell'assistenza mediante la quale lo stato matrimoniale perseveri nello spirito cristiano e progredisca in perfezione. Tale assistenza va prestata innanzitutto: 1) con la predicazione, con una adeguata catechesi ai minori, ai giovani e agli adulti, e anche con l'uso degli strumenti di comunicazione sociale, mediante i quali i fedeli vengano istruiti sul significato del ma-

trimonio cristiano e sul compito dei coniugi e genitori cristiani; 2) con la preparazione personale alla celebrazione del matrimonio, per cui gli sposi si dispongono alla santità e ai doveri del loro nuovo stato».

La formazione dei nubendi prima del matrimonio è utile a far comprendere ai nubendi che il matrimonio è frutto della vocazione di Dio che chiama l'uomo e la donna per costruire insieme un'unione indissolubile che richiama l'unione tra Cristo e la sua Chiesa. Inoltre, la formazione prematrimoniale deve evidenziare l'importanza del dovere dei laici coniugati di impegnarsi nella famiglia per l'edificazione del popolo di Dio, curando, come genitori l'educazione cristiana dei figli, secondo il can. 226 §1-2.

Dopo la preparazione prematrimoniale dei fidanzati, è importante verificare, prima della celebrazione del matrimonio, quale sia l'intenzione dei nubendi riguardo alla formazione della prole. Strumentale a questo scopo è l'esame degli sposi da parte del sacerdote prima della celebrazione del matrimonio e tra i quesiti che il sacerdote sottopone ai nubendi singolarmente c'è quello in cui è richiesto se il nubendo/a accetta il compito della paternità/maternità, senza escludere il bene della procreazione e se intenda dare ai figli un'educazione cattolica.

La domanda, concernente l'educazione cattolica, serve a rendere presente al nubendo/a che l'educazione della prole è estesa alla fede ma questa domanda serve anche ad aiutare il sacerdote a verificare quale sia l'orientamento dei nubendi riguardo all'educazione cattolica dei figli. Se questo aspetto non fosse rilevante nella relazione coniugale non ci sarebbe ragione di informare il nubendo circa la sua esistenza e di verificarne la volontà in proposito. Inoltre, riguardo al matrimonio tra battezzati cattolici, la domanda è rivolta ad entrambi i futuri coniugi che nella vita coniugale condividono l'impegno relativo alla crescita e all'educazione dei figli.

La previsione tra i quesiti dell'esame degli sposi della domanda, con cui si chiede al nubendo se abbia intenzione di educare i figli secondo l'educazione cattolica, indica che i nubendi sono informati già prima della celebrazione del matrimonio del proprio dovere di battezzati di formare i figli alla fede cattolica. I nubendi, quindi, attraverso l'esame da parte del sacerdote competente, sono posti nella condizione di conoscere la rilevanza della fede cattolica nell'educazione dei figli. Con la conseguenza, che i genitori sono tenuti ad impegnarsi non solo nell'assicurare ai figli ciò che è necessario alla propria crescita fisica e umana, ma anche la loro crescita sotto l'aspetto spirituale.

Oltre alla fase precedente alla celebrazione con i quesiti che sono parte dell'esame degli sposi, occorre tenere conto che nel rito del matrimonio il sacerdote si rivolge agli sposi con le interrogazioni prima del consenso, tra queste c'è quella riguardante l'accoglienza e l'educazione dei figli, che, secondo il rito del matrimonio, in alcuni casi si può omettere, ad esempio quando gli sposi sono avanzati in età. In particolare la liturgia del matrimonio comprende due forme relative all'accoglienza e all'educazione dei figli espresse con queste parole:

“Siete disposti ad accogliere con amore i figli che Dio vorrà donarvi e a educarli secondo la legge di Cristo e della sua Chiesa [...] La seconda forma comprende queste parole “Ci impegniamo ad accogliere con amore i figli che Dio vorrà donarci e a educarli secondo la Parola di Cristo e l'insegnamento della Chiesa”⁴⁰.

I coniugi, quando esprimono il consenso coniugale nella celebrazione del matrimonio, lo fanno tenendo conto delle domande che il sacerdote gli rivolge e che sono quelle previste nella formulazione riportata nell'edizione dell'*ordo celebrandi matrimonii* e che precedono la manifestazione del consenso coniugale da parte dei coniugi.

Il contenuto delle formule citate, che precedono la manifestazione del consenso coniugale, rappresenta, quindi, il punto di riferimento in base al quale gli sposi esprimono il proprio consenso. Tra le domande del sacerdote, come accennato, c'è infatti quella relativa alla disponibilità dei coniugi a educare i figli secondo la legge di Cristo e della sua Chiesa. Dopo questa domanda il sacerdote, rivolgendosi ai coniugi, gli chiede “se dunque è vostra intenzione unirvi in matrimonio [...] esprimete davanti a Dio e alla sua Chiesa il vostro consenso”.

7. Conclusioni

Dalle pronunce della giurisprudenza rotale, relative al *bonum prolis*, si desume che il diritto-dovere dei genitori nell'educazione non comprende l'educazione religiosa. Inoltre, non ci sono prescrizioni nel codice di diritto canonico che prevedano esplicitamente che dal matrimonio canonico derivi per i coniugi un dovere di educare i figli secondo la religione cattolica.

⁴⁰ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Rito del Matrimonio*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2008.

Dal Magistero e dai canoni si ricava l'importanza dei genitori, poiché nella famiglia contribuiscono, ex can. 208 C.J.C., secondo la propria condizione all'edificazione del Corpo di Cristo. La scelta dei genitori cattolici di educare i figli secondo l'educazione cattolica è espressione nella relazione tra i genitori e i figli del dovere dei primi di collaborare, in conformità alla missione propria di ogni battezzato, all'edificazione del popolo di Dio.

Ciò evidenzia l'opportunità di verificare che i genitori siano consapevoli di questa vocazione e ciò mediante l'inserimento di quesiti, concernenti la consapevolezza e la volontà degli sposi circa l'educazione cattolica dei figli, nell'ambito dell'esame al quale gli sposi sono sottoposti nella fase precedente alla celebrazione del matrimonio.

La natura sacramentale del matrimonio canonico comporta che nel rapporto tra i genitori e i figli la decisione dei genitori di escludere con un positivo atto di volontà l'educazione dei figli nella religione cattolica deve essere considerata in relazione alla validità del matrimonio ⁴¹.

L'esclusione o superficialità dapprima circa il battesimo dei figli e successivamente riguardo alla loro educazione cattolica incide negativamente sul dovere comune a tutti i battezzati di impegnarsi nell'apostolato per l'edificazione del Corpo di Cristo. Inoltre escludere la rilevanza giuridica del dovere dei genitori circa l'educazione cattolica dei figli nel matrimonio canonico potrebbe essere negativo per il raggiungimento del fine dell'attività della Chiesa relativo all'edificazione del Corpo di Cristo.

Infine, per suggerire l'opportunità di includere l'educazione cattolica nel dovere di educare la prole, previsto come fine essenziale del patto matrimoniale nel canone 1055§1, cito il discorso di Paolo VI nell'ambito dei lavori preparatori al nuovo codice di diritto canonico. In quell'occasione Paolo VI affermò che il fine immediato o prossimo del Diritto canonico – visto come ordinamento ma anche come scienza – è quello di comporre le sue norme e istituzioni in modo tale che siano indirizzate al supremo fine pastorale della *salus animarum*: cioè a far sì che tutti i membri della Chiesa, i *Christifideles*, conoscano la grandezza della loro vocazione, vivano secondo le esigenze ascetiche ed apostoliche di questa dignità di figli di Dio e raggiungano così il fine per il quale sono stati creati e redenti: la visione beatifica nel Regno.

⁴¹ Ilaria Zuanazzi, evidenziando che la natura sacramentale del matrimonio ha effetto sul rapporto tra i coniugi e i figli, ha richiamato la questione se la volontà dei coniugi di escludere la formazione cattolica dei figli incida sulla validità del matrimonio. Cfr. I. ZUANAZZI, *L'Ordinatio ad educationem prolis del matrimonio canonico*, cit., p. 263.

Per il Santo Padre il principio supremo – “celsissimum finem”– della “salus animarum” è considerato come principio ispiratore e strutturale dell'intero ordinamento giuridico della Chiesa e, conseguentemente, del suo necessario aggiornamento⁴².

⁴² Cfr. PAOLO VI, *Discorso del Santo Padre Paolo VI al Tribunale della Sacra Romana Rota per l'apertura del nuovo anno giudiziario*, 8 febbraio 1973.

Il sacramento dell'Unzione degli infermi

di Carmine Autorino

1. Le fondamenta del sacramento dell'Unzione degli infermi: la Scrittura e la Tradizione

Questo lavoro giunge come suo decorso naturale ad una visione spirituale e pastorale della malattia, essa si attualizza mediante la partecipazione alla liturgia e alla vita sacramentale; per cui l'attenzione viene posta ancor di più sulla cura che la comunità cristiana deve riservare verso coloro che soffrono e sperimentano personalmente il dolore della malattia.

Uno dei doni più preziosi mediante il quale il credente inserito in una comunità può ricevere la grazia di Dio è la liturgia:

«La liturgia [...] contribuisce in sommo grado a che i fedeli esprimano nella loro vita e manifestino agli altri il mistero di Cristo e la genuina natura della vera Chiesa. Questa ha infatti la caratteristica di essere nello stesso tempo umana e divina, visibile ma dotata di realtà invisibili, fervente nell'azione e dedicata alla contemplazione, presente nel mondo e tuttavia pellegrina; tutto questo in modo tale, però, che ciò che in essa è umano sia ordinato e subordinato al divino, il visibile all'invisibile, l'azione alla contemplazione, la realtà presente alla città futura, verso la quale siamo incamminati»¹.

In effetti la liturgia permette al cristiano di esprimere il proprio culto a Dio mediante la partecipazione all'unico corpo di Cristo, in tal modo si raggiunge il duplice compito dell'azione liturgica: «la glorificazione di Dio e la santificazione dell'assemblea radunata»². Dunque nella celebrazione della liturgia continua il grande mistero della salvezza, specificamente si perpetua la redenzione operata da Cristo in quanto in ogni azione liturgica è presente ed è operante Cristo stesso: egli è il centro della liturgia che nella celebrazione attua la santificazione della singola persona e della comunità mediante i segni sensibili, le parole, i gesti e i riti³. Quindi l'opera di Cristo prosegue fino alla

¹ CONCILIO VATICANO II, Costituzione liturgica *Sacrosantum Concilium*, n. 2, in AAS 56 (1964), pp. 97-98.

² *Ivi*, n. 7, in AAS 56 (1964), p. 101.

³ Cfr. CCC, nn. 1145-1155.

fine dei tempi e in modo sublime si rende manifesta mediante la Chiesa che nello spirito dell'amore trinitario si raduna e celebra i Sacramenti. Il termine sacramento⁴ nell'antichità era legato al giuramento dei militari, per cui esso ha un significato etimologico che non risulta immediatamente conforme a ciò che è stato inteso successivamente dalla Chiesa; la parola sacramento in realtà corrisponde al termine greco *μυστήριον* che dal punto di vista etimologico risulta decisamente più ricco, infatti esprime con maggiore incisività il senso del mistero. Tuttavia la Chiesa sceglie di utilizzare il termine *sacramentum* in quanto il termine greco sembrava troppo affine alla cultura pagana e rischiava di creare confusione tra le comunità cristiane.

Nella prospettiva cattolica i sacramenti vengono definiti dalla costituzione liturgica *Sacrosantum concilium* e dal *Catechismo della Chiesa Cattolica*. Nel documento conciliare si legge:

«I sacramenti sono ordinati alla santificazione degli uomini, alla edificazione del corpo di Cristo e, infine, a rendere culto a Dio; in quanto segni hanno poi anche un fine pedagogico. Non solo suppongono la fede, ma con le parole e gli elementi rituali la nutrono, la irrobustiscono e la esprimono; perciò vengono chiamati “sacramenti della fede”. Conferiscono certamente la grazia, ma la loro stessa celebrazione dispone molto bene i fedeli a riceverla con frutto, ad onorare Dio in modo debito e ad esercitare la carità. È quindi di grande importanza che i fedeli comprendano facilmente i segni dei sacramenti e si accostino con somma diligenza a quei sacramenti che sono destinati a nutrire la vita cristiana»⁵.

Inoltre il catechismo afferma:

«Dopo la pentecoste, è mediante i segni sacramentali della sua Chiesa che lo Spirito Santo opera la santificazione. I sacramenti della Chiesa non aboliscono, ma purificano e integrano tutta la ricchezza dei segni e dei simboli del cosmo e della vita sociale. Inoltre essi danno compimento ai tipi e alle figure dell'Antica Alleanza, significano e attuano la salvezza operata da Cristo, prefigurano e anticipano la gloria del cielo»⁶.

⁴ Cfr. D.SARTORE-A.TRIACCA (a cura di), *Sacramenti*, in *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988, pp. 1186 -1189.

⁵ CVII, *Sacrosantum Concilium*, n. 59, in *AAS* 56 (1964), p. 116.

⁶ CCC, n. 1152.

Volendo provare ad offrire una definizione sintetica di quanto i due documenti intendono significare con i sacramenti, si può dire che essi sono dei gesti simbolici mediante i quali la comunità prende vita e si sviluppa, ma con essi manifesta anche la fede in Dio trinità e nella celebrazione della liturgia sacramentale si pone in ascolto della sua Parola. Pertanto, nella globalità delle azioni poste in essere con la celebrazione dei sacramenti, si scorge il loro perfetto innestamento nella vita della persona: in qualsiasi stagione essa si trovi, grazie all'incorporazione nella comunità dei credenti, sviluppa e fa crescere in chiave prettamente spirituale la propria esistenza. Il cardine della vita sacramentale si può individuare nei misteri della vita Cristo, essi si attualizzano nella celebrazione dei sacramenti mediante il ministero esercitato dai ministri della Chiesa. Questi ultimi irrorano costantemente la comunità dei credenti con la grazia di Dio, inserendosi in un circuito discepolare che permette la comunicazione della fede anche al di fuori del contesto ecclesiale⁷. Lo scopo della pratica sacramentale può essere individuato sicuramente nel bisogno dell'uomo di ricevere l'amore di Dio, il quale nella sua infinita misericordia soccorre i suoi figli in difficoltà, offrendo loro la guarigione dal male che li attanaglia e rinnovando per ciascuno il dono della salvezza.

La comunità ecclesiale ha radicato la sua prassi nella Scrittura fin dai primi secoli della sua esistenza. Essa, quale parola vivente di Dio, ha illuminato da sempre il cammino dei credenti perché potessero conformarsi - con la grazia dello Spirito Santo - alla volontà del Padre, diventando così collaboratori dell'opera di Gesù che mai si è stancato di sovvenire alle esigenze fisiche e spirituali di chi ha incontrato lungo il suo ministero pubblico. In questa prospettiva si inserisce il sacramento dell'unzione degli infermi.

2. Il contributo dell'evangelista Marco

Un primo approccio che si vuole dare alla pratica dell'unzione tra i primi cristiani viene offerto dall'evangelista Marco, il quale ha dedicato la sua attenzione, in modo specifico e sintetico, alla narrazione del ministero di Gesù. Generalmente la Scrittura non ha intenzione di fare una disquisizione sull'unzione degli infermi, ma pone l'attenzione su alcuni segni legati al vissuto quotidiano dell'uomo, essi esprimono la malattia, la sofferenza ma anche il dolore in una prospettiva storico-salvifica e ciò viene fatto in modo peculia-

⁷ Cfr. CCC, nn. 1114-1116.

re alla luce della vita di Gesù il quale si è fatto uomo per guarire l'umanità con la sua sofferenza⁸.

Il testo di Marco registra una specifica azione degli apostoli⁹: «scacciavano molti demòni, ungevano con olio molti infermi e li guarivano» (Mc 6,13); inoltre può essere riscontrato un collegamento con un altro versetto: «chiamò a sé i Dodici e prese a mandarli a due a due e dava loro potere sugli spiriti impuri» (Mc 6,7). Si noti che Marco è l'unico evangelista a parlare delle unzioni fatte dagli apostoli con l'olio¹⁰, certamente non era una pratica avulsa dai costumi dell'epoca e al dire del teologo Theodor Schneider si trattava di una prassi molto diffusa: «possiamo presumere che l'usanza di imporre le mani e di ungerne con olio i malati nel cristianesimo delle origini fosse molto più diffusa di quanto non risulti documentata negli scritti»¹¹.

Inoltre si constata che sia nella cultura greca che in quella ebraica l'olio fungeva da medicinale per quanti si trovassero nella malattia, ma appare interessante che Gesù abbia dato a questo esercizio una connotazione spirituale. Infatti nei due versetti citati, soprattutto nel primo, si evidenzia la duplice azione di guarigione verso il malato: una di carattere fisico, l'altra con una indole prettamente spirituale. Per cui si intuisce che la guarigione nella narrazione evangelica non assume mai un carattere esclusivamente biologico, essa è inserita nel grande mistero di salvezza che Gesù ha annunciato e rivelato durante la sua vita terrena: egli guariva i malati per liberarli dal dolore che logorava la carne, al contempo realizzava la profonda guarigione dal terribile male del peccato, quest'ultimo può compromettere l'intera esistenza della persona, in tal modo si compiva l'opera per la quale Gesù è stato inviato dal Padre¹².

⁸ G. COLOMBO, *Unzione degli infermi*, in *Liturgia*, in D. SARTORE-A.M. TRIACCA-C. CIBIEN (a cura di), San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, p. 2042.

⁹ Cfr. S. GRASSO, *Vangelo di Marco. Nuova versione, introduzione e commento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003; Cfr. J. GNILKA, *Marco*, Cittadella, Assisi 1987, pp. 329-332.

¹⁰ Cfr. S. GRASSO, *Vangelo di Marco*, cit., p. 181; «Non è da trascurare il significato dell'olio. Come l'aria, l'acqua e la luce appartiene alle realtà vitali del cosmo. Le proprietà dell'olio sono molteplici, difatti, è usato come sostanza terapeutica e cosmetica, come fonte di luce, con esso si alimentano le lampade. Esso medica le ferite, profuma e unge le membra degli atleti per dare forza e tonalità ai muscoli» (S. ESPOSITO, *Imita ciò che celebri. Fedeltà di Cristo, fedeltà del sacerdote*, Elledici, Leumann (TO) 2011, p. 170).

¹¹ T. SCHNEIDER, *Segni della vicinanza di Dio. Compendio della teologia di sacramenti*, Queriniana, Brescia 2005, p. 236.

¹² D. BOROBIO, *La celebrazione nella Chiesa. Liturgia e sacramentaria fondamentale 2*, Elledici, Torino 1994, pp. 768-770.

3. L'unzione nella lettera di Giacomo

Un contributo di particolare rilevanza in merito al tema dell'unzione degli infermi viene offerto dalla lettera di Giacomo¹³, essa è stata definita anche come «l'embrione del sacramento dell'unzione degli infermi»¹⁴ in quanto evidenzia uno specifico atteggiamento che la comunità cristiana deve assumere verso i malati. Il testo recita:

«Chi tra voi è nel dolore, preghi; chi è nella gioia, canti inni di lode. Chi è malato, chiami presso di sé i presbiteri della Chiesa ed essi preghino su di lui, ungendolo con olio nel nome del Signore. E la preghiera fatta con fede salverà il malato: il Signore lo solleverà e, se ha commesso peccati, gli saranno perdonati» (Gc 5, 13-15).

Sembra che l'autore voglia dare degli indirizzi specifici per chi si trova a vivere una circostanza particolare nella vita; essi possono essere intesi come dei veri consigli spirituali perché a partire dalla condizione in cui l'uomo si trovi deve avere sempre Dio come interlocutore primario. Infatti chi si trova a sperimentare il dolore è chiamato a pregare il Signore; allo stesso tempo chi prova gioia deve cantare la lode del Signore infatti solo in lui si trova la pienezza della gioia, da lui provengono i benefici che si ricevono nella vita. In tal modo si forma una coscienza totalmente orientata all'*Alto*, una disposizione interiore che sappia accogliere il dono della vita nella sua molteplicità, nella consapevolezza che Dio è presente sia nel tempo del dolore, parimenti lo è nella gioia.

Proseguendo il versetto si nota che Giacomo fa riferimento al malato bisognoso del soccorso, si presuppone quindi una infermità grave per la quale la persona non riuscirebbe a resistere senza il soccorso degli altri; dunque il malato è invitato - con una forma anche piuttosto decisa - a chiamare presso di sé gli anziani. In questo caso, a parere di diversi esegeti, non si parla di persone con particolari poteri curativi, piuttosto essi investono ruoli di gerarchia nella società e la loro presenza essenzialmente deve assolvere al dovere

¹³ Cfr. H. DENZINGER-P. HONENANN (a cura di), *Enchiridion symbolorum*, Herder, Freiburg im Breisgau 1991, n. 784. Cfr. R. FABRIS, *Lettera di Giacomo. Introduzione, versione, commento*, EDB, Bologna 2004; ID., *Lettera di Giacomo e prima Lettera di Pietro*, EDB, Bologna 1980.

¹⁴ B. MAGGIONI, *La lettera di Giacomo. Un itinerario di maturità cristiana*, Cittadella, Assisi 1989, p. 157.

della preghiera per il malato¹⁵. Nella cultura giudaica era in uso la visita presso le abitazioni degli ammalati (cf. *Gb* 2,11; *Sal* 41,4; *Ez* 34,4) con lo scopo di pregare per la loro guarigione, la quale - senza escludere l'intervento curativo da parte dei medici - dipendeva dalla volontà di Dio, in effetti la preghiera dei presbiteri aveva l'alto valore di supplica a Dio per la guarigione del malato. Oltre alla preghiera i presbiteri compivano anche un gesto alquanto significativo consistente nell'unzione del sofferente, tale azione era accompagnata o seguita (dipende dalla interpretazione eseguita sul termine *ἀλείψαντες*) dalla preghiera di supplica. In tal modo si può dire che l'olio nella cultura di Giacomo assumeva un compito soprannaturale oltre alla sua funzione prettamente naturale¹⁶. L'olio nell'interpretazione scritturistica assume molteplici significati, ne viene offerta una peculiare lettura dal liturgista Salvatore Esposito il quale afferma:

«Nella Sacra Scrittura l'olio è segno della benedizione divina, di prosperità e di abbondanza. In segno di festa e di amicizia è versato sul capo degli ospiti, ma anche sui cadaveri per preservarli dalla corruzione. Con esso Israele consacra l'altare del Signore, il re, il sommo sacerdote. Dio dice a Mosè: "Farai avvicinare Aronne e i suoi figli all'ingresso della tenda del convegno e li laverai con acqua... poi prenderai l'olio dell'unzione, lo verserai sul suo capo e lo ungerai" (*Es* 29, 4-7). E al profeta Elia: "Poi ungerai Ieu, figlio di Nimsi, come re su Israele e ungerai Eliseo, figlio di Safat, di Abel-Mecolà, come profeta al tuo posto" (*IRe* 19,16)»¹⁷.

L'unzione al dire di Giacomo deve essere fatta *nel nome del Signore*, una indicazione precisa con la quale intende dire che è per comando di Gesù glorificato che si compie quell'azione. Una concezione già presente nell'AT quando le parole *nel nome di Jahvè* stavano ad indicare la presenza di Jahvè ma anche che l'azione veniva compiuta per un suo ordine. Invece nel NT tale comando assume un significato aggiuntivo, infatti può essere inteso anche *per la potenza del nome* (cf. *Lc* 10,17), allora il nome rimanda in qualche modo alla potenza di Gesù: l'invocazione del suo nome attualizza la sua potenza guaritrice (cf. *At* 3,6). Si potrebbe giungere alla considerazione che le azioni

¹⁵ Cfr. F. MUSSNER, *Der Jakobusbrief. Herders theologischer kommentar zum Neuen Testament*, Herder, Friburgo 1964; Cfr. F. MUSSNER, *Lettera di Giacomo*, a cura di O. SOFFRITTI-R. PENNA, Paideia, Brescia 2000.

¹⁶ Cfr. F. MUSSNER, *Der Jakobusbrief*, cit., p. 220.

¹⁷ S. ESPOSITO, *Imita ciò che celebri*, cit., p. 170.

compiute dagli apostoli¹⁸, mediante le quali molte persone hanno trovato guarigione dalle loro sofferenze, sono state compiute non tanto su comando di Gesù, quanto per la sua potenza terapeutica. Si noti inoltre che già nell'AT il tempo della malattia poteva presentarsi per la persona giusta, ovvero per colui che aveva fede, come un itinerario di penitenza e di conversione in cui Dio si faceva compagno di viaggio. Infatti nel rivolgersi a lui si invocava il sollievo dalle sofferenze e la guarigione dalla malattia, quest'ultima veniva vissuta in stretto legame al peccato – origine di tutti i mali – e assolveva anche una funzione redentiva. In continuità con quanto detto risulta più immediata la lettura della venuta di Gesù con il suo carattere di misericordia e di predilezione verso i malati: per essi e per la comunità manifesta il suo potere taumaturgico che simboleggia la vicinanza del regno di Dio. In effetti le guarigioni operate da Gesù vogliono non solo liberare gli uomini dal male fisico, ma anche dal peso del peccato, la loro condizione di fragilità sembra che attirasse in modo peculiare l'attenzione di Gesù e quindi la sua cura.

Quando Giacomo parla di «preghiera fatta con fede» (*Gc* 5,15) sembra che voglia sottolineare la potenza attribuita alla preghiera piuttosto che un ruolo magico-sacrale derivante dall'utilizzo dell'olio, infatti ciò che produce l'unzione deriva dall'efficacia della preghiera. Per l'autore della lettera si rivela di vitale importanza la preghiera, tanto che anche in altri versetti ha marcato questo concetto, ad esempio quando dice: «Chi tra voi è nel dolore, preghi; chi è nella gioia, canti inni di lode» (*Gc* 5,13). Le sofferenze oltre ad arrecare un danno fisico alla persona, determinano anche una demotivazione interiore nel credente, la quale è capace di frenare il proprio cammino di asceti spirituali; per cui si verifica che quando il male colpisce l'anima dell'uomo inevitabilmente si riverbera sul corpo, questo determina una sensibile debilitazione della persona. In tali situazioni il credente trova nella preghiera una via d'uscita perché la preghiera scaturente dalla fede allontana dalla persona il rischio di cadere nella disperazione o nella rassegnazione, essa dona all'uomo il conforto di un rifugio sicuro e di una speranza certa che è la presenza di Dio stesso in quella circostanza.

¹⁸ «Si tratta quindi di una prassi che era in atto già al tempo degli Apostoli. Gesù infatti ha insegnato ai suoi discepoli ad avere la sua stessa predilezione per i malati e per i sofferenti e ha trasmesso loro la capacità e il compito di continuare ad elargire nel suo nome e secondo il suo cuore sollievo e pace, attraverso la grazia speciale di tale Sacramento. Questo però non ci deve fare scendere nella ricerca ossessiva del miracolo o nella presunzione di poter ottenere sempre e comunque la guarigione. Ma è la sicurezza della vicinanza di Gesù al malato e anche all'anziano» (FRANCESCO, *Udienza generale* di piazza san Pietro del 26 febbraio 2014), in https://www.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2014/documents/papa-francesco_20140226_udienza-generale.html)

L'autore continua dicendo che quel tipo di preghiera *salverà il malato*, dunque si parla di salvezza per la persona, ma cosa s'intende con questo termine? Essa potrebbe significare il ritorno al benessere nella salute oppure una stabilizzazione spirituale. Nell'AT il termine *salvare* aveva una duplice connotazione, infatti poteva significare sia un allontanamento dalla morte fisica, quindi si evitava la discesa nello *sheol*, oppure poteva essere un rinnovato dono della vita. Un concetto presente anche nel NT in cui stava a significare il passaggio dalla morte alla vita, sia in una accezione naturale che in una dimensione spirituale e quindi escatologica. Con la venuta di Gesù si può assistere a una unificazione delle due dimensioni, quella naturale e quella spirituale, ma l'accento evidentemente viene posto sull'aspetto spirituale che di fatto vitalizza la dimensione corporale. Gesù opera le guarigioni svincolando l'intimo rapporto che legava il peccato personale alla malattia di cui si sofferiva: inevitabilmente il peccato continuerà a produrre il male, ma non risulta possibile legarlo direttamente alle malattie in cui incorrono gli uomini. Inoltre Giacomo aggiunge che se il malato ha commesso dei peccati, questi gli saranno perdonati; l'autore vuole intendere che essi producono la morte, dunque ci si trova in una categoria che differisce dai peccati di ciascun uomo commessi a causa della fragilità della carne.

In sintesi si può dire che le opere di guarigione compiute da Gesù hanno voluto manifestare non solo la compassione verso i sofferenti, ma con esse Gesù ha voluto elargire per loro la salvezza dalla loro condizione di peccatori.

4. L'unzione nei primi secoli

Le fonti dei primi secoli del Cristianesimo raccontano che si svilupparono numerose teorie e prassi divergenti rispetto alla dottrina trasmessa dagli Apostoli, molte riflessioni portarono anche alla nascita di scismi e lotte di carattere filosofico-teologico in quanto le posizioni dottrinali si opponevano pretendendo di esercitare un influsso sull'intera comunità dei credenti. Tra il II e il III secolo si è vissuto uno dei periodi più intensi per lo sviluppo di filosofie contrastanti il pensiero cristiano, tra le diverse eresie si distinse sicuramente lo gnosticismo: esso si prefiggeva di proporre la *vera gnosi*, ovvero il vero ordine delle cose e della formazione del mondo. Si oppose a questa teoria uno dei più grandi teologi cristiani del II secolo: *Ireneo di Lione*; grazie alla sua encomiabile difesa della vera dottrina si è guadagnato il titolo di padre della Chiesa. La sua opera più importante realizzata in contrasto allo gnosticismo è stata intitolata *Adversus haereses*. Nel I libro dell'opera viene menzionata anche una prassi che era in uso in alcune comunità seguaci della dottrina gnosti-

ca, si tratta di una unzione definita *redenzione*; essa era presente nei riti battesimali e attraverso di essa si voleva porre un sigillo affinché la persona fosse iniziata alla vita spirituale. Inoltre Ireneo individua anche una redenzione praticata nel momento in cui la persona si preparava alla morte:

«Altri redimono i morenti, proprio mentre stanno per lasciare questo mondo, versandogli sul capo olio mescolato con acqua e pronunciando le invocazioni che abbiamo detto prima, affinché non possano essere presi e visti dai principati e dalle potestà e il loro uomo interiore salga invisibilmente più in alto, il corpo venga lasciato nel mondo creato e l'anima presentata al Demiurgo»¹⁹.

Per lo studio che si sta seguendo risulta interessante individuare la pratica dell'unzione in queste prime comunità, sebbene non appartenessero al gruppo dei cristiani, in quanto viene marcato l'aspetto secondo il quale Dio o in questo caso il Demiurgo, sia il principio vitale dell'uomo e a lui ci si può rivolgere nelle circostanze particolari della vita.

In ambito cristiano, tra i testi più antichi che testimoniano la pratica dell'unzione si scorge la *Traditio Apostolica* dello pseudo Ippolito: esso è ritenuto il testo liturgico più antico attualmente disponibile, in cui viene fatta menzione dell'unzione con l'olio per i malati. La formula che viene utilizzata manifesta il pensiero della Chiesa del IV secolo: «come santificando quest'olio tu doni, o Dio, la santità a coloro che ne sono unti e che lo ricevono, (quest'olio) con cui tu hai unto i re, i sacerdoti ed i profeti, così (esso) procuri il sollievo a coloro che lo gustano, e la salute a coloro che ne fanno uso»²⁰.

L'olio viene santificato dalla benedizione che il vescovo impartisce durante la celebrazione Eucaristica, quindi lo stesso olio acquisisce la capacità di produrre frutti di guarigione desiderati dal malato. Inoltre è reso noto che esso può essere utilizzato come bevanda, ma può essere applicato anche sulle parti esterne del corpo per ottenere la guarigione; la sua funzione specifica viene individuata nella santificazione e nel conforto verso il sofferente.

Tra le testimonianze relative all'unzione sembra doveroso ricordare la lettera *Si instituta* redatta dal papa *Innocenzo I* per il vescovo di Gubbio *Decenzio*²¹, in essa il pontefice manifesta il suo consenso per l'interpretazione

¹⁹ IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, I, 21,5: 96.

²⁰ Cfr. B. BOTTE, *La tradition apostolique de saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, in *Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen*, 39, Münster in Westfalen 1963.

²¹ Cfr. Denz. Schön., n. 216.

che Decenzio ha dato alla lettera di Giacomo riferendosi ai destinatari dell'unzione. Si afferma che l'unzione non può essere fatta ai penitenti e ai catecumeni in quanto i primi sono scomunicati mentre i secondi ancora non possono ricevere i sacramenti. Viene specificato che l'unzione può essere ricevuta quando si vive in uno stato di malattia. Inoltre si nota che non viene riferito quali siano gli effetti dell'unzione, evidentemente il papa si propone di rispondere solamente al quesito posto da Decenzio, quindi su chi fossero i destinatari e gli amministratori dell'unzione. Orbene, si può dire che questa lettera assunse una importanza rilevante in tutto l'occidente già dal IV secolo, tanto da diventare un testo canonico per la pratica dell'unzione dei malati. Altresì risulta importante il testo della preghiera utilizzata per la benedizione dell'olio degli infermi contenuta nel Pontificale Romano, la quale con le parole «Effondi, o Signore, il tuo Spirito Santo Paràclito»²², pone in risalto l'azione dello Spirito nell'atto di benedizione allontanando così le teorie magico-sacrali che rischiavano di contaminare la fede.

5. Riflessione teologica

Al concilio di Trento si giunge in seguito al lavoro e alla riflessione filosofica e teologica di numerosi studiosi i quali hanno segnato la diffusione e lo sviluppo del Cristianesimo in generale, ma più specificamente hanno contribuito alla formazione di tutta la dottrina che costituisce le fondamenta della teologia sacramentale. Inoltre va considerato il fondamentale contributo che è stato fornito dai teologi del primo millennio affinché la Chiesa fondata da Gesù si rinsaldasse nella sua struttura.

5.1 Teologia del Medioevo e Concilio di Trento

Tra i più grandi autori che hanno contribuito alla teologia dei sacramenti in epoca medioevale - quindi anche alla formazione del sacramento dell'Unzione degli Infermi - si annovera Pietro Lombardo: egli sostiene che l'unzione deve essere praticata quando la persona si trova in punto di morte, si può definire il sacramento dei moribondi o anche *estrema unzione*²³. Questo sacramento assume una finalità duplice: materialmente solleva il malato

²² PONTIFICALE ROMANUM EX DECRETO SACROSANCTI OECUMENICI CONCILII VATICANI II INSTAURATUM, AUCTORITATE PAULI PP. VI PROMULGATUM, *Ordo benedicendi oleum Catechumenorum et Infirmorum et conficiendi Chrisma*, Editio Typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1971, p. 11.

²³ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Libro delle sentenze*, dist. 23, in PL 192, 899.

dalla infermità fisica, mentre spiritualmente gli concede anche il perdono dei peccati. Il beneficio fisico non sempre si ottiene in quanto esso può non essere conveniente per la persona; invece l'effetto spirituale si verificherà perché arreca sicuramente un beneficio alla persona.

Un esponente di particolare rilievo è stato Tommaso d'Aquino, il quale per trattare il tema dell'estrema unzione ha realizzato due esposizioni: la prima si trova nel *commento alle sentenze*²⁴ mentre la seconda appartiene alla *Summa contra Gentiles*²⁵. Volendo dare uno sguardo a ciò che intende Tommaso per soggetto dell'agire sacramentale, si nota che l'estrema unzione è ritenuta la preparazione al passaggio dalla terra al cammino aperto alla gloria, di fatto questa unzione è per coloro che se ne vanno²⁶: essa può essere data solo ai malati che si trovano in pericolo di morte. Inoltre Tommaso prevede che vi possa essere una reiterazione dell'unzione, per cui se ne deduce che essa non veniva data solo ai moribondi, piuttosto ne erano soggetti anche coloro che soffrivano di una grave malattia per la quale si rischiava la morte. Dunque per ricevere l'estrema unzione doveva esserci un pericolo di morte dovuto a una grave malattia.

Per quanto riguarda gli effetti dell'unzione, Tommaso si orienta nella logica predominante della sua epoca, ovvero egli ritiene che sia un rimedio al peccato inteso come una grave malattia per l'uomo. Secondo l'Aquinate la malattia da cui guarisce l'estrema unzione non sarebbe altro che un indebolimento provocato dal peccato originale ma anche da quello attuale, esso nega alla persona di trovare la forza per agire secondo la grazia di Dio²⁷. In effetti l'unzione servirebbe non tanto a cancellare i peccati quanto a guarire dalla debolezza spirituale derivante dalla presenza del peccato: se la malattia viene ritenuto un ostacolo per la crescita nelle virtù, allora questo sacramento può procurare la guarigione del corpo.

Il concilio di Trento farà propria la teologia di Tommaso assumendone i caratteri di cui era costituita, tale concilio apporterà un contributo fondamentale per la costituzione di una dottrina stabile per la Chiesa. Intanto già il concilio di Firenze nel 1439 aveva indicato quale fosse l'effetto del sacramento e il soggetto al quale poteva essere amministrato: la persona che lo richiedeva doveva essere un malato per il quale non vi erano molte possibilità di vita, mentre l'effetto equivaleva alla guarigione dell'anima, da cui - se fosse stato

²⁴ *In IV Sentenze*, dist. 23, a.1, q.1.

²⁵ *IV*, 57-58 e 73.

²⁶ *Supplemento* q.32, a.2.

²⁷ *Ivi*, q. 30, a.1.

utile - sarebbe guarito anche il corpo²⁸. Peraltro è risaputo che il concilio di Trento si pose in netto contrasto alle posizioni assunte dai protestanti, essi non accettavano che l'istituzione di questo sacramento era stata fatta direttamente da Gesù; a tal proposito nel 1551 il concilio promulgava quattro canoni mediante i quali si contrastavano le principali controversie della Riforma, stabilendo nello stesso tempo gli sviluppi dottrinali della teologia cristiana²⁹. Si noti che i padri conciliari hanno evitato di definire la denominazione del sacramento con *estrema unzione*, giustamente hanno preferito lasciare una interpretazione più ampia del sacramento per non limitare la sua celebrazione esclusivamente ai moribondi. Altresì risulta opportuno rilevare gli effetti del sacramento secondo l'interpretazione tridentina: specificamente l'estrema unzione produce i frutti dello Spirito Santo che solleva il malato e gli dona il conforto spirituale. Pertanto la persona viene aiutata a maturare maggiormente nella fede e a rinnovare la propria fiducia nella misericordia di Dio; mediante questi doni il malato potrà ricevere la forza per affrontare degnamente la sofferenza, evitando che essa diventi una occasione per la propria dannazione. Inoltre non va trascurata la possibilità della remissione dei peccati, essa si può ottenere mediante lo stesso sacramento, tale azione di grazia avviene qualora vi fossero dei peccati o per meglio dire - secondo l'interpretazione data da Tommaso - la grazia agisce per eliminare la debolezza provocata dal peccato. Infine per quanto concerne l'effetto corporale, si resta nell'ordine d'idee che la guarigione avviene se risulta utile per la crescita spirituale, quindi per la salvezza della persona (testo)³⁰.

5.2 Sviluppi teologici

Il concilio di Trento ha elaborato una teologia che è servita per lo sviluppo della riflessione nel corso dei secoli successivi fino ad arrivare all'età contemporanea. Sebbene il Tridentino aveva raggiunto notevoli progressi in campo dottrinale, le posizioni assunte erano diverse rispetto alla comprensione dell'unzione fatta nei primi secoli del Cristianesimo. Probabilmente l'accostamento dell'unzione al viatico o alla penitenza, aveva determinato l'amministrazione del sacramento in punto di morte fino a farlo diventare il sacramento dei moribondi. Occorre precisare che il concilio di Trento svolse il proprio impegno teologico con il ruolo principale di difendere la dottrina

²⁸ Cfr. DENZINGER, p. 713

²⁹ Cfr. Ivi, pp. 926-929.

³⁰ Ivi, p. 909.

cristiana dalle controversie dottrinali della Riforma, quindi concentrò le sue forze in campo prettamente dogmatico.

In epoca più recente, specificamente in seguito al secondo conflitto mondiale, si noti come l'attenzione sia stata posta sull'effetto corporale³¹ del sacramento: il corpo di fatto funge da mediatore non solo per la relazione tra gli uomini ma assume anche il compito fondamentale dell'incontro con Cristo nei sacramenti. L'uomo con il suo corpo mortale appartiene a Cristo, quel corpo che vedrà la corruzione sarà anche trasformato, grazie all'unico sacrificio di Cristo, in un corpo glorioso. La teologia dell'unzione ha sperimentato un notevole rinnovamento in quanto si è estesa la possibilità di amministrare il sacramento ai malati in generale, escludendo il vincolo della morte imminente. Anzi, si è giunti alla consapevolezza che per poter ricevere il sacramento sarebbe opportuno che vi fosse un buon grado di lucidità mentale³². In merito a quanto detto si può far riferimento ancora una volta ai versetti della lettera di Giacomo già citata in precedenza, essa non rileva che per ricevere l'unzione vi sia la necessità della morte imminente del malato; anche gli scrittori ecclesiastici dei secoli successivi agli Apostoli non fanno riferimento al sacramento come preparazione alla morte, piuttosto si parla prevalentemente di un conforto, di un aiuto che la Chiesa vuole donare a chi sperimenta una grave malattia.

