



Rivista di Letteratura e di Storia Ecclesiastica

Istituto Superiore di Scienze Religiose "Donnaregina" - Napoli



I.S.S.R. Donnaregina - Napoli

Anno XIV-XXII (2008-2016)
2016 - N. 2

Direttore responsabile

Dario Sessa

Comitato di redazione

Dario Sessa

Antonio Scarpato

Alessandro Grimaldi

Franco Russo

Autorizzazione Tribunale di Napoli – 2036 del 01/03/1969

Versione online pubblicata ai sensi della l. n. 62 del 07/03/2001

DARIO SESSA	<i>Editoriale</i>	5
-------------	-------------------	---

SAGGI

FELICE AUTIERI	<i>La difficile recezione delle norme tridentine sulla clausura del monastero benedettino di San Gregorio Armeno dalle memorie di Fulvia Caracciolo</i>	9
----------------	---	---

ANTONIO SCARPATO	<i>La Cremazione dei Corpi e la conservazione delle ceneri. Alcune considerazioni etico-pastorali</i>	37
------------------	---	----

DARIO SESSA	<i>La critica al monismo e l'impegno ontologico: la riflessione di Antonio Lombardi</i>	53
-------------	---	----

ALESSANDRO GRIMALDI	<i>L'oratorio interparrocchiale: dalla zona pastorale allo spazio umano. Linee guida per una Chiesa in presenza</i>	81
---------------------	---	----

NOTE

ERNESTO RUSSO	<i>Riflessioni intorno ad un progetto di istituire una Biblioteca Circolante ad uso degli Ecclesiastici</i>	103
---------------	---	-----

DARIO SESSA	<i>In margine al volume Matarazzo C., Per una "rivoluzione del cuore", La visione dell'umano di Giacomo Leopardi nella lettura critica di Gaetano Sanseverino tra antropologia cristiana e istanze pastorali, Polidoro Editore, Napoli 2015.</i>	109
-------------	--	-----

RECENSIONI



Il II numero della nuova serie (2/2016) è anch'esso a carattere miscelaneo e si presenta ricco di contenuti che spaziano dall'ambito storico a quello pastorale.

Viene proposta inizialmente la riflessione del prof. Felice Autieri, docente di storia della Chiesa, avente ad oggetto "La difficile recezione delle norme tridentine sulla clausura del monastero benedettino di San Gregorio Armeno dalle memorie di Fulvia Caracciolo".

Il contributo, ampio, articolato ed organico, costituisce un tentativo di chiarire la problematica, all'epoca annosa, della recezione della disciplina conciliare in ambito monastico, con riferimento specifico ai monasteri napoletani.

Esso, quindi, apre uno squarcio molto interessante sulla storia stessa della Chiesa napoletana, anche in considerazione dell'importanza del celebre monastero di San Gregorio Armeno nella vita della città, all'epoca capitale di un Regno.

Il secondo intervento dal titolo "La Cremazione dei Corpi e la conservazione delle ceneri. Alcune considerazioni etico-pastorali" del prof. Antonio Scarpatò, docente di teologia morale, è di notevole attualità. Esso porta luce sul problema della cremazione e della conservazione delle ceneri, sia alla luce della teologia morale, che dell'istruzione della Sacra Congregazione per la Dottrina della fede "*Ad resurgendum cum Christo circa la sepoltura dei defunti e la conservazione delle ceneri in caso di cremazione*" del 15 agosto 2016.

L'attualità è data dal fatto che la prassi della cremazione si va diffondendo sempre di più e, al tempo stesso, le idee al riguardo sono ancora confuse. L'A., quindi, fornisce opportune e circostanziate precisazioni, partendo dal presupposto che, se la Chiesa non vieta tale pratica, occorre approfondire il tema evitando una risposta troppo sbrigativa, in quanto tale pratica, per alcuni aspetti, potrebbe essere addirittura errata e dannosa.

Il III saggio dal titolo "La critica al monismo e l'impegno ontologico: la riflessione di Antonio Lombardi" del prof. Dario Sessa, docente di Filosofia, è di natura filosofica e presenta un prezioso contributo di Antonio Lombardi, filosofo ancora poco noto, ma meritevole di attenzione ed approfondimento.

Sulla scorta di una rivisitazione tomista della metafisica, infatti, si propone l'invito del Lombardi ad un "impegno ontologico", cosa che, nell'epoca caratterizzata, secondo Heidegger, dell'oblio dell'essere, può stimolare la riflessione sull'essere stesso e sull'uomo, vivificando la ricerca intorno all'essere, contro relativismo, scetticismo e nichilismo.

Il IV intervento del prof. Alessandro Grimaldi, docente di Teologia delle comunicazioni, dal titolo "L'oratorio interparrocchiale: dalla zona pastorale allo spazio umano. Linee guida per una Chiesa in presenza" è di natura pastorale.

Esso viene condotto partendo dall'analisi della situazione, per poi delineare gli obiettivi dell'azione, le strategie di intervento e offre spunti per valutare l'intero processo, secondo i canoni della più moderna programmazione pastorale.

Il contributo, peraltro, ben si coniuga con il bisogno di approfondire il tema dell'oratorio parrocchiale, che, nell'epoca dell'emergenza educativa, si prospetta come strumento agile ed efficace.

Dopo i saggi il numero della Rivista presenta due note.

La prima è del prof. Ernesto Russo, docente di Metodologia della ricerca, dal titolo "Riflessioni intorno ad un progetto di istituire una Biblioteca Circolante ad uso degli Ecclesiastici" presenta un'interessante iniziativa di fine '800 funzionale ad un elevamento del livello culturale di clero ed operatori pastorali.

Il documento ritrovato nell'Archivio S. Tommaso della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale e riportato nella nota dimostra l'attenzione da sempre riservata al libro ed alla sua funzione educatrice e culturale sulla società. La biblioteca circolante è l'espressione più spontanea dell'esigenza di elevare.

L'A. affronta in una problematica che ancor oggi non è risolta ed è incentrata sul bisogno di formazione-aggiornamento inteso come imprescindibile per ogni operatore pastorale.

La seconda nota è del prof. Dario Sessa "In margine al volume Matarazzo C., Per una "rivoluzione del cuore", La visione dell'umano di Giacomo Leopardi nella lettura critica di Gaetano Sanseverino tra antropologia cristiana e istanze pastorali, Polidoro Editore, Napoli 2015".

Essa presenta una *recensio longior* del volume citato. L'A. il prof. Carmine Matarazzo, in occasione del 150° anniversario della morte del "padre" della scuola neotomista napoletana, il canonico Gaetano Sanseverino (1811-1865), propone un interessante studio incentrato sull'ardito incontro-confronto tra Giacomo Leopardi e Gaetano Sanseverino stesso. Due prospettive diverse ed apparentemente distanti, ma, che, alla fine, si prestano in qualche modo ad un affascinante dialogo: quella del grande recanatese e del fecondo neotomista napoletano.

Le consuete recensioni chiudono il numero.

Dario Sessa



SAGGI





LA DIFFICILE RECEZIONE DELLE NORME TRIDENTINE SULLA CLAUSURA DEL MONASTERO BENEDETTINO DI SAN GREGORIO ARMENO DALLE MEMORIE DI FULVIA CARACCILO

Introduzione¹

Il seguente articolo vuole approfondire un evento che segnò profondamente la vita religiosa di uno tra i prestigiosi monasteri della città di Napoli, quello di San Gregorio Armeno, o meglio conosciuto in passato come “S. Liguoro”. *L'avvenimento significativo a cui ci riferiamo avvenne quando, a seguito delle risoluzioni del Concilio di Trento, le monache benedettine furono costrette loro malgrado, ad abbracciare la clausura così come era stata stabilita dall'assemblea conciliare, modificando radicalmente la struttura monastica in cui erano vissute fino a quel momento. La fonte è il manoscritto della monaca benedettina Fulvia Caracciolo che descrive in modo capillare questo avvenimento. I dettami tridentini costrinsero le monache a demolire le laure basiliane per l'attuale struttura, e questo non senza resistenze da parte delle religiose, che non avrebbero mai voluto la distruzione dei loro comodi appartamenti. Infatti ciò implicò la fine di uno stile di vita più libero, per abbracciarne un altro, radicalmente diverso, da quello vissuto fino a quel momento. Infatti gli spazi interni del monastero erano stati segnati da relazioni umane con l'esterno molto fitte, da gestione di ruoli, da abbellimenti degli ambienti, dall'organizzazione della vita sociale che si esprimeva nella musica, nelle feste, negli spettacoli. Questo manifestò, anche nelle contraddizioni delle soluzioni architettoniche, un connubio spesso irrisolto e che sembra a noi oggi paradossale, tra “laicità” della fede e devozione delle opere, tra festosità dell'umana convivenza e severità delle norme, dove non era avvertito il contrasto tra sentimento religioso e mondanità di vita.*

¹ Le abbreviazioni presenti nell'articolo sono le seguenti: AHC = Annuarium Historiae Conciliorum; ASDN = Archivio Storico della Diocesi di Napoli; ASGA = Archivio del monastero di S. Gregorio Armeno; ASPN = Archivio Storico per le Province Napoletane; ASN = Archivio di Stato di Napoli; CS = Campania Sacra; RSLR = Rivista di Storia e Letteratura religiosa.

In questo mondo religioso multiforme e variegato di una Napoli rinascimentale, le religiose non rimasero mai assorbite dalla quotidianità del monastero, ma assunsero ruoli ed iniziative in un difficile contesto di compenetrazione tra dimensione religiosa e apparato politico istituzionale, tra conflittualità e convergenze di interessi. Napoli non era da questo punto di vista, estranea al contesto italiano ed europeo, tuttavia le risposte che seppe dare, soprattutto a partire dal Cinquecento, ai tentativi di riforma messi in atto dalla Chiesa, furono del tutto particolari. Riformare i monasteri femminili, era diventata un'esigenza impellente, venendo alla luce l'inadeguatezza delle strutture monastiche alle esigenze di vita di donne entrate senza vocazione e intente a riprodurre all'interno, l'agiatezza e le consuetudini della propria condizione sociale. Gli scandali che riguardavano soprattutto l'ostentazione della ricchezza personale erano all'ordine del giorno, oggetto da più di un secolo di amara considerazione da parte degli umanisti e degli uomini di Chiesa più avveduti, di scherno da parte della novellistica scabrosa, di forte polemica da parte dei riformatori protestanti. In questo contesto si inserisce la testimonianza di questo manoscritto che ci testimonia, un passaggio epocale e la sofferenza di quante già costrette, in buona parte, ad una monacazione forzata, non avevano alcun interesse ad essere "murate vive", né ad essere impedito ad avere contatti con quel mondo, dal quale erano state portate via da tenera età loro malgrado.

I. Fonti e autrice

1. Le fonti

La fonte utilizzata in questo articolo è il testo conservato nell'Archivio del monastero di San Gregorio Armeno dal titolo *Brieve Compendio della fundatione del Monistero di San Gregorio Armeno detto San Ligorò di Napoli con lo discorso della anticha vita, costumi, e regola che le Moniche di quello osservavano, et d'altri fatti degni di memoria successi in tempo dell'Autrice. Di Donna Fulvia Caracciola monica di quello monastero, datato Napoli 1580, anche conosciuto più comunemente come "Brieve Compendio"*.

Il manoscritto è rilegato in forma di quaderno, ha la numerazione a fine pagina, l'uso delle maiuscole e delle minuscole non seguono un criterio rigido. I titoli a volte sono scritti per esteso, a volte abbreviati. Diversi sostantivi non presentano una grafia coerente, si oscilla ad esempio tra "monistero", "monastero" fino a "monisterio", anche se la prima forma sembra prevalere nettamente, oppure nel caso di "febraio" e "febraro", questo solo per citare alcuni esempi. Spesso alcune parole risultavano unite e pertanto non presentavano un senso compiuto, molte altre parole o avverbi che sarebbero stati accentati, ne erano sprovvisti².

² ASGA, CARACCILO F., *Brieve Compendio della fundatione del Monistero di San Gregorio Armeno detto San Ligorò di Napoli con lo discorso della anticha vita, costumi, e regola che le Moniche di quello osservavano, et d'altri fatti degni di memoria successi in tempo dell'Autrice. Di Donna Fulvia Caracciola monica di quello monastero*, Napoli 1580, I.

Definire con esattezza dal punto di vista cronologico, quando la religiosa abbia intrapreso la scrittura degli eventi, non è realisticamente possibile, possiamo solo fare delle ipotesi. La cronaca copre un arco di tempo che va dal 1541 al 1579, quello relativo alla data dell'ingresso in monastero della Caracciolo fino alla data dell'ultima monacazione, la sua e quella delle sue sorelle: Eleonora ed Anna. La narrazione si sofferma più capillarmente sugli episodi intercorsi tra il 1554 e il 1579. Il documento è eccezionale, perché la narratrice è una donna, protagonista in prima persona di esperienze e fatti che, inconsapevolmente, lasciano leggere, senza nessun filtro, il suo vissuto, le sue trepidazioni, le sue sensazioni, le sue emozioni ma anche la mentalità, la cultura, la visione delle donne che vivevano l'esperienza monastica, infine la sua consapevolezza di essere protagonista di un momento cruciale della storia in cui venivano scardinate le pratiche sociali e le consuetudini più radicate nella mentalità dell'epoca.

La vivacità e la precisione nel descrivere i fatti e le persone fanno pensare ad una scrittura che segue lo sviluppo degli avvenimenti. Per quanto riguarda il resoconto dei fatti più antichi, la narratrice ha raccolto dati, episodi dai racconti delle consorelle, di cui non poteva essere testimone, per ricongiungerli ai momenti vissuti da lei in quanto testimone oculare. L'aspetto più significativo del racconto è la forte capacità di mettere insieme la cronologia degli eventi e la descrizione di momenti salienti della vita del monastero. L'elezione della badessa, le esequie, il rito della professione dei voti, lo stile di vita delle monache, le feste in onore dei santi, i miracoli, la venerazione per le reliquie, viene filtrato dal taglio, anche se non sempre netto,

Il "*Brieve compendio*", non è l'unico manoscritto che racconta gli eventi di San Gregorio Armeno di quegli anni. Infatti un altro esemplare fu dato in prestito a Raffaele Zito, professore di lingua greca nel liceo arcivescovile di Napoli tra il 1850-1851, dalla badessa Teresa Brancaccio dei principi di Ruffano, tramite la monaca Maria Maddalena Sersale affinché lo pubblicasse. Lo stesso autore ci conferma ciò, dichiarando nell'ultima nota del suo studio, che il manoscritto messo in stampa era quello posseduto dalle monache, scritto di "*bella mano*". Lo Zito ne curò l'edizione nel 1851 all'interno della rivista "*Scienza e Fede*", pubblicandolo nello stesso anno come estratto della rivista. Tuttavia al manoscritto dello Zito, se ne aggiunge un altro, la cui copia è conservata nell'Archivio di Stato di Napoli. Lo studio di Adriana Valerio sul testo porta ad affermare che quello conservato nell'Archivio di Stato di Napoli non sia la copia dell'opera pubblicata dallo Zito e che, entrambi i manoscritti, non siano di mano della Caracciolo, ma di due copisti di epoche diverse. La studiosa napoletana, afferma che la copia presente nell'Archivio di Stato, potrebbe risalire alla prima bozza andata perduta della Caracciolo, o costituire una versione sintetica e "*censurata*" del testo definitivo, già copiato dal notaio Grasso di cui si parla all'inizio del testo. A distanza di un secolo, in piena controriforma, le dolorose annotazioni della monaca di S. Gregorio sui provvedimenti presi dalle autorità ecclesiastiche, e difficilmente comprese e accettate dai monasteri femminili napoletani, potevano causare forti perplessità. Alle parole appassionate di una monaca testimone di un cambiamento epocale, si contrapponeva un distaccato resoconto di una storia passata, ma che meritava ancora di essere ricordata, lontana da espressioni ritenute eccessivamente emotive. Cfr. ZITO R., *Intorno ad una Cronica del Ministero di San Gregorio Armeno in Napoli, or per la prima volta messa a stampa*, Napoli 1851; VALERIO A., «*Carche di dolore e bisognose d'aita*». *Le memorie di Fulvia Caracciolo, monaca di San Gregorio Armeno (1580)*, Federiciana Editrice Universitaria, Napoli 2012.

del prima e del dopo riforma. Ciò che rende unico il resoconto è il punto di vista interno del mondo conventuale femminile. Dalla cronaca si rileva una realtà diversa da quella che vede la donna chiusa negli stereotipi di moglie o di monaca. La Caracciolo riscatta il ruolo delle donne, mettendo in evidenza quello che le religiose svolgevano all'interno del monastero, che era tutt'altro che tipicamente femminile per quel tempo. Entrando in convento spesso le donne amministravano una parte del patrimonio familiare loro assegnato che potevano gestire in maniera autonoma a differenza delle donne sposate. Avevano ampia libertà ed indipendenza per organizzare feste e banchetti, offrire regalie a confessori o alle autorità politiche e religiose, ristrutturare e ampliare la propria cella, acquistare oggetti di valore per sé o per la chiesa. Le badesse avevano un ruolo politico nei rapporti con le autorità ecclesiastiche e quelle cittadine, come amministratrici avevano relazioni con professionisti e fornitori, come curatrici e “*responsabili di cantiere*” dei lavori delle opere di fabbrica e di abbellimento delle stesse, commissionavano opere ad artisti illustri. Infine non è da trascurare il ruolo di “*madre*”, di cui si appropriavano, allevando le nipoti che entravano in convento in tenerissima età ed occupandosi della loro educazione³. Lo scritto diventa una testimonianza eccezionale di un momento particolare, in cui si cominciava a Napoli, a seguito dell'applicazione del decreto *de regularibus et monialibus* del concilio tridentino, il lento processo di trasformazione dei monasteri. La visita pastorale avviata dal cardinale Alfonso Carafa, doveva appurare la reale condizione morale e strutturale degli istituti religiosi, ma, a dire della Caracciolo, “*cominciò con la parte più debole et impotente che siam noi altre donne et monache*”. Un commento, questo, che denota una consapevolezza di essere, in quanto donne e per di più religiose, l'anello debole di una società, fondata su ben altri rapporti di forze⁴.

L'autrice, infatti, nel raccontare ciò che avveniva nel monastero, non può fare a meno di riferire una serie di episodi che accadevano in quegli anni nella Chiesa, con una capacità unica di cogliere e di riferire i fatti, gli stati d'animo e i sentimenti. La descrizione che ne risulta è particolarmente vivace, le riforme venivano lette tutte come imposizioni ingiustificate, incomprensibili agli occhi delle religiose, le famiglie altolocate venivano coinvolte quasi a scudo e baluardo dalle loro parenti, chiedendo loro di intervenire di volta in volta nella contrattazione dei modi e soprattutto dei tempi per realizzare ciò che era richiesto, le opposizioni presentavano una vasta gamma di sfumature, da quelle più rigide a quelle più cedevoli, anche se a volte solo per finta. Questi sono gli anni in cui affioravano le prime avvisaglie di cambiamenti, effettuati forse per evitare interventi esterni disciplinari da parte dell'autorità ecclesiastica. Ecco perché le pagine di Fulvia Caracciolo ci parlano delle azioni intraprese dapprima dalla badessa Maria Galeota, che nel 1554 iniziò ad attenuare tutte le infrazioni alla clausura, limitando di molto la libera uscita dal

³ Russo C., *I monasteri femminili di clausura a Napoli nel secolo XVII*, Università di storia medioevale e moderna, Napoli 1970, p. 45-53.

⁴ ASGA, CARACCILO F., *Brieve Compendio...*, p. 22.

monastero delineando uno stile di vita più sobrio e pertanto più consono allo stato monastico, anche per evitare la scure delle “novità” tridentine⁵. Successivamente l'altra badessa Giulia Caracciolo, che nel 1561 costruiva il primo muro della clausura in modo che fosse distante dalle abitazioni civili di almeno 15 palmi. La linea imposta dall'abbadessa ci fa capire che a San Gregorio Armeno la regola, almeno formalmente, veniva osservata, e vi era pur sempre un minimo di vita comune, all'origine le religiose vivevano insieme ed avevano delle regole severe, che con l'andare dei secoli furono rallentate più di come si era verificato in altri monasteri. A conferma di quanto detto, il De Stefano ci informa che nel 1560 si rispettava la vita monastica e ci dà ulteriori informazioni dicendo che vi erano nel monastero settanta monache⁶. Se Fulvia Caracciolo annotava tali disposizioni senza manifestare particolari commenti, al contrario, le iniziative avviate dal cardinale Alfonso Carafa (1540-1565) nel febbraio 1563, durante la fase conclusiva del Concilio di Trento mirate a dare un nuovo assetto alla vita claustrale femminile, non poterono che suscitare in lei emozioni e reazioni di disappunto⁷.

Sostanzialmente due sono le questioni che sconvolsero il consueto andamento della vita religiosa e che turbarono nel profondo Fulvia e, con lei, tutto il mondo religioso femminile napoletano: la richiesta della professione religiosa e l'applicazione delle severe norme di clausura stretta. Nel novembre del 1566 il cardinale Mario Carafa, in ottemperanza alle disposizioni pontificie, aveva richiesto alle monache di San Gregorio Armeno di emettere la professione religiosa secondo le norme tridentine. Una richiesta che aveva suscitato non poco sconcerto tra le religiose. Infatti, tra di loro era invalso l'uso di non professare, perché non avvertivano come definitiva la “scelta” di vita imposta. Le monache non avevano mai conosciuto la stretta clausura o la vita comunitaria, per cui quando alla fine venne loro imposto di abbracciare la nuova regola o uscire dal convento, alcune decisero di abbandonare il monastero ma altre si sottomisero alle nuove regole⁸.

⁵ La Caracciolo scrive: «Nell'anno 1554 in circa alla sudetta Abbadessa Galeota prudentissima in tutto quello che rendeva honore e utile alla casa, comincio a' non sodisfar tanta comodità che si dava alle moniche di uscir fuori, e rassettassi in modo, che quando si voleva uscire, bisognava accapar licenza, dall'ordinario, e fece prohibitione che ne i giorni delli perdoni, e delle feste di San Biagio e San Gregorio non si entrasse pii nel Monistero, come si costumava, ma tutte le moniche venivano inprocessione. L'Abbadessa cominciò anco lei a' rivedere quel ch'era necessario alia nostra osservanza, e così mossa da giusto, e santo zelo, prohibì ch'alcune figliole de i nostri, le quali eran qui dentro per istruttione non potessero come solevano per l'adietro uscir fuori la clausura per andar nelle lor case, ma determino che colei ch'una volta uscisse non poter esse di nuovo rientrare nel monistero» (CARACCILO F., *Brieve compendio...*, p. 16).

⁶ DE STEFANO P., *Descrittione dei luoghi sacri della città di Napoli*, Napoli 1560, p. 174.

⁷ ASGA, *Brieve Compendio...*, pp. 17; 19.

In verità, nel 1563 una relazione anonima di ambiente curiale sulla riforma dei monasteri femminili di Napoli aveva messo in luce gli abusi, le carenze e la decadenza tanto che “quando detti monasterij si vedevano, non parevano monasterij chiusi di donne, ma più presto publici mercati”. Cfr. BOCCADAMO G., *Una riforma impossibile? I papi e i primi tentativi di riforma dei monasteri femminili di Napoli nel '500*, Campania Sacra, XXI (1990), p. 121, o.c.

⁸ FACCHIANO A., *Monasteri femminili e nobiltà a Napoli tra Medioevo ed età moderna. II necrologio di S. Patrizia (sec. XII-XVI)*, Edizioni Studi storici meridionali, Altavilla Silentina (Sa) 1992, p. 31.

2. L'autrice: Fulvia Caracciolo

Fulvia Caracciolo era nata nel 1539, da Giulio Cesare Caracciolo dei Caracciolo del Leone (1495-1550) e da Ippolita Caracciolo (1518-1580) dei duchi di Atripalda, principi di Avellino. Ebbero sette figli: Pietro Antonio, Metello, Ettore, Giambattista, Eleonora, Anna e Giulia, la nostra futura Fulvia, che era la più piccola. A soli due anni, nel 1541, entrò nel monastero, o meglio come lei stessa dice, esprimendo la realtà della monacazione voluta da altri e non scelta:

In questa religiosa stanza, dunque, io venni, o per dire meglio, fui condotta l'anno 1541, [...] nell'entrarvi non avevo ancora finiti due anni⁹

A cinque anni, nel 1544, è ricevuta nella comunità dalla badessa Maria Galeota, a otto anni, nel 1547, è “monacata”, insieme alle due sorelle, Eleonora e Anna:

agli anni otto (...) fui monacata insieme con due altre mie sorelle, Anna et Elionora, et entrai nel felice stato della religione¹⁰

Non sappiamo dell'educazione che Fulvia ricevette, ma dovette essere di alto livello, alla luce delle capacità di analisi che manifestò nello sviluppo delle sue memorie. Dal racconto traspare la personalità e l'intelligenza vivace, l'essere attenta e curiosa, nonché l'acutezza nel capire l'evoluzione dei tempi e le novità in modo da non farsi sopraffare, ma da gestirle nella maniera più corretta. I ruoli che Fulvia rivestì, ci fanno capire le qualità di questa benedettina, donna colta e, soprattutto, capace di amministrare. A lei, braccio destro dell'abbadessa per ciò che riguarda gli interessi e i bisogni temporali, venne affidata la cura dei beni materiali del monastero. La cronaca ci aiuta a conoscere meglio e a considerare il punto di osservazione della Caracciolo, per cogliere gli elementi rimasti impressi nella sua mente durante gli avvenimenti descritti, cerca di comprendere la selezione che lei stessa operò, nella scelta dei fatti da ricordare e da voler trasmettere¹¹.

Dalle memorie ci dice che ha svolto all'interno del monastero importanti mansioni di responsabilità, nel 1566 era sacrestana, intenta, dunque, alla cura e all'ordine della chiesa, alla custodia delle reliquie, alla preparazione degli arredi sacri in vista di funzioni liturgiche e delle festività¹². Il 10 febbraio 1569 venne nominata, insieme a Giulia Sersale, archivista e amministratrice dei beni comuni, un ruolo di gestione economica e, dunque, di grande delicatezza. Nel luglio del 1572, infine,

⁹ ASGA, *Brieve Compendio...*, p. 12.

¹⁰ Ivi, p. 13.

¹¹ Infatti nella pagina iniziale dichiarava: «*Ho desiderio di far memoria delle cose accadute ai nostri tempi in questo monastero (...) io mi sono mossa a questo non solo per mia soddisfazione e per compiacere i miei desideri, ma con speranza arco di apportare trattenimento alla presenti sorelle e forse giovamento alle future*» (ASGA, *Brieve Compendio...*, p. 2).

¹² Ivi, p. 31.

all'età di 31 anni, ricevette l'incarico dalla badessa Lucrezia Caracciolo, sua zia, di seguire i lavori di ampliamento e ristrutturazione del monastero¹³. Per tale circostanza Fulvia annotò, con grande cura e precisione, tutte le spese in un libro, seguendo i lavori per tutto il tempo di attuazione, dal 1572 al 1577. Infine la troviamo, nelle vesti di "celleraria", ma dopo il 1580 di lei non abbiamo più notizie.

Ma Fulvia non fu solo una buona economista, ma testimone e protagonista degli eventi del suo tempo, pertanto ci ha lasciato un affresco di particolare pregio sugli avvenimenti che toccarono profondamente i monasteri benedettini alle prese con i cambiamenti degli inizi del Cinquecento¹⁴.

3. Il Luogo

La storia del monastero e della chiesa di San Gregorio Armeno, conosciuto anche come "S. Ligorio", è particolarmente complessa. La tradizione fa risalire le origini ai primi secoli dell'era cristiana, attribuendo ad Elena, madre dell'imperatore Costantino, l'edificazione della chiesa e del monastero, mentre altri autori indicano lo stesso Costantino come fondatore dell'insediamento monastico¹⁵. Le fonti confermano che, almeno fino al XVI secolo, per antica norma, le monache ammesse provenissero dai sedili di Capuana e di Nido, tra i più antichi e importanti della capitale. Era normale che le donne, appartenenti alla classe dirigente del tempo, optassero per i monasteri di "prestigio". È bene ricordare che San Gregorio Armeno annoverava al suo interno donne appartenenti, tra le altre, alle famiglie Pignatelli, de Sangro, Minutolo o Caracciolo¹⁶.

¹³ Ivi, p. 57.

¹⁴ Il "cellerario" all'interno del monastero è il religioso che si occupava del cibo e della sua conservazione. In caso di necessità era esentato dalla partecipazione alla preghiera del coro. Tra le sue incombenze vi era anche la scelta degli inservienti laici del servizio in refettorio. Era incaricato anche della legna, del trasporto di materiali e non solo del cibo, della manutenzione degli edifici. Era previsto che avesse un suo aiutante che era il vice-celleraio e, nel forno, il "granatorius", che si assicurava della qualità delle granaglie.

¹⁵ Le citate ipotesi sono riportate principalmente in fonti cinquecentesche e non sono supportate da nessun documento di epoca anteriore, tanto che Carlo de Lellis nel seicento le mette in discussione. Infatti trovava molto improbabile che in così pochi anni si potesse ipotizzare la morte del vescovo Gregorio (tra il 325 e il 332), la traslazione del suo capo dall'Armenia a Napoli e la costruzione di un monastero per opera di Costantino (274-337) o della madre Elena (c. 248-329). Tutte le fonti convergono invece nell'affermare che la svolta nella storia di questo monastero avvenne nell'VIII secolo, a seguito dei decreti iconoclasti emanati da Leone III Isaurico nel 726. In questo periodo un gruppo di monache basiliane sarebbe fuggito da Costantinopoli e avrebbe trovato ospitalità a Napoli al tempo del duca Teodoro I (719-729). Nel 1009, con decreto di Sergio, duca di Napoli, furono uniti i quattro oratori intorno ai quali si aggregavano le monache, dedicati al Salvatore, a S. Gregorio, a S. Sebastiano ed a S. Pantaleone, dando così origine al monastero, passato dalla regola basiliana a quella benedettina. La struttura monastica si sviluppò beneficiando dei generosi lasciti patrimoniali delle classi aristocratiche napoletane, costituendo un elemento di garanzia anche per la vita materiale delle numerose religiose del monastero (PILONE R., *Il Diplomatico di San Gregorio Armeno conservato nell'Archivio di Stato di Napoli*, Napoli 1989, pp. 107-112).

¹⁶ VALERIO A., *I Luoghi della memoria. Istituti religiosi femminili a Napoli dal IV al XVI secolo*, I, Napoli 2006, pp. 196-198.

Per questo era tradizione che all'elezione dell'abbadessa del monastero vi fosse la presenza di una delegazione dei due sedili, abitudine che venne eliminata solamente con la riforma monastica successiva al Concilio di Trento. È interessante notare che almeno fino al XIII secolo, si applicava la concessione che il duca Sergio fece all'abbadessa Anna. Per l'elezione della superiora, si lasciava alle monache assoluta libertà di votare chi esse desiderassero, evitando qualsiasi forma di influenza esterna¹⁷. L'appartenenza al sedile e i nomi blasonati creavano delle condizioni tali che, non possiamo meravigliarci della sostanziale neutralità di Fulvia Caracciolo, nella decisione del cardinale di chiudere il non lontano monastero di S. Arcangelo a Baiano¹⁸. La Caracciolo non è tanto partecipe della triste sorte delle religiose di quel monastero, ma esprime il suo disappunto quando vi era il rischio che donne blasonate di un altro seggio potessero mettere piede a S. Gregorio. La religiosa motivò questa presa di posizione del proprio monastero, appellandosi all'antica tradizione che voleva che in S. Gregorio potessero essere accolte solo donne provenienti dai seggi di Nido e Capuana¹⁹. La religiosa ci manifesta una chiara politica di protezione che i monasteri applicavano a difesa delle proprie famiglie e dei propri patrimoni economici. Dopo lunghe trattative, San Gregorio Armeno accettò che delle ventisei monache del monastero di S. Arcangelo, soltanto sei fossero accettate e, in cambio dell'accoglienza, riuscirono a ricevere le reliquie del sangue di S. Giovanni Battista, da secoli conservate a S. Arcangelo, scatenando non pochi conflitti con i nobili del Seggio di Montagna che ne rivendicavano il diritto di custodia²⁰.

¹⁷ Il Capasso ci dice: «*Post transitum tuum dicte domine Anne abbatisse licentiam habeat ipsa sancta vestra congregazione monacharum presentibus et futuras eligere et facere ibidem abbatissam qualem ad eas placuerit: et confirmamus dicto monasterio medietatem molini constituti vero ad flubeum istius Civitatis*». Cfr. CAPASSO B., *Monumenta ad Ducatus Neapolitani Historiam pertinentia*, Napoli 1881, II, 48.

¹⁸ L'antico monastero, sotto la protezione del Seggio di Montagna, era da tempo sotto osservazione per i ripetuti scandali che avevano coinvolto le sue monache. La stessa badessa Camilla de Feulo era stata trovata incinta attorno al 1526, ma le autorità ecclesiastiche non erano riuscite a normalizzare del tutto la vita interna, tanto che nel 1556 i nobili parenti ricorsero addirittura alle armi per difendere le monache che non sopportavano le ingerenze del vescovo. In tale circostanza il teatino Andrea Avellino, figura di spicco tra i riformatori intenti a disciplinare le comunità religiose, ne uscì con un vistoso taglio sul volto. Non si fa cenno a questioni di moralità e di disciplina, ma solo a motivi strutturali, data l'impossibilità di adattare l'edificio alle norme sulla clausura. Nel 1577, l'arcivescovo Paolo d'Arezzo, in visita al monastero, ne decise la chiusura «*considerorno la molta incommodità di detto luoco, il quale era di fabrica antiquissima, mal situato et poverissimo*» (ASGA, *Brieve Compendio...*, pp. 65-66).

¹⁹ ASGA, *Brieve Compendio...*, p. 67. Infatti nel Compendio dichiara esplicitamente: «*Non dobbiamo in conto alcuno pigliare né anettere per monaca donna che non fosse della nobiltà d'i seggi di Nido, o Capuano*».

²⁰ IDEM, *Platea del Monastero*, 1691, rubr. 7, f. 292v.; ASN, *Monasteri soppressi*, 1259, f. 50.

II. Le vicende storiche post tridentine

1. Gli effetti del Concilio nei monasteri napoletani

Con la chiusura del Concilio di Trento (1563) e l'approvazione del "*Decretum de regularibus et monialibus*" l'avviata riforma delle monache di Napoli vedeva finalmente la strada spianata. La riforma inizialmente cozzò contro la rete di controllo delle oligarchie laiche su alcuni conventi femminili, tramite quegli interventi che si infittirono e mirarono ad operare un controllo diretto sui monasteri a partire dal terzo decennio del secolo XVI. Si continuò a chiedere l'osservanza della regola e si affermò la tendenza ad operare in accordo con i vescovi²¹.

La svolta decisiva avvenne tramite l'operato dell'arcivescovo Alfonso Carafa che sostenuto dal relativo *decretum*, iniziò la riforma partendo dai monasteri femminili e, in particolare, proprio da quelli benedettini²². Con decreto del 20 febbraio 1563, ne dispose la soppressione di otto, ad alcuni ne decretò la chiusura, ad altri l'accorpamento. L'intera operazione, ovvero chiudere i monasteri, disperdere le monache rimandandole a casa o collocandole altrove, non fu facile per il malcontento che provocò nelle donne le quali, non accettando tali disposizioni, arrivarono perfino ad azioni violente. L'operazione venne coronata dalle norme *de monialibus emanate dal sinodo diocesano del febbraio 1565, che prevedevano, tra l'altro, il blocco dei permessi per uscire dalla clausura, il freno delle spese più o meno superflue, l'eliminazione delle serve ad personam, salvo due significative eccezioni: San Gregorio Armeno e S. Patrizia*²³. Pio V, con la costituzione *Circa pastoralis* del 1566, aveva offerto un'interpretazione restrittiva delle disposizioni tridentine del canone V sulla clausura, volendo porre freno ad uno stile di vita generalmente indisciplinato ormai diffusosi in molti monasteri. La clausura venne giustificata come "*incarceramento volontario*" e si decise di scomunicare chiunque l'avesse violata. Ciò richiedeva una rigorosa riorganizzazione degli spazi monastici e un adeguamento dell'architettura

²¹ NOVI CHAVARRIA E., *Monachesimo femminile nel mezzogiorno nei secoli XVI-XVII*, in *Il monachesimo femminile in Italia dall'Alto medioevo al secolo XVII*, a cura di Zarri G., Verona 1997, pp. 342-347.

²² Il degrado dei monasteri si può desumere, in base a questa fonte, dal semplice fatto che i tribunali civili dovettero intervenire "più volte" per "mandar in galera, far impiccare et tagliar la mano all'huomini violatori di tali monasterii". Cfr. BOCCADAMO G., *Una riforma impossibile? I papi e i primi tentativi di riforma dei monasteri femminili di Napoli nel '500*, in CS, XXI (1990), pp. 120-122, o.c.

²³ I monasteri soppressi furono: S. Agnello, S. Agata, S. Festo, S. Maria d'Agnone, S. Maria della Misericordia, S. Caterina a Portanova, S. Benedetto e S. Arcangelo a Baiano. È significativo ricordare la tenace resistenza delle monache del monastero di S. Agata, le cui religiose in numero di 19, furono trasferite a S. Maria Donnalbina. Il 28 febbraio 1567 i beni delle monache, assieme a quelli del monastero di S. Agnello, furono venduti e il ricavato fu assegnato al monastero di S. Maria Donnalbina. Queste si opposero con ogni mezzo all'applicazione della riforma monastica. Nel 1564, lanciando ogni sorta di oggetti quali pietre, scodelle, vasi colmi di terra per quasi due ore, colpirono anche Giulio Santoro, delegato del cardinale Carafa per le visite al monastero. Cfr. STRAZZULLO F., *Il monastero e la chiesa dei SS. Marcellino e Festo*, ASPN, XXXV (1956), pp. 437-438.

alle nuove normative che dovevano rendere “invisibili” le donne, separandole dal mondo attraverso la costruzione di spazi separati²⁴.

Tutto ciò servì a conservare gli equilibri economici esistenti e ad assicurare la potenza della classe sociale in cui la sorte e l’iniziativa degli interessati avevano fatto inserire il proprio gruppo familiare. Questa mentalità creò delle situazioni in cui, le famiglie dirottavano ai monasteri femminili per una semplice pianificazione familiare, quelle figlie che riteneva di non poter collocare nella società con un buon matrimonio e una dote corrispondente al proprio prestigio. Una volta in convento erano messe in condizione di accettare il loro futuro tramite una vita comoda e i frequenti contatti con il mondo, quello dei propri parenti dell’alta società. I monasteri si riempivano di elementi della nobiltà e delle classi benestanti divenendo fortemente selettivi. A rendere realmente meno gravosa la vita delle religiose, erano soprattutto gli interventi che le famiglie facevano nei monasteri nei tempi successivi alla monacazione, quindi in aggiunta al conferimento della dote: si trattava di donativi vari e visite scambievoli che rendevano la reclusione meno dura. A ciò si aggiungevano i vitalizi e gli appoggi che le famiglie davano alle congiunte per la loro promozione ai vari uffici del monastero, particolarmente quelli più ambiti di badessa o di economo. L’approdo a questi ultimi, specie quando erano ancora a vita, si trasformavano spesso in una ricaduta economica per le famiglie delle monache scelte per tali incombenze, portate a favorire i parenti nei proventi dei beni del monastero di cui erano responsabili. Tuttavia questo non accadeva quando la casa religiosa era in cattive acque, e anzi aveva assoluto bisogno dei potenti congiunti delle monache per ripianare i propri conti. Le monache, poste ai vertici del monastero erano inoltre in grado, con i loro contatti in tutte le direzioni, di esercitare un notevole ruolo politico in città e fuori. Infatti, il monastero risultò al centro di una serie di relazioni e di rapporti con un universo fatto di personaggi più o meno noti, alcuni con cariche politiche ed ecclesiastiche di notevole importanza, tali da intromettersi in questa delicata vicenda²⁵.

²⁴ Lo scandalo provocato dalle tresche aveva in qualche caso fatto intervenire le autorità pubbliche, non sempre con esiti positivi. In questo contesto il monastero di San Gregorio Armeno faceva parte di quelle comunità, non da sopprimere, ma bisognose di riforma. Gli altri monasteri erano: S. Chiara, S. Maria Maddalena, S. Maria Egiziaca, S. Antonio di Padova, S. Gaudioso, Donnaromita, Donnaregina, S. Maria della Consolazione, S. Patrizia (Cfr. *Acta et decreta synodi Neapolitanae*, Neapoli 1568, pp. 54-55, 60-65, 90-91, 166-181; DE STEFANO P., *Descrizione dei luoghi sacri della città di Napoli*, Napoli 1560, c. 187r.; VALERIO A., *Donne e religione a Napoli tra Riforme e Controriforme (1520-1580)*, in *La donna nel rinascimento meridionale*, a cura di Santoro M., Pisa-Roma 2010, pp. 183-197.

²⁵ A questo riguardo non possiamo meravigliarci se il notaio Boccadiferro a Bologna nel 1550, durante il concilio tridentino indirizzò al vescovo del luogo il “*Discorso sopra il governo delle monache*”, sostenendo la necessità dei monasteri femminili di essere utilizzati come rimedio all’ecedenza numerica delle donne. Anzi era opportuno che essi venissero incontro al problema spinoso per le varie casate di dover ottemperare all’elevata cifra richiesta per le doti matrimoniali. Pertanto il convento scongiurava il pericolo ad un genitore nobile, di essere costretto a far sposare sua figlia da un uomo di condizione sociale inferiore, per non avere la somma sufficiente alla dote per un matrimonio con un nobile: i monasteri sono il “ridoto di quelle che maritar non puonsi”. (Cfr. MARTINA G., *Aspetti della vita cristiana e della cura pastorale. Dall’Ancien régime all’età liberale*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1992, p. 122, o.c.).

Questo perverso ricorso ai conventi fa capire perché i monasteri femminili erano divenuti con il tempo un problema cittadino, un affare da gestire sul piano laico, prima ancora che su quello delle istituzioni diocesane o degli Ordini religiosi come tali. E ciò nonostante la diffusa convinzione in tempi in cui la fede aveva ancora un grosso risvolto in campo civile, si vedeva nella religione un coefficiente indispensabile per il benessere della comunità attraverso le preghiere dei monasteri che dovevano assicurare la protezione divina sulla città. Ciò equivaleva a dire che le istituzioni monastiche femminili potevano essere considerate un vanto per i responsabili della cosa pubblica e rendevano di fatto meno gravosa la reclusione delle monache²⁶. A tale proposito la Caracciolo dichiarò:

io lascio qui nell'arbitrio de devoti spiriti a considerare il ramario di coloro che lasciavano le proprie case et givano ad habitare altrove²⁷.

Con il successore, cardinale Mario Carafa, si concluse il programma di riforma dei monasteri femminili con il concilio provinciale del 1576, in cui venne sistemata l'intera legislazione riguardante i monasteri napoletani, sforzandosi di trapiantare la riforma anche imponendone la clausura²⁸.

2. San Gregorio Armeno e gli effetti della riforma

La Caracciolo nella sua cronaca ci descrive la vita del monastero prima dei noti eventi in questione, ma è notevole la sua forte capacità di mettere insieme nel racconto le tradizioni della vita del monastero e gli eventi della svolta tridentina. Per comprendere la portata innovativa e le conseguenze che si ebbero, è necessario conoscere quale era lo stile di vita che vi si conduceva prima del Concilio tridentino.

²⁶ Tuttavia in questo quadro, i documenti ci hanno riportato anche la denuncia del maggiorascato con degli opuscoli che, affrontando la situazione generale dei monasteri, davano delle norme per l'attuazione della riforma tridentina in opposizione a questo disgustoso costume. Un esempio ci è offerto dal cardinale Federico Borromeo che scrisse delle pagine preoccupate, denunciando la tendenza ad obbligare alcune figlie a "farsi monache", "quasi per viva forza" (Cfr. ZARRI G., *Monasteri femminili e città (secoli XV-XVI)*, in *Storia d'Italia. Annali*, vol. 9, *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, a cura di Chittolini G.-Miccoli G., Torino 1986, pp. 357-429).

²⁷ ASGA, *Brieve Compendio...*, p. 22.

²⁸ A determinare la chiusura dei monasteri furono le difficoltà di adattare gli edifici alle esigenze della clausura, qualora dalle finestre delle case adiacenti si potessero vedere le monache che vi risiedevano. Anche in questo caso la soppressione del monastero e il trasferimento altrove delle monache crearono problemi dentro e fuori del convento. Ad esempio, ad opporsi ostinatamente alla redistribuzione delle monache di S. Arcangelo in altri monasteri furono i parenti delle monache. Essi avrebbero voluto inviare le religiose fuori Napoli, ma ci si accordò nel frazionare le religiose, ora inviate nei monasteri partenopei, anche se non tutti benedettini (Cfr. *Constitutiones et decreta provincialis synodi Neapolitanae sub Ill.mo et Rev.mo D.D. Mario Carafa*, Neapoli 1580, pp. 89-105; DE MAIO R., *Riforme e miti nella Chiesa del Cinquecento*, Guida Editore, Napoli 1973, pp. 200-202).