In campo teologico-sacramentale è stato appostato un contributo decisivo dal Concilio Vaticano II, infatti esso nella *Costituzione Liturgica* ha definito chiaramente quali siano destinatari di questo sacramento:

«L'estrema unzione, che può essere chiamata anche, e meglio, “unzione degli infermi”, non è il sacramento di coloro soltanto che sono in fin di vita. Perciò il tempo opportuno per riceverlo ha certamente già inizio quando il fedele, per indebolimento fisico o per vecchiaia, incomincia ad essere in pericolo di morte»³³.

³¹ Cfr. PIO XII, Lettera Enciclica *Mystici Corporis* (29-06-1943) in AAS 35 (1943), p. 193ss; A.M. ROGUET, *I Sacramenti segni di vita*, Paoline, Milano 1967; A. G. MORTIMORT, *I segni della Nuova Alleanza*, Paoline, Milano 1963.

³² Il *Codice di Diritto Canonico* al canone 1006 così recita: «Si conferisca questo sacramento a quegli infermi che, mentre erano nel possesso delle proprie facoltà mentali, lo abbiano chiesto almeno implicitamente» *Codice di Diritto Canonico*, IV can. 1006 in AAS 75 II (1983), p. 178.

³³ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Sacrosantum Concilium*, n. 73 in AAS 56 (1964), pp. 118-119.

Con l'avvento della riforma liturgica appare chiaro che vi sia un forte interesse per il ritorno alla pratica dei primi secoli, quindi al concetto fondamentale trasmesso dalla lettera di Giacomo; inoltre si vuole porre maggiore attenzione anche su una cura più materna da parte della Chiesa verso coloro che vivono il tempo della vecchiaia o della malattia. Per questo motivo non è secondaria la testimonianza che i malati possono dare alla comunità cristiana, infatti essi confrontandosi maggiormente con il mistero della morte, hanno la possibilità di narrare il dono della salvezza ricevuto dalla passione e morte di Gesù. In effetti la vita del cristiano sofferente può trovare un orizzonte di senso, ancor di più una matrice di santità, nell'unione dei dolori personali con quelli vissuti da Gesù durante il suo *calvario*³⁴. Inoltre si consideri la possibilità di vivere il tempo della malattia in una dimensione oblativa, in tal modo le sofferenze vengono offerte a Dio per la riparazione dei peccati personali e per quelli della Chiesa; si tratta di una dimensione che ciascun cristiano accetterebbe con maggiore consenso se solo pensasse a quanto sia doloroso il purgatorio, ma in un'ottica di fede è possibile vivere la sofferenza con la fiducia dell'apostolo Paolo: «ritengo infatti che le sofferenze del tempo presente non siano paragonabili alla gloria futura che sarà rivelata in noi. L'ardente aspettativa della creazione, infatti, è protesa verso la rivelazione dei figli di Dio» (*Rm* 8, 18-19).

In continuità a questo tema risulta interessante come diversi autori abbiano inteso il sacramento dell'Unzione con un legame al sacramento della Penitenza, anzi esso potrebbe essere visto come il completamento della Penitenza in quanto l'Unzione assume il ruolo di liberare l'anima dai residui del peccato³⁵. Il teologo Aumann osserva che gli anziani sani si trovano a vivere una dimensione unica della vita umana, infatti essi a differenza degli ammalati non possono tornare alla condizione precedente e spesso la loro vita li fa

³⁴ «Per i cristiani è la fede in Cristo ad illuminare la malattia e la condizione della persona anziana, come ogni altro evento e fase dell'esistenza. Gesù, morendo sulla croce, ha dato alla sofferenza umana un valore e un significato trascendenti. Dinanzi alla sofferenza e alla malattia i credenti sono invitati a non perdere la serenità, perché nulla, nemmeno la morte, può separarci dall'amore di Cristo. In Lui e con Lui è possibile affrontare e superare ogni prova fisica e spirituale e, proprio nel momento di maggiore debolezza, sperimentare i frutti della Redenzione. Il Signore risorto si manifesta, in quanti credono in Lui, come il *vivente* che trasforma l'esistenza dando senso salvifico anche alla malattia ed alla morte» BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti alla XXII conferenza internazionale del Pontificio Consiglio per gli Operatori Sanitari*, Sala Clementina (17-11-2007) in https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2007/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20071117_xxii-operatori-sanitari.html.

³⁵ Cfr. J. AUMANN, *Teologia Spirituale*, Dehoniane, Roma 1980, p. 267.

sentire isolati dal resto della comunità; eppure l'anziano ha la possibilità vivere quel determinato tempo per crescere in umiltà, in quanto la prova di tale virtù potrà consentire il riconoscimento della propria condizione umana per poi affidarsi fiduciosamente alla provvidenza di Dio³⁶.

6. Prassi sacramentale

L'Unzione degli infermi è una celebrazione liturgica in cui è presente tutta la comunità nella molteplicità della sua celebrazione. Infatti essa può avere luogo in chiesa, in casa, ma anche all'ospedale considerato che il sacramento può essere celebrato principalmente per i malati in grave pericolo. Questo sacramento risulta essere intrinsecamente legato alla Penitenza con cui il cristiano chiede perdono per i propri peccati, essi sono definiti anche *sacramenti della guarigione* in quanto hanno il ruolo di alleviare il dolore fisico e di concedere il conforto spirituale. Inoltre viene ritenuto opportuno celebrare l'Unzione durante l'Eucaristia, in quanto essa perpetua il sacrificio di Cristo sulla croce fino al suo ritorno e mediante questo memoriale della sua morte e risurrezione, si rinnova per l'umanità il Mistero pasquale, quindi si riceve in misura abbondante il dono della grazia come pegno per la gloria dei tempi futuri³⁷.

6.1 Il sacramento che solleva l'uomo

Durante la stesura di questo lavoro è stata richiamata più volte la relazione che vi è tra la malattia e il peccato, sembra che in linea generale sia stato chiarito che la malattia non può essere intesa come un castigo di Dio per i peccati personali (cf. *Gv* 9,3) piuttosto essa può essere vissuta in Cristo stesso che ha sofferto la passione e i tormenti e continua a soffrire nelle membra del suo corpo mistico. Infatti la Chiesa, che viene continuamente generata dalla Pasqua, si unisce al profondo mistero della sofferenza e insieme a Cristo sperimenta la vittoria sul male e la distruzione della morte. Per tale motivo nel corso del XX secolo la teologia tedesca ha sviluppato un pensiero in cui s'interpreta l'unzione degli infermi come *sacramento della risurrezione*, in effetti essa andrebbe a preparare il corpo per la risurrezione. Il riferimento si individua facilmente nella lettera di Giacomo quando si afferma che l'unzione *solleverà* il malato dalla pena (cf. *Gc* 5,15), sarà il termine *ἐγείρω* a porre il presupposto per la riflessione sulla risurrezione. Infatti al termine *solleverà*

³⁶ Cfr. Ivi, pp. 267-268.

³⁷ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Sacrosantum Concilium* n. 47 in AAS 56 (1964), p. 113.

viene attribuita una connotazione eminentemente pasquale, questo permette la preparazione della morte dell'uomo in prospettiva della risurrezione.

In continuità con quanto detto, ma specificando gli sviluppi teologici determinati dal CVII, così si esprime il *Catechismo della Chiesa Cattolica*:

«Commosso da tante sofferenze, Cristo non soltanto si lascia toccare dai malati, ma fa sue le loro miserie: “Egli ha preso le nostre infermità e si è addossato le nostre malattie” (Mt 8,17). Non ha guarito però tutti i malati. Le sue guarigioni erano segni della venuta del regno di Dio. Annunciavano una guarigione più radicale: la vittoria sul peccato e sulla morte attraverso la sua pasqua. Sulla croce, Cristo ha preso su di sé tutto il peso del male e ha tolto il “peccato del mondo” (Gv 1,29), di cui la malattia non è che una conseguenza. Con la sua passione e la sua morte sulla croce, Cristo ha dato un senso nuovo alla sofferenza: essa può ormai configurarci a lui e unirci alla sua passione redentrice»³⁸.

Dunque la dialettica esistente tra la sofferenza e la guarigione, tra la morte e la vita, determina la sussistenza di una lotta nella quale l'uomo ricopre un ruolo da protagonista, ma deve essere chiaro che egli non lotta da solo. Infatti con la teologia conciliare si recupera il desiderio della guarigione e si accantona l'interpretazione del sacramento come preparazione alla morte, esso piuttosto viene inteso come una vittoria sulla malattia. La fede permette che la sofferenza sia vissuta nello stesso spirito che ha animato Paolo: «completo nella mia carne ciò che manca ai patimenti di Cristo» (cf. Col 1,24). Con una tale espressione s'intende una immedesimazione alla sofferenza di Cristo che spiritualmente può avvenire mediante la celebrazione dei sacramenti, così si potrà contribuire alla realizzazione del bene per il popolo di Dio³⁹. Pertanto si qualifica proprio nella comunità dei credenti il sentimento di compassione verso le membra sofferenti dell'unico *corpo*, infatti la Chiesa è capace di sperimentare amore e compassione per coloro che vivono la prova, al contempo infonde la consolazione con la quale essa stessa viene consolata da Dio (cf. Cor 1, 4-5). Considerato il legame radicale esistente tra Cristo e la sua Chiesa, se ne deduce che egli abbia voluto farsi prossimo del sofferente anche con l'istituzione del sacramento dell'Unzione degli Infermi: con esso egli si fa carico della pecorella sofferente mediante la cura pastorale della Chiesa. Cristo attraverso questo sacramento ha voluto fornire un validissimo

³⁸ CCC, n. 1505.

³⁹ Cfr. DENZINGER, n. 1695; Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Lumen Gentium* n. 11 in AAS 57 (1965), p. 15.

sostegno ai sofferenti, infatti la grazia soccorre chi in un tempo di dolore viene provato anche nella fede mentre quest'ultima diviene vacillante, tanto da rischiare un cedimento alla tentazione⁴⁰. Guardando alla vita dell'uomo, si nota che egli viene soccorso nella totalità del suo essere per il raggiungimento della sua salvezza⁴¹, così si rinsalda la sua fiducia in Dio e gli vengono fornite le forze per poter sopportare il male e per guadagnare anche la salute. Infine, il sacramento elargisce il perdono dei peccati se risulterà necessario; può essere visto come un ultimo dono, un evento di grazia che trova la possibilità di realizzarsi perché il sacramento si inserisce nel cammino penitenziale del cristiano⁴².

6.3 Il soggetto del sacramento

Il sacramento dell'Unzione può essere celebrato per ogni persona battezzata che abbia una malattia, perché - come dice Giacomo nella sua lettera - egli possa trovare sollievo e salvezza. Con il termine infermità si resta in un campo molto generico per cui risulta necessario specificare la condizione di gravità della malattia, infatti il *rito* chiarisce che il sacramento deve essere conferito «a quei fedeli, il cui stato di salute risulta seriamente compromesso per malattia o vecchiaia»⁴³. Quando si parla di gravità non s'intende che il malato debba trovarsi negli ultimi istanti della sua vita terrena, tanto meno si evince che la persona debba essere ospedalizzata, infatti sussiste la possibilità che il soggetto si rechi in chiesa per celebrare il sacramento. Dunque la gravità della malattia è data dalle conseguenze penose che essa determina nel soggetto, quali il dolore fisico che impedisce una esistenza normale alla persona, ma anche le crisi spirituali che indeboliscono drasticamente l'uomo. In continuità il rito dell'Unzione al n. 8 afferma: «per valutare la gravità del male, è sufficiente un giudizio prudente o probabile, senza inutili ansietà; si può eventualmente interpellare un medico»⁴⁴, resta a cura del ministro sacro la valutazione di poter procedere con l'unzione, facendosi prossimo alla sofferenza del malato, ma anche dei familiari che lo assistono e - nel caso in cui ci dovesse essere - del personale sanitario preposto alle cure. Inoltre, il rito dell'Unzione

⁴⁰ Cfr. DENZINGER, *De extrema unctione*, cap. I, n. 1694.

⁴¹ Cfr. M. ARÓZTEGI-A. CORDOVILLA (e altri), *La sovrabbondanza dell'unzione: contenuto e metodo nell'insegnamento di Mons. Luis F. Ladaria*, in "Gregorianum", n. 2 (2015), pp. 409-414.

⁴² Cfr. Ivi, *Proemio* e cap. II in DENZINGER, nn. 1694-1696.

⁴³ *Rituale Unzione infermi*, n. 8.

⁴⁴ *Ibidem*.

prevede la possibilità di una reiterazione, per di più contempla l'opportunità di celebrare il *rito continuo*: esso consiste nella sequenza del sacramento della penitenza, poi l'unzione e infine il viatico. In questa prospettiva teologica si svincola il sacramento dalla celebrazione in punto di morte, ma non si esclude che questa possa avvenire nel caso in cui il malato lo avesse chiesto in precedenza. Il *Codice di Diritto Canonico* fornisce una ulteriore norma specificando che il sacramento non deve essere amministrato a coloro che perseverano ostinatamente nel peccato in modo pubblico⁴⁵, questo potrebbe creare un grave scandalo nella comunità.

Inoltre, il rituale descrive come soggetto dell'Unzione anche gli anziani, ai quali «per l'indebolimento accentuato delle loro forze, si può dare la sacra Unzione, anche se non risultano affetti da alcuna grave malattia»⁴⁶; la senilità comporta un notevole calo delle forze fisiche ma non sempre questo determina le condizioni per le quali risulta opportuno amministrare l'unzione, salvo tale principio occorre celebrare il sacramento prima che si verifichino problemi irreversibili nella lucidità della persona. Nel tempo attuale sembra più che mai necessario un impegno più serio e più intenso nel campo della catechesi, affinché il santo Popolo di Dio possa acquisire un buon grado di coscienza tanto da richiedere il sacramento dell'Unzione nello spirito che ha animato la riforma liturgica, allontanando anche alcune interpretazioni che rasantano la superstizione. Urge una maggiore presenza dei sacri ministri negli ambienti della sofferenza: ospedali, case di riposo, abitazioni domestiche in cui si vive quotidianamente il mistero della croce e talvolta manca la forza di sperare nella consolazione di Dio.

⁴⁵ *Codice di Diritto Canonico*, IV, can 1006 in AAS 75 II (1983), p. 178.

⁴⁶ *Rituale Unzione infermi*, n. 11.

Discernimento ed esperienza di fede*

di Antonio Ascione

Il discernimento spirituale nasce dall'esperienza che il cristiano fa della sua vita di fede in Cristo, nella Chiesa e nel mondo. La complessità delle situazioni in cui è chiamato a vivere e ad agire per attuare il progetto di Dio su di sé e con altri gli impongono una considerazione attenta degli impulsi e delle motivazioni interiori che lo portano ad agire e a operare determinate scelte. Dio chiama ciascuno, donne e uomini, singolarmente e comunitariamente, con una vocazione particolare che si inserisce nel contesto della missione che egli affida alla sua Chiesa¹.

1. Il dinamismo dell'esistenza cristiana tra carne e Spirito

L'esistenza cristiana non è statica, ma dinamica, fatta di pensieri, sentimenti attività, tendenze, legami, trame e rapporti con gli altri, con il mondo e con la società. All'origine e al centro di tutto questo ci sono la fede in Gesù, il Battesimo e il dono dello Spirito Santo. Ricevuto nella fede, il Battesimo ci fa partecipi della morte e risurrezione di Cristo, infonde in noi la vita nuova del Signore risorto nella potenza dello Spirito d'amore e ci inserisce responsabilmente nella vita ecclesiale. Il sacramento del Battesimo è un "passaggio" dalle tenebre alla luce, dalla morte alla vita in Cristo Gesù ed è il fondamento di ogni vocazione e missione nella Chiesa. Possiamo dire che il dono dello Spirito nel Battesimo è all'origine dell'essere e dell'agire di ogni cristiano, il principio fontale da cui scaturisce la vita nuova in Cristo Gesù.

Sappiamo però che l'esperienza cristiana comporta tensioni e lotte. Se fin dal momento dell'unzione battesimale siamo consegnati all'azione dello Spirito Santo e siamo posti sotto il suo continuo influsso e la sua instancabile attività, anche quando siamo apparentemente incapaci di prenderne coscienza, tuttavia ci abita anche un'altra forza e un'altra attività, difficilmente localiz-

* Testo della conferenza tenuta al Campo Diocesano degli Adulti di Azione Cattolica del 17-19 giugno 2022 a Castellammare di Stabia.

¹ Nelle considerazioni che seguono rifletteremo in particolare sul discernimento spirituale, tralasciando e rimandando ad altri momenti le questioni che riguardano il discernimento pastorale e sociale.

zabili o identificabili. È un dinamismo estraneo allo Spirito che segna la vita del credente con un'ambiguità difficile da superare nella vita presente.

L'apostolo Paolo indica con il termine "carne" questa tendenza interiore contraria allo Spirito. Il celebre passo del capitolo ottavo della *Lettera ai Romani* ci fa rendere conto dell'importanza del discernimento in ogni esperienza spirituale che sempre si dibatte tra carne e Spirito: «Voi però non siete sotto il dominio della carne – afferma Paolo –, ma dello Spirito, dal momento che lo Spirito di Dio abita in voi» (*Rm* 8,9). E più avanti precisa: «Così dunque, fratelli, noi siamo debitori non verso la carne, per vivere secondo i desideri carnali, perché, se vivete secondo la carne, morirete. Se, invece, mediante lo Spirito fate morire le opere del corpo, vivrete. Infatti tutti quelli che sono guidati dallo Spirito di Dio, questi sono figli di Dio. E voi non avete ricevuto uno spirito da schiavi per ricadere nella paura, ma avete ricevuto lo Spirito che rende figli adottivi, per mezzo del quale gridiamo: "Abbà! Padre!"» (*Rm* 8,12-16).

Sin dai primi tempi del cristianesimo, grazie alla penna di Paolo abbiamo una precisa descrizione dell'esperienza cristiana tutta tesa nella dialettica carne-Spirito. Paolo afferma che il credente si trova continuamente di fronte a un'alternativa: è come costretto senza sosta a scegliere tra ciò che egli chiama "vivere secondo la carne" e "vivere secondo lo Spirito". Dal momento che i due poli dell'alternativa sembrano in parte sfuggire alla nostra coscienza, è lo Spirito stesso che viene in aiuto alla nostra debolezza. A dimostrazione di ciò, egli afferma chiaramente che questa tensione in particolare si manifesta nella preghiera. Noi non sappiamo come pregare, ma lo Spirito prega in noi con gemiti ineffabili o inesprimibili. Questo vuol dire che il dinamismo dello Spirito è all'opera in noi, anche se non ce ne rendiamo conto, e che i "gemiti" in noi dello Spirito sono intesi e accolti da Dio, poiché solo lui è capace di scrutare i cuori (cf. *Rm* 8,26-27)².

Attraverso queste poche righe Paolo ci dà una descrizione precisa dell'esperienza cristiana: da un lato l'azione misteriosa dello Spirito in noi, che ci mette in contatto con le sorgenti della vita stessa di Dio, ma dall'altra

² Cfr. R. PENNA, *Lettera ai Romani. Introduzione, versione, commento*, Dehoniane, Bologna 2010; A. PITTA, *Lettera ai Romani. Nuova versione, introduzione e commento*, Paoline, Milano, Padova 2003. Dalla concezione di Paolo è escluso il dualismo ontologico dei pensatori ellenistici. Egli intende per *carne* «un'autonoma fiducia dell'uomo nelle proprie capacità e realizzazioni», mentre per *spirito* vuole intendere la «consapevolezza della dipendenza da Dio»: J. R. ERICKSON, *Carne*, in G.F. HAWTORNE-R.P. MARTIN-D.G. REID (a cura di), *Dizionario di Paolo e delle sue Lettere*, edizione italiana a cura di R. PENNA, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1999, pp. 188-193, qui p. 193.

anche una certa ambiguità, sempre possibile. Rivolgendosi ai Galati li esorta vivamente a “camminare secondo lo Spirito”, esplicitando il senso di tale ambiguità: «Vi dico dunque: camminate secondo lo Spirito e non sarete portati a soddisfare il desiderio della carne. La carne infatti ha desideri contrari allo Spirito e lo Spirito ha desideri contrari alla carne; queste cose si oppongono a vicenda, sicché voi non fate quello che vorreste» (*Gal 5,16-17*). La tensione e la lotta Spirito-carne esprimono la lacerazione interiore e la confusione generata da tale tensione fino al punto che non si agisce come si vorrebbe e non si opera come si desidererebbe.

Questa terminologia non è solo specifica di Paolo, perché attraversa tutto il Nuovo Testamento. Gesù stesso, secondo la testimonianza evangelica, vi fa ricorso nell'imminenza della Pasqua, esprimendo ciò che egli stesso sperimenta in quell'umanità segnata dal peccato e assunta per salvarla: «Vegliate e pregate, per non cadere in tentazione. Lo spirito è pronto, ma la carne è debole» (*Mt 26,41*).

La terminologia usata non deve confonderci. L'opposizione spirito/carne non significa assolutamente opporre l'anima al corpo. Spirito e carne sono invece due termini “spirituali” che riguardano tutto l'uomo. Tutta la nostra esistenza cristiana si svolge al tempo stesso nella carne (le contraddizioni, le ambiguità, le fragilità, la “condizione” umana...) e nello Spirito (il dono ricevuto dall'alto, l'unzione spirituale che segna ogni credente) e ciò rende particolarmente faticoso il discernimento tra i due opposti dinamismi. Pur destinati a lasciarci guidare dallo Spirito, possiamo anche essere in balia della carne. Anche se siamo sotto l'influsso dello Spirito possiamo diventare zimbello della carne. Come discernere allora e distinguere correttamente tra i due? Come “ascoltare” la voce dello Spirito che “grida” in noi? Qui siamo di fronte a una delle sfide fondamentali di tutta la vita di fede. O ci si lascia guidare dallo Spirito e dalla sua dolce unzione, come afferma l'apostolo Giovanni: «E quanto a voi, l'unzione che avete ricevuto da lui rimane in voi e non avete bisogno che qualcuno vi istruisca. Ma, come la sua unzione vi insegna ogni cosa ed è veritiera e non mentisce, così voi rimanete in lui come essa vi ha istruito» (*IGv 2,27*); oppure si è sedotti dalla carne e dalle sue facili illusioni, anche quando ci si crede guidati dallo Spirito. Perciò tutto il Nuovo Testamento è attraversato dalla preoccupazione della giusta scelta. E in effetti il problema è di grande importanza: come è possibile verificare la propria esperienza di fede nella fedeltà alla voce dello Spirito Santo?

Fin dalle origini del cristianesimo questo problema non ha cessato di esserlo ancora nel corso della storia, sedimentandosi in un insegnamento che ha conosciuto uno sviluppo straordinario sul discernimento spirituale, arric-

chendendosi dell'esperienza di tante guide spirituali. Ma una cosa è fondamentale: nel processo del discernimento v'è sempre la relazione tra esperienza spirituale e struttura psicologica dell'anima, l'interazione tra lo sforzo delle facoltà naturali (carne) e l'intervento della grazia (Spirito) e, inoltre, il riconoscimento dell'equilibrio di tutti questi elementi tra loro.

2. Un cuore in ascolto

Ciò sarà possibile nella misura in cui il cuore viene educato all'ascolto della Parola di Dio. Intendiamo per "cuore" il centro intimo e il luogo originario da cui sgorga ogni decisione umana. Non c'è autentico discernimento spirituale se non "sotto" e "con" la Parola di Dio. È emblematica a proposito la figura di Salomone che succede a Davide nella guida del popolo di Dio. Il *Primo libro dei Re* ci presenta l'identità del giovane re Salomone attraverso un sogno e una preghiera, due espedienti biblici per mettere in campo la presenza di Dio. Il sogno infatti, sia nell'ambiente biblico sia nel Vicino Oriente Antico, veniva considerato uno dei principali canali di comunicazione tra Dio e l'uomo. Tutta la Bibbia è piena di sogni. A Gabaon Dio appare in sogno durante la notte al giovane Salomone e lo invita a chiedere ciò che gli serve nel suo nuovo compito di re: «Dio disse: "Chiedimi ciò che vuoi che io ti conceda» (*1Re 3,5b*). L'iniziativa è sempre di Dio. Il suo scopo è di mettere l'uomo di fronte alle sue nuove responsabilità e di costringerlo a fare delle scelte.

Il giovane Salomone deve scegliere. Ma quale scelta? Il suo bene personale o il bene per il popolo? Salomone è dinanzi a un'alternativa decisiva. Egli allora fa memoria di ciò che Dio aveva fatto nel passato in favore di suo padre Davide, avendolo trattato con grande amore, come un figlio, «perché egli aveva camminato davanti a te con fedeltà, con giustizia e con cuore retto verso di te» (v. 6). Lo stesso Salomone ora stava godendo di quel beneficio divino. E tuttavia sente il peso del grave compito di fronte al quale Dio stesso lo aveva posto: «Il tuo servo è in mezzo al tuo popolo che hai scelto, popolo numeroso che per quantità non si può calcolare né contare» (v. 8). Salomone si sente inesperto e impreparato: «Ebbene io sono solo un ragazzo; non so come regolarmi» (v. 7). Avverte il bisogno dell'aiuto divino, soprattutto nell'amministrazione della giustizia. I profeti, a partire da Amos, avevano dovuto continuamente richiamare i giudici di Israele sul tema della giustizia, contro le loro inique sentenze a danno dei poveri (cf. *Am 5,24*). La stessa esigenza è avvertita nei salmi, soprattutto nel salmo 72, in cui il re promesso da Dio è colui che sarà capace di governare secondo la sua volontà assicurando il diritto e la giustizia ai poveri e agli oppressi (cf. anche *Sal 43,1; 54, 3-5; 58,*

2-12). Salomone chiede allora a Dio: «Concedi al tuo servo un cuore docile, perché sappia rendere giustizia al tuo popolo e sappia distinguere il bene dal male; infatti chi può governare questo tuo popolo così numeroso?» (v. 9). Egli chiede a Dio di aiutarlo, più precisamente chiede «un cuore docile», meglio, «un cuore in ascolto» (*lēb šōmē^a*)³. Salomone chiede l'aiuto di Dio domandando un cuore che sappia ascoltare perché vorrebbe essere un re capace di giudicare ascoltando chi è vittima di sopruso e chiede giustizia. Ma l'ascolto è anche, e soprattutto, verso Dio, perché il giovane sa che ha bisogno di essere illuminato da Dio per assicurare diritto e giustizia. Questa capacità, nella consapevolezza di Salomone, non gli può venire da calcoli o strategie politiche, ma solo da un costante ascolto di quel Dio di cui fa memoria per il suo favore a Davide e da cui è stato scelto per assicurare un regno di giustizia e di pace.

Il giovane sovrano sente dunque il peso di un popolo desideroso di un re che non si chiuda nel suo palazzo, ma che sieda in tribunale per esercitare la giustizia. Perciò egli chiede “un cuore in ascolto”. E aggiunge: «perché io sappia distinguere il bene dal male» (3,9). A differenza dei progenitori, i quali orgogliosamente avevano preteso di affermare la loro autonomia allungando la mano a cogliere il frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male (cf. *Gen* 2,17; 3,6), Salomone chiede umilmente a Dio quella conoscenza. Egli è consapevole che non avrebbe potuto assolvere al suo oneroso compito senza la possibilità del discernimento. Tale possibilità gli deriva dal cuore in ascolto della Parola del Signore.

Il racconto biblico della preghiera di Salomone ci manifesta tutta una storia interiore: prima il giovane si sente schiacciato dalla responsabilità. Il suo primo sentimento è quello dell'insufficienza di fronte al popolo numeroso che lo vuole punto di riferimento, guida e arbitro. È giovane, e di conseguenza è inesperto, immaturo. Dal senso di insufficienza nasce la sua preghiera di richiesta, perché il “cuore”, il centro della sua persona, sia reso capace di far fronte alla nuova situazione che si va profilando. La sua preghiera è incentrata sul *leb*/cuore, che biblicamente è un termine unificante ed espressivo di tutta la persona. Il cuore conosce, anche se raggiunge la conoscenza con difficoltà, pensa, capisce, valuta, giudica, decide, ma nell'incertezza e nella possibilità di cedere agli interessi personali. Per questo Salomone chiede un “cuore in ascolto”, per discernere sia il volere divino che viene dall'alto, sia il grido e la richiesta di aiuto che viene dal popolo.

³ *Lēb šōmē^a* è un'espressione difficile da tradurre bene, come dimostrano le diverse indecisioni e traduzioni nelle lingue moderne. *Lēb* ha un significato più ampio di “cuore” perché può essere inteso sia come sede della saggezza, del discernimento, della coscienza, ma anche come centro della forza e della tenerezza. *Šōmē^a* è il participio di *šāmā*, ascoltare.

3. Discernimento e Parola di Dio

La preghiera di Salomone è emblematica sul legame che si stabilisce tra il discernimento e l'ascolto della Parola di Dio. La comprensione di questo rapporto costituisce la chiave di ogni discernimento spirituale, anzi, la Parola di Dio stessa costituisce il primo strumento di un buon discernimento spirituale. Essa ci offre una chiave per comprendere ciò che avviene nel cuore dell'uomo⁴.

Già la sua prima semplice audizione o lettura costituisce di per sé un primo esercizio di discernimento spirituale. Ci poniamo infatti dinanzi alla Parola di Dio in quanto Parola *di* Dio rivolta a noi. Sono possibili più letture della parola di Dio. Essa in primo luogo ci appare concretissimamente come una parola umana situata in una storia, che parla una lingua particolare e composta da un genere letterario determinato. In quanto parola umana essa è testimone di un'esperienza e di una storia umana che l'esegeta di professione è capace di rintracciare possedendo gli strumenti adatti per farlo. Una lettura del genere però non è sufficiente. Bisogna andare oltre il rivestimento letterario per poter intendere ciò che Dio comunica oggi attraverso di essa. Il segreto per accogliere la Parola di Dio per ciò che essa è veramente *per* noi, cioè come parola che Dio rivolge a noi, sta nella *lectio divina*, vale a dire: la lettura della Bibbia intesa come ascolto di Dio che ci parla attraverso di essa. Un tale discernimento necessita una disponibilità interiore che permetta l'evento della Parola di Dio in noi. Oltre la veste letteraria, la Parola di Dio esige di essere ascoltata nell'elaborazione di un senso teologico che può essere accolto solo a partire da una intelligenza rischiarata dalla fede.

Al cuore della *lectio* si rivela poi un aspetto più profondo ancora, che riguarda il mio essere personale, perché la Parola ha la capacità di risuonare come un appello personale e di raggiungere il mio cuore, facendolo muovere e sussultare, producendovi il frutto preciso di un'accresciuta sensibilità ai movimenti dello Spirito. È in questa costante relazione tra lo Spirito che parla attraverso la Parola e il cuore che ascolta pronto a lasciarsi "appellare" dai dinamismi della Parola, in questo continuo dialogo tra lo Spirito che aleggia nella Parola e lo Spirito custodito nel tempio del cuore, che si affina sempre di più la capacità di discernere. È la Parola che suscita il discernimento spirituale.

⁴ Cfr. A. LOUF, *Generati dallo Spirito. L'accompagnamento spirituale oggi*, Qiqajon, Magnano (Biella), 1994, particolarmente pp. 13-43.

L'autore della *Lettera agli Ebrei* ci ha lasciato una descrizione iconica del potere straordinario della Parola: «Infatti la parola di Dio è viva, efficace e più tagliente di ogni spada a doppio taglio; essa penetra fino al punto di divisione dell'anima e dello spirito, fino alle giunture e alle midolla, e discerne i sentimenti e i pensieri del cuore. Non vi è creatura che possa nascondersi davanti a Dio, ma tutto è nudo e scoperto agli occhi di colui al quale noi dobbiamo rendere conto» (*Eb* 4,12-13). È la Parola di Dio stessa che tocca il cuore, lo ferisce e, ferendolo, lo risveglia. Perciò, nell'ascolto assiduo della Parola di Dio il credente impara ad ascoltare il proprio cuore, nel quale la Parola risuona, e al tempo stesso il cuore si risveglia, si allarga alle dimensioni della Parola. Risvegliato nell'intimo, il cuore non solo ascolta, ma "vede" anche, perché reso capace di interpretare gli avvenimenti alla luce della Parola. Così acquista una nuova sensibilità nella misura in cui frequenta assiduamente la Parola e da essa è abitato, è un senso spirituale che fa allargare lo sguardo del credente agli avvenimenti e dona una capacità di percepire l'evento della salvezza che si cela proprio dietro gli avvenimenti della storia, dell'umanità e personali⁵.

La *lectio divina* è così la lettura spirituale delle Scritture che consente alla Parola inviata da Dio di compiere il suo percorso fino a fruttificare nel cuore dell'uomo e a mostrare la sua efficacia (cf. *Is* 55,10-11). Essa impegna tutto il lettore della Scrittura esigendo da lui anche la capacità di pensare per conoscere se stesso, per porsi in verità davanti ad essa e ricevere la propria identità in questa relazione. Così, la *lectio* diviene anche luogo della scelta, dell'apprendimento del discernimento e del dominio di sé; luogo che può trasformare l'agire del credente rinnovandone l'interiorità⁶.

4. I quattro dinamismi dell'esperienza cristiana

Il discernimento spirituale incontra quattro momenti importanti dell'esperienza cristiana, il primo dei quali è la *conversione*. Paolo, in un testo celebre, fa l'elogio del discernimento mettendolo in stretto rapporto con la conversione: «Non conformatevi a questo mondo, ma lasciatevi trasformare rinnovando il vostro modo di pensare (*noûs*), per poter discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto» (*Rm* 12, 2). Il discernimento spirituale va di pari passo con il coinvolgimento personale nel movimento di

⁵ Cfr. tra i tanti, C. M. MARTINI, *La scuola della Parola*, Bompiani, Milano 2018.

⁶ Cfr. E. BIANCHI, *La lettura spirituale della Bibbia*, Piemme, Casale Monferrato 2000, pp. 37-39. Cfr. pure su questo tema: A. CENCINI, *Dio della mia vita. Discernere la volontà di Dio nella storia personale*, Paoline, Milano 2007.

conversione. In questo testo Paolo ci ricorda che esso dipende da un rinnovamento del *noûs*, termine da intendersi come sede dell'intuizione spirituale nell'uomo. Il termine, infatti, è mutuato dal vocabolario filosofico greco, ma nessuna delle traduzioni nelle lingue moderne riescono a darcene una traduzione soddisfacente. Se traduciamo con *intelletto*, sembra fuori posto in un contesto del genere, d'altra parte è estraneo a tutto il Nuovo Testamento. L'apostolo Paolo cerca di dirci che il discernimento chiede una nuova "sensibilità spirituale", quella che ci è data attraverso l'evento della nostra conversione. Perciò, si potrebbe anche tradurre più convenientemente con "spirito", o meglio ancora con "cuore", per la sua portata antropologica, che nella Bibbia esprime l'uomo nella sua totalità. Il nucleo della conversione sta nel divenire un altro, rivestirsi dell'uomo nuovo (cf. *Ef* 4,24), ricevere cioè uno statuto nuovo mediante la ricreazione nello Spirito Santo, per riprendere ancor il linguaggio paolino. L'evento della conversione ha poi una dinamica progressiva che orienta la condizione umana a una crescita continua.

Il secondo momento del legame tra discernimento ed esperienza cristiana riguarda l'*obbedienza*. Nel discernimento spirituale si suppone che si sia pronti a rinunciare alle proprie aspirazioni e ai desideri personali per far spazio e accogliere il desiderio di Dio, ma bisogna essere in grado di percepire quest'ultimo in maniera corretta⁷. L'autentico discernimento ci introduce nel tema dell'obbedienza cristiana intesa in senso non semplicistico. Solo un vero discernimento spirituale avvia a quell'obbedienza che imita quella di Cristo, accettando fin dove Cristo è andato, attraversando il mistero della Pasqua di Cristo, che «è stato obbediente fino alla morte» (*Fil* 2,8). Una tale obbedienza arriva a toccare le profondità dell'essere personale fino al punto da divenire una reale partecipazione alla morte e alla resurrezione di Cristo. Se il credente, accompagnato dalla sua guida spirituale, raggiunge questi stati più profondi dell'esperienza cristiana è impossibile che non ne esca trasformato interiormente, perché l'obbedienza evangelica ci rimette profondamente in questione e impegna la nostra libertà tra lacerazioni interiori e alternanze di oscurità e di luce.

La *preghiera* è il luogo proprio del discernimento spirituale e allo stesso tempo il luogo in cui più facilmente possiamo impararlo⁸. L'apostolo Paolo aveva avvertito i Corinzi che noi non siamo nemmeno capaci di dire: "Gesù è il Signore" se non sotto l'azione dello Spirito Santo (cf. *1Cor* 2,13). Quando

⁷ Cfr. A. LOUF, *Generati dallo Spirito. L'accompagnamento spirituale oggi*, cit., in particolare pp. 187-207.

⁸ Cfr. R. ZAS FRIZ DE COL, *Preghiera e discernimento negli "Esercizi spirituali"*, in "Ignaziana", 21 (2016), pp. 69-76.

ci mettiamo a pregare, non solo è all'opera lo Spirito, ma addirittura ci precede nella preghiera. Paolo aveva detto anche espressamente che non sappiamo pregare come si deve, ma lo Spirito di persona intercede per noi con gemiti inesprimibili (cf. *Rm* 8,26). La preghiera è allora un discernimento in atto perché l'orante progressivamente si abbandona alla preghiera dello Spirito.

Abbiamo a che fare qui con uno dei misteri più affascinanti dell'esperienza cristiana: da un lato siamo immersi totalmente nella luce dello Spirito e della sua preghiera in noi, dall'altro non ne percepiamo che pochi e rari echi. È a partire da questi segni che possiamo cogliere e interpretare il movimento interiore dello Spirito nel cuore. La sensibilità personale affinata permette anche di presentire qualcosa di ciò che Dio va operando nel cuore di un altro. A una guida spirituale, ad esempio, può essere d'aiuto non tanto ciò che avrà imparato sui libri ma piuttosto la sua esperienza personale. Ora, i segni dell'azione di Dio e le sue tracce sono appena percettibili ma segretamente presenti in un cuore nel quale agisce l'azione dello Spirito, perciò colui o colei che accompagna spiritualmente il fratello o la sorella nella fede deve aver ricevuto una sensibilità interiore capace di riconoscere l'azione di Dio in un altro.

Infine, il quarto aspetto del legame tra discernimento spirituale ed esperienza cristiana è quello dell'*azione*, che potrebbe a prima vista sembrare opposto alla preghiera. La sensibilità allo Spirito la si apprende tanto nella preghiera quanto nell'azione. Ciò che viene appreso nella preghiera facilita la scoperta dell'agire di Dio nell'azione; ciò che si impara dell'agire di Dio nel momento dell'azione facilita l'ascolto dello Spirito nel momento della preghiera: c'è un'interazione fondamentale tra la preghiera e l'azione, perché entrambe sono guidate da una medesima sensibilità interiore. Il discernimento spirituale una volta mi aiuterà ad avere attenzione interiore al movimento dello Spirito che spinge alla preghiera, un'altra volta sarà attenzione a ciò che il medesimo Spirito spinge a operare concretamente. Qui il contemplativo e l'apostolo si congiungono. *In actione contemplativus*: non si tratta di confondere la contemplazione e l'azione, né di sostituire l'azione alla contemplazione, ma di agire in maniera pacificata, in modo che l'orecchio interiore sia sempre pronto ai richiami dello Spirito e l'azione si lasci continuamente guidare da essi.

Lo scopo della pratica del discernimento spirituale è l'ascolto del proprio cuore per riconoscerne i segni della spinta interiore dello Spirito, per verificare se l'attività che si svolge sia in accordo con essa. In questo modo il cre-

dente raccorda incessantemente la propria attività con la spinta interiore dello Spirito che egli è in grado di ascoltare⁹.

⁹ Cfr. T. WITWER, *L'esame di coscienza*, in "Ignaziana", 21 (2016), pp. 77-86; F. OCCHETTA, *Coscienza morale e il governo di sé*, in "La Civiltà Cattolica", a. 160 (2009), n. III, pp. 29-41; M. I. RUPNIK-J. CASTELLANO CERVERA, *L'esame di coscienza: per vivere da redenti*, Lipa, Roma 2002.

II PARTE – IN MEMORIA DEL CARD. GIUSEPPE PRISCO

Neotomista napoletano – A 100 anni dalla morte (1923-2023)



Giuseppe Prisco ed il neotomismo napoletano

di Dario Sessa

1. Introduzione

Giuseppe Prisco, personalità poliedrica e di altissimo spessore speculativo, fu esponente di spicco nella cultura napoletana dell'Ottocento. Non manca un'abbondante bibliografia sulla sua figura e sulla sua attività di studioso¹. Generalmente egli viene ricordato soprattutto come filosofo speculativo, ma recentemente sono stati messi in luce i contributi del suo pensiero in ambito etico e soprattutto filosofico-giuridico².

Anche la riscoperta e la valorizzazione della sua scuola di appartenenza, il neotomismo napoletano, è abbastanza recente e questo contributo, in continuità con altri precedenti, è da intendersi anche come tributo alla scuola neotomista napoletana, in quanto Giuseppe Prisco

“fu un esponente di spicco di quel movimento filosofico che, nella città stessa che vide il giovane S. Tommaso giovane professore nell'Università fondata da Federico II, tentò di risvegliare l'interesse per la filosofia di S. Tommaso d'Aquino molto prima della rivalutazione operata dall'enciclica *Aeterni Patris*, promulgata da Leone XIII nel 1879”³.

¹ Fondamentale per quanto concerne Prisco e la scuola neotomista napoletana il volume di P. ORLANDO, *Il tomismo a Napoli nel sec. XIX*, PUL, Roma 1968. A tal proposito cfr. pure D. SESSA, *Il Neotomismo napoletano del sec. XIX*, in “Nord e Sud” a. XXI (1984), pp.101-117 e ID., *Cultura cattolica dell'800 e rinascita neotomista a Napoli*, PassionEducativa, Benevento 2012. Per una panoramica sulla cultura filosofica napoletana dell'800, con riferimento specifici alla cultura cattolica, cfr. pure G. OLDRINI, *La cultura filosofica napoletana dell'800*, Laterza, Bari 1973. Prezioso è anche il contributo degli studiosi tedeschi E. CORETH-W. NEIDL-G. PFLIGERSDORFFER, *La filosofia cristiana nei secc. XIX e XX. Il Ritorno all'eredità scolastica*, ed. it. a cura di G. MURA-G. PENSO, Città Nuova, Roma 1994, pp. 154-177. Si tratta di un intervento ampio e circostanziato, oltre che storiograficamente aggiornato, che offre il suo prezioso contributo ad una fitta schiera di stimoli culturali, resi rilevanti dalla fecondità del filone neotomista e spinge a compiere ulteriori passi sulla via di un approfondimento della problematica.

² Cfr. D. SESSA, *La filosofia del diritto di Giuseppe Prisco. Neotomista napoletano*, PassionEducativa, Benevento 2011.

³ Ivi, p. 43.

Il prof. Libertini, in un articolo de “Il Mattino” del 1953 ci offre un sintetico, ma vivo ritratto culturale di G. Prisco, che pare opportuno citare, in quanto molto eloquente:

“Egli spinse la filosofia di S. Tommaso fuori dal chiuso ecclesiastico, la volle popolare scrivendo in brillante italiano, la modernizzò con aperture verso le correnti di pensiero contemporanee, la rese vitale e attuale, enucleando gli errori e denudando i sofismi delle più esercitate concezioni filosofiche in Italia e fuori. In questo lavoro si mostrò sempre informato, sia del tomismo che delle dottrine avversarie e i suoi riferimenti furono sempre minuti e di prima mano; polemista signorile, (...) ragionatore acuto, serrato, originale”⁴.

Il perché della *verve* del Prisco, pensatore “acuto, serrato, originale”, sta nel fatto che l’insigne filosofo seppe conciliare un autentico *auditus mundi* con un genuino *auditus Thomae*: da un lato l’*auditus mundi*, che è l’ascolto continuo delle voci della cultura a lui coeva, per cogliere con immediatezza e precisione istanze, temi e problemi dell’uomo del suo tempo; dall’altro l’*auditus Thomae*, cioè l’attenzione alla filosofia di S. Tommaso, effettuato, però, con quell’acume critico che riesce a far opera di saggia mediazione tra i contenuti di una *philosophia* che verrà detta *perennis* e le istanze di una cultura in continua e costante evoluzione.

L’*opus philosophicum* di Prisco spazia dal 1855 al 1889, e si colloca in un’Italia di recentissima unificazione, in cui l’orizzonte culturale è impregnato di kantismo, idealismo e soprattutto positivismo. E tutti e tre questi movimenti filosofici si appalesano come poco propensi ad una visione cristiana di vita, mondo e storia.

Psicologicamente abbiamo un clima di ottimismo, fortemente legato al progresso tecnologico-scientifico, che, però, si scontra con le tristi realtà della guerra e della fame. In ambito economico si assiste al trionfo del pensiero liberista e che, in ambito giuridico, spiega i suoi riflessi ne Codice Civile del nuovo Regno d’Italia, promulgato nel 1865.

La Chiesa, che vive la pesantezza della “questione romana”, paga le conseguenze del “Sillabo” (1864) con una sorta di isolamento e vive, quindi, una lacerazione profonda con la cultura dell’epoca, solo successivamente in parte superata dal successore di Pio IX, cioè Papa Leone XIII, il quale promulgò l’Enciclica *Aeterni Patris*. Il grande pontefice, uomo di cultura e aperto

⁴ C. LIBERTINI, *Antesignano del neotomismo il Card. Giuseppe Prisco*, in “Il Mattino”, LVI (1953), n. 246 del 17 agosto 1953, p. 6.

al dialogo, individua nel tomismo il paradigma per dialogare e potersi inserire con efficacia della cultura, affermando:

«Per la verità, sopra tutti i Dottori Scolastici, emerge come duce e maestro San Tommaso d'Aquino, il quale, come avverte il cardinale Gaetano, “perché tenne in somma venerazione gli antichi sacri dottori, per questo ebbe in sorte, in certo qual modo, l'intelligenza di tutti”. Le loro dottrine, come membra dello stesso corpo sparse qua e là, raccolse Tommaso e ne compose un tutto; le dispose con ordine meraviglioso, e le accrebbe con grandi aggiunte, così da meritare di essere stimato singolare presidio ed onore della Chiesa Cattolica. [...] Clemente VI, Nicolò V, Benedetto XIII ed altri attestano che tutta la Chiesa viene illustrata dalle sue meravigliose dottrine; San Pio V poi confessa che mercé la stessa dottrina le eresie, vinte e confuse, si disperdono come nebbia, e che tutto il mondo si salva ogni giorno per merito suo dalla peste degli errori. Altri, con Clemente XII, affermano che dagli scritti di lui sono pervenuti a tutta la Chiesa copiosissimi beni, e che a lui è dovuto quello stesso onore che si rende ai sommi Dottori della Chiesa come S. Gregorio, S. Ambrogio, S. Agostino e S. Girolamo. Altri, infine, non dubitarono di proporlo alle Accademie e ai grandi Licei quale esempio e maestro da seguire a piè sicuro. A conferma di questo Ci sembrano degnissime di essere ricordate le seguenti parole del Beato Urbano V all'Accademia di Tolosa: “Vogliamo, e in forza delle presenti vi imponiamo, che seguite la dottrina del Beato Tommaso come veridica e cattolica, e che vi studiate con tutte le forze di ampliarla”. Successivamente Innocenzo XII, nella Università di Lovanio»⁵.

In questo clima, il Prisco, ben definito – come si anticipava - “ragionatore acuto, serrato ed originale”, si fa operatore culturale, scrive e insegna, senza mai perdere di vista la complessa realtà socio-culturale che lo circonda.

⁵ Lettera Enciclica *Aeterni Patris* reperibile *on line* in https://www.vatican.va/content/leo-iii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html. Al fine di delineare un quadro più ampio del tomismo, cfr. M.D. CHENU, *Introduzione allo studio di S. Tommaso d'Aquino*, tr. it., Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1953; R. GARRICOU LAGRANGE, *La Sintesi Tomistica*, Queriniana, Brescia 1953; C. FABRO, *Introduzione a San Tommaso. La metafisica tomista e il pensiero moderno*, Ares, Milano, 1997; B. MONDIN, *Il Sistema Filosofico di Tommaso d'Aquino*, Massimo, Milano 1985; R. SPIAZZI, *San Tommaso d'Aquino: biografia documentata*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1997; R. SCHÖNBERGER, *Tommaso d'Aquino*, tr. it., Il Mulino, Bologna 2002; S. VANNI ROVIGHI, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Laterza, Bari 2002; E. GILSON, *Il tomismo: introduzione alla filosofia di San Tommaso d'Aquino*, Jaca Book, Milano 2011.

2. Brevi linee biografiche

Giuseppe Prisco nacque a Boscotrecase (NA) l'8 settembre 1833 e compì i suoi studi nel Seminario di Napoli. Qui, frequentando i corsi filosofico-teologici, avrà come professore il fondatore stesso della scuola neotomista napoletana e - secondo alcuni - il primo vero neotomista italiano, cioè il Canonico Gaetano Sanseverino⁶.

Sanseverino è un personaggio meritevole di ampio spazio, ma spesso tenuto in un colpevole oblio⁷. Fu lui a seguire e coltivare il Prisco, suo allievo, inserendolo progressivamente nell'attività della Facoltà Teologica (all'epoca "Liceo Arcivescovile") e favorendone l'assunzione alla cattedra. Non a caso, il saggio finale di filosofia sostenuto nel 1855 da Prisco verrà subito pubblicato (cosa all'epoca non usuale) col titolo di *Saggio di filosofia*⁸. Si tratta certamente di un'opera giovanile, ma già si coglie la grande attenzione ai punti nodali della problematica culturale dell'epoca, costante che caratterizzerà tutte le sue opere.

Giovane professore di *Etica e diritto naturale*, che nella *ratio studiorum* di una Facoltà Teologica all'epoca era considerata disciplina fondamentale,

⁶ Seguiamo l'ardita, ma documentata tesi di P. Orlando, che contrasta quella di vari storici, soprattutto settentrionali, quali P. DEZZA, *Alle origini del neotomismo*, Bocca, Milano 1940. Questi sostengono che, avendo subito Gaetano Sanseverino l'influsso del P. Sordi e del P. Liberatore (P. ORLANDO, *Il tomismo a Napoli nel sec. XIX*, cit., pp. 74-76), il Sanseverino stesso non sarebbe il primo neotomista italiano. Orlando, invece, dimostra che fu proprio quest'oscuro professore di filosofia di Napoli (anche docente all'Università Statale del capoluogo partenopeo, nonché, all'epoca, capitale del Regno) ad essere il primo in Italia ad aver dato inizio a un rinnovato studio delle dottrine di S. Tommaso, dando così origine al movimento neotomista. Questo trionferà nel 1879, anno in cui Leone XIII con l'enciclica *Aeterni Patris* dichiarerà la filosofia di S. Tommaso "filosofia ufficiale" della Chiesa. Cfr. P. ORLANDO, *Il tomismo a Napoli nel sec. XIX*, cit., pp. 15-38. Sul Sanseverino cfr. *ivi*, p. 108 e segg. Per uno sguardo d'insieme del fenomeno neotomista napoletano sotto un profilo più filosofico cfr. pure D. SESSA, *Cultura cattolica dell'800 e rinascita neotomista a Napoli*, cit. e sotto un profilo più storiografico P. NADDEO, *Le origini del neotomismo e la scuola del Sanseverino*, Iannone, Salerno 1940.

⁷ Cfr. P. ORLANDO, *Il tomismo a Napoli nel sec. XIX*, cit., pp. 41-108. Di Gaetano Sanseverino ricordiamo *La dottrina di S. Tommaso sull'origine del potere*, Napoli 1953; *Elementa philosophiae theoreticae ad usum cleri neapolitani*, Manfredi, Napoli 1858; *Philosophia cristiana cum antiqua et nova comparata*, Manfredi, Napoli 1862. L'orientamento di fondo del caposcuola fu più teoretico, mentre i successori, come lo stesso Prisco e Signoriello approfondirono anche tematiche di filosofia pratica. Cfr. ad es. N. SIGNORIELLO, *Philosophia moralis*, Officina Bibliothecae Catholicae, Napoli 1876.

⁸ G. PRISCO, *Saggio di filosofia dato nel Liceo Arcivescovile di Napoli il dì 5 luglio 1855*, Tip. Arcivescovile, Napoli 1855.

caratterizzò il corso, che corrispondeva agli odierni trattati di filosofia morale, esaminando, in stretta connessione con la trattazione ontologica dell'uomo (antropologia filosofica), struttura, finalità e rilevanza dell'umano agire⁹.

Parte integrante della trattazione era quella relativa al diritto naturale, in cui, sempre in stretta relazione con l'ontologia, e, specificamente la filosofia dell'essere dell'uomo, si operava l'approfondimento relativo ai rapporti intersoggettivi ed alle loro caratterizzazioni giuridiche. Nacque proprio in questi anni, certamente grazie anche alla materia insegnata, il suo grande amore per le scienze giuridiche. Egli, tra l'altro, giunse a impartire privatamente, a casa sua, lezioni di scienze giuridiche ad alunni iscritti all'università partenopea e, particolarmente, alla facoltà Giuridica¹⁰ e frequentatore di molte lezioni fu anche Benedetto Croce, anticlericale con tutti, ma non con Prisco¹¹.

Alcuni biografi ipotizzano che Prisco abbia insegnato nell'Università di Napoli¹², ma non vi sono tracce documentali di questa collaborazione. Il dotto filosofo ebbe certamente, però, continui contatti con docenti della Facoltà Giuridica dell'Ateneo napoletano. Nel frattempo la sua fama crebbe sempre di più, soprattutto grazie alle pubblicazioni, molte delle quali tradotte all'estero.

E fu così che a sorpresa Leone XIII, dopo averlo conosciuto personalmente nel 1896, lo creò Cardinale nel Concistoro del 1896 e due anni dopo lo elesse Arcivescovo di Napoli¹³.

L'antefatto sta nella visita di una serie di gruppi di studenti di vari collegi ecclesiastici tedeschi a Roma, in cui il Papa apprende con sorpresa e compiacimento che

⁹ Per quanto attiene alla visuale etica del Prisco ed alla fondazione metafisica della medesima, cfr. D. SESSA, *Dalla philosophia prima all'etica: l'iter di Giuseppe Prisco*, in "Rivista di Letteratura e Storia Ecclesiastica", a. XXIII (2017), n. 1, pp. 91-112.

¹⁰ Cfr. A. SBARRA, *Il pensiero filosofico del Card. Giuseppe Prisco*, Napoli 1936, p. 86.

¹¹ CIRILLO A.-CASALE A., *Il Cardinale Giuseppe Prisco. L'uomo di Chiesa, il docente, il filosofo nell'Italia del suo tempo*, Centro Studi Archeologici di Boscotrecase, Boscotrecase (NA) 2023, pp. 30-31. In particolare, gli AA. del pregiato volume riportano stralci di un'intervista a B. Croce, in cui il filosofo, rievocando il suo antico Maestro, non riesce a trattenere una sincera ed enorme commozione (p. 31).

¹² M. AUTORE, *Il Neotomismo del Card. Giuseppe Prisco*, Tip. Arcivescovile, Napoli 1936, p. 11. Per quanto concerne la domanda, da molti sollevata se Prisco a qualsiasi titolo avesse prestato a qualsiasi titolo la sua opera nella Facoltà Giuridica di Napoli, Orlando dà documentata risposta negativa (*Il tomismo a Napoli nel sec. XIX*, cit., p. 88). Le fonti compulsate ugualmente non ne fanno cenno (Cfr. Ivi, pp. 230-232).

¹³ Cfr. CIRILLO A.-CASALE A., *Il Cardinale Giuseppe Prisco. L'uomo di Chiesa, il docente, il filosofo nell'Italia del suo tempo*, cit., pp. 46-48.

“In quelle università ecclesiastiche e nei seminari della Germania si adottavano come libri di testo le opere di questo prete napoletano. Il papa volle conoscere questo dotto, i cui libri erano ricercati ed ammirati all'estero, e nominò Giuseppe Prisco cardinale diacono di S. Cesareo in Palatio”¹⁴.

La promozione e gli oneri dell'episcopato determinarono, di fatto, la conclusione della sua produzione filosofica e giuridica, e d'ora in avanti Prisco, per motivi connessi al suo *status* di pastore, produrrà esclusivamente lavori teologici.

Dopo venticinque anni di governo nell'Archidiocesi Napoletana, morirà nel 1923 tra il sincero e generale compianto di una Napoli conscia di aver perduto in lui uno tra i più prestigiosi esponenti culturali. Lo testimonia l'ingente partecipazione di intellettuali, autorità, popolo ai solenni funerali¹⁵.

La sua eredità culturale consisterà, oltre alle opere, nella fondazione di riviste ed accademie, come l'Accademia di Scienze e Lettere, il cui organo fu la *Rivista di Scienze e Lettere*¹⁶ e l'Accademia di S. Pietro in Vincoli, il cui organo sarà costituito dagli *Atti dell'Accademia di S. Pietro in Vincoli*¹⁷.

3. Brevi linee bibliografiche

Il nome del massimo biografo e divulgatore del neotomismo napoletano e dei suoi esponenti principali, tra i quali Prisco è certamente in epoca contemporanea tra i massimi, è quello del compianto Mons. Pasquale Orlando.

Egli così ebbe a descrivere i trentaquattro anni di attività scientifica del Prisco:

“Nell'alto e faticoso cammino che percorre l'intelligenza del Prisco, trentaquattro anni di produzione intellettuale segnano un progresso sempre ascendente verso un contenuto di dottrina sempre più intenso”¹⁸.

¹⁴ *I Diari dei Cerimonieri della Cattedrale di Napoli*, vol. XXV, f. 296

¹⁵ Sulla morte e sui solenni e trionfali funerali del Card. Prisco cfr. A. CIRILLO-A. CASALE, *Il Cardinale Giuseppe Prisco. L'uomo di Chiesa, il docente, il filosofo nell'Italia del suo tempo*, cit., pp. 9-14.

¹⁶ Cfr. “Atti dell'Accademia napoletana di Scienze e Lettere”, a. I., n. XX (1900), n.1, pp. 5-6.

¹⁷ Cfr. “Atti dell'Accademia napoletana scientifico-letteraria di S. Pietro in Vincoli”, a. I (1914), n. 1, p. 3.

¹⁸ P. ORLANDO, *Il tomismo a Napoli nel sec. XIX*, cit., p. 198.

All'Orlando fa eco un altro attento biografo del Prisco, Michele Autore, che aggiunge: "Verso una maturità di giudizio sempre più meditato, verso un'originalità divenuta più larga, verso una copia d'erudizione più ricca"¹⁹.

Nella produzione di Prisco - come si anticipava - abbiamo una netta distinzione cronologica. Dal 1855 al 1889 l'indole dei lavori è filosofica; la seconda, al 1889 alla morte (1923) teologica e si chiude con l'ultima lettera pastorale per la Quaresima del 2 febbraio 1923²⁰.

L'opus primum è il già citato Saggio di filosofia dato nel Liceo Arcivescovile il 3 luglio 1855²¹.

Dal 1857 al 1860 la rivista "La Scienza e la fede"²² ospiterà ben 14 corposi articoli del Prisco, tutti di spiccato interesse filosofico, incentrati su tre argomenti principali: ontologismo, razionalismo e la filosofia di S. Anselmo²³.

Dal 1861 al 1865 abbiamo ancora una serie di articoli su "La Scienza e la Fede"²⁴, mentre nel 1862-3 comparirà l'opera più famosa del Prisco, ancora, però, d'interesse principalmente filosofico-speculativo, cioè *Elementi di filosofia*²⁵.

Si tratta di un'opera fondamentale, in cui il maestro napoletano organizza una trattazione organica e didatticamente pregevolmente chiara della fi-

¹⁹ M. AUTORE, *Pensiero informativo delle opere in Per il Card. Prisco*, Jovene, Napoli 1923, p. 17.

²⁰ Cfr. P. ORLANDO P, *Il tomismo a Napoli nel sec. XIX*, cit., p. 197.

²¹ *Saggio di filosofia dato nel Liceo Arcivescovile di Napoli il dì 5 luglio 1855*, Tip. Arcivescovile, Napoli 1855. L'A. offre una trattazione *de universa philosophia* in 55 pagine con una prima parte ("Il criterio del vero"), che parte dalla confutazione dello scetticismo, per passare ai cardini della logica e della filosofia della conoscenza; la seconda parte ("Ideologia generale") riflette su sensismo, intellettualismo, criticismo, puntualizzando gli universali e poi toccando i temi cardine della cosmologia ed il nucleo tematico della sostanza e dell'essere. La III parte ("Metodologia") tratta delle prospettive diverse con cui si affronta il problema filosofico come sensismo, psicologismo, eclettismo, con una particolare attenzione all'ontologismo che viene criticato e si conclude con una interessante disamina del misticismo.

²² Si tratta della rivista neotomista napoletana fondata nel 1840 da G. Sanseverino. Le pubblicazioni incominciarono nel 1841. Il sottotitolo fu "Raccolta religiosa, scientifica, letteraria ed artistica che mostra come il sapere umano renda testimonianza alla religione cattolica". Fu il primo esperimento in tutta Italia di una rivista in difesa culturale della fede ed unico fino al 1850, anno di nascita de "La Civiltà Cattolica" ad opera dei Gesuiti. Cfr. P. ORLANDO, *Il tomismo a Napoli nel sec. XIX*, cit., p. 44 e segg.

²³ Per la specificazione bibliografica cfr. P. ORLANDO, *Il tomismo a Napoli nel sec. XIX*, cit., pp. 202-203.

²⁴ Per la bibliografia cfr. *ivi*, p. 203.

²⁵ G. PRISCO, *Elementi di filosofia speculativa secondo le dottrine degli Scolastici e specialmente di S. Tommaso d'Aquino*, 2 voll, Tip. del Fibreno, Napoli 1862-3.

losofia teoretica. Egli parte dall'*organon philosophicum*, cioè la logica, e tocca poi gli altri nodi tematici.

Tratta la dinamologia generale (le facoltà dell'anima umana), la dinamologia speciale (la percezione, che divide in esterna ed interna, il ragionamento, la coscienza); l'ideologia generale (la formazione delle idee), l'ideologia particolare (il concetto di essere, e, quindi, l'ontologia, con il principio di causalità, il cui valore è ritenuto secondo la tradizione tomista ontologico, il concetto di sostanza contrapposto a quello di accidente); la criterologia (i concetti di certezza, autorità e tradizione scientifica), la cosmologia (con la consueta trattazione di spazio e, tempo, ritenuti "enti di ragione con fondamento nel reale" e l'estensione), l'antrologia (cioè l'antropologia filosofica con particolare riferimento alla sostanzialità dell'anima), la teodicea (la teologia razionale, con una particolare attenzione agli argomenti per affermare che "Dio è", ed agli attributi della sostanza divina)²⁶.

²⁶ All'edizione del 1862-3 seguono varie edizioni (1879⁵). L'opera ebbe ampia risonanza come testimoniano autorevoli recensioni. Per le recensioni (come quella del P. Liberatore in "La Civiltà Cattolica", vol. XI, anno 15, fasc 34 del 18 agosto 1864, p. 575 e segg.) cfr. P. ORLANDO, *Il tomismo a Napoli nel sec. XIX*, cit., p. 205, n. 123. Forniamo l'indice dell'opera: Prefazione (1-16). Prolegomeni allo studio della filosofia: 1) Definizione di filosofia; 2) Importanza della filosofia; 3) La filosofia e il positivismo; 4) Divisione della filosofia - Prolegomeni alla logica: 1) Definizione della logica; 2) Importanza della logica e sua divisione - Logica. Parte prima: 1) Del concetto logico; 2) Dell'universale logico; 3) Della definizione e della divisione; 4) Del giudizio universalmente avvisato; 5) Divisione del giudizio; 6) Del ragionamento generalmente avvisato; 7) Leggi del sillogismo categorico; 8) Del sillogismo ipotetico; 9) Utilità del ragionamento deduttivo; 10) Dell'induzione; 11) Forme di argomentazione - Logica. Parte seconda (Un' *Introduzione* e 13 capitoli): 1) Della verità logica; 2) Stati della mente in ordine al vero; 3) Dell'errore e sue cagioni; 4) Del ragionamento sofistico; 5) Del ragionamento dialettico; 6) Della dimostrazione; 7) Differenti specie di dimostrazione; 8) Della scienza in senso subbietivo; 9) Dei principi; 10) Determinazione dei primi principi; 11) Della scienza in senso obbietivo; 12) Classificazione delle scienze; 13) La scienza e il sistema - Logica. Parte terza (6 capitoli): 1) Nozioni del metodo e sue leggi generali; 2) Necessità di un metodo determinato e se esso sia unico in tutte le scienze; 3) Del dubbio metodico; 4) Divisione del metodo in analitico e sintetico; 5) Osservazione e sperimentazione; 6) Dell'ipotesi o metodo ipotetico - Dinamologia generale (4 capitoli): 1) Natura delle facoltà dell'anima umana; 2) Molteplicità ed armonia delle facoltà; 3) Criterio distintivo delle facoltà; 4) Classificazione delle potenze dell'anima umana - Dinamologia particolare (29 capitoli). Prima parte: 1) Distinzione tra la sensibilità esterna ed interna; 2) Subbietto della sensazione; 3) Leggi della sensibilità esterna; 4) Origine della sensazione; 5) Di alcune false teorie intorno alla sensazione; 6) Valore della percezione sensitiva. Seconda parte: 1) Numero dei sensi interni; 2) Del sentimento fondamentale; 3) Fantasia e sue leggi; 4) Della memoria sensitiva; 5) Dell'istinti. Terza parte: 1) Dell'intelletto e sua differenza dal senso; 2) Destinazione dell'intelletto; 3) Legge dell'intelletto umano; 4) Oggetto primo ed immediato del nostro intelletto; 5) Determinazione dell'astrazione; 6) Spiegazione della percezione intellettuale; 7) Sintesi delle leggi derivanti

Possiamo qui intravedere le basi teoretiche dell'ulteriore trattazione in ambito morale e giuridico, soprattutto con i riferimenti alla facoltà di giudicare, alla libertà, alla volontà ed alla dialettica intelletto-volontà. Elemento costante e significativo è l'armonia tra fede e ragione, caposaldo del tomismo,

Nel 1863 segue un'altra opera di tutto rilievo, cioè *Metafisica della morale*²⁷. Qui l'A. si cimenta ora nel campo della cosiddetta filosofia pratica, affrontando le complesse tematiche della legge naturale e della legge eterna, che poi svilupperà ulteriormente.

dalla conoscenza sensitiva ed intellettiva; 8) Della facoltà di giudicare e di ragionare; 9) Se la memoria sia distinta dall'intelletto; 10) Rilevanza della coscienza; 11) Oggetto della coscienza; 12) Attinenza della coscienza con l'intelletto; 13) Della volontà generalmente avvisata; 14) Della libertà; 15) Natura della libertà umana; 16) Breve cenno sugli abiti; 17) Differenza tra la volontà e l'istinto; 18) Della forza motrice dell'uomo - Ideologia generale (in 9 capitoli): 1) Delle idee e loro caratteri 2) Sensismo; 3) Sistema delle idee innate; 4) Del formalismo; 5) Ontologismo; 6) Spiritualismo non puro; 7) Valore delle idee universali; 8) Influenza della parola sul pensiero; 9) Conclusione sopra i sistemi logici - VOL. II. Ideologia particolare (10 capp.): 1) Dell'essere e delle sue forme; 2) Primato del concetto dell'essere; 3) Del principio di contraddizione; 4) Idee elementari: unità e numero; 5) Dell'identità; 6) Della verità, bontà e bellezza; 7) Sostanza ed accidente, 8) Della persona; 9) Della causa e dell'effetto; 10) Del finito e dell'infinito - Criteriologia (8 capp.): 1) Compito della filosofia in ordine alla certezza; 2) Dello scetticismo; 3) Motivo subiettivo della certezza; 4) Motivo obiettivo della certezza; 5) Del razionalismo e tradizionalismo; 6) Tradizione scientifica; 7) Autorità della testimonianza umana; 8) Autorità delle fede religiosa. - Cosmologia (11 capp.): 1) Degli elementi compositivi dei corpi; 2) Della estensione; 3) Dello spazio; 4) Del tempo; 5) Concetto generale della vita; 6) Funzioni della vita nelle piante; 7) Natura del principio vitale nelle piante; 8) Della vita animale; 9) Unità del principio vitale nelle piante; 10) Essenza dell'anima nei bruti; 11) Origine dell'anima nei bruti, e sua fine - Antrologia (13 capp): 1) Sostanzialità dell'anima umana; 2) Semplicità e spiritualità dell'anima umana; 3) Unione naturale fra l'anima umana e il corpo; 4) Del puro spiritualismo; 5) Del materialismo; 6) L'anima umana è la forma sostanziale del corpo; 7) Unità del principio vitale nell'uomo; 8) Definizione dell'anima umana; 9) Sistemi circa l'unione dell'anima col corpo; 10) Sulla pretesa sede dell'anima umana; 11) Origine dell'anima umana; 12) Immortalità dell'anima umana; 13) Metempsicosi - Teodicea (20 capp.): 1) Definizione e oggetto della Teodicea; 2) Possibilità di dimostrare l'esistenza di Dio; 3) Prova ontologica dell'esistenza di Dio; 4) Veri argomenti per l'esistenza di Dio; 5) Maniera come conosciamo le proprietà divine; 6) Dell'Assolutezza qual carattere metafisico di Dio; 7) Dottrina dell'Hegel sull'Assoluto; 8) Dell'unità di Dio; 9) Sussistenza personale di Dio; 10) Della coscienza che Dio ha di se stesso; 11) Della volontà di Dio; 12) Della creazione; 13) Errori opposti alla creazione: panteismo; 14) Del dualismo; 15) Osservazioni sul panteismo di Spinoza e di Hegel; 16) Della conservazione; 17) Fine della creazione; 18) Dell'uno nel vario come legge della creazione; 19) Della provvidenza divina; 20) La provvidenza e le cause finali.

²⁷ G. PRISCO G., *Metafisica della morale ossia Etica Generale. Lezioni elementari dettate dall'Abate G. Prisco*, Tip. del Fibreno, Napoli 1865.

Nel 1866 abbiamo un altro contributo teoretico *La filosofia del Can. Sanseverino e la scienza contemporanea*²⁸, tradizionalmente antihegeliana. Non a caso segue *Lo hegelismo in ordine alla scienza*²⁹ e *Considerazioni storico-critiche sulla filosofia scolastica*³⁰.

Nel 1867 pubblica un saggio sull'ontologismo di V. Gioberti³¹ e, finalmente, nel 1870 la prima opera filosofico-giuridica (una sorta di trattato in ambito di "dottrina dello stato", cioè *Considerazioni sull'essere dello Stato*³². L'occasione del piccolo lavoro (di sole 39 pagine) è la pubblicazione di un'opera di Giuseppe Rocco, consigliere della Corte dei Conti di Napoli³³, che egli conosceva personalmente. Nel lavoro l'A. sviluppa e delinea "la natura, le leggi e l'organismo della società civile, ed infine investiga sui generali cangiamenti avvenuti nell'incivilimento europeo"³⁴.

Nel 1872, finalmente, abbiamo *Principii di filosofia del diritto sulle basi dell'etica*³⁵, dove il nostro A. dispiega tutta la sua cultura giuridica. L'opera, di eccezionale altezza speculativa e di portata giuridica altissima, pur essendo editata nel 1872, è certamente frutto di un notevole lavoro anteriore e già dal suo titolo possiamo intuire quale sia la concezione del rapporto tra diritto e morale nel filosofo napoletano.

Nel 1874, seicentesimo anniversario della morte di S. Tommaso d'Aquino abbiamo *Filosofia elementare*, trattazione manualistica sintetica

²⁸ Si tratta dell'edizione di una serie di articoli apparsi sulla rivista "La Scienza e la Fede" in fascicoli del 1866, ripubblicati in volumi a parte nel 1868.

²⁹ Si tratta di un articolo pubblicato nella rivista scientifica e letteraria napoletana "La Carità", II (1866), V-VI, pp.277-286; 359-371.

³⁰ L'opera si riferisce al lavoro di B. Kleutgen intorno alla filosofia antica. Prisco in sei articoli rivede le idee dello studioso tedesco, apportando alcune variazioni. A tal proposito Cfr. P. ORLANDO, *Il tomismo a Napoli nel sec. XIX*, cit., p. 213.

³¹ G. PRISCO, *Gioberti e l'ontologismo*, Tip. degli Accantoncelli, Napoli 1867. L'opera costituisce una forte critica all'ontologismo giobertiano, soprattutto per le conseguenze teologiche, giudicate pericolose dall'A.

³² Cfr. ID., *Considerazioni sull'essere dello Stato* in "La Scienza e la fede" vol. 78, a. 30 (1870), pp. 116-134. Per una ricognizione critica dell'opera cfr. D. SESSA, *L'essere dello stato. Le "considerazioni" di Giuseppe Prisco*, PassionEducativa, Benevento 2015.

³³ G. ROCCO G., *La filosofia del diritto amministrativo e delle leggi che lo conservano*, Tip. degli Accantoncelli, Napoli 1870.

³⁴ Cfr. P. ORLANDO, *Il tomismo a Napoli nel sec. XIX*, cit., p. 215.

³⁵ G. PRISCO, *Principii di filosofia del diritto sulle basi dell'etica. Diritto individuale*, Manfredi, Napoli 1872. L'opera è divisa in quattro libri, preceduta da un'ampia *Introduzione* relativa alle nozioni basilari dell'etica. Il I libro riguarda l'essenza del diritto; il libro II riguarda i diritti cosiddetti "innati"; il libro III riguarda i diritti acquisiti; il libro IV riguarda l'inviolabilità e la tutela del diritto.

della filosofia sistematica (logica, filosofia della conoscenza, antropologia, cosmologia, ontologia e teodicea)³⁶.

4. Il neotomismo e gli “idòla” della cultura dell’800: kantismo, hegelismo e positivismo

Va rilevato preliminarmente che per le vicende storiche e culturali, l’epoca di Prisco è certamente complessa e difficile.

Un motivo chiave per l’emarginazione della scuola neotomista napoletana fu la sua mancanza di adesione alle tre scuole dominanti e, anzi, la sua contestazione radicale nei loro confronti. Questa veemente critica derivava non solo da ragioni filosofiche e teologiche, ma anche da preoccupazioni di natura politica.

Il kantismo che si diffuse a Napoli era basato sulla *Critica della Ragion Pura*. A proposito, è interessante notare che alla diffusione di questa corrente in Italia contribuì moltissimo un domenicano di nome Ottavio Colecchi³⁷, al quale, secondo il maestro di Prisco, Gaetano Sanseverino, sarebbero sfuggite le conseguenze di portata teologica del genuino pensiero kantiano³⁸.

La scuola neotomista, ispirata dal pensiero dell’Aquinata e concentrata sul problema metafisico, non poteva accettare l’affermazione kantiana

³⁶ *Filosofia elementare*, Tip. del Fibreno, Napoli 1874. Si tratta di una sorta di *editio minor* degli *Elementi di filosofia*, finalizzata all’uso manualistico. L’opera è dedicata ai fratelli Giovanni, Ernesto e Gustavo D’Agostino, definiti dall’A. “miei amati discepoli”. Struttura generale: Prolegomeni allo studio della filosofia - Prolegomeni alla logica - Logica parte I (concetto, giudizio, sillogismo, argomentazione) - Logica parte II (verità logica, dialettica, dimostrazione, principi primi, scienza) - Logica parte III (metodo, analisi, sintesi, osservazione e sperimentazione - Metodo ipotetico). Dinamologia - Dinamologia generale (Le facoltà): definizione, classificazioni e leggi - Dinamologia particolare: Sensibilità e percezione sensitiva - Memoria sensitiva - Intelletto e memoria intellettiva - Leggi dell’intelletto umano - Pensiero astrattivo - I concetti e gli universale - Istinto - Volontà e libertà. Ideologia: Nozione e caratteri delle idee - Sensismo, formalismo, spiritualismo - Ontologia: Essere e forme - Proprietà - Sostanza e accidente - Persona - Causalità - Criteriologia: criterio di verità e certezza - Scetticismo e dubbio metodico - Autorità e fede religiosa. Cosmologia: Elementi compositivi dei corpi - Spazio e tempo - Essenza metafisica del regno organico - La vita - L’anima dei bruti. Antropologia: differenza tra antropologia empirica e razionale - Materialismo - Sostanzialità dell’anima umana - Unione anima-corpo - Origine e destino dell’anima umana. Teodicea: conoscibilità di Dio - Esistenza di Dio - Attributi dell’essere divino - La creazione - Dualismo e monismo: panteismo - Altri errori su Dio - Provvidenza e male - La permissione del male.

³⁷ Cfr. O. COLECCHI, *Sopra alcune questioni, le più importanti della filosofia. Osservazioni critiche*, Manuzio, Napoli 1834.

³⁸ Cfr. “La Scienza e la Fede”, VI (1843), pp. 174-194, 415-451; VII (1844), pp. 265-299. D’ora in avanti SF.

dell'impossibilità della metafisica come scienza. In particolare, i neotomisti napoletani riconoscevano il pericolo della predicazione equivoca dell'essere³⁹, tipicamente kantiana. Essa avrebbe reso impossibile qualsiasi teologia razionale, aprendo la strada all'agnosticismo e a derive teologiche come quella di Barth, che vedeva Dio come "totalmente altro", con conseguente negazione della teodicea.

L'inconoscibilità del "noumeno", l'idea che l'uomo non potesse penetrare negli arcani dell'essere, la centralità del soggetto (a scapito del realismo aristotelico-tomista) e l'idealismo gnoseologico venivano visti dalla scuola neotomista napoletana come rischi, limitazioni e segni di un pessimismo gnoseologico (e, quindi, antropologico) inaccettabile. Questi concetti erano considerati problematici, anche perché provenienti da una cultura che aveva già sperimentato la fiducia illuministica nella ragione umana⁴⁰.

Il kantismo, dopo aver negato la possibilità di una metafisica come scienza e aver introdotto una forma macroscopica di agnosticismo teologico, esitava nel fideismo (come chiaramente fa Kant), il che, cozzando fragorosamente contro il tomismo, riduce la morale a un mero imperativo categorico, rinunciando a fornire sostegno ontologico alla morale stessa. Ulteriore conseguenza, infine, è il formalismo giuridico, culmine della visione kantiana. La deriva formalista rovescia la logica dell'etica, in quanto, anziché affermare che "vetitum quia malum", adotta la formula "malum quia vetitum". Chiarissima l'insoddisfazione dei filosofi del diritto come Prisco, i quali non rinunciano a una vera fondazione metafisica della morale e del diritto⁴¹.

La seconda scuola dominante è l'idealismo, fortemente presente a Napoli. Non a caso, Gaetano Sanseverino, caposcuola del neotomismo napoletano, lo conosce bene e non solo attraverso la mediazione di Victor Cousin⁴²,

³⁹ Circa la dottrina della predicazione dell'essere nelle sue tre forme (equivoca, univoca ed analogica) in prospettiva tomista cfr. D. SESSA, *Metaphysica*, Angelicum University Press, Roma 2023, pp. 189-187.

⁴⁰ Cfr. SF VIII (1845), pp. 168-184, 241-260, 401-407.

⁴¹ Cfr. G. PRISCO, *Principii di filosofia del diritto sulle basi dell'etica*, cit., pp. 61-69. Sulla filosofia del diritto di Prisco cfr. il recente nostro contributo di D. SESSA, *La filosofia del diritto di G. Prisco. Neotomista napoletano*, cit.

⁴² SF XXIX (1855), pp. 28-45, 105-131. Si tratta di un editoriale anonimo, certamente da attribuirsi al Sanseverino, in cui il caposcuola scrive: "Frattanto le teoriche di Schelling e di Hegel sulla storia passavano il Reno per opera di Victor Cousin, il quale, forse primo di tutti, annunciò alla Francia il metodo di scrivere la storia *a priori*" (Ivi, p. 105).

ma soprattutto accostandosi direttamente alle fonti, contrariamente a quanto ebbe a sostenere Croce⁴³.

Per Prisco ed i neotomisti napoletani, il ribaltamento della logica classica operato da Hegel porta a esiti negativi simili, se non peggiori di quelli della filosofia kantiana. *In primis*, i neotomisti intuiscono bene che è possibile interpretare la logica hegeliana in chiave materialistica (si pensi alla sinistra hegeliana ed a Karl Marx), ma ciò che appare inaccettabile per questi filosofi è la predicazione hegeliana dell'essere, rigorosamente univoca. Mentre, infatti, la predicazione equivoca di Kant conduceva all'agnosticismo, l'univocità hegeliana porta a conseguenze teologicamente non meno gravi, come il panteismo. Si tratta di una questione fondamentale per la scuola neotomista napoletana, poiché essa considera cruciale mantenere la distinzione e la gerarchia ontologica tra Dio e il mondo, contrastando qualsiasi tendenza a identificare l'essere divino con l'essere del mondo⁴⁴. Così facendo - e certamente i neotomisti non hanno torto - on Hegel il metastorico tende a dissolversi in una dimensione puramente storica, il trascendente diventa immanente e tutto viene inglobato in uno storicismo relativistico destinato a consumare il divino, mescolandolo fino a confonderlo con l'umano⁴⁵.