È Fulvia Caracciolo a illuminarci a riguardo:

Eravamo da circa cinquanta moniche e ciascheduna di noi aveva le sue camere, ristretti, cucine, cantine e altre comodità. Tenevamo molte serve per nostri serviggi, delle quali ciascheduna di noi teneva peso dopo alcuni anni della loro servitii dotarle, e collocarle onoratamente non come serve, ma con molta amorevolezza. (...) Legevamo libri Longobardi, e per ciò la maggior parte dela vita spendevamo ne i divini uffici, per esserno in quei tempi assai lunghi, e da noi con molta solennità celebrati. Oltre ciò a tempo di nostre maggiori ho inteso dire che si concedeva alle moniche di maggiore età ch'andassero fuori a starsi per alcuno spatio alle ville e possessioni del monistero, e a tempo mio, mi ricordo l'Abbadessa haver autorità di concedere licenza alle moniche di uscir fuori del monistero dalla mattina infino alla sera: purchè fosse caso di necessità, e con licenza dell'ordinario, e anco dell'Abbadessa uscivano per alquanti giorni e anco mesi in casa de Padri, madri e parenti (...). Nel monistero entravano ordinariamente alcune delle parenti e altre donne per serviggio, e ricreatione di dette moniche, e ci stavano anco la notte per spatio di tempo, secondo richiedeva la necessità, sorelle o' nipoti di monache, o altre, purchè non avessero havuto marito²⁹.

La libertà personale, il benessere economico e la relativa vita mondana di cui le monache godevano, non era necessariamente indice di cattivi costumi, nemmeno la facoltà di poter introdurre secolari nei chiostrini non doveva per forza indurre a sospettare qualcosa di torbido. Ciò nonostante, si rimaneva di fatto prigionieri di una concezione in cui sarebbe stato necessario mettere in discussione la modalità di ingresso in convento, le doti offerte al monastero che era alla base della loro ricchezza e il ruolo diseducativo generale che ne scaturiva. Si aggiunga a questo, un'altra persistente abitudine, ovvero di fare dei monasteri un luogo di soggiorno per ospiti illustri in difficoltà con i loro mariti o per altri motivi sostanzialmente futili³⁰.

La Caracciolo, tuttavia, ricordando le tradizioni di San Gregorio Armeno, non vuole fare dell'"archeologia" di glorie passate, al contrario, il descrivere con estrema chiarezza le tradizioni di antico retaggio monastico, esprimeva la ferma volontà di ricordare a tutti che il monastero di San Gregorio Armeno non era certo l'ultimo dei monasteri napoletani. La tradizione monastica e l'antico lignaggio si esplicitava in un ordine ben preciso tra le religiose, diviso in tre livelli. Le prime erano quelle ricevute da poco nel monastero, in un periodo di tempo che poteva andare dai pochi mesi fino ai quattro anni circa di vita religiosa: le prime erano le probande,

²⁹ ASGA, *Breve compendio...*, pp. 12-13; 15-16.

³⁰ FACCHIANO A., *Monasteri femminili e nobiltà...*, p. 23.

le altre le novizie. Le prime indossavano un abito sobrio, essenziale che esprimeva il passaggio dal mondo alla nuova realtà del monastero, le novizie invece indossavano un abito bianco e nel momento in cui si accingevano ad emettere la professione dei voti, l'abbadessa tagliava i loro capelli che venivano distribuiti in sette ciocche e poneva una benda sul capo secondo l'antico uso del monachesimo orientale. Il secondo livello comprendeva le religiose professe che pertanto venivano ammesse alla preghiera del coro delle monache ma con solo voce passiva, e ne facevano parte quelle religiose che potevano avere un periodo che andava dai quattro ai quindici anni di vita religiosa. Queste indossavano il vestito bianco e tagliavano regolarmente i capelli quando crescevano. Infine il terzo gruppo comprendeva quelle monache che avevano oltre quindici anni di vita religiosa, in questo gruppo venivano tagliati tutti i capelli dall'abbadessa, veniva coperto il loro capo con un velo bianco, ricevevano la veste nera più lunga di un palmo e mezzo di quella bianca che avevano indossato fino a quel momento. Questo passaggio con il suo rituale simbolico prevedeva un passaggio fondamentale nella vita del monastero napoletano, perché ora le monache potevano avere voce attiva e passiva nel coro e nella vita della casa religiosa. Da questo momento erano partecipi dei beni del monastero e quando morivano avevano diritto alla sepoltura nel monastero con l'abito nero³¹.

Un'altra testimonianza delle tradizioni monastiche di S. Gregorio ci è dato dalla morte della badessa Galeota, in data 7 febbraio 1561, che ci offre la conoscenza della tradizione secolare del funerale della superiora e delle monache del monastero:

E ciò mi da occasione ch'io scriva quel che nela morte dell'Abbadessa era solito osservarsi, subito ch'ella era spirata; si portava nella cappella sotto titolo di San Giovanni riposta nell'appartamento dell'istessa Abbadessa ch'era nel mezzo del Monistero. E dopo venivano li sopradicti cavalieri con li Canonici, e capitulo dell'Arcivescovado e la cavavan fuori con le seguenti cerimonie. Portavano la bara quattro Diaconi del capitolo, e detti quattro cavalieri accompagnandola tenevan la mano

³¹ ASGA, *Brieve compendio*, p. 7.

Lasciamo parlare la Caracciolo: «Tre ordini che pigliavano le Moniche nel stato della religione: Le moniche ch'entravano in questa religione in tre diverse giornate usavano tre modi di cerimonie. Primieramente si monacavano per mano del'Abbadessa, un giorno dopo dette le vespere ove ne troncava le trezze. Dopo alcuni mesi, o anni secondo l'età pigliavamo il secondo ordine ch'erano alcune dignità nel coro. Il terzo ordine si pigliava nell'età perfetta da quindici anni in sù, e nel pigliar questo ordine si diceva primieramente la messa dello Spirito Sancto, e mentre quella si celebrava di nuovo ne tornavamo a tagliare i capelli. In questa guisa cavavamo nela fronte una girlanda de capelli, la quale spartita in sette fiocchi nell'estremo di ciascun di quelli. L'Abbadessa poneva una ballotta di cera bianca, e così stavamo finché si celebrava, ma poi, finita la messa, la medesima madre tagliava i fiocchi detti, et copriva la fronte d'un bianco velo, e ne ponevamo una veste negra sopra la bianca, che fin'à quel tempo portavamo, e la negra era più corta della bianca, mezo palmo senza la quale non era lecito aver' una di comparir nel coro nei giorni festivi. Questa veste adunque era la prerogativa che ne donava la voce attiva, et passiva, et ci faceva partecipe de beni del Monistero. Questa medesima veste ne vestivamo ne i giorni estremi di nostra vita, con la quale si moriva, et s'andava alla sepoltura».

sopra la bara, fin alla chiesa dove si posava per farnosi l'essequie dalli Reverendi canonici, restando noi altre Moniche indetta Chiesa sopra'l coro, et subito ch'era uscito fuori il corpo il detto ordinario havea pensiero di serrare le casse, e la porta, e sigillarle per che si conservassero le scritte. (...) Dopo lo detto ordinario pigliava le chiave del Monistero, et le consignava ad una Monica la più anticha del Monistero, la quale ministrava come Abbadessa, insino alla nuova elettione. Indi a pochi giorni tornava l'ordinario, et creava la nuova Abbadessa nel modo sopradetto, a cui consignava le chiavi del Monistero³².

Un altro elemento, non di poco conto riguardava le tradizioni liturgiche della chiesa molto ben curata dalle monache, che vi dedicavano buona parte della vita di preghiera:

Legevamo (...), e perciò la maggior parte de la vita spendevamo nei divini uffici per esserno in quei tempi assai lunghi, e da noi con molta sollemnità celebrati, vita, con la quale si moriva, et s'andava alla sepoltura³³

La cura della liturgia andava di pari passo con la ricercatezza delle suppellettili da sempre molto curate, e che riguardavano la tradizione e il prestigio maturato con gli anni. Anche le comprensibili difficoltà economiche, tuttavia, non erano motivo per limitare le spese per gli arredi liturgici o la commissione di crocefissi o di statue per il culto delle consacrate. Era in gioco la tradizione e il prestigio di S. Gregorio³⁴.

Tra il culto dei santi, oltre a San Gregorio Armeno e a S. Benedetto, un'altra cerimonia liturgica celebrata solennemente, era lo scioglimento del sangue di S. Giovanni Battista ricevuta come reliquia dal soppresso monastero di S. Arcangelo a Bajano, che miracolosamente si scioglieva il 29 agosto, anche nella nuova sede. Le monache di San Gregorio Armeno iniziarono ad organizzare cerimonie solenni e feste sontuose che costituirono per tutto il seicento un vanto per il monastero e una manifestazione di potenza dei loro nobili parenti del Seggio di Nido e di Capuana.

³² Ivi, p.19.

³³ Ivi, p. 7.

³⁴ Un esempio ci è dato l'11 novembre 1497, quando il ricamatore Battistino di Gisualdo di Napoli convenne con la badessa di lavorare un fregio di piviale, con otto figure in oro e seta fine, e un cappuccio del medesimo tessuto. La semplice descrizione di questo piviale così riccamente fregiato di figure ricamate in oro, con il fondo intessuto di seta e di oro e le figure di leggerissimo rilievo con quel piccolo punto a croce in seta policroma introdotto in Europa dagli arabi, dimostra la ricchezza delle suppellettili liturgiche presenti nel monastero e nella sacrestia della chiesa (FILANGIERI G., *Documenti per la storia, le arti e le industrie delle provincie napoletane. Indice degli artefici delle arti maggiori e minori. Documenti*, III, Napoli 1885, p. 136).

Queste, attraverso la festa del santo e l'esposizione delle reliquie, ostentavano la propria forza e la propria legittimazione anche politica³⁵.

Il De Stefano ci dice che le benedettine potevano contare su di un'economia stabile "d'intrata ducati mille e cinquecento", che significava 21,42 ducati mensili per monaca³⁶. La cifra in questione risulta essere molto parca ed indica un sostanziale regime di sobrietà, accettato con difficoltà dalle monache ma che entrò gradualmente nello stile di chi fino a quel momento era abituata a vivere secondo gli agi di quel casato e di quei palazzi che forzatamente erano state costrette ad abbandonare. L'impegno e l'equilibrio delle abbadesse e la disciplina da parte delle monache sono espresse dalla Caracciolo nel seguente modo:

L'entrate del Monastero l'essigeva tutte l'Abbadessa, e due donne attempate, che con antico nome erano dette l'Infermarare. A quel tempo erano le Reverende Violante Brancazza e Giulia Caracciola, le quali havevano peso insieme con l'Abbadessa di ripartire dette entrate a ciascheduna delle moniche la sua parte, così di fromento, come di vino e denari, tal che bastava per lo vitto cotidiano. Queste spese erano fatte con la benedictione dell'Abbadessa, e quando occorreva alcuna spesa di momento, o vero straordinaria, si dimandava nuova licenza all'Abbadessa, acciò similmente con la sua benedictione si fusse posto in effetto³⁷.

Si badi bene che la sobrietà riguardò tutto l'insieme della vita delle benedettine e non solo l'uso del denaro, ma anche l'abbigliamento stesso delle consacrate:

Intorno poi al vestire che noi usavamo, dirò, che andavamo vestite di bianco, però le tuniche a modo di un sacco, a punto come sono quelli che portano hoggi di le donne, ma di panni fini, e bianchissimi; in testa portavamo una legatura greca ornata con molta modestia³⁸.

Un altro esempio della vita interna del monastero a cui ci riferiamo, fu avallato dalla stessa Congregazione dei regolari dove per consuetudine, non solo le monache, ma anche le educande, potevano disporre di una "serva" particolare che veniva accettata "sotto titolo di educazione". La religiosa che poteva disporre di que-

³⁵ Per questa ragione il culto divino era particolarmente curato, non a caso sia il D'Engenio sia il Galante ci ricordavano che il monastero poteva contare in quegli anni su un numero complessivo di 10 sacerdoti e 4 chierici a loro disposizione, per le celebrazioni liturgiche e le relative confessioni. Cfr. ASGA, *Brieve compendio...*, p. 73; D'ENGENIO CARACCILO C., *Napoli Sacra*, II, Napoli 1623, p. 363; G. GALANTE A., *Guida sacra della città di Napoli*, Napoli 1872, pp. 200-202.

³⁶ DE STEFANO P., *Descrittione dei luoghi sacri della città di Napoli*, Napoli 1560, p. 174.

³⁷ ASGA, *Brieve compendio...*, p. 7.

³⁸ Ivi.

sta domestica doveva pagare cento ducati, al momento della sua entrata, per poi mantenerla pagando quaranta ducati l'anno, da parte dei parenti della monaca o dall'educanda a cui prestava servizio. Talvolta, prendeva l'abito di conversa, come soprannumeraria, e, a differenza di quanto accadeva negli altri monasteri, non pagava alcuna dote: nel 1642, in S. Gregorio vi erano ventidue serve particolari³⁹.

Comunque sia, l'antica tradizione e il buon nome del monastero, la presenza di religiose di altolocate famiglie napoletane, l'impegno delle abbadesse e la buona volontà delle monache verso uno stile di vita più consono allo stato religioso, non le risparmiarono dalle conseguenze della svolta riformatrice tridentina. Infatti la prima novità l'ebbero nella prima applicazione immediata all'interno del monastero: il passaggio dalla regola basiliana a quella benedettina con la relativa clausura⁴⁰.

La cronaca di Fulvia Caracciolo, nel suo puntuale resoconto delle difficoltà vissute dalle religiose all'interno del monastero, ci racconta con grande lucidità ciò che avvenne quando iniziarono ad essere applicate le altre nuove norme del concilio di Trento. Infatti, il 20 marzo 1564, i vicari dell'arcivescovo don Gerolamo Spinola e don Geronimo Ferro erano andati a S. Gregorio per comunicare le disposizioni del cardinale circa le azioni da intraprendere per applicare le normative di riforma approvate dal Concilio di Trento da poco concluso:

Tornando dunque al mio proposito, dico, che da noi hebbimo la prima visita, che fù di Febraio 1563, e per molti mesi non hebbimo altra novità, ma stavamo a punto come coloro che si trovano nelle strette carceri, aspettando d'hora in hora, che sia fatta lor causa per terminar la vita. Et questo intervallo di tempo si passò con gran ramarico per li tanti movimenti, che vedevamo farsi negli altri monisteri, tanto di huomini, quanto di Donne, et anco per la volontà de' superiori, che pubblicamente s'intendeva, che volevan ridurre tut-

³⁹ Russo C., *I monasteri femminili di clausura a Napoli nel secolo XVII*, Università di storia medioevale e moderna, Napoli 1970, p. 63.

Tuttavia l'ostacolo fu aggirato molto facilmente e questo ci è dimostrato da un documento datato 1625, in cui la ventenne Dianora d'Ancona venne ammessa, non senza referenze, sotto titolo di "educazione", in realtà quale serva particolare della sedicenne educanda Lucrezia Cosso: «Noi D. Marzia Caracciolo Abb. del Ven. Monastero di S. Ligorio, Priora, Decana et Maestro de Moniche Officiali in detto Monastero facciamo fede che Dianora d'Ancona e stata accettata capitolarmente et con voti secreti da tutte le monache di detto Monastero pesserva soprannomenaria sotto titolo d'educazione pesserva de D. Lucretia Cosso posta per educazione in detto Venerabile Monastero» (Cfr. ASDN, Fondo Vicario delle monache, f. 155).

⁴⁰ L'evento fu di tale portata che anche gli storici napoletani successivi riportarono l'avvenimento. Infatti Il Celano scriveva che "pel gennaio del 1569 tutte avevano professati i voti di s. Benedetto, ed il monastero era cinto dai muri di clausura", mentre l'Ajello ricordava che dopo il 1569 solo "l'invocazione di S. Gregorio (...) rimase religiosamente mantenuta", e restava l'unica testimonianza di secoli di spiritualità basiliana a S. Gregorio (Cfr. CEVA GRIMALDI F., *Memorie storiche della città di Napoli*, Napoli 1857, p. 56; CELANO C., *Delle notizie del bello, dell'antico e del curioso della città di Napoli, con aggiunta di G. B. Chiarini*, III, Napoli, 1856, p. 57; AJELLO G., *Napoli e i luoghi celebri delle sue vicinanze*, II, Napoli 1845, p. 287).

ti monisteri in osservanza, et in perpetua clausura, et questo cagionava che ci trovassimo tutte carche di dolore, e bisognose d'aita; con tutto ciò non vollimo confidare più negli huomini del mondo, che in Dio. Laonde riponemmo tutte le nostre speranze ne suoi santissimi piedi. Nell'anno 1564 a 20 di Marzo venne il Vicario ch'era Don Geronimo Spinula con Don Geronimo Ferro di San Paulo, et altre personi mandate dell'Arcivescovo, et salimmo in Chiesa, et fecimo intendere a noi altre che ci radunassimo tutte insieme, perciò che havevano da preporre alcuni ordini del Arcivescovo⁴¹.

Per questo, come ci riferisce Fulvia, la badessa Giulia Caracciolo fece resistenza, non comprendeva le disposizioni e, con lei, le altre religiose. Davanti a una lettera ufficiale del cardinale Michele Bonelli⁴², che chiedeva improrogabilmente la professione da parte delle religiose, pena l'espulsione dal monastero e la perdita dei beni. Le benedettine non poterono che piangere per il dolore provato:

Partito il portator della lettera, et quella per noi ben letta, rimasimo tutte confuse et l'una si doleva con l'altra senza sapere che cosa ne fusse avvenuta [...] E quando tra di noi stesse consideravamo il tanto peso et gravezza di coscienza che n'haveva da apportare questa professione [...] n'accresceva tanto la pena che non si poteva far altro che piangere amaramente, poiché nuna si ricordava né haveva inteso dire che questo nostro monistero fosse stato di altro modo, et a nostri tempi soli venivano tante mutationi⁴³.

Fulvia Caracciolo assistette, sgomenta alla fine di un mondo da impotente, partecipò alla disperazione di tante donne che non sapevano reggere alle dinamiche di un mondo esterno che conoscevano solo parzialmente. Infatti molte di loro erano state condotte ad entrare a S. Gregorio, per ricevere l'educazione in monastero presso la zia o la sorella. Ciò avrebbe indotto la piccola educanda messa lì fin da tenera

⁴¹ ASGA, *Brieve compendio...*, p. 27.

⁴² Nacque a Bosco Marengo (Al) nel 1541. Pronipote di papa Pio V, sua madre, Dominina de' Gibertis, era figlia di una sorella del pontefice, mutò il suo nome di battesimo (Carlo) in quello religioso di "Michele" nel 1559. Entrò nell'Ordine dei frati predicatori, divenne professore di teologia a Perugia. Il papa lo creò cardinale-prete del titolo di Santa Maria sopra Minerva nel concistoro del 6 marzo 1566 e lo nominò "Cardinal Nepote" il 19 giugno 1571. In tal veste, fu incaricato di numerose missioni diplomatiche in Francia ed in Spagna. Venne posto anche alla guida di alcune congregazioni. Come "Cardinal Nepote" promosse la bonifica della zona detta *dei Pantani*, situata fra la Colonna Traiana e il Foro della Pace, la via da lui fatta tracciare attorno al 1570 fu detta "Via Alessandrina" proprio per l'appellativo di "Alessandrino" che gli derivava dall'essere nato nella provincia di Alessandria. Il 20 marzo 1591 venne nominato cardinale-vescovo di Albano, dove vi morì il 28 marzo 1598, all'età di 57 anni (Cfr. *Hierarchia Catholica medii et recentioris aevi (1503-1592)*, III, a cura di Van Gulik G. – Eubel C., Ed. Messaggero, Padova 1968, p. 43).

⁴³ ASGA, *Brieve compendio...*, p. 33.

età, ad optare in futuro per la vita religiosa. Esse, non avendo conosciute altre reali alternative, non conoscendo la realtà della vita esterna, rifiutate anche dai parenti e lasciate senza autonomia, erano costrette, non poche volte, a ritornare in monastero per le gravi difficoltà economiche e sociali incontrate nel vivere al di fuori delle mura claustrali. Allora, non ci si deve far ingannare dalle iniziative riformistiche dei nobili che, facendosi guidare solo dall'esigenza tutta laica dell'onore, oltre ad essere portati a coprire facilmente episodi che potevano fare scalpore, non avevano alcun interesse ad appoggiare le iniziative di riforma di matrice ecclesiastica, che tra l'altro avrebbero comportato l'indesiderato ritorno in famiglia di molte delle loro congiunte⁴⁴.

Le monache, non vollero realmente piegarsi alle direttive dell'arcivescovo, cercando sostegno tra amici potenti nei sacri palazzi a Roma. E' chiaro che le monache rifiutassero tale ordine e ciò fu evidente anche dal fatto che lo scrutinio voluto dall'arcivescovo, da loro sottoscritto e inviato a Roma per far conoscere la loro volontà, manifestava chiaramente l'espressa determinazione della maggioranza delle monache di non accettare la professione. Le monache non avevano mai conosciuto la stretta clausura o la vita comunitaria, per cui quando alla fine venne loro imposto, abbracciare la nuova regola e relativa clausura o uscire dal convento, il fatto che ciò non potesse essere più negoziabile, costrinse ad alcune ad abbandonare il monastero, mentre altre si sottomisero alle nuove regole⁴⁵.

Ma a tutto questo il cardinale fu sostanzialmente indifferente, l'obiettivo era la professione delle benedettine. Per poterle piegare l'azione dell'arcivescovo fu chiara: il 27 marzo 1565 venne tolta alle monache di San Gregorio Armeno l'eucarestia dalla chiesa. L'obiettivo del cardinale era di costringere le "smarrite pecorelle", prive del luogo di culto e dell'oggetto di adorazione e di "consolazione", a piegarsi senza diritto di replica. Anche in questo caso grandi furono lo sbigottimento e l'amarezza:

n'accrebbe tanto la pena et il dolore che, sopraprese da un dirotto pianto, non potevamo mandare le voci fuora, che palesassero i nostri gravi dolori et affanni, non vi essendo tra noi alcuna che amaramente non si dolesse, havendo perduto il rimedio di ogni nostro affanno; il tutto attribuivamo a' nostri peccati e perciò confessavamo tutte essere indegne di haver con noi un si ricco e caro tesoro e con ardenti sospiri et abondanza di lagrime piangevamo amaramente⁴⁶.

⁴⁴ CREYTENS R., *La riforma dei monasteri femminili dopo i decreti tridentini*, in *Il concilio di Trento e la riforma tridentina. Atti del convegno storico internazionale, Trento 2-6 settembre 1963*, a cura di I. Rogger, Trento 1964, p. 72.

⁴⁵ Fulvia Caracciolo prese posizione, esprimendo disappunto nei confronti dei metodi violenti che arrivarono fino all'incarcerazione. Questi strumenti furono utilizzati per costringere le benedettine di S. Festo alla sottomissione. Infatti per ripristinare la disciplina in quel monastero fu necessario ricorrere nel 1557 al braccio secolare, in cui vi fu un vero e proprio stato di assedio, al quale le monache reagirono scagliando pietre dalle mura e ferendo alcuni tra gli assalitori (ASGA, *Brieve compendio...*, p. 24).

⁴⁶ ASGA, *Brieve compendio...*, p. 29.

Le famiglie della monache di S. Gregorio si opponevano al fatto che potesse essere imposto alle loro “recluse” delle regole che non avevano mai veramente conosciute. Ora si chiedeva loro di abbracciare senza alternative la professione esplicita delle nuove regole o l’abbandono della vita di convento. Il quadro che emergeva aveva tutti i risvolti di una tragedia, che aveva come punto di inizio il fatto di non tenere troppo conto della mancanza di vocazione di donne collocate in monastero da bambine. A dicembre dello stesso anno ci furono le prime professioni, iniziando da quattro esponenti della famiglia Caracciolo: Giulia, Geronima, Cornelia e Lucrezia. Quelle che si rifiutarono di professare, il 21 novembre dovettero lasciare definitivamente il monastero. Ne uscirono diciassette donne che non accettarono di professare, passarono davanti alla badessa, Giulia Caracciolo, in piedi davanti alla porta, si inginocchiarono chiedendole perdono, e lei e il vicario le consegnarono ai parenti, alla presenza di giudici, notai e da gente incuriosita⁴⁷.

Tuttavia per le altre che avevano professato, l’obbligo di clausura non era stato meno doloroso per chi, nella normalità della propria vita quotidiana, era abituata a uscire dal monastero, a ricevere ospiti, a visitare i parenti, a conversare con i confessori, a intrattenersi con i laici⁴⁸.

⁴⁷ Ivi, p. 45.

Racconta la Caracciolo: «E per che il sabbato, che furno li 21 del mese sopradeto spirava il tempo: si trovarono tutti i lor parenti con Giudici, e Notari nel Monistero, e le dette moniche si protestorno come elle se ne uscivano per forza. Nell’uscire si tenne quest’ordine, s’apersero le porte del Monistero, L’Abbadessa ch’era ancor Giulia Caracciolo stava assisa in mezzo della Porta dalla parte di fuori, ch’era ‘l portico dov’erano Giudici Notari e testimoni con parenti, e altre genti che correvano a vedere un caso si miserabile, dalla parte di dentro erano le donne secolari le quali erano venute per far compagnia a’ quelle che volevano uscire, e l’Abbadessa dove si trovava faceva uscire ad una ad una, e la monica ch’usciva s’inginocchiava, e chiedeva perdono a’ detta Abbadessa, e dopo ch’ella era uscita per atto pubblico l’Abbadessa e ‘l vicario la consegnavano a’ i parenti suoi. S’io volesse pornea’ scrivere l’amartitudine, e i dolori acerbi che si patirono per questa si subita, e insperata separatione, crederei certo che li spiriti mi venissero meno, e la mano restarebbe debole in quel tanto c’ho promesso, ma s’io volesse no potrei uguagliarlo ad altro, ch’al giorno del giudizio gia che l’una sentiva il dolore dell’altra, e con tanta gravezza, e abbondanza di lagrime c’harriano provocato a’ piangere con noi ogni dur core, quelle ch’uscirono, furono decessette moniche, e si portarono le nepoti secolare, serve e robbe».

⁴⁸ A questo riguardo, ci sembra opportuno riportare ciò che si verificò nel monastero di S. Patrizia, nella zona alta di Caponapoli, dove vi era un’alta concentrazione di monache appartenenti ai ceti più esclusivi della capitale. Ciò che capitò può essere preso come modello di quello che si verificò in tanti monasteri della capitale. Infatti, applicate le norme tridentine alle religiose, non restò che l’alternativa di abbandonare il chiostro. Uscirono dal monastero in diciannove, tra queste nove Caracciolo e quattro Capece. Le ribelli giunsero a richiedere, sia pure inutilmente, la dote portata in convento con la monacazione. Un paio di loro reclamarono anche il diritto a sposarsi. Solo il 2 gennaio 1569 si poté informare Roma della notizia che le monache di S. Patrizia, ovviamente quelle rimaste, avevano accettato la riforma. Alla fine del ‘500 i monasteri di Napoli messi sotto accusa, diciannove su venticinque circa, erano quindi in buona compagnia, nella capitale, erano pochissimi i chiostrini femminili che si salvavano, si trattava probabilmente di tre o quattro (cfr. Zari G., *Monasteri femminili in Italia nel secolo XVI*, in RSLR, XXXIII (1997), p. 646).

Pertanto è notevole la maestria della Caracciolo, nel riferirci questi eventi esprimendo i sentimenti, gli affanni e le ansie che attraversarono gli animi delle monache dall'incredulità fino all'ambiguità. La stessa Caracciolo annotava ciò con stupore e incredulità insieme, da questo momento in poi ciò che si chiedeva a tutte era la reimpostazione dei propri rapporti con quanti erano incaricati della conduzione dei beni legati al monastero. Il problema più grave toccava invece la stessa identità personale delle monache, trattate dall'autorità ecclesiastiche come se fossero "sciocche", o delle inabili e senza valore. Lo sdegno di "donna" Fulvia è chiaro, esprime il proprio fermo disappunto sull'ingiusto trattamento ricevuto verso donne di grande spessore, non lasciando nessun dubbio sul valore e sulla stima delle capacità femminili in un'epoca raccontata ancora oggi quasi esclusivamente al maschile:

Erano quivi, al giudizio mio, donne di molto valore, tanto che alcuna di esse haverebbe bastato a governare non dico un monastero, ma anco un regno⁴⁹.

Gli avvenimenti che vanno dal 1568 al 1577 registrano un giro di vite sempre più stretto affinché le monache oltre ad accettare la clausura, mettessero in atto una serie di accorgimenti strutturali per poterla vivere al meglio. Dal *Motu proprio* (1568) alla visita pastorale di Mario Carafa (1571), dalla bolla *De sacris virginibus* (30 dicembre 1572) al Concilio di Napoli (1576) assistiamo, nella controluce delle parole di Fulvia, a un crescendo doloroso di regole e di imposizioni:

per questo nacque fra di noi gran tumulto et ad uno istesso tempo si udirono di tutte le voci, che piangevano tanto amaramente che harrebbero per la pietà addolcito ogni dur core et tutte ne raggunammo in chiesa, dove si passò la maggior parte della notte in continue lagrime⁵⁰.

Il 6 aprile 1568, domenica delle Palme, il Vicario generale della diocesi si presentò a San Gregorio Armeno con il *motu proprio* di Pio V, la cui presentazione da parte di Fulvia Caracciolo, nella sua cruda elencazione, ci appare quasi un'ironica, quanto, drammatica esibizione di un'improponibile forma di vita che stava ormai per imporsi nei monasteri femminili, al di sopra della volontà delle monache:

che non entrasse più dentro i monasteri persona di qualsivoglia età, grado, ordine, dignità, conditione et sesso, et non solamente dentro i monisteri, ma anco dentro le mura, chiostri, o chiese, et che le porte non pur un poco fossero aperte per parlare sotto pena

⁴⁹ ASGA, *Brieve compendio*..., p. 25.

⁵⁰ Ivi, p. 38.

et censura latae sententiae; che dalle clausure non uscissero né monche, né converse, né novitie, né andar chi si ritrovasse dentro o per educatione, o per qualsivoglia altro colore per farvi dimora; che fra tre giorni si desse il nome et cognome di tutte le moniche, novitie, et serve. Ne fu ordinato di più: che qualunque non volesse osservar quel che conteneva il moto proprio uscisse fuori e perdesse le robbe⁵¹.

Queste posizioni sempre più ferme spingevano nella direzione di una sottomissione delle monache, senza alternative, alle disposizioni papali. Il 15 novembre 1569 il vicario per le religiose don Prospero Vitagliano, intimava a quelle che per diversi motivi avessero procrastinato ancora la professione, a farlo entro tre giorni senza discussioni di sorta, pena l'allontanamento dal monastero:

Nacque tra di noi tanto di pianto et di dolore che si potrebbe ad ogni strano caso aguagliare, et tutta la notte che seguì si passò in oratione et, quando ne incontravamo insieme con quelle che volevano uscir fuori, augmentava tanto il dolore che non si potevan raffrenar le voci ch'uscivano da travagliati petti⁵².

Per portare a termine l'opera le stesse famiglie delle religiose furono costrette ad intervenire in prima persona, dopo di che, come riferisce Fulvia Caracciolo, le monache furono maltrattate “con prigionie ed altri modi horribili e dimoravano nelle carcere [...] dove fumo per spatio di mesi due e giorni venti”⁵³. La cronaca della Caracciolo, allora ci fa intendere che, nonostante le varie misure di riforma, queste trovarono dei seri ostacoli e resistenze di vario tipo, tra cui spaccature interne e le continue intromissioni da parte delle altolocate famiglie delle monache. Queste ultime, anche quando si mostravano ubbidienti, facevano capire di essere contrarie ai profondi cambiamenti delle abitudini di vita che, in particolare, riguardavano la vita comune e la perdita della libertà connessa con l'introduzione della più stretta clausura ora richiesta alle loro congiunte in monastero. Gli ultimi atti di questo eccezionale resoconto storico, hanno come riferimento il già citato Concilio di Napoli del 1576, convocato da Mario Carafa il 13 maggio. L'arcivescovo aveva richiesto per le religiose un drastico taglio con il mondo, attraverso la chiusura del portone esterno, l'inserimento della doppia grata al parlatorio, l'uso rigoroso della ruota per il passaggio delle sole cose necessarie alle monache, la diminuzione delle spese superflue per l'organizzazione delle feste, l'abolizione degli oggetti legati alle cure e agli affetti personali (specchi, trucco, creme, cagnolini), la limitazione della confezione e della vendita di dolci, oltre ad una riorganizzazione degli ambienti interni

⁵¹ Ivi, p. 37.

⁵² Ivi, p. 43.

⁵³ Ivi, p. 25.

mirata a favorire la messa in comune dei beni, in contrapposizione al consolidato diritto delle monache a detenere proprietà private⁵⁴.

Alla morte del Carafa, avvenuta l'11 settembre 1576, alla guida della diocesi di Napoli subentrò il teatino Paolo d'Arezzo, che ne proseguì l'opera con particolare zelo. Con le notizie relative all'ingresso nel monastero della madre Ippolita Caracciolo a 60 anni, nel febbraio del 1578, e ai voti emessi nell'ottobre 1579 dalle tre sorelle Caracciolo, Fulvia, Eleonora e Anna, si chiudono le Memorie. E' interessante notare che nel 1580, il monastero di San Gregorio Armeno contava 64 monache e 21 converse.

3. Gli effetti della riforma nella chiesa e nel convento

La riforma carismatica e di vita delle religiose, prevedeva anche un cambiamento della struttura. Pertanto a S. Gregorio i lavori furono iniziati, anche per l'opera riformatrice di Trento e per i danni causati dal terremoto dell'estate 1561, anche se il sinistro causò danni poco rilevanti alla struttura⁵⁵.

Alla richiesta, nel maggio 1572, di fabbricare e ampliare il monastero, seguì nel luglio, dopo ampia discussione, la decisione di abbattere l'antica fabbrica e costruirne una nuova. Per non allontanarsi dal monastero le monache si ricavarono all'interno uno spazio ristretto e separato. La decisione fu presa, ma non senza sofferta consapevolezza:

Onde lascio considerare a chi sarà di retto giudizio quale fosse l'amarezza che sentimmo in essermo partite dalle proprie habitationi ove stavamo con tante commodità et vedere con propri occhi quelle deroccare e disfare et andarmo ad habitare in un loco di tanta comune incommodità⁵⁶.

La badessa, per dare il buon esempio, fu la prima "a buttare giù il suo appartamento dinanzi a gli occhi suoi et nostri coraggiosamente fe' ruinare la sua casa, che con molta spesa s'havea a sua sodisfatione fatto edificare"⁵⁷. Il 20 ottobre 1572 fu messa la prima pietra e fu dato incarico alla stessa Fulvia Caracciolo di seguire l'opera di ristrutturazione. Durante i lavori del 1572-1577, diretti da Vincenzo della

⁵⁴ MIELE M., *Il Concilio Provinciale di Napoli del 1575*, AHC, 27/28 (1995/96), pp. 673-717; H. HILLS, *Architecture and Spiritual Life in Tridentine Naples*, in VALERIO A., *I Luoghi della Memoria*, cit., pp. 35-51.

⁵⁵ Il terremoto lesionò gravemente il monastero di "Regina coeli", abitato dalle monache agostiniane che nonostante fossero settanta, furono raccolte a S. Gregorio dove vi rimasero per circa 11 mesi dopo i quali ritornarono nella struttura restaurata. (Cfr. GALANTE G. A., *Le Chiese di Napoli. Guida sacra della città, la storia, le opere d'arte e i monumenti*, Napoli 1872, p. 203).

⁵⁶ ASGA, *Brieve compendio...*, p. 53.

⁵⁷ Ivi, p. 56.

Monica, furono costruite quaranta stanze con loggia, affacciate sul nuovo chiostro, due camere grandi e quattro celle senza logge per le converse. L'antico monastero aveva bisogno di ristrutturazioni che lo adeguassero alle nuove disposizioni tridentine, vennero così edificati un nuovo corpo di fabbrica, proprio di fronte all'antico edificio, l'altissima muraglia e le inferriate che chiudevano le antiche aperture, a testimonianza del rigido regolamento claustrale⁵⁸.

A San Gregorio Armeno vennero distrutte l'impostazione pre-gotica e le tracce di quegli appartamenti autonomi che rispondevano alla spiritualità della regola basiliana, trasformando l'edificio in una struttura inaccessibile, priva di finestre e di appartamenti privati, sostituiti da celle che si affacciavano sul loggiato interno. Gli antichi spazi furono distrutti a favore di nuovi progetti che consentissero la realizzazione di dormitori e refettori comuni, chiudendo le consacrate in spazi definiti. Alle monache non fu più consentito di frequentare chiese esterne al monastero; esse dovevano "ascoltare" la messa da una posizione sopraelevata e nascosta agli occhi dei fedeli, attraverso nuovi cori appositamente ideati. Le griglie, nello schermare le donne rinchiusi, ne rendevano invisibili gli occhi, il volto, la persona. L'accesso al monastero era consentito ai visitatori in base al sesso, allo stato sociale e alle regole ecclesiastiche. I parlatori, collocati in prossimità dell'entrata, segnavano un'area di confine all'interno delle mura conventuali. L'architettura cercò di tradurre lo spirito del Concilio di Trento conferendo, paradossalmente, visibilità all'istituzione religiosa e, al contempo, invisibilità alle religiose. Circondato da mura alte e impenetrabili, il monastero, simbolo di potere per le famiglie nobili e per la Chiesa, rappresentava una sorta di fortezza, una cittadella inespugnabile, un luogo dove custodire e salvaguardare le consacrate⁵⁹.

Alle monache venne concesso un unico spazio accurato: il chiostro. Questo costituì l'unico spazio esterno delle suore, il loro giardino personale che avrebbe dovuto essere, secondo il loro gusto, il più accogliente possibile. Su richiesta della badessa Lucrezia Caracciolo, l'architetto ed ingegnere Della Monica, riprese il disegno del chiostro dei SS. Marcellino e Festo. La scelta della badessa, non fu basata su un giudizio estetico, ma soprattutto funzionale, poiché il chiostro possedeva una rara qualità, ossia quella di rispondere alle esigenze delle suore di dominare, anche solo con lo sguardo, il paesaggio urbano e quello naturale: cinque belvedere dovevano rendere meno faticosa la clausura⁶⁰.

Il chiostro, caratterizzato dalla splendida fontana da decorazioni originali e circondata da alberi, è affiancata da due statue raffiguranti il Cristo e la samaritana.

⁵⁸ VALERIO A., *I Luoghi della memoria. Istituti religiosi femminili a Napoli dal IV al XVI secolo*, II, a cura della Fondazione Pasquale Valerio per la Storia delle Donne, Napoli 2006, pp. 196-198.

⁵⁹ MIELE M., *Monache e monasteri tra Cinque-Seicento tra riforme imposte e nuove esperienze*, in *Donne e Religione a Napoli (secoli XVI-XVIII)*, a cura di Galasso G. - Valerio A., Milano 2001, pp. 91-158.

⁶⁰ DI MAURO L., *San Gregorio Armeno. La chiesa e il monastero*, in *San Gregorio Armeno*, Federiciana Editrice Universitaria, Napoli 2013, pp. 108-110.

Questi, sono visibilmente intenti a godere le meraviglie del giardino, attraverso le opere scultoree di Matteo Bottiglieri, mentre la fontana fu realizzata per richiesta della badessa Violante Pignatelli. Il creatore della struttura idrica, rimasto sconosciuto, sempre su richiesta della nobildonna, introdusse anche delfini ed altri animali marini, maschere, ovvero tutte figure intrecciate, elemento degno del barocco napoletano, avido di forme e di spazio. Accanto alla fontana, invece, troviamo il pozzo che, assunse tale struttura, solo per coprire il foro dal quale fu estratto il materiale tufaceo per le ricostruzioni. Altra principale caratteristica del chiostro, sono le reti idriche ideate per usufruire delle acque provenienti dal condotto urbano, dunque in maniera completamente indipendente. I canali che facevano sopraggiungere l'acqua alle cisterne, vennero collocati su due archi rampanti sollevati tra l'orto e il portico adiacente alla chiesa. Le cisterne furono rivestite da volte a padiglione in lapillo battuto e rese accessibili attraverso una piccola finestra, dalla quale poteva passarci tranquillamente un uomo. Il pozzo che raccoglieva le acque piovane, invece, fu posizionato lungo l'asse orientale. Ben 135 scalini conducevano ai cunicoli dell'acquedotto e a numerosi depositi ricavati negli ambienti sottostanti⁶¹.

L'ampliamento del monastero fece anche maturare l'idea di un nuovo complesso religioso che modificò la precedente struttura monastica ma inglobò l'antico vico de' Senguini, divenendo uno tra i monasteri più grandi di Napoli. Alla struttura si aggiunse il cavalcavia ancora oggi esistente, divenuto, nel XVIII secolo, la base del campanile di San Gregorio Armeno. Terminati i lavori il monastero si presentava nelle forme ancora oggi visibili, ovvero quaranta celle, ciascuna con la sua loggia che era una grande novità per le monache le quali, fino ad allora erano state abituate a vivere in appartamenti del tutto separati. Furono costruite quattro celle senza loggia per le converse, i luoghi comuni con due camere grandi, il refettorio, la cucina, l'infermeria, il lavatoio, tre cantine, due legnaie e poi luoghi di incontri in comunità e le grate. Il numero delle monache andò sempre crescendo, fino a raggiungere il numero di ottantacinque nel secolo successivo, comprese anche le novizie e le converse⁶². Dopo diversi secoli veniva definitivamente distrutto non solo l'antico sito del vecchio monastero ma anche quello dell'antica chiesa. Infatti,

⁶¹ PANE R., *Il monastero di San Gregorio Armeno*, L'arte grafica, Napoli 1957, p. 112; Rocco L., *Napoli Sacra: Guida alle chiese della città*, VIII Itinerario, Elio De Rosa, Napoli 1994, p. 467.

⁶² ASGA, *Breve compendio...*, pp. 73-74. Descrive il tutto la Caracciolo: «Questo fu dunque come s'eragionato il l'Agosto dell'anno 1577, qual fu l'ultimanno dell'Abadessato di D. Lucretia Caracciolo mia Zia, la quale come si e detto attese, oltre la sua buona amministrazione del resto, alla fabrica di esso Monistero; essendo al tempo del suo governo tutto diroccato di modo che non vi rimase segno de' i primi vestiggi, per nuovo disegno, accio si vivesse unitamente conforme all'ordine de' superiori per osservanza di quello che si è conchiuso nel concilio di Trento, e per tal cagione bramava sopra modo di por la casa in risetto, e dare la sua commoda habitatione a' ciascuna di noi già che nel mese d'ottobre del detto anno era il monistero ridotto in buonissima clausura, e in termino di poterli abitare, essendone fatte le celle di numero 40, ciascuna di esse con le sue loggie, e di più due Camere grandi, e quattro altre celle senza loggie per comodità delle converse, e per lochi comuni Il Refettorio, Hospitio, Cocina del comune, e un'altra dell'Infermaria, dispensa, lavatorio, tre cantine una per il vino, e due per le vittuaglie, due lochi da riponer legna, e anco li lochi da poter ragionare, e trattare, distribuiti ingrati d'huomini, di donne, e camere di negotii».

al pari del monastero, la chiesa fu completamente ricostruita su disegno di Giovanbattista Cavagni tra il 1574 ed il 1580 e realizzato dallo stesso Della Monica. Questa, a detta dell' Ajello, era sempre stata dall'altra parte della strada, l'attuale via San Gregorio Armeno, così come il chiostro che lo studioso ci diceva "era collocato in quel recinto di case, ch'ora dicesi fondaco di San Gregorio Armeno"⁶³. La necessità di ottemperare alle nuove disposizioni tridentine anche per la chiesa portò, purtroppo, alla totale demolizione di tutte le antiche vestigia bizantine. Il Celano che aggiungeva anche alcuni particolari interessanti per la futura chiesa che le monache si accingevano a costruire, in virtù dei dettami tridentini. Basti pensare che il nuovo edificio di culto fu spostato dal centro del monastero alla strada, con un impianto a navata unica lungo i lati della quale si aprivano quattro profonde cappelle⁶⁴.

Con la diversa collocazione della chiesa, ora esterna rispetto all'edificio monastico, la partecipazione delle donne alla vita liturgica poggiava essenzialmente su vista e udito, ovvero nell'ascolto delle parole del celebrante, nella vista del SS. Sacramento e delle immagini dipinte nel Coro, centro della vita spirituale. Le donne, non potendosi avvicinare all'altare durante la celebrazione eucaristica, misero in atto articolati processi di compensazione: preparazione delle ostie, lavori di ricamo sui paramenti sacri, contatto fisico con le reliquie. Per questo bisogno concreto e nel rispetto delle nuove disposizioni, fu prevista la creazione di un coro destinato alle monache, assai profondo e scuro, cui fu aggiunto nel 1757 un secondo, detto "Coro d'inverno", per agevolare le monache malate e quelle anziane, i cui alloggi si trovavano sullo stesso piano, tutto questo portò ad una spesa complessiva nello spazio di sei anni, pari ad ulteriori ventiseimila ducati⁶⁵

Conclusione

L'intenzione che ci siamo proposti non è stata quella di esaurire il tema che è suscettibile di revisione, di ampliamenti e di ulteriori sviluppi. A questo proposito rimandiamo ad ulteriori piste che potrebbero essere presenti in fondi di archivi, o presenti in biblioteche provinciali e private e non ultimo, da un'ulteriore revisione della sezione riguardante l'amministrazione patrimoniale ecclesiastica dell'Archivio di Stato di Napoli.

Abbiamo cercato di delineare, il quadro della vita di queste donne che hanno vissuto questi tragici eventi, ben coscienti che ci è stato possibile grazie alla preziosa testimonianza di Fulvia Caracciolo. È grazie a lei che abbiamo conosciuto quelle notizie necessarie per comprendere lo stato d'animo delle religiose all'indomani

⁶³ AJELLO G., *Napoli e i luoghi celebri delle sue vicinanze*, II, Napoli 1845, p. 288.

⁶⁴ Ci dice il Celano: «L'arcivescovo di Napoli Cardinale Mario Carafa, (...) fe' conoscere alle monache di San Gregorio Armeno di dover tenere la Chiesa fuori e non dentro il monastero» (CELANO C., *Delle notizie del bello, dell'antico e del curioso della città di Napoli, con aggiunta di G. B. Chiarini*, III, Napoli, 1856, pp. 57-58).

⁶⁵ CEVA GRIMALDI F., *Memorie storiche della città di Napoli*, Napoli 1857, p. 57.

dell'applicazione del tridentino sullo stile di vita, le tradizioni monastiche e la mentalità delle consacrate. Lasciamo ad altri valenti studiosi l'approfondimento delle tematiche ampie e complesse di San Gregorio Armeno che, integrate alla parte storica, ci consentono di comprendere il ruolo, la valenza che questa struttura e le sue religiose hanno svolto nella storia delle città di Napoli e che, nella sostanza, si è conclusa con la soppressione italiana.

Dalla storia che seguì questi drammatici avvenimenti trattati dalla Caracciolo sappiamo che le monache di San Gregorio Armeno non furono zelanti e pie esecutrici delle ecclesiali. Non dimentichiamo che una buona parte di queste donne furono sostanzialmente costrette ad entrare in clausura per la questione del maggiorascato non certo per vocazione. Pertanto esse manifestarono conflitti, dissensi a chi voleva loro impedire quei spazi di libertà, sapendo anche favorire mediazioni e accettare compromessi che potessero salvare il salvabile. E se riuscirono a creare occasioni di azione e di autonomia, divenendo parte attiva nel lungo, complesso e contraddittorio processo di riforma e facendo del monastero un rinomato e raffinato centro di cultura e di arte, lo si deve alla loro volontà di creare quei spazi che potessero rendere quella vita non scelta da loro, meno cruda possibile. Pertanto l'abilità di quelle donne di aprire spazi di libertà e di potere nel monastero, non deve occultare quella che fu un'operazione venuta dall'alto e realizzata con la forza. Se è vero che, la clausura monastica, nonostante tutti gli interventi restrittivi rimase struttura "permeabile", consentendo alle donne di svolgere ruoli autorevoli, soprattutto grazie a strategie di "negoiazione" con i poteri civile e religioso, non bisogna, tuttavia, diminuire la portata delle disposizioni tridentine. Attraverso gli occhi e le parole della Caracciolo abbiamo letto in maniera unica gli eventi che agitarono in quegli anni le comunità femminili, gli intrecci di relazioni, i rapporti di parentela e affettivi, le preghiere per le preoccupazioni, gli entusiasmi per eventi miracolistici e per l'ottenimento di una reliquia da custodire, sono fatti che oggi ci indurrebbero ad un sorriso di compassione, ma che sono state di estrema importanza per il microcosmo di queste donne.

La cronaca della Caracciolo è una testimonianza preziosa di ciò che avvenne a Napoli in quegli anni e che non impedì al monastero anche nei secoli successivi, di svolgere un ruolo di primo piano tra le comunità monastiche femminili nella vita religiosa e sociale della capitale. Dovremo aspettare l'altra cronaca, di contenuti diversi, di Enrichetta Caracciolo, per conoscere lo stesso monastero ma negli eventi del XIX secolo, per cogliere analogie, differenze ma anche una certa continuità nelle tradizioni conventuali e nella stessa piaga del maggiorascato, di cui quest'altra Caracciolo ne fu testimone, ma a differenza di Fulvia, ne fu in sostanza vittima. Anche se Enrichetta Caracciolo ebbe successivamente la capacità di potersi ribellare ed opporsi ad un istituto obsoleto ma ancora vigente nel XIX secolo, ma avviato alla dissoluzione che avvenne con gli eventi della soppressione italiana, la sua storia sarebbe oggetto di uno studio approfondito. La vicenda aprirebbe dei nuovi spazi di riflessione e di confronto, ma questa, ne siamo certi come la vita di Enrichetta Caracciolo e i risvolti della sua vicenda, è tutta un'altra storia rispetto alla testimonianza e alla vita di Fulvia Caracciolo.



LA CREMAZIONE DEI CORPI E LA CONSERVAZIONE DELLE CENERI. ALCUNE CONSIDERAZIONI ETICO-PASTORALI

*O non sapete che il vostro corpo è tempio dello Spirito Santo
che è in voi e che avete da Dio, e che non appartenete a voi stessi?*
(1Cor 6,19)

*Sol chi non lascia eredità d'affetti
poca gioia ha dell'urna;*
(FOSCOLO U., *I sepolcri*, 41)

Premessa

La cremazione dei corpi delle persone defunte è una questione molto attuale e delicata, e va affrontata con altrettanta sensibilità e chiarezza, sapendo bene che l'argomento può essere considerato da varie prospettive. L'antropologia, la storia, la sociologia, le scienze umane, sono anch'esse voci autorevoli da cui attingere per una comprensione più esaustiva del tema.

Questa riflessione, sollecitata dall'*Istruzione* della Congregazione della Dottrina della Fede¹ e da esperienze di vita pastorale, ha lo scopo di offrire un contributo per la maggiore comprensione del Magistero che, in merito a tale questione, ci ha dato una sapiente sintesi teologica del corpo umano alla luce della morte e resurrezione di Cristo, accompagnata da precise indicazioni pratiche.

Sovente, soprattutto a noi sacerdoti, viene chiesto se la cremazione è permessa; rispondere che la Chiesa *non vieta* tale pratica è giusto nella sostanza, ma si rivela una risposta troppo sbrigativa e, per alcuni aspetti, potrebbe essere addirittura errata e dannosa. Inoltre, su alcuni temi sensibili, bisognerebbe avere una linea co-

¹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Ad resurgendum cum Christo* circa la sepoltura dei defunti e la conservazione delle ceneri in caso di cremazione, Roma 15 agosto 2016.

mune² e un linguaggio che orienti meglio i fedeli. La nostra gente, il Popolo di Dio a noi affidato, vive una specie di smarrimento, di disorientamento.

A volte, le persone desiderano essere semplicemente rassicurate per aver deciso di cremare un proprio caro, senza che questi lo avesse chiesto espressamente quando era in vita³. Oppure stanno pensando di chiedere per se stessi la cremazione, dopo la morte. Oppure restano turbate quando si viene a sapere che un sacerdote defunto è stato cremato.

Questa *coscienza perplessa*, se analizzata in profondità, denota il rapporto drammatico che i vivi hanno con l'idea della *propria* sofferenza e della *propria* morte. Riflettiamo sulla nostra fine quando siamo maggiormente sollecitati dalla morte o dalla sofferenza degli altri. Condannati ad un *eterno presente*⁴, risulta difficile pensare ad una verità escatologica che la Comunità dei credenti proclama e invoca con il *Marànatha*⁵.

La preparazione alla morte *in vita* non può essere solo un fatto spirituale e individuale, perché comporta dimensioni etiche, relazionali e civili, anche se si preferisce non sentir parlare di morte. Distogliere lo sguardo dalla morte è un imperativo imposto dalla paura, che naturalmente tende a mistificare il dolore e la sofferenza, occultando quell'appuntamento della *fine* inevitabile per ogni persona. Per questa ragione fondamentale, ogni segno esteriore che richiama il mistero della morte viene rimosso o nascosto. L'uomo anela all'immortalità, desidera vivere, e fa di tutto per assicurarsi la vita. Constata in modo fallimentare che non riesce a valicare il limite, che segna la vanificazione di ogni pretesa di eternità.

Accettare *la nera signora*,⁶ come l'unico vero evento ineluttabile dell'esistenza, non è mai stato, in nessuna cultura e in nessuna epoca storica, *un fatto naturale*. Sono molti i sistemi creati dall'uomo per sottrarsi, in qualche modo, al dramma della fine biologica⁷: dalla mitologia della reincarnazione al transito in una beatitudine eterna o in un mondo infernale che alimenta paura e disperazione,

L'*homo viator*⁸ corre con le sue incertezze e preoccupazioni e, mentre manifesta la sua sete di onnipotenza e di immortalità, crea una dicotomia insanabile tra la vita e la morte. Fa apparire solo ciò che esprime il suo dominio, la sua forza e grandezza, quello invece che rivela la sua debolezza e la sua fragilità è da celare. La morte è proprio quella sintesi del limite umano. Se la morte è un evento, il morire è

² Vi esorto pertanto, fratelli, per il nome del Signore nostro Gesù Cristo, ad essere tutti unanimi nel parlare, perché non vi siano divisioni tra voi, ma siate in perfetta unione di pensiero e d'intenti (1Cor 1,10).

³ ...Scelta che non deve essere contraria alla volontà esplicita o ragionevolmente presunta del fedele defunto. Cfr. *Ad resurgendum cum Christo*, 4.

⁴ Cfr. NIETZSCHE F., *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno* (trad. di Montinari M.), Adelphi, Milano 1976²⁷.

⁵ Cfr. 1Cor 16,22

⁶ DI NOLA A. M., *La nera signora. Antropologia della morte*, Newton & Compton, Roma 1995.

⁷ Ivi.

⁸ Cfr. MARCEL G. *Homo viator*, (trad. di L. Castiglione, M. Rettori) Borla, Milano 1980².

un'esperienza che non recide la speranza⁹. Ma se muore la speranza, la stessa morte biologica è anticipata dalla morte della *di-sperazione*. Fuggire da essa significa *di-vertirsi*, allontanarsi, creare una frattura, è la *di-vergenza* dei sentimenti. Affrontarla vuol dire *con-vertirsi*, ritornare, è la *con-vergenza* dell'amore¹⁰. Il *viator* trova la misura del suo andare se conosce da dove è iniziato il suo viaggio. Il cammino umano sembra avanzare rapidamente; il giorno di ieri è già storia passata. L'eterno presente è nemico della storia come memoria, perché se il *viator* è un peripatetico, girerà intorno alla morte, fingendo di non vederla. Questo *viator* non troverà mai il Cielo¹¹!

Infatti, ciò che per alcuni segna *la fine* e con la fine il tramonto di ogni realtà, fino al totale buio del nulla, per i cristiani *la fine* è *la penultima parola* che dà voce all'Alleluia, che è *il fine* di ogni creatura¹². Solo ed esclusivamente in questa prospettiva sono celebrate le esequie religiose. Il rito delle esequie che esprimere la verità dell'immortalità della nostra anima, annuncia la resurrezione dei nostri corpi, proprio in vista di Cristo Risorto, *primogenito di coloro che risuscitano dai morti*¹³. Per questo nella celebrazione del funerale è sempre bene cantare, in modo particolare il canto dell'*Alleluia*.

1. A partire dai segni che parlano

Tanti popoli e culture hanno manifestato attenzione e rispetto verso i defunti. A tutti è nota la simbologia funeraria e la "cura" per i morti degli antichi Egizi.

Gli storici, l'antropologia culturale, gli archeologi hanno imparato a conoscere l'uomo anche dai suoi sepolcri. La cultura del passato, la lettura delle nostre radici, le tradizioni dell'*homo religiosus* sono state *s-coperte*. Questa verità è innegabile! Senza i monumenti¹⁴ mortuari, non avremmo potuto comprendere appieno parte delle nostre radici.

I segni parlano con un linguaggio che accomuna più di tanti discorsi persuasivi, per farci comprendere e vivere realtà incomunicabili con la sola parola. La Chiesa stessa è un segno¹⁵.

⁹ Cfr. KUBLER ROSS E. *La Morte e il Morire*, La Cittadella, Assisi 2005.

¹⁰ *Morte e Vita si sono affrontate in un prodigioso duello* (Cfr Sequenza della Domenica di Pasqua).

¹¹ *Nella fede morirono tutti costoro, pur non avendo conseguito i beni promessi, ma avendoli solo veduti e salutati di lontano, dichiarando di essere stranieri e pellegrini sopra la terra. Chi dice così, infatti, dimostra di essere alla ricerca di una patria. Se avessero pensato a quella da cui erano usciti, avrebbero avuto possibilità di ritornarvi; ora invece essi aspirano a una migliore, cioè a quella celeste. Per questo Dio non disdegna di chiamarsi loro Dio: ha preparato infatti per loro una città* (Eb11,13-16).

¹² *Perché in lui furono create tutte le cose nei cieli e sulla terra, quelle visibili e quelle invisibili: Troni, Dominazioni, Principati e Potenze. Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui* (Col 1,16).

¹³ Col 1,18

¹⁴ Monumento dal lat. *monumentum* «ricordo, monumento», in Vocabolario Treccani on line, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 15 marzo 2011 [14 novembre 2016]

¹⁵ *Risorgendo dai morti [Gesù] immise negli apostoli il suo Spirito vivificante, per mezzo del quale istituì il suo corpo, che è la Chiesa, come un sacramento universale di salvezza* (Lumen Gentium, 48).

La Comunità ecclesiale che ci ha abbracciati nel giorno del Battesimo con il segno di Cristo Salvatore¹⁶ e ci accompagna lungo il cammino con i Sacramenti della vita,¹⁷ segni della vicinanza di Dio, non può essere esclusa nell'ultimo tratto della nostra esistenza. Questo atteggiamento si riscontra in modo evidente quando il sacerdote viene chiamato per l'Unzione degli Infermi: spesso il malato è in uno stato comatoso e non può partecipare attivamente, così come prevede il rito, alla celebrazione. I parenti temono che il congiunto malato possa spaventarsi. In realtà, molti sacerdoti sanno bene che sono proprio i familiari che ritardano la celebrazione del sacramento perché il malato è ancora cosciente! *Ancora bisognoso di approfondimento, nella mentalità e nella prassi, appare il significato specifico del sacramento degli infermi e il simbolismo proprio del gesto dell'unzione; né si riesce a vedere e a trasmettere la ricchezza di messaggio e di senso nuovo che da esso si sprigiona. Solo una costante evangelizzazione sul destino ultimo dell'uomo, quanto mai urgente nella situazione culturale e religiosa moderna, può rendere comprensibile il sacramento dell'Unzione degli infermi nel suo valore di segno e negli effetti che esso produce. Per dare senso alla vita dell'uomo di oggi nelle sue immutate vicende di malattia, di dolore e di morte è necessario il pieno annuncio di Cristo morto e risorto per la nostra salvezza. La priorità dell'evangelizzazione riemerge perciò come punto di partenza e di sostegno per un rinnovamento della pastorale degli infermi.*¹⁸

La morte, pur toccando le singole persone, non è un evento privato¹⁹! La Chiesa, che ha accolto il credente nel suo seno da vivo, si fa custode della sua malattia e non lo abbandona nemmeno dopo la morte, custodendo perfino le sue spoglie *dormienti*²⁰. Perciò i cristiani dei primi secoli preferiscono il neologismo greco di *cimitero*, luogo del sonno, al linguaggio dei pagani, che utilizzavano il termine *necropoli* per indicare la città dei morti. Il cimitero, quindi, di chiara *matrice escatologica*, che esalta la fede della beata Speranza e dell'Avvento del Signore nostro Gesù Cristo, non è il luogo per coltivare la pia illusione di un mondo migliore nell'al-di-là²¹. Se non c'è il Cielo non ha senso nemmeno la terra! Non è illogico guardare le *cose di lassù*, con i piedi saldi nel cammino della nostra esistenza *in questo mondo*²². Tutti sperimentiamo la nostalgia del Cielo²³, ma miseramente lo cerchiamo in basso,

¹⁶ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Rito del Battesimo dei bambini*, LEV, Città del Vaticano 2013, 40

¹⁷ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999, 1210 (in seguito CCC)

¹⁸ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Evangelizzazione e sacramenti della Penitenza e dell'Unzione degli infermi*, in *Enchiridion CEI 2/1351-1550*, EDB, Bologna 1985.

¹⁹ ID, *Rito delle Esequie*, LEV, Roma 2011 (Presentazione, 5).

²⁰ *La Chiesa che, come Madre, ha portato sacramentalmente nel suo seno il cristiano durante il suo pellegrinaggio terreno, lo accompagna al termine del suo cammino per rimmetterlo «nelle mani del Padre». Essa offre al Padre, in Cristo, il figlio della sua grazia e, nella speranza, consegna alla terra il seme del corpo che risusciterà nella gloria. Questa offerta è celebrata in pienezza nel sacrificio eucaristico; le benedizioni che precedono e che seguono sono dei sacramentali.* CCC, 1683

²¹ Cfr. SEPE C., *Dar da mangiare agli affamati*, Lettera Pastorale, Napoli 2014.

²² Col 3,1-4

²³ Cfr. Liturgia delle Ore secondo il rito romano, *Inno Lodi Mattutine*, venerdì III sett. del T.O.

troppo in basso per vedere le stelle. La terra ci dice chi siamo, il Cielo ci dice dove andiamo.

La catechesi ordinaria e costante, radicata nella fede in Cristo, Signore dei vivi e dei morti, che si è *incarnato... Morì e fu sepolto... È risuscitato secondo le scritture*²⁴, è l'unica risposta completa ed esaustiva alle molteplici incertezze e ai tanti interrogativi di una fede pragmatica, la fede del possibile e delle *cose di quaggiù*.

Purtroppo, la fede che si *predica* è distante dalla fede che si *pratica*, perché si ritiene che la fede sia *una cosa personale, interiore*. La vita è un fatto, la vita eterna invece rientra nella logica delle probabilità. Ricordare e ribadire che la fede che noi professiamo non è *privata*, ma è la *nostra fede, è la fede di tutta la Chiesa...*²⁵ e va celebrata e vissuta nella dimensione della relazione e della comunione, anche al termine della vita, ci preserva dalla solitudine.

Proprio Gesù ci ha detto che il Regno di Dio è già presente²⁶ e che tutti noi risorgeremo, e questo *destino* non è riservato ai buoni o ai soli credenti; la resurrezione, come la morte, è per ogni essere umano, non importa se in vita abbia operato bene o male²⁷, se sia stato un ateo o un pio praticante.

2. Il segno che si ascolta

La decisione individuale, libera e incondizionata, esercitata in vita circa la disposizione del proprio cadavere è sempre possibile; la successiva esecuzione di tale volontà, ad esempio, la dispersione delle ceneri, da parte dei familiari cattolici è discutibile.²⁸ Tuttavia, bisogna evitare tutti quei comportamenti che potrebbero essere nocivi o scandalosi²⁹ per i *più piccoli* nella fede.

È vero che *la cremazione del cadavere non tocca l'anima e non impedisce all'onnipotenza divina di risuscitare il corpo e quindi non contiene l'oggettiva negazione della dottrina cristiana sull'immortalità dell'anima e la risurrezione dei corpi*³⁰, ma è anche vero che i segni parlano!

Nessuno vive per se stesso e nessuno muore per se stesso;³¹ infatti, le scelte dei cristiani sono visibili, e sono proprio le decisioni per Cristo e per la Chiesa che non

²⁴ Simbolo Niceno-Costantinopolitano DS, 150

²⁵ Rito del Battesimo dei bambini, 68.

²⁶ Lc 17,21

²⁷ *Non vi meravigliate di questo, poiché verrà l'ora in cui tutti coloro che sono nei sepolcri udranno la sua voce e ne usciranno: quanti fecero il bene per una risurrezione di vita e quanti fecero il male per una risurrezione di condanna.* Gv 5,28-29.

²⁸ Può un cristiano eseguire disposizioni testamentarie che palesano un rigetto della fede e sono contrarie al dettame della propria coscienza di credente? Non desidero aprire solchi per provocare altre discussioni sull'obiezione di coscienza. Il quesito mi è stato posto dagli studenti durante una lezione e penso che non sia infondato.

²⁹ *Ad resurgendum cum Christo*, 4

³⁰ Ivi.

³¹ Rm, 14,7

ci fanno conformare ad una mentalità relativista³², consapevoli che la nostra testimonianza rende il *Vangelo visibile*³³.

L'Istruzione *Ad Resurgendum* si prefigge di ribadire le ragioni dottrinali e pastorali per la preferenza della sepoltura dei corpi³⁴, che richiama la stessa sepoltura di Gesù e di riafferma che con tale prassi si mostra una maggiore stima verso i defunti³⁵.

Il Papa, nell'ultima udienza del mese di novembre di quest'anno, ha tenuto una toccante catechesi proprio sul senso cristiano di seppellire i morti: *L'ultima opera di misericordia spirituale chiede di pregare per i vivi e per i defunti. Ad essa possiamo affiancare anche l'ultima opera di misericordia corporale che invita a seppellire i morti. Può sembrare una richiesta strana quest'ultima; e invece, in alcune zone del mondo che vivono sotto il flagello della guerra, con bombardamenti che giorno e notte seminano paura e vittime innocenti, questa opera è tristemente attuale. La Bibbia ha un bell'esempio in proposito: quello del vecchio Tobi, il quale, a rischio della propria vita, seppelliva i morti nonostante il divieto del re (cfr Tb 1,17-19; 2,2-4). Anche oggi c'è chi rischia la vita per dare sepoltura alle povere vittime delle guerre. Dunque, questa opera di misericordia corporale non è lontana dalla nostra esistenza quotidiana. E ci fa pensare a ciò che accadde il Venerdì Santo, quando la Vergine Maria, con Giovanni e alcune donne stavano presso la croce di Gesù. Dopo la sua morte, venne Giuseppe di Arimatea, un uomo ricco, membro del Sinedrio ma diventato discepolo di Gesù, e offrì per lui il suo sepolcro nuovo, scavato nella roccia. Andò personalmente da Pilato e chiese il corpo di Gesù: una vera opera di misericordia fatta con grande coraggio (cfr Mt 27,57-60)! Per i cristiani, la sepoltura è un atto di pietà, ma anche un atto di grande fede. Deponiamo nella tomba il corpo dei nostri cari, con la speranza della loro risurrezione (cfr 1 Cor 15,1-34).*

*È questo un rito che permane molto forte e sentito nel nostro popolo, e che trova risonanze speciali in questo mese di novembre dedicato in particolare al ricordo e alla preghiera per i defunti*³⁶.

Seppellire i morti è lodevole perfino in quei territori tristemente offesi e distrutti dalle guerre. Date le circostanze tragiche, dove la diffusione delle epidemie è facilitata dall'abbandono dei cadaveri, il metodo crematorio sarebbe stato più che giustificato! Invece, seppellire i morti diventa perfino un atto eroico, che il Papa incoraggia e sostiene.

³² Vi esorto dunque, fratelli, per la misericordia di Dio, ad offrire i vostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio; è questo il vostro culto spirituale. Non conformatevi alla mentalità di questo secolo, ma trasformatevi rinnovando la vostra mente, per poter discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto. (Rm, 12,2)

³³ ...Siamo diventati spettacolo al mondo, agli angeli e agli uomini (1Cor 4,9)

³⁴ *Ad resurgendum cum Christo*, 4

³⁵ Ivi, 1

³⁶ PAPA FRANCESCO, *Udienza Generale di mercoledì*, 30 novembre 2016.

2.1 Quando la cremazione non è un segno inequivocabile

La questione della cremazione ha registrato significativi sviluppi negli ultimi decenni. Questo sembra dovuto innanzi tutto all'inarrestabile incremento della scelta della cremazione nei confronti dell'inumazione in molti Paesi. Si può ragionevolmente ritenere che nel prossimo futuro in tanti Paesi la cremazione sarà considerata come la pratica ordinaria³⁷.

Il dibattito sulla cremazione è molto vivace tra i cristiani e anche tra credenti e non credenti. Si motivano le proprie idee e opinioni con convinzioni plasmate da condizionamenti culturali. *Il tempo dopo la morte* è dibattuto tra probabilisti e negazionisti. Tutto questo di certo non aiuta. Non aiuta sicuramente il conformismo dilagante che concepisce la vita in modo autonomo, senza relazioni e senza *legami, sciolta* da ogni responsabilità morale e affettiva.

Molti si stanno orientando verso la pratica crematoria per motivi economici o semplicemente per non vivere o far vivere di nuovo *uno strazio* ai congiunti al momento della riesumazione. La varietà di orientamenti, mentre ci fa capire quanto sia cresciuto l'interesse delle persone per questa pratica, fa emergere una enorme confusione circa le motivazioni che giustificano tale orientamento, accompagnata da gravi contraddizioni.

Qualche anno fa, una donna della mia parrocchia, in occasione della morte del suo cane, andava alla disperata ricerca di *un cimitero per gli animali*. Furono in molti ad indicarle diverse opzioni per dare *una degna sepoltura* alla piccola bestiola.

Soli pochi anni prima la stessa donna, dopo la morte della mamma, aveva preferito la cremazione per il suo corpo. Quando, in modo bonario, le feci notare *la disparità di trattamento*, mi rispose che *oggi anche per morire ci vogliono molti soldi!* E aggiunse che la cremazione è una cosa buona così non si hanno più pensieri per il futuro. Inumare, riesumare, comprare la nicchia... Troppo costoso! Il pensiero per i nostri cari defunti costa!

In realtà quella risposta, molto pragmatica, nascondeva ben altro: una mentalità non colpevole, almeno per quella donna, di considerare il corpo come *un qualcosa di speciale* da "smaltire" in modo definitivo, per evitare preoccupazioni future e ulteriori spese in seguito. Il termine *speciale* sta ad indicare la relazione sentimentale con il cremato, che resta solo nel ricordo di chi lo ha conosciuto, scomparendo ogni *segno* della sua esistenza storica, con la scomparsa di chi, per varie ragioni, a lui era legato.

Quando un corpo privo delle sue funzioni vitali è considerato *nulla* e non ha più una *soggettività* intrinseca è facile cosificarlo: il cremato è *stato qualcuno*.

³⁷ Intervento del Card. Gerhard MÜLLER, Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, alla Conferenza Stampa, del 25 ottobre 2016, per la presentazione dell'Istruzione.

Mi rendo conto che parlare dei corpi come *rifiuti* è una espressione arguta e molto dura, per alcuni anche irriverente. Ma riflettiamo: i crematori, con tutte le eccezioni del caso, non sono dei veri e propri inceneritori?

Nessuno conserverebbe *i rifiuti*, se tali sono; nella tradizione della Chiesa, la sepoltura è intesa proprio come conservazione del corpo, delle spoglie mortali³⁸.

Nella cultura *dell'usa e getta* non si conserva più niente. Trasferire questa prassi dalle cose alle persone non solo è possibile, ma è facile e molto praticata. *Scartiamo* le persone quando sono ancora in vita, figuriamoci quando sono morte! Noi conserviamo ciò che pensiamo abbia un valore; quindi la conservazione dipende dall'importanza che noi diamo alle persone o alle cose.

Ma è proprio così? *Ad ogni essere umano, dal concepimento alla morte naturale, va riconosciuta la dignità di persona*³⁹. Senza il nostro corpo, anche se malato, deturpato, mutilato, ferito, non avremmo mai avuto una nostra esistenza, una storia personale.

La dignità non è una concessione dell'uomo verso un altro uomo, perché la dignità umana è inscindibile dalla vita stessa data da Dio creatore. Riconoscere invece tale dignità è un atto con il quale l'uomo scopre ciò che già è presente in se stesso e nei propri simili. E anche se questo non avvenisse, la natura dell'uomo, immagine della Trinità, non cambia. La medesima realtà, in un certo senso, sussiste anche dopo la morte; infatti, *anche il corpo inanimato conserva una sua dignità*⁴⁰. È giusto che si dia il dovuto onore al corpo dei defunti, divenuto con il Battesimo tempio dello Spirito Santo⁴¹.

La persona umana, la sua intangibile dignità, non è riducibile al suo copro, né ad una parte di esso; la sua complessità ha una ricchezza così profonda che non tutto può essere spiegato con metodi empirici. L'uomo è storia incarnata⁴² fin dal seno materno; pur essendo costituito da organi e da membra vitali nessuno di questi lo rappresenta. L'uomo non è semplicemente la sua carne, non è il suo spirito, non è la sua mente, non è il suo cuore, non è la sua sete, la sua fame...⁴³

2. La Chiesa Maestra in-segna con i segni

*Ai fedeli defunti si devono dare le esequie ecclesiastiche a norma del diritto. Le esequie ecclesiastiche, con le quali la Chiesa impetra l'aiuto spirituale per i defunti e ne onora i corpi, e insieme arreca ai vivi il conforto della speranza, devono essere celebrate a norma delle leggi liturgiche. La Chiesa **raccomanda vivamente** che si conservi la pia consuetudine di seppellire i corpi dei defunti; tuttavia **non proibisce***

³⁸ LEONE S., *Nuovo Manuale di Bioetica*, Città Nuova, Roma 2007 p. 251ss

³⁹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dignitas Personae*, LEV, Roma 2008, 1.

⁴⁰ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Rito delle Esequie*, 2011 (Appendice, 166).

⁴¹ Ivi (Premesse Generali, 3).

⁴² LUCAS LUCAS R., *L'uomo spirito incarnato*, San Paolo Edizioni, Roma 2011⁴

⁴³ Cfr. COGGI R., *Dio creatore, gli angeli e l'uomo*, ESD, Bologna 2002

la cremazione, a meno che questa non sia stata scelta per ragioni contrarie alla dottrina cristiana⁴⁴.

Il legislatore, rifacendosi ad una precedente disposizione del Sant'Ufficio⁴⁵, che superava la normativa del Codice di Diritto Canonico del 1917, raccomanda la pia pratica della sepoltura e, tuttavia, non proibisce la cremazione.

La Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti prende le distanze da altre pratiche sui cadaveri che non rientrano nella consuetudine cristiana: *Distaccandosi dal senso della mummificazione, dell'imbalsamazione oppure della cremazione, nelle quali si cela talora la concezione che la morte segni la distruzione totale dell'uomo, la pietà cristiana ha assunto, come modello di sepoltura per il fedele, l'inumazione. Essa da una parte ricorda la terra dalla quale egli è stato tratto e alla quale ora ritorna; dall'altra evoca la sepoltura di Gesù, chicco di grano che, caduto in terra, ha prodotto molto frutto*⁴⁶.

Nella giurisprudenza italiana esiste una formula secondo la quale tutto ciò che non è espressamente vietato dalla legge è consentito; tale affermazione solitamente si applica, per un tempo determinato, quando vi è una *vacatio legis*.

Nel nostro caso, non vi è alcuna *vacatio*, perché abbiamo precisi pronunciamenti del Magistero che *orientano* (non obbligano) decisamente i cristiani ad una scelta di *non cremazione*. Mi domando a che servono gli Orientamenti del Magistero se poi ognuno, salvata la sostanza, si regola come meglio crede?

La forma deve sempre esprimere la genuinità della sostanza, per quanto è possibile, in modo inequivocabile.

Pur comprendendo le ragioni legittime di chi fa una opzione diversa, che non inficia in alcun modo il Credo professato, la Chiesa *tollera* tale comportamento senza stigmatizzarlo come *contrario alla fede*; in questa materna comprensione e tolleranza non si può scorgere una volontà permissiva, perché risulterebbe una lettura forzata del testo magisteriale. Il permettere non implica il promuovere. La Chiesa non promuove la cremazione, anche se la sua pratica si sta diffondendo; anzi, è l'esatto contrario.

Per rafforzare le ragioni che invitano fortemente a non abbandonare la religiosa pratica della sepoltura, il Rito delle Esequie precisa:... *A coloro che avessero scelto la cremazione del loro cadavere "si può concedere" il rito delle esequie cristiane*⁴⁷. Da questo si evince che le esequie, che normalmente si celebrano per tutti i fedeli defunti, *si possono concedere anche ai fedeli defunti cremati*. Perché questa ulteriore precisazione se già si è specificato che l'incenerimento del corpo è lecito se non è contro la Dottrina?

⁴⁴ CODICE DI DIRITTO CANONICO, LEV, Città del Vaticano 1983, Can. 1176

⁴⁵ SUPREMA SACRA CONGREGATIO SANCTI OFFICII, *Instructio Piam et constantem: de cadaverum crematione*, in *Acta Apostolicae Sedis*, 56 (1964), 822-823.

⁴⁶ CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare e liturgia*, LEV, Città del Vaticano, 2002, 254.

⁴⁷ *Rito delle Esequie*, 2011 (Introduzione, 15).

La giusta preoccupazione della Chiesa è che il *non vietato* (la cremazione) non diventi prassi. Infatti, *le esequie* (dei defunti cremati ndr) *siano celebrate...*, *in modo però che non ne resti offuscata la preferenza della Chiesa per la sepoltura dei corpi, come il Signore stesso volle essere sepolto, e sia evitato il pericolo di ammirazione o di scandalo da parte dei fedeli (...), cercando di evitare con la debita prudenza ogni pericolo di scandalo o di indifferenteismo religioso*⁴⁸.

2.2 Il segno della conservazione delle ceneri

Constatiamo ormai da tempo che è cambiato l'atteggiamento culturale nei confronti della vita e della morte; osserviamo pure che dove si creano dei vuoti di senso si cercano nuove forme espressive per colmarli.

Accanto alla "tradizionale" sepoltura, compaiono sempre più la cremazione, le deposizioni delle urne cinerarie in mare o nei boschi e la dispersione delle ceneri.⁴⁹ Alla radice di queste nuove forme e di questo atteggiamento verso la morte e il lutto si riscontra un senso di individualismo e di spersonalizzazione.

Quello che sembrerebbe un problema di cambiamento culturale non è altro che lo svuotamento del senso dei riti e delle tradizioni inerenti alle esequie e al lutto. Questa cultura non produce segni, ma sogni, e quelli che già ci sono non li sa leggere. Senza chiudersi alle tante *vestigia veritatis* della nostra epoca, con umiltà bisogna riconoscere ciò che è buono, e dal buono del presente solcare il cammino per il futuro, e mai piegarsi alla cultura del nichilismo e relativismo etico.

Se, come abbiamo detto sopra, cremare i defunti è possibile a determinate condizioni, la questione più spinosa che si pone è *proprio* la conservazione e la collocazione delle ceneri.

*Nel nostro tempo, tuttavia, anche per le mutate condizioni di ambiente e di vita, vige pure la prassi della cremazione del corpo del defunto... Si esortino i fedeli a non conservare in casa le ceneri di familiari, ma a dare ad esse consueta sepoltura, fino a che Dio farà risorgere dalla terra quelli che vi riposano e il mare restituisca i suoi morti*⁵⁰.

Il recente documento della Congregazione della Dottrina della Fede, in continuità con il Direttorio *su pietà popolare e la liturgia*, a tal proposito è molto esplicito e senza ombra di dubbio afferma che *qualora per motivazioni legittime venga fatta la scelta della cremazione del cadavere, le ceneri del defunto devono essere conservate di regola in un luogo sacro, cioè nel cimitero o, se è il caso, in una chiesa o in un'area appositamente dedicata a tale scopo dalla competente autorità ecclesiastica*⁵¹,

⁴⁸ Ivi.

⁴⁹ CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA *Seppellire i morti e consolare gli afflitti. Uno sguardo cattolico sulla cultura della sepoltura che cambia*, 20 giugno 2005.

⁵⁰ CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare e liturgia*, LEV, Città del Vaticano, 2002, 254.

⁵¹ *Ad resurgendum cum Christo*, 4.

e **non possono essere collocate in casa** per evitare che la possibilità di dimenticanze e mancanza di rispetto, che possono avvenire soprattutto una volta passata la prima generazione, nonché pratiche sconvenienti o superstiziose⁵². Questa viva raccomandazione è dovuta alla verità storica innegabile, la quale attesta che *sin dall'inizio i cristiani hanno desiderato che i loro defunti fossero oggetto delle preghiere e del ricordo della comunità cristiana. Le loro tombe divenivano luoghi di **preghiera**, della **memoria** e della **riflessione**. I fedeli defunti fanno parte della Chiesa, che crede alla comunione «di coloro che sono pellegrini su questa terra, dei defunti che compiono la loro purificazione e dei beati del cielo; tutti insieme formano una sola Chiesa»⁵³.*

La desacralizzazione (**non-preghiera**), la negazione della storia (**non-memoria**) e l'incapacità di collocar-si (**non-riflessione**) vanificano le tombe che, per i vivi, sono il *luogo* della commemorazione e del ricordo per fissare nel *tempo* i momenti trascorsi insieme; lo *spazio privilegiato* per esprimere il dolore e la nostalgia; il modo per *sentirsi sempre vicini* pur essendo lontani; la possibilità di *condividere con gli altri* un'esperienza unica. Il buon senso ci dice che l'urna cineraria conservata nell'abitazione non può favorire nessuna condivisione anzi, acutizza il dolore vissuto in solitudine.

3. Il segno delle esequie (negate?)

Le esequie esprimono *il senso cristiano della morte che si manifesta alla luce del mistero pasquale di Cristo, nel quale riposa la nostra unica speranza. Il cristiano che muore in Cristo Gesù va in esilio dal corpo per abitare presso il Signore*⁵⁴. Questa realtà soprannaturale, rivelataci dal Signore⁵⁵, è accolta, creduta e sperata quando siamo ancora nel cammino della vita. Le esequie quindi, sigillano questa fede.

Abbiamo visto come è stata superata la normativa che prevedeva il divieto di officiare il rito funebre per coloro che avessero scelto la cremazione, considerato anche il contesto storico-culturale del tempo in cui la cremazione venne condannata formalmente⁵⁶. Contro coloro che l'avessero disposta per il proprio cadavere fu comminata la privazione dei sacramenti e delle esequie ecclesiastiche⁵⁷, divieto rimosso in seguito, quando era in pieno svolgimento il Concilio Vaticano II.⁵⁸ Da allora fino ad oggi, il comportamento che la Chiesa ha coerentemente e continuamente adottato nei confronti di coloro che avessero scelto il trattamento crematorio

⁵² Ivi, 5.

⁵³ Ivi.

⁵⁴ CCC, 1681

⁵⁵ *Non sia turbato il vostro cuore. Abbiate fede in Dio e abbiate fede anche in me. Nella casa del Padre mio vi sono molti posti. Se no, ve l'avrei detto. Io vado a prepararvi un posto; quando sarò andato e vi avrò preparato un posto, ritornerò e vi prenderò con me, perché siate anche voi dove sono io (Gv 14,1-3.)*

⁵⁶ Codice di Diritto Canonico del 1917, can. 1203.

⁵⁷ Ivi, can. 1240.

⁵⁸ Cfr. SUPREMA SACRA CONGREGATIO SANCTI OFFICII, *Instructio Piam et constantem* documento cit.

in spregio alla fede è chiaro. In alcuni casi previsti dal diritto, o da altre disposizioni canoniche, non si possono celebrare le esequie⁵⁹.

La stessa Istruzione *Ad Resurgendum* precisa ancora meglio: *Le ceneri, tuttavia, non possono essere divise tra i vari nuclei familiari e vanno sempre assicurati il rispetto e le adeguate condizioni di conservazione. Per evitare ogni tipo di equivoco panteista, naturalista o nichilista, non sia permessa la dispersione delle ceneri nell'aria, in terra o in acqua o in altro modo oppure la conversione delle ceneri cremate in ricordi commemorativi, in pezzi di gioielleria o in altri oggetti, tenendo presente che per tali modi di procedere non possono essere addotte le ragioni igieniche, sociali o economiche che possono motivare la scelta della cremazione⁶⁰. Nel caso che il defunto avesse notoriamente disposto la cremazione e la dispersione in natura delle proprie ceneri per ragioni contrarie alla fede cristiana, si devono negare le esequie, a norma del diritto⁶¹.*

Queste disposizioni sono valide per tutti i cattolici del mondo. Per quanto ci riguarda, lo Stato Italiano, con apposita legge, regola la pratica della cremazione, senza proibire la dispersione delle ceneri⁶².

Ad ogni modo, la Chiesa non nega a nessuno la Misericordia di Dio, e a tutti tende la mano, come ha fatto Cristo sulla Croce: a colui che gli chiedeva solo un ricordo quando sarebbe entrato nel suo Regno, Egli ha donato il Paradiso. Non si tratta di diniego, ma di un alto e profondo rispetto della inviolabile dignità della persona umana e della sua libertà. La Chiesa tiene in debito conto la scelta libera di ogni persona e la rispetta anche dopo la morte.

Il rito delle Esequie è la celebrazione di Gesù risorto e della fede nella resurrezione della nostra carne mortale. Sarebbe una chiara incongruenza e una vera forzatura celebrare nel rito ciò che il defunto ha negato nella sua esistenza terrena⁶³.

⁵⁹ CODICE DI DIRITTO CANONICO, LEV, Città del Vaticano 1983, Can. 1184 - §1. Se prima della morte non diedero alcun segno di pentimento, devono essere privati delle esequie ecclesiastiche: 1) quelli che sono notoriamente apostati, eretici, scismatici; 2) **coloro che scelsero la cremazione del proprio corpo per ragioni contrarie alla fede cristiana**; 3) gli altri peccatori manifesti, ai quali non è possibile concedere le esequie senza pubblico scandalo dei fedeli.

⁶⁰ *Ad resurgendum cum Christo*, 6

⁶¹ Ivi, 8; Cfr. PIGHIN B.F., *Diritto Sacramentale Canonico*, Marcianum Press, Venezia 2016.

⁶² Cfr. Art. 3. Legge n. 130 del 30 Marzo 2001 *La dispersione delle ceneri è consentita, nel rispetto della volontà del defunto, unicamente in aree a ciò appositamente destinate all'interno dei cimiteri o in natura o in aree private; la dispersione in aree private deve avvenire all'aperto e con il consenso dei proprietari, e non può comunque dare luogo ad attività aventi fini di lucro; la dispersione delle ceneri è in ogni caso vietata nei centri abitati, la dispersione in mare, nei laghi e nei fiumi è consentita nei tratti liberi da natanti e da manufatti.*

⁶³ *La Chiesa Non può permettere, quindi, atteggiamenti e riti che coinvolgono concezioni errate della morte, ritenuta sia come l'annullamento definitivo della persona, sia come il momento della sua fusione con la Madre natura o con l'universo, sia come una tappa nel processo della re-incarnazione, sia come la liberazione definitiva della "prigione" del corpo.* Ad *Resurgendum*, 3.

Talvolta, la gente, non conoscendo veramente come stanno le cose, è turbata da questa “intransigenza”, l’opinione pubblica esprime forti perplessità e aspre critiche nei confronti di un Vescovo o di un parroco.

Può succedere che un non credente abbia fatto la scelta di farsi cremare, pur appartenendo ad una famiglia cristiana. Si pensi ad un figlio ateo di genitori cattolici praticanti, o ad un altro parente che si è sempre dichiarato agnostico, non cristiano... In tal caso, la preghiera potrà essere per i congiunti, che comunque soffrono per il distacco e la perdita del loro caro, un conforto e un aiuto. Una famiglia che è davvero fedele a Cristo e all’insegnamento della Chiesa, in spirito di vera comunione si farà guidare dal Pastore della propria parrocchia, in questi momenti toccanti e dolorosi. Un momento di preghiera, diverso dalle esequie, in tempi e luoghi concordati, può risultare fruttuoso per la famiglia a cui la Chiesa vuole mostrare vicinanza materna e fraterna solidarietà. Questo *momento* non dovrà avere la parvenza di *un trigesimo o di esequie differite!*

Conclusioni

Quando manca una visione d’insieme della persona umana, la quale va considerata sempre nella sua totalità e interezza, si corre il rischio di minimizzare il tutto o di massimizzare la parte. Singole questioni, eticamente sensibili, come l’inizio e la fine della vita, la procreazione umana indotta, l’eutanasia, l’ideologia gender, l’inquinamento ambientale, i rifugiati, la crisi economica se analizzate *a pezzetti*, riducono la persona al suo problema, perché si cercano le soluzioni escludendo gli orizzonti, che bisogna ampliare in modo profetico e guardare *oltre*.

Il dramma dell’uomo è l’uomo stesso. Le soluzioni praticate per risolvere le sue domande di senso, talvolta, si sono rivelate peggiori del problema, aggravando la sua stessa crisi d’identità⁶⁴.

Se non si cerca *oltre* si resta impigliati in quell’*eterno presente*, aggrovigliati dalla mediocrità. Se *l’oltre* non c’è si punta sull’auto-redenzione, per cui l’uomo diventa artefice del suo destino. Se *l’oltre* c’è ma è irraggiungibile, si sogna il proprio destino, senza poterlo raggiungere, facendo crescere la rabbia e l’insoddisfazione. Se *l’oltre* c’è ed è già nel presente, bisogna saperlo leggere per procedere e oltrepassare il muro dell’autosufficienza.