D'altra parte, i filosofi del diritto neotomisti osservano con sospetto le conseguenze dell'hegelismo nella sfera morale e giuridica. Secondo questa prospettiva, lo Stato, considerato come la suprema incarnazione dello Spirito, diventa la fonte primaria dei valori stessi: lo Stato "ingresso di Dio nella storia", stabilisce ciò che è bene e ciò che è male. In questo contesto si dissolve la persona umana, non più considerata come il centro dell'universo giuridico⁴⁶, in quanto, il sistema ingloba il singolo nel tutto e ogni individuo altro non è che un momento dello sviluppo dialettico del sistema-tutto. L'esito è semplice: il cittadino non è più "persona", ma "individuo" e si ribalta la dialettica stato-cittadino, nel senso che non è più lo stato per il cittadino, ma il cittadino per lo stato.

La terza corrente, quella peraltro che fiorisce fino ad esplodere nella seconda metà dell'800 è il positivismo, visto da Prisco e dai neotomisti come la negazione di ogni costruzione spiritualistica. Esso viene accolto con entusiasmo anche a Napoli (come del resto ovunque), assurgendo a simbolo di un

⁴³ Sanseverino, ad esempio, citerà l'edizione berlinese della *Logica*, dell'*Enciclopedia delle scienze* etc.

⁴⁴ G. SANSEVERINO, *Philosophia Christiana cum antiqua et nova comparata*, Manfredi, Napoli 1862, pp. 130-136.

⁴⁵ Ivi, p. 136.

⁴⁶ Cfr. ad es. G. PRISCO, *Principii di filosofia del diritto*, cit., p. 137 e segg.

cambiamento epocale, mirato a eliminare i residui culturali, politici e sociali di un passato considerato inferiore al presente, in nome dell'idolatria della scienza, che, forte del suo progresso, è ritenuta la soluzione di tutti gli interrogativi ed i problemi dell'uomo. Per i neotomisti, al contrario, il positivismo non solo non riesce a risolvere le contraddizioni della moderna filosofia, ma finisce per cadere in un'estremizzazione sterile che consiste nell'esaltazione eccessiva del dato positivo⁴⁷.

I filosofi del diritto neotomisti combattono anche la negazione del diritto razionale proposta dal positivismo. Questo movimento filosofico, infatti, ribadisce un antico brocardo, secondo cui *potestas facit jus*, cioè la potestà di chi esercita il potere fa il diritto, rischiando di riproporre antichi adagi assolutistici (*quod regi placuit legis habet vigorem*) e, di conseguenza, reintroducendo il rischio antropologico dovuto all'arbitrarietà ed al conseguente snaturamento del diritto che ne deriverebbe, come avviene nei totalitarismi⁴⁸. Il diritto in senso genuino, infatti, secondo Prisco costituisce un limite all'arbitrio dei potenti.

Il neotomismo napoletano si sviluppò in risposta alle conseguenze dei tre orientamenti filosofici sopra menzionati, sia per motivi teoretici che pratici. Viene rimarcata, specialmente per il positivismo, come questa corrente di pensiero tenda alla cancellazione di ogni traccia di giusnaturalismo, al distacco della norma dall'orizzonte metafisico e alla negazione dell'oggettività del bene e del male, legandoli esclusivamente alla norma positiva. Questi elementi furono percepiti come inaccettabili e antropologicamente rischiosi. Di conseguenza, il neotomismo napoletano si sviluppa come reazione dell'intelligenza cattolica, capitanata da Prisco, alle sfide di talune deriva della cultura del tempo e scelse di seguire la strada di un "ritorno" a San Tommaso d'Aquino per risolvere i nodi problematici dell'epoca.

3. Il genuino "ritorno" a S. Tommaso e le tematiche filosofiche

3.1 Il "ritorno" a S. Tommaso

L'espressione "ritorno" a San Tommaso potrebbe essere interpretata *sic et simpliciter* in modo negativo, ma, come dimostreremo, alla luce dei dati e della produzione della scuola napoletana, tale approccio sarebbe estremamente ingiusto. È importante fare almeno due precisazioni in merito.

⁴⁷ SF XXX (1870), pp. 31-40, 265-278 ecc.

⁴⁸ Cfr. G. PRISCO, *Principii di filosofia del diritto sulle basi dell'etica*, cit., p. 44 e segg.

In via preliminare, infatti, va ribadito che, se è vero che il neotomismo napoletano è mosso anche da finalità apologetiche, non si limita assolutamente a essere una sterile e miope difesa del dogma dagli attacchi della scienza e della cultura moderna, come talvolta si è detto o si potrebbe pensare⁴⁹, ma è fortemente propositivo.

3.2 L'ambito delle "scienze speculative"

In ambito teoretico⁵⁰ ritroviamo una serie di costanti di primaria importanza. In cosmologia (filosofia della natura), Prisco, da neotomista segue l'impianto aristotelico-tomista. L'opzione è per il dualismo di convergenza e la metodica ha molto in comune col metodo fenomenologico-esperenziale⁵¹, partendo dai corpi sensibili e dalle loro caratteristiche, alla luce dell'orizzonte quantitativo-qualitativo. Spazio e tempo, alla luce della sana tradizione tomista sono concepiti come *enti di ragione con fondamento nel reale*⁵² e la struttura del mondo reale viene analizzata sulla base dei classici binomi tomisti: materia/forma, potenza/atto alla luce dei quali viene anche letta la struttura dinamica dell'esistente (divenire) ed il conseguente principio di mutazione. A questi si aggiungono a mo' di arricchimento il binomio sostanza-accidente e, poi, in ontologia, il concetto-cardine di essenza⁵³.

Nella filosofia dell'essere il punto di partenza è costituito dai caposaldi: essenza ed esistenza, la cui distinzione è vista come reale e non formale *ex parte rei*. Al binomio essenza-esistenza si associa il fondamento della dialet-

⁴⁹ Croce non fu tenero contro gli avversari dell'hegelismo, tra i quali primeggiavano i neotomisti. Citando il barnabita Milone, ad esempio, così si espresse: "Confutò anche lui Hegel dichiarando, tra l'altro, di non averlo mai letto per non trovarsi irretito nei sofismi dell'empio tedesco" (B. CROCE, *La vita letteraria a Napoli dal 1860 al 1900*, cit., p. 229).

⁵⁰ La principale opera di riferimento in ambito teoretico è G. PRISCO, *Elementi di filosofia speculativa secondo le dottrine degli Scolastici e specialmente di S. Tommaso d'Aquino*, cit.

⁵¹ Per una chiarificazione dell'opzione metodologica con particolare riferimento al tomismo cfr. D. SESSA, *Metaphysica*, cit., p. 51-63. L'opzione per un dualismo di convergenza è motivata ampiamente da P. ORLANDO, *Verso un tomismo esistenziale*, in "Aquinas" 14 (1971), pp. 381-412; pp. 531-569; 15 (1972), pp. 338-381; pp. 576-597; 16 (1973), pp. 227-254.

⁵² La soluzione tomista è intermedia, nel senso che non si nega un valore "schematico" alle coordinate spazio-temporali, ma, sul presupposto che alle categorie della mente (modi di essere di funzionare della mente) corrispondano le categorie della realtà, i tomisti utilizzano la formula, peraltro più che logica e congruente, che spazio e tempo siano enti di ragione con fondamento nella realtà. Cfr. P. ORLANDO, *Filosofia dell'essere finito*, cit., pp. 137-149 e D. SESSA, *Metaphysica*, cit., pp. 78-91. Va, infatti, anche ricordato che la conoscenza in prospettiva tomista è *adaequatio rei et intellectus*.

⁵³ Cfr. D. SESSA, *Metaphysica*, cit., pp. 99-116. Sul concetto di essenza cfr. *ivi*, pp. 137-147.

tica partecipativa⁵⁴, peraltro di notevole importanza nella prospettazione del mondo e dell'uomo stesso.

Ugualmente dati certi sono i principi primi, sia sul piano gnoseologico (principio di identità e non contraddizione) che ontologico (principio di ragion d'essere, principio di ragion sufficiente, principio di causa efficiente) ed alla luce della distinzione tra principio e causa si sviluppa la teoria della causalità, cui viene conferito valore ontologico. Da autentico tomista Prisco sposa la dottrina delle quattro cause: materiale, formale, efficiente e finale. Importanza particolare viene riconosciuta alla dottrina dell'astrazione e la predicazione dell'essere, nelle quali fondamentale è l'apporto di Tommaso d'Aquino⁵⁵. L'analogia, infine, è concepita come "via maestra"⁵⁶.

Anche per quanto attiene alla definizione dell'orizzonte personale, tanto significativo in teologia allorché si parla della persona di Cristo e di Dio come persona, si adotta la definizione di Tommaso d'Aquino "distinto sussistente in una natura intellettuale"⁵⁷.

In teodicea il presupposto è la conoscibilità razionale di Dio come "principio e fine di tutte le cose", peraltro dogmaticamente definita nel Vaticano I⁵⁸ e lo scenario è quello dell'armonia tra fede e ragione, intese come *recta fides* e *recta ratio*.

L'opzione ai fini di argomentare che "Dio è" è per le cinque vie di Tommaso, che, essendo *a posteriori*, mantengono un legame forte con l'esperienza concreta e proteggono da quegli incoerenti salti dal logico all'ontologico cui si espongono gli argomenti *a priori* (cfr. l'argomento ontologico di Anselmo d'Aosta)⁵⁹. L'itinerario di Dio nella ricerca umana avviene per via analogica e conscio dei limiti formali e sostanziali del linguaggio teologico. Il passaggio dall'ineffabilità all'analogia avviene seguendo le orme del Dottore Angelico con a) attribuzione negativa; b) attribuzione positiva; c) eminenza⁶⁰.

⁵⁴ Cfr. *ivi*, pp. 117-125.

⁵⁵ Cfr. *Ivi*, p. 163-178

⁵⁶ Cfr. *Ivi*, p. 178.

⁵⁷ *S.Th.*, I, 29-30.

⁵⁸ "Dio, principio e fine di tutte le cose, può essere conosciuto con certezza (*certo cognosci posse*) dalla luce naturale della ragione umana a partire dalle cose create" (CONCILIO VATICANO I, cost. dogm. *Dei Filius*, c. 2, DS 3004.

⁵⁹ Cfr. *Ivi*, ANSELMO D'AOSTA, *Proslogion*, in *Opere Filosofiche*, a cura di Sofia Vanni Rovighi, Laterza, Bari 1969.

⁶⁰ Si tratta del metodo tomista per giungere alla cosiddetta "conoscenza naturale" di Dio. Cfr. D. SESSA, *Metaphysica*, cit., p. 317-322. Cfr. pure *S.Th.*, I, q. 12, a. 12.

Il neotomismo fa sua l'analisi degli attributi divini tomista, articolati in ontologici ed operativi e, nel quadro della conoscibilità razionale di Dio, palesa come si pervenga a Dio come suprema identità, suprema unità, assoluta e semplice spiritualità, suprema verità, non esitando ad affermare che Dio è la stessa bontà, che Dio è la stessa bellezza, che Dio è la stessa attività, che Dio è la stessa interiorità, che Dio, Essere Sussistente, trascende spazio e tempo.

Nell'ambito degli attributi personali viene calibrato il senso dell'espressione che Dio è persona e tra gli attributi operativi viene considerata la problematica intorno alla creazione in senso attivo e passivo, evidenziando una particolare attenzione sulla problematica di motivo e fine della creazione, sul concetto di Provvidenza e Governo Divino e sul concetto di Conservazione come continuità della creazione⁶¹.

3.3 L'ambito delle "scienze pratiche"

La trattazione sulla metodologia delle scienze morali nell'economia del pensiero di Giuseppe Prisco è fondamentale e costituisce ciò che l'autore definisce "propedeutica alla morale".

Questo argomento è ripreso in vari contesti della sua produzione, sia in opere di etica che di giurisprudenza, ma viene affrontato in modo esplicito nella sua opera intitolata "Metafisica della morale"⁶².

⁶¹ Cfr. Ivi, p. 330-343. La trattazione è inserita nell'ambito dei cosiddetti "attributi operativi" dell'Ente Supremo.

⁶² Opera di riferimento G. PRISCO, *Metafisica della morale ossia Etica Generale. Lezioni elementari dettate dall'Abate G. Prisco*, Napoli 1865. Indice: Metafisica della morale - Introduzione I-XVI - Propedeutica della morale - 1) Definizione della filosofia morale (pp.1-15); 2) Dell'eudemonologia e dell'aretologia (pp.16-29); 3) Importanza della morale (pp. 30-40) - Metodologia delle scienze morale (pp. 40-70) - Parte prima: Antropologia morale - 1) Del bene in generale (pp. 71-87); 2) Delle cause finali in ordine alla morale (pp. 88-97); 3) Del bene assoluto come fine ultimo dell'uomo (pp. 98-109); 4) Dell'amor puro e disinteressato (pp. 110-116); 5) Natura e condizione dell'atto umano (pp. 117-123); 6) Moralità degli atti umani (pp. 124-136); 7) Dei comprincipii dell'umano operare (pp. 137-157); 8) Momenti diversi della moralità sotto l'azione delle passioni (pp. 158-164); 9) Della imputabilità (pp. 165-173). Parte II - Nomologia: 1) Del dovere morale (pp. 174-187); 2) Idea generale di legge (pp. 187-194); 3) Della legge eterna (pp. 195-202); 4) Della legge naturale (pp. 203-210); 5) Sanzione della legge morale (pp. 210-224); 6) Dell'imperativo morale (pp. 225-231); 7) La morale del piacere (pp. 231-242); 8) La morale dell'interesse (pp. 242-250); 9) La morale del sentimento (pp. 250-259); 10) La morale razionalistica (pp. 260-272); 11) Della coscienza morale (pp. 272-281); 12) La libertà illimitata di coscienza (pp. 282-287); 13) Morale e religione (pp. 288-298); 14) Necessità della morale rivelata (pp. 299-312). Di utile riferimento è anche PRISCO G., *Principi di filosofia del diritto sulle basi dell'etica. Diritto individuale*, cit. Per una presentazione globale della figura di Prisco maestro di etica, cfr. D. SESSA, *Dalla filosofia pri-*

L'importanza di una riflessione generale sul metodo è particolarmente evidente in Prisco, poiché è considerata imprescindibile affinché la ricerca abbia un carattere scientifico.

L'A. insiste costantemente sulla necessità di definire in modo chiaro e dettagliato l'oggetto e il metodo dell'etica filosofica, ritenendo che solo “fermate queste cose la mente dello speculatore può sicuramente procedere nelle sue investigazioni”⁶³, poiché questo costituisce un preliminare alla conoscenza del “cammino da seguire”. Questo approccio mira a evitare l'inconcludenza e l'astrattezza di un pensiero che, in termini moderni, potrebbe essere definito “debole”.

L'A., quindi, dopo aver definito “scopo e obbietto” della filosofia morale, si propone di fornire “un'esatta conoscenza del metodo che dovete seguire in questa scienza ed a soddisfare questo bisogno della scienza e la spontanea inchiesta che ve ne sorge naturalmente nell'animo è ordinata questa ricerca”⁶⁴.

Prisco considera fondamentale il metodo per preservare le scienze morali da una serie di errori che le hanno spesso “macchiate”. La tentazione di procedere senza una guida metodologica accurata porta a errori grossolani, soprattutto nelle discipline morali, con conseguenze dannose per l'umanità, soprattutto in termini di libero arbitrio⁶⁵.

Da provetto tomista, Prisco pone come elemento qualificante nella scienza morale - in termini di veritatività e concretezza - il riferimento all'essere, quindi alla metafisica generale. Per lui seguire questa opzione in maniera rigorosa è fondamentale, in quanto essa è imprescindibile per dotare di fondazione scientifica la ricerca. Va, peraltro, considerato che le scienze morali sono caratterizzate da due elementi distinti: una “intrinseca loro difficoltà”, ma anche dalla pericolosità di una “ingannevole facilità”⁶⁶.

ma all'etica: l'iter di Giuseppe Prisco, in “Rivista di Letteratura e Storia Ecclesiastica”, a. XXIII (2017), n. 1, pp. 91-112. Sul metodo di Prisco in ambito etico, cfr. ID., *La metodologia delle scienze morali nella riflessione di Giuseppe Prisco*, in “Rivista di Letteratura e Storia Ecclesiastica”, a. XXVII (2021), n. 1, pp. 61-104. Sui contenuti peculiari, cfr. ID., *Il concetto di bene nella prospettiva etica e giusfilosofica di Giuseppe Prisco, neotomista napoletano*, in “Rivista di Letteratura e Storia Ecclesiastica”, a. XXVIII (2022), n. 1, pp. 71-94.

⁶³ G. PRISCO, *Metafisica della morale ossia Etica Generale*, cit., p. 41.

⁶⁴ Ivi.

⁶⁵ Anzi “questo regno d'arbitrio fu sempre più rafforzato dalla non curanza di quelli i quali aveano l'intendimento di combatterlo” (Ivi, p. 41).

⁶⁶ Ivi.

3.4 Tommaso d'Aquino e lo *jus naturale*

Aristotele fonda il diritto naturale su di un dato facilmente rilevabile mediante l'esperienza, cioè il legame sociale degli uomini inteso come logica ed essenziale articolazione, ontologicamente conforme alla natura umana⁶⁷.

Le concettualizzazioni della problematica saranno sistematizzate da Tommaso d'Aquino. Egli resterà, perciò, il punto di forza di ogni filosofia del diritto naturale, secondo la quale il concetto di "diritto naturale", come si è già affermato con vigore, postula una concezione e una radicazione ontologica della realtà umana.

Dovendo tenere in considerazione la posizione giusfilosofica di un tomista quale Giuseppe Prisco, una breve trattazione sulle linee portanti della filosofia del diritto naturale in S. Tommaso, peraltro abbracciata, sviluppata ed attualizzata dal nostro A., appare indispensabile.

Alla base dell'intero discorso giusfilosofico abbiamo, secondo S. Tommaso, due sistemi normativi, una *lex naturalis* e una *lex aeterna*. La definizione della prima (cioè della *lex naturalis*) è famosissima: "Participatio legis aeternae et impressio divini luminis in creatura rationali"⁶⁸. Il Dottore Angelico, con questa celebre e scultorea frase, intende principalmente sottolineare che la ragione umana non esaurisce (né potrebbe) tutto il piano divino nel partecipare alla legge eterna ed anche la *participatio* della conoscenza riservata alla ragione umana è analogica⁶⁹. Del resto la *lex aeterna* nel suo ambito non contiene tutta la volontà divina. Tommaso, infatti, aggiunge: "Voluntas Dei, secundum se, non subditur legi aeternae; nec gubernatione Dei, sed tantum secundum voluta creata"⁷⁰.

Alla luce, quindi, di questi presupposti teologici, comprendiamo il motivo per cui Prisco sottolinei come il partecipare alla *lex aeterna* non equivale neppure a conoscere analogicamente tutto il piano del governo divino e, quindi, la normazione eterna non potrà coincidere con la normazione che l'uomo attinge da quella eterna con la sua sola ragione.

⁶⁷ A solo titolo esemplificativo cfr. ARISTOTELE, *Polit.*, I, 1, 1252-1253 e ID., *Et. Nich.* V, 1134 b: "Del giusto in senso politico, poi, ci sono due specie, quella naturale e quella legale: è naturale il giusto che ha dovunque la stessa validità, e non dipende dal fatto che venga o non venga riconosciuto; legale, invece, è quello che originariamente è affatto indifferente che sia in un modo piuttosto che in un altro, ma che non è indifferente una volta che sia stato stabilito".

⁶⁸ *S.Th.*, I-II, a. 2.

⁶⁹ Affermerà inoltre S. Tommaso: "Lex aeterna secundum essentiam est nota beatis tantum, sed in suis effectibus est nota omni creaturae rationali" (*S.Th.*, I-II, q. 34., a. 4 ad IIIum).

⁷⁰ Ivi, q. 91, a. 4 ad Ium.

Prisco si rende ben conto che non esiste in Tommaso d'Aquino, quindi, alcun ottimismo metafisico, pratico e giuridico, rispondendo in anticipo a quella che costituirà l'obiezione di Kelsen, che paventerà nel giusnaturalismo uno sterile ottimismo. Del resto la *lex naturalis* non è, per i tomisti, un *habitus mentis*, come talvolta si è letto, ma consiste essenzialmente in un *actus*⁷¹. Essa non potrà andare all'essenza della *lex aeterna*, per i motivi sovraesposti, ma sarà nota *in suis effectibus*, cioè nello *iustum* oggettivo, impresso nell'universo dalla "Sapienza Creatrice".

Il giusnaturalismo e la conseguente razionalità del diritto consisteranno allora, secondo Tommaso, nella possibilità dell'uomo di conoscere la *lex aeterna* negli effetti di ordine umano che essa ha prodotto nella natura specifica dell'uomo⁷².

La sua stessa struttura finalistica ne delinea chiaramente l'*iter* conoscitivo: la *lex naturalis* costituirà la somma di tutti gli sforzi umani per penetrare nel segreto e nella complessità della natura e richiederà uno studio teleologico, cioè una comprensione in funzione dei fini. Lo studioso, quindi, prima di essere giurista, sarà teologo naturale e filosofo, poiché il fondamento del diritto lo ricaverà tenendo conto che "secundum igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum naturae"⁷³.

Il Dottore Angelico parte sempre dall'esplorazione del mondo umano e proprio al suo interno coglie l'intuizione di un bene (*finis*) che gli è dato nella percezione di uno *iustum*, immanente nell'inclinazione naturale a conservare l'essere proprio, a propagarlo e, conseguentemente, a espandere e migliorare la civiltà. Di qui la *ratio practica* potrà dedurre l'*ordo praeceptorum naturae*, cioè il fondamento del diritto naturale, che sarà ontologico proprio in quanto ancorato alla realtà trascendente, anche se soggetto alla facoltà esperenziale presente in ogni singola coscienza umana. Sarà, comunque, (e non potrebbe non essere così) "universalmente necessario".

Resta, però, il passaggio da queste norme alla *lex aeterna*, che è faticoso e misterioso ed avviene per analogia, senza mai varcare le soglie del "mistero di Dio": "Legem aeternam - scrive S. Tommaso - nullus potest cogno-

⁷¹ Ivi, a.1.

⁷² Eventuali dubbi a proposito possono essere fugati in base ad un testo classico che non lascia adito a diverse interpretazioni: "ex impressione eius (legis aeternae) res habent inclinationes in proprios actus et fines. Inter praeterea autem, rationalis creaturae excellentiori quodam modo divinae Providentiae subiacet, in quantum et ipsa fit particeps Providentiae, sibi ipsi et aliis providens" (*S.Th.*, I-II, q. 91, a. 2).

⁷³ Ivi, q. 94, a. 2.

scere secundum quod est in se, nisi solus Deus”⁷⁴. Non si tratta, quindi, di giusnaturalismo per così dire “prometeico”, ma di una forma di giusnaturalismo commisurato all’uomo ed alla sua *facultas* gnoseologica, che, a sua volta, promana dalla sua *substantia* ontologica.

L’intero discorso, però, contrariamente alle obiezioni dei detrattori del diritto naturale, non si fonda sulla teologia rivelata, ma solo su quella razionale, cioè dalla *filosofia (teoretica) prima* (per usare una categoria aristotelica). La *lex naturalis*, infatti, è comune a tutti gli uomini e non è privilegio dei credenti. Essa è al di sotto della fede ed è posta sul piano della ragione⁷⁵.

Mentre la *lex aeterna* è postulata dalla fede, la *lex naturalis* è esperienza umana. Anche gnoseologicamente, infatti, essa proviene, per così dire, dal basso, cioè dai valori umani, dai *finis* stabiliti nelle relazioni essenziali tra impulsi naturali e oggetti conformi alla natura razionale dell’uomo.

Sul piano più propriamente ontologico, la scoperta dei valori è preceduta da una serie di impulsi umani legati ad una tensione verso il perfezionamento, o meglio manifestanti la loro *potentia oboedientialis ad perfectionem*⁷⁶.

⁷⁴ Ivi, a. 3.

⁷⁵ Altrove il Dottore Angelico aggiunge: “Ad praecepta legis naturae pertinent omnia quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana, scilicet omnia ad quae homo habet naturalem inclinationem” (*S.Th.*, I-II, q. 94, a. 3). Occorre considerare la distinzione tra lo statuto epistemologico della filosofia e quello della teologia. Nel primo caso, la filosofia si delinea come una vera e propria “impresa umana”, che si muove definirsi *ex cogitatu*, proprio in quanto l’uomo non dispone di altro metodo se non della sua ragione come unico strumento d’indagine. La teologia rivelata, invece, ha una struttura ed uno statuto epistemologico completamente diverso. Pur non rinnegando la ragione, infatti, essa non può che presupporre la fede, per cui il suo statuto epistemologico è classificabile come *ex revelatu* o *ex auditu*. Non a caso, afferma l’Apostolo: “La fede proviene dall’aver udito” (Rom. 10,17). La radicale distinzione, che non implica antitesi od opposizione, così viene commentata dal Ratzinger teologo “Qui ci viene presentata una definizione strutturale permanente di ciò che si verifica. In questa viene chiaramente messa a fuoco la distinzione fondamentale tra fede e mera filosofia; distinzione che per altro non impedisce affatto alla fede d’instaurare nuovamente nel suo seno la ricerca filosofica della verità. In maniera ancor più incisiva, si potrebbe dire che in effetti la fede proviene dall’ ‘udire’ e non dal ‘riflettere’, come fa la filosofia. La sua essenza non consiste, quindi, nell’essere un’elucubrazione del pensabile, che a conclusione tirata mi vien messa a disposizione come risultato del mio pensiero; è invece sua peculiare caratteristica quella di provenire dall’aver udito, di essere la ricezione di qualcosa che io di mia iniziativa non ho pensato, sicché in sostanza, nella fede, il pensiero è sempre un ripensamento di quanto si è udito e ricevuto in precedenza” (J. RATZINGER, *Introduzione al Cristianesimo*, tr. it., Queriniana, Brescia 1969, pp. 56-57).

⁷⁶ Il pensiero, a questo punto, va alla critica kelseniana, che, nella fattispecie, non appare particolarmente felice. Il maestro del “diritto puro” ritiene, infatti, che, anche ammettendo che la *lex naturalis* si attinga per via razionale, la sua forza obbligatoria derivi dalla fede in Dio, cosic-

Tommaso d'Aquino, quindi, insieme con i suoi seguaci, fonderà, invece, il diritto sulla totalità dell'essere, sintetizzando il giusnaturalismo stoico, classico e medioevale. Tutto ciò che è, in quanto ente è anche buono, poiché *bonum et ens convertuntur*⁷⁷, per cui ogni essenza ha ed avrà il diritto di realizzarsi secondo il suo modo d'essere.

Anche l'ente è chiamato all'unità del dover essere, cioè all'epilogo della sua piena realizzazione, ma la disposizione naturale dell'uomo potrà fallire il suo obiettivo, per cui occorrerà integrare la stessa natura umana con il diritto naturale. L'essere è, infatti, concepito come ordine e questo stesso ordine garantisce l'essere stesso dell'ente, cosicché si prospetta un ambito di riflessione nel quale è possibile riscoprire in modo più ampio il cosiddetto "uomo socializzato", il cui agire si tradurrà in rapporti giuridici, i quali non potranno che essere conformi alla sua essenza.

3.5 Tommaso d'Aquino ed il rapporto Stato-Chiesa

L'intero impianto tomista porta anche ad una moderna riconsiderazione dei rapporti tra Stato e Chiesa. L'elemento peculiare ed anche decisamente attuale è costituito dalla centralità della persona umana nell'ordinamento giuridico, che assumerà per Prisco valore di fondamentale rilevanza. In altri termini, ben lontano da quello che sarà l'impianto hegeliano, non è il cittadino da porre in funzione dello Stato, ma lo Stato e le istituzioni pubbliche in funzione del cittadino. La *persona*, infatti, nell'impianto giusfilosofico tomista è il cardine e il riferimento dell'universo giuridico.

E sta proprio qui la modernità del Prisco: la norma, le istituzioni, gli istituti giuridici, la logica del diritto altro non sono che "servizi" in favore del-

ché il *sollen* (dovere) sarebbe postulato da un *Sein* (Essere) che dista da esso infinitamente. Si tratta di una tipica concettualizzazione della cultura tedesca di tendenza protestante, criticabile in quanto opera un passaggio illegittimo dall'ambito filosofico a quello teologico. Cfr. H. KELSEN, *Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechtspositivismus*, Schmidt, Berlin 1928, p. 116 e segg.

⁷⁷ Per quanto riguarda i cardini dell'ontologia tomista, come punti di riferimento indichiamo C. GIACON, *Le grandi tesi del tomismo*, Patron, Bologna 1967, p. II, sez. II, pp. 157-276. Per quanto concerne una trattazione delle tematiche ontologiche in prospettiva tomista, ma con costante riferimento ai filoni di pensiero contemporaneo cfr. P. ORLANDO, *Filosofia dell'essere*, D'Auria, Napoli 1979 e la più recente ID., *Filosofia dell'essere finito*, Luciano, Napoli 1995. Per la delineazione di una cosmologia e di un'ontologia secondo un approccio tomista cfr. pure D. SESSA, *Metaphysica*, cit., in particolare l'Appendice A "Il tomismo e la *Summa Theologiae* di San Tommaso" (pp. XXIII-XXVII).

la persona umana e lo stesso S. Tommaso è preciso nel formulare la definizione di “persona”⁷⁸ e a porla al centro dell’ordinamento.

Ed è in tale prospettiva che si pone il dualismo Chiesa-Stato, che non è un “dualismo di antitesi”, ma un vero e proprio “dualismo di convergenza”, e che “risponde, peraltro, alla migliore tradizione tomista come autorevoli studiosi contemporanei di tale ispirazione concordano nell’affermare”⁷⁹.

Come tutte le istituzioni sono al servizio della persona, così Chiesa e Stato, che sono le due massime istituzioni, collaborano nella realizzazione di tale servizio, ognuno nell’ambito della propria peculiarità, in un dualismo, appunto, di convergenza, che operativamente si traduce in armonia e collaborazione. Lo Stato che deve salvaguardare il bene comune, l’ordine, la tranquillità, preservando dai flagelli ricordati anche nella celebre invocazione liturgica delle Litanie “A peste, fame et bello...libera nos Domine” e la Chiesa che è il “corpo mistico” di Cristo e che, come tale, anticipa la Gerusalemme celeste, ed ha il compito, con la premura di madre, di preservare l’uomo da ciò che lo possa distogliere dal fine ultimo.

San Tommaso da filosofo è molto attento ai cosiddetti “fini intermedi”, cioè quelli che, pur essendo mondani, in qualche modo vanno al di là dell’immediato e del contingente. Proprio per questo, perciò, è sempre deciso nel sottolineare come questi debbano essere sempre finalizzati e subordinati al fine ultimo, che è la salvezza, intesa in senso comunitario ed in senso personale. Di qui il diniego della logica della separazione Stato-Chiesa, che mal si coniugherebbe con la realizzazione di un autentico servizio alla persona umana e violerebbe il principio a cardine dell’intero impianto, cioè il dualismo di convergenza.

Un elemento davvero interessante è proprio la visione integrale della persona umana, poi ripresa da Jacques Maritain nell’ambito del personalismo neotomista del ‘900, in base alla quale le dimensioni dell’uomo sono molteplici e debbono essere tutte coltivate⁸⁰. Si tratta delle dimensioni politica, materiale e spirituale, tutte nobili e degne di essere coltivate, ma ordinate gerarchicamente, secondo l’insegnamento di San Tommaso, al fine di promuovere un umanesimo integrale, al servizio dell’uomo, che non mortifichi la dimensione materiale, ma al tempo stesso che faccia sì che il riconoscimento della

⁷⁸ Sull’orizzonte personale nelle varie prospettive (antropologia filosofica e teologia), cfr. *ivi*, pp. 195-204.

⁷⁹ *Ivi*, p. 53. L’Orlando, ad esempio, lo coglie come peculiarità della metodologia tomista (Cfr. P. ORLANDO, *Filosofia dell’essere finito*, cit., pp. 9-12, “Opzione per un dualismo di convergenza”).

⁸⁰ MARITAIN J., *L’umanesimo integrale*, tr. it., Studium, Roma 1946.

dignità della dimensione materiale e quindi anche “politica”, non mortifichi a sua volta la dimensione spirituale, che è vocazione alla salvezza ed all’appartenenza alla Gerusalemme Celeste.

Proprio quest’armonia, questo dualismo di convergenza tra materiale e spirituale, fondano e realizzano il dualismo di convergenza ed il coordinamento tra azione dello Stato e azione della Chiesa.

Il “principe” di Tommaso, quello che emerge nelle pagine davvero suggestive del “*De regimine principum*”⁸¹ non è certo il principe di Machiavelli.

La genesi del potere è teologica (teogenesi della *potestas*). Il Dio che creò, il Dio che conserva, è anche il Dio che suscita l’autorità, ma la pone rigidamente al servizio dell’uomo. Qui morale e diritto e politica non sono separate, in quanto la fonte del diritto e della autorità è la stessa che è anche fonte dell’uomo.

E tale continuità tra morale e diritto è anche il punto fermo che troveremo nella trattazione di Prisco, che, da vero tomista, ne fa un elemento cardine. Il paradigma è l’armonia tra fede e ragione, tema tanto caro a San Tommaso. Nell’esaminare il rapporto fede ragione Prisco fa riferimento diretto a S. Tommaso, che utilizza l’analisi genetica e si chiede quale sia l’origine della fede e quale sia l’origine della ragione⁸². Entrambe - conclude il Dottore Angelico - sono dono di Dio. La ratio è dono di Dio e come tale non può essere disprezzata, senza coinvolgere nel disprezzo il Donante. La fede è ugualmente dono ed anche per essa vale il medesimo ragionamento⁸³.

⁸¹ L’opera dal titolo *De regimine principum ad Regem Cyprum* fu composta tra il 1265 ed il 1266 e costituisce un trattato di filosofia politica. Il trattato venne dedicato a Ugo II di Lusignano, re di Cipro e fu editato in stampa per la prima volta a Milano nel 1488. (Ed. it. bilingue in *Opuscoli politici*, Bologna 1997).

⁸² Cfr. C. GIACON, *Le grandi tesi del tomismo*, cit., pp. 129-156. Cfr. pure M. GRABMANN, *S. Tommaso d’Aquino*, LEV, Roma 1986, pp. 63-71.

⁸³ Suggestiva è l’immagine utilizzata dalla *Fides et Ratio* nel descrivere tale armonia: “La fede e la ragione sono come le due ali con le quali lo spirito umano s’innalza verso la contemplazione della verità. È Dio ad aver posto nel cuore dell’uomo il desiderio di conoscere la verità e, in definitiva, di conoscere Lui perché, conoscendolo e amandolo, possa giungere anche alla piena verità su se stesso (GIOVANNI PAOLO II, lettera enciclica *Fides et Ratio*, proem., in AAS a. 91 (1999), pp. 87-108). Cfr. pure n. 66: «Per quanto riguarda l’*intellectus fidei*, si deve considerare, anzitutto, che “la Verità divina, a noi proposta nelle Sacre Scritture, interpretate rettamete dalla dottrina della Chiesa” (*S.Th.*, II-II, 5, 3 ad 2) gode di una propria intelligibilità così logicamente coerente da proporsi come un autentico sapere. L’*intellectus fidei* esplicita questa verità, non solo cogliendo le strutture logiche e concettuali delle proposizioni nelle quali si articola l’insegnamento della Chiesa, ma anche, e primariamente, nel far emergere il significato di salvezza che tali proposizioni contengono per il singolo e per l’umanità. E dall’insieme di queste proposizioni che il credente arriva a conoscere la storia

Non a caso S. Tommaso

“sostiene risolutamente tale accordo delle verità soprannaturali della fede colle naturali, della fede con la scienza, nel tempo in cui a Parigi, per la diffusione dell’averroismo, incontrava favore la dottrina della “doppia verità”, secondo la quale ciò che è vero sotto il punto di vista filosofico può essere falso sotto il punto di vista teologico e viceversa, dottrina che porta logicamente alla separazione tra fede e scienza”⁸⁴.

La conclusione del Dottore Angelico è che fede e ragione, proprio in quanto derivanti dalla stessa origine divina, sono omogenetiche. Se sono omogenetiche, però, non può esserci contrasto tra di loro, in quanto finiscono per essere due vie diverse che, provenendo dalla stessa fonte, non possono che tendere allo stesso termine. Oggetto del contrasto, quindi, non è la ragione autentica, usata bene oppure la vera fede (*recta fides e recta ratio*), ma il loro uso errato (*obliqua fides et obliqua ratio*)⁸⁵. È evidente anche la valenza politica di tale assunto.

Ora anche Chiesa e Stato derivano da Dio ed entrambe possono avere un uso obliquo. È “obliqua” la Chiesa che, come Istituzione, tende a travalicare, opera indebiti interventi nell’ambito del potere civile, ma “obliquo” è, nel

della salvezza, la quale culmina nella persona di Gesù Cristo e nel suo mistero pasquale. A questo mistero egli partecipa con il suo assenso di fede».

⁸⁴ Cfr. M. GRABMANN, *S. Tommaso d’Aquino*, cit., p. 67.

⁸⁵ Commenta il tomista bavarese: “Se le verità cristiane sono sopra la ragione, non però sono ad essa contrarie. Tra le verità proprie della fede e le verità di ragione natura non può esserci opposizione alcuna” (Ivi). Per esemplificare, è obliqua la fede che non si radica nella Scrittura, ma nel bagaglio di emozioni, sentimenti, analisi affrettate, mentre è obliqua la ragione che non è attenta alle leggi della logica, che omette passaggi, compie salti, etc. Non a caso, esplicitamente S. Tommaso afferma che, se da parte della ragione vengono mosse obiezioni alla fede, tali obiezioni non possono essere tratte dai cosiddetti primi principi evidenti della ragione, per cui non hanno valore apodittico, ma solo carattere problematico, anzi “sofistico”, per cui non hanno alcun valore. Cfr. TOMMASO d’AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, 7). Spesso poi (come anche Cartesio sottolineerà) la volontà tende a prevalere sull’intelletto e l’uomo commette i più grandi errori sia sul piano del pensiero che della vita pratica, in quanto le argomentazioni, anziché seguire il loro corso retto, vengono pilotate da una *voluntas* che predetermina la conclusione del ragionamento, per far sembrare vero ciò che è comodo o conviene: “Dove nascono, dunque, i miei errori? Solo dal fatto che, essendo la volontà assai più ampia ed estesa dell’intelletto, io non la contengo entro gli stessi limiti di questo, ma la estendo anche alle cose che non comprendo, e, poiché a queste essa è per sé indifferente, sbaglia facilmente e sceglie il male invece del bene, il falso invece del vero. E così avviene che io mi inganni e che io pecchi” (CARTESIO, *Meditazioni*, IV).

contempo, lo Stato che fa l'esatto opposto e ancor di più il principe che prevarica e utilizza il potere non come servizio, ma come autoaffermazione ed autorealizzazione, perdendo di vista il suddito, in funzione della cui felicità e del cui benessere è stato posto in essere il suo potere. Di qui gli spunti della *monarcomachia* tomista, del diritto a resistere al tiranno, ma soprattutto il ruolo riconosciuto alla Provvidenza, che purifica i principi, rovescia i tiranni e ripristina l'*ordo*.

Prisco avrà sempre presente il principio alla base del *De regimine Principum*: l'uomo naturalmente sociale è necessario che viva nel consesso civile e che questo venga ordinato e retto da un'autorità, che promana (e non può non promanare) da Dio stesso⁸⁶. In definitiva la persona umana, che è nel contempo *christifidelis* e *civis*, precede la società e sia l'uomo che la società stessa precedono l'autorità.

L'uomo, inoltre, deve avere la possibilità di realizzare, in maniera armonica e distinta, la sua vocazione personale e sociale, evitando dicotomie manichee, evitando sia secolarismi che clericalismi, ma tenendo conto che alla fine lo Stato ancorché sovrano, nelle materie civili e politiche, deve essere subordinato alla Chiesa, in quanto *potestas saecularis subditur spirituali sicut, corpus animae*⁸⁷.