Ogni essere vivente, almeno nel regno animale, porta in sé un naturale istinto di conservazione e di difesa quando è minacciato, l’uomo è l’unico che sta costruendo in modo consapevole un futuro di morte. L’autodistruzione non solo è

⁶⁴ Cfr. CONCILIO VATICANO II, Costituzione *Gaudium et Spes*, in AAS 58 (1966), 1035: *In verità gli squilibri di cui soffre il mondo contemporaneo si collegano con quel più profondo squilibrio che è radicato nel cuore dell’uomo. È proprio all’interno dell’uomo che molti elementi si combattono a vicenda. Da una parte infatti, come creatura, sperimenta in mille modi i suoi limiti; d’altra parte sente di essere senza confini nelle sue aspirazioni e chiamato ad una vita superiore. Sollecitato da molte attrattive, è costretto sempre a sceglierne qualcuna e a rinunciare alle altre. Inoltre, debole e peccatore, non di rado fa quello che non vorrebbe e non fa quello che vorrebbe.*

possibile, ma è praticabile. Non mi riferisco esclusivamente alle armi di distruzione di massa. Quello è un pericolo ben noto. Il mio riferimento è soprattutto all'odio feroce capace di annientare in ogni forma e nei modi più subdoli la vita umana. Questo pericolo non è appariscente, anche se i suoi effetti sono molto devastanti. **Il vero dramma è la cremazione dei valori!** Disumanizzare la vita significa, inoltre, tecnologizzarla⁶⁵ fino al punto da creare rapporti *veramente* virtuali⁶⁶ con ricadute dannose e litigiose sulla vita *reale*.

Si può fare ancora qualcosa? Certo! Si può e si deve fare davvero moltissimo.

Temo molto quegli inceneritori che a fuoco lento e costante vanno a frantumare gli ideali, polverizzano la dignità della persona, rendono negoziabili le ragioni della nostra esistenza. La Chiesa fa bene a pronunciarsi sulla questione della *cremazione*, anche per esigenze pastorali. La stessa "Istruzione" *Ad Resurgendum*, si riferisce in modo insistente alla formazione, all'evangelizzazione, all'*istruzione*. Il vero problema! La conoscenza ci permette di scegliere, l'ignoranza fa scegliere agli altri per noi. Durante un incontro di preparazione, chiesi ai genitori perché volevano battezzare il loro bambino e un papà mi rispose che si usa fare così e poi, aggiunse, un giorno quando diventerà adulto, sceglierà lui stesso liberamente. Cercavo di spiegargli che il nulla non si può scegliere...

*Nel suo pellegrinaggio terreno il discepolo di Cristo è chiamato ad una progressiva riconciliazione con Dio e con i fratelli e ad una ricomposizione fra corpo e anima nell'unità della persona redenta. Si apre così alla finale e integrale riconciliazione di tutto l'essere umano, che diventerà nell'incontro col suo Signore pienamente partecipe della gloria dei figli di Dio*⁶⁷.

⁶⁵ PAPA FRANCESCO, *Laudato si'*. Lettera Enciclica, LEV, Città del Vaticano 2015, n. 49.

⁶⁶ Cfr. L'Omelia del Santo Padre durante la Messa della Solennità di Maria Ss.ma Madre di Dio del 1° gennaio 2017.

⁶⁷ CEI, *Evangelizzazione e sacramenti della penitenza e dell'unzione degli infermi*, ECei 2/1360, EDB, Bologna 1985.



LA CRITICA AL MONISMO E L'IMPEGNO ONTOLOGICO: LA RIFLESSIONE DI ANTONIO LOMBARDI

1. Introduzione e brevi cenni biografici

Antonio Lombardi è poco noto, ma meriterebbe una maggiore attenzione, che è proprio ciò che questo contributo si propone di generare.

Il nostro Autore (da questo momento A.) nacque a Catanzaro il 13 dicembre 1898 da famiglia borghese. Il padre, l'avvocato Nicola Lombardi, oltre ad essere professionista famoso in loco, fu anche uomo politico e più volte parlamentare di area radical-socialista e d'ispirazione massonica¹.

Il giovane Lombardi ebbe, però, in famiglia un contraltare nella figura della madre Domenica Lombardi, donna votata alla casa e ai figli ed inoltre profondamente religiosa.

Licenziatosi a Catanzaro presso il liceo classico "*Pasquale Galluppi*", nel 1917 Antonio si iscrisse alla facoltà di giurisprudenza a Roma, dove si laureò.

La vera vocazione di Antonio, però, non era il diritto, ma la filosofia. Egli, infatti, coltivò sempre le materie filosofiche, che ebbero sempre carattere prioritario rispetto agli studi ed alla pratica giuridica.

Grande lettore e studioso, tra il 1927 e il 1929 fu afflitto da una malattia debilitante, che, però, fu provvidenziale, offrendogli l'occasione di un avvicinamento al cristianesimo che abbracciò in maniera profonda, autentica e convinta.

Molto segnato nel 1929 dalla morte della fidanzata Teresa Mussari, anch'essa profondamente religiosa, la sua scelta di fede cattolica maturò anche grazie al percorso culturale, che si sviluppò non solo nell'ambito filosofico-teologico occidentale, ma pure orientale, indiano e cinese.

¹ Non abbiamo molto materiale per ricostruire i tratti salienti della vita di Antonio Lombardi, ma molte informazioni e numerosi riferimenti, anche di natura bibliografica, sono ricavabili *on line* sul sito www.antoniolombardiservodidio.blogspot.com.

Per ben 4 anni, dal 2 gennaio 1930 al 22 gennaio 1934, il Lombardi mise per iscritto le sue riflessioni speculative, tutte datate di volta in volta, ma senza apparente ordine logico, che sono incentrate essenzialmente su materialismo, evoluzionismo e religioni.

Si tratta di ben 570 pagine dattilografate che in via definitiva chiariscono che l'oggetto della riflessione del Lombardi è essenzialmente Dio.

L'opera di riferimento di questo saggio *Critica delle metafisiche*² è frutto di un incessante lavoro di ricerca e riflessione, come testimonia il materiale abbondante del "Fondo Lombardi". Venne pubblicata dall'editore Bardi di Roma ed ebbe molti apprezzamenti³.

Essa s'inquadra in un progetto di riflessione e ricerca articolato in due volumi. Nel 1946, infatti, alla citata opera segue la fatica successiva dal titolo *La filosofia di Benedetto Croce*⁴.

Lombardi, peraltro, collaborò anche a numerose riviste ed i numerosi ed appassionati contributi evidenziano come egli interpreti il suo impegno culturale alla stregua di vera e propria missione. Lo scopo è divulgare il pensiero cristiano contro quelli che egli ritiene le "malattie" della filosofia: il materialismo e l'idealismo crociano.

Lo attestano i contributi su "*Sophia*", "*Rivista di filosofia neo-scolastica*", "*Noesis*", "*Asiatica*", "*Studium*", "*Rassegna di scienze filosofiche*"⁵.

Lombardi è un classico "filosofo cristiano", cioè "militante", che offre il proprio contributo forte della certezza della fede e profondamente ancorato nell'ortodossia cattolica, in lui costante riferimento⁶.

Fu anche conferenziere instancabile, si preoccupò di curare rapporti organici anche con organismi ecclesiali, quali l'Azione Cattolica, collaborando, ad esempio, con Don Andrea Vero.

Diversamente dal padre, che si dette all'attività politica, Lombardi se ne tenne rigorosamente lontano, preferendole lo studio e la divulgazione, a suo avviso più idonee a incidere nelle coscienze e prodromiche di una nuova e più cristiana coscienza politica.

² LOMBARDI A., *Critica delle metafisiche*, Catanzaro 1940.

³ Sul sito citato si fa riferimento a numerose lettere conservate, trascritte e si riportate in una relazione storica (gli originali sono scansionati nel DVD, Cartella 8, faldone 6). La corrispondenza mostra come Lombardi fu in rapporto con personaggi autorevoli, alcuni dei quali protagonisti della cultura filosofica della prima metà del '900. Tra questi corrispondenti ricordiamo solo Padre Agostino Gemelli, Carmelo Ottaviano (1906-1980, Nicola Petruzzellis, Padre Ernesto Bohem, l'orientalista Giuseppe Tucci, e infine i catanzaresi Antonio Anile e Vito Giuseppe Galati.

⁴ ID., *La filosofia di Benedetto Croce*, Catanzaro 1946.

⁵ Numerosi e pregevoli sono gli interventi. La particolarità è costituita dall'interesse, peraltro all'epoca davvero raro, per lo studio delle religioni orientali e del buddismo, in cui Lombardi trova conferme del bisogno fondamentale di trascendenza dell'uomo e della risposta esaustiva e convincente del cristianesimo a questa necessità.

⁶ Lombardi, ad esempio, ebbe un ricco e stimolante rapporto con il giovane seminarista Paolo Ajello e con Giovanni Mora, con i quali viene coltivata una corrispondenza ricca e generosa, al punto che Paolo Ajello, divenuto sacerdote lo ringrazierà dell'incontro e dell'arricchimento spirituale.

Nell'aprile del 1949 fu, inoltre, cofondatore del circolo di cultura *Studium* che si proponeva di “riportare nei giovani l'amore della cultura, perché apprendano il sentimento nobile della vita; di dare principio e incremento a tutte le altre opere culturali, che potranno venire connesse con esso istituto; di stabilire con esso la prima pietra di un grande edificio sociale, per contribuire alla risoluzione del grande problema dell'istruzione del popolo del mezzogiorno, con la quale va strettamente unita la risoluzione di ogni altro problema”⁷.

Il suo impegno venne presto interrotto dalla prematura morte, che lo colse il 6 agosto 1950⁸.

2. La “Critica delle metafisiche”

L'esordio dell'opera segna la presa di coscienza della dimensione *misterica* dell'uomo, sulla quale il nostro A. insisterà sempre. All'inizio della riflessione del Lombardi sono ben presenti le parole della Scrittura: “L'uomo nasce al senso del mistero: *quae est enim anima in tam immensa creatura?* (Eccl 16,17)”.

La riflessione orienta Lombardi a caratterizzare questa dimensione misterica, radicandola nella *contingenza*, intesa cosmicamente, cioè sia come contingenza della natura, che dell'uomo stesso.

E la genesi della filosofia starebbe proprio nella limitatezza ontologica di uomo e natura, che “mosse le menti a investigare un principio di ciò che nasce e perisce e mostra di non aver in sé alcuna ragione di esistenza”⁹.

L'uomo lo individuò inizialmente in più divinità *immanenti nella natura* e ciò - ad avviso del nostro Autore - è una costante storica universale, ma - come il medesimo mostra tristemente - l'uomo non pervenne mai *ex cogitatu* al concetto di trascendenza¹⁰.

⁷ www.antoniolombardiservodidio.blogspot.com (13/09/2016 h. 23,35).

⁸ La sua testimonianza di vita portarono la diocesi di Catanzaro nel 1998 a dare inizio alle procedure per l'apertura della Causa di canonizzazione di Lombardi. La prima sessione fu tenuta il 6 ottobre 1999 presso il Tribunale Ecclesiastico Diocesano per esaminare opere e virtù, attraverso gli scritti e le testimonianze. Altre iniziative accompagnarono l'incipiente procedura canonica. Mons. Antonio Cantisani sempre il 6 ottobre decide di dedicare al Servo di Dio la rinnovata Biblioteca Arcivescovile. Presso di essa venne istituito anche un centro di documentazione e studi sul Lombardi stesso. Significativo e congruente il motto agostiniano posto sulla porta della biblioteca “*Fides, nisi cogitatur, nulla est*”. Il 23 aprile 2001, infine, i resti mortali del Lombardi furono collocati nella cappella della “*Dormitio Virginis*” della Cattedrale di Catanzaro, dove ora riposano, per dare la possibilità ai fedeli di invocare in maniera più immediata la sua intercessione.

⁹ Ivi. Osserva Lombardi che “resterà sempre mirabile allo storico imparziale del pensiero umano che la cognizione del vero Dio separato dalla natura e trascendente, nessun popolo e nessun uomo, fuori dalla fede, poté mai raggiungerlo” (Ivi). Approccio questo diverso, ma complementare rispetto a quello aristotelico, per il quale l'*incipit* della filosofia è legato alla meraviglia dell'uomo.

¹⁰ “Per venticinque secoli l'India non seppe oltrepassare questa immanenza del divino nella natura, ovvero annientò la natura nell'ineffabile *nirvāna* o nell'ineffabile *brahaman*; o se distinse e separò il mondo da Dio distinse e separò in due un'unica essenza, ma non distinse due essenze, pose la preminenza del divino, ma non la trascendenza” (Ivi, p. 7).

Lombardi se ne chiede il perché e lo imputa alla debolezza della ragione. Del resto la storia ci insegna del demiurgo platonico e del motore immobile di Aristotele, ma nulla in più e tale povertà è ben resa per Lombardi dalle parole della Sapienza: “*Si enim tantum potuerunt scire ut possent aestimare saeculum: quomodo huius Dominum non facilius invenerunt?*” (Sap 8,9)¹¹.

L'esito viene così descritto dal nostro Autore: “Così ignara del vero che la sovrastava, la filosofia non seppe ben trovare i suoi concetti. Essa fu, prima dell'avvento del Cristianesimo, prima dei Padri e dottori della Chiesa, quasi fanciullo che balbetta”¹².

Lombardi non si esime dal tributare una entusiastica lode alla filosofia cristiana, rilevando, però, come, in seguito, si ebbe a verificare una sorta di “rilassamento del rigore logico e della sincerità intellettuale”¹³.

Questo “rilassamento” determinerà un ritorno del mito e dell'immaginazione, che tenderà a concentrarsi sulla questione che l'uomo tenterà di risolvere, ma con risultati deludenti, in quanto mai “abbastanza dominata”¹⁴.

L'esito di tale avventura concettuale è ben paragonabile al “pensiero debole” e trova epigoni celebri: il dubbio cartesiano e l'agnosticismo kantiano, per i quali “la volta celeste ridiviene la spelunca di Platone”¹⁵.

¹¹ La citazione echeggia S. AGOSTINO che scrive nella sua *Adversus mathematicos* in *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, in PL 40, 0011-00100, 48.1: “Non eos appellarunt mathematicos veteres qui nunc appellantur, sed illos qui temporum numeros motu caeli ac siderum pervestigarunt, de quibus rectissime dicitur in Scripturis Sanctis: Iterum nec his debet ignosci. Si enim tantum potuerunt scire, ut possent aestimare saeculum, quomodo huius Dominum non facilius invenerunt? (Sap 8,9). Mens enim humana de visibilibus iudicans potest agnoscere omnibus visibilibus se ipsam esse meliorem. Quae tamen, cum etiam se propter defectum profectumque in sapientia fatetur esse mutabilem, invenit supra se esse incommutabilem veritatem; atque ita adhaerens post ipsam, sicut dictum est: Adhaesit anima mea post te (Ps 62,9), beata efficitur, intrinsecus inveniens etiam omnium visibilium creatorem atque Dominum, non quaerens extrinsecus visibilia quamvis caelestia, quae aut non inveniuntur aut cum magno labore frustra inveniuntur nisi ex eorum quae foris sunt pulchritudine inveniatur artifex, qui intus est et prius in anima superiores, deinde in corpore inferiores pulchritudines operatur” (“Gli antichi non chiamarono matematici quelli che ora sono chiamati in questo modo, ma coloro che solevano misurare il tempo con i moti di cielo e stelle e su di essi è scritto giustamente nelle Scritture: “Neanche costoro dovranno essere giustificati. Se infatti furono in grado di sapere tanto da poter scrutare il mondo, come mai non incontrarono con altrettanta facilità il Signore dell'Universo?” La mente dell'uomo, infatti, giudica le cose visibili e può riconoscere di essere migliore di esse. Riconoscendo tuttavia di essere mutevole a causa degli alti e bassi della sapienza, può scoprire sopra di sé una verità immutabile. Ed aderendo a tale verità, così come è stato scritto: “A te si stringe l'anima mia”, diventa beata e scopre dentro di sé anche Dio Creatore e Signore di tutte le cose visibili e non cerca al di fuori le cose visibili, sia pure celesti; le quali o non si trovano o vengono trovate con grande fatica o inutilmente, a meno che partendo dalla bellezza delle cose esteriori non sia trovato il loro artefice, che per prima cosa produce le superiori bellezze nell'anima, poi quelle inferiori nel corpo” (tr. it. mia). Da notare che l'opera non attacca i matematici nel senso moderno, ma gli astrologi.

¹² LOMBARDI A., *Critica delle metafisiche*, cit., p. 7.

¹³ Ivi.

¹⁴ Ivi. “La ricchezza di pensiero dei nuovi filosofi che gli storici della filosofia han creduto di vantare, non è che l'affiorare caotico d'una materia che si tenta di dominare, ma non abbastanza dominata e anche l'irrompere d'una volontà non frenata e non saggia” (Ivi).

¹⁵ Ivi, p. 8.

L'iter prosegue per il nostro A. con la filosofia di Schopenhauer, l'empiria rediviva e prometeizzante della natura positivista, il relativismo, l'intuizionismo, il sovvertimento dei valori di Nietzsche.

Nell'ambito di tale riflessione Lombardi intravede l'opera di un gigante, Hegel “genio potente abbastanza da far valere contro tutti la supremazia della ragione, ma che non volle sottomettere la ragione a Dio”¹⁶.

Il nostro Autore concorda con la concezione classica, secondo la quale la filosofia ai primordi fu essenzialmente *cosmologia* ed è proprio questa caratteristica il *preambulum* che permette all'uomo il superamento della concezione mitologica.

Egli, però, esplicitamente e più volte e molto in lontananza dalla concezione popperiana, secondo la quale la filosofia è essenzialmente occidentale¹⁷, la coglie anche nelle tradizioni orientali.

La coglie, ad esempio, riferendosi alla primitiva ricerca dell'*arché*, nella tradizione indiana, indicando espressamente come il concetto di un tal principio si trovi nelle *Upanishad*¹⁸.

Questo costituisce certamente un elemento peculiare in Lombardi. che, anche parlando di risoluzioni del problema in senso, ad esempio, immanentistico, cita quello che a suo avviso fu il massimo rappresentante in India, cioè *Râmânuja*, prospettato in parallelo con Giordano Bruno¹⁹.

Così Lombardi esplica il suo pensiero: “Quello poi che, come in Grecia, in Cina e anche altrove, introdussero come principio il numero, l'ordine, la legge, la moralità, la razionalità, ciò fecero per meglio precisare la natura del principio primo, che altro non può essere che intelligenza e spirito”²⁰.

Va anticipato che la soluzione di Lombardi è la trascendenza e ben si armonizza col dualismo di convergenza della tradizione tomista²¹ e non a caso, egli vede Aristotele come colui che sovrasta tutti, in quanto “avendo egli considerato che tutto ciò che è in potenza presuppone un atto primigenio, mostrò a un tempo come il principio primo non potesse veramente essere quello che si supponeva legato alle cose, bensì atto puro, senza mistione di potenza e materia”²².

¹⁶ Ivi.

¹⁷ POPPER K., *Congetture e confutazioni*, tr. it., Bologna 1972, pp. 256-257. Per Popper la filosofia è fenomeno tipicamente occidentale, legata alla Grecia, patria della tradizione critica. Cfr. per un quadro generale della problematica SESSA D., *Sulla presunta origine orientale della filosofia* in “Rivista di Storia e Letteratura Ecclesiastica”, n.s. a. I (1995), n.1, pp. 51-65.

¹⁸ Cfr. LOMBARDI A., *Critica delle metafisiche*, cit., p. 8.

¹⁹ Cfr. Ivi. L. si collega a proposito dell'immanentismo al mondo islamico, per la *cabbala*, lo contrappone al dualismo *Sâakhya* e *Çamkara* (Cfr. Ivi).

²⁰ Ivi, pp. 9-10.

²¹ Sull'opzione tomista in favore del dualismo di convergenza, cfr. ORLANDO P., *Filosofia dell'essere finito*, Napoli 1995, pp. 9-13 e SESSA D., *Profili istituzionali di cosmologia e ontologia*, Benevento 2011, pp. 31-34.

²² LOMBARDI A., *Critica delle metafisiche*, cit., p. 10.

Lombardi, pertanto, si situa sulla scia di Aristotele e, meglio ancora del massimo aristotelico della scolastica cristiana, San Tommaso²³.

Al tempo stesso egli contesta idealismo dialettico e monismo panteista, che, echeggiando “il principio della discordia e della guerra in Eraclito ed Empedocle, restano impigliati nella dualità d’una natura che appartiene per intero a questo mondo creato e non riescono ad attingere la natura increata”²⁴.

Ugualmente ostile si rivela il nostro Autore alla soggettività relativista ed agnostica delle correnti scettiche e sofistiche “intorno alle quali si coagulano l’incertezza ed errore nei giudizi”²⁵ e che costituiscono il presupposto di quello che Lombardi chiama “ingrandimento del soggetto a dismisura e, così, sia in Europa sia in India, l’universalizzazione dell’io e dell’idea”²⁶.

Lombardi, pertanto, si propone di opporsi a quella che per lui è ritenuta una falsità sia occidentale che orientale, interpretando tale lotta come vera missione di verità al servizio di un “impegno ontologico”²⁷.

3. L'immanentismo di Giordano Bruno

3.1 Introduzione

Nel presentare la filosofia di Bruno, categorizzata senza mezzi termini come “immanentismo”, Lombardi rileva la sua estrema somiglianza con due tradizioni filosofiche orientali, quella di *Rāmānuja* o delle *Upaniṣad* “essendo comune a tutte queste filosofie di concepire il mondo come la manifestazione dell’essere supremo o Dio”²⁸.

²³ “L’aver compreso appieno il valore di questa concezione, che lo stesso Aristotele, mancando della cognizione del vero Dio, non valse in tutto ad intendere, e la sua feconda applicazione nel campo intero della teologia, costituisce il merito perenne della Scolastica e, precipuamente, di S. Tommaso e anche la superiorità della scolastica sulla patristica, malgrado le degenerazioni di metodo e di spiritualità” (Ivi, p. 10).

²⁴ Ivi, p. 10.

²⁵ Ivi, p. 11.

²⁶ Ivi.

²⁷ “Contro questa duplice falsità, così dell’Occidente, come dell’Oriente, noi, confidando nell’aiuto divino, abbiamo tentato di opporre, secondo il nostro potere, la luce della verità” (Ivi, p. 11).

²⁸ Ivi, p. 13. *Rāmānuja* (1017? - 1137?), teologo e filosofo indiano è il massimo esponente dello *viśiṣṭādvaita*, che costituisce l’interpretazione classica dei *Vedānta*. Egli, quindi, è il più importante maestro (*ācārya*) della tradizione classica teologico-religiosa. Le *Upaniṣad* (sostantivo femminile sanscrito, *devanāgarī*: उपनिषद्), invece, sono un insieme di testi religiosi e filosofici indiani composti in sanscrito (dal IX-VIII secolo a.C. fino al IV secolo a.C.). Alle quattordici *Upaniṣad* vediche furono aggiunti altri testi minori (fino al XVI), pervenendo ad un numero complessivo di circa trecento opere. Inizialmente esse furono trasmesse rigorosamente per via orale e solo nel 1656 furono messe per iscritto per ordine del sultano musulmano *Dara Shikoh* (1615-1659). Egli ne dispose la traduzione dal sanscrito al persiano di cinquanta. Il termine *Upaniṣad* deriva dalla radice verbale sanscrita: *sad* (sedere) e dai prefissi *upa* e *ni* (vicino). Significa “sedersi vicino”, ma non sullo stesso piano. Chi ascolta l’insegnamento siede più in basso rispetto al *guru*, o maestro spirituale. Ascoltare gli insegnamenti spirituali era, però, riservato ad una cerchia molto ristretta di eletti, il che spiega la ragione per cui le *Upaniṣad* non furono mai messe per iscritto, ma sempre trasmesse per via orale solo a persone che erano autorizzate a riceverne gli insegnamenti. Chi li avesse ascoltati fraudolen-

Tale analogia e tale parallelismo, però, non debbono ingannare, in quanto “se è comune il contenuto della filosofia, così in Bruno come nei pensatori delle *Upanishad* o in altri filosofi dell’India, o antichi, diverso, però, ne fu lo spirito, come l’origine e l’indirizzo”²⁹.

Lombardi coglie tale differenza sostanziale nella circostanza che gli Indiani comunque adorarono Dio “oltre la contingenza del mondo”, mentre “Bruno, invece, rinunziò a Dio nella sua verità per amarlo nel suo simulacro, scambiando una bellezza infinita per una bellezza finita”³⁰.

3.2 La confutazione del monismo bruniano

Lombardi preliminarmente esamina i tre elementi che ritiene positivi in Bruno, cioè quelli in cui “toccò il vero”³¹: *unità* di Dio e conseguente *semplicità, perfezione* del medesimo e della sua intellesione, *varietà* dell’universo “simulacro” di Dio stesso³².

La contestazione emerge allorché, com’è noto, per Bruno la sostanza di Dio viene fatta coincidere con quella delle cose³³.

La *ratio* dell’errato ragionamento sta, per Lombardi, nell’assunto bruniano secondo il quale “la materia è la forma e il principio universale delle cose”³⁴. Anzi, alla fine, diversamente da Aristotele, per il quale la forma è ciò che conferisce alla

temente sarebbe stato condannato a ricevere una colata di piombo fuso nelle orecchie. Le *Upaniṣad* sono, dunque, commentari “segreti” (*rahasya*), se non esoterici, dei Veda, nonché loro ‘fine’, nel senso di completamento dell’insegnamento vedico, per cui sono anche conosciuti come *Vedānta* (Fine dei Veda) e sono alla base del pensiero religioso indiano che attraverso il *Brahmanesimo* giungerà, nella nostra era, a costituire quel complesso di dottrine e pratiche che va sotto il nome di Induismo.

²⁹ Ivi, p. 13.

³⁰ Ivi.

³¹ Ivi, p. 14.

³² “La prima fu la concezione dell’assoluta unità di Dio, ond’egli pose che nell’unità di Dio non vi son parti, poiché, se si vuol dire parte, bisogna dirla infinita. La seconda che, siccome il nostro intendere è tanto meno imperfetto, quanto più vale a ridurre il molteplice ad unità, così in Dio, nel quale l’unità è perfettissima, è anche perfettissimo l’intendere. La terza che quest’universo è come un simulacro della divina perfezione, donde la varietà delle creature, che, non potendo ciascuna per sé riflettere se non menomamente la virtù di Dio, meglio la riflettono nel loro numero e varietà” (Ivi).

³³ Scrive Bruno: “Scopo e termine di tutte le filosofie e contemplazioni naturali è il conoscere l’unità (immanente) dell’universo, lasciando nei suoi termini la più alta contemplazione, che ascende sopra la natura (...). Perché se vi si monta per lume sovranaturale, non naturale. Questo lume non l’hanno quelli che non cercano la divinità fuor de l’infinito mondo e le infine cose, ma dentro questo e in quelle” (*De la causa, Principio et Uno*, Dial. IV).

³⁴ Ivi. Dei due principi costitutivi dell’universo, forma e materia, la forma si riconduce all’anima del mondo, ma, in ultima analisi “La materia coincide con l’atto, come il poter essere coincide con l’essere. Non differisce dunque dalla forma: niente nell’assoluta potenza ed atto assoluto. . Il quale, però, è nell’estremo della purità, semplicità, indivisibilità ed unità, perché? È assolutamente tutto: che se avesse certe dimensioni, certo essere, certa figura, certa proprietà, certa differenza, non sarebbe assoluto, non sarebbe tutto” (*De la causa, Principio et Uno*, Dial. IV).

materia il suo essere in atto, “le forme che perennemente si tramutano si veggono non essere altro che effetti ed accidenti della materia”³⁵.

Nell'opzione ilemorfica di Lombardi c'è piena concordanza con la filosofia scolastica e, in particolare con San Tommaso. Il nostro A., infatti, argomenta in questi termini: “che se le forme conferiscono l'essere alla materia, ciò non si dice quasi che le forme siano il principio supremo dell'essere, ma perché sono con la materia, i principii ond'è composto l'essere delle cose”³⁶.

Diversamente da quanto sostiene, pertanto, Bruno, per il quale la causa e principio immanente dell'universo è l'intelletto universale³⁷ e a proposito di materia/forma ritiene che il primo si riconduca all'anima del mondo fonte delle forme di cui è attività principale l'intelletto universale³⁸, risponde San Tommaso: “*Materia etiam dicitur causa formae, inquantum forma non est nisi in materia*”³⁹.

3.3 Conseguenze teologiche

In teologia il discorso bruniano procede consequenzialmente, in quanto, se la materia è identificata come potenza attiva che esprime nel suo seno la forma ed è con l'anima del mondo, forma delle forme, il principio universale è la stessa sostanza di Dio.

La materia, quindi, finisce in Bruno con l'essere “il principio universale e la stessa sostanza di Dio”⁴⁰, ponendo nel nulla la celebre distinzione scolastica (materia in potenza, Dio in atto) ed ogni altra sua disquisizione è vana di fronte a questa assunzione radicale, né basta porre la differenza “che in Dio il poter essere e l'essere sono tutt'uno”, nel senso che in Dio “non v'ha alcuna cosa che possa essere e non

³⁵ Ivi, pp. 14-15.

³⁶ Ivi, p. 15.

³⁷ “Quanto alla causa effetrice dico l'efficiente fisico universale essere l'intelletto universale (...) l'intima, più reale e propria facultà e parte potenziale dell'anima del mondo. Questo è uno medesimo che empie il tutto, illumina l'universo ed indirizza la natura a produrre le sue specie come si conviene” (*De la causa, Principio et Uno, Dial. II*)

³⁸ “Per venire a li principii costitutivi de le cose, prima raggonarò de la forma per essere medesima in certo modo con la già della causa efficiente” (*De la causa, Principio et Uno, Dial. II*).

³⁹ S. TOMMASO D'AQ., *Principia naturae*, 4, 4: *Materia enim dicitur causa formae, inquantum forma non est nisi in materia; et similiter forma est causa materiae, inquantum materia non habet esse in actu nisi per formam. materia enim et forma dicuntur relative ad invicem, ut dicitur in secundo physicorum. dicuntur enim ad compositum sicut partes ad totum, et simplex ad compositum. sed quia omnis causa, inquantum est causa, naturaliter prior est causato, sciendum quod prius dicitur duobus modis, ut dicit aristoteles in decimosexto de animalibus.; per quorum diversitatem potest aliquid dici prius et posterius respectu eiusdem, et causa et causatum”.*

⁴⁰ Ivi, p. 15. “La materia non è quel *prope nihil* quella potenza pura, nuda, senza atto, senza virtù e perfezione. La dico privata de le forme e senza quelle, non come il ghiaccio è senza calore, il profondo è privato della luce, ma come la pregnante è senza la sua prole, la quale la manda e la riscuote da sé; e come in questo emisfero la terra, la notte è senza luce, la quale con il suo scuotersi potente da riconquistare. Dunque si de' più tosto dire che contiene le forme e che le includa, che pensare che ne sia vuota e le escluda” (*De la causa, Principio et Uno, Dial. IV*).

sia, mentre nelle altre cose l'essere non è tutto il poter essere, come si è visto con l'esempio della pietra, che non è insieme calce e vaso⁴¹.

Argomentazione che viene contestata dal Lombardi, in quanto, sulla scorta della logica "se, infatti, il poter essere di Dio non ammette il poter essere altro, deve dirsi che in Dio il poter essere non sia che potenza attiva di essere, cioè atto, ovvero che in Dio è esclusa ogni potenza passiva, poiché la potenza passiva è appunto il poter essere altro"⁴².

La conclusione è la confusione tra la *sostanza attiva* di Dio e la *potenza passiva* delle cose.

Per il Lombardi, inoltre, abbiamo anche un altro errore grave del filosofo nolano, che consiste nell'identificazione tra natura incorporea di Dio con la natura corporea, in quanto Bruno confonde "la natura che ha in sé incorporalmente tutti i modi di essere, con la natura corporea che non ha che questo o quel modo dell'essere"⁴³.

Affermare che la sostanza incorporea di Dio si contrae nella corporeità fa cadere in un'insanabile contraddizione⁴⁴.

La conclusione è che "la sostanza corporea, dunque, essendo finita, ed infinitamente diversa, dalla sostanza incorporea di Dio, che solo è infinita, può essere da questa creata, ma non essere la stessa"⁴⁵.

Si porrebbe, nell'ipotesi delineata da Bruno, poi un ulteriore problema: come potrebbero esser le cose corporee e particolari partecipi della pienezza dell'essenza divina?

La risposta di Bruno non soddisfa. Egli, infatti argomenta che le cose non hanno in sé tutti i modi di essere né hanno tutto l'essere.

Per Lombardi la spiegazione di Bruno gli implica la necessità di operare una distinzione che contraddice il punto di partenza: "mentre Bruno ormai nega che Dio sia la sostanza delle cose, ammette che sia, però, la sostanza delle cose"⁴⁶.

Dio non può essere "sostanza delle cose", in quanto Bruno ammette la necessità di considerare la realtà delle cose particolari "le quali, se fossero la sostanza di Dio, non potrebbero essere particolari e molteplici, essendo Dio, anche per Bruno, la sostanza che esclude ogni particolarità e molteplicità"⁴⁷, per cui, affermare che Dio è presente nelle cose a modo di loro sostanza, è contraddittorio.

⁴¹ Ivi.

⁴² Ivi, p. 16. Per Bruno alla fine ciò che contiene le forme e principia tutto "deve essere chiamata sostanza divina et ottima parente, genitrice e madre di tutte le cose naturali, anzi la natura tutta in sostanza" (*De la causa, Principio et Uno*, Dial. IV).

⁴³ Ivi, p. 17.

⁴⁴ Il poter essere di Dio è in sostanza un non poter essere altro: "Non un'altra sostanza, poiché nessuna sostanza egli pone innanzi a Dio, né potrebbe porre, e se ponesse, questa prima sostanza sarebbe essa Dio, e allora daccapo, che cosa la contrarrebbe alla corporeità. Non l'essenza stessa della natura incorporea, poiché l'essenza è quella che mantiene la cosa nel suo essere, non quella che la muta" (Ivi, pp. 16-17).

⁴⁵ Ivi, p. 17.

⁴⁶ Ivi.

⁴⁷ Ivi.

La sostanza divina, infatti, se davvero si unisse con la sostanza creata in una natura, finirebbe per annientarsi.

A tal proposito così argomenta Lombardi: *In primis* “se la sostanza divina si toglie il suo essere per sé e se ne fa un essere che può stare solo in unione essenziale con altro; divenendo forma di una natura finita dov'è la sua infinità?”⁴⁸.

In secundis “Se si vuole che l'infinito agiti il finito, l'infinito deve aver pure una forma a sé fuori del finito, poiché se è forma solo di questo anche si esaurisce in questo”⁴⁹.

Interessante l'ipotesi adombrata dal nostro Autore, a miglior comprensione delle tesi bruniane, che la natura divina possa assumere come suo strumento la natura corporea “sia che si supponga la natura divina come unica Persona, sia che si supponga che la natura corporea venga assunta da una delle Persone divine”⁵⁰.

Tale ipotesi concretamente darebbe luogo a trattarsi non più di una unione in unità di natura, “ma la natura divina, rimanendo distinta, verrebbe ad assumere come Persona, o nella Persona, la natura corporea, verrebbe cioè ad essere un'unica Persona, operante in questa, malgrado la distinzione delle nature”⁵¹.

Lombardo evidenzia le conseguenze di una errata impostazione nella teologia trinitaria per concludere che “resta che la sostanza di Dio sia nelle cose in quanto Dio è la verità delle cose”⁵².

Ed anche in questo ambito si rileva l'ulteriore errore di Bruno, che definisce le cose “quali accidenti della sostanza, non accidenti reali, ma apparenze”⁵³, in quanto, se oltre alla sostanza di Dio non vi sono altre sostanze, le cose finiscono con l'essere “irreali, mere apparenze della Sostanza”⁵⁴.

3.4 La dialettica dei contrari e l'infinità del cosmo/mondo

A proposito di tale “irrealtà”, interessante la considerazione sul presunto *irrealismo* di Bruno, posto da Lombardo in relazione con quello dell'Oriente e più in particolare posto in relazione diretta con le teorie di Çankara⁵⁵.

L'epilogo è l'affermazione della “divinità del mondo”, che, però, ad opinione di Lombardi, a parte l'inconciliabilità con la prospettiva trascendente come quella biblico-cristiana, dà luogo ad una serie di difficoltà.

⁴⁸ Ivi, p. 18.

⁴⁹ Ivi.

⁵⁰ Ivi, p. 19.

⁵¹ Ivi.

⁵² Ivi, p. 20.

⁵³ Ivi.

⁵⁴ Ivi. “E perciò dice Bruno che noi non conosciamo cose, ma ombre, ma quel che si rappresenta al senso ed è nella superficie delle cose” (Ivi). Il tema è ricorrente in *De umbris idearum. Ars Memoriae*, Parigi 1582.

⁵⁵ Lombardo si concentra ora sulle cose che per Bruno altro non sono che “accidenti della sostanza, non accidenti reali, ma apparenze”, collegandosi così alla tradizione dell'irrealismo “che fu proprio dell'Oriente e del quale ebbe qualche sentore” (Ivi).

La prima questione verte sulla “coerenza” della realtà, ossia la conciliabilità delle contrarietà: “E, innanzi tutto, poiché è proprio dell’essenza divina l’essere in tutto identica a se stessa, o, ch’è lo stesso in tutto priva di contrarietà: in che modo si giustificano, se anche il mondo è divino, i contrarii che sono nel mondo”⁵⁶.

La risposta di Bruno è che i contrari sono identici nella materia, procedendo dalla medesima materia, un po’ a guisa di Aristotele⁵⁷.

Di qui l’obiezione di Lombardi: si tratta di un ragionamento avente valenza meramente logica. “L’identità dei contrarii nella materia non è identità reale, poiché la materia stessa, senza l’atto o la forma, non è di per sé reale”⁵⁸, per cui tale identità dei contrarii nella materia, essendo irreali, si discosta infinitamente da Dio, ch’è di per sé realissima”⁵⁹.

La seconda obiezione verte sulla circostanza che, sempre supponendo che i contrarii siano identici in potenza, “nondimeno essi sono contrarii in atto”⁶⁰, il che contraddice il principio per cui “l’essenza della divinità esclude ogni contrario, sia in potenza che in atto”⁶¹.

Una terza obiezione trae spunto da San Tommaso, secondo il quale “*dicatur ad actum ens in potentia est diversum ex hoc ipso quo ordinatur ad diversum actum*”⁶². In altri termini anche ciò che è in potenza è diverso per ciò che è diversamente ordinato⁶³.

Andiamo ora al concetto di infinità di cosmo e mondo.

Esso deriva - per Bruno - dall’infinità di Dio, in quanto, a parte che egli ritenga che “il mondo sia infinito, avendo riguardo alla potenza infinita del suo fattore”⁶⁴, l’argomentazione filosofica è la seguente: “una causa efficiente infinita non può produrre che un effetto infinito”⁶⁵.

La conseguenza apparentemente logica pone in relazione il mondo “*simulacrum Dei*” con Dio stesso e, quindi, esso non sarebbe tale se non fosse infinito.

L’errore, secondo Lombardi, sta proprio nell’aver mancato di considerare che “L’infinità è propria di Dio e che ogni creatura è finita, potendo essere sempre maggiore di quella che è, e avendo sempre oltre di lei e a lei trascendente, l’infinito stesso, cioè Dio”⁶⁶.

⁵⁶ Ivi.

⁵⁷ Aristotele pone la materia come in potenza rispetto ai contrarii, come ad esempio al caldo e al freddo.

⁵⁸ Ivi, p. 21.

⁵⁹ Ivi.

⁶⁰ Ivi.

⁶¹ Ivi.

⁶² S. TOMMASO, *Summa Theologica*, I, q. 66, a. 2, ad. IVum.

⁶³ Ivi, p. 21. Esemplifica Lombardi, sulla scia di San Tommaso: “Di alcuni contrarii poi, come l’odio e l’amore, è a dirsi con S. Tommaso, che, sebbene l’amore per una cosa e l’odio pel suo contrario non siano contrarii, nondimeno l’amore per una cosa è contrario all’odio della stessa cosa” (Ivi).

⁶⁴ Ivi. Cfr. *De l’infinito, universo e mondi*, Londra 1584.

⁶⁵ Ivi.

⁶⁶ Ivi, p. 22. Aggiunge il nostro A. “Se alcuna natura, perciò, vuol essere infinita, essa deve essere data non già in molteplicità e potenzialità, ma in assoluta unità” (Ivi).

Si fa qui riferimento all'atto creativo, che di per sé è atto di potenza infinita "poiché l'infinito è il divario che c'è tra l'essere e il non essere"⁶⁷.

Sta proprio qui l'intuizione del Lombardi ed il ricorso alla creazione intesa come verità filosofica⁶⁸, oltre che teologica, tanto più che Lombardi non limita giustamente la manifestazione dell'infinita potenza di Dio al finito, "poiché Dio è per se stesso ed è dunque la sua stessa esistenza atto eterno d'infinita potenza"⁶⁹.

Non a caso Lombardi chiarisce che Dio non sarebbe certo inattivo senza la creatura e, a questo proposito, cita il salmista: "*priusquam montes fierent, Tu es Deus*" (Ps 89,2).

E sta proprio qui il punto qualificante della contestazione a Bruno: per il fatto che il mondo sia simulacro di Dio e questi sia infinito deriverebbe che anche il mondo debba essere infinito.

Invero Lombardi riconosce una certa ragione a Bruno, ma solo in parte.

È vero che il mondo simulacro di Dio si riconduce al suo creatore e lo fa anche per quanto attiene all'infinità: "Né fa ostacolo che il mondo essendo simulacro di Dio debba ripeterne anche l'infinità: la ripete, infatti, ma appunto in simulacro, non in essenza"⁷⁰.

In realtà Dio non *fa* l'infinito, ma è l'infinito stesso⁷¹.

La creaturalità ha di per sé, quindi, la cifra della finitudine, e la ha per essenza stessa⁷².

Chiaramente se "l'universa creatura è finita" lo sarà anche la corporeità. Allora, come mai Bruno parla di un mondo corporeo finito o anche di infiniti mondi finiti?

Invero facendo leva sul senso comune Lombardi si dichiara certo che ogni creatura sia finita, il che assume come cosa manifesta e lo sottolinea *ad abundantiam* con due argomentazioni.

Nella prima assume che: "ogni creatura è finita poiché non si danno corpi privi della loro forma, né forme che non siano circoscritte e finite nella loro natura e qualità, poiché forma non finita o infinita viene a dir forma informa"⁷³.

⁶⁷ Ivi.

⁶⁸ Per il concetto di creazione intesa come "verità filosofica" cfr. SESSA D., *Dio nella ricerca umana. Itinerari di teologia razionale*, Benevento 2015, pp. 97-100.

⁶⁹ Ivi, p. 22.

⁷⁰ Ivi.

⁷¹ A questo proposito Lombardi cita e confuta un sillogismo chiaramente sofistico: "Non meno erroneo è quel sillogismo che, poiché Dio non può volere quel che non vuole, neanche può far diversamente da quel che fa; onde, se Dio facesse il finito, non potrebbe far altro che il finito. In questo sillogismo si contengono due errori: primo non si tiene conto che Dio, più che non faccia l'infinito, è l'infinito stesso; secondo, che Dio non può certo volere diversamente da quel che vuole, ma poiché non può, perché non vuole, la sua non è una limitazione di potenza, ma libertà di volere, onde il sillogismo è sofistico" (Ivi, p. 22).

⁷² Non a caso "lo aver voluto Dio la creatura finita, ciò fu semplicemente per aver voluto la creatura, poiché voler la creatura è il medesimo che volerla finita" (Ivi).

⁷³ Ivi, p. 23. Cfr. *De la causa principio et uno*, Dial. II.

Nella seconda, fa riferimento al limite assoluto di ogni corpo, che non è possibile stabilire per nessun corpo in quanto “essendo ogni corpo finito il suo limite è essenzialmente in rapporto alla possibilità di altri corpi, onde la fine di un corpo è anche il principio di un altro”⁷⁴.

In definitiva il limite della corporeità sarà sempre stabilita in un rapporto e mai in senso assoluto⁷⁵.

Lo stesso Aristotele, ben noto a Bruno, assume la non infinità dei corpi con una serie famosa di argomenti, peraltro ripresi e sviluppati da San Tommaso.

In sintesi un corpo infinito non potrebbe aver parti né movimento “e ciò contro la natura dei corpi, cui è proprio il potersi muovere ed è proprio l’essere composto di parti”⁷⁶.

Tra l’altro lo stesso S. Tommaso dimostra come un corpo infinito non possa compiere alcun moto, né rettilineo, né circolare, né composto⁷⁷.

Orbene Bruno condivide tali ragioni, ma “con leggerezza” perviene a conclusioni diverse⁷⁸, affermando che in un mondo infinito non vi sono né parti, né movimento, non avendo chiaro “che la nozione di corpo potesse mai stare con la nozione di infinito”⁷⁹.

3.5 Il concetto di infinito e l’identità massimo/minimo

Ma cos’è quindi davvero l’infinito?

Lombardi procede *ex negativo*: “deve dirsi che il vero e proprio infinito consiste in questo, che di esso non si può dire niente di più grande, essendo l’assoluta totalità e completezza” e l’infinito corporeo “ha in sé la contraddizione di non poter essere mai completo o in atto, e veramente infinito se non a condizione di diventare finito”⁸⁰.

Per questo “non vi può essere altra completezza o infinità in atto fuori di quella che risolve in se stessa qualunque limite, e cioè quella incorporea e senza parti”⁸¹.

Di qui la conclusione teologica, che, applicata appunto a Dio, lo definisce infinito in atto, un atto senza fine, nel senso “che nessuna fine o altra parte possa mai esprimere tutta l’essenza dell’infinito”⁸².

⁷⁴ Ivi.

⁷⁵ Paradossalmente la stessa “non finibilità” del limite finisce con l’appartenere di per sé alla natura stessa del finito.

⁷⁶ Ivi.

⁷⁷ Cfr. ivi. L’insegnamento di Aristotele in tal senso è supportato dalla considerazione per la quale “un corpo infinito non potrebbe muoversi di moto rettilineo, poiché occupando ogni luogo, non avrebbe luogo ove rivolgersi; né moto circolare, poiché la linea di un tal circolo, essendo infinita verrebbe a coincidere con la meta” (Ivi).

⁷⁸ “Ma sebbene paia incredibile tanta leggerezza in tanto cauto pensatore, pur approvando le dimostrazioni, ne rigettò nondimeno la conclusione” (Ivi).

⁷⁹ Ivi, p. 72.

⁸⁰ Ivi.

⁸¹ Ivi.

⁸² Ivi.

Ultima tesi confutata riguarda l'unità come essenza del mondo, nel senso che "la monade o unità, che è l'essenza di Dio, sia anche l'essenza del mondo"⁸³.

Invero Lombardi, nell'esaminare la posizione di Bruno, rileva come questa si scontri con un'evidenza immediata: nelle cose, infatti, non solo appare l'unità, ma anche la molteplicità (/o numero), per cui "Bruno è costretto a spiegare come mai l'unità, essenza delle cose, non esprima nelle cose la sua assoluta natura, ma anche la natura del molteplice e dice che il numero è accidente della monade o unità, a quel modo che l'esser composto è accidente dell'atomo e l'atomo essenza del composto"⁸⁴.

Abbiamo, quindi, la monade come essenza delle cose e il numero come accidente.

Il primo elemento che suscita perplessità in Lombardi è l'attribuzione dell'unità alle creature incorporee, senza ulteriori specificazioni da parte di Bruno, laddove questa propriamente appartenga solo a Dio. Le creature, infatti "hanno sempre unità particolare, poiché nel nostro linguaggio, esse son parte dell'universa creatura in atto, e parte dell'universa creatura in potenza"⁸⁵.

Inoltre non si tratta di unità primaria, ma secondaria, in quanto "ha in sé questo o quel modo di essere"⁸⁶, per cui se parliamo di unità delle cose, e legittimamente, è doveroso specificare che la intendiamo in maniera diversa dall'Unità Suprema e assoluta che è in Dio.

"Bruno trascura completamente, infatti, la circostanza che "nel mondo corporeo il numero è essenza delle cose non meno che l'unità, poiché i corpi sono tali non solo per l'uno, ma anche per il molteplice"⁸⁷.

E non a caso, proprio questa visione dell'infinito porta Lombardi a particolari considerazioni sul problema del "massimo e minimo".

Bruno, infatti, sostiene l'identità massimo/minimo.

A tal proposito Lombardi concorda parzialmente: "è fuor di dubbio che il massimo e il minimo assoluti siano identici, non potendo il massimo assoluto essere minore di quel che è, poiché non potrebbe diminuire senza perdere la sua essenza; né potendo il minimo assoluto essere maggiore di quel che è, poiché, essendo il tutto non può aumentare"⁸⁸. E tale discorso può avere un'applicazione teologica e applicarsi anche a Dio, che "può dirsi ugualmente il massimo e il minimo assoluto: il massimo perché infinito, il minimo perché irriducibile"⁸⁹, ma tale assunto non è

⁸³ Ivi, p. 73.

⁸⁴ Ivi, p. 25. "*Sic compositio accidit atomo et atomus est essentia compositi*" (BRUNO G., *De minimo* in *Op. Lat. I, Pt. III, Ch. 2, Scholium*, p. 140. Cfr. a tal proposito LECLERC I., *The Nature of Physical Existence*, London 1972, p. 171.

⁸⁵ Ivi, p. 26.

⁸⁶ Ivi.

⁸⁷ Ivi. Anzi Lombardi addirittura assume che "si potrebbe dire che l'essenza dei corpi sia prima il numero e poi l'uno" (Ivi). A tal proposito profonda ed intuitiva è l'osservazione del Lombardi sull'atomo, che, comunque lo si pensi "è necessario sia composto di parti e divisibile" (Ivi).

⁸⁸ Ivi, pp. 27-28.

⁸⁹ Ivi, p. 28.

applicabile alle cose, in quanto nelle cose non vi è alcun massimo o minimo assoluto “ma ogni cosa può essere maggiore o minore di ciò che è”⁹⁰.

4. Spinoza

4.1 Introduzione. La teoria della definizione in Spinoza

L'*incipit* della trattazione esprime una sintesi critica davvero pregnante: “Spinoza, negando il fine soprannaturale dell’uomo, volle nondimeno che ogni cosa vivesse *sub specie aeternitatis*, e concepì Dio come la sostanza unica ed infinita e le cose come modi di questa sostanza”⁹¹.

Da qui la conseguenza lineare per cui le cose estese e i pensieri non sono in sé, ma nella sostanza di Dio e la prospettiva ontologica panteista soggiace alla logica per cui “non regna altro che l’assoluta necessità procedente dall’assoluta natura di Dio”⁹².

In particolare preoccupa Lombardi l’assunto di base di Spinoza, secondo il quale “Dio è causa immanente non transitiva di tutte le cose. Perché tutte le cose che sono in Dio debbono essere pensate attraverso Dio”⁹³.

La trascendenza è totalmente negata, aprendo la strada all’insidia dell’argomento ontologico “considerando Dio non nella sua opposizione al mondo, ma semplicemente nel suo concetto”⁹⁴.

E proprio questa preoccupazione dà luogo al punto di partenza della trattazione su Spinoza, chiedendosi il nostro Autore se dalla definizione di Dio si possa concludere alla sua esistenza.

La risposta affermativa costituisce il primo errore che viene rimproverato a Spinoza.

L’argomentazione di Lombardi parte dalla precisazione preliminare del concetto stesso di definizione.

Un primo tipo di definizione per Lombardi è quella contraddittoria, dalla quale si traggono conclusioni esatte rispetto alla definizione, ma chiaramente erranee.

⁹⁰ Ivi.

⁹¹ Ivi, p. 28. Scrive Spinoza: “Per Dio intendo l’essere assolutamente infinito, cioè una sostanza costituita da infiniti attributi, dei quali ciascuno esprime un’essenza eterna e infinita” (*Ethica ordine geometrico demonstrata*, I, def. 6) e specifica che intende per sostanza “ciò che è in sé ed è concepita per sé: cioè quella il cui concetto non abbisogna del concetto di altra cosa per essere formato” (Ivi, def. 3). Spinoza definisce l’attributo “ciò che l’intelletto attribuisce alla sostanza come costituente l’essenza di esso” (Ivi, def. 4).

⁹² Ivi. Non a caso Spinoza - secondo Lombardi - nega non solo l’esistenza, ma anche la conoscibilità delle cose in sé, quindi assolutamente, ma sempre in relazione ad un intelletto ed in riferimento alla sostanza unica che coincide con Dio.

⁹³ *Ethica ordine geometrico demonstrata*, I, pr. 18.

⁹⁴ Ivi. Cfr. il problema del rapporto tra *natura naturans* e *natura naturata* che in fondo si risolve nell’identità (*Ethica ordine geometrico demonstrata*, I, pr. 29, scolio).

L'esempio è costituito dalla definizione del triangolo come quadrato, per cui l'area si calcolerebbe moltiplicando il lato per se stesso, il che è congruente con la definizione ma è erroneo⁹⁵.

La seconda è costituita dalle cosiddette definizioni immutabili, cioè giudizi analitici come "il tutto è maggiore della parte"⁹⁶.

La terza è data dalle definizioni che sono né contraddittorie, né derivano da giudizi analitici, ma "hanno d'uopo d'essere esse stesse dimostrate"⁹⁷.

Il caso di fattispecie riguarda proprio Dio, in quanto affermare che si tratta "dell'essere la cui essenza implica l'esistenza"⁹⁸ delinea un concetto tutt'altro che chiaro a tutti, come ugualmente discutibile è il concetto di "ciò rispetto alla quale nulla sia pensabile come più grande" o di "essere necessario"⁹⁹.

Per Lombardi andiamo incontro a *concetti di concetti*, in una riflessione prete-stuosa e capziosa, o, almeno tautologica, in quanto si giunge "alla necessità della definizione e dei concetti, allora concediamo che dalla definizione discenda senz'altro la dimostrazione, poiché v'è contenuta analiticamente"¹⁰⁰, anzi, logicamente e paradossalmente, sarebbero i concetti della dimostrazione a dover essere dimostrati.

4.2 I cardini dell'ontologia spinoziana. Deus causa sui

Ma la contraddizione più stridente Lombardi la individua nella definizione di Dio come *causa sui*, che viene liquidata brevemente "poiché la *causa di sé* importa che una cosa possa essere prima di essere, il che è contraddittorio"¹⁰¹.

E qui il riferimento è Bruno in quanto "ponendo Dio come causa di sé Spinoza pose propriamente Dio in divenire e in questo non considerò che se Dio stesso si pose in divenire, tutto quel che diviene diviene affatto dal nulla, non essendovi alcun atto primario ed assoluto donde provenga. Ma da ciò diciamo più distesamente contro Bruno e altrove"¹⁰².

Altro cardine dell'ontologia spinoziana è l'assunto secondo il quale la sostanza che concepisce Spinoza non possa produrre altra sostanza.

⁹⁵ Cfr. *ivi*, p. 31.

⁹⁶ Cfr. *ivi*.

⁹⁷ *Ivi*.

⁹⁸ *Ivi*.

⁹⁹ Effettivamente "parendo anzi loro che ogni essenza sia contingente, sì che nessuna essenza possa dirsi, se non contraddittoriamente, ch'essa valga a implicar l'esistenza" (*Ivi*). Val la pena sottolineare come per Lombardi sia contraddittorio anche parlare di un essere del quale non è pensabile il maggiore "parendo anzi coloro che di qualunque essere possa sempre pensarsi un essere più grande" (*Ivi*). Lo stesso vale per il concetto di essere necessario "parendo a molti che qualunque essere, o Dio stesso" possa essere e non essere e che nulla possa concepirsi come necessario" (*Ivi*).

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 32.

¹⁰¹ *Ivi*. Scrive Spinoza: "Intendo per causa di sé ciò la cui essenza implica l'esistenza, ossia ciò la cui natura non può essere concepita se non esistente" (*Ethica ordine geometrico demonstrata*, I, def. 1).

¹⁰² *Ivi*.

Il motivo è coerente con l'ottica del filosofo: “anche quest'altra sostanza, come tale, dovrebbe concepirsi in sé, mentre quale effetto implica la cognizione della sostanza che la produce e si concepisce in essa”¹⁰³.

In altri termini si erra nel concepire il rapporto tra causa ed effetto. Esso è certamente un rapporto necessario, ma che salva la realtà autonoma dell'effetto¹⁰⁴.

Ecco perché Lombardi chiarisce ancor più analiticamente: “Ciò che si concepisce veramente ed esclusivamente in altro, è quello che nella sua dipendenza dall'altro rimane in esso, senza aver mai propria esistenza, come le proprietà e gli accidenti dei corpi. V'è tuttavia una sostanza la quale non solo si concepisce in sé e per sé, ma ancora senza dipendenza alcuna da altra sostanza, e questa è la prima sostanza, o Dio: da cui pertanto possono essere create altre sostanze”¹⁰⁵.

Ma il punto forte di Spinoza, che a prima vista può essere di per sé suggestivo, è il cardine stesso della sua tesi: essendo Dio la sostanza che consta di infiniti attributi, al di fuori di essa non può darsi alcuna altra sostanza “poiché quest'altra sostanza non potrebbe spiegarsi con alcun attributo che già non fosse in Dio e così esisterebbero due sostanze con lo stesso attributo e quindi non diverse, ma della stessa natura, in quanto son gli attributi quelli che esprimono la natura della sostanza”¹⁰⁶.

L'apparente linearità cela, però, un grave errore di prospettiva.

Lombardi la confuta in maniera rapida: sebbene tutti gli attributi “che s'incontrano nella sostanza creata siano primariamente e necessariamente in Dio, nondimeno in Diosi trovano sotto altra natura, vale a dire in unità assoluta e nella creatura sparsi e riflessi in molteplicità, non in essenza, ma in somiglianza”¹⁰⁷.

4.3 La teologia spinoziana

Spinoza attribuisce a Dio modi ed attributi infiniti e questo, ad avviso del nostro A., comporta una serie di problemi.

Certamente nell'ottica spinoziana questo è vero, in quanto “nessuno degli attributi ch'esprimono un'essenza eterna e infinita e nessun modo infinito possono mancare all'infinita perfezione di Dio. Spinoza) pose poi che gli attributi e anche i modi infiniti si distinguano nel loro genere gli uni dagli altri”¹⁰⁸.

¹⁰³ Ivi, pp. 32-33.

¹⁰⁴ “Similmente a ciò che diciamo contro Kant, trattando il rapporto che le cose hanno con l'intelletto, adducendo anche l'esempio del figlio, la cui esistenza è separata da quella del padre, sebbene da questa derivi” (Ivi, p. 33).

¹⁰⁵ Ivi.

¹⁰⁶ Ivi. Scrive, infatti, Spinoza: “Per Dio intendo l'essere assolutamente infinito, cioè una sostanza costituita da infiniti attributi, dei quali ciascuno esprime un'essenza eterna ed infinita” (*Ethica ordine geometrico demonstrata*, I, def. 6).

¹⁰⁷ Ivi, pp. 33-34. Similmente Lombardi confuta la tesi secondo la quale la difficoltà che scaturisce dalla circostanza che “poiché i modi finiti in ciò che differiscono dalla natura infinita di Dio non si possono spiegare con essa natura, se non in quanto siano stati creati” Spinoza ammette che i modi finiti debbano ripetere il loro essere l'un dall'altro all'infinito”, ma questo “è un rimandare la difficoltà, non risolverla” (Ivi, p. 34).

¹⁰⁸ Ivi, p. 34.

Certamente in Dio, però, non ci può essere alcuna molteplicità o distinzione in quanto “la molteplicità o distinzione, essendo potenzialmente infinita, in ciò che ad ogni singola si può sempre aggiungere altra cosa singola, questa potenzialità infinita sarebbe dal nulla e non sarebbe affatto possibile, ove non fosse un unico atto primigenio che contenesse in sé, in grado eminente, tutto ciò che è possibile nell'infinita potenzialità”¹⁰⁹.

Ipotizza, poi, che se gli attributi e i modi infiniti fossero distinti e diversi, tale distinzione dovrebbe porsi per creazione, il che è inaccettabile.

Ma un'ultima osservazione è risolutiva: ciò che è infinito soltanto nel suo genere non è veramente infinito e non può esprimere l'essenza eterna e infinita (come avviene in Dio), poiché l'essenza infinita “deve comprendere ogni genere e deve consistere (...) in un unico atto assolutamente universale, onde nessun attributo che non abbia la medesima universalità ne può esprimere l'essenza”¹¹⁰.

Di qui la conclusione: tutti gli attributi e i modi infiniti sono in Dio, diversamente da quanto assume Spinoza, una medesima cosa e il fatto che noi riferiamo a Dio molti attributi è dovuto al limite della nostra comprensione di Dio, poiché “non lo conosciamo nella sua verità, ma nella creatura, che non potendo riflettere in uno l'unità divina, la riflette sparsa in varietà di attributi”¹¹¹.

4.4 L'estensione universale

Spinoza si pone il problema se possa esistere un'estensione universale di cui le singole cose siano modi e un pensiero universale di cui i singoli pensieri siano anche modi.

La risposta di Spinoza è affermativa in quanto “pose Spinoza che, siccome i singoli corpi e i singoli pensieri, desiderii, volizioni, non si concepiscono in sé, ma i corpi nell'estensione e i pensieri nel pensiero, così questa natura universale dei corpi e del pensiero sia essa la loro sostanza ed essenza e che i singoli corpi e pensieri non siano che modi, o affezioni, della sostanza”¹¹².

Si reitera la prospettiva erronea che esistano modi od affezioni nella sostanza divina e Lombardi osserva che “ogni singola cosa singola e finita non esaurisce mai in sé la natura del suo essere, poiché è sempre possibile che vi siano altre cose finite della medesima natura”¹¹³.

Ogni cosa finita è legata ad un'infinita potenzialità e non si può che concepire in relazione al finito.

¹⁰⁹ Ivi. Aggiunge Lombardi “né potrebbe darsi una molteplicità in atto infinita, essendo contraddittorio che un numero in finito possa essere in atto” (Ivi).

¹¹⁰ Ivi, p. 35.

¹¹¹ Ivi.

¹¹² Ivi, p. 34. Nel definire l'estensione Spinoza afferma: “L'estensione è un attributo di Dio, cioè Dio è la cosa estesa” (*Ethica ordine geometrico demonstrata*, II, pr. 2).

¹¹³ Ivi, p. 35.

E sta proprio qui il nucleo centrale della riflessione di Lombardi, secondo il quale “questa potenzialità universale, pertanto, ben lungi dal poter essa dar ragione delle cose finite, ha essa stessa bisogno, siccome appartenente alla natura del finito, d’una ragione infinita e per se stessa esistente”¹¹⁴.

Ma la sostanza corporea è indivisibile?

Spinoza ritiene che anche la sostanza corporea sia un attributo di Dio, ma sostiene anche che essa sia finita e non divisibile, affermando però che quand’anche fosse divisibile ciò non sarebbe indegno per Dio.

Per Lombardi si tratta di uno scenario concettuale non privo di legittime accuse di poca chiarezza e contraddittorietà, tanto più che nella maggior parte dei luoghi in cui esprime il suo pensiero si definisce come infinita e indivisibile.

L’argomentazione, però, ad opinione del Lombardi non regge.

Una delle argomentazioni di Spinoza per affermare l’indivisibilità è che se la materia fosse divisibile “dovrebbe ammettere il vuoto tra le sue parti ed è ovvio che il vuoto non è che immaginazione”¹¹⁵.

Si tratta, comunque, di un falso problema, in quanto “facciamo osservare che, sebbene il vuoto non possa certamente avere alcun valore assoluto, nondimeno quella possibilità inerente alla materia di essere soggetto del movimento ben può esprimersi con la parola vuoto, intendendo non già che il movimento sia possibile mediante il vuoto, ma che la possibilità del movimento è ciò che dicesi vuoto”¹¹⁶.

Inoltre per Spinoza la divisibilità o meno della materia è una modalità, ma questa modalità non esclude la natura quantitativa della materia e, infine “dire che la sostanza corporea, anche ammessa indivisibile, non perciò è indegna di Dio, non vuol dir nulla, poiché si dice indegna di Dio solo perché Dio, essendo essenzialmente indivisibile, s’oppone essenzialmente a una tal natura”¹¹⁷.

4.5 Intelletto e volontà in Dio

Un’interessante questione teologica affrontata da Lombardi verte sulla questione se Dio abbia intelletto e volontà. La tesi dello Spinoza è che ciò non avvenga e, quindi, che Dio non abbia né intelletto né volontà.

Lombardi nota a tal proposito che tale tesi verrà fatta propria da Kant perché, per il filosofo tedesco, l’intelletto e la volontà di Dio “non possono essere detti che in pura equivocazione”¹¹⁸.

¹¹⁴ Ivi. Il sostrato delle cose finite considerato, in altri termini, da Spinoza come sostanza e principio universale, altro non è che mera potenzialità e astratta universalità di tutte le cose finite, cioè “quella potenza che insieme e inseparabilmente con l’atto costituisce la realtà delle cose astratte” (Ivi, p. 36).

¹¹⁵ Ivi, p. 37.

¹¹⁶ Ivi.

¹¹⁷ Ivi. Si reitera l’errore di Bruno, specialmente laddove si argomenta che la natura debba essere infinita avendo per causa Dio che è infinito.

¹¹⁸ Ivi, p. 38. Sulla predicazione dell’essere e, nella fattispecie, sulle conseguenze anche teologiche della predicazione equivoca cfr. SESSA D., *Profili istituzionali di cosmologia e ontologia*, cit., pp. 138-140.

Contrariamente a tale impostazione ed in aperto dissenso, Lombardi sostiene che la dimostrazione che a Dio convenga l'intelletto è pienamente possibile e congruente.

Il presupposto “che Dio poi non solo abbia intelletto, è facile vedere, considerando che ove Dio non fosse intelletto, neanche sarebbe. Ogni essere, infatti, in tanto è, in quanto cade sotto la definizione di quel che è, in quanto, cioè, è essenzialmente intellegibile. Che esso è e quel che esso è l'intelletto che lo dice, non esso. L'essere, dunque, si rapporta necessariamente a un intelletto”¹¹⁹.

L'essere di Dio, però, non potrà mai rapportarsi a un intelletto che lo preceda o sia fuori di esso “perché niente è prima del suo essere e niente è fuori di esso, cioè niente esiste che non sia in Dio in grado eminente”¹²⁰.

La conclusione è che “L'essere di Dio, adunque, se vuol essere, dev'essere essenzialmente intelletto e in quel che non fosse intelletto, restando privo d'ogni possibilità di definizione ed intellegibilità, non sarebbe”¹²¹.

Si potrebbe obiettare a questa argomentazione, che, pur ammettendo che l'essere e l'intelletto concorrano in Dio in una natura, non essendo la stessa cosa, sussista un'analogia con quanto avviene in materia e forma, che concorrono in una medesima natura dei corpi, ma non sono la stessa cosa.

L'obiezione viene superata dalla considerazione che in Dio la distinzione che in ogni cosa sussiste tra essere ed essenza non c'è, poiché “in Dio che è in atto tutto quel che può essere e altro non si può aggiungere al suo essere, questa distinzione non esiste e solo esiste l'identità assoluta della natura”¹²².

Va osservato che Lombardi giustamente rileva come la stessa esistenza dell'essere creato trovi la sua giustificazione nell'intelletto divino “che appieno lo comprende, essendone la causa creatrice”¹²³.

L'ipotesi che l'essere e l'intelletto fossero in Dio due momenti distinti, si verificherebbe come conseguenza della dichiaratoria della loro finitudine: “se l'essere e l'intelletto fossero in Dio due momenti distinti, come tali sarebbero anche finiti, l'uno e l'altro, mancando il loro complemento”¹²⁴.

Resta infine la questione sulla volontà che viene risolta affermando che “Dio non solo ha volontà, ma è essenzialmente volontà”¹²⁵.

¹¹⁹ Ivi.

¹²⁰ Ivi. Anche qui è presente il richiamo alla concezione tomista, in quanto Lombardi segue la via della cosiddetta “affermazione eminente”, che, insieme con la “via della negazione” e con la “via dell'attribuzione affermativa” costituisce la metodica dell'itinerario sistematico tomista per delineare i cosiddetti “attributi” di Dio. Cfr. SESSA D., *Dio nella ricerca umana*, cit., pp. 80-82.

¹²¹ Ivi.

¹²² Ivi, p. 39. La distinzione presente in tutte le cose tra essere e essenza, forma e materia, atto e potenza, esiste “perché ogni cosa creata essendo finita, l'atto esprime i limiti entro cui è contenuta, e la potenza tutto ciò che è possibile oltre i limiti della cosa stessa. Si dà così la distinzione tra ciò che la cosa è e ciò che può essere, tra ciò che è in atto e ciò che è in potenza” (Ivi).

¹²³ Ivi, p. 39

¹²⁴ Ivi. Neppure la loro sintesi potrebbe, infatti, renderli completi “poiché questa può completarli solo nel senso che l'essere e l'intelletto verrebbero a concorrere in un'unità, non già nel senso che questa unità o sintesi renderebbe infiniti un essere o un intelletto che di per sé sono finiti” (Ivi).

¹²⁵ Ivi.

L'argomentazione seguita dal Lombardi è per assurdo.

Ipotizzando che l'essere di Dio fosse altro dal suo volere “in quel che sarebbe altro, anche se lo comprendesse, lo comprenderebbe però per quel che è e non nella ragione del suo essere, o perché è, e così il suo essere, essendo altro dal suo volere, sarebbe chiuso a Dio nella sua *primordialità*”¹²⁶.

Si noti la notevole *vis speculativa* dell'Autore, il quale a fronte dell'ipotesi *ex absurdo*, rileva come la conseguenza sarebbe quella che Dio stesso vedrebbe questo suo essere meramente ma “senza comprenderne il come e il perché; esso non risponderebbe dunque ad alcuna comprensibilità o intellegibilità e la sua stessa *primordialità*, segregata da ogni luce intellettuale, cadrebbe nel nulla e sarebbe il nulla”¹²⁷.

La volontà, pertanto, costituisce un vero e proprio attributo di Dio e non è un mero modo del pensiero come avviene secondo Spinoza, per il quale, tra l'altro non si ammette capacità di esprimere l'essenza eterna ed infinita¹²⁸.

4.6 Il caso e la necessità. La volontà umana

Ma nella natura esiste il caso?

Per Spinoza ogni effetto di natura è determinato necessariamente “dovendosi ogni effetto riportare a una causa e ogni causa essere effetto di un'altra causa, sì che non potesse darsi alcun effetto che avvenisse casualmente o contingentemente”¹²⁹, ma - si chiede Lombardi - i nessi eziologici sono di per sé contraddittorii rispetto alla contingenza ed alla casualità.

È vero che si dice che nulla avviene a caso “intendendo che avvenga senza necessità, ma perché, pur avvenendo necessariamente, avviene al di fuori o al di sopra dell'ordine e del fine cui le cose son naturalmente conformate e destinate”¹³⁰.

Orbene Lombardi chiarisce senso e portata del termine caso facendo riferimento a Dio, nel senso che “se Dio stabilì un ordine e un fine nelle cose, permise nondimeno che le cose potessero fallire il loro ordine e il loro fine. E questo è quel che diciamo caso”¹³¹.

Un esempio emblematico è quello di due navi che si urtano. Esso avviene “a caso, quando la direzione delle navi porta sì necessariamente all'urto, ma non conformemente al fine; quando il movimento delle navi non è ordinato all'urto, sebbene l'urto avvenga per necessità”¹³².

¹²⁶ Ivi.

¹²⁷ Ivi.

¹²⁸ A questo punto il lettore si aspetterebbe una trattazione sulla libera volontà di Dio o sulla necessità dell'operare in fedeltà alla sua natura, ma Lombardi rimanda la trattazione di questa problematica a Kant (Cfr. *Critica delle metafisiche*, cit., pp. 48-79).

¹²⁹ Ivi, p. 40.

¹³⁰ Ivi.

¹³¹ Ivi. Ciò avviene sovente allorché “la cosa fallisce il suo ordine e il suo fine, malgrado le disposizioni e le circostanze più favorevoli” (Ivi).

¹³² Ivi, p. 41.

In definitiva le cose che avvengono secondo l'ordine della natura si differenziano con quelle che avvengono secondo il caso. Entrambe avvengono per necessità, ma la necessità nel caso è senz'ordine.

“Se, infatti, noi potessimo stabilire una serie qualunque di avvenimenti casuali, noi potremmo certo trovare la necessità del loro succedersi, secondo una concatenazione di cause e effetti, ma non troveremmo giammai alcun ordine o legge”¹³³.

Ma in questa problematica, cosa dire della volontà dell'uomo: è veramente libera? La questione diventa antropologica.

Il punto di partenza degli errori circa il libero arbitrio sta nel ritenere che “non potendosi concepire alcuna volontà che agisca, o semplicemente voglia, senza un motivo, così nessuna volontà par libera rispetto al suo motivo, ma da questo necessariamente determinata”¹³⁴.

L'espressione “necessariamente determinata” esclude un genuino e libero arbitrio per far cadere la libertà in mero determinismo.

In altri termini il motivo determinante è davvero tale da escludere la libertà di volere - si chiede Lombardi - o in altri termini, in una natura intellettuale avviene tutto alla stregua di ogni altra natura in cui “il movente - quando non impedito da cause esterne - muove necessariamente il suo oggetto”, ma per Lombardi “non avviene così nella natura intellettuale”¹³⁵.

In primis Lombardi rileva e invita a riflettere che la natura intellettuale “siccome capace di universalizzare e di astrarre, è di natura riflessiva o capace di riflettere su se stessa”¹³⁶.

Segue un'osservazione chiaramente tomista, poiché Lombardi rileva che la natura umana “non solo conosce, come anche gli animali irrazionali conoscono, e non solo, in più degli animali irrazionali, ha una conoscenza universale ed astratta, ma sa di conoscere, né soltanto vuole, ma sa di volere”¹³⁷.

La conseguenza è che ogni creatura intellettuale è capace di determinarsi secondo motivi universali e astratti, ma ha la possibilità anche di determinarsi indipendentemente da questi “e cioè il motivo di volersi semplicemente così determinare e di affermare così il proprio volere”¹³⁸.

¹³³ Ivi, p. 41.

¹³⁴ Ivi, p. 41.

¹³⁵ Ivi.

¹³⁶ Ivi. Il riferimento alla *metacognizione* di San Tommaso è evidente.

¹³⁷ Ivi, pp. 41-42. La teoria dell'autocoscienza è intesa da San Tommaso come *reditio completa*, cioè come riflessione che opera il soggetto su di sé e viene meglio definita come autocoscienza riflessiva. Si tratta della soluzione tomista al problema critico, radicata sul fondamento ontologico il medesimo dell'antropologia. Cfr. *Quaestiones Disputatae de Veritate et Summa Theologica*. Culmina con l'apertura all'essere. Cfr. *De Veritate*, q. 10, a. 8, c ; *S.Th.*, q. 87, a. 1, c ; S.C.G., Lib. III, cap. 46. Per una trattazione sull'importante nodo tematico cfr. STAGNITTA A., *L'autocoscienza. Per una rilettura antropologica di Tommaso d'Aquino*, Napoli 1979; SALATIELLO G., *L'autocoscienza come riflessione originaria del soggetto su di sé in San Tommaso d'Aquino*, Roma 1996.

¹³⁸ Ivi, p. 42.

La massima *Volui quia sic vului* citata a questo punto dal Lombardi è, quindi, intesa come “possibilità di determinazione così a questo come a quello”¹³⁹ e l’uomo è libero anche rispetto a motivi ideali, avendo un arbitrio certamente singolare.

La volontà, infatti, non è determinata da nulla in quanto la natura è libera di fronte ai suoi stessi motivi.

E se l’uomo - si chiede Lombardi - si trovasse di fronte al Sommo Bene?

L’interessante questione viene sviluppata sempre in prospettiva tomista da Lombardi, il quale ritiene che unico caso in cui la libera scelta dell’uomo possa essere impedita è quello in cui l’uomo avesse innanzi a sé il Sommo Bene “poiché ciò soltanto gli potrebbe impedire di rivolgersi ad alcun altro bene particolare”¹⁴⁰.

Altro caso di rilievo nella dialettica della volontà è quello definito da Lombardi “morboso”. Così argomenta il nostro A.: “In quegli stati morbosi, in cui l’uomo persegue coscientemente, contro la sua stessa volontà, una qualche azione (limite e precarietà della volontà umana che si contrappone a quella di Dio) non si ha propriamente, com’è notorio, uno stato integrale e continuativo di coscienza, ma un processo alterno, in cui allo stato di incoscienza succede uno stato di incoscienza, e l’azione, o anche le singole azioni, si compiono sempre in quest’ultimo stato (...) ma quello che conta non l’azione esterna, ma il consenso pieno e intimo della volontà, che manca in tali casi”¹⁴¹.

Alcuni uomini si volgono al bene, altri al male, proprio in virtù della libera volontà, al di là della diversità soggettiva degli uomini e di quella oggettiva delle cose, anzi “è appunto la libertà che dà ragione alla diversità, poiché questo è proprio della sua natura, di potersi diversamente e liberamente volgere”¹⁴².

4.7 L’Idea di Dio

Ma l’idea di Dio è frutto di immaginazione?

La genesi della credenza nell’idea di Dio, secondo Lombardi, fu spiegata da Spinoza in termini radicalmente insufficienti.

Gli uomini furono “indotti a credere in Dio, considerando che, siccome molte cose della natura servivano loro come mezzi, così vi dovessero essere dei reggitori della natura, dotati di libertà umana, che avessero avuto cura di loro e disposto per tutto del loro uso”¹⁴³.

Di qui la disposizione dell’uomo spaventato ed estasiato dai fenomeni della natura che sono indotti ad animarla e immaginano l’esistenza di esseri superiori per

¹³⁹ Ivi.

¹⁴⁰ Ivi, p. 42.

¹⁴¹ Ivi.

¹⁴² Ivi, p. 43. Non per questo, però, Lombardi pensa al caso, anzi, proprio per puntualizzare che nulla ha a che vedere il caso con la libertà umana afferma che “la volontà non irrazionalmente vuole, che la diversità di comportamento non manca d’una ragione e d’una causa adeguata, poiché la sua libertà è ragione e causa adeguata della diversità o anche delle diverse possibilità del suo comportamento” (Ivi).

¹⁴³ Ivi, p. 44.

i loro bisogni, ma certamente, qualunque supremazia avessero “erano pur sempre degli esseri o dei di natura e contingenti”¹⁴⁴.

Però non si tratta che di creature dell'immaginazione, le quali non vennero mai definite necessarie ed assolute o principi delle cose. Non a caso i primi pensatori ricercavano l'*arché* e comunque nulla avevano a che fare con un dio necessario e trascendente “il cui concetto, sebbene sia stato la meta di tutti i pensatori, non si trova presso nessun filosofo e nessun popolo della antichità, ad eccezione unica e mirabile del popolo ebreo”¹⁴⁵.

Abbiamo qui un passaggio chiave di Lombardi che, in sintonia con la tradizione tomista e con il Magistero, afferma chiaramente che “deve pertanto convenirsi che al concetto proprio di Dio si può giungere per rivelazione, o anche per ragione, argomentando dall'essere del mondo, ma non propriamente per immaginazione”¹⁴⁶.

La storia delle religioni per Lombardi ci evidenzia, infatti, due modalità di approccio al problema di Dio: il principio religioso fondato sul mistero del mondo, più ricco ed evoluto ed il “principio dell'idolatria”, fondato su immaginazione e superstizione. “Il principio della vera religione distacca l'uomo dalla terra e lo conduce a Dio; il principio falso lo porta al culto del mondo e degli Dei del Mondo. L'un principio è celeste, l'altro terrestre”¹⁴⁷.

Ebbene, proprio quando si sottrae l'interpretazione della natura all'immaginazione emerge il “principio vero”.

Secondo Lombardi, quindi, non è del tutto appropriato parlare di “religione” dei primitivi, in quanto non si tratta di vere e proprie religioni, anzi esse impoveriscono il senso religioso confondendo umano e divino, cadendo nell'idolatria, impedendo all'uomo “la verace contemplazione di sé nella natura”¹⁴⁸.

“Dobbiamo infine rilevare che la dimostrazione delle origini naturali e positive della religione non può infirmare la verità della religione soprannaturale e rivelata, la quale non contraddice la natura, anzi con la natura si fonda e perfeziona. E perciò nella natura, così della ragione come dell'immaginazione, si trova già l'inclinazione e il principio naturale della religione”¹⁴⁹.

Çancara è il più grande restauratore dell'induismo contro il buddismo, ma, per Lombardi, la sua originalità “consiste nell'aver condotto fino alle estreme conseguenze, e, cioè, all'irrealtà del mondo l'immanentismo *upanishadico* e *brahminico* e, in genere, ogni immanentismo o panteismo”¹⁵⁰, per cui, la conseguenza

¹⁴⁴ Ivi.

¹⁴⁵ Ivi, p. 44.

¹⁴⁶ Ivi. *L'aptitudo naturalis ad Deum* è attestata dal Magistero. Tra li tanti riferimenti cfr. DS 3031, 3033, 3041, 3042, 3043.

¹⁴⁷ Ivi. Lombardi spiega l'avversione delle Scritture contro l'idolatria come “avversione contro il principio delle false religioni negli uomini primitivi” (Ivi).

¹⁴⁸ Ivi, p. 45.

¹⁴⁹ Ivi.

¹⁵⁰ Ivi, p. 269.

è semplice: questo mondo, di cui la divinità è essenza, è la medesima cosa della divinità e “in quanto appare diverso dalla divinità, non è che illusione e magia”¹⁵¹.

“L’induismo come religione manca di quel carattere essenziale della vera religione, che è la conoscenza d’un Dio trascendente, tuttavia esso possiede, malgrado tante aberrazioni, il senso del divino e il sentimento di adorazione del divino”¹⁵².

5. Conclusione

Va rilevata, alla fine di questa sintetica ricognizione del pensiero da parte del filosofo di Catanzaro, una grossa capacità di sintesi e, nel contempo, una grossa competenza nel ricondurre le osservazioni all’autentico pensiero dei filosofi di riferimento.

Si denota, a tal proposito, la capacità di porsi “all’interno” del pensiero stesso del filosofo, ad individuare il *sitz im leben*, a far proprio il problema sulla scorta del quale il filosofo disserta e, quindi, a ricercare ed individuare le motivazioni stesse del filosofare ed i nessi eziologici alla base dell’architettura concettuale.

L’impianto è riconducibile a San Tommaso e tale tomismo emerge inconfutabilmente e costantemente.

L’utilizzo dell’impianto aristotelico-tomista conferisce alla trattazione un alto valore speculativo, che fa tutt’uno con l’impegno ontologico dell’Autore, che, anticipando la controversia col pensiero debole, si radica all’essere, ancorando all’essere argomentazioni e risultanze.

La *vis* polemica si dispiega in un’esposizione lineare e scorrevole.

Circa i contenuti, davvero originale l’utilizzo del concetto di *primordialità* come categoria teologica tipica di Dio, e la suggestiva istanza di accordarla con la vocazione dell’uomo, che, nel porsi domande, coerentemente col pensiero di San Tommaso, tende ad armonizzare fede e ragione, superando la nebulosità del caso in nome della necessità e soprattutto preservando la stessa *primordialità*, dalla segregazione di ogni luce intellettuale, al fine da evitare che *primordialità* di Dio e Dio stesso possano cadere nel nulla e si risolvessero nel nulla.

Val la pena di rilevare come Lombardi abbia il merito di delineare una cosmologia tangenziale all’antropologia ed alla teologia, in un mirabile quadro di sintesi, che, nonostante gli arditi riferimenti, le ardite intuizioni e le coraggiose ricognizioni di ambiti filosofici lontani dal cristianesimo, restano fedeli all’ortodossia.

Si tratta di una rivisitazione discorsiva e aperta al confronto, ma ancorata ai principi saldi del solido impianto filosofico tomista.

La confutazione è occasione per esporre le proprie idee anche al di là del pensiero dell’autore confutato, un po’ alla maniera di Agostino, per il quale la confutazione è un metodo indiretto per esporre la retta dottrina. Inoltre è evidente la capacità dell’A. di cogliere antinomia, contraddizioni ed incongruenze negli autori di riferimento.

¹⁵¹ Ivi.

¹⁵² Ivi.

Lodevole la fedeltà all'ortodossia, sempre presente ed accurata, quasi come se l'A. avesse come riferimento *l'Enchiridion Definitionum*.

L'attualità, infine, del Lombardi sta nell'apertura al confronto che si equilibra con l'ortodossia, ma soprattutto il coraggio di portare avanti un pensiero "forte", ontologicamente radicato nell'Essere, che costituisce il contraltare efficace di un pensiero "debole" vittima della dittatura del relativo e dell'effimero.

L'ORATORIO INTERPARROCCHIALE: DALLA ZONA PASTORALE ALLO SPAZIO UMANO. LINEE GUIDA PER UNA CHIESA IN PRESENZA

1.1. Dalla frammentazione all'integrazione

Uno sguardo attualizzante sull'oratorio, inteso come ambiente educativo rinnovato, si pone come presupposto per cercare di comprendere la novità di un progetto rinnovato nella sua identità dal magistero della Chiesa e dalle conseguenti auspiccate alleanze con gli altri protagonisti della società educante.

Indipendentemente dall'odierna collocazione che assume all'interno della parrocchia, l'oratorio viene inteso, in questa sede, come un ambiente educativo di ampio respiro, possibile modello per un'azione educativa integrata.

“Un ambito in cui tale approccio ha permesso di compiere passi significativi è quello dei giovani e dei ragazzi. La necessità di rispondere alle loro esigenze porta a superare i confini parrocchiali e ad allacciare alleanze con le altre agenzie educative. Tale dinamica incide anche su quell'espressione, tipica dell'impegno educativo di tante parrocchie, che è l'oratorio.”¹

Il concetto di 'alleanza educativa', rimarcato con forza dagli orientamenti della CEI per il primo decennio del terzo millennio, dal momento in cui coinvolge l'oratorio, apre a prospettive di ampio respiro che suggeriscono una rivoluzione *ad intra*, prima ancora di coinvolgere altre istituzioni.

Allargare i confini, infatti, presuppone l'intenzione previa di voler andare oltre il proprio perimetro territoriale, purtroppo spesso segnato da solide ed inibitorie mura immaginarie che ostacolano il dinamismo in uscita, disperdendo risorse e opportunità di crescita per la Chiesa locale.

La questione si rende necessaria per arginare il pericolo di frammentazione nelle relazioni sociali, in vista di possibili alleanze educative. Si rende, allora, indispensabile un'autentica revisione delle attestate modalità di presenza della Chiesa sul

¹ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Educare alla vita buona del Vangelo*, op. cit., n. 42.

territorio, che vada oltre la forma della collaborazione e ricerchi, nella comunione ecclesiale, i presupposti teologici per rendersi presente come unica realtà, in dialogo con altre istituzioni.

1.2. La progettazione ecclesiale

Cercando di superare alcune forme di polarismo parrocchiale che sterilizzano la creatività ecclesiale umiliando l'azione educativa, proponiamo un modello che, in questa fase, chiamiamo *oratorio zonale*. Un ambiente educativo rinnovato nel suo modo di abitare il territorio e porsi tra la gente, che non mortifica le risorse di ogni singola comunità, ma le pone in rete ottimizzando le risorse.

La proposta nasce dall'osservazione che, in molte parrocchie, non si può contare su iniziative significative per due motivi: mancanza di partecipazione e assenza di spazi adatti. Queste comunità, però, messe in rete, attraverso un'azione integrata, creerebbero i presupposti minimi per iniziare a manifestare una presenza attiva sul territorio.

È possibile, quindi, accogliere la sfida educativa a partire da una proposta ecclesiale che, ispirandosi alla nota della CEI *Il volto missionario delle parrocchie in un mondo che cambia*, crede e spera in un'autentica comunione e collaborazione tra le diverse realtà, in modo da offrire ai giovani (e non solo) un oratorio ramificato sul territorio, dove poter crescere tutti insieme, secondo la vocazione specifica di ognuno, posta al servizio del bene comune.

Nell'introduzione di questa nota i vescovi italiani così si esprimono:

“Le parrocchie non possono agire da sole: ci vuole una pastorale integrata in cui, nell'unità della diocesi, abbandonando ogni pretesa di autosufficienza, le parrocchie si collegano tra loro, con forme diverse a seconda delle situazioni – dalle unità pastorali alle vicarie o zone -, valorizzando la vita consacrata e i nuovi movimenti.”²

L'oratorio zonale si presenta come una modalità strutturalmente organizzata per esprimere l'unità ecclesiale in ambito educativo. Un ambiente educativo che non si identifica in un particolare luogo, ma che è espressione della messa in rete di tutte le risorse materiali, strumentali e umane presenti su un territorio che non necessariamente deve limitarsi ai confini parrocchiali. Si tratta di centralizzare la proposta educativa in ambito oratoriale, ma attraverso una mappa zonale che localizza dei centri di competenza in base alle attività, alle strutture, agli strumenti e alle persone impegnate nella proposta formativa.

² Cfr. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Il volto missionario delle parrocchie in un mondo che cambia. Nota pastorale*, Roma 2004.

L'oratorio zonale non è, quindi, un dato luogo dove organizzare tutte le attività, ma la risposta alle difficoltà delle realtà parrocchiali, che si esprime nell'insieme delle risorse del territorio che possono essere utilizzate nell'azione educativa della Chiesa. Il percorso è il seguente:



Come si evince da questo semplice schema, l'itinerario è ciclico in quanto le esperienze di formazione e di aggiornamento, espresse nelle più fantasiose attività educative, sono permanenti.

Gli strumenti teorici da definire sono quelli propri del metodo teologico-pratico. In particolare focalizziamo l'attenzione sull'analisi della situazione, la progettazione e la programmazione. In questa sede, però, non ci limitiamo ad argomentarne i concetti, ma proviamo a calare subito il significato degli stessi nella proposta concreta dell'oratorio zonale.

1.2.1. L'analisi della situazione

Avere coscienza dell'attuale prassi educativa significa riflettere sulla proposta in atto, per coglierne limiti e punti di forza, ed apportare eventuali correttivi. I termini in questione sono:

- a) Il territorio;
- b) La realtà ecclesiale;
- c) I soggetti;
- d) Gli ambiti della vita.

a) Il territorio

Il pericolo è quello di ridurre lo sguardo ad un'analisi sociologica, rischiando di eludere la dimensione teologico-pratica dell'approccio, in una fase che, lungi dall'essere relegata a valutazioni di carattere pragmatico, necessita a priori di uno sguardo di fede sui luoghi dell'incarnazione, dove avviene l'incontro tra Dio e l'uomo.