⁸⁶ *De Reg. Princ.*, I, 1; III, 1. Ne conseguono una serie di massime, che, in sintesi, così possono essere delineate: a) Il miglior governo è quello del reggitore o dei reggitori giusti (Ivi, I, 2); b) Nel regno celeste godranno di un posto particolare per la loro virtù (Ivi, I, 9); c) Fine del buon reggitore è un governo giusto (Ivi, I, 7) e questo vale sia in senso assoluto che distributivo, il che consiste nel promuovere l'utilità di tutti (Ivi, I, 10); d) Stato e Chiesa collaborano all'edificazione della città dell'uomo, (fine intermedio), ma in vista del fine soprannaturale, che è fine ultimo e superiore (Ivi, I, 12), ma ognuno secondo il proprio ordine e secondo i propri fini (Ivi, I, 13); e) Il Re opera legittimamente un controllo affinché la Chiesa non travalichi e la Chiesa, a sua volta, opera un controllo affinché il Re non operi straripamento di potere, nel qual caso non deve esitare a designarlo come tiranno (Ivi, I, 5); f) Il re "sceglie dove costruire case e castelli" (Ivi, II, 1), ma sempre nell'interesse della comunità politica ed i suoi ministri partecipano della sua autorità intesa come servizio (Ivi, II, 8) e mai come principato dispotico, nel massimo ossequio all'autorità della Chiesa e nella distinzione delle giurisdizioni, che è dualista, ma in senso di convergenza (Ivi, II, 11); g) Tale convergenza emerge ancor di più in quanto partecipazione alla missione regale di Cristo stesso (Ivi, III, 13); h) Appare lodevole l'alternanza dei reggitori, scelti – in senso "aristotelico" tra i migliori (Ivi, IV, 8); i) Scopo della Chiesa è il fine ultimo, scopo dello Stato è il fine intermedio, che è la perfetta convivenza civile nella quale nasce la felicità politica (Ivi, IV, 23).

⁸⁷ *S.Th.*, II-II, 60, 6, ad. 3.

3.5 La filosofia del diritto

Fondamentale nella comprensione del pensiero di Prisco è il ruolo della filosofia del diritto, che osiamo dire sia quello più originale e centrale. Il pensiero giusfilosofico si concentra sul diritto naturale, il quale ha come fondamento la struttura ontologica della realtà. Se, infatti, si procedesse diversamente - secondo Prisco - si perderebbe il collegamento essenziale tra il diritto e l'essere umano inteso nella sua più ampia concretezza spazio-temporale⁸⁸.

⁸⁸ PRISCO G., *Principii di Filosofia del diritto sulle basi dell'Etica, diritto individuale*, Manfredi, Napoli 1872, in 4 libri – INDICE: Introduzione (pp. III-VI) - Nozioni di etica (pp. 1-55): 1) Definizione dell'Etica; 2) Dottrina generale del bene; 3) Del bene come scopo finale dell'uomo; 4) Dell'ordine morale; 5) Nozione generale della legge; 6) Della legge eterna; 7) Della legge naturale; 8) Sanzione della legge moral; 9) Del dovere considerato in ordine alla legge morale; 10) Natura e condizioni dell'atto umano; 11) Moralità delle umane azioni; 12) Dell'ignoranza, del timore e della forza maggiore nelle loro attinenze coll'atto umano; 13) Della imputazione morale; 14) Delle passioni e degli abiti nelle loro attinenze con la moralità; 15) Supremo criterio morale; 16) Della coscienza morale; 17) Critica dei principali sistemi morali; 18) Doveri verso Dio; 19) Doveri verso noi medesimi; 20) Doveri inverso i nostri simili - Diritto individuale in 4 libri. Prolegomeni: 1) Il diritto secondo il comune linguaggio; 2) Idea filosofica di diritto; 3) Definizione della filosofia del diritto; 4) Del metodo della filosofia del diritto; 5) Relazione tra l'etica e la filosofia del diritto; 6) Relazioni tra il diritto razionale e positivo; 7) Divisione della filosofia del diritto. Libro primo - Essenza del diritto: 1) Nozione della giustizia e sua divisione; 2) Differenza obiettiva tra giusto ed ingiusto; 3) Esame del legalismo in ordine alla differenza tra giusto ed ingiusto; 4) Essenza del diritto in senso soggettivo; 5) Condizioni per la concreta esistenza del diritto soggettivo; 6) Di alcune definizioni erronee di diritto; 7) Proprietà essenziali del diritto naturale; 8) Principio del diritto naturale; 9) Relazioni tra il diritto e il dovere; 10) Natura del dovere giuridico e sue forme; 11) Del concorso dei diritto; 12) Della coazione giuridica; 13) Specie differenti degli umani diritti; 14) Origine e perdita dei diritti. Libro secondo - Dei diritti innati: 1) Esistenza dei diritti innati; 2) Divisione dei diritti innati; 3) Diritto alla dignità personale; 4) Cause filosofiche della schiavitù; 5) Se l'abolizione della schiavitù sia dovuta al Cristianesimo; 6) Libertà di coscienza; 7) e 8) Ancora l'argomento precedente; 9) Diritto d'indipendenza; 10) Del diritto alla vita; 11) Diritto di legittima difesa; 12) Del duello; 13) Del duello in relazione alla civiltà; 14) Pravità ed ingiustizia del duello; 15) Sui tribunali d'onore; 16) Diritto innato alla proprietà privata; 17) Diritto di associamento. Libro terzo - Dei diritti acquisiti (20 capp.): 1) Connessione dei diritti acquisiti cogli innati, e loro divario; 2) Titolo e modo per acquistare il diritto; 3) Prenozioni sulla proprietà originaria acquisita; 4) Modo per l'acquisto originario della proprietà esterna; 6) Conclusione in favore del natural diritto di proprietà; 7) Analisi dei diritti contenuti nel diritto di proprietà; 8) Critica dei sistemi erronei sulla proprietà; 9) Del comunismo e del socialismo; 10) Cenno delle leggi agrarie; 11) Dell'acquisto derivativo; 12) Nozione generale del contratto; 13) Della forza obbligatoria del contratto; 14) Requisiti essenziali di ogni contratto; 15) Dell'errore e della violenza in ordine al contratto; 16) Interpretazione dei contratti; 17) Divisione generale dei contratti; 18) Cessazione dei diritti e delle obbligazioni nate dal contratto; 19) Della successione legittima e testamentaria. Libro quarto - Della inviolabilità e tute-

Da qui l'argomentazione, di natura filosoficamente classica, ripresa da Prisco. Come evidenziato nel sottotitolo della sua opera giusfilosofica fondamentale, egli fonda l'ordine giuridico sull'ordinamento morale, a sua volta basato sulla verità ultima che costituisce l'orizzonte ontologico fondamentale.

“Ruolo della filosofia del diritto è, pertanto, cogliere l'essenza del fenomeno giuridico, essere coscienza critica del diritto positivo, nonché fornire al giurista strumenti ermeneutici e logico-operativi con i quali lavorare su istituti e concettualizzazioni (quali, ad esempio l'analogia)”⁸⁹.

È essenziale comprendere il nucleo fondamentale della filosofia del diritto di Prisco, che non è semplicemente un'aggiunta alla sua riflessione filosofica, ma piuttosto un elemento cruciale che si propone di servire l'uomo, contribuendo alla sua autenticazione antropologico-politica.

Il nostro A. parte dalla missione del giurista e dai criteri metodologici di base, per pervenire a una definizione del rapporto tra morale e diritto e a una delineazione dell'essenza stessa del diritto, “non trascurandone la portata e le conseguenze sul piano pratico, costituite dalla dinamica diritti-doveri e dalla tutela del diritto sotto le sue varie forme”⁹⁰.

Prisco ha la preveggenza intuizione di come la filosofia del diritto rischi di essere soppiantata dalla cosiddetta “teoria generale del diritto”, che si concentra esclusivamente sull'analisi dei concetti generali del diritto. Anche in questo caso, tale deriva nasce con l'avvento del positivismo giuridico e con la conseguente assolutizzazione della norma positiva e con l'altrettanto conseguenziale proclamazione dell'onnipotenza hegeliana dello Stato e della limitazioni delle libertà personali.

Non a caso, nell'Italia di Prisco, in fase di costruzione del proprio sistema giuridico, c'è stata una scarsa produzione nel campo degli studi giusfilosofici, a parte alcuni nomi notevoli come Mamiani e Rosmini, cui Prisco fa frequenti riferimenti nel corso della sua riflessione.

Un evento di grande rilevanza in questo contesto è l'introduzione del nuovo codice unitario del 1865, che, nonostante le sue imperfezioni, sancisce

la del diritto (in 6 capp.): 1) Della inviolabilità del diritto in ordine alla libertà umana; 2) Della lesione giuridica; 3) Del danno giuridicamente avvisato; 4) Diritto di soddisfacimento; 5) Divario tra il diritto di soddisfacimento e il diritto di punire; 6) Sanzione del dovere giuridico - Conclusione.

⁸⁹ D. SESSA, *La filosofia del diritto di G. Prisco*, cit., p. 13.

⁹⁰ Ivi, p. 14.

l'unità nazionale. Prisco mira a contribuire alla nascita e allo sviluppo di una filosofia giuridica italiana, proponendo una serie di principi in grado di correggere le lacune e, soprattutto, di avere un'impronta antropologica propositiva. La filosofia del diritto del nuovo codice, infatti, segue la logica del Codice Napoleonico, ponendo al centro della codificazione la proprietà privata, in particolare quella immobiliare. Secondo questa nuova visione, i contratti sono principalmente strumenti di acquisizione e mantenimento della proprietà, mentre la successione è concepita in funzione della proprietà stessa.

L'errore fondamentale risiede nel fatto che la categoria dell'essere è subordinata a quella dell'avere: solo chi possiede è considerato in grado di esercitare determinati diritti, e il motivo centrale di tale approccio è l'individualismo, che appartiene alla filosofia del legislatore del codice.

Di conseguenza, Prisco suggerisce una triplice operazione:

1) Riesaminare la dottrina autentica del diritto naturale tomista, basata sull'essere, e presentarla a una cultura come descritta sopra, dimostrando la validità e l'universalità di un diritto naturale spesso respinto a causa di una presentazione errata o di fraintendimenti, anche a causa di operazioni culturali maldestre che lo hanno veicolato;

2) Promuovere una filosofia del diritto italiana che possa evitare ogni forma di individualismo e superare i dogmi statici del codice napoleonico, ponendo al centro della riflessione la persona e la comunità umana con le loro esigenze e i loro diritti;

3) Combattere il positivismo giuridico, che è intriso di rischi assolutisti, e contrastare l'idea di onnipotenza dello Stato (che, tra l'altro, costituisce il fulcro della proposta giuridico-filosofica hegeliana), a favore della libertà e dell'autodeterminazione umana⁹¹.

È inutile sottolineare come in Prisco sia presente ed operante il realismo della prospettiva tomista e la sua radicazione ontologica profonda ed articolata. Ancor oggi, tuttavia, lamentiamo una cattiva lettura di Tommaso, al quale spesso si attribuisce una dottrina formalista e astratta, che giammai gli appartenne, ma appartenne ad alcuni filoni decadenti della scolastica successiva, come abbiamo poc'anzi anticipato.

Egli è il punto di riferimento per una filosofia del diritto naturale di matrice cattolica, che concepisce l'orizzonte giusfilosofico come radicato nell'essere stesso dell'uomo, dando, quindi, origine a piste di riflessione e ricerca feconde e fruttuose.

⁹¹ Cfr. *ivi*, pp. 255-267.

Se, però, Tommaso d'Aquino è così fecondo ed acuto, non si può sempre dire la stessa cosa dei suoi seguaci, come si è accennato in precedenza. Si è, infatti, notata negli ultimi anni da parte dei giuristi e filosofi del diritto tomisti una notevole carenza di approfondimento e di espansione tematica. Una mera ripetizione del pensiero tomista non è, infatti, ordinariamente fruttuosa, né sono fruttuosi statici studi che tendono a rivisitare acriticamente i luoghi del suo pensiero.

Se l'accostamento alle fonti è ciò che caratterizza il lavoro scientifico, è, invece, il percorrere le piste di ricerca tracciate, ma non delineate dal Dottore a rendere un valido servizio alla filosofia. Tralasciando alcuni nomi eminenti, come l'Olgiate, il Cotta, l'Ambrosetti ed altri non ci sembra che si possano annoverare lavori costituenti pietre miliari della filosofia del diritto in prospettiva tomista⁹².

Le piste da percorrere - e Prisco sarebbe di preziosa ispirazione - dovrebbero portare ad una maggiore riflessione sulla storicità del diritto naturale in S. Tommaso, sulla distinzione tra il diritto naturale e i mutevoli diritti naturali, sull'esame della sensatezza e della significatività per l'uomo d'oggi della formulazione del principio ontologico legato alla *lex aeterna* e alla *lex naturalis*, sulla riformulazione del concetto di natura dell'uomo in rapporto all'indeterminatezza dell'uomo stesso nell'orizzonte di alcune antropologie odierne e per finire (ma solo a titolo meramente esemplificativo), sul rapporto tra diritto e politica, cui il Dottore Angelico dedica molto spazio, ma sul quale non c'è stato soddisfacente approfondimento⁹³.

Le minacce di fatto presenti nella nostra società, infine, in cui sembra sia svanita la tensione morale, dovrebbero portare ad approfondire il problema del rapporto mezzi-fini, presente in S. Tommaso e il problema del fine generale del diritto stesso, che, in qualche misura, viene relativizzato

⁹² F. OLGIATI, *Il concetto di giuridicità in S. Tommaso d'Aquino*, Vita e pensiero, Milano 1946. Si tratta ormai di un classico, che, grazie alla rara profondità di analisi ed al competente approccio alle fonti, costituisce ancor oggi un riferimento autorevole. Ad es. fondamentale è S. COTTA, *Il concetto di legge nella Summa Theologica di S. Tommaso d'Aquino*, Giappichelli, Torino 1955. Cfr. G. AMBROSETTI, *Il diritto naturale cristiano*, Studium, Roma 1970.

⁹³ Cfr. R.M. PIZZORNI, *Naturalità e storicità del diritto naturale secondo S. Tommaso*, in "Aquinas", a. XVIII (1974), pp. 139-187. Cfr. anche il numero speciale su La fondazione della morale e del diritto naturale nella concezione tomistica in "Sapienza", a. XXVI (1983), n.3 con gli atti dell'omonimo convegno presso la PUST (Pontificia Università San Tommaso) di Roma del 1981.

dall'uomo contemporaneo, in questo sensibile, forse troppo, al pragmatismo di marca deweyana⁹⁴.

Ecco perché va rimarcato il valore di quella corrente culturale viva e feconda, che ha operato una rivisitazione del pensiero tomista in una prospettiva, però, di attualità, come è stato il neotomismo napoletano di fine ottocento e nell'ambito del quale il ruolo di Prisco è fondamentale. Esso ha tentato di seguire le indicazioni sovraccitate, percorrendo piste di ricerca ardite, ma, purtroppo, poco conosciute, poco studiate e, quindi, poco utilizzate.

4. Un interpello per la filosofia contemporanea

L'odierno contesto culturale appare, in base a quanto esposto, abbastanza aperto ad un dibattito sulla filosofia dell'essere e sul diritto naturale secondo la prospettiva di S. Tommaso, per cui sembra maturo il momento per andare alle radici del neotomismo giuridico napoletano, che vanta il grande contributo di Giuseppe Prisco.

Oggi più che mai la cultura, caratterizzata da nichilismo, relativismo, crisi di valori, residui di scientismo prometeico, interpella la coscienza dell'uomo, specialmente se credente. E tale interpello ci spinge a porre in essere opzioni filosofiche tali da recuperare senso e portata della ricerca finalizzata all'autenticazione dell'uomo, che, per il credente, non è possibile, se non in relazione al Trascendente.

Il recupero di sensatezza e rilevanza della filosofia diventa, quindi, una priorità assoluta, come pure il superamento del pensiero "debole". Soltanto una filosofia recuperata nel suo rapporto con l'essere (quindi "forte") fa sì che essa possa offrire all'uomo - in particolare al credente - strumenti efficaci, non solo per decodificare la problematica culturale dell'uomo contemporaneo, comprendendola nel profondo, ma anche e soprattutto per fornire una prospettiva congruente e linguisticamente corretta per parlare di Dio, in maniera da avere un'incidenza reale sul tessuto culturale ed esistenziale dell'uomo contemporaneo, conferendo efficacia al discorso teologico.

⁹⁴ Il rifiuto della distinzione tra fini e mezzi caratterizza molti orientamenti filosofici. Si può fare, a proposito, riferimento a quanto ebbe a dire J. Dewey: "Il fine è soltanto una serie di atti considerati ad uno stadio remoto ed il mezzo è soltanto la stessa serie considerata ad uno stadio più vicino" (J. DEWEY, *Natura e condotta dell'uomo*, tr. it., La Nuova Italia, Firenze 1958, p. 41). Cfr. pure la distinzione mezzi-fini ripresa da M. HORKHEIMER, *Eclissi della ragione*, tr.it., Sugar, Milano 1962, pp. 11-17.

“Se è infatti vero che la teologia deve tener conto delle istanze della cultura del nostro tempo, e che ogni carica linguistica tematizza una sorta di “atomo d’esperienza” dell’uomo, è doveroso studiare in questa nuova luce il problema fondamentale del rapporto uomo-Dio. A tal proposito il linguaggio religioso è senza dubbio parte integrante del linguaggio umano”⁹⁵.

Il compito della filosofia cristiana, forte della convinzione che l’esilio di Dio dalla cultura contemporanea determini una crisi esistenziale drammatica, è di portare, al di là dello smarrimento del relativismo, del nichilismo e dei residui di scientismo, al recupero dei punti fermi e dei valori, superando quella “nostalgia di essere” di cui l’uomo in quanto tale è profondamente assetato.

L’analisi filosofico-teoretica della realtà è una via privilegiata che percorre la filosofia cristiana in tal senso, ma che non esclude dialogo collaborazione con le altre correnti di pensiero e con la scienza, anzi le postula come irrinunciabili e necessarie⁹⁶. La vocazione alla “comunione” col cosmo è il presupposto per fondare una cosmologia soddisfacente, utile e propositiva di senso e di conoscenza.

Facciamo nostre le conclusioni del Padre Luigi Bogliolo: “Nessun progresso scientifico, nessuna elevazione tecnica è possibile senza un serio impegno dell’uomo nel mondo, ma ogni impegno diviene precario senza il fondamento di una conoscenza del mondo che vada oltre il fenomeno”⁹⁷.

5. Conclusione

Alla fine della trattazione è opportuno non solo delineare un bilancio, ma soprattutto, rendere conto delle scelte operate in sede teoretica, che, prospettate *ex post*, potranno essere oggetto di riflessione più agevole.

⁹⁵ D. SESSA, *Dio nella ricerca umana, PassionEducativa*, Benevento 2012, p. 139. Sulla problematica del linguaggio teologico cfr. *ivi*, cap. VIII, con particolare riferimento a Langdon Gilkey ed al suo prolegomeno per un linguaggio teologico valido nell’era contemporanea (L. GILKEY, *Naming the Whirlwind. The Renewal of God Language*, Harper & Row, New York 1969). Per un’introduzione al pensiero di Gilkey cfr. D. SESSA, *Langdon Gilkey. Parlare di Dio all’uomo secolare*, Luciano, Napoli 1995 e *ID.*, *Alle frontiere della conoscenza di Dio. Il prolegomeno linguistico alla teologia di Langdon Gilkey*, Angelicum University Press, Roma 2022.

⁹⁶ Per un approfondimento della problematica in prospettiva generale, ma adeguatamente analizzata Cfr. AA.VV., *Metaphysics in the XX Century: on Relationship among Philosophy, Science and Theology*, Turnout 2004 ed AA.VV., *La necessità della metafisica. Atti del IX Convegno della cattedra Sciacca*, Genova 5-6 maggio 2003, Firenze 2004.

⁹⁷ L. BOGLIOLO, *L’uomo nel mondo*, PUL, Roma 1973, pp. 50-51.

Va rilevato preliminarmente che la cultura contemporanea è certamente assetata di senso, ma, al tempo stesso, sembra tendenzialmente fuggire la vocazione dell'uomo ad essere, in termini heideggeriani, "pastore dell'essere". Essa indulge in quelli che sono i suoi cardini deboli, impregnandosi così di relativismo, scetticismo, indifferentismo ed immergendosi nei surrogati del consumismo godereccio e della deresponsabilizzazione sociologica.

Il messaggio relativista finisce col diventare una vera e propria "dittatura" e, a tal proposito, fanno molto riflettere le parole dall'allora Card. Ratzinger nell'Omelia della *Missa pro Eligendo Pontifice*, poco prima di dismettere l'abito porpora di Cardinale per indossare quello bianco di Papa.

"Quanti venti di dottrina abbiamo conosciuto in questi ultimi decenni, quante correnti ideologiche, quante mode del pensiero. La piccola barca del pensiero di molti cristiani è stata non di rado agitata da queste onde - gettata da un estremo all'altro: dal marxismo al liberalismo, fino al libertinismo; dal collettivismo all'individualismo radicale; dall'ateismo ad un vago misticismo religioso; dall'agnosticismo al sincretismo e così via. Ogni giorno nascono nuove sette e si realizza quanto dice San Paolo sull'inganno degli uomini, sull'astuzia che tende a trarre nell'errore (cfr. Ef 4, 14). Avere una fede chiara, secondo il Credo della Chiesa, viene spesso etichettato come fondamentalismo. Mentre il relativismo, cioè il lasciarsi portare "qua e là da qualsiasi vento di dottrina", appare come l'unico atteggiamento all'altezza dei tempi odierni. Si va costituendo una dittatura del relativismo che non riconosce nulla come definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie"⁹⁸.

Relativismo e debolezza ontologica sono strettamente collegati e non sono peculiarità della nostra sola epoca, ma tentazione ricorrente nella storia del pensiero.

Un versante antiumanistico echeggia già nel V sec. a.C., nell'aforisma di Gorgia: "Niente è, se pure fosse non sarebbe conoscibile, se pure fosse conoscibile non sarebbe comunicabile"⁹⁹. Esso, e neppure tanto *in nuce*, contiene i germi di nichilismo, relativismo e agnosticismo, nonché di quella crisi di autentica e sincera comunicazione che attanaglia la società.

La prospettiva cristiana da cui muove questa riflessione, quindi, è chiamata a operare delle scelte di campo coraggiose e decise per superare

⁹⁸ J. RATZINGER, *Omelia della Missa pro eligendo Pontifice*, 18 aprile 2005, in www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_it.html.

⁹⁹ SESTO EMPIRICO, *Contro i matematici*, VII, 65 ss.

l'*empasse* e, seguendo anche le indicazioni della Chiesa, la più opportuna e congruente appare quella tomista. Essa va attualizzata ed opportunamente calata in una realtà socio-culturale attuale, anche attraverso una mediazione linguistica e culturale tale da rendere il linguaggio capace di incidere concretamente sul tessuto culturale e sulla coscienza dell'uomo contemporaneo. Di qui la scelta di fondo è stata quella di utilizzare la prospettiva neotomista per presentare la *philosophia perennis* opportunamente rivisitata e linguisticamente resa congruente con la cultura contemporanea all'uomo d'oggi, che, se solleva i medesimi interrogativi di sempre, lo fa in un'atmosfera culturale diversa e certamente più insidiosa rispetto al passato.

Nell'ambito di tale prospettiva neotomista si è tenuto conto, e non solo per rendere un doveroso omaggio, al neotomista napoletano della III generazione, il prof. Pasquale Orlando. Egli ha saputo delineare sapientemente una filosofia dell'essere che, ben lungi dall'essere stata esaustivamente studiata e soprattutto da essere stata utilizzata in tutte le sue potenzialità, ha ancora molto da dire.

Rimandiamo all'esauriente presentazione della filosofia dell'essere di Pasquale Orlando del prof. Giustiniani suo discepolo¹⁰⁰, limitandoci, in sede di conclusione a puntualizzare i punti nodali della scelta di campo e quindi le *rationes* della trattazione. Il prof. Orlando, infatti, propone come scelta di base di non ridurre l'ontologia ad antropologia, ma di immergersi nell'ontologia dopo un discorso previo di filosofia della natura, nella consapevolezza che la cosmologia è l'anticamera dell'ontologia. Ma dell'antropologia, occorre, però, in via preliminare, recuperare un equilibrato "ottimismo gnoseologico", in quanto, assumendo posizioni simili a quelle kantiane, negando cioè all'uomo la possibilità di accedere alla "cosa in sé", si brucia la ricerca nel momento stesso in cui essa inizia, precludendosi il risultato finale in partenza.

Parlando di "equilibrato ottimismo" si deve tener presente che, se da un lato l'uomo come "pastore dell'essere" è in grado di cogliere l'intima natura delle cose, dall'altro occorre tener presente il monito dell'epistemologia popperiana, che ci ricorda che "la ricerca non ha fine" e che la verità non è esaustivamente possedibile dall'uomo. Il tutto è coerente col messaggio cristiano, per il quale l'uomo deve andare verso la verità, ma più che per possederla, per farsi possedere da essa.

Filosoficamente, poi, in coerenza con le premesse, la scelta di campo metodologica non poteva che essere il "dualismo di convergenza".

¹⁰⁰ Cfr. P. GIUSTINIANI, *Ontologia*, cit., pp. 145-155 e P. GIUSTINIANI-C. MATARAZZO P., *L'intellettualismo critico di Pasquale Orlando*, Luciano, Napoli 1994.

Appare evidente, infatti, come monismo e dualismo di antitesi portino a sterili estremismi, determinando de facto una scelta senza via di ritorno tra materialismo e spiritualismo. Così facendo, però, si incorrerebbe in uno scenario inconciliabile col messaggio cristiano, con esiti panteisti, nel caso di una scelta monista o, nel caso di una scelta dualista “di antitesi”, si perverrebbe a quell’irriducibile iato tra materia e spirito, alla stregua del dualismo platonico o cartesiano, che è alla base della macroscopica diga che rende problematico il rapporto tra scienza e filosofia.

L’opzione in favore del dualismo di convergenza, che rigorosamente sa distinguere le due sfere, ma al tempo stesso è capace di armonizzarle, è retaggio del patrimonio tomista più genuino e come tale è stato seguito dal prof. Orlando. Si tratta, ad opinione di chi scrive, della migliore metodica per un discorso cosmologico di base e per i consequenziali sviluppi ontologici in prospettiva cristiana.

La dialettica della convergenza o dei complementari unita al metodo fenomenologico-esperienziale è apparsa, quindi, la migliore metodica possibile per conciliare la concretezza dell’analisi con la prospettiva ontologica di fondo, che tende a delineare non tanto una descrizione delle cose, ma il senso della realtà, come si conviene all’indagine filosofica.

Il termine “fenomenologico” chiaramente non è da intendersi in senso husserliano e, come rettamente intende Giustiniani, il compito di conferire “il giusto ruolo alle cose ed al loro essere oggettivo che si dà a vedere e si offre all’atto conoscitivo”¹⁰¹.

Il metodo è detto fenomenologico-esperienziale in quanto l’esperienza è intesa in senso ampio e quindi non ridotta all’esperimento fisico-empirico. Essenza dell’indagine, come si è infatti visto, è la riflessione intellettuale.

Essa è posta in modo che, come naturale nella prospettiva cosmologica ed ontologica tomista, il momento soggettivo possa armonizzarsi con il momento oggettivo, cioè vi sia una continuità tra riflessione ed atto d’essere. Tale continuità è la sola che possa garantire un’altra esigenza per superare pensiero debole o tentazioni idealistiche, cioè la prospettiva realista.

Per la costruzione della filosofia dell’essere e per superare le differenze qualitative che si incontrano inevitabilmente, stante l’enorme ricchezza ontologica della realtà, un’altra scelta di fondo è stata l’adozione della metodica tomista dell’analogia, patrimonio peraltro della tradizione filosofica realista, in ordine alla quale resta strumento imprescindibile.

¹⁰¹ Ivi, p. 146.

L'analogia consente anche di assolvere il doveroso compito di ogni ricerca, cioè avere il coraggio di "pronunciare una parola su tutti gli enti, compreso l'Assoluto"¹⁰². La paura di andare oltre, retaggio ancestrale di una malintesa metafisica, paralizza la cultura contemporanea. Essa deve sottrarsi alla tentazione di esiliare Dio. Il filosofo deve avere il coraggio di affrontare il tema per eccellenza, in quanto per "essere" si intende "tutto l'essere" e la nozione di "ente" certamente non è sinonimo di niente

L'analogia rende duttile la riflessione, in quanto calibra il senso di termini e concetti ogni volta che la si applica ed è da intendersi sia come analogia di rapporto che di proporzione.

Mediante il suo uso, inoltre, come nella trattazione si è sottolineato, rimediamo ai limiti dell'astrazione, poiché, quando si astrae il concetto partendo dall'esperienza reale, l'astrazione resta imperfetta. Per usare le parole di Orlando, infatti, "quando uno pensa l'essere pensa l'essere di tutti gli esseri"¹⁰³.

L'impianto che ne fa uso, inoltre, garantisce la migliore corrispondenza possibile tra *lex mentis* e *lex entis*, cioè tra logica ed ontologia, rendendo possibile la realizzazione dell'opzione realista posta a presupposto. È anche strumento privilegiato di lotta contro l'assunto secondo il quale il pensiero non ha accesso alla realtà delle cose.

"Il vero viene dall'essere ed è ciò verso il quale tende un pensiero e col pensiero l'oggetto si porta al soggetto (...). E poiché il pensiero ha come oggetto formale l'essere e ogni essere è, in quanto esse, oggetto del pensiero, il vero è detto dalla mente solo in base al suo rapporto con l'essere e dell'essere solo in quanto la mente ha rapporto con l'essere"¹⁰⁴.

Il realismo resta salvaguardato, ma anche le esigenze della mente, poiché mediante l'analogia si prende coscienza che la verità non solo è nelle cose, ma anche nella mente di chi conosce, seppur in modo diverso. Si realizza così pienamente il principio aristotelico, fatto proprio da San Tommaso, formulato nella celebre espressione *adaequatio rei et intellectus*, posto a fondamento del realismo e della possibilità di conoscere dell'uomo, senza la quale vana sarebbe ricerca e riflessione e senza il quale l'avventura del pensiero perverrebbe ad un esito scettico.

¹⁰² Ivi, p. 147.

¹⁰³ P. ORLANDO, *Filosofia dell'essere finito*, cit., p. 225.

¹⁰⁴ Ivi, p. 246.

Altra peculiarità dell'ontologia tomista adottata da Prisco è la distinzione reale tra essenza ed esistenza o atto d'essere nel senso che ciò per cui l'ente conoscibile è tale e ciò che l'ente è in quanto determinato e concreto non sono la stessa cosa. Si tratta di due comprincipi che separatamente non hanno senso, in quanto l'esistenza è l'attuazione dell'essenza e questa è la misura del grado di attuazione secondo cui qualcosa si attua.

Questa impostazione permette di evitare il rischio di ridurre la sostanza a materialità inerte e passiva, ma al tempo stesso salva la sostanza dal rischio di apparire un mondo a sé, impenetrabile e opaco, quasi un "in sé" al modo di Sartre. Essa, infatti, si presenta come sussistente e soggetto, tenendo conto che "il soggetto è il primo nell'ordine logico, ma la sussistenza è il carattere primo nell'ordine ontologico"¹⁰⁵.

Va rilevato, infine, come l'utilizzo del principio di causalità, al quale si attribuisce valore ontologico ed oggettivo, sia l'ultimo tassello di una logica realista e come il principio di ragion sufficiente, largamente utilizzato in ontologia, funga da "sistemazione di sintesi che, in virtù di un principio di interazione universale, tutto ricollega"¹⁰⁶.

L'ottica ricorda la *reductio ad unum* tomista, intesa come prospettiva di un sapere filosofico che presenti una visione organica della realtà, al di là delle settorializzazioni e degli specialismi, poiché, come ricorda Popper, largamente citato, "la specializzazione può essere una grande tentazione per lo scienziato. Per un filosofo essa è peccato mortale"¹⁰⁷.

Per concludere l'armonia tomista tra fede e ragione, che ha il coraggio di cogliere le ragioni della fede, ma ha anche fede nella ragione, tende a valorizzare il tesoro che Dio ha infuso nell'uomo, creato a Sua immagine in quanto libero, intelligente, capacità di amare. In quest'ottica Prisco propone questo tentativo di delineare una prospettiva cosmologica ed ontologica radicata nell'esperienza di riflessione del passato, dialogante col presente, ma anche proiettata nel futuro.

In fondo è questa la missione del filosofo: individuare il vero e coglierne il senso ultimo e più profondo, avendo il coraggio di delineare un pensiero "forte".

¹⁰⁵ Ivi, pp. 143-144.

¹⁰⁶ Ivi, p. 121.

¹⁰⁷ K. POPPER, *Congetture e confutazioni*, tr. it., Il Mulino, Bologna 2009, p. 236.

La terra di Prisco. Boscotrecase: le realtà ecclesiali

di Raffaele Liucci

1. Introduzione

Boscotrecase¹, un paese alle pendici del Vesuvio di esigua estensione che fonda le sue origini nel periodo romano. Da sottolineare che l'attuale territorio non è lo stesso di quando Gioacchino Murat con decreto del 29 ottobre 1808 istituì il Comune di Boscotrecase, in quanto lo stesso comprendeva l'attuale territorio di Boscotrecase, Trecase e il quartiere Terre Vecchie dell'attuale Comune di Torre Annunziata. Successivamente a seguito di diverse vicende storiche nel 1810 perde il quartiere Terre Vecchie e nel 1980 anche il territorio di Trecase a seguito del referendum del 6 maggio 1979.

L'attuale territorio di Boscotrecase seppur le diverse perdite territoriali vanta delle seguenti realtà ecclesiali: 1) Parrocchia *Ave Gratia Plena*; 2) Parrocchia *S. Anna*; 3) Parrocchia *SS. Addolorata*; 4) Chiesa di *S. Francesco di Sales*; 5) Chiesa di *S. Francesco d'Assisi*; 6) Cappella privata di *San Gennaro*.

Nel presente articolo saranno prese in considerazione la parrocchia *Ave Gratia Plena*, la chiesa di *S. Francesco di Sales* e la Parrocchia *SS. Addolorata* per la stretta correlazione con il Card. Giuseppe Prisco².

¹ Per approfondimenti cfr. A. CASALE-A. BIANCO, *Boscotrecase e Boscoreale*, Il Gazzettino Vesuviano, Torre del Greco 1980²; IDD., *Cronologia storica di Boscoreale e Boscotrecase (Dalle origini ai nostri giorni)*, Il Gazzettino Vesuviano, Boscotrecase 1979; cfr. anche <https://comune.boscotrecase.na.it/vivere-il-comune/la-storia/> (ultima consultazione il 15/12/2022).

² L'illustre figura del Card. Giuseppe Prisco è stato studiato in modo encomiabile da *Mons. Pasquale Orlando*, che ha portato alla luce l'intero movimento del neotomismo napoletano partendo dal caposcuola il canonico Gaetano Sanseverino fino ai suoi allievi. Cfr. P. ORLANDO, *Il tomismo a Napoli nel sec. XIX, La scuola del Sanseverino*, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1963; D. SESSA, *Cultura Cattolica dell'800 e rinascita neotomista a Napoli*, PassionEducativa Edizioni, Benevento 2012; ID., *La filosofia del diritto di Giuseppe Prisco*, PassionEducativa Edizioni, Benevento 2011; ID., *L'essere dello stato, Le "considerazioni" di Giuseppe Prisco*, PassionEducativa, Benevento 2015; R. LIUCCI, *Il monumento funebre del Card. Giuseppe Prisco*, in "Rivista di Letteratura e Storia Ecclesiastica", a. XXVII (2021), n. 2, pp. 81-87.



Figura 1 - Carina geografica di Boscotrecase dell'Istituto Geografico Militare (Coll. di V. Marasca).

2. Parrocchia Ave Gratia Plena

2.1 Quadro storico

Nella contrada *Annunziatella* sorge una chiesa sotto il titolo di *Ave Gratia Plena*³, dedicata alla Vergine Annunziata sul suolo dell'antico convento dei padri Agostiniani soppresso da papa Innocenzo X (1644-1655)⁴.

³ Successivamente A. G. P.

⁴ Cfr. ARCHIVIO STORICO DIOCESANO DI NAPOLI (Successivamente ASDN), *Fondo Sante Visite, Card. Innico Caracciolo*, 1675, vol. VIII, pp. 589-594; ID., *Fondo Sante Visite, Card. Antonio Pignatelli*, 1688, vol. VII, pp. 286-296; ID., *Fondo Sante Visite, Card. Giacomo Cantelmo*, 1696, Prima e Seconda Parte voll. V e XIII, pp. 168-193, 784-790, 658-664; ID., *Fondo Sante Visite, Card. Francesco Pignatelli*, 1733, Seconda Parte voll. I e III, pp. 23-25, 141-143, 150-156; ID., *Fondo Sante Visite, Card. Giuseppe Spinelli*, 1742, Seconda parte vol. IV, pp. 72-90, 336-338, 378-418; ID., *Fondo Sante Visite, Card. Antonio Sersale*, 1758, vol. II, pp. 36-41; ID., *Fondo Sante Visite, Card. Serafino Filangieri*, 1780, vol. I, pp. 68-71; ID., *Fondo Sante Visite, Card. Giuseppe Capece Zurlo*, 1785, Seconda Parte vol. I, pp. 211-221; ID., *Fondo Sante Visite, Card. Luigi Ruffo Scilla*, 1817, vol. XIII, pp. 190-192, 224-234; ID., *Fondo Sante Visite, Card. Filippo Giudice Caracciolo*, 1835, voll. II e VII, pp. 155-184, 233-288; ID., *Fondo Sante Visite, Card. Sisto Riario Sforza*, 1850, vol. VII, pp. 636-645; ID., *Fondo Sante Visite, Card. Guglielmo Sanfelice*, 1879, vol. XXV, pp. 163-199; ID., *Fondo Sante Visite, Card. Giuseppe Antonio Ermenegildo Prisco*, 1903, vol. X, pp. 791-799; ID., *Fondo Sante Visite, Card. Alessio Ascalesi*, 1932, vol. IX, pp. 383-407; ID., *Relazioni Biennali, Parrocchia Ave Gratia Plena*, 1876, vol. 62.



Figura 1 - *Ave Gratia Plena*
Boscotrecase 1920 (Coll. A. Casale).

L'Università di Boscotrecase il 29 aprile 1668 chiede alla Curia Arcivescovile di Napoli l'istituzione di tre nuove chiese, vista la crescita demografica. Il Card. Innico Caracciolo accolse benevolmente la richiesta e nell'anno successivo la erige a Parrocchia.

L' A.G.P. era di libera dipendenza dell'Arcidiocesi a differenza di diverse chiese del tempo, che avevano lo *Jus* patronato dell'Università e questo permetteva la nomina dei parroci in piena libertà dall'Ordinario Diocesano.

L'attuale chiesa presenta diverse modifiche rispetto alle origini perché a causa del terremoto dell'Irpinia del 1980 è stata chiusa al pubblico per motivi di sicurezza pubblica e ha subito una serie di restauri per la messa in sicurezza durati vent'anni e nei quali è vittima di molti furti in particolare di un ostensorio d'argento e una grande collezione di pastori napoletani, entrambi risalenti al '700.

Per avere un'idea di come era la chiesa è opportuno dare uno sguardo al film⁵ *“Due soldi di speranza”* del 1952 per la regia di Renato Castellani in quanto la chiesa è stata oggetto di diverse riprese.

⁵ Film *“Due soldi di speranza”* (1952) per la regia di Renato Castellani (cfr. https://www.treccani.it/enciclopedia/due-soldi-di-speranza_%28Enciclopedia-del-Cinema%29/ (ultima consultazione il 26/01/2023).



Figura 2 - Piazza Annunziatella Boscotrecase 1955 (Coll. A. Casale).

2.2 La Facciata

L'edificio è rialzato dal manto stradale per mezzo di tre gradini in pietra lavica vesuviana. La facciata in stile barocco si divide in due ordini. In basso lo spazio è delineato da quattro lesene sormontate da capitelli corinzi che fungono da lineamenti per i portali realizzati in pietra lavica.

Nella parte superiore è delineato ai lati da due lesene in linea con quelle centrali poggiandosi su un architrave sporgente. Al centro troviamo un bassorilievo in stucco che raffigura l'annunciazione di Maria. La facciata in alto si completa con un frontone ad arco con oculo a giorno al centro sormontato da una croce.

L'accesso in chiesa è delimitato da una grata in ferro battuto, con stemmi arcivescovili in ghisa del donante Card. Giuseppe Prisco negli inizi del '900.

L'accesso alla navata centrale è limitato da un vestibolo in legno intarsiato e nella parte superiore troviamo delle semplici vetrate che anticamente

erano disegnate da uno stemma con due ghirlande con il monogramma A.G.P., risalente al 1917, sotto il parroco Vincenzo D'Acunzo.

2.3 Il campanile

Sul lato della facciata troviamo il campanile diviso in tre blocchi: il primo in continuazione con la facciata, il secondo che ospita l'orologio e il terzo accoglie la cella campanaria. A coronamento del campanile vediamo una struttura ad arco e sull'apice un pinnacolo.

L'orologio è stato progettato e realizzato negli anni '60 del secolo scorso per opera del comitato pro orologio rappresentato da Mons. Giuseppe Panariello.

Alla base esterna del campanile troviamo una base in pietra lavica con le sigle A.G.P. e G.C.P.⁶ 1871 che sorregge una croce in legno con il Cristo dipinto che ricorda un'antica missione con il parroco Calvanese. Sulla pietra lavica nel febbraio 1953 è stata posta una lapide marmorea che rimanda ad un'altra missione dei padri redentoristi del 1926.



Figura 3 - Antico meccanismo dell'orologio.

⁶ G. C. P. Giuseppe Calvanese Parroco.