Si tratta, innanzitutto, di definire i confini di una zona per poi descriverne l'ambiente, con l'ausilio delle scienze umane, consapevoli della natura pastorale/ecclesiale dell'analisi, "al fine di cogliere le indicazioni che lo Spirito di Dio offre alla comunità credente in una determinata congiuntura storica".³

Ai confini della parrocchia canonicamente istituita proponiamo di porre l'attenzione su una realtà territoriale più complessa, in ogni caso circoscritta, che anziché chiamare 'zona pastorale' (concetto attualmente utilizzato per definire una sotto-struttura della diocesi non sempre funzionale sul piano di una possibile azione integrata), preferiamo denominare 'zona umana' o 'spazio umano'. Spazio che comprenderà i luoghi dove si svolge la vita sociale delle persone, oggi abituate a muoversi più agevolmente del passato e, forse proprio per questo, stimolate a non ricercare l'ottemperanza dei loro bisogni indotti in 'servizi sotto casa'. La proposta dell'oratorio zonale, allora, nasce dalla convinzione che l'azione ecclesiale potrà essere più efficace se imparerà ad "articolarsi e strutturarsi in relazione all'effettivo ambiente reale di vita degli uomini cui si rivolge".⁴

Siamo convinti, infatti, che indipendentemente dalla diversificata situazione geo-antropica dei territori locali, è possibile delineare comuni processi culturali caratterizzanti la società italiana. Sia che si tratti di grandi città che di piccole zone rurali dell'entroterra peninsulare, le generazioni attuali vivono un territorio che trascende i confini residenziali, proiettandosi verso luoghi di interesse che, collegati tra loro con una linea immaginaria, creano la zona umana. In questo contesto, da analizzare con strumenti adeguati, collochiamo il progetto dell'oratorio zonale.

Trattandosi di un'analisi finalizzata alla riorganizzazione della prassi ecclesiale, in prospettiva di una proposta che ruota intorno al metodo oratoriano, i sottosistemi di riferimento da penetrare, saranno innanzitutto quegli ambienti con i quali per assonanza di termini, in una seconda fase, sarà possibile immaginare un confronto ed una eventuale alleanza educativa.

Prima di tutto la scuola, che resta l'interlocutore principale con il quale programmare l'azione educativa, avvalendosi anche delle indicazioni di strumenti normativi che richiedono il coinvolgimento delle realtà locali.⁵ È evidente che la presenza, nello spazio umano di riferimento, di più istituti scolastici e/o realtà ecclesiali, necessita di un'unica struttura istituzionale di riferimento (l'oratorio zonale), per evitare anche solo il minimo sospetto di un regime di concorrenza, oltre che di discussione sulle competenze.

Oltre la scuola, altri sottosistemi da comprendere saranno le rappresentanze dello Stato sul territorio (sedi comunali, forze dell'ordine, enti pubblici), istituti ed organizzazioni private, luoghi di interesse culturale, centri di aggregazione, tutti

³ MIDALI M., *Teologia pratica. 1. Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica*, Las, Roma 2000, p. 405.

⁴ SERRA A., *Andate e annunciate. Dai fondamenti teologico-pastorali alle prospettive ecclesiali per una nuova evangelizzazione*, Passione Educativa, Benevento 2015, p. 73.

⁵ Cfr. Legge 13 luglio 2015, n. 107.

quegli ambienti dove è possibile un incontro tra finalità educative congiunte e valori di riferimento (famiglia, religione, sport, turismo, avviamento professionale, formazione, aggiornamento, comunicazione, integrazione, ricreazione, etc.).

b) La realtà ecclesiale

Sia che si tratti di città che di piccoli centri, la ramificazione della Chiesa sul territorio, per motivi storici, manifesta delle evidenti anomalie che non aiutano una corretta pianificazione delle attività educative. Parrocchie che si trovano ad una manciata di metri l'una dall'altra; comunità ridotte a poche decine di abitanti; carenza di spazi e mezzi idonei; concentrazione di sacerdoti in zone a bassa densità popolare; mancanza di collaboratori; scarse risorse finanziarie.

Il moltiplicarsi di chiese, cappelle, parrocchie e conventi ha prodotto una disomogeneità nella proposta che produce un'evidente dispersione delle risorse e una possibile confusione nella pur lecita e auspicabile pluralità dei carismi. Si rende necessario uno sguardo alla zona umana precedentemente identificata, che rifletta l'attuale azione educativa di ogni singola realtà ecclesiale, per recuperarne esperienze, strumenti e contenuti validi. Le risorse di ognuno (umane e materiali), allora, condivise con tutti, diventeranno la forza di un progetto che vedrà un'unica Chiesa, presente sul territorio con i suoi centri d'eccellenza.

Siamo ancora nella fase dell'analisi dell'esistente, potenzialmente utile ai fini della futura progettazione, ma al momento ridotta ad una riflessione intrinseca alla prassi attuale.

Andrà verificata la collocazione di eventuali oratori o centri educativi, la loro organizzazione interna, gli spazi a disposizione; ma anche la presenza di movimenti e associazioni ecclesiali; come pure identificati e riportati i singoli itinerari di educazione alla fede al momento attivi (iniziazione cristiana, gruppo giovani, etc.) e il numero di partecipanti; le competenze degli operatori e il profilo professionale di sacerdoti e religiosi.

L'osservazione non può limitarsi ad un approccio di tipo quantitativo, ma necessita di una riflessione di qualità, che penetri la situazione con categorie proprie della teologia pratica. "All'interno di questo agire - scrive Antonio Serra⁶ - essa si colloca come momento teologico di controllo, di verifica, di guida, di cambiamento".⁷

Cavalcando il pensiero di Pierre-André Liégé⁸ ed estendendolo alla riflessione sulla zona umana e l'oratorio zonale, l'attenzione che vogliamo porre in questa fase,

⁶ Antonio Serra (1967-2015), sacerdote della Chiesa di Napoli, educatore, docente di Teologia pastorale fondamentale presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale sez. "San Tommaso d'Aquino".

⁷ Ivi, p. 57.

⁸ Pierre-André Liégé (1921-1979), domenicano, docente di Teologia pastorale a Parigi e a Montreal, partecipò come esperto al Concilio Vaticano II. È annoverato tra i padri fondatori della moderna teologia pratica di stampo cattolico.

non solo punta ad evidenziare i limiti di un accanimento pastorale proiettato alla conservazione dell'esistente contro ogni evidente tendenza contraria, ma sottolinea l'inadeguatezza di centralizzare esclusivamente l'azione ecclesiale in parrocchia. Liégé la chiama *polarità parrocchiale*, ossia la "tendenza a confondere la Chiesa con coloro che si riuniscono o con ciò che si fa attorno ad un campanile".⁹

Per il superamento dell'ormai sterile polarità parrocchiale proponiamo l'oratorio zonale come struttura territoriale che, lungi dal mortificare le singole parrocchie, vuole recuperare la funzionalità specifica all'interno di un progetto educativo globale, per un rafforzamento della Chiesa nella zona umana.

c) I soggetti

Per soggetti intendiamo i destinatari diretti, attori protagonisti ai quali si rivolge l'oratorio zonale; ma anche, indirettamente, tutta la porzione di popolazione che vive la zona umana e che interessa la fascia d'età di riferimento.

Innanzitutto torna utile una mappatura delle risorse umane interne, degli operatori al momento attivi nelle realtà ecclesiali della zona umana presa in esame. Valutarne le competenze, la collocazione, le qualità, la disponibilità, diventa fondamentale in fase preliminare, per integrare, eventualmente, l'*equipe* con nuove figure professionali, lì dove si riscontrasse la necessità.

Contestualmente, in questa fase di analisi, oggetto di osservazione privilegiata saranno i potenziali fruitori dell'oratorio zonale, i destinatari ai quali si rivolge la proposta educativa, in questa sede identificati con le fasce di età più basse: fanciulli, adolescenti, giovani.

Trattasi di una fase complessa, che necessita di competenze interdisciplinari e, quindi, di un'*equipe* qualificata. Una vera ricerca di campo, su un territorio circoscritto (la zona umana), dagli obiettivi così definiti:

- Chi sono i soggetti. La loro identità oggettiva che emerge da un profilo psicologico di riferimento, naturalmente calato nell'esperienza personale. In altri termini, l'identificazione dell'io reale (di cui la dimensione religiosa è componente intrinseca), a confronto con l'io ideale (orientato in prospettiva vocazionale).
- Cosa pensano di se stessi. Non è sempre scontato che le persone abbiano una piena consapevolezza del loro essere, ma potrebbe capitare che si percepiscano in maniera poco oggettiva, ignorando qualità, potenzialità, difetti. Affinché si possano organizzare i centri d'eccellenza dell'oratorio zonale, rispondendo con strutture adeguate alle esigenze dei destinatari, è utile, in questa fase, comprenderne i valori, i bisogni, le qualità, le potenzialità. Attività preliminare, questa, già dal sapore educativo, che non tradisce il significato etimologico dell'educare alla fede, ossia 'tirar fuori'

⁹ LIÉGÉ P. A., *Cours de Théologie pastorale*, dispensa dattiloscritta, Parigi 1969, p. 20.

la dimensione trascendente della persona, per aiutarla a riconoscere la propria missione e, di conseguenza, comprendere l'identità personale.

- Come sono visti dalla società. Dal confronto con i giovani emerge che essi sono infastiditi proprio dai sondaggi su di loro. Intanto, però, è utile comprendere come la società li percepisce e/o come si relaziona nei confronti di fanciulli e adolescenti, anche in termini di servizi offerti. Trattandosi di linee generali, non è questa la sede dove approfondire il dato, ma semplicemente si vuole sottolineare la necessità di interrogare il territorio che si sta analizzando per vedere come si relaziona con la fascia d'età alla quale si rivolge l'oratorio zonale. Sicuramente stiamo nell'ordine del pensiero comune che si può esprimere e registrare, ma anche dell'organizzazione della zona umana, rispetto a politiche sociali e iniziative ecclesiali a tutela dell'infanzia e in supporto dei giovani.

c) Gli ambiti della vita

In questa operazione di analisi che trasversalmente passa attraverso le tre attenzioni descritte (territorio, realtà ecclesiale, soggetti), nel pieno rispetto del carattere teologico-ecclesiale della ricerca, proponiamo gli ambiti presentati dal Convegno ecclesiale di Verona (2006), come 'luoghi' da osservare con sguardo analitico: vita affettiva, lavoro e festa, fragilità umane, tradizione, cittadinanza.¹⁰

Appare evidente che sarebbe utile 'abitare' gli ambiti della vita quotidiana per comprenderne maggiormente le dinamiche. A tal proposito, si suggerisce un'osservazione partecipata, secondo il metodo proprio dell'etnografia¹¹, utilizzando, fin dal primo momento, criteri teologici per la valutazione. In pratica, l'*equipe* di operatori incaricata di elaborare il progetto, in una prospettiva tutta in uscita, si proietta verso le aree dell'esperienza umana identificate dal Convegno di Verona, vivendole dall'interno. In effetti, questa operazione sarebbe semplificata se, in fase di costituzione dell'*equipe*, si riuscissero ad individuare persone che operano negli ambiti che si devono osservare.

Da quanto detto traspare l'importanza dell'analisi della situazione, contemplata in ogni proposta metodologica di teologia pratica,¹² in questo caso davvero fondamentale vista l'intuizione di una forma pastorale attualmente inesistente, che chiamiamo oratorio zonale, inteso come insieme di centri d'eccellenza collocati in un territorio e messi in relazione tra di loro da un coordinamento centrale

¹⁰ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Rigenerati per una speranza viva (1Pt 1,3). Testimoni del grande "Sì" di Dio all'uomo*, Nota pastorale dell'Episcopato italiano dopo il 4° Convegno ecclesiale nazionale, Roma 29 giugno 2007.

¹¹ Cfr. www.treccani.it/enciclopedia/etnografia/ (26 agosto 2016).

¹² Per un approfondimento dell'analisi della situazione, nell'ambito del discorso sulla programmazione pastorale, è possibile consultare i manuali di Mario Midali e di Antonio Serra sopra citati.

espressione di tutte le realtà ecclesiali coinvolte. Quindi, ribadiamo, non un accentramento di attività presso un unico sito ecclesiale, allo stato dei fatti di gestione parrocchiale, con un eccessivo spreco di risorse economiche, ma una Chiesa in rete che, con quello che già possiede, potrebbe, tra l'altro, compiere scelte in difesa dell'ambiente ed evitare ulteriore cementificazione.

In ogni caso, come ci accingiamo a vedere, una buona analisi della situazione tenderà a semplificare la fase della programmazione in tutti i suoi passaggi.

1.2.2. Centralizzazione della proposta

Osservata la prassi attuale è giunto il momento di strutturare la riforma ecclesiale che stiamo presentando tramite la proposta dell'oratorio zonale. Centralizziamo, dunque, la riflessione, indicando delle linee generali di sintesi, da calare poi nelle singole realtà locali, in base alle specifiche caratteristiche.

Schematizzando secondo la tradizionale struttura della progettazione, i passaggi sono:

- a) Definizione degli obiettivi;
- b) Selezione dei contenuti;
- c) Metodo educativo rinnovato;
- d) Risorse materiali e umane;
- e) Criteri di verifica.

A questi punti guardiamo da un'angolazione precisa ormai chiara: la zona umana all'interno della quale dobbiamo disegnare la rete dell'oratorio zonale.

a) Definizione degli obiettivi

Chiarito, nella prima parte, che il modello al quale si ispira la proposta è l'oratorio, gli elementi del progetto riformatore, e quindi anche gli obiettivi, si evincono sostanzialmente dall'analisi della situazione.

In questa sede non si centralizza l'attenzione sulle finalità educative, che, tra l'altro, si possono evincere facilmente dagli itinerari di riferimento propri dell'azione ecclesiale (iniziazione cristiana, catechesi dei giovani e degli adulti, percorsi specifici, etc.) e dagli interventi di prossimità alle categorie deboli; ma su un *obiettivo generale* che può essere definito, sinteticamente, in questo modo: costruire l'oratorio in rete, per una presenza rinnovata della Chiesa sul territorio.

L'intenzione è quella di presentare un alternativo modello strutturato di cellula ecclesiale, con "protoni" e "neutroni" sparsi nel suo insieme, in risposta a delle anomalie causate, a nostro modo di vedere, dall'attuale frammentazione pastorale caratterizzante la penisola italiana. Pochi operatori, ma soprattutto carenza di destinatari, per troppe strutture e sotto-strutture, che potrebbero invece essere riorganizzate, in base a specifiche competenze e in risposta a determinate esigenze, estendendo il proprio raggio di azione.

Un obiettivo che, per intenderci, attualmente risponde all'esigenza opposta di altre terre, dove l'estensione territoriale non solo delle diocesi, ma anche delle parrocchie, richiede una localizzazione circoscritta della presenza ecclesiale che, contrariamente ai numerosi tentativi effettuati, non è detto che debba essere esportata nel nostro Paese.¹³

Per il raggiungimento dell'obiettivo generale, come ogni buon progetto prevede, è necessario passare attraverso delle tappe intermedie. In base ai termini previsti per il loro raggiungimento, infatti, gli obiettivi si definiscono a breve, media e lunga scadenza.

Più sarà chiara e dettagliata l'analisi della situazione, più sarà semplice rendere immediati gli *obiettivi a breve termine*. Il primissimo *step* consiste nell'allargare l'*equipe*, trasformandola in un primo provvisorio Consiglio dell'oratorio zonale, con delle commissioni di lavoro che, possibilmente, coinvolgano non solo gli operatori ecclesiali, ma anche le altre figure precedentemente individuate durante l'analisi del territorio, in vista delle possibili alleanze educative.

In questa fase si rende necessaria una formazione che, da questo momento, in maniera trasversale, passerà attraverso tutte sezioni del progetto, considerando ogni soggetto coinvolto. L'obiettivo sarà acquisire e trasmettere una nuova mentalità rispetto alla prassi ecclesiale tradizionale, per il superamento della polarità parrocchiale e la ricollocazione della figura degli operatori (parroci compresi) all'interno della zona umana.

Nella costituzione dell'*equipe* di operatori e della successiva commissione di lavoro, allora, la formazione dei componenti dovrà basarsi sul senso di corresponsabilità e lo spirito di servizio.

Contestualmente, anche se può sembrare superfluo sottolinearlo, si dovrà procedere con la stesura del progetto. Se la progettazione è fortemente consigliata in ogni contesto, in questo caso, trattandosi di una rivoluzione strutturale non di poco conto, si rende ancor più necessaria, per rendere la proposta chiara a se stessi e agli altri, cercando di focalizzare i dettagli e rispondere ad eventuali questioni di carattere organizzativo. Inoltre, un progetto scritto permette di rendersi riconoscibili e riconosciuti anche all'esterno. Dal documento elaborato, allora, emergerà l'identità specifica di quella nuova struttura ecclesiale che, in questa sede, chiamiamo oratorio zonale. Un altro motivo che dovrebbe stimolare la scrittura di un buon progetto, consiste nella possibilità, in tal caso, di poter sottoscrivere protocolli d'intesa, ottenere servizi, attingere ad eventuali finanziamenti per migliorare la proposta.¹⁴ Infine, anche se, per ovvi motivi, non possiamo spingerci oltre trattandosi

¹³ Si pensi, ad esempio, al modello delle Comunità Ecclesiali di Base, diffuso negli anni '80 in America Latina, tendente a creare dei gruppi nei villaggi più poveri e quindi isolati, per riflettere sulla loro condizione sociale e religiosa. Per approfondimenti cfr. MIDALI M., *Teologia pratica 2. Attuali modelli e percorsi contestuali di evangelizzazione*, Las, Roma 2000.

¹⁴ Su questo ultimo punto è interessante notare come anche la Regione Campania, con la delibera n. 740 del 20 dicembre 2016, li dove prevede contributi finalizzati a promuovere l'attivazione e la realizzazione di oratori e di spazi parrocchiali, attribuisce da 7 a 15 punti ai progetti presentati da più enti di culto, invitando, di fatto, gli le realtà ecclesiali ad elaborare progetti comuni.

di orientamenti generali da calare nelle specifiche situazioni locali, appare chiaro come la progettazione dettagliata e la definizione dei singoli itinerari educativi diventa fondamentale per l'identificazione e la gestione dei centri d'eccellenza.

Saranno interpellati, allora, tutti gli attori che abitano attivamente la zona umana interessata e ascoltati rispetto all'analisi della situazione effettuata e alla collocazione in rete delle risorse individuate e delle iniziative in atto. Poi, sempre nell'immediatezza, in linea generale, si potrà procedere ponendo l'attenzione ai seguenti passaggi: definire la destinazione d'uso dei siti a disposizione ed effettuare eventuali interventi per renderli idonei a stretto giro; verificare l'immediatezza di un possibile accorpamento di alcune attività educative (es. l'iniziazione cristiana, il percorso pre-matrimoniale, etc.); strutturare un organigramma sintetico, collocando le risorse umane disponibili; programmare le attività educative.

Tra gli *obiettivi a media scadenza*, essenzialmente annoveriamo l'attivazione di quanto definito precedentemente. In breve, immaginiamo il lancio dei centri di eccellenza e, di conseguenza, il supporto agli itinerari programmati, affinché l'oratorio zonale possa andare a regime. Entrando ancora di più nel campo delle ipotesi da verificare sul piano metodologico rispetto alla situazione specifica, limitiamoci a descrivere questa fase come il tempo della riscoperta dei valori di riferimento dei sottosistemi precedentemente identificati e dell'attivazione dei corrispettivi itinerari, senza perdere di vista l'obiettivo generale del progetto che, nella fase della riorganizzazione della prassi ecclesiale, tende a ridefinire la disomogenea presenza della Chiesa sul territorio. Allora, se la categoria di riferimento fosse l'educazione, l'obiettivo intermedio da raggiungere potrebbe ruotare intorno al principio della cultura; se, invece, parlassimo di scuola, l'attenzione andrebbe verso il piacere della conoscenza; oppure, se toccassimo il sistema della giustizia, parleremmo di diritti/doveri e così via. Potremmo, poi, rivedere il tutto in una cornice religiosa che presuppone, per i credenti, lo sguardo di fede.

Per il raggiungimento degli obiettivi riportati, in questo caso dal sapore squisitamente educativo, andranno individuati ed indicati tra le scadenze a medio termine, i percorsi da intraprendere.

Nell'ambito del sottostima religione, poniamo due esempi: l'iniziazione cristiana dei fanciulli e il percorso di cresima per dei giovani-adulti. Chiarito che il valore di riferimento potrebbe essere la fede, l'*equipe* di educatori potrebbe optare per un itinerario educativo confezionato (es. le guide dell'ACR, un sussidio per la formazione dei giovani, etc.), oppure scegliere di elaborare un proprio percorso, in base alla specifica situazione. Il tutto andrà valutato ed indicato in fase di definizione degli obiettivi intermedi.

L'*obiettivo finale* sarà una nuova, rinnovata e operativa presenza ecclesiale sul territorio, che si renderà visibile soprattutto grazie alle persone raggiunte dall'azione educativa, lì dove si sarà stati capaci di rispondere, sul piano strutturale e in termini di servizi offerti, alle esigenze di chi vive il territorio, in linea con le finalità ultime della Chiesa, che restano pur sempre l'evangelizzazione e l'educazione alla fede. Finalità che, per loro natura, suggeriscono i contenuti.

b) Selezione dei contenuti

I contenuti del progetto, rispetto all'obiettivo generale prefissato, che ricordiamo essere la costituzione di una rete ecclesiale territoriale (che chiamiamo oratorio zonale), ribadiamo ancora una volta, devono essere selezionati in base alla situazione specifica.

Sicuramente si rende necessario recuperare il significato dell'oratorio inteso come ambiente educativo, rileggendolo alla luce della sua tradizione ormai secolare e, quindi, riscoprendo l'attualità della proposta di autorevoli santi educatori.

Contestualmente, in una visione d'insieme del progetto che si sta elaborando, si p chiarendo i contenuti di riferimento di ogni centro di competenza, in base alla sua natura e agli obiettivi prefissati. Se, per esempio, si allestisce una sala teatrale, con l'intenzione di utilizzare questa specifica forma espressiva per l'educazione, è chiaro che sarebbe utile andare a comprendere le leggi e le dinamiche che ne regolano l'andamento; così, se si ha a disposizione degli spazi per l'attività fisica, i valori dello sport saranno contenuti da indicare.

Sul piano della percezione ecclesiale, in vista dell'acquisizione di una nuova mentalità che cerchi di superare la polarità parrocchiale creata dalla pretesa autoreferenziale di qualche parroco,¹⁵ sarebbe utile riprendere l'insegnamento del Concilio Vaticano II e il magistero successivo, riscoprendo la dimensione comunitaria della Chiesa, il ruolo dei laici nel mondo che sta cambiando, la diversità dei ministeri, ma anche il dialogo con le altre culture, l'educazione all'ambiente, le dinamiche comunicative.

Ancora, i contenuti sui quali riflettere e le conoscenze che si dovranno acquisire per riempire di significato questa esperienza, saranno dettati dai sottosistemi precedentemente individuati, dai rispettivi valori di riferimento e dai conseguenti itinerari educativi elaborati. È chiaro, ad esempio, che se ci trovassimo a progettare l'oratorio zonale nel centro storico di Napoli, non si potrebbe prescindere dall'immenso patrimonio artistico presente e, di conseguenza, prevedere una formazione in tal senso; oppure, se dovessimo operare in un territorio dall'evidente vocazione agricola, nel pieno rispetto degli obiettivi propri di un oratorio, sarebbe congeniale attivare percorsi per l'avviamento professionale e, quindi, proporre il valore della terra, l'impresa sociale, le comunità locali sostenibili,¹⁶ l'insegnamento di papa Francesco sulla cura della casa comune.¹⁷

¹⁵ Cfr. LIÉGÉ P. A., *Cours de Théologie pastorale*, op. cit.

¹⁶ Sul concetto di Comunità Locali Sostenibili cfr. ESPOSITO S., *Acciuffare la luna. Comunità locali sostenibili. Donne e uomini nell'economia della reciprocità*, IOD, Casalnuovo 2015.

¹⁷ Cfr. FRANCESCO, *Laudato si'*. *Lettera enciclica sulla cura della casa comune*, Città del Vaticano 2015.

c) Metodo educativo rinnovato

In questa sezione ribadiamo, innanzitutto, la necessità di un fondamento teologico-pratico anche sul piano metodologico, affinché si possa parlare di azione educativa ecclesiale.

Ci muoviamo nell'ambito della categoria della 'nuova evangelizzazione', che reclama il rinnovo della prassi attuale. Quando Giovanni Paolo II, infatti, parlò di 'nuova evangelizzazione' ai vescovi dell'America Latina, specificò che l'azione della Chiesa doveva essere "nuova nel suo ardore, nei suoi metodi, nelle sue espressioni".¹⁸

Per metodo educativo rinnovato, allora, si vuole intendere un nuovo approccio che, attento ai tempi che cambiano, sia espressione di un'autentica conversione, in prospettiva missionaria, che favorisca anche "l'osmosi tra le diverse dimensioni ecclesiali".¹⁹

Una nuova metodologia evangelizzatrice, dunque, che stimola una riflessione programmatica sulle modalità di raggiungimento degli obiettivi e le capacità di trasmissione dei contenuti.²⁰

Il materiale di riferimento che, a titolo esemplificativo, abbiamo segnalato nel punto precedente (ambienti educativi, forme espressive, documenti, catechismi, programmi, etc.), infatti, si limita a riportare dei contenuti, rimandando ad altra sede la riflessione sui modelli da applicare ed i processi comunicativi da attivare.

L'oratorio zonale, secondo la nostra proposta inteso come struttura ramificata sul territorio attraverso centri di competenza, necessita di un impianto polifunzionale e multidisciplinare che garantisca un'adeguata risposta ecclesiale alla multiformità della domanda.

Oltre che dalle locali necessità del territorio, tale impostazione è auspicabile per la sopravvivenza stessa del progetto. Negli ultimi anni, infatti, nei luoghi toccati dall'operatività cristiana, l'incontro tra carità sociale ed intellettuale ha dimostrato la necessità di non ghettizzare gli ambienti trasformandoli in 'centri di raccolta differenziata'. Un metodo rinnovato sembra emergere dalle sperimentazioni che si stanno moltiplicando sul territorio nazionale, suggerendo nuovi modi di porsi al servizio di un gruppo sociale che abita una determinata zona. In tal senso, appare utile la riflessione maturata in seno al Convegno ecclesiale nazionale, celebrato a Firenze dal 9 al 13 novembre 2015. Le cinque vie delineate in quella sede e sulle quali la Chiesa italiana si è soffermata a riflettere già in fase di preparazione, suggeriscono, a nostro modesto parere, un itinerario metodologico praticabile che passa attraverso i seguenti passaggi: uscire, annunciare, abitare, educare, trascendere.

¹⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso all'assemblea della Conferenza Episcopale Latino Americana*, Port-au-Prince (Haiti) 1983, n. 4.

¹⁹ SERRA A., *Andate e annunciate. Dai fondamenti teologico-pastorali alle prospettive ecclesiali per una nuova evangelizzazione*, op. cit., p. 17.

²⁰ Quest'ultimi, naturalmente, se radicati nel terreno fertile della tradizione cristiana, restano immutabili, manifestando l'oggettività dei valori evangelici.

d) Risorse materiali ed umane

In questa fase si prende atto delle risorse strumentali individuate durante l'analisi previa della situazione territoriale. La fattiva disponibilità degli spazi, la concreta reperibilità degli strumenti, la reale presenza di operatori qualificati, sono fattori determinanti per la riuscita del progetto.

La prima risorsa da convertire in strumento educativo sarà l'ambiente stesso all'interno del quale si può calare il progetto. Lo spazio inteso nel senso più ampio del termine, dove l'intreccio di elementi di carattere ambientale, attiva specifiche dinamiche socio-culturali. Di rilievo, in questa fase, prima ancora delle infrastrutture (scuole, istituzioni, strutture ecclesiali, etc.), saranno i luoghi d'interesse, i punti d'incontro informali, i centri commerciali, i mezzi di trasporto, le strade di collegamento, i siti ricreativi, il piano urbanistico nel suo insieme.

A questi si aggiungeranno le risorse materiali immobili che andranno ad identificare i centri di competenza. Avendo esteso lo sguardo oltre i confini parrocchiali, operando il passaggio dalla zona pastorale allo spazio umano potenzialmente vissuto dagli abitanti di un determinato territorio, si presuppone un arricchimento dei beni a disposizione e, quindi, a questo punto, si tratterà solo di metterli in rete. Così sarà anche per le attrezzature necessarie e, soprattutto, per le risorse umane a disposizione o di facile reperibilità all'occorrenza.

Un'attenzione particolare la rivolgiamo ai tempi. Tenendo presente l'obiettivo generale del progetto che, ricordiamo essere la realizzazione di una rete educativa (l'oratorio zonale) sul territorio, qui non intendiamo porre lo sguardo sulle scadenze di possibili itinerari educativi, ma riteniamo utile suggerire la definizione dei tempi di percorrenza tra i diversi centri d'eccellenza o, ancor più semplicemente, la misurazione delle distanze tra ogni singolo punto d'interesse ecclesiale e civile. Ciò si rende necessario per valutare la funzionalità dell'oratorio così concepito e, quindi, aprirsi all'ultima fase che riguarda i criteri di verifica sulla riuscita del progetto.

e) Criteri di verifica

Per verifica intendiamo innanzitutto un'azione retrospettiva che ripercorra a ritroso quanto progettato, per valutarne la concretezza della riuscita.

Potrebbe essere utile programmare una fase sperimentale che, nella sua attuazione, si proponga come momento preliminare per testare la bontà del progetto. Passaggio eventualmente già codificato tra gli obiettivi a breve scadenza, che ora assume la forma di un programma sperimentale strutturato nel dettaglio. Il percorso di riflessione ruoterà intorno a quanto progettato e quindi, a titolo esemplificativo, riguarderà i seguenti fattori: la gestione delle risorse materiali e le qualità degli operatori, l'applicazione del metodo, l'attualità dei contenuti, la concretezza degli obiettivi, la congruenza del progetto rispetto alle esigenze dei destinatari e alla determinazione del territorio.

Potrebbe tornare molto utile, inoltre, confrontarsi, in questa fase, con i soggetti esterni preventivamente individuati e inseriti nel progetto. Una più minuziosa verifica richiederebbe, infatti, che quanti sono stati coinvolti, avessero la possibilità di verificare la loro collocazione nel progetto, a questo punto valutabile nel suo insieme.

Affinché la verifica possa andare a buon fine, dunque, è evidente che vada anch'essa programmata, senza mai affidarsi all'improvvisazione. L'atteggiamento giusto presuppone spirito critico, disponibilità a tornare sui propri passi, ascoltando tutte le parti interessate e apportando le eventuali correzioni.

Attenzione, però, a non lasciarsi prendere dall'efficientismo positivista, riducendo la verifica a pura valutazione di stampo sociologico. La verifica ecclesiale "è atto di discernimento evangelico, nell'orizzonte proprio della fede".²¹ In questa, come in tutte le altre fasi, resterà fondamentale lo sguardo di fede a tutela della natura teologica dell'iniziativa che si sta progettando.

Nell'individuazione dei criteri di verifica, però, a questo punto, si dovrà essere ben consapevoli della necessità di tenere disgiunti i plausibili risultati di carattere quantitativo, dalla possibilità di una radicale trasformazione del modo di abitare lo spazio umano da parte della Chiesa. In altri termini crescita personale e conversione ecclesiale, benché convergenti, nella valutazione necessiterebbero uno studio separato. Se, infatti, la crescita personale si muove sul piano educativo, la riorganizzazione della comunità credente sul territorio coinvolge strutture, modelli, prassi consolidate ed azioni creative emergenti.

1.3. I centri di competenza

Conclusa la riflessione sulla progettazione, entriamo nel merito delle modalità di presenza della Chiesa sul territorio, in particolare andando ad immaginare come concretamente l'oratorio zonale prende forma in un determinato spazio umano.

A questo punto dobbiamo sforzarci di evitare due errori. Da un lato, come già sottolineato in precedenza, mossi dall'intenzione di voler agevolare il lavoro degli operatori, si corre il rischio di essere troppo dettagliati, presentando proposte che, se pur sperimentate con successo, non è detto che si possano calare in situazioni specifiche. Sotto un altro aspetto, invece, bisogna evitare il pericolo opposto di perdersi in ricche riflessioni teoretiche, offrendo strumenti pratici per facilitare la comprensione, da parte del lettore, del modello ecclesiale che si sta proponendo.

Identificata, dunque, la caratteristica strutturale dell'oratorio zonale nella sua ramificazione in un determinato spazio umano attraverso centri d'eccellenza e alleanze educative, dopo aver progettato questa presenza sul territorio, in questa sezione proviamo a suggerire delle possibili applicazioni, tenendo presente gli ambiti d'azione all'interno dei quali è possibile inserirsi come comunità educante, per il

²¹ LANZA S., *Convertire Giona. Pastorale come progetto*, OCD, Roma 2008, p. 138.

bene comune e lo sviluppo integrale della persona. Per ogni ambito prendiamo brevemente in esame principalmente tre aspetti: la natura teologico-pratica ed ecclesiale della questione e la sua funzione educativa cristianamente orientata; quali strumenti offre il mondo cattolico per supportare tale attività; come questa può essere rivista alla luce di una prassi rinnovata secondo il sistema dell'oratorio zonale.

1.3.1. Gli itinerari di educazione alla fede

Per itinerari di educazione alla fede, intendiamo i tradizionali percorsi educativi che ancora oggi sono proposti nelle realtà ecclesiali, principalmente attraverso le parrocchie e i gruppi formalmente istituiti. Si pensi, ad esempio, all'itinerario d'iniziazione cristiana dei fanciulli e/o al progetto catechistico italiano nel suo insieme, fondato sul Documento Base²², rilanciato in più riprese negli anni²³, sviscerato nel tempo attraverso i catechismi della CEI e altri numerosi testi catechistici;²⁴ oppure alle proposte elaborate da attestate realtà ecclesiali come l'Azione Cattolica Italiana e l'Associazione Guide e Scout Cattolici Italiani (AGESCI).

In questo contesto, ci interessa comprendere come un oratorio in rete può contribuire a riorganizzare tali attività, per una proposta formativa più incisiva.

Per questo aspetto parliamo di centri di competenza che sappiano raccogliere le risorse umane e strumentali necessarie per svolgere al meglio tali itinerari educativi. È possibile ridurre la casistica a due modelli opposti che rappresentano verosimilmente la situazione socio-ecclesiale del Paese. Ipotizziamo, infatti, uno spazio umano metropolitano e un ambiente vitale dell'entroterra peninsulare. In altri termini, andiamo ad immaginare, a grandi linee, le dinamiche che si attivano quando un itinerario di educazione alla fede deve essere calato in una grande città, oppure in una zona rurale di campagna.

Partiamo da quest'ultima situazione, ipotizzando un intervento in piccole parrocchie con poche migliaia di abitanti (a volte anche centinaia), che aiuti a testare il modello dell'oratorio zonale proposto.

In questi territori, l'attuale prassi, che vede l'attivazione di itinerari educativi legata alla costituzione di un gruppo, diventa improponibile lì dove non ci sono i numeri per creare tale forma di aggregazione.

Quest'ultima affermazione è supportata non solo da argomentazioni di carattere socio-pedagogico, ma anche teologico-pratico.

Attualmente, nel mondo cattolico, la quasi totalità degli itinerari educativi viene attivato contestualmente alla costituzione, più o meno spontanea, di un gruppo. I percorsi di formazione, per qualsiasi fascia d'età, presuppongono il sostegno e la

²² Cfr. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Il rinnovamento della catechesi*, Roma 1970.

²³ Il documento è stato riconsegnato, nel 1988, con una Lettera dell'Episcopato italiano e riconfermato nella sua validità, nel 2010, dalla Commissione episcopale per la dottrina della fede, l'annuncio e la catechesi. Cfr. http://www.educat.it/documento.jsp?d=GR0_0&tipoDoc=PCI (15/09/2016).

²⁴ Cfr. www.educat.it/elenco_documenti.jsp#doc_CDB (15/09/2016)

presenza di un gruppo organizzato secondo criteri che ne garantiscano il fine apostolico e quindi l'adesione alla Chiesa.

Analizzando l'azione ecclesiale degli ultimi decenni appare evidente come il gruppo sia "l'unità di base di ogni attività che si vuol portare al servizio della crescita della persona".²⁵ In tutti gli ambiti organizzati che prevedono la partecipazione dei laici alla vita della Chiesa, il gruppo sembra essere lo strumento a senso unico per un impegno attivo. Catechesi, caritas, missione, famiglie, giovani, adulti, diventano aggettivi qualificativi di un nome comune che nella sua definizione esprime la collettività della sua natura. Gruppo, infatti, è "un insieme di persone che regolarmente interagiscono in vista di un fine comune".²⁶ Anche in questo caso non entriamo nel merito di tutti gli aspetti interessanti che potrebbero emergere da un'analisi dettagliata della definizione, ma soffermiamoci su un suo frammento, per supportare il discorso a favore della costituzione di un centro di competenza, in questo caso per l'educazione alla fede delle attuali generazioni.

Immediatamente chiarita l'attività del gruppo dalla qualificazione dell'aggettivo che esprime il fine comune che si vuole raggiungere interagendo regolarmente, in questo contesto chiediamoci, invece, di quante unità deve essere composto un gruppo educativo affinché, sul piano pedagogico-didattico, possa raggiungere il suo obiettivo di educare alla fede. Nel tentativo di trovare una risposta adeguata al quesito, è necessario ribadire una distinzione che si ritrova in tutti i manuali di dinamica di gruppo. I concetti in questione sono: gruppo primario e gruppo secondario. Nel primo caso si tratta di "gruppi di persone che si incontrano, tutti assieme, con una notevole frequenza (almeno una volta la settimana) e tante altre volte a piccoli gruppetti".²⁷ Composto da un numero relativamente ristretto di soggetti che garantiscono il confronto 'faccia a faccia', il gruppo primario si caratterizza per la componente affettiva ed emotiva, indispensabile per accrescere il senso di appartenenza; il *gruppo secondario*, invece, può anche condividere delle stesse finalità, ma il numero degli incontri, dei partecipanti e di conseguenza la stessa carica emotiva, sono molto bassi.²⁸

Per esempio, l'Azione Cattolica Italiana, pur garantendo un forte senso di appartenenza, di condivisione di ideali, è un gruppo secondario non soltanto quando raduna i suoi soci con iniziative nazionali, ma anche quando, a livello locale, in una grande comunità parrocchiale, si incontra periodicamente in assemblea, permettendo l'incontro, ma evidentemente non il contatto diretto, di tutte le fasce di età. Contrariamente, i vari settori (ACR, giovani, adulti) o le relative *equipe* di educatori sono dei gruppi primari dal momento in cui compiono un itinerario educativo insieme,

²⁵ SIGALINI D., *Animatore: dalla parte delle ragioni di vita*. Torino, Elledici, 2004, p. 138.

²⁶ RISATTI E. - TOLLOT C. - PINTONELLO A., *Dinamica di gruppo per pastorale giovanile. Teoria e ricerca sul campo*, Torino, Elledici 2001, p. 23.

²⁷ Ivi, p. 35.

²⁸ TONELLI R., *Gruppo*, in "Dizionario di pastorale giovanile", a cura di Midali M. - Tonelli R., Leumann, Elledici, 1992, p. 475.

condividono le loro esperienze, si confrontano incontrandosi e a volte scontrandosi quasi quotidianamente.

Allora, da questa prospettiva, ‘un insieme di persone’ è un gruppo quando è “un numero ristretto di persone”.²⁹ In campo educativo, un gruppo che si aggira intorno alle quindici unità è la situazione ottimale in quanto favorisce il passaggio dalla relazione alla condivisione e quindi la conoscenza personale, il senso di appartenenza, lo spirito di collaborazione, l’apprendimento, la crescita. Se il numero di soggetti dovesse aumentare notevolmente, si rischierebbe una gestione più complessa che, probabilmente, andrebbe ad influire negativamente sul rapporto educativo e la crescita personale dei singoli; se, invece, dovesse diminuire, riducendo l’insieme a poche unità, verrebbe a mancare l’ambiente comunicativo adatto, affinché il gruppo possa esprimere la sua funzione non solo educativa, ma anche propedeutica rispetto ad una progressiva e consapevole adesione alla Chiesa.

Così, per comprenderci meglio, riprendiamo la situazione lasciata in sospeso e ritorniamo alle nostre piccole parrocchie di campagna. In una realtà di poche centinaia di abitanti, confinate in un territorio canonicamente definito che dovrebbe identificare una comunità, non esistono i presupposti minimi, soprattutto sul piano delle risorse umane, affinché si possa impiantare un gruppo e quindi attivare un itinerario di educazione alla fede. Non si tratta di incapacità da parte degli operatori, ma di un limite di carattere anagrafico: non ci sono i numeri. Però, c’è quella nascita *una tantum* ogni due o tre anni, che nel tempo ha portato alla costituzione di un gruppetto spontaneo e disomogeneo di ragazzi che, pur essendo di classi diverse, si ritrova a ricalcare il solco di una tradizione cristiana che ancora richiede l’attenzione a pratiche ormai ridotte a passaggi sociali convenzionali, ma che presuppongono dei percorsi formativi.

Una prima soluzione praticata, anche se un po’ forzata, si riduce in un invito da parte del parroco: per la preparazione ai sacramenti (naturalmente il riferimento è alla prima comunione e alla cresima) orientatevi verso un’altra parrocchia che possa garantire un adeguato servizio educativo. La soluzione è parzialmente giustificata dal desiderio di voler cogliere l’occasione per poter educare alla comunità attraverso l’esperienza di un gruppo che, purtroppo, non si può garantire in loco. Non trovando altra soluzione, se non quella di uno sterile ‘doposcuola’ con lezioni frontali, si delega, in questo caso, la responsabilità a chi altrove gestisce la proposta educativa garantendo l’esistenza di un gruppo.

Qui si inserisce l’oratorio zonale come possibile soluzione a quella che, ribadiamo, è situazione comune a diverse parrocchie rurali. All’interno di questo contesto, si potranno attivare gli opportuni percorsi di educazione alla fede, secondo la proposta che si riterrà più appropriata e, soprattutto, con il supporto di maggiori risorse umane e materiali.

²⁹ *Scuola per animatori*, a cura di Martelli A., Leumann, Elledici, 2003, p. 177.

Tale organizzazione non sarebbe neanche una novità se si guarda alla possibilità, ad esempio, che offre l'Azione Cattolica Italiana, di costituire dei gruppi interparrocchiali.

“Al fine di rispondere a specifiche esigenze del contesto pastorale e di consentire un efficace sviluppo associativo, l'Atto normativo diocesano può prevedere sia forme di collegamento territoriale intermedio tra Parrocchia e Diocesi per le Associazioni parrocchiali di quel territorio (unità pastorali), sia strutture dell'Associazione diocesana intermedie tra Diocesi e Parrocchie (vicarie, zone pastorali, decanati...); può essere prevista altresì la costituzione di Associazioni interparrocchiali.”³⁰

Con questo passaggio, si propongono forme di collaborazione interparrocchiale, lì dove il contesto civile ed ecclesiale presenta determinate situazioni. A supporto di una simile organizzazione, l'oratorio zonale potrebbe offrire all'Azione Cattolica, o a qualsiasi altro gruppo ecclesiale, una struttura territoriale più estesa, con tutti i vantaggi che ne deriverebbero in termini di risorse disponibili per l'attivazione di itinerari di educazione alla fede.

Il superamento dei confini parrocchiali è auspicato dalla Chiesa italiana con parole che, alla luce di quanto esposto fin'ora, tornano di immediata praticità, suggerendo soluzioni che si sposano con la proposta dell'oratorio zonale.

“L'attuale organizzazione parrocchiale, che vede spesso piccole e numerose parrocchie disseminate sul territorio, esige un profondo ripensamento. [...] Si cerca di mettere le parrocchie “in rete” in uno slancio di pastorale d'insieme. Non viene ignorata la comunità locale, ma si invita ad abitare in modo diverso il territorio, tenendo conto dei mutamenti in atto, della maggiore facilità degli spostamenti”.³¹

L'osservazione dell'episcopato italiano è oculata e rispecchia fedelmente l'attuale prassi istituzionale. Le parrocchie canonicamente istituite sono troppe e la loro alta concentrazione comporta una frammentazione esasperata dello spazio umano abitato dalla comunità locale. I limiti che derivano da tale divisione si ripercuotono soprattutto in campo educativo e ciò richiede una riforma che, lungi dal voler sopprimere, tende ad integrare, confederare, mettere in rete ogni realtà, non considerandola come un ostacolo, ma recuperandola come risorsa.

La rete dell'oratorio zonale, oltre ad essere una possibile soluzione ecclesiale per le piccole comunità dell'entroterra rurale dell'Italia, può calarsi, come modello,

³⁰ Dallo statuto dell'Azione Cattolica Italiana, art. 23, punto 3. Cfr. <http://azionecattolica.it/sites/default/files/statuto.pdf> (23/09/2016).

³¹ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Il volto missionario delle parrocchie in un mondo che cambia*, Nota pastorale, Roma 2004, n. 11.

anche nei grandi centri. A tal proposito, il documento della CEI appena citato così continua:

“È necessario peraltro che gli interventi di revisione non riguardino solo le piccole parrocchie, ma coinvolgano anche quelle più grandi, tutt’altro che esenti dal rischio del ripiegamento su se stesse. Tutte devono acquisire la consapevolezza che è finito il tempo della parrocchia autosufficiente.”³²

Accade, infatti, non tanto nei recenti insediamenti periferici, ma nei quartieri storici di imponenti città, che al decrescente numero di abitanti risponda una consistente presenza di presidi ecclesiali.

Pensiamo, ad esempio, al centro storico di Napoli. In un raggio d’azione di poche centinaia di metri troviamo decine di chiese, spesso aggregate a imponenti strutture, che oltre a manifestarsi in maestosità e bellezza, in molti casi provano ad essere operative, attestandosi sul territorio anche attraverso la proposta di vecchi e nuovi carismi ecclesiali. Sul piano dell’educazione cristiana e dell’iniziazione ai sacramenti, la prassi derivante rischia di essere negativamente influenzata in efficienza, soprattutto se, al dato oggettivo della dispersione territoriale, si aggiungono le precarie condizioni sociali riguardanti il quartiere in questione. Alle argomentazioni di carattere pedagogico-didattico sopra riportate, aggiungiamo, quindi, le complesse implicazioni culturali che caratterizzano i vicoli di Napoli, per motivare la necessità di una rete ecclesiale che esprima un nuovo modo di abitare il quartiere, offrendosi alla popolazione residente e alle migliaia di persone che quotidianamente vivono questo spazio umano (famiglie, studenti, lavoratori, turisti, poveri, etc.).

La proposta, allora, per quanto concerne i tradizionali itinerari di iniziazione ed educazione alla fede che passano attraverso le esperienze dei gruppi, consiste nell’identificare un centro di competenza zonale, che centralizzi l’attività educativa per le realtà ecclesiali disseminate sul territorio, pur considerandosi parte di un ambiente più ampio, che non si identifica con un luogo, ma ritrova nelle risorse dello spazio umano di riferimento, altri luoghi idonei per una creativa ed integrale proposta formativa.

Conclusioni: oltre l’oratorio la zona umana

La Chiesa Locale, un territorio che si presenta diviso in zone pastorali, decanati, comuni, parrocchie delimitate da confini più o meno naturali che caratterizzano ogni spazio, all’interno del quale è possibile marcare una linea immaginaria che unisce le singole realtà creando una rete aggregativa che, di fatto, esiste ed è il presupposto per un sano senso di appartenenza comunitaria.

³² Ivi.

Tenendo presente l'attuale prassi ecclesiale, sono state presentate delle linee generali per una possibile azione interparrocchiale da realizzare intorno alla proposta educativa dell'oratorio.

Un oratorio, ma anche qualcosa di diverso e più ampio. Un ambiente educativo che vada oltre le quattro mura di una sala o il recinto di un campetto, e possa trasformare la zona pastorale in uno spazio umano capace di rispondere alle esigenze delle attuali generazioni, utilizzando le proprie risorse per generare posti di lavoro e creare strutture lavorative al servizio del vangelo, nel mondo del terzo settore e dell'impegno sociale. In questa chiave di lettura è possibile rileggere, oggi, la proposta evangelica di don Bosco, don Alberione, Bartolo Longo, Ludovico da Casoria, Padre Pio da Pietrelcina, etc.

Uno spazio umano che dovrà essere abitato dalla comunità ecclesiale, chiamata a testimoniare il Vangelo negli ambiti della vita quotidiana, non per sostituirsi allo Stato o intromettersi nei doveri sociali di istituzioni pubbliche o private, ma perché attraverso azioni concrete, si possa vivere in Gesù Cristo un nuovo umanesimo, in vista dello sviluppo integrale della persona.



NOTE





RIFLESSIONI INTORNO AD UN PROGETTO DI ISTITUIRE UNA BIBLIOTECA CIRCOLANTE AD USO DEGLI ECCLESIASTICI

Il documento ritrovato nell'Archivio S. Tommaso della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale e qui di seguito riportato, dimostra l'attenzione da sempre riservata al libro ed alla sua funzione educatrice e culturale sulla società.

La biblioteca circolante è l'espressione più spontanea dell'esigenza di elevare culturalmente il popolo.

Nasce in Italia a metà del XIX secolo, anche se già nel '700 abbiamo dei primi esempi, che offrivano la possibilità di prendere a prestito le opere, dietro il pagamento di un modico abbonamento, con l'obiettivo di avvicinare il popolo, analfabeta o semianalfabeta, alla lettura.

Molto spesso però si sceglievano testi adatti ad un pubblico incolto, privando gli stessi di sviluppare un proprio senso critico; fu questo un mezzo per lasciare le masse verso uno stato di inferiorità intellettuale, culturale e quindi politico. A tal fine al termine "popolare" fu sostituito il termine "pubblico" dall'inglese *public library*, per intendere un modo più democratico di concepire la biblioteca.

La prima biblioteca popolare in Italia risale al 1861. Fu fondata a Prato da Antonio Bruni, un maestro di scuola, convinto che la biblioteca potesse nascere per iniziativa di una associazione di promotori-lettori. La biblioteca sarebbe stata *circolante* (priva cioè di una sala di lettura), e i libri sarebbero stati dati in prestito ai soli soci, in cambio di un pagamento di una quota mensile. Nei locali sarebbe stata consentita la consultazione dei soli periodici.

È chiaro che dovendo raggiungere tutte le tipologie di persone e di interessi, i testi entrati in biblioteca avrebbero dovuto riguardare tutto lo scibile umano, dalla letteratura all'arte, dalla storia alla politica, ecc.

Lo spirito che spinse alla nascita di tali biblioteche, senz'altro volto a superare ogni differenza di condizione sociale, vide la nascita di numerose biblioteche "circolanti" in tutta Italia; ma il successo dei primi anni trovò pian piano un sempre maggiore allontanamento dei frequentatori, per nulla incoraggiati dalle autorità. Verso la fine del XIX secolo pertanto alcuni circoli aprirono i locali a conferenze,

dibattiti, per stimolare le masse a fare ritorno in quei luoghi. Ma nonostante l'alfabetizzazione in tutta la penisola andava incrementandosi, queste iniziative non ottennero il riscontro auspicato.

Nel 1903 nacque a Milano un Consorzio delle Biblioteche Popolari¹, presieduto da Filippo Turati e diretto da Ettore Fabietti, a cui aderirono l'Università popolare, la Società promotrice delle biblioteche popolari, il Comune di Milano e la Cassa di Risparmio. Le biblioteche aderenti avevano apertura serale e festiva per favorire l'afflusso dei lavoratori. Tale iniziativa nel 1908 diede origine alla Federazione italiana delle biblioteche popolari.

La funzione educatrice della biblioteca popolare imponeva che il libro dovesse arrivare dovunque, nelle case, negli ospedali, negli alberghi.

Questo nuovo progetto di biblioteca trovò grande successo, tanto da espandersi in tutta Italia.

Con l'avvento del fascismo l'Ente Nazionale delle Biblioteche Popolari e Scolastiche, creato dal regime, portò ad un controllo autoritario sugli indirizzi politico-ideologici delle biblioteche popolari, pertanto molte realtà, divenute sempre più spesso luoghi di incontro e formazione della classe operaia socialista, ritenuta sovversiva, furono chiuse.

In epoca contemporanea si registrano altre iniziative di biblioteche circolanti, in taluni casi un po' diverse dall'idea iniziale di biblioteca popolare. Interessante sicuramente l'idea del Bibliobus, realizzata dalla Regione Basilicata nella seconda metà del secolo scorso. Un piccolo Autobus carico di libri, che attraversava i paesini dislocati nelle varie località della regione, per offrire un servizio di Biblioteca ambulante.

La Biblioteca Circolante ad uso degli Ecclesiastici

Anche nelle Comunità Religiose la Biblioteca Circolante vede la sua origine nel XIX secolo.

Il Seminario di Napoli – come si evince dai documenti che seguono – aveva istituito la sua Biblioteca Circolante, costituita da un piccolo fondo di libri da offrire alla lettura di coloro che frequentavano circoli cattolici e principalmente ai Seminaristi.

La diffusione della buona e sana lettura era compito affidato agli Oratori, basti pensare all'importante opera di San Giovanni Bosco, il prete torinese che, certamente meglio dei politici, ha contribuito all'unità spirituale e culturale della gioventù italiana sul finire dell'Ottocento, grazie alla poliedrica attività religiosa e formativa salesiana.

Altro esempio ci è dato da Santa Caterina Volpicelli, che costituì un intero fondo da dedicare alla biblioteca circolante. Tali testi, sono ancora oggi facilmente

¹ OSIMO A. – PAGLIARI F., *Relazione-progetto per l'istituzione di un Consorzio per le biblioteche popolari in Milano*. Milano, Tipografia degli Operai, 1902, p. 62.

individuabili, all'interno della biblioteca dell'Istituto, in quanto contrassegnati da un tassellino con la scritta *Biblioteca Circolante*.

Sull'importanza del libro e del grande pericolo che poteva e può rappresentare sulla formazione delle fanciulle, scrivono le stesse Ancelle in una breve Biografia della santa: "Pensò pure ad un altro bene per le anime dirigendo ad apostolato cristiano quella lettura che tanto danno arreca alla società, specialmente alla gioventù. Di questa piaga dei nostri tempi, ella ben capiva gli incalcolabili danni, e volle rimediarvi con l'impiantare una biblioteca circolante di buoni libri, ascetici, istruttivi ed anche dilettevoli che dava a leggere, sempre guidata dal savio discernimento che le era proprio, ritraendone grandi frutti di salute nelle anime – e continuano – i libri sono la terribile arma di cui il demonio con tanta astuzia, si serve, per strappare migliaia di anime a Dio..."².

Ritornando alla Biblioteca Circolante del Seminario di Napoli, si può ipotizzare che l'iniziativa caldeggiata alla fine del XIX secolo nel documento anonimo che segue, non fu attuata appieno, se il 6 aprile del 1941, a seguito della conferenza tenuta dal Prof. Domenico Mallardo sul tema "La Chiesa di Napoli durante la lotta iconoclasta al sorgere del Principato civile dei Papi...", fu inaugurata la Biblioteca Circolante dei Seminaristi, voluta fortemente dall'allora Rettore, Mons. Luigi d'Aquino, e con il generoso contributo di molti benefattori.

Brevi riflessioni intorno al qui accluso e minuto progetto d'istituzione di una Biblioteca Circolare per uso esclusivo degli Ecclesiastici³.

L'idea di pensare una Biblioteca Circolare per uso esclusivo del Clero è degna di considerazione per molti rispetti, specialmente quando si curasse bene la scelta dei libri, dei quali andrebbe composta. Intanto non vi mancano difficoltà a superarsi, prima di venire a questa nuova Istituzione.

Infatti, esistendo già una Biblioteca Arciv.le stabile, la quale per gravi motivi, finora, non può essere aperta al pubblico ecclesiastico, come si può provvedere a che venisse organizzata la Biblioteca Circolare? Ma volendosi ancora istituire la Biblioteca Circolare, senza tener conto dell'anzidetta ragione, si presenta dapprima la difficoltà del Locale. Certamente è da escludere il pensiero di adibire a tale uso una sala del Palazzo Arciv.le. Nel Liceo Arciv.le (che sarebbe il posto più accomodato) le sale sono tutte adoperate per le scuole. Resterebbe il Seminario, pel quale sarebbe opportuno consultare il Rettore. Pare poi da escludersi interamente di fittarsi un appartamento privato per tale uso, non sembrando opportuno vedere ecclesiastici e giovani chierici andare e venire da una casa privata.

² Ristretto della vita della serva di Dio Caterina M. Volpicelli, fondatrice delle Ancelle del Sacro Cuore di Napoli. Napoli, M. D'Auria, 1908, p. 142-143.

³ Documento anonimo rinvenuto tra le carte di Domenico Mallardo, conservate presso l'Archivio della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale Sez. San Tommaso d'Aquino.

Infine tuttochè l'acquisto dei libri, che formerebbero la Biblioteca Circolare, non sia difficile, poichè non verrebbe meno la tradizionale carità e generosità dei buoni fedeli e specialmente dei sacerdoti di agiata condizione, pure la restituzione di essi pare difficoltosa nel fatto.

20 luglio 1895

*Biblioteca Circolare
Per gli Ecclesiastici
in progetto
F. 2. N. 29*

Proposta

Considerando che l'incremento degli studii dipende in massima parte dalla lettura di buoni libri.

Considerando che molti de' buoni libri di che ogni giorno si arricchisce la letteratura ecclesiastica non sono nel nostro clero letti, e forse neanche conosciuti per la deficienza di mezzi, che monda anche sulla nostra classe il suo triste riverbero.

Considerando che quello che non possono i singoli individui possono agevolmente i molti uniti insieme.

Sarebbe a proporsi la istituzione di un

Circolo di lettura ecclesiastica

Questa opera potrebbe fondarsi sulle seguenti basi

1°. Raccogliere il maggior numero di libri, massime moderne, di materie ecclesiastiche o affini; vuoi chiedendoli in dono (agli autori, editori, possessori), vuoi acquistandoli nella misura che le condizioni finanziarie del circolo lo consentano.

Ottima cosa sarebbe aggiungere una collezione di periodici di scienze ecclesiastiche che si pubblicano in Italia o all'estero.

2°. Ogni ecclesiastico potrebbe ritirare e ritenere presso di se per alquanti giorni un volume per volta, mercè una tenue contribuzione mensile e con quelle garenzie che si crederà opportuno di stabilire per la sicurezza della restituzione.

Una eccezione forse dovrebbe farsi per i Periodici e per le opere importanti di molti volumi, che potrebbero essere consultate nella sede del Circolo.

3°. *Il Circolo sarebbe affidato ad una commissione nominata e presieduta dall'Arcivescovo; essa ne curerebbe lo sviluppo mercé un sagace acquisto di libri ed una provvida amministrazione.*

- 4°. *I mezzi necessari al mantenimento del Circolo sarebbero ricavati*
- a) *da offerte di ecclesiastici facoltosi a' quali si darebbero in cambio talune preferenze sull'uso dei libri e forse anche sulle proposte di acquisti da fare.*
 - b) *dalle contribuzioni mensuali di cui all'articolo 2*
 - c) *da offerte straordinarie da inculcarsi a' fedeli veramente premurosi del bene del Clero.*

Da quest'opera il supremo pastore del Clero potrebbe sperare i seguenti frutti.

- *maggiore impulso a' buoni studi*
- *formazione intorno a se di un gruppo di studiosi di buona volontà*
- *agio di conoscere meglio le buone intelligenze del Clero*



IN MARGINE AL VOLUME MATARAZZO C., *Per una “rivoluzione del cuore”, La visione dell’umano di Giacomo Leopardi nella lettura critica di Gaetano Sanseverino tra antropologia cristiana e istanze pastorali*, POLIDORO EDITORE, NAPOLI 2015.

In occasione del 150° anniversario della morte del “padre” della scuola neotomista napoletana, il canonico Gaetano Sanseverino (1811-1865), Carmine Matarazzo propone un interessante e documentato lavoro incentrato sull’ardito incontro-confronto tra Giacomo Leopardi e Gaetano Sanseverino stesso.

Due prospettive diverse ed apparentemente distanti, ma, che, alla fine, si prestano in qualche modo ad un affascinante dialogo: quella del grande recanatese e del fecondo neotomista napoletano.

L’A. riporta, alla fine, il testo integrale del saggio critico di Sanseverino sull’opera di Leopardi che apparve nel 1849 nella rivista “La Scienza e la fede”.

Utili i richiami alla grande tradizione del neotomismo napoletano, del quale chi scrive si è occupato, offrendo un contributo che ben si armonizza con il tema trattato (SESSA D., *Cultura cattolica dell’800 e rinascita neotomista a Napoli*, Benevento 2012).

Nell’Introduzione Matarazzo ricostruisce il quadro storico-culturale in cui si situa la trattazione ed evidenzia come il contributo del Sanseverino definisca “il poeta di Recanati quasi con un giudizio positivo” (p. 7).

Nel preambolo introduttivo, inquadra il poeta nel contesto generale del tempo e propone subito un rapido riferimento alle edizioni più recenti della pubblicazione del poeta e conte di Recanati, a giudizio del Sanseverino, “di raro, anche se di travolto ingegno” (pp. 7-8).

L’A., in via preliminare, delinea i tratti portanti del neotomismo napoletano nell’ambito della quale si inquadra la lettura del Sanseverino di Leopardi.

Assurgendo poi ad una dimensione più vasta ed articolata, nell’ambito dell’orizzonte storico delineato, assume: “il giudizio di Sanseverino sull’opera di Leopardi vuole in un certo senso verificare la critica ottocentesca alle antropologie, o meglio alle concezioni dell’umano, emergenti in quel secolo, sospettate ed accusate di proporsi come alternative alla visione giudaico-cristiana della vita” (p. 10), il che condividiamo pienamente.

Nel I cap. "Il poeta Leopardi a Napoli e il giovane presbitero Sanseverino", l'A. offre la ricostruzione del clima napoletano con cui si interfaccia il trentacinquenne Leopardi, che giunge nella capitale il 2 ottobre 1835 insieme con Antonio Ranieri, il "compagno" della sua vita (Pensieri, IV, in TPPZ, p. 628) che "si lascia conquistare dall'abbraccio salutare di Napoli e dei suoi abitanti, dai colori scintillanti dei luoghi e dalla vivacità della gente, dall'aria salubre e perfino dai sapori tipici di questa terra" (p. 16).

L'A. fotografa in prospettiva sincronica la situazione del Sanseverino, ventitreenne chierico prossimo al sacerdozio. È ancora uno studente dal profitto brillante, dalla serena e fervida vita cristiana, formatosi nel seminario urbano di Napoli, ambiente decoroso e particolarmente favorevole perché all'ingresso di Sanseverino è in atto una riforma degli studi è grazie al processo di riforma Sanseverino beneficerà di una provvidenziale ripresa culturale" (p. 18).

Due punti comuni tra di due grandi: entrambi avviati ad uno studio serio, articolato, impegnativo, umanisticamente orientato...entrambi tonsurati.

Pochi lo sanno, ma anche Leopardi, infatti, nel 1810 ricevette la tonsura, per decisione dei genitori che avrebbero gradito una carriera ecclesiastica dalla quale il poeta recanatese fuggì.

Abbiamo anche una vicinanza logistica: Sanseverino abita a vico Santa Maria a Fonseca, mentre Leopardi con Ranieri a Vico del Pero, cioè a non più di trecento metri.

L'A. ipotizza la possibilità che i due si fossero incontrati e lo fa in maniera davvero interessante, ipotizzando il percorso e gli itinerari cari ai due (pp. 19-20), anche considerando che Leopardi era solito aggirarsi per i vicoli e le strade di Napoli e la sua golosità lo conduceva dal famoso sorbettaio del "Caffè delle Due Sicilie".

Il fatto più rilevante è che "negli anni di permanenza a Napoli di Leopardi e precisamente tra il 1834, anno dell'ordinazione del Sanseverino e il 1837, anno della morte del Poeta, secondo alcuni biografici, Sanseverino avrebbe già avuto contatti con il mondo accademico napoletano" (pp. 21-22).

Il parallelo procede anche in ambito psicologico: come Leopardi, anche Sanseverino ebbe crisi di solitudine, allorché a causa delle precarie condizioni di salute "fu costretto a vivere per quattro anni lontano dagli interessi più strettamente culturali e dal 1837 al 1842 si dedicò esclusivamente all'apostolato" (p. 23), ma non li vive con ansia depressa, anzi con amici coltiva ed elabora una serie di progetti che poi verranno realizzati "La Biblioteca Cattolica" e "La Scienza e la fede".

La sua apertura culturale sta anche nell'interesse per le lingue straniere, che chiede con insistenza ai suoi discepoli.

Come Leopardi, anche Sanseverino morirà prematuramente, vivendo un po' di più di Leopardi, ma comunque spegnendosi a soli 54 anni a causa del colera che aveva tanto aiutato e curare nei giovani colerosi.

Giustamente l'A. osserva: "una serie di sofferenze fisiche lo accomunava al poeta recanatese e la morte per colera segnerà maggiormente un'ideale vicinanza tra i due personaggi" (p. 24), anche se Leopardi è terrorizzato dal colera che probabilmente fu causa della sua morte, al punto da ipotizzare di trasferirsi in Francia.

Le vicissitudini sulla malferma salute del poeta vengono narrate dall'amico Ranieri e il clima gli procura "effimeri ed istantanei lampi di luce" (p. 27), ma le continue malattie gli impediscono di lasciare la capitale del Regno delle Due Sicilie.

Leopardi si sente vittima di acredine e specialmente con gli intellettuali di regime ed il clero, verso cui manifesta una forte avversione. Da notare che le *Operette Morali* furono poste all'indice nel 1850, quindi appena un anno dopo.

La protesta leopardiana contro la maligna sorte che avvelena l'uomo e lo priva di spensieratezza e felicità e che chiede conto del senso della sofferenza viene analizzata dal Sanseverino, che, contrariamente a Leopardi, ritiene che il senso profondo del "libro della storia", la cifra decodificante di sofferenza, vita e morte sia nel messaggio evangelico e nella tradizione cristiana.

Il II cap., "Le ragioni dell'umano di Leopardi nell'esame critico di Sanseverino in chiave filosofica e pastorale", presenta in via preliminare una interessantissima ricostruzione dello spaccato del dibattito culturale dell'epoca, in cui emerge la contrapposizione, permeata da una reciproca antipatia, tra la posizione del Tommaseo, che invita l'intellettuale a esser "cooperatore dei progressi sociali" per evitare che la letteratura diventi un "piacere solitario" (TOMMASEO N., *Della letteratura considerata come professione sociale*, in "Antologia" 47 (1832), n. 139, pp. 115-133) e Leopardi che gli risponde con giudizio poco lusinghiero (*Potenze intellettuali. Niccolò Tommaseo* (1836?) in TPPZ, pp. 1033-1035).

In contemporanea, il Sanseverino, al di fuori di ogni certame letterario e di qualsivoglia polemica, dà seguito alla sua "opera pionieristica nel rilancio dello studio delle fonti di San Tommaso giovando notevolmente - e qui viene ricordato il D'Amelio - un beneficio oggettivo alla cultura dell'800" (D'AMELIO A., *Della vita e delle opere del canonico Sanseverino*, in "La scienza e la fede" 40 (1966), p. IX).

Sanseverino, però, è anche molto attento alla letteratura leopardiana e si sofferma sui *Canti* e sulle *Operette Morali*, pervenendo alla conclusione che trattavasi di opere solo apparentemente innocue, ma che menano direttamente "all'abbandono delle Fede positiva".

Leopardi dà il via ad un vero e proprio "sistema di pensiero tendenzialmente portato allo scetticismo, assurdo e giustificato come vera e propria teoria filosofica".

Nello *Zibaldone*, che Sanseverino non conosce, Leopardi, infatti, ammetterà esplicitamente che "il mio sistema introduce non solo uno scetticismo ragionato e dimostrato, ma tale che, secondo il mio sistema, la ragione umana per qualsivoglia progresso possibile, non potrà mai spogliarsi di questo scetticismo, anzi esso contiene il vero e si dimostra che la nostra ragione non può assolutamente trovare il vero, se non dubitando (...) ma il vero consiste essenzialmente nel dubbio" (*Zibaldone*, 1655 in TPPZ, p. 1821).

L'A. chiosa come il dubbio si colleghi a Descartes, il che è vero, anche se giova sottolineare ancor più con forza che in Cartesio si tratta di un dubbio metodico-strumentale, che non chiude la mente alla scoperta del vero, mentre il Leopardi è un dubbio sistematico ed insuperabile.

Giustamente il Matarazzo a tal proposito afferma: “Il dubbio come metodo porta alla speculazione razionale, quindi, allo scetticismo e mette in discussione i procedimenti conoscitivi, gettando nell'incertezza lo stesso concetto di verità, tematizzato dalla tradizione cristiana” (p. 37). L'esito, aggiungiamo, è evidente: pensiero debole, relativismo e, cosa che per Sanseverino è letale, le conseguenze teologiche sono catastrofiche e ne costituisce esemplificazione il veto del tribunale illuministico di effettuare qualsiasi possibile tentativo di intraprendere un'analisi delle vie razionali che secondo la tradizione tomista conducono a Dio.

Si pensi, quindi, per un neotomista come Sanseverino, quale gravità costituisca questa conseguenza dell'impianto leopardiano. Sanseverino, come viene evidenziato, profonde molteplici energie in tal senso con una serie di contributi (ad es. SANSEVERINO G., *Del razionalismo teologico de' più celebri filosofi tedeschi e francesi da Kant insino ai giorni nostri*, in “La Scienza e la fede” 3 (1843) etc., tutti citati dal Matarazzo).

Per esemplificare la posizione del filosofo napoletano l'Autore riporta il meraviglioso passaggio tratto dall'*Introductio ad philosophiam* che apre la *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata*, in cui viene evidenziato come, sulla scorta dei presupposti cartesiani (considerare vere solo le cose conosciute con evidenza), rifugga dai dogmi che si assumono rivelati da Dio. Con l'autonomia della ragione i razionalisti eliminano la verità soprannaturale ed eliminano quanto trascende le forze dell'intelletto, come le sovrintelligibili (SANSEVERINO G., *Introductio ad philosophiam* in ID., *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata*, Napoli 1862, vol. I (*Logicae Pars I*, pp. 124-125).

Leopardi avendo quale nerbo tale impianto è ritenuto pericoloso per la filosofia cristiana e aggiungerei, la sua prospettiva esiterà nel secolo successivo nell'eresia modernista, nel momento in cui si perviene inevitabilmente al metodo dell'immanenza.

Utile e opportuno il riferimento al *De Sanctis* che tenta una ricostruzione del pensiero di Leopardi alla luce di considerazioni psicologiche: “la visione della vita tematizzata da Leopardi, non è una visione vittimistica dovuta a limitazioni fisiche, dai dolori, dalla deformazione corporale, ma è attribuibile prima di tutto alla gabbia psicologica imposta dal luogo natio” (39-40).

Egli quindi sposa la causa della libertà e della rivoluzione, ma al tempo stesso si veste della “malinconia della modernità”.

È una posizione anticonformista che non esita a criticare la cultura del suo tempo nei *Canti* ma è sempre costante nell'essere filosofo e a gestire filosoficamente la sua poesia al punto di renderla indispensabile come scrive a F. Giordani “nel dominio e nel linguaggio della poetica” (*Lettera a F. Giordani*, 30 aprile 1817 in TPPZ, p. 1142).

È un'anticipazione di Heidegger che delinea il poeta vate che solo nel linguaggio poetico scopre la cifra simbolica di penetrazione della verità.

Gli stessi termini-chiave della poetica leopardiana sono estremamente significativi: il cuore, metafora della vita di Giacomo che è interlocutore al quale parla di se stesso per serenizzarsi di fronte alla realtà crudele ma ancor di più il nulla “apice di un'ermeneutica dell'esistenza che prende le mosse proprio dalla considerazione

dell'impossibilità di poter sperare, perché tutto, l'esistenza personale, i grandi eventi, la storia stessa, è destinato al dissolvimento" (p. 43).

L'amore ugualmente illusorio è quell'inganno estremo che si concretizza nelle varie esperienze dell'autore, non ultima quello per Fanny Scotti Tozzetti. Si tratta di un nulla, religioso in senso laico e rinforzato dagli studi biblici "*Vanitas vanitatum et omnia vanitas*" (Qoe 1,2).

Del resto il pensiero leopardiano oscilla da *Qoelet* a *Giobbe* in una denuncia continua della fatica di vivere e del dolore, ma chiusa a Dio come creatore e provvidenza.

Come se non bastasse nel 1823 un lavoro emblematico: la traduzione del Manuale di Epitteto. Emblematico perché è l'esito della scelta di non soccombere all'inutilità dell'esistenza e di vivere l'angoscia nell'atarassia delle scuole cirenaiche per prepararsi alla morte-annientamento concepita come esito naturale da accettare nella convinzione che "non esiste né metafisica, né natura sacra, né razionalità insita nella natura, né ordine prestabilito finalisticamente per la felicità e/o realizzazione degli uomini e degli altri esseri viventi" (p. 49).

Aldiquà e aldilà fanno restare l'io vittima delle illusioni e la vita è male, nientificazione, in quanto "è funesto a chi nasce il dì natale" (Canto XXIII).

Per Sanseverino si tratta di una posizione pericolosa, rischiosa, inaccettabile. L'A. ricorda i cardini prospettici del neotomismo di Sanseverino per il quale:

a) La religione si prefigge lo scopo di dimostrare non solo la ragionevolezza della fede, ma anche della positività di un dialogo tra conoscenza umana o scienza e rivelazione di Dio nella storia o fede.

b) Essa offre all'esistenza un orizzonte di senso illuminando la storia col Vangelo e dando una risposta all'inquietudine umana, che non si nega, ma si risolve con l'incarnazione del Dio-Uomo.

E le *Operette Morali* si collocano agli antipodi di questa visuale come i Canti, per cui Sanseverino "non può concedere nulla ai razionalisti, agli edonisti, agli scettici rispetto alla prospettiva cristiana" (p. 53).

È evidente che agli occhi del Sanseverino - e questo l'A. lo scrive espressamente - Leopardi è fautore di un'ontologia negativa in cui ogni speranza è vista come una mera illusione.

Il filosofo napoletano nota come, sulla scia del cirenaico Egesia, in Leopardi le illusioni siano ritenute necessarie al piacere, paradossalmente "Il più solido piacere di questa vita è il piacere vano delle illusioni". (*Zibaldone*, 51 in TPPZ p. 1484).

Cirenaici sono i richiami all'atarassia e la morte è fortemente attesa come liberazione al punto che Egesia pare abbia consigliato il suicidio, tanto vero che Cicerone riferisce che a Egesia stesso sia stato interdetto per questo motivo l'insegnamento (*Tusculanae disputationes*, I, 8).

È evidente che una siffatta prospettiva sia inaccettabile per Sanseverino, che ritiene impossibile in alcun modo legittimare il suicidio, né in forma diretta, né in forma eutanasi.

Unica cosa accettabile non è la morte dolce, ma la preparazione alla buona morte, intesa non come liberazione dalla sofferenza, ma come incontro con Dio.

Nel III cap. “Le ragioni di Dio” esposte da Sanseverino e le obiezioni anticristiane di Leopardi” l’A. riprende le obiezioni a Leopardi e nota giustamente che esse “debbono esser elette nell’ottica della filosofia cristiana meglio elaborata nel frattempo dal filosofo napoletano” (p. 59) agli occhi del quale sono gravi.

L’opzione tomista diventa elemento imprescindibile per la comprensione della posizione che matura Sanseverino.

Sanseverino inizia la docenza più o meno quando muore Leopardi (1837) ed inizia la sua impresa di difensore del pensiero cattolico e di pioniere della rinascita del pensiero neotomista, che culminerà nella sua opera principale.

Va anche rilevato che il tomismo viene visto come avverso dopo il cambio di regime del 1860 in quanto ricettacolo di filosofia reazionario e filoborbonica dagli intellettuali anticlericali, il che portò a epurare dalle università i seguaci di tali impostazione come Sanseverino e Avolio.

Leopardi non è certamente tomista ma “non si può affermare con certezza che non abbia letto qualche opera di San Tommaso” (p. 62).

Leopardi contesta il cristianesimo denunciando la situazione abietta dell’umanità destinata all’infelicità e si crede più fedele a Dio dei cristiani in quanto fedele alla terra e alla storia.

Denuncia la farneticazione della vita eterna e dell’immortalità dell’anima.

Dall’altro verso Sanseverino, che è aperto a tal punto al dibattito filosofico da essere giudicato “uomo di talento” dal Monnier (MONNIER M., *Le mouvement italien à Naples del 1830 à 1865*, Paris 1865, p. 1041).

Per Sanseverino, dunque, Leopardi non ha il coraggio di aprirsi alla rivelazione “ma restò chiuso nel suo dolore, schiacciato dall’infelicità impossibilitato ad aprirsi alla vita cristiana” (pp. 65-66).

Il filosofo napoletano certamente sarà rimasto impressionato dall’innegabile circostanza che molte delle affermazioni di Leopardi “appaiono al suo critico lettore sentenze di un semplice pagano” (p. 67).

Cota, ad esempio, riscontra come da una biblioteca cristiana in cui è cresciuto ed è stato educato, Leopardi è uscito uno scrittore ateo (ROTA P., *La Biblioteca Sacra in casa Leopardi*, in “Studi e problemi di critica testuale” 46 (1993), pp. 143-157, qui p. 157).

Ad esempio è emblematica l’*Inno ai Patriarchi* in cui Leopardi ridicolizza l’esistenza dei Patriarchi, da lui storicamente sconosciuti.

Ad adiuvandum, per lui, il più nefando principio filosofico-religioso di retaggio platonico è la dottrina dell’immortalità dell’anima che costituisce il nerbo della costruzione spiritualista che illude e fuorvia l’uomo.

Per Leopardi, infatti, il cristianesimo originario non ha alcuna legame con la tradizione pagana né con quella orfica, che, invece, sostanzia l’impianto platonico, ma la tradizione, vedendo nel platonismo un buon strumento per rispondere alle esigenze ed alle inquietudini dell’uomo e la fa sua.

Di qui l'avversione di Leopardi per il platonismo e soprattutto per quello che considera il "mito" dell'immortalità dell'anima. Il Porfirio leopardiano del *Dialogo di Plotino e Porfirio* afferma, infatti, e con non celata ironia: "Lasciamo da parte Platone e le sue fantasie" (*Dialogo di Plotino e Porfirio* in TPPZ, p. 593).

Concordiamo con l'A. allorché afferma che di fatto l'anticristianesimo di Leopardi "consisterebbe soprattutto nella sua nuova lettura della realtà fuori dagli schemi comuni della religione, ma comunque nel solco della tradizione giudaico-biblica-cristiana" (p. 70).

Il cristianesimo resta comunque una sorta di panacea che serve a somministrare una futile ed effimera consolazione all'uomo contro la quale si ribella, valorizzando Prometeo, che lotta contro gli dei per affermare l'uomo e la stessa religione resta foriera del nulla proponendo un irrealistico soluzione al problema della felicità.

Unica religione è la religione dell'uomo intesa come armonia col tutto e alimenta l'uomo di illusioni allo stato puro, una sorta di ritorno alla natura che pone "la perfezione vera ed essenziale dell'uomo nel suo stato primitivo (...) e la sua corruzione nella preponderanza della ragione e del sapere" (*Zibaldone*, pp. 435-6 in TPPZ p. 1583).

Il cristianesimo "consola l'anima e platonicamente dimentica l'unità inscindibile col corpo" (p. 73) con cui l'uomo sente, soffre, crede, ama.

È evidente l'epilogo della educazione ricevuta e dell'oblio del dogma della resurrezione dei corpi, all'epoca evidentemente trascurato e poco tenuto presente nella catechesi.

Nel IV cap., "La religione "rivoluzione del cuore. *L'essenza del cristianesimo tra Leopardi e Sanseverino*", l'A. entra nell'essenza della posizione di Leopardi, sottolineando come Leopardi tra spiritualismo disincarnato e sensismo materialistico scelga senza mezzi termini quest'ultimo, restando nella storia per dubitare, vedere e domandare "servendosi dell'illusione metodica" (p. 76).

La proposta cristiana appare, quindi, a Leopardi stucchevole dottrina teologica e l'A. si chiede come possa giudicare questa posizione il Sanseverino.

Per il filosofo napoletano quella di Leopardi è una posizione che in sintesi è una prospettiva "ripiegata in se stessa, radicalmente materialistica, pericolosamente chiusa alla proposta di vita cristiana e dell'escatologia, proiettata esclusivamente verso la morte come liberazione dalla vita, a cui il poeta-filosofo non riesce a dare un senso" (p. 76) e la accomuna a quella di Foscolo (*Carme dei Sepolcri*) caratterizzata dal sigillo del nulla.

Il poeta recanatese non riesce a scorgere nella dottrina cattolica nulla di attraente in grado di favorire la rivoluzione del cuore cui anela ed il Dio invocato altro non lo vede che come proiezione umana la cui giustizia è vendicativa e non valica la soglia del mistero, attardandosi in una sorta di teologia negativa che però non riesce a dare al nulla il nome di Dio e si attesta su "noi vediamo solamente che nulla è assoluto né quindi necessario" (*Zibaldone*, 1620 in TPPZ, p. 1815), anzi "Io considero dunque Iddio non come il migliore di tutti gli esseri possibili, giacché non si

dà migliore o peggiore in assoluto, ma come racchiudente in sé tutte le possibilità ed esistente in tutti i modi possibili” (Ivi).

E Gesù?

Per Leopardi sussiste una distinzione tra cristianesimo e Gesù, il cui messaggio evangelico sarebbe stato corrotto da San Paolo, per cui sussisterebbe demarcazione tra la religione post-gesuana e quella originaria. Nella lettura di Leopardi “il cristianesimo, alleandosi con la ragione e rispondendo alle sue esigenze, aliena l'uomo dallo stato reale e, per usare una terminologia heideggeriana, lo getta in una dimensione di esistenza inautentica” (p. 83) e dà esiti fallimentari riducendo la vita terrena a effimero passaggio verso ben altra destinazione.

Il termine chiave è esilio. Il riferimento è al *Salve Regina*, preghiera scritta dal monaco tedesco Herman von Reichenau (1013-1054) che, per Leopardi distrugge “il bello, in vivo, il grande, il vario di questo mondo” (Zibaldone, 253 in TPPZ p. 1546).

Cenni di Leopardi all'alleanza trono-altare e altare-tiranno ed all'uso politico della religione come *instrumentum regni* integrano l'inquietante quadro, ma, come se non bastasse, c'è un ulteriore elemento della cultura cristiana ritenuto fortemente negativo dal Leopardi, cioè la condanna cristiana del suicidio.

Questo, invece, per Leopardi, allo stato naturale è una sorta di medicina per superare la contraddizione tra aspirazione alla felicità e stato oggettivo di infelicità... si tratta di una “protesta ideologica contro la costrizione del vivere” (p. 85).

Per Sanseverino, come per tutta la tradizione cristiana, si tratta di una soluzione inaccettabile, in quanto il cristianesimo “spinge a forme di abnegazione e amore radicale” (p. 87), e ripudia il suicidio che costituisce atto ripugnante contro la natura intesa come contesto vitale e lo stesso Leopardi si contraddice avendo ammesso che “tutto nella natura è armonia, ma soprattutto niente in essa è contraddizione” (Zibaldone, 1597 in TPPZ, p. 1810).

Nella stessa *Ginestra* l'umanità viene incoraggiata ad un'apertura solidaristica, la sola che permetta all'uomo, condannato ad essere infelice, ad una forma di sollievo.

“Le note sanseveriane (...) colgono in profondità l'opposizione della filosofia leopardiana alla rivelazione e più esplicitamente allo sviluppo plurisecolare del pensiero cristiano” (p. 94) ed è preferibile “arrendersi all'annientamento finale della morte, conferma della nientificazione dell'esistenza in ogni sua dimensione” (p. 96).

Il V cap., “Tra ipotetica conversione e mistero della morte. A partire da un'osservazione marginale di Sanseverino sul luogo di sepoltura di Leopardi”, parte dalla considerazione che anche Leopardi concorda con l'opportunità di onorare le spoglie mortali.

C'è qualche dubbio sul fatto che egli abbia mantenuto le sue posizioni anticristiane fino alla morte, anzi “non è possibile definire in modo incontrovertibile la linea di condotta del poeta soprattutto rispetto alla frequentazione sacramentale” (p. 98), anche alla luce di una frase emblematica contenuta in una lettera al padre del 1832: “Io non sono stato mai né irreligioso né rivoluzionario di fatto né di massime” (*Lettera a Monaldo Leopardi*, Firenze 28 maggio 1832 in TPPZ, p. 1417).

Il tutto risulta ancor più emblematico in un'altra lettera ai genitori, in cui dopo aver salutato ed abbracciato padre, madre e fratelli "prego loro tutti a raccomandarmi a Dio dopo ch'io gli avrò riveduti una buona e pronta morte ponga fine ai miei mali fisici che non possono guarire altrimenti" (*Lettera a Monaldo Leopardi*, Napoli 27 maggio 1837 in TPPZ, p. 1445).

Poi vi sono episodi significativi in cui Leopardi risponde con mitezza e disponibilità al padre che, dopo avergli comunicato la scomparsa del fratello partecipando ricevendo i SS. Sacramenti e gli comunica di aver ricevuto i sacramenti, lasciando misteriosa la posizione effettiva ed intima del poeta verso la pratica cristiana.

E in punto di morte ricevette i sacramenti? Dato controverso (cfr. pp. 100-101). C'è una certificazione ecclesiastica, ma si può parlare di conversione?

Del resto lo stesso Sanseverino ritiene inopportuna la sepoltura del poeta presso la Chiesa di San Vitale a Fuorigrotta, probabilmente rilevando l'anticristianesimo esplicito ed evidente del poeta (p. 103): il conte di Recanati ha sconfessato il cristianesimo ed ha vissuto da miscredente e non a caso le *Operette Morali* furono poste all'indice con la clausola *donec emendentur* dal S. Uffizio, regnante Pio IX, 13 anni dopo la morte del Leopardi.

La motivazione in sintesi fu di funesto scetticismo e desolante fatalismo.

Per la posizione del S. Uffizio (cfr. pp. 110-11), l'A. fa riferimento al documento di censura così come trascritto: "Egli è vero che l'A. imbevutosi negli anni più teneri de' principi e delle massime della stoica filosofia, se guasto non n'ebbe il cuore, se la trasfuse per così dire nell'intelletto, e volgarizzando i Greci, parte piuttosto di quella età, che nel proprio di Cristiano filosofo. Tuttavia non rifiutando come tale quegl'assurdi principi e quelle massime perniciose, non può riuscire che di grave pericolo la lettura massimamente per la celebrità dello scrittore" (GIULIANO A., *Leopardi e la restaurazione*, Napoli 1994, p. 59).

L'A. a questo punto presenta i tratti salienti del dibattito aperto all'epoca sulle opere del Leopardi (pp. 105-109).

Chiude il lavoro un'appendice dal titolo *Della cura dei cadaveri, dell'onore de' sepolcri. L'ultimo viaggio del Cantore della Ginestra da San Vitale a Fuorigrotta al Parco Vergiliano*.

Il nome di Leopardi, infatti, è legato alla chiesa di San Vitale a Fuorigrotta, in cui, grazie alla mediazione del certo non clericale amico Antonio Ranieri, venne inizialmente sepolto ed al quale l'A. dedica ampio spazio e viene spiegata la complessa vicenda della sepoltura e della traslazione della salma anche in considerazione delle resistenze del Vescovo di Pozzuoli Mons. Purpo "per la dubbia fede cristiana del poeta" (p. 117).

Successivamente, in occasione dei lavori del rifacimento del pronao della chiesa in prossimità del quale era sepolto il poeta abbiamo l'intervento di padre Tagliatela, che propose la tesi della conversione e della sepoltura del Leopardi, ma che ebbe vari attacchi dall'oratoriano padre Cocchia, di tutt'altro avviso. Di qui il "giallo" delle sorti dei poveri resti mortali. Nel sepolcro, infatti, non vi sono i resti mortali.

Resta, quindi, l'interrogativo: “dov'è finita la salma di uno dei più grandi poeti e filosofi d'Italia? Ma come mai non ci furono problemi all'inumazione in una chiesa, se il poeta ha vissuto da “miscredente”? (p. 131).

Interessante è lo sviluppo della *querelle* in epoca fascista (pp. 131-133) fino all'ideale ricongiunzione con Virgilio nel parco vergiliano.

In appendice viene riportato integralmente il testo del contributo alla base del confronto: Delle poesie di Giacomo Leopardi, o sia esame del sistema di coloro che pongono ogni felicità nella speranza, cioè il saggio di Sanseverino del 1849 (SANSEVERINO G., *Delle poesie di Giacomo Leopardi, o sia esame del sistema di coloro che pongono ogni felicità nella speranza* in “La Scienza e la Fede” 9 (1849), vol. XVIII, fasc. 106, pp. 282-304).

Riteniamo utile sintetizzarlo.

Nella premessa Sanseverino, partendo dal presupposto che “Non puossi immaginare una dottrina, per quanto strana ed assurda, che non abbia avuto tra i filosofi alcun partigiano” (p. 282 della successione di pagina del testo originale), fa riferimento a “lodati poeti e prosatori” che hanno prodotto dottrine “desolanti” asseverando l'assunto iniziale. Tra questi Goethe in Germania, Lord Byron in Inghilterra e Foscolo in Italia. Ma un posto a parte merita Leopardi “giovane di raro ma travaiato ingegno” (p. 282), il quale, grazie agli eccezionali mezzi espressivi, sopravanza tutti.

Si occupa poi di *Origine e natura del sistema filosofico di Giacomo Leopardi*.

Leopardi viene assimilato ad Egesia, filosofo cirenaico, appartenente alla scuola di Aristippo che ritiene l'anima mortale “riponendo tutta la felicità dell'uomo ne' piaceri della presente vita” (p. 284), per cui, alla luce di quanto riferito da Diogene Laerzio, la maggior parte dei discepoli assunse che “era mestiero abbandonarsi del tutto tuo io balia de' piaceri e godersi alla meglio la vita” (p. 284. Si riferisce a DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, Lib. II).

L'altra parte dei discepoli, invece, considerato che neppure i piaceri possono soddisfare l'uomo davvero, “conchiusero che la vita è un male e che la morte è l'unico bene dell'uomo” (p. 282).

Di qui l'elogio del suicidio di cui si è già parlato ed alla luce del quale lo stesso Egesia viene ritenuto “persuasore di morte” come riferisce Cicerone (p. 282).

Nel caso non si riuscisse a darsi la morte vincendo il naturale istinto di conservazione dell'uomo occorre tollerare la vita “come un indeclinabile tormento ed intanto invocare la morte, come la sola fine possibile degli umani dolori” (p. 282).

In Italia abbiamo Foscolo, che abbraccia la tesi di quello che Sanseverino chiama “il primo gruppo di discepoli”, come si evince ne' Sepolcri e nelle *Ultime lettere di J. Ortis*. Leopardi, invece, per il neotomista napoletano, appartiene al secondo gruppo.