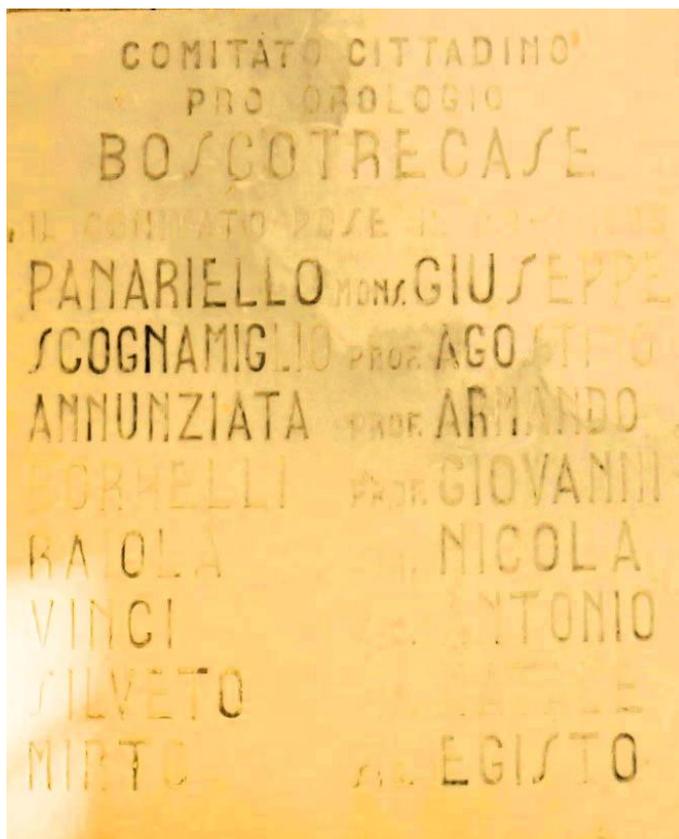


Figura 4 - Lapide marmorea presente all'interno del campanile in ricordo del comitato pro orologio.

2.4 L'interno

L'interno si presenta a croce latina a tre navate, diviso da grandi pilastri. I vari spazi sono arricchiti da cornici di stucco con lavorazioni raffinate, illuminate dalla luce solare nel corso del giorno, per la presenza di alcune vetrate. Le navate laterali e il transetto presentano diversi altari in marmo policromo. Superato il vestibolo, subito dopo le acquasantiere in marmo a forma di conchiglia troviamo quattro pilastri in finto marmo che sorreggono la cantoria, dove trova spazio un antico organo siglato A.G.P. e G. C. P. dono del parroco don Giuseppe Calvanese.



Figura 5 - Cantoria con l'organo settecentesco

2.6 La navata destra

Varcata la soglia della navata destra sulla sinistra troviamo l'accesso chiuso al pubblico alla cripta sottostante e sulla destra seguono diversi altari in marmi policromati. Il primo altare ospita la tela di Maria bambina con Sant'Anna, San Gioacchino; ai piedi Sant'Aniello, Santa Lucia e San Pasquale Baylon.

Il secondo altare ospita la tela della Sacra Famiglia con San Carlo Borromeo, Santa Teresa D'Avila e San Francesco. Di queste tele non sappiamo il nome dell'artista o altre notizie. In questa navata troviamo le statue di S. Lucia, S. Ciro, S. Rita e un crocifisso di modeste dimensioni in legno policromato.



Figura 6 - Tela di Maria bambina con Sant'Anna, San Gioacchino; ai piedi Sant'Aniello, Santa Lucia e San Pasquale Baylon.



Figura 7 - Tela della Sacra Famiglia con S. Carlo Borromeo, S. Teresa e S. Francesco.

2.6.1 Transetto destro

Nel transetto destro troviamo l'altare dedicato a S. Alfonso Maria de' Liguori e nella volta un affresco del 1937 di Ettore Lalli che raffigura S. Alfonso in gloria.

Chiude il transetto un ingresso ad un'antichissima cappella con altare privilegiato in stile neogotico dedicato alla vergine Addolorata. Nella stessa troviamo una nicchia dove è posto il busto di S. Gennaro.

La suddetta cappella è la parte più antica definita nelle Sante Visite⁷ “*la primitiva Chiesa Parrocchiale*” in quanto veniva usata per le diverse funzioni liturgiche fino a quando non stati ultimati i lavori di costruzione della chiesa a tre navate.

⁷ Cfr. ASDN, *Relazioni Biennali, Parrocchia Ave Gratia Plena*, 1876, vol. 62; ID., *Fondo Sante Visite, Card. Alessio Ascalesi*, 1932, vol. IX, pp. 383-407.



Figura 8 - Affresco di Ettore Lalli del 1937
S. Alfonso Maria de' Liguori in gloria.



Figura 9 – Altare privilegiato in stile neogotico dedicato a Maria Sant.ma Addolorata.

2.6.2 La navata sinistra

Varcando l'ingresso della navata sinistra sulla destra troviamo l'ingresso alla scala che porta alla cantoria e sulla sinistra il seicentesco fonte battesimale. Seguono gli altari, il primo accoglie la tela di S. Antonio di Padova in gloria, con S. Rocco, S. Vito e S. Biagio e il secondo la tela della Vergine del Rosario con S. Vincenzo Ferreri, S. Domenico di Guzman e S. Caterina da Siena. Di queste tele gli autori sono sconosciuti.

In questa navata troviamo le statue di S. Antonio di Padova, Nostra Signora di Lourdes e San Giuseppe sposo.

Figura 10 - Fonte Battesimale datato 1668.



Figura 11 - Tela di S. Antonio di Padova in gloria con S. Rocco, S. Vito e S. Biagio.



Figura 12 - Tela della Vergine del Rosario con S. Vincenzo Ferreri, San Domenico di Guzman e Santa Caterina da Siena.

2.6.3 Transetto sinistro

Nel transetto sinistro troviamo un altare dedicato al Sacro Cuore di Gesù, opera voluta dal parroco D'Acunzo. Nella volta c'è un affresco di Ettore Lalli del 1937 che raffigura l'apparizione del Sacro Cuore di Gesù a S. Margherita Alocoque.

Alla destra dell'altare c'è un ingresso chiuso al pubblico che immette ad un'antica Terra Santa e alla Congrega del SS. Rosario che stando ad antiche fonti la volta raffigurava la battaglia di Lepanto, tale affresco prima del terremoto era già in gran parte distrutto, attualmente ci sono piccolissimi residui che non permettono di riconoscere l'affresco.

Ortagonale alla porta vi è l'altare dedicato alla Vergine Annunziata, raffigurato dalle statue in legno policromato dell'Arcangelo Gabriele e della Vergine Annunziata.



Figura 13 - Affresco di Ettore Lalli del 1937 - Apparizione del Sacro Cuore di Gesù a S. Margherita Maria Alocoque.



Figura 14 - Altare dell'Annunciazione di Maria Vergine.

2.6.4 La navata centrale

Varcato l'ingresso della navata centrale, nella volta troviamo un primo affresco della Sacra Famiglia e verso il centro un secondo affresco della Madonna Addolorata con il manto di colore azzurro forte, alla base viene raffigurato la città di Boscotrecase e sul lato sinistro gli angeli sorreggono una scritta in latino "*protecam civitatem istam*"⁸.



Figura 15 - Navata centrale vista dalla Cantoria.

Prima della cupola ci sono tre pannelli di angeli, il primo esalta la croce, quello centrale gli angeli presentano la scritta "*Ave Gratia Plena*", il terzo in gran parte andato perduto raffigurano gli angeli esultanti con il sudario di Cristo.

Sul secondo pilastro a sinistra troviamo un pulpito in legno con fregi intagliati con al centro una colomba dorata che rappresenta lo Spirito Santo.

⁸ Proteggi questa città.



Figura 16 - Affresco di Ettore Lalli del 1937 - Sacra Famiglia



Figura 17 - Angeli che sorreggono la scritta *Ave Gratia Plena*.



Figura 18 - Affresco di Ettore Lalli del 1937 - Addolorata che protegge Boscotrecase

2.6.5 La Cupola

La cupola si sorregge su quattro pennacchi, sui quali sono raffigurati i quattro Evangelisti realizzati in stucco. Sui pennacchi si regge un girone dove si alternano le vetrate attraversate dai raggi di luce di giorno, mentre la parte tondeggiante che chiude presenta semplici lavorazioni lineari in stucco.

2.6.6 Il Presbiterio

L'intero spazio è sollevato da due gradini e l'accesso è delimitato dalla balaustra in marmo policromo.

Al centro abbiamo l'altare per la mensa eucaristica, a sinistra l'ambone per la proclamazione della parola e a destra la sede. Quest'ultime sono di recente costruzioni in quanto frutto della riforma sulla liturgia del Concilio Vaticano II.

Al centro del presbiterio, quasi sul fondo della parete, sollevato da tre gradini, abbiamo l'altare maggiore con il Tabernacolo per la conservazione della SS. Eucarestia.

Domina l'altare maggiore la tela dell'Annunciazione di Vincenzo Vaglio del 1937, che sin dalle origini della costruzione aveva occupato questo posto, ma nel corso del tempo la pala era stata sostituita da una nicchia che ospitava il complesso delle statue che oggi troviamo nell'altare dedicato all'Annunciazione.

A seguito dei lavori di restauro per il terremoto del 1980, la soprintendenza per i beni culturali ha cercato di far procedere i lavori di restauro cercando di essere quanto più fedele alla costruzione originale della Chiesa, pertanto oggi troviamo la tela dell'Annunciazione di Maria⁹.

Nella volta vi è l'affresco di Ettore Lalli del 1937 che raffigura l'incoronazione di Maria.



Figura 19 - Altare Maggiore

⁹ Cfr. ASDN, *Fondo Erezione Chiese IV*, 4, 1800 *Cappella di Maria SS. Annunziata in Boscotrecase*.



Figura 20 – L'Annunciazione di Maria



Figura 21 – L'incoronazione di Maria.

2.6.7 La sagrestia

Nella navata sinistra troviamo un ingresso che immette nella sagrestia di forma quadrata ove oltre alle varie suppellettili e paramenti sacri trovano spazio sulla parete destra la tela della Vergine Maria Assunta, sorretta da ange-

li tra l'Eterno Padre e il figlio Gesù; ai piedi San Gennaro e San Filippo Neri, attribuita a Nicola Cacciapuoti.

Nella stessa parete troviamo una tela del Card. Giuseppe Antonio Ermenegildo Prisco, con le vesti cardinalizie e sul lato una lapide marmorea del 1898 -anno in cui Prisco viene nominato Arcivescovo di Napoli- che ricorda l'illustre figlio di Boscotrecase che ricevette il Battesimo in questa parrocchia.

Sulla lapide è inciso:

“IN QUESTA PARROCCHIA EBBE L’ONDA BATTESIMALE ED IL NOME A IX SETT. 1833 GIUSEPPE PRISCO PER ALTEZZA D’INGEGNO CARDINALE LEONE XIII PIÙ ALTE DOTI NELLO SCIENZIATO SCORTE A NAPOLI LO RIDONÒ PASTORE IL CLERO E IL POPOLO TRAMANDANO AI POSTERI QUESTA GLORIA CITTADINA - 1898”.

Nella parete opposta troviamo la tela della Crocifissione con la Vergine Maria, sorretta dalle Pie Donne e San Giovanni Evangelista, anch'essa attribuita a Nicola Cacciapuoti. Ortogonale alla parete troviamo la tela della Madonna del Rosario o del Baldacchino proveniente dall'antica Congrega del SS. Rosario, l'opera è una copia dell'omonima di Luca Giordano del 1685. Di fronte possiamo ammirare un prezioso lavabo in marmo, datato 1895, con l'iscrizione dipinta: *“Cor Prius Dein Manus”*¹⁰.



Figura 22 - Tela della Vergine Maria Assunta, sorretta da angeli tra l'Eterno Padre e il figlio Gesù.

¹⁰ Prima il cuore, poi le mani.



Figura 23 - Tela della Madonna del Rosario o del Baldacchino.



Figura 24 - Quadro del Card. Giuseppe Antonio Ermenegildo Prisco.



Figura 25 - Lapide marmorea in ricordo della nomina del Card. Prisco Arcivescovo di Napoli.

2.6.8 La cripta

Varcata la soglia della porta della navata destra troviamo un ingresso che immette alla cripta di dimensioni e forme parallele alla chiesa. Tale luogo attualmente è chiuso al pubblico.

Esso anticamente fungeva da Terrasanta per seppellire i defunti di Boscotrecase¹¹, infatti all'ingresso troviamo una lapide marmorea incisa con la seguente frase:

*TU CHE ENTRI IN QUESTA PORTA PENSA BEN CHE ASSAI
TI IMPORTA, NELL'ENTRARE E NELL'USCIRE PENSA BEN
CHE HAI DA MORIRE*

¹¹ La pratica di seppellire i defunti è cessata con l'entrata in vigore del decreto imperiale sulle sepolture di Napoleone Bonaparte del 12 giugno 1804 esteso in Italia il 05 settembre 1806, il quale impediva le sepolture all'interno delle chiese e all'interno della città per motivi igienico-sanitari. Le sepolture dovevano essere individuali in determinati luoghi idonei a tale scopo fuori dalla città.

2.6.9 ARCHIVIO PARROCCHIALE

Libri dei Battesimi

Volume I dal 01/04/1669 al 06/02/1680;
Volume II dal 10/02/1680 al 09/05/1689;
Volume III dal 22/06/1689 al 31/07/1703;
Volume IV dal 04/08/1703 al 25/01/1721;
Volume V dal 02/02/1721 al 01/02/1741;
Volume VI dal 30/12/1741 al 31/08/1746;
Volume VII dal 05/09/1746 al 29/12/1767;
Volume VIII dal 30/12/1767 al 06/11/1783;
Volume IX dal 13/11/1783 al 12/11/1793;
Volume X dal 17/11/1793 al 27/03/1805;
Volume XI dal 06/04/1805 al 03/01/1832;
Volume XII dal 06/02/1832 al 28/03/1844;
Volume XIII dal 01/04/1844 al 26/12/1868;
Volume XIV dal 05/01/1869 al 31/07/1873;
Volume XV dal 23/08/1873 al 07/07/1884;
Volume XVI dal 08/07/1884 al 30/12/1893;
Volume XVII dal 16/01/1894 al 30/12/1908;
Volume XVIII dal 02/01/1909 al 30/05/1914;
Volume XIX dal 16/06/1914 al 29/04/1920;
Volume XX dal 29/04/1920 al 28/12/1924;
Volume XXI dal 16/01/1925 al 24/11/1929;
Volume XXII dal 24/11/1929 al 25/11/1934;
Volume XXIII dal 03/01/1935 al 18/05/1941;
Volume XXIV dal 18/05/1941 al 10/10/1948;
Volume XXV dal 10/10/1948 al 01/11/1950;
Volume XXVI dal 02/01/1957 al 24/11/1964;
Volume XXVII dal 07/12/1964 al 25/04/1968;
Volume XXVIII dal 06/06/1976 al 02/01/2000;
Volume XIX dal 02/01/2000 a tutt'oggi.

Libri delle Cresime

Volume I dal 20/01/1940 al 30/07/1950;
Volume II dal 05/08/1951 al 01/06/1981;
Volume III dal 30/05/1982 a tutt'oggi.

Libri delle Promesse di Matrimonio

Volume I dal 19/03/1923 al 06/06/1972;
Volume II dal 21/06/1972 al 24/09/1981;
Volume III dal 01/10/1981 al 28/03/1993;
Volume IV dal 08/07/1995 al 31/03/2011;
Volume V dal 07/04/2011 a tutt'oggi.

Libri dei Matrimoni

Volume I dal 06/05/1669 al 30/01/1681;
Volume II dal 06/02/1681 al 31/07/1688;
Volume III dal 06/03/1689 al 28/09/1723;
Volume IV dal 30/09/1723 al 20/11/1804;
Volume V dal 06/12/1804 al 22/12/1846;
Volume VI dal 10/01/1847 al 13/07/1873;
Volume VII dal 03/08/1873 al 19/12/1912;
Volume VIII dal 05/01/1913 al 27/10/1930;
Volume IX dal 19/08/1929 al 24/10/1937;
Volume X dal 28/10/1937 al 27/07/1946;
Volume XI dal 28/07/1946 al 03/07/1949;
Volume XII dal 10/07/1949 al 21/06/1953;
Volume XIII dal 27/06/1953 al 07/09/1957;
Volume XIV dal 08/09/1957 al 21/08/1961;
Volume XV dal 24/08/1961 al 04/04/1965;
Volume XVI dal 25/04/1965 al 31/05/1969;
Volume XVII dal 12/06/1969 al 08/07/1974;
Volume XVIII dal 11/07/1974 al 22/12/1977;
Volume XIX dal 30/03/1978 al 12/11/1980;
Volume XX dal 28/01/1981 al 17/07/2003;
Volume XXI dal 12/08/2003 a tutt'oggi.

Libri dei Defunti

Volume I dal 08/05/1669 al 26/11/1682;
Volume II dal 04/09/1684 al 05/07/1689;
Volume III dal 20/08/1689 al 03/09/1708;
Volume IV dal 05/11/1712 al 14/04/1750;
Volume V dal 28/04/1750 al 14/07/1801;

Volume VI dal 28/07/1801 al 28/03/1844;
Volume VII dal 03/04/1844 al 29/07/1873;
Volume VIII dal 01/08/1873 al 31/12/1902;
Volume IX dal 02/01/1903 al 11/10/1916;
Volume X dal 18/10/1916 al 17/08/1932;
Volume XI dal 20/08/1932 al 04/12/1950;
Volume XII dal 06/12/1950 al 08/07/1982;
Volume XIII dal 01/01/1983 al 06/07/2019;
Volume XIV dal 24/07/2019 a tutt'oggi.

Cronotassi parroci

- 1) Don Giacinto Cioffo (1669-1696);
- 2) Don Camillo Matrone (1697-1727);
- 3) Don Paolo Magliola (1728- economo);
- 4) Don Cesare Castaldo (1728-1742);
- 5) Don Principio Carotenuto (1742-1782 economo);
- 6) Don Pascale Vitelli (1783-coadiutore);
- 7) Don Gaetano Carotenuto (1784-1804);
- 8) Don Vincenzo Vitelli (1804-1805);
- 9) Don Antonio Cirillo (1805-1806);
- 10) Don Luigi Anastasio (1806-1809);
- 11) Don Andrea Marano (1809-1838);
- 12) Don Bernardo Vitelli (1838-1867);
- 13) Don Giuseppe Calvanese (1867-1882);
- 14) Don Evangelista Cozzolino (1882-1887);
- 15) Don Vincenzo d'Acunzo (1887-1922);
- 16) Don Giuseppe Panariello (1922-1966);
- 17) Don Angelo Panariello (1966-1970);
- 18) Don Romualdo De Rosa (1970-1971);
- 19) Don Giovanni Monteasi (1972-1976);
- 20) Don Pietro Perrella (1977-1978);
- 21) Don Romualdo De Rosa (1979-2001);
- 22) Don Luigi Tornatore (2001-2006);
- 23) Don Antonio Balzano (2006-*ad multos annos*).



Figura 26 - Antica foto della Parrocchia A.G.P. (dal web).

3. Chiesa di San Francesco di Sales

La suddetta chiesa è situata nella contrada “*Casavitelli*”, fondata verso il 1834 «di diritto e proprietà pubblica, edificata dal Canonico D. Giovanni Vitelli, colle offerte dei fedeli. Regge questa chiesa nella qualità di semplice Cappellano, e a nome del Parroco, il Sac. D. Enrico Vitelli»¹².

¹² ASDN, *Relazioni Biennali Ave Gratia Plena Boscotrecase*, Vol. 62.

La chiesa divenne parrocchia nel 1916 per volere del Card. Prisco e «fu eretta in ente autonomo con decreto reale del 29 marzo 1917 e con altro decreto della Procura generale di Napoli in data 8 giugno 1917 venne concesso il placet alla Bolla Arcivescovile del 23 aprile 1917»¹³.

Nei primi anni del '900 la chiesa versava in pessime condizioni statiche, l'interno era di carattere rustico e il pavimento in lapillo battuto e nel 1917 per volere dell'allora curato Mons. Nicola D'Acunzo - nonché nipote di Prisco - fu arricchito di un pavimento¹⁴.

La chiesa ha tre altari fissi. L'altare maggiore ha un tabernacolo fisso di stucco rivestito interamente da una lamiera di metallo dorato, con dietro di sé una grande tela del titolare e l'altare di destra è dedicato a San Giuseppe, mentre quello di sinistra all'Addolorata¹⁵.

Nel centro della chiesa riposano i resti mortali del fondatore Canonico Giovanni Vitelli di Torre del Greco. All'interno ci sono tre statue: S. Giuseppe, l'Immacolata Concezione e San Raffaele. L'ultima era stata donata a Mons. Nicola D'Acunzo dal Card. Giuseppe Prisco¹⁶.

All'esterno vi è un campanile sormontato da una croce con due campane benedette dal fondatore. A causa del terremoto del settembre 1962 la chiesa descritta fu chiusa al culto con ordinanza dei pompieri e nella notte del 24 febbraio 1974, crollò a causa di un nubifragio.

La suddetta chiesa non è stata mai ricostruita, anzi nel 1972 è stata aperta al culto la chiesa parrocchiale di S. Francesco di Sales, costruita in forme architettoniche moderne, nella stessa contrada a pochi metri dell'antica chiesa¹⁷.

Nel mese di giugno 1975 alla presenza dell'Arcivescovo di Napoli, Card. Corrado Ursi viene benedetta la scultura del Cristo Pasquale presso l'altare maggiore. L'opera è stata eseguita dagli scultori Ciro Arcella e Giorgio Ascione o.f.m.

Attualmente la chiesa è diventata una rettoria¹⁸ annessa alla Parrocchia *Ave Gratia Plena*.

¹³ ASDN, *Fondo Sante Visite, Card. Alessio Ascalesi*, 1932, vol. IX, pp. 410-418.

¹⁴ Ivi.

¹⁵ Ivi.

¹⁶ Ivi.

¹⁷ A. CASALE-A. BIANCO, *Cronologia storica di Boscoreale e Boscotrecase, dalle origini ai nostri giorni*, Il Gazzettino Vesuviano, Boscotrecase 1979.

¹⁸ Cfr. G. U. n. 288 del 12-12-1986.



Figura 27 - Decreto di elevazione a Parrocchia di S. Francesco di Sales Boscotrecase (ASDN).



Figura 28 - Foto dell'antica Parrocchia di S. Francesco di Sales (Coll. R. Liucci).

4. Parrocchia SS. Addolorata

4.1 Quadro Storico

Fonda le sue origini nella Cappella privata adiacente l'*oratorio* dedicato a *Maria SS. Addolorata*¹⁹ per opera di Sr. Giuseppina Gentile²⁰, consacrata

¹⁹ Cfr. ASDN, *Fondo Erezione Chiese*, VII, 68, 1913 *Oratorio di Maria SS. Addolorata in Boscotrecase*.

nell'ordine religioso delle Suore Vittime Espiatrici di Gesù Sacramentato, all'intero dei locali di proprietà della famiglia Gentile ubicati alla via Nazionale n. 19, svolge insieme alle consorelle la funzione di educare, istruire e insegnare la dottrina ai fanciulli del quartiere denominato "Torretta" all'epoca zona molto periferica e dislocata dalla parrocchia A.G.P. e confinante con il comune di Boscoreale, territorio della diocesi di Nola.

Il 27 marzo 1913 per volere del Card. Giuseppe Prisco, invia Mons. Vincenzo D'Acunzo²¹ - nonché parroco dell'A.G.P. - per una visita ispettrice presso lo stesso oratorio verificando i criteri di canonicità al fine di relazionare all'Arcivescovo. Il successivo 29 marzo il Card. G. Prisco autorizza il culto pubblico della fede cattolica presso l'oratorio di Sr. Gentile²².

Il Card. Alessio Ascalesi il 28 febbraio 1934 nella Santa Visita alla chiesa matrice, si reca presso l'oratorio pubblico di Maria SS. Addolorata che descrive: «La Chiesa ha un solo altare in fabbrica, in cui è situato il quadro della Vergine Addolorata»²³. Inoltre nella stessa visita viene precisato la presenza di un reliquiario donato dal Card. Prisco tutt'ora conservato nell'attuale parrocchia²⁴.

Nell'anno 1937 Sr. Giuseppina Gentile in piena libertà dona l'intero complesso all'Arcivescovo Alessio Ascalesi con atto di donazione del notaio Tavasso, vista «la cresciuta popolazione di quella Contrada si rende necessaria la istituzione di un beneficio ecclesiastico per il Sacerdote che sia preposto a quella Chiesa da ergersi in Parrocchia per la cura delle anime»²⁵.

Segue subito l'erezione della Parrocchia col titolo di *SS. Addolorata e S. Giuseppe* e nel 1940 riceve il riconoscimento civile. Nei primi anni la cura delle anime è tenuta da don Raffaele Balzano²⁶ e don Carmine Vitelli²⁷, i quali amministrano i sacramenti e firmano gli atti parrocchiali.

²⁰ Sr. Giuseppina Gentile al secolo Giovanna nacque a Scala (SA) il 1 luglio 1875 fu Alfonso e Fiorentina Avitabile. Cfr. Scala, *Atto di Nascita* n. 19.

²¹ Cfr. ASDN, *Sacra Patrimonia, Vincenzo D'Acunzo, Boscotrecase*, 1916.

²² Cfr. ASDN, *Fondo Erezione Chiese*, VII, 68, 1913 *Oratorio di Maria SS. Addolorata in Boscotrecase*.

²³ ASDN, *Fondo Sante Visite, Card. A. Ascalesi*, vol. IX, p. 399.

²⁴ Cfr. Ivi; Attualmente conservato nell'attuale Parrocchia. Probabilmente conserva una reliquia della santa croce, che non possiamo affermare con certezza in quanto una parte della scritta si è piegata su sé stessa così da impedire la lettura completa.

²⁵ *Atto di Donazione* del Notaio Ambrogio Tavassi il 28 aprile 1937.

²⁶ Cfr. ASDN, *Fondo Sacra Patrimonia, Balzano Raffaele, Boscotrecase*, 1904.

²⁷ Cfr. ASDN, *Fondo Sacra Patrimonia, Vitelli Carmine, Boscotrecase*, 1902.

Per Regio Decreto dell'8 febbraio 1940 – XVIII, n. 189 riceve il riconoscimento agli effetti civili²⁸ e nel 1941 viene nominato il primo parroco don Michele Squame²⁹, il quale curò il progetto di allungare nel 1944 l'allora sede parrocchiale per venire incontro momentaneamente alle esigenze dei fedeli, ma comunque l'intento era quello di costruire una nuova chiesa.

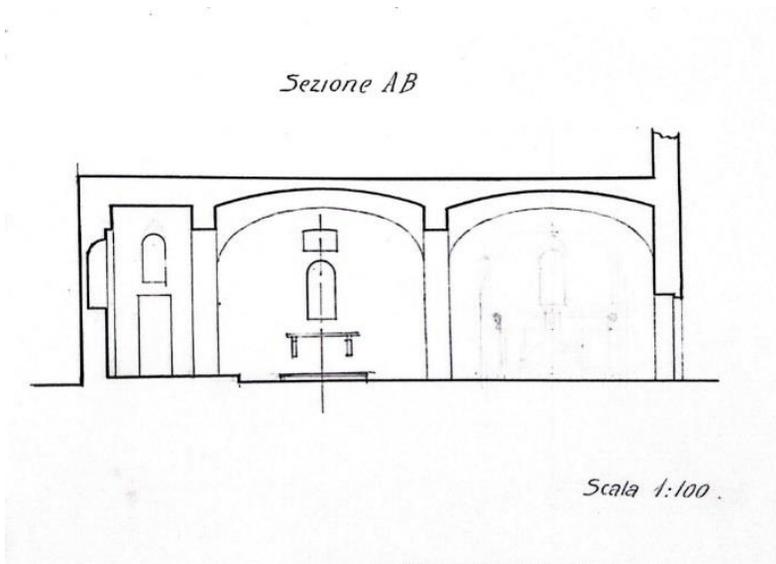


Figura 29 - Grafico allungamento (Archivio Parrocchiale).

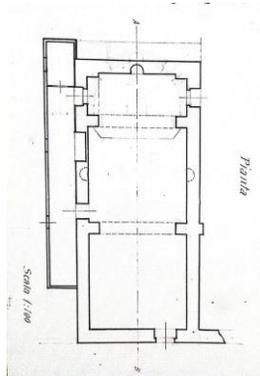


Figura 30 - Planimetria Parrocchia dell'Addolorata e S. Giuseppe (Archivio Parrocchiale).

²⁸ Cfr. *Leggi e Decreti*, 1940, vol. 2, p. 736.

²⁹ Cfr. ASDN, *Fondo Sacra Patrimonia, Squame Michele, Ponticelli*, 1941.

Per bolla dell'Arcivescovo il 1 maggio 1956 viene nominato parroco don Aniello Noto³⁰.

Nel verbale di passaggio del 28 maggio 1957, la chiesa dopo l'ampliamento viene descritta: «La pavimentazione è di scaglie di marmo. Vi sono l'altare maggiore e un altarino addossato alla parete sinistra entrando in Chiesa, entrambi di marmo, la pavimentazione dell'altare maggiore è di lastre di marmo bianco. La balaustra è anche di marmo bianco. La Chiesa è costituita di una sola navata».



Figura 31 - Interno della Parrocchia dell'Addolorata e S. Giuseppe (Archivio Parrocchiale).

Nel 1958 la Mensa Arcivescovile di Napoli riceve l'autorizzazione per acquistare dalle Sig.ne Buono Anna ed Emilia il terreno sito in via Card. Prisco in contrada Brancaccio per la costruzione della nuova chiesa. Il parroco Noto curò la costruzione della nuova chiesa parrocchiale e il delicato trasferimento presso la nuova sede. Dopo l'approvazione del progetto dell'architetto Mario Russo il 29 dicembre 1966 alle ore 16.00 viene posata la prima pietra e il 30 settembre 1968 viene consacrata dal Card. Corrado Ursi.

³⁰ Cfr. ASDN, *Fondo Sacra Patrimonia, Noto Aniello, Boscotrecase*, 1942.

*Il 29 dicembre 1966 alle ore 16, in Boscotrecase
alla Via Cardinale Prisco, l'Arcivescovo di
Napoli S. E. Monsignor Corrado Ursi, porrà
la prima pietra per la costruzione della Chiesa
Parrocchiale dell'Addolorata e S. Giuseppe.*

*Molto gradita ed apprezzata sarà la presenza
della S. V. S. e famiglia.*

IL PARROCO
DON ANIELLO NOTO

Figura 32 - Invito pubblico per la posa della prima pietra (Archivio Parrocchiale).



Figura 33 - Firma del rescritto per la posa
della prima pietra (Archivio Parrocchiale).



Figura 34 - Posa della prima pietra (Archivio Parrocchiale).



Figura 35 - Parte del clero presente alla posa della prima pietra (Archivio Parrocchiale).



Figura 36 - Plastico dell'attuale parrocchia SS. Addolorata (Archivio Parrocchiale).

La nuova sede parrocchiale non presenta opere di grande valore artistico, possiamo rilevare l'affresco che domina il presbitero "*L'Addolorata tra gli angeli*" del Prof. Rosario Mazzella³¹.

Inoltre possiamo osservare l'altorilievo dinanzi l'altare che raffigura il *Cristo Bizantino* del Prof. Giuseppe Pirozzi, il *Crocifisso* e la custodia del battistero in rame del Prof. Luigi Mazzella.

Recentemente è stato realizzato l'*ambone* in marmo, progettato e idealizzato da Adelina Magnaneo, nonché nipote del parroco Noto. Successivamente sono state realizzati locali per le attività oratoriali, di rilievo la palestra usata anche per attività teatrali e il campo che nel 1977 vede l'istituzione della Polisportiva Torretta iscritta al Ministero delle Finanze.

Nell'anno 1983 furono acquistate le campane e nel tempo di quaresima furono benedette da Mons. Antonio Pagano e nel mese di settembre dello stesso anno fu completato l'intero impianto elettrico. A seguito della Revisione Concordataria del 1984 e della Legge del 20 maggio 1985, n. 222³² il nome della parrocchia diventa *SS. Addolorata*³³.

³¹ Cfr. ASDN, *Fondo Sante Visite, Card. Corrado Ursi*, vol. XLVIII.

³² Legge "*Disposizione sugli enti e beni ecclesiastici in Italia e per il sostentamento del clero cattolico in servizio nelle diocesi*".

³³ Cfr. *Decreto Ministero dell'Interni* del 20-11-1968; G. U. n. 288 del 12-12-1986.



Figura 37 Mons. Antonio Pagano, Vescovo ausiliare dell'Arcidiocesi di Napoli, benedice le campane - 1983 (Coll. R. Liucci).



Figura 38 - Antica celebrazione degli anni '80 (Coll. R. Liucci).



Figura 39 - Presbiterio Parrocchia SS. Addolorata.

4.2 Archivio Parrocchiale

Libri dei Battesimi

Volume I dal 15-07-1937 al 20-07-1952;
Volume II dal 27-07-1952 al 17-09-1967;
Volume III dal 21-09-1967 al 26-12-1999;
Volume IV dal 01-01-2000 a tutt'oggi.

Libro delle Comunioni

Volume I dal 1975 a tutt'oggi.

Libri delle Cresime

Volume I dal 1939 al 1977;
Volume II dal 1977 al 2016;
Volume III dal 2017 a tutt'oggi.

Libri delle Promesse di Matrimonio

Volume I dal 1960 al 1970;
Volume II dal 1970 al 14-10-1977;
Volume III dal 12-12-1977 al 18-12-1999;
Volume IV dal 26-02-2000 a tutt'oggi.

Libri dei Matrimoni

Volume I dal 1937 al 1946;
Volume II dal 1946 al 1957;
Volume III dal 1957 al 1963;
Volume IV dal 1963 al 1970;
Volume V dal 08-04-1976 al 27-12-1980;
Volume VI dal 24-01-1981 al 20-06-1985;
Volume VII dal 29-06-1985 al 26-08-1989;
Volume VIII dal 26-08-1989 al 07-02-1995;
Volume IX dal 06-06-1991 al 31-05-1997;
Volume X dal 05-06-1997 al 28-09-2006;
Volume XI dal 07-10-2006 a tutt'oggi.

Libri dei Defunti

Volume I dal 1937 al 19-04-1961;
Volume II dal 20-04-1961 al 2011;
Volume III dal 2011 a tutt'oggi.

Cronotassi Parroci

Don Michele Squame (1941-1956);
Don Aniello Noto (1956-1975);
Don Giovanni Bosco Caraviello (1975-2016);
Don Pietro Amoroso (2017 - *ad multos annos*).

4.3 Don Giovanni Bosco Caraviello

Don Giovanni Bosco Caraviello nacque a Torre Annunziata il 18 giugno 1936 da Francesco e Pasqualina Carpentieri, terzo di cinque figli. Sin dalla sua più tenera età ha frequentato l'oratorio Salesiano della sua città natale, dove da ragazzo profuse le sue giovani energie.

Appena raggiunta la maggiore età decise di seguire la chiamata del Signore e nello stesso anno precisamente nel 1954 iniziò il noviziato presso la casa Salesiana di Portici. Dal 1955 al 1957 conseguì il biennio filosofico presso l'istituto S. Gregorio di Catania. Successivamente dal 1958 al 1960 fu insegnante di Educazione Fisica e Matematica a Salerno, dal 1961 al 1964 conseguì i gradi accademici in Sacra Teologia e il 19 marzo 1964 fu ordinato sacerdote presso la Cattedrale di Castellammare di Stabia.

Si distinse per le sue capacità che lo portarono a ricevere diversi incarichi. Nel 1965 fu nominato direttore del centro giovanile di Portici, nel 1966 direttore dell'oratorio di Tarsia a Napoli, ancora dal 1967 al 1969 fu direttore del centro giovanile "Don Bosco" di Napoli. Nel 1970 fu nominato delegato nazionale "*Sport, Turismo e Cultura*", e nel 1971 a seguito di un corso per direttore di case salesiane tenuto presso la casa natale di Don Bosco, fu promosso Direttore e Parroco della casa salesiana di Portici³⁴ e nel 1975 fu trasferito a Molfetta. A causa delle condizioni precarie della mamma nello stesso anno ritorna nei suoi luoghi natali per darle assistenza.

Il 14 dicembre 1975 arriva a Boscotrecase nella suddetta comunità parrocchiale, per aiutare l'allora parroco don Aniello Noto già gravemente mala-

³⁴ Cfr. *Bollettino Salesiano, Edizioni per dirigenti*, XCV (1971), n. II, p. 22.

to³⁵. L'Arcivescovo di Napoli Card. Corrado Ursi, nel giorno in cui fu celebrato il funerale di don Aniello gli chiede di svolgere le funzioni di amministratore parrocchiale per sei mesi, ma rimarrà tutta la vita e dopo l'uscita dalla società di vita apostolica Salesiana, nel 1977 ricevette il possesso canonico.

Diede subito inizio alla sua grande missione con i giovani e fondando nel 1977 la Polisportiva "Torretta"³⁶ dando la possibilità di giocare ai giovani del paese togliendoli dalla strada. La formazione dei ragazzi è stata la cosa che più ha avuto a cuore, indimenticabile il suo lavoro per la catechesi, l'oratorio, i campi scuola, le attività teatrali e di cineforum. Memorabile per l'intera comunità gli anni in cui don Giovanni Bosco fu coadiuvato dal fratello Sac. Pasquale Caraviello - anche lui salesiano - che a seguito di una neoplasia si spense all'età di 59 anni il 30 dicembre 1989.

Dal 1977 fino al 1997 è stato docente di Religione Cattolica presso la scuola media Card. Prisco di Boscotrecase. La sua grande testimonianza di vita sacerdotale è stata quella di mettersi alla scuola del Tabernacolo e della Vergine Maria. La grotta di Lourdes è stata la sorgente spirituale, dove ogni anno si è recato, portando con sé diversi giovani e nel settembre 2004 è stato ordinato cappellano della grotta di Lourdes.

Nel momento in cui le condizioni di salute non erano delle migliori, fu coadiuvato da due Vicari parrocchiali: dal 2004 gli è stato vicino don Valerio Piro e dal 2010 don Pietro Amoroso.

Nel giugno 2016 rassegna le dimissioni per limiti di età, a succedergli è lo stesso don Pietro. Il suo instancabile prodigarsi per la comunità SS. Addolorata non è mai cessato, anche quando le forze venivano a mancare, ma dopo aver «combattuto la buona battaglia»³⁷ nel silenzio ha raggiunto «il segno della fede»³⁸ il 5 giugno 2019 ritrovando la pace quella eterna insieme al suo amatissimo Don Bosco e Maria Ausiliatrice. Fino alla fine ha seguito le orme del caro Don Bosco perché don Giovanni Bosco ha concluso il pellegrinaggio

³⁵ Don Aniello era ricoverato presso l'ospedale di Castellammare di Stabia e nello stesso giorno ricevette visita di don Giovanni Bosco insieme al Rev.mo don Romualdo De Rosa e dopo poche ore terminò la sua esistenza terrena.

³⁶ Fino agli inizi del 2000 la polisportiva godeva di ben tre squadre feudali: Calcio, Basket e Pallavolo, per diversi anni si sono svolti anche tornei di Ping Pong. Non sono mancate le attività di ginnastica e di danza.

³⁷ 2 Tm 4,6.

³⁸ MESSALE ROMANO, III Ed., *Preghiera Eucaristica I*, p. 421.

terreno nello stesso giorno in cui fu ordinato sacerdote San Giovanni Bosco³⁹. La sua venerabile memoria resta un esempio per quanti lo hanno conosciuto.

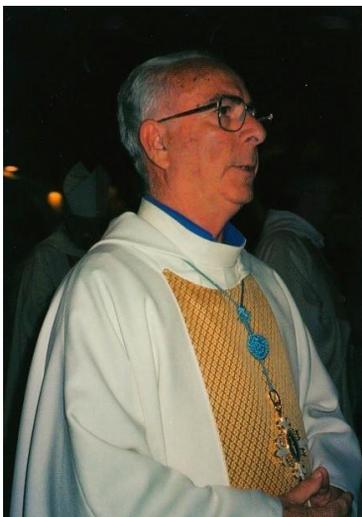


Figura 40 - Don Giovanni Bosco Caraviello 1936-2019 - Cappellano di Lourdes nella Basilica sotterranea S. Pio X (Coll. R. Liucci).

5. Conclusioni

Il presente articolo vuole far emergere il patrimonio storico, artistico e religioso della città di Boscotrecase sottolineando la stretta collaborazione dell'illustre cittadino il Card. Giuseppe Antonio Ermenegildo Prisco.

Concludo utilizzando le stesse parole che il Card. Alessio Ascalesi nella S. Visita a Boscotrecase il 28 febbraio 1934 rivolse ai fedeli:

«L'interessamento che voi avete spiegato finora per la vostra chiesa è auspicio che il Signore vi ha molto a cuore e far discendere nelle vostre anime la sua grazia per ringiovanirle e santificarle. In questo Anno Santo che ci ricorda il XIX secolo o centenario dell'istituzione della Chiesa, della Divina Redenzione, della SS. Eucarestia, dell'immolazione di Gesù Cristo per tutti gli uomini, in quest'Anno, dico tutto si presta a farci considerare

³⁹ Don Bosco è stato ordinato sacerdote dall'arcivescovo di Torino il 5 giugno 1841. Cfr. A. MONTONATI, *San Giovanni Bosco*, in *"I Santi nella Storia"*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2006, pp. 134-139, (La grande biblioteca Cristiana; 1).

fino a qual punto Dio ci ha amato e ci ama. Carissimi figli, la vostra Fede ardente è ben nota al nostro cuore di vostro Padre e Pastore, le vostre tradizioni sono splendide e so che ci tenete a ben conservarle, ma io vorrei, intanto che la memoria del grande Arcivescovo Cardinale Prisco, che è gloria della Chiesa, che è gloria della scienza, che è gloria di Napoli e che è soprattutto gloria vostra, perché nacque in questa vostra ridente contrada, vorrei che la memoria d'un tanto Personaggio da voi ben ricordata. Le opere del Prisco furono belle e studiate nelle scuole di tutto il mondo, il Suo nome è stato considerato nelle pagine della storia della Chiesa, si abbia, finalmente, il Prisco, qui, un monumento degno a lui. Boscotrecase, sia all'altezza del suo nome e faccia giustizia, considerando convenientemente il più grande dei Suoi figli. E nella dolce attesa di sentire belle nuove, si è grati d'impartirvi la pastorale Benedizione con le annesse indulgenze»⁴⁰.

⁴⁰ ASDN, *Fondo Sante Visite, Card. A. Ascalesi*, vol. IX, p. 385-388.

APPENDICE I – Le opere di Giuseppe Prisco
A) Libri

Saggio di filosofia dato nel Liceo Arcivescovile di Napoli il dì 5 di luglio 1855, Tipografia Arcivescovile, Napoli 1855

Elementi di filosofia speculativa secondo le dottrine degli Scolastici specialmente di S. Tommaso d'Aquino, voll. 1-2, Manfredi, Napoli 1862-1863; Stamp. Del Fibreno, Napoli 1864², Napoli 1869³, Napoli 1879⁵ (tr. spagn. *Elementos de filosofía especulativa segun Las doctrinas de los escolásticos i singularmente de Santo Tomas De Aquino*, Imprenta del Correo, Santiago 1873)

Introduzione alla filosofia morale, Manfredi, Napoli 1864

Metafisica della morale ossia Etica generale. Lezioni elementari dettate dall'abate G. Prisco, Stamp. del Fibreno, Napoli 1865

Gioberti e l'Ontologismo, Tip. degli Accattoncelli, Napoli 1867

Lo heghellianismo considerato nel suo svolgimento storico e nel suo rapporto con la scienza, Manfredi, Napoli 1868

Sull'opposto indirizzo della filosofia scolastica e moderna, considerazioni storico-critiche, Manfredi, Napoli 1868

Considerazioni generali sull'Essere dello Stato, Manfredi, Napoli 1870

Principii di filosofia del diritto sulle basi dell'Etica, diritto individuale, Manfredi, Napoli 1872

Nozioni di Etica, Manfredi, Napoli 1872

Il Positivismo e il Protestantesimo, Manfredi, Napoli 1872

Filosofia elementare: nuova istituzione pubblicata nella ricorrenza del sesto centenario di San Tommaso d'Aquino, Stamp. Fibreno, Napoli 1874, 1875²; Tipografia dell'Accademia Reale delle Scienze, Napoli 1892³

Sul naturalismo religioso del Mamiani: discorso letto all'Accademia di Religione Cattolica di Roma nella tornata pubblica del 3 giugno 1880 dal socio Giuseppe Prisco, Tipografia dei fratelli Monaldi, Roma 1880

Se i principii dell'Aquinate bastano a confutare il trasformismo e l'evoluzionismo: conferenza tenuta all'associazione universitaria S. Tommaso d'Aquino, Napoli, Stamp. del Fibreno, Napoli 1885

Lo Stato secondo il diritto e secondo gli insegnamenti di Leone XIII: commenti alla lettera enciclica sulla Cristiana Costituzione degli Stati, Tipografia Befani, Roma 1886

La metafisica di S. Tommaso d'Aquino: considerata in sé e nella sua opposizione alla speculazione monistica (omaggio di Giuseppe Prisco pel Giubileo sacerdotale del sommo pontefice Leone XIII), Tipografia Befani, Roma 1887

Il Darwinismo esposto e disaminato, Tipografia A. Befani, Roma 1889

Giuseppe Prisco per grazia di Dio e della Santa Sede cardinale presbitero del Titolo di S. Sisto arcivescovo di Napoli al clero e al popolo della sua archidiocesi, s.l., s.n., 1898. - *"Il Buon Pastore"*. Lettera pastorale al clero ed al popolo dell'Archidiocesi di Napoli, Tipografia dell'Ospizio di S. Girolamo Emiliani, Roma 1898

Lettera per le feste giubilari della Vergine del Rosario di Valle di Pompei dell'Em. Card. Giuseppe Prisco Arcivescovo di Napoli, Scuola tipografica pontificia Bartolo Longo pei figli dei carcerati, Valle di Pompei 1900

Solutiones casuum moralium qui jam per presbyteros dioecesis neapolitanae anno MCMIII discussi sunt jussu emin.mi ac rever.mi domini D. Josephi Prisco S.R.E. presbyteri cardinalis Tituli S. Xysti dei et apostolicae sedis gratia Archiepiscopi Neapolitani in lucem editae, Tipografia G. Pisazio, Napoli 1904

Lettera collettiva dell'episcopato campano al clero (Giuseppe Prisco et alii), Tipografia pontificia M. D'Auria, Napoli 1919

Al clero ed al popolo delle diocesi delle Campania noi arcivescovi e vescovi della regione campana (Giuseppe Antonio Ermenegildo Prisco et alii), Tipografia pontificia M. D'Auria, Napoli 1920

Lettera Pastorale del 2 febbraio 1923 per la Quaresima, Tipografia Giannini, Napoli 1923

B) Articoli

Sant'Anselmo e l'ontologismo, in "La scienza e la fede", Vol. XXXIII (1857), pp. 8-37; 326-346; 346-349; Vol. XXXIX (1858), pp. 106-112; 519-546

La filosofia di S. Tommaso d'Aquino per Carlo Jourdain, in "La scienza e la fede", vol. XXVI (1858), pp. 67-77

Gioberti considerato come storico della filosofia. Platone. Aristotele. I Neoplatonici, in "La scienza e la fede", vol. XXXV (1858), pp. 50-63

Sant'Anselmo difeso dalle accuse de' razionalisti, in "La scienza e la fede", vol. XXXIX (1860), pp. 127-151

Sant'Anselmo e il Panteismo, in "La scienza e la fede", vol. XXXIX (1860), pp. 545-563; vol. XL (1860), pp. 273-283

L'Italia non pensa ancora da sé, in "La scienza e la fede", vol. XLI (1861), pp. 330-343

Nuova critica di rimando, in "La scienza e la fede" vol. XLI (1861), pp. 480-488

Della decadenza delle scienze morali nei tempi presenti, in "La scienza e la fede", vol. LIII (1864), pp. 32-43; pp. 95-114; pp. 261-273; pp. 356-367; vol. LIV (1864), pp. 193-204; vol. LV (1864), pp. 5-16; pp. 161-176

Il Baconianismo e la Morale, in “La scienza e la fede”, vol. LVII (1865), pp. 161-167

La Geometria e la Morale, in “La scienza e la fede”, vol. LVI (1865), pp. 442-457

La Morale e la Religione nel congresso di Berna, in “La Carità”, a. I (1865), quad. 2, pp. 105-113

La filosofia del Can. Sanseverino e la scienza contemporanea, in “La scienza e la fede”, vol. LXI (1866), pp. 29-49; pp. 115-129, pp. 172-193, pp. 241-258, pp. 321-336, pp. 401-416; vol. LXII (1866), pp. 5-22, pp. 81-93, pp. 177-194, pp. 338-354, pp. 438-457; vol. LXIII (1866), pp. 124-133, pp. 181-192, pp. 278-285

Lo heghellianismo in ordine alla scienza, in “La Carità”, a. II (1866), quad. V, pp. 359-371; quad. VI, pp. 277-286

Lo heghellianismo in Italia, in “La Carità”, a. II (1866), quad. VI, pp. 32-40

Il razionalismo dei nostri tempi ed il materialismo nelle scienze naturali, in “La Carità”, a. II (1866), quad. VI, pp. 346-357

Considerazioni storico-critiche sulla filosofia scolastica (a proposito dell'opera del B. Kleutgen, La filosofia antica esposta e difesa, in “La scienza e la fede”, vol. LXIV (1867), pp. 161-175, pp. 263-283; vol. LXVI (1867), pp. 153-166; vol. LXVII (1867), pp. 241-256, pp. 347-366, pp. 428-440

Considerazioni generali sull'Essere dello Stato, in “La scienza e la fede”, vol. LXXVIII (1870), pp. 116-134

Il Positivismo e il Protestantesimo, in “La scienza e la fede”, vol. LXXVII (1870), pp. 31-49, 265-278; vol. LXXXVIII (1873), pp. 39-49

La scuola del Can. Sanseverino e l'Aristotelismo della Scolastica del prof. Talamo (a proposito dell'opera di S. Talamo L'Aristotelismo della Scolastica

nella storia della filosofia), in “La scienza e la fede”, vol. LXXXVIII (1873), pp. 297-307

Sul Naturalismo religioso del Mamiani, in “La scienza e la fede”, vol. CXX (1880), pp. 369-397

Leone XIII e San Tommaso d’Aquino: discorso letto nella solenne dedicazione del Liceo arcivescovile di Napoli e dell’Accademia teologico-filosofica al Santo Dottore il 9 dicembre 1880 dal prof. Giuseppe Prisco, in “La scienza e la fede”, Vol. CXX (1880), pp. 267-294

Sul concetto della legge secondo San Tommaso: discorso letto il dì 7 marzo 1881 nella solenne inaugurazione della cattedra per l’interpretazione di S. Tommaso stabilita da Monsignore Sanfelice nel Liceo Arcivescovile di Napoli dal prof. Giuseppe Prisco, in “La scienza e la fede”, vol. CXXI (1881), pp. 181-207

La metafisica di S. Tommaso d’Aquino considerata in sé e nella sua opposizione alla speculazione monistica, in “La scienza e la fede”, vol. CXXXIV (1884), pp. 177-197, pp. 339-353; vol. CXXXVII (1884), pp. 184-209, pp. 292-301, pp. 441-456; vol. CXXXVIII (1885), pp. 441-457; vol. CXLI (1886), pp. 280-297; vol. CXLII (1886), pp. 19-33. Pubblicata anche in “L’Accademia Romana di S. Tommaso d’Aquino” (1883-5)

Leone XIII e le alte necessità della civiltà moderna. Discorso accademico, in “La scienza e la fede”, Vol. CXXXV (1884), pp. 358-381. Pubblicato anche in “Il Rosario e la Nuova Pompei” (1884)

Se i principii dell’Aquate bastino a confutare il Trasformismo e l’Evoluzionismo: conferenza tenuta all’associazione universitaria S. Tommaso d’Aquino, in “La scienza e la fede”, vol. CXXXVIII (1885), pp. 177-202

Se i principi dell’Aquate bastino a confutare il Trasformismo e l’Evoluzionismo – Origine della Vita, in “La scienza e la fede”, vol. CXXXIX (1885), pp. 351-377

Lo Stato secondo il diritto e secondo gli insegnamenti di Leone XIII, in “La scienza e la fede”, vol. CXILIII (1886), pp. 288-308; vol. CXLIV (1886), pp. 5-23, pp. 129-144; vol. CXLV (1887), pp. 605-323; vol. CXLVI (1887), pp. 452-464

Lettera pastorale del 9 aprile 1906 per l'eruzione del Vesuvio, in “La Croce” (1906)

Lettera pastorale collettiva dei Vescovi ed Arcivescovi della Regione Campana (10 gennaio 1913) sull'insegnamento religioso, in “La Croce” (1913)

Le benedizioni inaugurali dell'E.mo Sig. Cardinale Giuseppe Prisco Arcivescovo di Napoli, in “Bollettino Ecclesiastico dell'Arcidiocesi di Napoli” (1920)

RIMANDI

Un elenco completo delle opere del Card Prisco, utile soprattutto per una ricognizione della sua attività di Vescovo, in particolare relativamente a lettere pastorali e notificazioni importanti è reperibile in:

A. BELLUCCI, *Saggio d'una bibliografia sulla vita e le opere del Card. Prisco, Per il Cardinale Giuseppe Prisco Arcivescovo di Napoli*, in “Atti dell'Accademia Napoletana scientifico-letteraria San Pietro in Vincoli”, a. IX (1923), Vol. IX, fasc. I, n. 52, pp. 41-98.

AA.VV., *Per il Cardinale Giuseppe Prisco Arcivescovo di Napoli*, Jovene, Napoli 1923, pp. 41-62.

APPENDICE II - Opere presenti nella Biblioteca della PFTIM sez. S. Tommaso di Napoli con relativa collocazione

Pubblicazioni del Card. Prisco presenti nel catalogo cartaceo della Biblioteca della PFTIM Sez. S. Tommaso. A cura di Raffaele Liucci.

Prisco Giuseppe Coll. D 143.3.16

Elementi di filosofia speculativa, Fibreno, Napoli 1868, 3 ed. Napoli (solo vol. I)

Prisco Giuseppe Coll. D 174.4.12

Elementi di filosofia speculativa, Fibreno, Napoli 1879, 4 ed. (solo vol. I)

Prisco Giuseppe Coll. SF 1.4.1

Elementi di filosofia speculativa, Fibreno, Napoli 1879, 4 ed. (vol. I-II)

Prisco Giuseppe Coll. D 130.5.30-31

Elementi di filosofia speculativa, Fibreno, Napoli 1879, 5 ed. (voll. II)

Prisco Giuseppe Coll. D 196.5.2 altro esemplare D 139.5.3

Elementi di filosofia speculativa dell'Abate Giuseppe Prisco, Fibreno, Napoli 1879, 5 edizione notevolmente corretta dall'autore, vol. II

Prisco Giuseppe Coll. D 196.5.3

Elementi di filosofia speculativa, Fibreno, Napoli 1879, 5 edizione notevolmente corretta dall'autore, vol. II

Prisco Giuseppe Coll. D 190.4.7

Elementi di filosofia speculativa secondo le dottrine degli scolastici specialmente di San Tommaso d'Aquino, Fibreno, Napoli 1864-5, 2 ed.

Prisco Giuseppe Coll. D 143.2.2

Elementi di filosofia speculativa, Fibreno, Napoli 1879, 5 ed. (vol. II)

Prisco Giuseppe Coll. D 210.3.1

Elementi di filosofia speculativa, Fibreno, Napoli 1879, 4 ed., tomi 2 in vol.

Prisco Giuseppe Coll. D 130.4.42
Elementi di filosofia speculativa, Fibreno, Napoli 1879, 5 ed. (solo vol. II)

Prisco Giuseppe Coll. D 138.4.3 /D 137.4.5
Elementi di filosofia speculativa, Fibreno, Napoli 1879, 5 ed. (vol. II)

Prisco Giuseppe Coll. D 138.4.4
Elementi di filosofia speculativa, Fibreno, Napoli 1880, 5 ed. (vol. II)

Prisco Giuseppe Coll. SF 1.4.1
Elementi di filosofia speculativa, Fibreno, Napoli 1879, 5 ed.

Prisco Giuseppe Coll. SF 3.6.5
Elementi di filosofia speculativa, Fibreno, Napoli 1879, 5 ed. (vol. II)

Prisco Giuseppe Coll. D 139.5.2
Elementi di filosofia speculativa dell'abate Giuseppe Prisco, Fibreno, Napoli 1879, 5 ed. notevolmente corretta dall'autore (vol. I)

Prisco Giuseppe Coll. D 146.2.37
Filosofia Elementare, Tipografia dell'Acc. Reale delle Scienze, Napoli 1892, 3 ed.

Prisco Giuseppe Coll. D 92.1.14 altro esemplare D 202.1.9
Filosofia Elementare, Fibreno, Napoli 1875, 1 ed.

Prisco Giuseppe Coll. D 202.1.9 altro esemplare D 92.1.14
Filosofia Elementare. Nuova istituzione pubblicata nella ricorrenza del 6 centenario di S. Tommaso D'Aquino, Fibreno, Napoli 1874, 1 ed.

Prisco Giuseppe Coll. D 145.2.38
Filosofia Elementare, Fibreno, Napoli 1874

Prisco Giuseppe Coll. D 184.3.26
Gioberti e l'Ontologismo, Accattoncelli, Napoli 1867

Prisco Giuseppe Coll. D 184.3.4
Il darwinismo esposto e disaminato, Befani, Roma 1889 (Estratto dal periodo "L'Accademia Romana di S. Tommaso d'Aquino", anno IX, fasc. 1-2)

Prisco Giuseppe Coll. D 141.5.24

La metafisica di s. Tommaso d' Aquino considerata in sé e nella sua opposizione alla specolazione monastica, Befani, Roma 1887

Prisco Giuseppe Coll. D 184.3.26

Lo hegelianismo considerato nel suo svolgimento storico e nel suo rapporto con la scienza, Manfredi, Napoli 1868

Prisco Giuseppe Coll. D 146.4.1

Metafisica della morale, Fibreno, Napoli 1865

Prisco Giuseppe Coll. D 151.4.28 altro esemplare D 152.3.3-D 148.4.5-D. 147.4.1- D 184.5.2-D 179.4.14-D 139.5.4

Metafisica della morale ossia etica generale, Fibreno, Napoli 1865

Prisco Giuseppe Coll. D 199.5.1

Metafisica della morale ossia etica generale Lezioni elementari dettate dall'abate Giuseppe Prisco, Fibreno, Napoli 1865

Prisco Giuseppe Coll. D 179.4.14

Metafisica della morale ossia etica generale Lezioni elementari dettate dall'abate Giuseppe Prisco, Fibreno, Napoli 1865

Prisco Giuseppe Coll. B 74.2.1

La metafisica di s. Tommaso d' Aquino considerata in sé e nella sua opposizione alla specolazione monistica, Befani, Roma 1887

Prisco Giuseppe Coll. D 207.3.9

Principi di filosofia del diritto sulle basi dell'etica, Manfredi, Napoli 1872, tomi 2 in vol. unico

Prisco Giuseppe Coll. D 110.3.12

Principi di filosofia del diritto sulle basi dell'etica di Giuseppe Prisco, Manfredi, Napoli 1872

Prisco Giuseppe Coll. B 14.7.45

Per il Cardinale Giuseppe Arcivescovo di Napoli. Scritti vari di Mons. G. A. Galante – Mons. F. Gambardella – Mons. M. Autore – Mons. A. Ferrandina – Prisco Giuseppe Coll. B 38.1.53

Prisco Giuseppe Coll. B 38.1.53

Ordo divini officii ad ritum breviarii et missalis romani in civitate et diocesi neapolitana, Ex typis pontificiis M. D'Auria, Neapoli 1923

Prisco Giuseppe Coll. D 184.3.26

Sull'opposto indirizzo della filosofia scolastica e moderna. Napoli, estratto dalla raccolta religiosa la raccolta religiosa "La scienza e la fede", Napoli 1868

Prisco Giuseppe Coll. C 50.3.14 (11)

Saggio di filosofia dato nel liceo Arcivescovile di Napoli il di 05 luglio 1855, Tip. Arcivescovile, Napoli, 1855

Prisco Giuseppe Coll. Misc. 52.4.13 (7)

Saggio di filosofia dato nel liceo Arcivescovile di Napoli il di 05 di luglio 1855, Tip. Arcivescovile, Napoli, 1855

Prisco Giuseppe Coll. D 143.2.21

Principi di filosofia del diritto sulle basi dell'etica, Manfredi, Napoli Manfredi 1872

APPENDICE III – Cronaca dell'inaugurazione del monumento funebre nella cattedrale di Napoli al Cardinale GIUSEPPE PRISCO



BOLLETTINO ECCLESIASTICO
DELL'ARCHIDIOCESI DI NAPOLI

**L'inaugurazione del Monumento nel Duomo
al Cardinale GIUSEPPE PRISCO**

Oramai tutti possono ammirare nel nostro Duomo l'artistico monumento dove riposa in pace il frale di Colui che fu l'Em.mo Card.le Giuseppe Prisco. Pur essendo trascorsi tredici anni dalla sua morte, la sua maestosa figura, le sue sembianze, il suo sguardo penetrante, e, molto più, i suoi sapienti insegnamenti, i suoi profondi giudizi, la sua speciale bontà vivono tuttora nell'anima di quanti ebbero la fortuna di avvicinarlo e di avvantaggiarsene. Ora invece quelle amate sembianze sono eternate nel marmo, che ricorda anche le date più notevoli di quella preziosa vita consumata prima nella ricerca del vero e del bene, nella pubblicazione di importanti opere filosofiche, nell'insegnamento della Filosofia, e poi, nei 25 anni in cui fu Arcivescovo di Napoli, in quelle molteplici opere del suo

governo pastorale, che in parte furono elencate, in occasione del suo 20mo anno di episcopato, da Mons. Ferrandina¹ e da Mons. Strino².

L'Opera d'Arte

Ideata e costruita dal Prof. Giuseppe Zampino è molto pregevole sia per lo sfarzo dei marmi dagli svariati colori, sia per il busto in marmo statuario eseguito dal prof. Chiaromonte del nostro R. Istituto di Belle Arti, e ha trovato posto nella parete a sinistra della Crociera del Duomo, prima della Sagrestia Maggiore. Ne riproduciamo il disegno, alquanto migliorato da quello che fu lo schema pubblicato su questo Bollettino nel fasc. di agosto 1935.

L'opera è ispirata a quel periodo artistico che va dalla fine del '700 ai primi dell'800; tale suo carattere è temperato da una grande sobrietà di linee, mentre è mantenuta quella armonia di colori di cui si arricchisce il Duomo. Infatti su di una stele di marmo verde-scuro, incorniciata da una vigorosa ornata di marmo "Portasanta", risalta il sarcofago in marmo "rosso di Francia", che poggia, a mezzo di due robuste zampe di leone, su un adeguato piedistallo nel quale il marmo giallo di Rovereto fa elegante contrasto col marmo nero. Sul sarcofago poggiano dei libri per ricordare, nel defunto Cardinale, il filosofo insigne e il maestro. In alto, è un bel medaglione che ritrae il venerato Cardinale. Il tutto è coronato da un ricco stemma che riproduce con armoniosa fusione di colori, le insegne cardinalizie in marmo rosso.

La tumulazione

La venerata salma del Cardinale Giuseppe Prisco, che il 6 febbraio 1923 per speciale concessione di S.E. l'attuale Capo del Governo fu murata nella cappella sottostante la Sagrestia Maggiore del Duomo, il 24 aprile

¹ *I venti anni di Episcopato del Card.le Giuseppe Prisco. Note statistiche del movimento religioso-sociale del clero e del laicato cattolico nell'Archidiocesi di Napoli* – pag. 280 – Tip. Casa Buona Stampa – Napoli 1917. È doveroso ricordare anche le seguenti due pubblicazioni di Mons. Ferrandina: *La filosofia tomistica a Napoli. Sue origini e suo svolgimento nel sex. XIX. Note critico-storiche*, V, 2° parte da pag. 60 in poi. Una figura socratica. Nel 20mo di Episcopato del Card.le G. Prisco, Napoli 1918. NB In questa ultima pubblicazione l'A. tratteggia il Card.le Prisco come Filosofo, come Maestro, come Sapiente.

² *Il Tributo del cuore* (omaggio al Card.le G. Prisco nel 20mo anno del suo Episcopale governo), pag. 218 – Tip. Giannini, Napoli 1918.

u.s. fu trasportata nell'apposito loculo scavato nella base del nuovo monumento. Una cerimonia austera e solenne, presenziata dall'Am.mo Car. Ascalesi e con l'intervento di pochi intimi, e di Mons. Acunzo e di Suor Giuseppina Gentile parenti del defunto, nonché del Rett. Prof. Pappatino e del Direttore del Cimitero di Napoli. La salma, ripulita e rivestita di nuovi paramenti sacri e dello zucchetto rosso, fu benedetta da Sua Eminenza Ascalesi e poi, suggellata in una nuova cassa di zinco, fu tumulata alla altezza della lastra di marmo nero del monumento che porta l'iscrizione dettata da Mons. Autore:

“IOSEPHUS PRISCO – CHRISTIANAE RESTITUTORUM PHILOSOFIAE – FACILE PRINCEPS – E NOSTRO CANONICORUM COLLEGIO – A LEONE XIII PONT. MAX. – IN PURPURATOS S. R. E. PATRES ASCITUS – SOLLICITUS NEAP. ECCL. PRAESUL - PASTORALIS PRUDENTIAE REGIMINIS – HEIC IN PACE CHRISTI”

L'inaugurazione

Ebbe luogo il 30 aprile, preceduta da una solenne commemorazione tenuta nel gran salone del Palazzo Arcivescovile, presieduta dall'Em.mo Card. Ascalesi con una grande adunata della Accademia Ecclesiastica Napoletana, e presenti moltissime Autorità politiche, civili e militari, e largo intervento di Canonici, di Parroci, tra cui Mons. M. Vitelli di Torre del Greco, di Clero, di Religiosi, dell'Aristocrazia, della Associazione delle Dame dell'Incoronata, delle Donne e organizzazioni Cattoliche, degli alunni del Seminario³, ecc. L'Accademia Ecclesiastica, presieduta attualmente dall'Ill.mo e Rev.mo Can. Teologo Pasquale Ricolo, volle rendere ancora una volta⁴ omaggio alla memoria del venerato Filosofo suo fondatore. Per

³ Per il tempo ristretto non si poterono estendere gli inviti agli Ecc.mi Vescovi della Campania, e ad altre personalità.

⁴ Volentieri ricordiamo che nel 1923 l'Accademia Ecclesiastica tenne un'altra solenne tornata commemorativa dell'Em.mo Card.le G. Prisco e pubblicò un fascicolo di più di 100 pagine contenente i lavori letti in quella tornata dagli Ill.mi e Rev.mi Mons. Galante, Mons. Gambardella, Mons. Autore, Mons. Ferrandina e Mons. Leone; nonché un interessante saggio di *Bibliografia su la vita e le opere del Card.le G. Prisco* redatto dal Rev.mo Prof. Padre Bellucci dell'Oratorio. Da questa bibliografia, minuta, paziente e preziosa si rileva che le opere scientifiche pubblicate dal Prisco superano la cinquantina ed, in gran parte abbastanza voluminose. I discorsi accademici, le Lettere Pastorali, le Notificazioni ed altri lavori dati alle stampe, e che si riferiscono alla vita episcopale di Lui, superano il numero di duecento. Gli articoli poi di scrittori e giornalisti scritti sulle opere di Lui, sulle diverse e caratteristiche manifestazioni del suo zelo pastorale, nonché le Commemorazioni e gli elogi funebri dopo la

l'occasione conferì Mons. Autore sul tema: "Il Neoscolasticismo di S. E. il Card. Giuseppe Prisco".

L'illustre conferenziere molto opportunamente volle scagionare le opere di Prisco dall'accusa di recenti critici i quali sostengono che in esse manca ogni valutazione critica dei principi del neoscolasticismo e ogni discernimento del progresso del pensiero. A tal uopo analizzò i due noti lavori su *l'Hegelianismo considerato in sé e nel suo svolgimento storico*, e su "*Gioberti e l'Ontologismo*", dopo aver rilevato che il pensiero del Prisco doveva necessariamente rimaner fermo ai postulati della scolastica per ricondurvi la varietà del pensiero moderno con tutti i suoi acquisti. Questi dimostrano nel Prisco un acume di giudizio e una comprensione di sintesi che Mons Autore chiamò *meravigliosa*. Anche i discorsi letti dal prisco in varie Accademie, come quello intorno al naturalismo religioso del Mamiani, mostrano il senno e la maturità del giudizio per la soluzione di svariati problemi filosofici in tanti contrasti di opinione di propagazione e affermazioni che a quel tempo si opponevano e si distruggevano a vicenda.

Esaminò inoltre i due magistrali volumi del Prisco su: "*La metafisica della morale*" e su "*I principii della filosofia del diritto sulle basi dell'etica*" che contengono la critica di tutti i sistemi di morale.

Passò poi a parlare dell'apostolato svolto dal Prisco per diffondere la sana Filosofia tra gli studenti laici con i suoi Elementi di filosofia speculativa, nonché con i suoi ammaestramenti pastorali nel periodo del suo Episcopato.

E conchiudendo argomentò dalla vastità della dottrina filosofica alla bontà, alla rettitudine, alla purezza della sua vita, riconoscendo che solo l'amore della verità e quello della virtù lo fecero grande e renderanno immortale e venerata la sua memoria.

Tutti i presenti applaudirono l'illustre Conferenziere e, dopo che Sua Eminenza il Card.le Arcivescovo si ritirò nei suoi appartamenti, passarono in Cattedrale, dove il nuovo Monumento, fu benedetto da Mons. Celli della delegazione di Pompei che era tra gli intervenuti.

LA DIREZIONE

sua morte, superano il migliaio, dei quali, quasi settecento, inseriti in riviste e giornali, anonimamente, ed il restante numero firmati da centodieci autori diversi. A questi si aggiunge la recente Conferenza di Mons Autore che verrà pubblicata a parte, nonché il volumetto, edito da qualche mese, del Sac. Prof. Attilio Sbarra su "*Il Pensiero Filosofico del Card.le Giuseppe Prisco*".

APPENDICE IV - Una pagina intima tra il Prisco e il Sanseverino

Nel presentare l'opera del Maestro, Prisco fa una premessa in cui apre il suo cuore e confessa la situazione di disagio in cui versa per il particolare rapporto con l'insigne filosofo (P. ORLANDO, *Il tomismo a Napoli*, cit., pp. 228-230)

“Nel lutto recente dei miei amici, e nel compianto dovuto a un transito lamentabile e virtuoso quale fu quello del nostro comune maestro, Canonico G. Sanseverino, fui contento di associarmi all’universale dolore; e quando mi venì il pensiero di rendere alla memoria dell’estinto un tributo più proprio, con un giudizio storico-critico della sua filosofia, accoglieva con gaudio quel divisamento, ma senza porlo immediatamente ad effetto, stimandolo intempestivo. Temea io forte di eccedere nel preconio, quando era troppo fresco il dolore; ché l’affetto non sempre sente legge di moderazione, e le ampliamenti oratorie non sono uno storico giudicato. Tutti quelli che conoscono me ed i vincoli particolari che mi legavano all’illustre Filosofo defunto, han potuto giudicare ragionevole quel mio timore e prudente il silenzio da me serbato sinora.

Mi sono ancor vive, e mi rimarranno estremamente scolpite nella memoria le parole che il Sanseverino mi scriveva nel 1854, quando io, colpito da una delle più grandi sventure familiari, e trovandomi per la morte dei miei genitori a capo di numerosa famiglia, già facevo disegno di abbandonare la carriera degli studi, onde provvedere al benessere degli orfani miei parenti. “Pensate, egli mi scrisse, di aggiustare alla meglio le vostre cose familiari; a tutto il resto penserò io: sostentamento, educazione e quanto mai vi possa occorrere” (Avea appena varcato il ventesimo anno della mia età).

Non furono semplici promesse dettate da una momentanea compassione di una grande sventura, ma fatti: perocché da quel tempo trovai sempre in lui il mecenate ed il benefattore perpetuo, e molti dei miei, per la tenera loro età non avevano conosciuto i loro genitori, ebbero il Sanseverino a padre e consigliere. A mano a mano che mi avanzava negli studi questi sempre più mi legavano a lui, e per la loro comunanza crescevano intensità ed estensione a quei vincoli, che per infiniti altri titoli erano rispettabili. Suo costante pensiero fu la mia istruzione; non surse mai in lui concetto filosofico che non mi comunicasse, fino a farsi uno scrupolo del segreto; e con esempio piuttosto unico che raro, non volle mai acconsentire che io abbandonassi i suoi lavori per cercare altrove i mezzi necessari ai bisogni della vita; di tutto egli stesso fornendomi, anche a costo di patite privazioni. Oh. Quando me ne ricordo non posso contenere le

lagrime! Giovandomi dei lavori da lui pubblicati, a cui pure non era estranea l'opera mia, per tenuissima che essa fosse, e approfittando dei suoi lumi, diedi a luce un Corso Elementare di Filosofia, il cui inaspettato successo più all'intrinseco merito, vuoi attribuire al Sanseverino, il quale l'ebbe accreditato con l'autorità del suo nome.

Ben prevedo che atteso l'egoismo, il quale oggi signoreggia nella vita e nel pensiero e nella vita degl'individui e delle nazioni, ed è per i primi fonte di orgoglio intellettuale, per le seconde di usurpazioni, alcuni taceranno di viltà le mie parole, altri di adulazione; ma agli uni e agli altri io ho tutto il coraggio di dire, che chi non sente la nobiltà di una gratitudine generosa, è bene che esca fuori dall'umanità. Quanto a me profondamente compreso dal sentimento di tutte quelle nobili e generose testimonianze di amore e beneficenza, onde il Sanseverino mi fu largo in vita, non poteva rimanere indifferente alla sua morte, siccome ognuno può di leggieri comprendere. Però se, durando ancora acuto il dolore, avessi cercato di pronunziare un giudizio sul suo sapere, il mio discorso sarebbe riuscito più sentimentale che ragionevole, informandosi più ai dettati del cuore che a quelli della mente.

Ma oggi, dopo cinque mesi da quella pubblica sventura, con animo più riposato e tranquillo, con giudizio imparziale di storico anzi che con entusiasmo di discepoli e beneficato, posso parlare della filosofia dell'illustre mio maestro e duce, toccandone il principio informatore, e mostrando donde egli venne, la via che tenne, ed il termine a cui riuscì. Non temerò che l'amore faccia velo al mio intelletto; ho piena fiducia nella verità e nella giustizia; mi raccomando a Dio fonte di ogni vero e così giudicherò. La filosofia del Canonico Sanseverino è tanto più originale, quanto meno affetta di esserlo; tanto più grande, quanto più è modesta; tanto più progressiva, quanto è più tradizionale. Il mio giudizio non si dirà né passionato né temerario, se mi si concederà di paragonare quella Filosofia con l'esigenze del tempo, in cui il Sanseverino filosofò”.

AUTORI: CIRILLO Antonio e CASALE Angelandrea

TITOLO: *Il Cardinale Giuseppe Prisco. L'uomo di Chiesa, il docente, il filosofo nell'Italia del suo tempo*

EDITORE: Centro Studi Archeologici di Boscoreale (NA)

LUOGO E ANNO DI PUBBLICAZIONE: Boscoreale 2023

RIFERIMENTI: pp. 150

Il prezioso volume che presentiamo fa luce su vita, opere e missione del Card. Giuseppe Prisco, ben definito nella prefazione del volume dal prof. Dario Sessa “il principe” del movimento neotomista napoletano, in quanto, “per profondità, spessore culturale, originalità e creatività, è stato capace di attualizzare egregiamente la *philosophia Thomae* e di renderne tangibile il valore e la perennità” (p. 5).

L’opera, scritta a 4 mani da Antonio Cirillo ed Angelo Casale, si avvale del materiale disponibile, integrato da una certosina ricerca documentale, che ha portato numerosi frutti. Si tratta della trattazione biografica di Prisco più completa ed aggiornata oggi disponibile, scritta con cura, dalla piacevole lettura e ricca di sapidi spunti di riflessione e ricerca.

Dopo la citata prefazione del prof. Sessa (pp. 5-8), che molto ha scritto su Prisco, contribuendo non poco alla valorizzazione soprattutto del filone giusfilosofico della produzione dell’insigne filosofo, gli AA. conducono il lettore lungo un percorso cronologico che va dal

1833, anno della nascita del Cardinale al 1923, anno della morte.

Si parte dall’evento natale e dalla famiglia d’origine (pp. 5-23) con una opportunamente dettagliata descrizione della realtà socio-geografica in cui nasce Prisco. Si passa poi al Prisco studente (pp. 23-24) ed al Prisco giovane “abate”, ordinato presbitero nel 1856 (pp. 25-26). Un’interessante digressione è costituita dal cap. 5 (“Prisco fu mai professore all’Università di Napoli?”), che si conclude con esito più negativo che positivo, non disponendo di alcun documento a supporto di una sua docenza nell’ateneo partenopeo.

Gli AA. delineano poi gli anni che seguono e vedono Prisco giovanissimo professore di Filosofia in Seminario e cosa insolita - “di diritto a casa propria” (pp. 29-34). La rilevanza sta nella conclamata e notevole competenza del Prisco in ambito giuridico, testimoniata non solo dal successo delle affollatissime lezioni, ma anche dalla presenza di alunni d’eccezione, come il Croce e il Labriola. Lo stesso Croce intervistato sul suo rapporto con il Prisco, all’indomani della scomparsa del Cardinale, evidenzia una profonda e sincera commozione (p. 31).

Gli AA., la cui sensibilità storica è sempre presente, opportunamente inquadrano il tutto nell’ambito degli eventi dell’epoca, caratterizzata dai noti e burrascosi rapporti tra Stato e Chiesa (pp. 35-36), che danno luogo a fortissima conflittualità, al punto di delineare una sorta di “guerra” (p. 45).

Ed è proprio questa la cornice storica in cui Prisco diventa Cardinale nel 1896, per scelta diretta e personale di Leone XII, come si evince dalla narrativa, sempre documentata e correttissima sul piano storico (pp. 46-48). Com'è noto, Leone XIII lo nominerà poi nel 1898 arcivescovo di Napoli, carica che con grande zelo Prisco ricoprirà sino alla morte (pp. 65-69).

Un interessante intermezzo viene offerto dagli AA. al fine di ricostruire il rapporto tra Prisco e la grande personalità di Bartolo Longo (pp. 70-79).

Non manca la narrazione delle vicende dell'episcopato di Prisco, ivi comprese le velenose riserve di taluni sull'arcivescovo "sant'uomo ma ben poco di governo" (p. 80), il che non corrisponde alla realtà, in quanto al momento opportuno Prisco seppe ben imporsi e, comunque, evidenziò la preziosa dote di saper scegliere i collaboratori, circondarsi sempre di persone valide e munite di ottime doti di governo (p. 80). Gli AA. rimarcano che certamente Prisco ebbe una personalità caratterizzata dai tratti tipici dello studioso e del teorico, ma "fu anche uomo sensibile, attento, presente e operativo, soprattutto nelle evenienze più disgraziate della vita civile collettiva della sua epoca" (p. 83).

La sua esperienza episcopale lo portò a fronteggiare una serie di eventi drammatici. Abbiamo dapprima l'incendio del Monte di Pietà di Napoli del 1903 (pp. 84-86).

Successivamente il Cardinale dovette fronteggiare l'emergenza

dell'eruzione del Vesuvio del 1906, in cui eroico fu il soccorso e il conforto che egli prestò alla sua gente (pp. 89-99). Il Prisco, infatti, appresa la notizia accorse sui posti del disastro e si rivelò non solo uomo di pensiero, ma di azione, organizzando i soccorsi e raccogliendo fondi (si parla di vari milioni di lire dell'epoca) per aiutare i bisognosi. Non esitò anche a permettere la famosa processione col Busto di S. Gennaro che vide la presenza di decine di migliaia di fedeli.

Nel 1908 un'ulteriore sciagura fu il terremoto in Calabria e Sicilia (pp. 102-103). L'Arcivescovo, pur non avendo giurisdizione episcopale nelle zone colpite, non esitò ad adoperarsi per fornire aiuto e conforto.

Nel 1910 un'epidemia di colera colpì Napoli e il Cardinale superò se stesso nella carità (pp. 104-107), rivelandosi ottimo organizzatore e capace di azione concreta ed efficace. Egli, infatti, individuò le famiglie bisognose, organizzò raccolta di fondi, distribuì i sussidi e non esitò a passare personalmente da una parrocchia all'altra, invitando il suo clero a fare altrettanto. Appreso, poi, che l'esercizio di taluni mestieri era stato sospeso, come quello di pescatore, concentrò gli aiuti sulle categorie deboli.

Infine è da menzionare quanto fece per alleviare al suo popolo i dolori della I guerra mondiale, anche nel successivo e disagiata dopoguerra (pp. 108-112), mai restando estraneo alla sofferenza, alle ansie ed alle prove.

Tra le grandi realizzazioni va citata la sua azione del 1905 di impulso nella realizzazione della facciata del Duomo di Napoli (pp. 87-88) o la sua devozione mariana con la corona d'oro per la Vergine di Lourdes nel 1906 (pp. 100-101).

Il volume si conclude con la narrazione delle vicende degli ultimi anni della sua vita terrena (pp. 129-134).

Va infine menzionato il merito degli AA. che hanno portato alla luce il testamento olografo del Cardinale, il cui valore è più spirituale che materiale, e di averlo pubblicato.

Una serie di utili Appendici chiudono il lavoro: 1) La Scheda di Giuseppe Prisco in *Catholic Jerarchy* (pp. 135-136); 2) L'elenco delle Accademie e riviste da lui fondate (p. 133); 3) L'elenco delle opere (pp. 138-142). Un valore aggiunto è dato dal dettagliato albero genealogico della famiglia e dall'ampio corredo iconografico (pp. 49-64 e 113-128).

Il lavoro è prezioso per la ricostruzione storica di tempi, luoghi, persone ed opere di un grande personaggio e sa coniugare la linearità della narrazione, piacevole e comprensibile, con la rigorosità storica dell'impianto scientifico. Come scrive nella Prefazione il citato presentatore del lavoro: "Il contributo di Antonio Cirillo e Angelandrea Casale, come si evince dal sottotitolo dell'opera, presenta la figura del dotto e, al tempo stesso, del pastore, non trascurando di delineare lo scenario socio-culturale nel quale Pri-

sco si colloca ed agisce da uomo di cultura, da docente e da Vescovo, prospettando un pensiero di eccezionale fecondità, ma ingiustamente ancor oggi poco noto, se non misconosciuto ai più" (p. 5).

Umberto Rosario Del Giudice

AUTORE: POCHER Linda (a cura di)

TITOLO: *Immagini di Maria. Immagini della donna. Cinema e mariologia in dialogo*

EDITORE: Edizioni Paoline

LUOGO E ANNO DI PUBBLICAZIONE: Alba 2023

RIFERIMENTI: pp. 170

Le immagini che la cultura cristiana ha delineato di Maria sono innumerevoli e la produzione cinematografica offre la possibilità di poterne cogliere alcune particolarmente significative.

Il volumetto che presentiamo si propone di incrociare in un certo senso Scrittura, scienze umane e aspettative dell'uomo contemporaneo e, in particolare, delle donne. Esso presenta il risultato di un lavoro interdisciplinare della Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione *Auxilium* di Roma ed è "frutto di un incontro che ha generato altri incontri" (*Introduzione* di Pocher Linda, p. 5).

Il primo contributo è di Nicolas Steeves e presenta come titolo "Il potere dell'immaginazione. Prospettiva teologica" (pp. 13-34). Partendo dal concetto di "immaginazione", l'A. analizza la valenza attiva e passiva del concetto stesso, facendo

riferimento a Kant, che afferma come essa sia al tempo stesso produttrice e riproduttrice (p. 17). Anzi, mentre nell'età premoderna prevale l'immaginazione in senso passivo, in quella attuale prevale quella attiva, "autonoma e produttrice" (p. 18). L'immaginazione tende a mediare tra gli opposti, assurgendo a dimensione simbolica il che teologicamente trova compimento nella Rivelazione, che trabocca di immagini e metafore. La Bibbia usa, infatti, l'immaginazione simbolica e metaforica che gioca un ruolo fondamentale nell'ispirazione artistica, il che è palese in realizzazione come statue, dipinti ed anche film. Occorre oggi rendere la sfida "più reale e salda" (p. 26), ma l'immaginazione postmoderna presenta dei rischi, come fissazione ed idolatria, immaginari colonizzati, consumismo, *influencer*. L'immaginazione è, però, paradossalmente al servizio della realtà, il che può essere chiarito facendo riferimento - ad esempio - al dogma mariano inteso come "strumento per reimmaginare la libertà".

Il secondo contributo è "L'immagine di Maria: tra madre ideale e madre regale. Prospettiva psicologica" (pp. 35-53). In esso l'A. propone alcuni spunti di riflessione dal punto di vista della psicologia anche in riferimento alla loro rilevanza ai fini dello "sviluppo dell'identità femminile" (p. 35) stante la forte valenza simbolica dell'immagine mariana.

Scrivendo a tal proposito l'A. del saggio: "L'immagine interna delle figure genitoriali, in particolare del-

la propria madre, può portare a selezionare anche alcuni aspetti della figura di Maria di Nazareth attivando particolari dinamiche psichiche, che possono incidere sullo sviluppo personale e relazionale" (p. 36). La premessa è rappresentata dal ruolo dei processi di identificazione nello sviluppo della persona umana e dall'integrazione attraverso figure emotivamente particolarmente significative e l'immagine di Maria può evocare vissuti profondi. Si pensi alla pietà mariana popolare.

L'A. sottolinea la riscoperta di Maria come donna (p. 45) "storica e concreta" (p. 46), solidale ai milioni di umili e nascosti ed esempio di eroica forza interiore ai piedi della croce. Ecco perché l'incontro con l'immagine storica e simbolica diventa esempio di forza e risorsa

Il terzo saggio è di Renato Butera "Tra sacro, profano e trascendentale. Prospettive della scienza della comunicazione" (pp. 55-75). L'A. analizza la presenza di sacro, profano e trascendentale, in relazione alle intenzioni ed al vissuto dell'autore, il che appare imprescindibile. Il *producer* è la "vera anima" (p. 56) della "fabbricazione" del film. E nasce la nozione di cinema d'autore "grande immaginatore", anima "fonte virtuale". Si pensi al "Cinema della trascendenza" di Dreyer, Bresson, Bergman, Ozu o Buñuel, il più trasgressivo, non immune da inevitabili polemiche e proteste.

L'A. si sofferma attentamente sulla narrazione, sulla rappresentazione, sull'interpretazione, focalizzando l'attenzione sul Dio esplicito

nel suo rapporto col problema della rappresentazione e sul Dio implicito con le numerose esemplificazioni interessanti al punto che in non pochi casi il cinema è “volano dell’immaginazione” (p. 73) e può contribuire a rendere reale la sorpresa dell’amore di Dio attraverso linguaggi che raggiungono la gente d’oggi per usare le parole di Callan-ghar.

Abbiamo poi la II parte del lavoro “Uno sguardo rinnovato su Maria. Tre proposte del cinema italiano contemporaneo”. Nell’*Introduzione*, Linda Pocher (pp. 79-81), esorta all’equilibrio tra diffidenza ed entusiasmo acritico. A sostegno di questa esigenza di discernimento, viene offerta una riflessione sulla presenza di Maria nel cinema

Katia Malatesta delinea il quadro del fenomeno di Maria nel cinema, contemporaneo, cogliendo la sua distanza dalla raffigurazione tradizionale (rinascimentale-occidentale) di Maria, per giungere alla raffigurazione della giovane donna, dotata di connotazione etnica e politica. A questo proposito il titolo è emblematico: “Donna, povera, ebrea. L’evoluzione dell’immagine di Maria nel cinema contemporaneo” (pp. 82-95)

I film mariani, di numero e tipologie ampie, evidenziano la prassi del cinema di consegnarci non astrazioni e costrutti teorici, ma frammenti concreti di vita. L’analisi viene condotta alla luce del contesto culturale internazionale e facendo riferimento anche al contributo italiano.

Nel saggio di Linda Pocher “Nel poliedro delle mariologie. Il contributo di tre film italiani” (pp. 97-121), l’A. parte dalla considerazione di quello che definisce “pessimismo mariano”, o anche “inverno mariano”, che segue il Vaticano II (p. 97), cogliendo pluralità di metodi, approcci e temi. Tre film ne costituiscono l’esemplificazione: “Io sono con te”, “Troppa grazia”, “Bar Giuseppe”, scelti per lo sforzo comune di “reinterpretare la figura di Maria senza dissacrarla” (p. 99).

In “Io sono con te”, viene presentato il “prodigio della normalità”, che delinea la figura di Maria come quella di una donna autentica e vicina. Del resto la straordinarietà di Gesù non può prescindere dalla straordinarietà di Maria.

“Troppa grazia” presenta l’irruzione dell’inatteso che ben si può ascrivere al filone degli “Apparition Dramas”. Esso ha uno stile che si discosta dagli stereotipi, come sovente accade con gli autori non credenti. Nonostante ciò si cerca, tuttavia, di conferire una valenza spirituale alla psiche umana e – aggiunge l’A. - “paradossalmente la demitizzazione operata dagli autori nei confronti del fenomeno straordinario dell’apparizione non ne dissolve il muterò” (p. 109). L’approccio è volto a cogliere non ciò che è effettivamente stata Maria nella vicenda umana, quanto piuttosto rappresenti e come venga percepita

In “Bar Giuseppe” il tema di fondo è l’accoglienza del mistero. Il fine è aiutare a guardare a Giuseppe

con occhi nuovi. Giuseppe, che vive in un borgo contemporaneo di periferia segnato dall'immigrazione, si trova di fronte al mistero di una paternità e di una nascita che si può credere ma non spiegare (p. 113). Nella ricostruzione si fa largo uso degli apocrifi per seguire il filo dei pensieri di Giuseppe e vengono delineati i tratti emergenti di un'immagine complessa, ma al modo del poliedro, per cui l'occhio umano non può mai vedere tutte le sfaccettature.

L'ultimo saggio è di Stefano Pepe "Cristologia e mariologia a scuola. Le *fabulae* cinematografiche" (pp. 123-136). Esso parte dall'uso del cinema nell'IRC (proiezione durante lo svolgimento di un'unità di apprendimento), che non può degradare a perdita di tempo, ma deve essere occasione di riflessione. Fa esempi e affronta il tema del linguaggio religioso nella *fabula* cinematografica con concrete esemplificazioni (es. "The Truman Show"). Qui è interessante vedere la mariologia a scuola come un chiaroscuro dell'umano (p. 129), dal quale emerge la fiducia in un amore che libera.

Nella terza parte "La parola agli autori" (pp. 137-161) si dà la possibilità di cogliere senso, portata e finalità della produzione filmografica a coloro che l'hanno concretamente realizzata: Nicoletta Micheli "Io sono con te" (pp. 143-155); Michele Pellegrini "Troppa grazia. Una storia di coraggio" (pp. 157-158) e Giulio Base "*Text Subtect*. I simbo-

lismi di Bar Giuseppe" (pp. 159-161).

Chiude il lavoro la postfazione di Stefano M. Cecchin, presidente della Pontificia Accademia Mariana Internazionale (pp. 163-164).

Il lavoro offre un'interessante panoramica della problematica e si presta utilmente a fornire idee per un utilizzo dello strumento filmico, che, però, resta sempre un mero strumento che integra ed arricchisce l'azione pastorale, e che va sempre colto criticamente e utilizzato con prudenza.

Dario Sessa

AUTORE: GALLOZZI Fabio

TITOLO: *L'umano cristico e simbolico in Ghislain Lafont*

EDITORE: Effatà

LUOGO E ANNO DI PUBBLICAZIONE: Torino, 2022

RIFERIMENTI: pp. 336

Il testo è la pubblicazione integrale della tesi di dottorato di Fabio Gallozzi, difesa il 21 gennaio del 2022 nella Sezione "S. Tommaso d'Aquino" della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale. Indagando il pensiero del benedettino Ghislain Lafont, il suo cammino di perfezione e lo spirito della comunità benedettina sublacense a cui egli apparteneva, il saggio cerca di spiegare come sono in connessione la natura umana con la ricerca del Trascendente, analizzando, grazie all'ausilio dell'antropologia filosofica, gli aspetti che legano corporeità e spiritualità, l'incontro con Dio e la preghiera.

L'argomento, anche per ciò che riguarda la religione cristiana, ha origini antiche e, quindi, campeggiano all'inizio i padri della Chiesa e scrittori cristiani.

In un crescendo si susseguono i grandi contributi di Tertulliano, Origene, san Gregorio di Nissa, sant'Ambrogio, sant'Agostino per giungere all'epoca moderna analizzando il pensiero teologico di Rino Fisichella, Guido Pozzo, Karl Jaspers.

Sulla scorta di questo bagaglio culturale il testo si sofferma, grazie all'analisi delle opere di Ghislain Lafont, sulla centralità del suo pensiero, il suo carattere prettamente ecclesiologico-sacramentale, in una dimensione del tutto innovativa in chiave antropologica.

Il titolo del volume: *L'umano cristico e simbolico in Ghislain Lafont*, trova la sua giustificazione, perché Gallozzi ha illustrato la ritualità religiosa dell'uomo fatta non solo di simboli ma anche di dinamiche corporee. Il linguaggio simbolico è ampiamente considerato da Ghislain Lafont e la sua teologia sacramentaria potrebbe dare un apporto nuovo e innovativo all'attuale dibattito che riguarda la dimensione relazionale dove il sacramento si presenta intrinseco all'uomo stesso. La liturgia, infatti, non è un punto di arrivo, ma anche punto di partenza per proposte pastorali, ecco perché la teologia di Lafont va inquadrata anche sull'aspetto liturgico e rituale.

La proposta di fede e di vita del monaco benedettino non può non avere una ricaduta sulla teologia li-

turgica e nasce conseguente il confronto col pensiero di Andrea Grillo, Stefano Biancu, Daniele Gianotti, Stefano Palladino e altri autori italiani. La grande questione del rapporto tra la fede e le neuroscienze, la nuova «teoria del “processo cognitivo duale” nell'uomo religioso» (p. 11), viene affrontata analizzando le teorie di pensatori del calibro di Aldo Natale Terrin, Patrick MacManara, Dan Sperber, Daniel Kahneman, che chiudono il corposo volume.

Quest'argomento occupa uno spazio considerevole in quanto lo stesso Lafont ammetteva una possibile apertura alle neuroscienze come ulteriore filone di studi per la comprensione dell'*homo religiosus*.

Poiché lo studio delle neuroscienze presenta delle criticità oggetto di costanti e continui studi, dobbiamo ammettere che gli esiti delle ricerche neuroscientifiche non hanno ancora detto una parola definitiva sulla comprensione completa dell'uomo religioso. Osservazioni in merito sono state sollevate da Barbara Smith, Aku Visala, Helen Van Slyke, Sebastian Schüler e altri.

Dall'analisi del testo si evince che scienza e teologia possono concorrere per facilitare una più attenta comprensione delle relazioni tra gli aspetti cognitivi, scientifici e teologici di ogni esperienza religiosa. In un mutuo e gratificante scambio, la scienza potrebbe penetrare il mistero del libero arbitrio e della coscienza, mentre la religione specificare problemi legati all'evoluzione bio-

logica e tutte le implicazioni etiche e morali a essa connesse.

Il libro ha il duplice pregio di aver analizzato un'attenta riflessione teologica e liturgica per proporre una possibile teologia sacramentale, e di aver esplicitato che l'analisi scientifica può essere in grado di definire la religiosità, ma non la fede dell'uomo, fondata sull'incontro con una Persona, Gesù Cristo, e non ha bisogno di essere spiegata per poter avere il sigillo dell'autenticità.

Una puntuale, abbondante *Bibliografia*, divisa per argomenti, indirizza chi avesse intenzione di approfondire gli argomenti trattati. Il libro è rivolto a tutti perché ogni credente pur ponendosi domande e cercando risposte, ha lo sguardo rivolto a Dio per cercarlo nel volto del fratello.

Aniello Clemente

AUTORE: BORRIELLO Luigi

TITOLO: *La vita spirituale del cristiano*, una proposta per l'oggi

EDITORE: San Paolo, Edizioni Paoline

LUOGO E ANNO DI PUBBLICAZIONE: Cinisello Balsamo (Milano) 2022

RIFERIMENTI: pp. 368

L'opera, suddivisa in otto capitoli, esamina il tema della vita spirituale del cristiano, vita che possiamo anche definire come una relazione interiore tra l'uomo e Dio.

Nel primo capitolo l'A. prende in considerazione l'oggetto della teologia cristiana che è l'esperienza

cristiana: «questo tracciato esistenziale è in fondo lo statuto di base dell'essere credente. Appunto per questo "spiritualità", "esperienza spirituale", "vita spirituale", "cammini dello Spirito", "itinerario spirituale", "cammino di santità o di perfezione", sono tutte espressioni che si usano in questo settore» (p. 21). Luigi Borriello descrive brevemente l'evoluzione storica del termine "spiritualità".

Nel secondo capitolo si tratta di considerare l'unità nella distinzione cioè rivisitare il binomio teologia - spiritualità. In questo senso l'autore definisce la teologia come *sacra doctrina*, formula in cui prevale il carattere scientifico e come *scientia viatorum*, sapienza spirituale del cammino di fede. Teologia e vita secondo lo Spirito oggi s'incrociano e interagiscono nella spirale delle scienze teologiche.

Nel terzo capitolo Borriello affronta il tema della vita cristiana, che trova il suo apice nella vita spirituale inaugurata dall'incarnazione del Verbo nella realtà umana. «L'identità della teologia spirituale, in termini teologici, è appropriazione soggettiva, necessariamente singolare, delle verità rivelate agli uomini che nel battesimo, oltre a entrare nel "noi" della Chiesa, vengono fatti veri figli di Dio e "resi partecipi della natura divina"» (p. 82).

Il capitolo quarto è dedicato alla funzione delle virtù teologali nella vita del cristiano. Il vissuto delle virtù teologali, struttura fondamentale della vita di grazia, rende partecipi l'uomo dell'intimità con il Dio

trino. Con la grazia del Battesimo nell'uomo sono effuse la virtù della fede, speranza e carità; virtù che aiutano a vivere la vita divina nella natura umana. La fede è un bene per noi, la speranza è un bene sperato, la carità è un bene vissuto; tutte e tre le virtù hanno per oggetto Dio. Possiamo chiamarle semplici espressioni della vita divina in noi, perciò quello che si dice di una, si predica delle tre.

Il quinto capitolo si riallaccia al quarto e parla della concretezza della vita spirituale, cioè la preghiera, atto del cristiano nel dialogo con il suo Dio, partecipazione all'amore della Trinità. In essa il cristiano vive la sua dignità di figlio di Dio, manifesta il suo essere creatura e si apre nel suo abbandono fiducioso al Padre. La preghiera è il centro focale e vitale del cristiano, è una risposta all'amore che Dio ci manifesta.

La spiritualità del cristiano è una spiritualità incarnata, nel senso che il modello di spiritualità perfetto è Gesù incarnato. Il capitolo sesto insiste sulla sfida della svolta antropologica contemporanea cioè una rinnovata spiritualità, richiamando la realtà *teandrica* della spiritualità: «la vita di fede non si limita a ripetere il "dato" della fede, ma lo situa e configura nella vita delle persone, annettendo a essa tutto il processo e le modalità dell'appropriazione personale. Altrimenti detto, la teologia della vita spirituale cura particolarmente il Mistero, non soltanto ascoltato e accettato, ma anche convertito in sostanza della vita personale ed ecclesiale» (p. 179).

L'A. nel settimo capitolo cerca di chiarire la distinzione tra spiritualità e mistica. Progresso spirituale, dimensione ascetica, crescita spirituale, gradi della vita spirituale, sono temi che circolano in questa sessione. Nel mondo di oggi, infatti, troviamo sotto il nome di "spiritualità" tante realtà molto diverse tra di loro che possiamo identificare con questi termini: spiritualismo, devozionismo, pietismo, esoterismo, magia. Ma la vera spiritualità trova la sua sorgente nella persona di Cristo, che va prendendo una fisionomia tipica della mistica, diversa dal misticismo. Ovviamente, la mistica cristiana riceve un accurato criterio di discernimento per non cadere nel misticismo.

L'ultimo capitolo si concentra sulla dimensione ecclesiale della vita spirituale, sulla comunione dei santi, sul cammino spirituale verso la Gerusalemme celeste. Occupa un posto rilevante in questa sessione, la reciprocità della relazione interpersonale nata dal rapporto dell'uomo con Cristo. Questa relazione si fa viva nella realtà della Chiesa che attua la dimensione antropologica teologica in una dimensione comunitaria e familiare. La Chiesa viene chiamata famiglia e unisce in essa i suoi membri che formano un solo corpo in Cristo, e che camminano verso la Gerusalemme celeste.

Nella *Conclusione* Borriello riprende ed approfondisce i temi fondamentali dell'opera: questione epistemologica della teologia spirituale, rapporto tra teologia e spirituali-

tà, l'esperienza cristiana e l'interdisciplinarietà.

La teologia spirituale si presenta, allora, come vertice e sintesi della scienza teologica, o meglio come collante che interseca e congiunge in una unità le diverse discipline teologiche.

Aniello Clemente

AUTORE: PANZARELLA Salvatore

TITOLO: *Giuda. La storia vera*

EDITORE: Il Pozzo di Giacobbe

LUOGO E ANNO DI PUBBLICAZIONE Trapani 2022

RIFERIMENTI: pp. 184

Il “discepolo perduto e mai tornato”, questa è la cartina di tornasole attraverso la quale valutare l'indagine di Salvatore Panzarella, insigne biblista che ha al suo attivo vari testi sulla cristologia giovannea e lucana. Preferendo la metodologia narrativa, pur consapevole che tanto si è scritto in merito al discepolo “traditore”, il testo si sofferma sul fatto che Giuda, a differenza di Pietro – che pur avendo rinnegato il Signore, piange, si pente, “ritorna” – non si riunisce al gruppo dei discepoli.

Panzarella nota che l’“Iscariota” non ha tradito solo il Maestro, ma anche la comunità di appartenenza. Di quest'enigmatico personaggio ogni evangelista ne presenta una caratteristica, così da poter dire di avere un Giuda “secondo” Matteo, Marco, Luca e Giovanni. Le testimonianze evangeliche appaiono già

convalidate nella nascente Chiesa e sono «debitrici di un sentire comune nella storia dell'Iscariota» (p. 10). Le quattro differenti prospettive devono essere lette alla luce dello scopo essenziale dei racconti evangelici, che non è una biografia, né un'indagine giornalistica, bensì presentare il mistero di Cristo che si rivela anche nelle relazioni che egli ha con colui che lo tradì.

Ancora oggi sono tante le domande inevase sul ruolo di Giuda e la sua fine, tra le tante, forse, quella più decisiva potrebbe essere se Giuda ha tradito consapevolmente il suo maestro o è stato vittima di strumentalizzazione ad alti livelli istituzionali. Il testo non azzarda ipotesi e risposte, ma come si addice a ogni buon lavoro di ricerca, va alla nudità dei racconti evangelici chiamandoli a “testimoniare” il susseguirsi delle vicende che riguardano Giuda Iscariota. Preliminarmente il lettore farà conoscenza con le varie denominazioni di Giuda nei Vangeli, scoprendo il significato di “Iscariota”, “traditore”, “Uno dei Dodici”. In sinossi potrà anche vedere come e quando Giuda è presente nel ministero pubblico di Gesù.

Connotazione dei Sinottici è che il suo nome è sempre alla fine della lista dei “Dodici”, con il duplice appellativo di “Iscariota” e “traditore”: *Mc* 3,19: «... e Giuda Iscariota, che è anche colui che lo consegnò»; *Mt* 10,4: «... e Giuda l'Iscariota, che è anche il traditore!»; *Lc* 6,16: «... e Giuda Iscariota che divenne il traditore». Marco fa riferimento al segno convenuto tra Giuda e i capi del po-

polo per identificare Gesù: «quello che bacerò è lui [...] e avvicinandosi a lui dice: “Rabbi” e lo baciò». Il prof. Panzarella mette in evidenza che inizialmente il verbo “baciare” è *filéo*, mentre al v. 44 è l'intensivo *katafiléo*, un bacio affabile che «mette in evidenza la contraddizione fra quello che il gesto è in sé e il significato che assume nel contesto» (p. 41). In Marco si enfatizza, quindi, l'ipocrisia del discepolo traditore.

Il Vangelo di Matteo evidenzia che, a differenza del racconto marcano, è Giuda a pattuire il prezzo del tradimento che ha forti eco veterotestamentarie (cf. *Es* 21,32; *Zc* 11,12-13). Altro elemento innovativo rispetto al Vangelo di Marco è che anche Giuda sa che è lui il traditore (cf. *Mt* 26,25), il «tu l'hai detto» di Gesù, svela in maniera definitiva l'identità del traditore. Solo in Matteo si ha il resoconto della fine di Giuda per impiccagione, forse in assonanza con la vicenda veterotestamentaria di Achitofel che tradì Davide e si impiccò (cf. *2Sam* 17,23). Giustamente l'autore annota: «l'ultima relazione frantumata da Giuda è quella con se stesso» (p. 69).

Il Vangelo di Luca è preferibile leggerlo anche alla luce dell'altra opera lucana, gli *Atti degli Apostoli* dove c'è la presentazione in parallelo di diversi passaggi della vicenda terrena di Gesù e della nascente comunità cristiana. Anche qui, come negli altri due Sinottici, Giuda si presenta spontaneamente ai capi del popolo, ma Luca, in maniera inedi-

ta, scrive: «Satana entrò in Giuda detto Iscariota, che era del numero dei Dodici». Come già nel deserto si manifesta l'opposizione tra Dio e satana. Luca, negli Atti, evidenzia quello che abbiamo accennato all'inizio e cioè l'esperienza sé e il significato che assume nel contesto» (p. 41). In Marco si enfatizza, quindi, l'ipocrisia del discepolo traditore.

Il Vangelo di Matteo evidenzia che, a differenza del racconto marcano, è Giuda a pattuire il prezzo del tradimento che ha forti eco veterotestamentarie (cf. *Es* 21,32; *Zc* 11,12-13). Altro elemento innovativo rispetto al Vangelo di Marco è che anche Giuda sa che è lui il traditore (cf. *Mt* 26,25), il «tu l'hai detto» di Gesù, svela in maniera definitiva l'identità del traditore. Solo in Matteo si ha il resoconto della fine di Giuda per impiccagione, forse in assonanza con la vicenda veterotestamentaria di Achitofel che tradì Davide e si impiccò (cf. *2Sam* 17,23). Giustamente l'autore annota: «l'ultima relazione frantumata da Giuda è quella con sé stesso» (p. 69).

Il Vangelo di Luca è preferibile leggerlo anche alla luce dell'altra opera lucana, gli *Atti degli Apostoli* dove c'è la presentazione in parallelo di diversi passaggi della vicenda terrena di Gesù e della nascente comunità cristiana. Anche qui, come negli altri due Sinottici, Giuda si presenta spontaneamente ai capi del popolo, ma Luca, in maniera inedita, scrive: «Satana entrò in Giuda detto Iscariota, che era del numero

dei Dodici». Come già nel deserto si manifesta l'opposizione tra Dio e satana. Luca, negli Atti, evidenzia quello che abbiamo accennato all'inizio e cioè l'esperienza dolorosa del "tradimento" dell'assemblea, dei suoi amici e discepoli del Maestro. Il ricordo di Giuda è vivo nella comunità ma è una memoria dolorosa: «era annoverato tra noi», dice Pietro.

Il "carattere simbolico" che contraddistingue la teologia giovannea porta a riflettere sotto una luce nuova la vicenda di Giuda che abbiamo inquadrato finora. La descrizione di Giuda si deve mantenere in relazione al come l'evangelista Giovanni identifica i personaggi che più interagiscono con Gesù. Giovanni definisce meglio i tratti di Giuda rispetto ai Sinottici grazie all'inserimento del patronimico. Il linguaggio simbolico si evidenzia anche quando anziché narrare la morte scrive che uscì di notte dal cenacolo, oppure quando in *Gv* 6,70 è identificato come «diavolo» e in *Gv* 17,12 come «il figlio della perdizione» (dalle pp. 106 a 108 l'autore analizza i termini *satàn* e *diábolos*).

È interessante notare che già all'inizio della predicazione di Gesù, Giovanni annota: «Gesù, infatti, conosceva sin dal principio chi sono quelli che non credono e chi è colui che lo tradisce» (6,64b), e più avanti, (nel testo che sostituisce nella narrazione dei Sinottici la chiamata dei Dodici). «“Non ho scelto io voi, i Dodici? Tuttavia uno di voi è un diavolo”. Parlava di Giuda di Simone Iscariota cioè quello che stava

per tradirlo. Uno dei Dodici» (pp. 70-71).

Nel capitolo tredicesimo ci troviamo di fronte a una rielaborazione delle tradizioni sull'Ultima cena e sull'annuncio del tradimento collocato con l'uscita di Giuda dal cenacolo. Da questo momento il gruppo è ormai incompleto: solo Gesù e gli undici. Giuda non è solo il traditore di Gesù ma anche il discepolo che si è escluso dalla comunità. Anche nel Vangelo di Giovanni, nelle fasi dell'arresto giuda fa parte del gruppo venuto a prendere Gesù, ma in maniera defilata, quasi a significare la sua solitudine, che peserà anche nella nascente esperienza ecclesiale, consapevole che il tradimento potrà ancora consumarsi all'interno della Chiesa.

«In quei piccoli gruppi di discepoli la ferita del tradimento di uno di loro rimase aperta [...] ed entrare in quella ferita e in quella consapevolezza rimane l'unica strada per ritrovare la storia vera di Giuda!» (p. 171).

A quanti desiderano approfondire l'argomento è necessario ricordare alcuni capisaldi: Giuda, in tutti i racconti evangelici, è considerato parte integrante del gruppo dei dodici, cioè dei discepoli più vicini al Maestro. Proprio perché a pieno titolo parte della primissima comunità costituita da Gesù, si deve evidenziare il profondo legame di Giuda con il Maestro e gli altri discepoli.

Una puntuale e ben articolata *Bibliografia* con l'*Indice degli autori* chiude il libro di cui se ne racco-

manda la lettura non solo agli studenti e agli “addetti ai lavori”, ma a chiunque intenda indagare l’enigmatica figura di Giuda Iscariota.

Aniello Clemente

AUTORE: DE SIMONE Salvatore
TITOLO: *Le ragioni della speranza che è in noi. Un percorso di teologia fondamentale: Fondamento e credibilità della fede cristiana*
EDITORE: Angelicum University Press
LUOGO E ANNO DI PUBBLICAZIONE Roma 2022
RIFERIMENTI: pp. 337

Già il titolo del lavoro di S. De Simone è sorprendente perché chiarisce fin dall’inizio le motivazioni profonde che gli hanno consentito di intraprendere con entusiasmo questo percorso di teologia fondamentale.

La prima finalità è di ordine teoretico e risponde ad uno dei compiti fondamentali dell’apologetica cristiana, perché si tratta di rendere conto “delle ragioni della speranza”, che, come afferma fin dall’inizio il nostro A., sono il motore della vita, “la fucina dei desideri che muovono il nostro autodeterminarci nell’esistenza” (p. 13).

La speranza di cui si tratta in questo volume non è naturalmente un sentimento estemporaneo, non si identifica con il sentire comune ma è un valore umano e trascendente che trova il suo fondamento nella fede in Gesù di Nazareth.

Nel complesso panorama degli studi di teologia fondamentale si sono moltiplicati dopo il Concilio Vaticano II i modelli e le proposte, per cui S. De Simone ha opportunamente premesso alla trattazione un breve *excursus* sulla storia dell’apologetica e della teologia fondamentale, una disciplina che è caratterizzata da una ben nota incertezza epistemologica e metodologica.

Il punto di partenza, condiviso da molti autori, è il testo di 1 Pt 3, 15: “siate pronti sempre a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi”. Uno dei compiti principali della teologia fondamentale consiste, infatti, nell’individuare i fondamenti dell’esperienza di fede per poi procedere a giustificarne la credibilità. Per questo motivo S. De Simone ha articolato il suo lavoro in due parti: nella prima si sofferma sul tema della Rivelazione e della sua trasmissione per mezzo del Magistero della Chiesa, nella seconda affronta il complesso problema della credibilità della Rivelazione.

Un interrogativo di fondo guida l’autore nella sua ricerca e riguarda la fedeltà o meno della Chiesa al messaggio originario. Non c’è stata sicuramente un’alterazione della Rivelazione che Dio ha rivolto all’umanità e ciò grazie al Magistero che è rimasto fedele alla Sacra Scrittura fornendo l’interpretazione autentica delle sue fonti e conservando così inalterato il deposito di fede. In questo senso va inteso il binomio “fondamentale-ermeneutico”

che da S. De Simone è applicato al primo compito della teologia fondamentale: “rintracciare il fondamento della fede a partire da una corretta interpretazione delle fonti della Rivelazione” (p. 24).

La consapevolezza dell'importanza di questo tema, che costituisce il punto di partenza del suo percorso, spinge l'autore a dedicare all'approfondimento della Rivelazione tutto il primo capitolo del lavoro, partendo dalle fonti bibliche per poi proseguire a presentarne l'essenza nella storia della teologia e nel Magistero della Chiesa (pp. 93-135).

Un grande merito è riconosciuto alla teologia di Tommaso d'Aquino e di Bonaventura, che è quello di aver congiunto nell'ambito della soteriologia il piano soprannaturale con quello naturale, mentre successivamente nella scolastica e nel nominalismo ci sarà una separazione netta tra i due piani che avrà importanti conseguenze per quanto riguarda il rapporto tra ragione e fede.

Il giusto equilibrio sarà raggiunto dal Vaticano I con la Costituzione dogmatica *Dei Filius*, che esplicita due vie che consentono all'uomo di accedere alla conoscenza di Dio: a) naturale, che parte dalla creazione (Rm 1, 20); b) soprannaturale, che sulla base di Eb 1, 1 interpreta la Rivelazione come un dono di Dio, frutto della sua volontà gratuita. Nel Vaticano I prevale tuttavia un concetto che l'autore definisce “teoretico-istruttivistico”, perché identifica la Rivelazione con la dottrina della fede rivelata favoren-

do in tal modo la tendenza, affermata nella teologia posttridentina, a sovrapporre i due piani, naturale e soprannaturale. Il Vaticano I giunge pertanto ad una lettura *estrinsecista* della Rivelazione, che secondo S. De Simone “non tiene conto della costitutiva apertura dell'uomo alla trascendenza” (p. 112).

Un'ulteriore tappa della riflessione teologica sul tema della Rivelazione è rappresentata dal Concilio ecumenico Vaticano II, che, come nota S. De Simone, non è stato solo un concilio prettamente pastorale ma segna una svolta decisiva nella storia della teologia (p. 122). Il confronto con il Vaticano I era inevitabile: 1) a differenza della *Dei Filius* la Costituzione dogmatica *Dei Verbum* sviluppa il tema indicando la natura, l'oggetto, la modalità e la finalità della Rivelazione; 2) diversa è la prospettiva, perché la *Dei Verbum* non parte dalla creazione ma attribuisce un ruolo centrale alla storia della salvezza; 3) abbondano nella *Dei Verbum* le citazioni bibliche (sono ben 32 i riferimenti alla Sacra Scrittura).

Dalla presentazione che S. De Simone fa della Rivelazione nella *Dei Verbum* emerge soprattutto l'importanza di un'impostazione nuova sul tema del rapporto tra creazione e storia della salvezza che in virtù della sua problematicità andrebbe comunque approfondito. Manca ad es. nel paragrafo 3 del documento conciliare qualunque riferimento a persone o gruppi al di fuori di Israele, che pure potrebbero aver ricevuto una particolare forma

di illuminazione da parte di Dio. Ma giustamente l'autore preferisce sottolineare ciò che vi è di positivo rispetto al passato nella presentazione del processo storico-rivelativo e del suo dinamismo.

S. De Simone continua con la trattazione delle questioni fondamentali della *Dei Verbum*, dal complesso problema del rapporto tra Tradizione, Scrittura e Magistero a quello della dialettica tra fede e ragione, che è affrontato privilegiando l'Enciclica di Giovanni Paolo II, *Fides et Ratio* e la riflessione di Benedetto XVI (pp. 157-163). Sempre in questo contesto è dato ampio spazio al tema del dogma, al suo sviluppo e alla sua interpretazione.

Il problema della verità della Sacra Scrittura è discusso nel capitolo 4 con particolare riguardo alle questioni sull'ispirazione e l'inerranza, spaziando in un lungo periodo storico che va dalla Patristica fino ai documenti pontifici che precedono il Vaticano II. L'autore presenta in seguito diversi contributi sul problema dell'ispirazione che hanno influenzato il Concilio Vaticano II, tutti accuratamente spiegati e valutati. Passa quindi al tema dell'interpretazione della Sacra Scrittura iniziando dal documento della Pontificia Commissione Biblica: *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* e continuando con l'esortazione apostolica *Verbum Domini* di Benedetto XVI e l'*Evangelii Gaudium* di Papa Francesco.

Su queste questioni, che sono "di frontiera", verte la seconda parte del

lavoro, che delimita il secondo compito della teologia fondamentale: giustificare la credibilità della fede cristiana. È questo un compito che S. De Simone definisce "dialogale-contestuale" nel quale, pur assumendo come punto di partenza la fede stessa e non qualcosa di esterno ad essa, si tiene conto della molteplicità dei contesti culturali in cui essa si è incarnata nel corso della storia.

Nel procedere sul tema della credibilità il nostro autore condivide in pieno la posizione di S. Pié- Pinot per il quale la fede è un iter che ha come punto di partenza la costitutiva apertura dell'uomo alla trascendenza, si completa nell'accoglienza della parola di Dio in virtù della fede e sfocia poi nella testimonianza vissuta di tale parola nella quotidianità (pp. 205-218).

Negli ultimi capitoli del lavoro S. De Simone si confronta con altri autori che hanno approfondito il problema della genesi della fede, da C. Greco a P. Sequeri, e si sofferma in particolare sul tema dell'*affectus fidei*, di cui ha ampiamente trattato in un precedente lavoro: S. DE SIMONE, *Premesse e promesse dell'esperienza credente cristiana. Una ricomprendimento dell'analysis fidei a partire dal rapporto tra teologia della grazia e psicologia del profondo*, Cittadella Editrice, Assisi 2015.

Nello stesso tempo egli avverte la necessità di recuperare l'importanza dell'intuizione, formulando un interrogativo centrale: "Quanto incide l'inconscio nelle

scelte che quotidianamente facciamo?”. Per rispondere a tale interrogativo l'autore valorizza al massimo il contributo delle scienze psicologiche al fine di approfondire maggiormente la dimensione affettiva della persona umana, sottolineando l'importanza delle forze inconscie che limitano la libertà effettiva del soggetto nei confronti della grazia, nonché “la valenza per la trasmissione della fede di una testimonianza cristiana che si traduce in primo luogo nella forma dell'autenticamente umano” (p. 253). Ne scaturisce una vera e propria *analysis fidei incarnata* per la quale S. De Simone si è servito dell'apporto di tre scuole: 1) l'Istituto di psicologia della Gregoriana fondato da L. Rulla, dal quale desume il concetto di “autotrascendenza teocentrica” (p. 257); 2) la scuola psicopedagogica francese PRH, che attribuisce un ruolo importante all'educazione e adotta una “pedagogia maieutica”, grazie alla quale l'allievo può acquisire gli strumenti necessari per scoprire la verità iscritta nelle profondità suo essere (pp. 262-267); 3) gli studi della psicologa argentina A-M. Rizzuto, che si è occupata della rappresentazione di Dio nella mente umana, evidenziando l'importanza dei molteplici fattori che incidono sulla sua nascita e sulla sua evoluzione (267-275). Con questi autori S. De Simone condivide alcuni elementi che sono fondamentali per approfondire la realtà della *fides antropologica* come orizzonte di senso della persona, nel quale essa ripone la sua

fiducia e quindi la sua realizzazione esistenziale (p. 275): autotrascendenza (Rulla), crescita (PRH), sviluppo (Rizzuto).

Sulla base degli studi utilizzati e della propria ricerca personale trova un valido fondamento la tesi che l'autore porta avanti nel suo contributo: “la genesi della fede è il frutto di una crescente destrutturazione dell'orizzonte di senso alla base dell'autodeterminazione della persona (*fides antropologica*) nel nuovo orizzonte di senso che la fede cristiana inverte (*fides teologica*)” (p. 276).

Nel suo approccio dialogale-contestuale egli valorizza al massimo l'importanza degli apporti offerti dalle scienze psicologiche. Nello stesso tempo con la sua ricerca viene incontro alle esigenze e alle necessità della Chiesa “in uscita”, che si trova ad operare in una società caratterizzata da continui cambiamenti, al punto tale che si può parlare oggi di un vero e proprio “cambiamento d'epoca”, segnalato da una progressiva crisi antropologica e ambientale (*Veritatis gaudium*, 3).

In tempi recenti la riflessione teologica ha intrapreso diversi percorsi di ricerca che restano tuttora aperti e riguardano l'identità stessa dell'uomo. Alla luce delle trasformazioni ambientali, tecnologiche ed economiche che caratterizzano il mondo globalizzato si può ancora parlare di natura umana, di superiorità della specie umana rispetto agli altri esseri viventi? Qual è la portata di questi cambiamenti sull'autocomprensione dell'uomo?

Su questi temi che coinvolgono altre discipline ancora, quali le neuroscienze, l'economia e il mondo della comunicazione, la teologia si sta interrogando da diversi anni mettendo in questione la sua stessa identità.

Il lavoro di S. De Simone costituisce di fatto una risposta in positivo alle tante problematiche che l'attuale crisi mondiale pone all'attenzione dei teologi perché non è semplicemente un manuale di teologia fondamentale ma è una trattazione organica, corredata da una bibliografia ampia e aggiornata. Fornisce una brillante sintesi di tutte le problematiche inerenti alle questioni antropologiche e teologiche in cui è ampiamente valorizzata la prospettiva apologetica non più in termini di difesa ma di dialogo. In virtù della sua complessità e dell'ampio spessore critico questo contributo costituisce un utile strumento di approfondimento per docenti e studenti.

Vittoria D'Alario

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