L'esito è così sintetizzato dal Sanseverino: “Dal che concludono di dover cercare la felicità ne' godimenti della vita presente. Ma poiché i beni limitati di quaggiù sono incapaci di riempire il voto spirito dell'uomo, eglino si affaticano nel procurarsi

sempre nuovi piaceri e questa inquieta agitazione d'animo e questa speranza illusoria li sostiene e par che li renda felici. Se non che taluni per continua esperienza ammaestrati della vanità dei mondani piaceri o pongono fine col ferro alla loro vita, o invocano con lamentevoli voci la morte, distraendo intanto la vita né piaceri del mondo, e soprattutto nell'amore" (pp. 284-285).

Si passa poi a considerare la prospettiva espressa nella frase *L'infelicità umana e il nulla*.

Per Sanseverino Leopardi è un "dotto ed elegante scrittore" che "pervenne nel suo funestissimo errore per quelle medesime vie per le quali gli egesiani e di altri cirenaici dell'antichità, ed il Goethe, il Byron, il Foscolo negli ultimi tempi vi erano innanzi di lui pervenuti" (p. 285).

Egli reitera il principio secondo il quale in termini di speranza ed assunto il dolore come cifra esplicativa della vita, solo l'amore può sostenere l'uomo citando la Canzone IV, la XXVI, la XVII, XXVII.

In verità anche l'amore per lui è un inganno ed un errore, ma al tempo stesso ne evidenzia una sorta di natura divina che comunque lo rende desiderabile all'uomo.

E nella canzone XXVI lo definisce come "la sola gioia della vita" (p. 287), amplificandone la portata.

Ma - si chiede Sanseverino - può davvero l'amore soddisfare "l'appetito reale dell'uomo?" oppure - e avviene in Leopardi - "sperimentandone la vanità gli fa cagione di perpetuo dolore e d'indefinibile noia" (p. 287).

Leopardi si rende conto dell'illusorietà dell'amore e non riuscendo ad accostarsi a Dio "cercò di persuadersi, che in questo inganno, in questo errore, in questa illusione solamente è riposta la felicità possibile a conseguirsi all'uomo e che dolce cosa eragli rimanere in tale inganno, ed aspettare di tanto la morte, sola vera felicità dell'uomo, come cessazione degli infiniti suoi mali" (pp. 287-288).

Leopardi "così smanioso per la passione che lo tiranneggia" "esagera i mali le sciagure della vita umana" (p. 288).

Un esempio lo coglie nel *Bruto Minore*, in cui Leopardi "con un linguaggio proprio non di un semplice pagano, ma di un pagano ingiuriatore degli stessi suoi dei falsi e bugiardi" (pp. 288-289) descrive la misera sorte del retaggio umano, ancor più infelice delle belve, generando l'inganno di additarlo a esempio di stile, mettendo tra parentesi i contenuti.

Anzi rincara la dose affermando: "Con molto calore raccomandata da maestri senza religione e senza verecondia quale esempio inimitabile di lingua e di stile" (p. 289).

Si sofferma poi sulla *limitatezza della condizione umana nelle Operette Morali*.

A quanto assunto in forma poetica, Sanseverino considera quanto contenuto teoricamente nelle *Operette Morali* che ugualmente hanno una visione infelicissima della vita.

Esemplifica così: "Nella *Scommessa di Prometeo*, raccogliendo le costumanze di vari popoli del mondo, conchiude, che l'uomo è la più trista opera degli dei. Nel *Dialogo della natura e di un Islandese* descrive ed amplifica le miserie che la natura

fa pensare del genere umano. Nell'altro *Dialogo tra Malambruno e Furfariello* chiarisce per impossibile che gli uomini siano anche per un momento felici” (pp. 290-291).

Leopardi, pur conscio della vanità di questo mondo, non alza gli occhi a Dio, o meglio – e questo è interessante – non rivolge al Dio degli Ebrei o dei Cristiani “ma a Giove e in generale a tutti gl'iddii del paganesimo, e come abbiamo innanzi veduto, non con l'intendimento di adorarli, ma di ingiuriarli e bestemmiarli” (p. 291) e, nel contempo, impera il fato inteso quale fatale necessità di natura, che si scandisce con la massima “al genere umano il fato non donò che il morire”, celebre verso.

Come si evidenzia nel *Dialogo tra Plotino e Porfirio* la stessa teoria dell'immortalità è crudele, in quanto, “fattura umana” da parte di un soggetto estremamente crudele, che accrebbe i tormenti tra gli uomini “togliendo loro nelle sciagure l'unico sollievo che rimane, liberandosene con la morte” (p. 292).

A questo punto Sanseverino si chiede se mai Leopardi “sciagurato sebbene grande scrittore” (p. 293) ritenesse l'uomo capace di una “virtù vera e reale”, ma pare proprio di no, come si evince dalla Proposta di premi fatta dall'Accademia de' Sillografi che premierebbe l'inventore di una macchina che fungesse da vero e sincero amico. Visto che di sinceri amici e veri non ce ne sono, come pure uomini virtuosi o donne fedeli.

“Per tutte queste cose egli, siccome abbiam notato innanzi, bestemmia gli stessi suoi dei paganici e gli rimprovera di aver fatto della vita infelice degli uomini uno spettacolo giocondo ai loro ozi” (p. 292).

In altri termini Sanseverino ritiene che Leopardi, non riuscendo a ritrovare “il vero e sicuro schermo alle miserie inevitabili della stirpe umana” (p. 293) individua la soluzione nel soddisfare continuamente i suoi desideri con la speranza che un nuovo desiderio lo renda pago, convivendo col dolore e nella consapevolezza che l'unica forma possibile di felicità nasca con l'eliminazione del dolore. Questo perché l'uomo “senza il lume della verità rivelata “contempla se stesso, si riconosce per un essere misero, disamabile ed infelice.

Molte analogie con la disamina della realtà umana nuda e cruda di Pascal, per cui “Leopardi scorge nel tedio e nella noia l'infelicità e la felicità nella speranza e nel dolore” (p. 293), ma paradossalmente la stessa “umana speme” è inutile e il solo bene per il mondo finisce con l'essere la morte.

Nel § 4 “Il mistero dell'uomo nella prospettiva cristiana: grandezza e miseria della condizione umana” l'assunto di Leopardi viene, quindi, definito “desolante dottrina”.

Il riferimento è la concezione stessa della storia del genere umano in cui, Leopardi, echeggiando miti pagani, conclude che l'umanità col tempo si rende conto di agognare una felicità impossibile, nonostante gli sforzi degli dei, al punto che “la grazia e la carità della vita (...) venne a mano a mano per il difetto di novità scemandosi e col processo del tempo il tedio della vita rinacque. La miseria cagionò che gli uomini si volgessero all'empietà; talché non fu l'infelicità” (p. 297).

Di qui la punizione alla malvagità umana col diluvio di Deucalione e Pirra, che restaureranno la specie umana. Giove, del resto - scrive Leopardi - ebbe l'accortezza di mescolare la vita di "mali veri" e di riempirla di preoccupazioni e fatiche.

La giustizia, la virtù, la gloria, l'amor patrio sono visti come "fantasmi", ma quella che rovinò la vita degli uomini fu la verità, che "illustrando le menti degli uomini, rappresentò loro l'infelicità" e "la falsità di tutti i beni mortali" (p. 298).

Unica consolazione l'amore, che spinse ad avere "l'infinita speranza e le belle e care immaginazioni degli anni teneri" (p. 298).

E qui riemerge la *vis polemica* del Sanseverino, che, in aperta polemica col Giordani, che esalta enormemente il Leopardi, definendolo nell'iscrizione dettata da lui per la pietra sepolcrale posta dal Ranieri nel vestibolo della chiesa suburbana di S. Vitale sulla via di Pozzuoli n. 49, "scrittore di filosofia e di poesie altissime".

Per Sanseverino, invece, egli finisce con l'avvelenare l'animo dei giovani "mercé allettamenti di eleganti e robusti versi, occultamente insinuare, negli animi della gioventù napoletana" (p. 300) in quanto "risuscita e novella la parte più nefanda del nefando sistema della filosofia pagana" (p. 300).

Agli occhi del Sanseverino tale prospettiva è quantomeno inutile, in quanto la religione che Leopardi non accetta è appropriata ai bisogni degli uomini e nel momento in cui l'uomo si considera senza i lumi della rivelazione "vi scorge un miscuglio di grandezze e miserie, spaventevole ed inesplicabili alle sue ragioni" (p. 300).

Le difficoltà di fondo che rendono inaccettabile agli occhi del Sanseverino l'impianto stesso del leopardismo possono essere ben sintetizzate come segue, allorché emergono antinomie e contraddizioni:

a) Leopardi conosce in sé "sublimi facoltà" atte a raggiungere un vero ed un bene superiori alla sua natura, ma al tempo stesso si sente "trascinato e avvolto verso i piaceri sensuali e animaleschi di quaggiù" (p. 300);

b) Sperimenta in sé una sorta di lotta tra due potenze (senso e ragione) "la ragione combatte il senso e il senso oppone ostacoli a' voli della ragione" (pp. 300-301);

c) Leopardi si assimila ai pagani che "riferendo agli dei l'origine delle contraddizioni e delle miserie della natura umana, li hanno bestemmiate come veri autori dell'infelicità umana. La speranza pagana non ha dunque potuto riuscire ad altro, se non a generare l'orgoglio e la bassezza e far dibattere gli uomini tra questi dei contrarii vizi" (p. 301);

d) Leopardi non comprende, pur avendone gli strumenti, che solo la religione cristiana è in grado di mantenere l'uomo lontano ugualmente da orgoglio e concupiscenza. L'uomo "non fu creato da Dio nella condizione

e) L'uomo leopardiano si sottrae alla signoria di Dio e si fa centro esso stesso, col risultato di essere privato non solo del lume soprannaturale, ma "percorso" in quello naturale in cui presentemente si trova, ma sì con la volontà santa e retta e con l'intelletto illustrato dal lume delle verità naturali e soprannaturali" (p. 301);

f) L'uomo leopardiano “abbacinato dallo splendore di sua grandezza, confidando di eguagliare la maestà divina, videsi tostamente spogliato da Dio de' doni soprannaturali e percosso altresì ne? Doni naturali” (p. 301);

g) Leopardi non considera il peccato originale “di cui nasce contaminato, distinguesi un doppio uomo; l'uno ricorda la sua primitiva ed originaria grandezza e l'altro la sua successiva decadenza” (p. 302) e ignora il progetto amorevole di Dio mediante il Cristo.

La prospettiva cattolica, che costituisce il riferimento teologico del Sanseverino, ci presenta il dogma del peccato originale (grandezza e miseria della natura umana), dogma della vita eterna (felicità agognata spostata), dogma della redenzione (mezzi per sovvenire ai nostri beni).

Con Pascal, Sanseverino conclude che “senza questo mistero il più incomprendibile di tutti, noi siamo incomprendibili a noi stessi. Il nodo di nostra condizione si avvolge e si ripiega su questo abisso, talché l'uomo è più inconcepibile senza questo mistero, che questo mistero sia inconcepibile all'uomo” (PASCAL B., *Pensieri*, part. II, c. IV, parr. 10, 11, 12,13,14).

Paradossalmente nell'uomo coesistono innocenza e corruzione, una sorta di duplicità peraltro manifesta, ma la particolarità sta nel fatto, che con Pascal, si conclude che tali contraddizioni, anziché allontanare l'uomo da Dio, lo conducono a lui (p. 303).

In conclusione per Sanseverino, se “in qualche modo dobbiamo perdonare agli antichi filosofi, ignoranti delle verità rivelate da Dio, se non seppero ritrovare la soluzione dei problemi tanto importanti per l'umanità, sono del tutto inescusabili Goethe, Byron, Foscolo, Leopardi e tutta la turba de' loro satelliti, i quali non son precipitati nel loro funestissimo sistema se non perché chiusero volontariamente gli occhi alla luce della dottrina cattolica, che sfavillava loro intorno, mostrando quasi d'ignorarla” (p. 303).

Essi misconoscono il Dio autore di tutte le cose, il Dio “Provveditore” sapiente delle cose e dimenticano che “la felicità vera non può rinvenirsi se non in Dio, essere perfettissimo e con ciò unicamente capace di esser di tutti gli uomini e con loro piena soddisfazione goduto” (p. 303), così come misconoscono che l'appagamento delle nostre facoltà “non può gustarsi nell'agitazione e nel dolore, ma solo nella quiete, che essendo un bene reale non può conseguirsi con una cosa illusoria o sia con la speranza, che il dolore non è già felicità, ma sì santificato dalla religione è un mezzo che alla felicità ci conduce; che la morte è desiderabile per l'uomo, non come cessazione dell'esistenza, ma come il principio di ricongiungimento dello spirito in Dio o sia con la beatitudine dell'uomo” (pp. 303-304).

Il lavoro è stimolante, invita ad una riflessione per alcuni aspetti nuova sui contenuti del pensiero leopardiano, al di là della stupenda e seducente bellezza formale e, in sostanza, anche sul mistero dell'uomo e della sua vocazione alla comunione con Dio.



RECENSIONI





Autore: GIORGIO MARIA CARBONE

Titolo: *Gender. L'anello mancante?*

Casa editrice: Ed. Studio Domenicano

Luogo e anno di pubbl.: Bologna, 2015

Riferimento: pp. 150

Uno dei temi sensibili, molto dibattuto negli ultimi tempi, in ambienti assai eterogenei, è la questione del gender. Congressi, convegni, interventi sulla stampa e in televisione hanno evidenziato l'interesse vivo e vivace intorno a tale questione.

Personaggi autorevoli hanno fatto sentire la loro voce, pronunciandosi a favore o contro un tema che investe singole persone, nuclei familiari e la stessa società. Il tema è così delicato da merita un'attenzione e una particolare riflessione da parte di tutti, in special modo da parte di chi ha responsabilità educative nella sfera pubblica e privata della vita. Quando si cerca e si difende il bene comune ognuno, per la parte che gli compete, è chiamato a mettere in campo le energie migliori. La Famiglia, la Scuola, la Chiesa, la Politica hanno il dovere di allearsi a favore della vita. In linea di principio, le nette contrapposizioni e le inconciliabilità non favoriscono la comprensione delle ragioni degli altri, perché si scatena una logica difensiva, ingessante, immobile che non permette di guardare l'esistenza umana da un'altra prospettiva. Talvolta, si formulano assiomi emotivi, temporali e circostanziali, senza una reale conoscenza e una

preparazione scientifica di tipo clinico, antropologico e sociologico. Capire i bisogni degli altri non significa affatto assecondarli! Il dialogo resta una condizione urgente e necessaria per aiutarsi vicendevolmente, senza pregiudizi e verità preconfezionate. E se ci sono fratture insanabili, la carità ha sempre la meglio nel giudizio (cfr Gc 2,12-13). Il nostro Autore nelle "avvertenze" spiega che utilizzerà lo stesso lessico dei sostenitori del gender per conoscere e poi valutare, *senza che ciò comporti un'adesione intellettuale* (p. 11). La scelta di tale metodo se da una parte ci fa capire che per dialogare bisogna partire da una base comune, dall'altra parte dimostra che è lo stesso linguaggio che divarica le posizioni e la comprensione della verità. Dogmatismi e relativismi si avvicinano e si neutralizzano e, mentre si chiede, giustamente, il diritto di cittadinanza di ogni opinione, si tende ad assolutizzare la propria. Anche se il gender non è un'opinione. Ad ogni modo, tutto ciò non rende un buon servizio all'informazione, ma soprattutto alla verità. P. Carbone, si muove in questo *background* e con onestà intellettuale, ci offre alcune pre-comprensioni per un approccio sereno, non univoco, quindi non asettico, ma nemmeno equivoco al discorso gender, che svilupperà nelle pagine successive del suo libro, prediligendo la visione personalista, confrontando il filone biologista con i dati emersi dalla ricerca clinica e sociologia.

Alle domande antropologiche è necessario che seguano risposte di senso

che siano ragionevoli, basate sull'oggettività e sull'analisi critica (p. 11).

Quanti sono i generi? Cosa significa gender? (p. 10). Gli interrogativi posti potrebbero intendersi come retorici e provocatori, o semplicemente intendono preparare e incuriosire il lettore, che può attendere e ricevere nuovi e illuminati orientamenti, o trovare ulteriori spunti per rafforzare le proprie convinzioni. Queste domande, tutto considerato, costituiscono il cuore stesso della problematica. Cos'è il gender? Si può ancora parlare di due generi solamente? L'autore non dà risposte, quasi a voler incuriosire il lettore per incitarlo ad addentrarsi nei capitoli successivi con più attenzione. Si potrebbe obiettare che i dati riferiti sono stati raccolti ad arte, in modo opinabile, per dimostrare l'infondatezza delle ragioni di coloro che si battono per il riconoscimento dei *diritti civili*(?). Va da sé che tale obiezione si potrebbe declinare anche al contrario, per dimostrare la rigidità e l'oscurantismo di coloro che difendono *la famiglia tradizione*. Ogni osservatore attento si rende conto presto che il circolo vizioso può continuare verosimilmente all'infinito. Nulla di tutto questo nello scritto di P. Giorgio Maria che propone un excursus storico e, in modo trasversale, interroga quelle discipline che contribuiscono a far luce, come la medicina e la sociologia, guidato da un filo rosso, molto chiaro, che è l'antropologia cristiana. A partire dall'Introduzione fino alle Conclusioni si nota un linguaggio fluido, chiaro e immediato, anche se ciò non depaupera la rigosità della trattazione, soprattutto là dove, per esigenze tecniche, utilizza riferimenti e vocaboli convenzionali e scientifici.

Le argomentazioni sono ben ponderate da un apparato bibliografico articolato, a cui si rimanda per ulteriori approfondimenti. Il libro non ha la pretesa di dire tutto. Forse, l'anello mancante è ciò che non si è detto in questo volume.

Antonio Scarpatò

Autore: DARIO SESSA

Titolo: *Epistemologia e Storia.*

Il pensiero di Karl Popper

Casa editrice: PassionEducativa

Luogo e anno di pubbl.: Benevento 2014

Riferimento: pp. 266

Popper: fra tramonto e aurora della scienza

«Si penser est une grande chose, penser est d'abord un devoir; malheur à celui qui ferme volontairement les yeux à la lumière! Penser est aussi une responsabilité: malheur à ceux qui obscurcissent l'esprit par les milles artifices qui le dépriment, l'enorgueillissent, le trompent, le déforment! Quel est le principe de base pour des hommes de science, sinon: s'efforcer de penser juste»¹.

¹ Come da tradizione i messaggi destinati ai governi, alla diplomazia e agli uomini di cultura in generale sono redatti in lingua francese. La traduzione offerta dalla stessa Curia romana è la seguente: «Se il pensare è una grande cosa, pensare è innanzitutto un dovere; guai a chi chiude volontariamente gli occhi alla luce! Pensare è anche una responsabilità: guai a coloro che oscurano lo spirito con i mille artifici che lo deprimono, l'inorgogliscono, l'ingannano, lo deformano! Qual è il principio di base per uomini di scienza, se non sforzarsi di pensare giustamente?».

È ciò che affermava Paolo VI nel messaggio *Aux hommes de la pensée et de la science* dato l'8 dicembre 1965, a chiusura del Concilio Vaticano II (cfr. AAS LVIII, 1966, 12). Il Pontefice richiamava sulla necessità di considerare la ricerca un dovere ed una responsabilità senza limiti nell'esplorazione circa le cose «*de l'homme, de l'univers et de l'histoire*».

In questo forte richiamo, sembrano riecheggiare le parole intese e programmatiche dell'epistemologo e filosofo Karl Raimund Popper (1902–1994) a cui è dedicata questa ulteriore fatica intellettuale di Dario Sessa, Docente ordinario presso l'ISSR "Donnaregina" di Napoli.

In quelle parole il filosofo austro-inglese metteva in guardia contro la dispotica paura intellettuale che si annida, o si può annidare, nella mente e negli atteggiamenti di chi, per vocazione e per professione, è chiamato ad essere "uomo di scienza", "uomo di ricerca", ovvero "ricercatore della verità".

Per Popper, coloro che sono chiamati a tale professione intellettuale devono essere capaci di rivoluzionare le proprie e le altrui vedute, poiché «non possiamo esser dei vigliacchi intellettuali e ricercatori di verità nello stesso tempo. Un ricercatore di verità deve osare di essere un rivoluzionario nel campo del pensiero» (p. 13).

Su questa tensione si coglie molto bene il lavoro che il prof. Dario Sessa offre nelle pagine del suo volume *Epistemologia e Storia. Il pensiero di Karl Popper* in cui ripercorre ed espone con esemplare chiarezza, ormai a lui consueta, un percorso tra *questione epistemologica* e *questione storica* che non precludono, anzi stimolano, la *ricerca teologica*.

Lo scopo del libro, infatti, è quello di mostrare come, seppur nella diversità di approccio e metodologia, le questioni epistemologiche, così come affrontate da Popper, possono garantire una potenziale opportunità allo stesso discorso teologico.

Per questo motivo destinatari del testo non sono soltanto docenti e cultori di filosofia o di storia ma anche studenti, dell'una e/o dell'altra disciplina, che si accingono a studiare le divergenze e le discontinuità tra riflessione teologica e scientificità e/o valenza della ricerca storica.

Per proporre un tale contributo il prof. Dario Sessa segue un metodo sincronico che mette insieme, appunto, le diverse riflessioni di Popper offrendole in una rigorosa e stimolante visione organica.

Il testo si compone di un'Introduzione, nove Capitoli, una Conclusione ed un'Appendice articolata in undici punti ed è concepito per offrire una tesi quanto mai attuale: l'unità di metodo tra scienze della natura e scienze umane non conduce al soggettivismo quanto alla conclusione che ogni teoria è e può essere una lettura del mondo empirico, e per questa confutabile e controllabile secondo una certa gradualità.

Sono questi i temi esposti già nel I Capitolo che vengono poi analizzati e che aprono ad una riflessione intesa sui metodi di ricerca che in fondo si presentano come modelli, ovvero *paradigmi*, confutabili e superabili (secondo la nota teoria di Kuhn).

Il linguaggio (inteso come espressione di tutti i linguaggi umani) e la critica (quale incontro tra rigore scientifico e logica) sono gli strumenti necessari per conoscere intellettualmente

il mondo, *nel e del* suo darsi empirico. La conoscenza del dato empirico passa attraverso la costante critica, ovvero l'incessante ricerca di ciò che può essere confutabile in una teoria. In questo modo la "falsificabilità" – noto concetto popperiano sostanzialmente opposto a quello di "verificabilità" – è il luogo della coscienza del conoscere ovvero dell'irrimediabile consapevolezza della sua provvisorietà: è il mondo delle interpretazioni (il cosiddetto "mondo3"), vale a dire quel mondo cui tutti facciamo riferimento ma che è, in fondo, il frutto di interpretazioni.

Come scrive uno dei maggiori conoscitori di Popper, grazie al quale il pensiero del filosofo austro-inglese è stato importato in Italia, ovvero il prof. Dario Antiseri – citato puntualmente e sovente dal prof. Sessa –, il modello esplicativo nomologico-inferenziale è «una ricostruzione razionale del modo di ragionare degli scienziati e non un referto descrittivo delle argomentazioni esplicative linguisticamente codificate dagli scienziati stessi» (p. 50). Con tale modello, preziosamente spiegato dall'Autore con l'ausilio di vari esempi, sarebbe possibile controllare «severamente chi fa storia» cogliendo sia le generalizzazioni che le ideologizzazioni nel caso in cui si dovessero palesare (cfr. p. 56-57).

L'Autore dà l'impressione di condurre per mano il lettore e così al IV Capitolo introduce a quel pensiero di Popper che dimostra come la "scientificità" della storiografia non risiede tanto sulla capacità che lo storico ha di far emergere costanti sottoponendole ad interpretazioni, piuttosto consiste nella considerazione, nell'analisi e nella spiegazione strutturale del fatto storico (cfr. p. 60).

Non solo. È la stessa scienza naturale che, se vera, non potrà che avere carattere deduttivo, ipotetico, selettivo e falsificazionista (cfr. p. 67) in modo tale da avere un "linguaggio razionale" anziché essere un presunta e univoca "razionalità". In questo senso lo studio della storia e quello delle scienze naturali divergono nei risultati ma non certo nel metodo (e quindi in un modo di essere *modello, paradigma*).

La storia, infatti, «è caratterizzata dal suo interesse per gli avvenimenti reali, singolari e specifici [...] mentre le scienze naturali cercano leggi universali» (p. 70); entrambe le scienze devono applicare un metodo critico e rigoroso per sperimentare soluzioni pratiche ed offrire così una cogente obiettività che risiede, appunto, nelle opposizioni, nel contrasto e nel confronto aperto e sincero oltre ogni conformismo culturale (cfr. p. 72).

Ma, come è noto, gli animi antipopperiani non sono mancati; né l'A. manca di offrire una disanima interessante ed articolata tra le posizioni di Popper e Adorno, che ricorda anche gli interventi di teologi del calibro di Ebeling e Panneberg, mostrando come il filosofo tedesco diverge, nonostante alcune convergenze di pensiero, in modo sostanziale dal nostro epistemologo. In questa "discussione", Sessa sa cogliere ed offrire con precisa continuità, una riflessione sul dato metafisico e religioso proprio partendo dalle considerazioni sul metodo di Popper il quale considera la metafisica come l'"aurora della scienza", ovvero come organizzazione ed ordine dell'immagine che l'uomo ha del mondo, snodandosi così come questione e risoluzione cosmologica e, per questo, religiosa (cfr. p. 82-88).

Su questi rilievi l'A. ripercorre in modo sincronico e diacronico le logiche e i personaggi dello storicismo, da Eraclito a Hegel passando per Platone e Marx, lì dove gli autori contemporanei sono definiti falsi profeti: e tale definizione diventa un invito ad evitare *razionalismo* ed *utopismo*. L'invito lascia il posto, nel penultimo capitolo, alla ricostruzione del pensiero di Popper ed ai rilievi epistemologici che il filosofo austro-inglese offre circa la riflessione storica riprendendo il modello nomologico-inferenziale per il quale bisogna ben tener conto che la storia non è un processo di eventi puri ma di *azioni intenzionali*, con proprie motivazioni, "non osservabili" ovvero non sottoposti al 'semplice' *principio di causalità*. La storia, dunque, complessa, univoca e irripetibile, chiede un linguaggio ed un approccio "empatico" (cfr. Cap. VIII).

L'ultimo Capitolo è una riflessione che, partendo da Popper e rileggendolo in modo sincronico, rielabora il percorso presentato secondo una feconda e personale sintesi.

I rilievi conclusivi, che continuano in modo articolato nell'Appendice, raccolgono gli spunti popperiani, oltre le critiche della cosiddetta epistemologia post-popperiana – che accusa Popper di pretese impossibili di conoscenza necessaria e incontrovertibile del mondo reale, di un forte *ottimismo epistemologico*, nonché di un forte *monismo metodologico* (pp. 216-219) –, per rilanciare, in forma comparativa, i principi di un'epistemologia che non azzera il discorso teologico ma che, al contrario, può aiutarlo nella sua ricerca della verità in quanto *adventus*.

La forma e lo stile è quella consueta a cui ci ha abituati l'A.: tuttavia il piglio

decisamente teorico dona a tratti una sintassi articolata che non pregiudica però lo stile didattico e esplicativo.

Il lavoro di editing avrebbe sicuramente dovuto far di più come nel caso, ad esempio, di vari refusi, di ripetizioni di parafrasi improprie o, come nel caso del secondo capoverso di p. 41 o in quello terzo a p. 227, di ridondanze frutto di una mancata lettura (o rilettura) dell'editor.

La presentazione tipografica è quella consueta delle edizioni *PassionEducativa*: brossura fresata e formato semitascabile (15×21 cm), pertanto comodo e con carta di buona filigrana che concede anche l'annotazione senza pericolo di forare il foglio, come al contrario avviene con altri tipi di stampa. Una caratteristica che, in un testo come quello qui presentato, rimane un vero pregio, e che in parte compensa il non approfondito lavoro di editing.

Inoltre poche lacune editoriali sono però annullate dal testo che accompagna e stimola il lettore, possibile *homme de science*, nel lungo percorso che conduce alla critica e alla valorizzazione di un'epistemologia come metodo per la storia e per la teologia.

Umberto R. Del Giudice

Autore: MARKUS GABRIEL

Titolo: *Perché non esiste il mondo*, tr. it. MAESTRONE S.

Casa editrice: Bompiani

Luogo e anno di pubbl.: Milano 2015

Riferimento: pp. 252

Si tratta di un lavoro davvero singolare, soprattutto per la tesi di fondo che viene portata avanti e che l'A. stesso sintetizza: "Il principio fondamentale secondo il quale il mondo non esiste implica infatti che esista tutto il resto. Posso dunque anticipare fin d'ora che esiste tutto eccetto una cosa: il mondo" (p. 5).

L'autore, Markus Gabriel, è un giovane filosofo tedesco (nato nel 1980) che attualmente insegna epistemologia e storia della filosofia moderna e contemporanea all'Università di Bonn.

Il punto nodale della sua visione del cosmo, certamente ardita e provocatoria, parte da due presupposti di natura essenzialmente semantica.

Il primo: noi tendiamo ad usare parole come *mondo* e *realtà* in modo intercambiabile; il secondo: tendiamo a generare una totalità di parole che non si riferiscono a ciò che ha la proprietà dell'esistenza.

Sulla scorta di tale preliminare precisazione, l'A. si propone di far rivivere la tradizione della *meta-ontologia* o, se si preferisce *meta-metafisica*.

Il termine di *meta-ontologia*, in verità, fu introdotto da Heidegger, per il quale esso designa quella sorta "metafisica circa la metafisica" che evoca palesemente l'impianto kantiano.

La prospettiva di fondo dell'A. è pervasa di "nichilismo meta-metafisico", in

quanto l'assunto base è che il mondo, inteso nella sua natura, essenza, struttura e composizione è del tutto *privo di contenuto concettuale*, o, per dirla ancor più sinteticamente, *l'idea che ci sia una realtà che comprende tutto è illusoria*.

L'A. si riconduce chiaramente non solo all'agnosticismo kantiano, ma anche al neopositivismo logico di Rudolf Carnap ed alla sua violentissima polemica antimetafisica, ben resa dalla celebre frase: "i metafisici sono musicisti privi di talento naturale".

L'ipotesi di lavoro consistente nel ripensare la filosofia basandosi sulla non esistenza del mondo è certamente una provocazione stimolante nei confronti del realismo tradizionale, che, in quanto tale, tende a partire dal presupposto che noi conosciamo il mondo come è in sé.

I primi tre capitoli, infatti, contengono domande dalla valenza filosofica universale: "Che cos'è questa cosa chiamata mondo?"; "Che cos'è l'esistenza?"; "Perché non esiste il mondo?".

Il lettore, però, resterà meravigliato, in quanto si tratta di mere provocazioni destinate a restare senza la risposta che ci si aspetta.

Il discorso, però, come lo stesso A. chiarisce, necessita di una chiarificazione fondamentale a riguardo della distinzione tra i concetti di universo e mondo.

Egli stesso lo spiega: "Con *universo* ci si rappresenta l'ambito oggettuale sperimentalmente circoscritto delle scienze naturali. Tuttavia, il *mondo* è considerevolmente più ampio. Al mondo appartengono anche stati, sogni, possibilità irrealizzate, opere d'arte e nella fattispecie anche i nostri pensieri sull'universo"

(p. 13). Ecco perché, per Gabriel, il mondo è "l'ambito di tutti gli ambiti" (p. 14).

Anzi, *rectius*, al fine di addivenire alla prova che il mondo non esiste occorre puntualizzare "che cosa in generale significa esistere" (p. 17).

L'esistenza è intesa come qualcosa che si dà nel mondo e da ciò scaturisce che "il mondo non può esistere perché esso non si dà nel mondo" (p. 18).

Qual è dunque il fine che si propone il filosofo?

Paradossalmente lo scopo del filosofo, che certamente potremmo definire ambizioso, è presentare i lineamenti di una nuova ontologia (p. 19), in funzione della quale occorrerà anche un nuovo glossario, cosa che l'A. fa offrendolo al lettore alla fine del volume (pp. 245-252).

Vi troviamo, insieme a termini nuovi propri della disciplina ontologica che si vuole fondare, anche classici concetti della storia della filosofia, ma con una novità: Gabriel attribuisce dei significati inediti.

Ad esempio definisce ontologia con queste parole: "Tradizionalmente questa espressione designa la dottrina dell'essere. In questo libro l'ontologia viene, però, intesa come l'analisi del significato di *esistenza*" (p. 248).

La metodologia che Gabriel utilizza per la sua indagine ontologica è analitica, ma intrisa di un orientamento fenomenologico: "Ma una cosa mi è divenuta sempre più chiara: il compito della filosofia è, ogni volta, quello di ricominciare sempre e di nuovo dal principio" (p. 21).

E proprio questo orientamento a costituire un punto debole dell'impianto

delineato dall'A. In sede critica, infatti, non può non essere rilevata l'insufficienza del metodo fenomenologico per affrontare temi fondanti ed universali, per cui l'esito non può che essere poco felice, come avviene, ad esempio, nel V capitolo che è dedicato al senso della religione.

Quisembrennebbechel'Alucidall'impianto hegeliano, sia come lessico, che come metodica e prospettiva di fondo.

La funzione della religione è infatti simile a quella che troviamo nella *Fenomenologia dello spirito*, ricca di termini come "spirito" e "autocoscienza".

Inoltre l'utilizzo dei concetti - altro punto debole - è palesemente strumentale alla dimostrazione della tesi di fondo: l'analisi ontologica tende, infatti, a confutare le teorie che difendono l'esistenza del mondo.

Interessante il ricorso dell'A. ad esempi ed esperimenti mentali.

In un'ottica anti-materialista ed anti-fisicalista, Gabriel, ad esempio, afferma: "Il materialismo e il fisicalismo scambiano un determinato ambito oggettuale con l'intero, come se uno scienziato rendesse noto a un controllore ferroviario che quest'ultimo in realtà non esiste, ma è solo un agglomerato di particelle, cosa che, del resto, non dissuaderebbe lo scienziato dall'acquisto del biglietto" (p. 42).

In definitiva si tratta di un classico esempio di ontologia negativa dal quale scaturisce il primo principio fondamentale dell'ontologia positiva: l'esistenza necessaria di infiniti "campi di senso".

Questa "ontologia dei campi di senso" permetterebbe per l'A. una sorta di liberazione per l'uomo in quanto questo

può indagare su se stesso e parlare di se stesso a prescindere da qualsiasi immagine determinata del mondo.

È indubbio che anche tale assunto lasci perplesso il lettore, in quanto l'A. parla come se l'uomo non fosse un *uomo-nel-mondo*, il che è certamente un ulteriore punto debole dell'impianto prospettato.

La conclusione che prospetta Gabriel dopo aver dimostrato che il mondo non esiste è da lui stesso sintetizzata: "il passo successivo consiste nel tentativo di rinunciare a una struttura fondamentale che abbracci ogni cosa e di cercare invece, insieme, di comprendere, senza pregiudizi e in modo creativo, le molte strutture esistenti, potendo con ciò valutare meglio ciò che dovrebbe continuare a esistere e ciò che invece andrebbe assolutamente modificato" (p. 243).

L'impianto generale lascia perplesso il lettore, sia per la metodica utilizzata, sia per le conclusioni proposte, che forse vanno al di là del pensiero debole in una sorta di nichilismo letterariamente seducente, ma ad opinione di chi scrive privo di frutti e soprattutto inconciliabile con una visione cristiana.

L'impianto, peraltro, a causa dei numerosi punti deboli, presta il fianco ad una serie di rilievi.

Paradossalmente, però, rende un servizio a chi si propone con l'impegno ontologico di superare nichilismo, relativismo e pensiero debole, in quanto è un lavoro che sfida, interpella e provoca.

Dario Sessa

Autore: BRUNO CENTRONE

Titolo: *Prima lezione di filosofia antica*

Casa editrice: Laterza

Luogo e anno di pubbl.: Roma-Bari
2015

Riferimento: pp. 204

Contrariamente a quanto si possa pensare leggendo il titolo, l'A. non intende offrire una trattazione dell'inizio della filosofia antica intesa in senso contenutistico, quanto piuttosto stimolare una riflessione per cogliere quelle che chiama "le condizioni di nascita della filosofia". Per questo cui non abbiamo una sintesi della filosofia antica, ma - come lo stesso A. sottolinea - "una semplice prefazione" (p. 4).

Il I cap. è incentrato sul termine stesso di *philosophia* e sulla sua nascita.

Per l'A. la domanda di partenza è: "cosa significa essere filosofo nell'antichità" (p. 9) e la risposta offerta da Cerone, alla luce della disamina della cultura greca da Omero all'età classica di Platone e Aristotele è individuata nella "capacità di astrazione" (p. 18), mediante la quale, in pochi secoli, si formalizza un lessico fondamentale.

Di qui l'approccio scelto dall'A. che è semantico, nel senso che viene offerta l'analisi dei termini principali della filosofia.

Il primo è il termine stesso di *philosophia* ricco di contorni semantici quali "amore per la sapienza" (p. 32) intesa come "conoscenza e contemplazione disinteressata della natura" (p. 37).

Interessante la sottolineatura dell'annotazione "disinteressata", in quanto la sapienza viene amata dal filosofo "di per

sé e non in vista d'altro" (p. 32), quindi non in senso strumentale, ma contemplativo.

La conclusione, peraltro pienamente condivisibile, è che il termine *philosophia* sia allo stesso tempo "desiderio di un sapere che non si possiede" (p. 46) e "amore disinteressato per un sapere che si può arrivare a possedere" (p. 46).

Appare consequenziale, a questo punto, porsi il problema della distinzione tra *sophistès* e *philosophòì*, soprattutto considerando l'etimologia di *sophizesthai* (escogitare stratagemmi). Ciò viene trattato nel II cap. dal titolo *Sophistès* e la condanna platonica.

L'A. evidenzia, prendendo posizione a favore della condanna platonica, "lo scivolamento al negativo" (p. 49) del termine stesso, inteso a delineare la figura di chi, abile dialetticamente, utilizza ragionamenti capziosi per fini eristici, cioè per dimostrare vera la tesi che sposa per fini tutt'altro che disinteressati.

Il distacco dai sofisti, però non è facile, in quanto i sofisti stessi e i filosofi in senso stretto, avendo il medesimo *background* culturale utilizzano il medesimo lessico.

L'ampio spazio dedicato alla diatriba è utilissimo. L'A. cita il procedimento dell'*èlenchos* (le cosiddette "pratiche refutatorie" dei sofisti (p. 52) e dà spazio alla contesa con Platone, mostrando come si sviluppi l'ineludibile processo di "trasformazione semantica" (p. 55), cioè l'acquisizione di nuovi significati di termini preesistenti.

Questa risemantizzazione di concetti e conoscenze pre-esistenti dà luogo alla problematica intorno all'essere, cioè alla questione ontologica trattata nel II

cap. e vertente sul quesito di fondo: "In che consista per le cose il loro essere?" (p. 56).

E qui andiamo ai primi naturalisti ed al quesito vertente sui possibili sensi in cui si dice che qualcosa "è" (p. 57). In altri termini la questione dei "significati dell'essere" (p. 57).

E qui una prima sorpresa: il problema ontologico è assente in Parmenide in quanto l'A. interpreta il pensiero parmenideo nel senso che l'essere viene inteso nei termini di *hèn* e *synechès*, cioè "le cose che sono costituiscono un'unica totalità ininterrotta" (p. 62).

Esso, invece, è presente in Platone, in quanto il filosofo per primo propone "una definizione (*hòros*) dell'essere che può essere considerata una risposta al problema di fondo" (p. 65).

È Platone a sistemare linguisticamente il termine *ousia* inteso come "l'esserci delle cose" (p. 68), la loro essenza, la risposta alla domanda "che cos'è X?" (p. 69).

Ousia successivamente si evolverà semanticamente, indicando al tempo stesso sia *substantia* che *essentia*. superando in un certo modo la filosofia aristotelica, secondo la quale, infatti, *ousia* è il "sostrato ontologico delle proprietà e soggetto logico" (p. 76).

Il IV cap. è dedicato al problema della verità.

Anche il termine *alètheia* (verità) subirà questo processo di risemantizzazione, partendo dalla contrapposizione tra la verità e la falsità. Solo successivamente, con Platone e Aristotele si avrà "la formulazione di una teoria" (p. 81).

Secondo Cerrone, però, in Platone *alètheia* non solo non è una "verità

logico-proposizionale” (p. 89), cioè una garanzia di conformità di quanto si assume con la realtà oggettiva, ma una vera e propria “verità ontologica” (p. 89). La conseguenza è che vero significa reale.

In Aristotele, per l’A., il processo si perfeziona in quanto “si compie la definitiva separazione tra verità ontologica e verità logico-proposizionale” (p. 93).

L’essere significa l’essere vero ed il non essere significa il non essere vero. Di qui l’apporto determinante dell’impianto contenuto nella *Metafisica*, in cui il vero e il falso “non sono nelle cose (...) ma nel pensiero” (p. 93), riguardando la connessione o *synthesis* e la divisione o *dihairesis*.

L’A. conclude affermando che il vero è “l’affermazione di ciò che è congiunto e la negazione di ciò che è disgiunto” (p. 94) e che la possibilità contraria identifica il falso.

Sembrirebbe una distinzione decisamente rigida, temperata, però, secondo l’A. da qualche annotazione aristotelica che la renderebbe “più elastica” (p. 94).

L’A. nel V cap. si occupa dell’anno-so problema gnoseologico. Esso è inteso come il “pensare è vedere qualcosa con la mente” (p. 97), per cui non esita a delineare il percorso che da Omero, per il quale *nòus* è ancora “un organo fisico»” (p. 101) si giunge all’astrazione. Il processo passa attraverso Empedocle e perviene, dopo un lungo *iter*, ad Aristotele in cui finalmente si chiarisce il “significato di osservazione o contemplazione” (p. 105), pervenendo finalmente alla *theoria* ed alla definitiva sistemazione concettuale.

Nel VI cap. si occupa del problema morale (bene e male).

L’A. è attento “nuove semantizzazioni” (p. 121), rilevando il collegamento bellezza esteriore ed interiore nella cultura greca.

Non a caso Aristotele stabilisce “che bello in quest’ambito è ciò che è oggetto di lode, in quanto degno di essere scelto di per sé” (p. 137). L’A. rileva congruentemente che l’originalità della riflessione filosofica “consiste nell’aver elaborato, per la prima volta, un criterio fondamentale di moralità dell’azione, quello dell’intenzionalità dell’agente” (p. 148).

L’A. affronta poi nel VII cap. il tema psicologico nel senso etimologico del termine, cioè la questione dell’anima, intesa come “principio costitutivo dell’uomo” (p. 150) e “sede delle facoltà razionali” (p. 150), analizzando il termine chiave *psychè*, e il verbo *psychein*.

L’A. puntualizza che, a suo avviso, va scartata la traduzione latina di *animus* come “centro coordinatore sia delle funzioni vitali di base che della vita intellettuale ed emotiva” (p. 151). Questo è sconosciuto prima di Platone, ma sottolinea il legame di *psychè* col “respirare”, Il segno primario della morte è, infatti, proprio l’interruzione della respirazione.

Nella cultura greca, però, in alcuni ambiti si ritiene che *la psychè* sopravviva alla morte (cessazione del respiro corporeo), anche se è un tipo di sopravvivenza meno nobile dei mortali.

Sarà Platone a elaborare “per la prima volta una teoria in cui la *psychè* diviene il centro coordinatore delle varie funzioni sino ad allora separate da organi differenti” (pp. 164 – 5). Si afferma esplicitamente la sua immortalità e l’anima diviene “il vero soggetto del percepire” (p. 166), “il soggetto della vita

morale” (p. 167), anzi è vista come dotata di “una sua consistenza sostanziale” (p. 168) ed una “sua esistenza separata” (p. 168).

Aristotele, al contrario, considera la *psychè* “solo come attualità di un corpo”» (pp. 168 – 9) e, secondo l’A., le nega l’immortalità.

L’ultimo capitolo dal titolo *Lògos, idèa, èidos*: la filosofia come indagine formale verte sul *lògos*, termine chiave del lessico filosofico, ma anche “variegato” (p. 170). Per l’A. indica “un modo specifico di parlare che obbedisce a certe regole” (p. 171).

Attraverso un ampio un *excursus* storico l’A. perviene alla conclusione che il *lògos*, pertanto, sia da intendere come la definizione, o “ragione formale” (p. 175), di un qualcosa oggetto d’indagine e spiega perché “una cosa è in un certo modo” (p. 176), per cui la “scoperta della causa formale porta con sé quella della finalità, e causa formale e finale vengono per molti aspetti a coincidere” (p. 176).

Alla fine l’A., nel suo *Epilogo*, presta un ottimo servizio al lettore in quanto in esso illustra, seppur brevemente, l’importanza contemporanea della filosofia antica che ha ancora molto da dire.

Il testo si presenta come tentativo interessante di un approccio semantico alla filosofia antica e al tempo stesso è sempre attento al contesto e alla dialettica filosofica.

Alcuni temi sono trattati tangenzialmente, ma era inevitabile non essendo lo scopo quello di fornire una trattazione esaustiva, ma offrire una chiave di lettura. Sarebbe stato comunque opportuno precisare meglio anche

solo prospetticamente alcuni temi chiari ed alcune questioni aperte, come, ad esempio la questione dell’immortalità dell’anima in Aristotele.

Il testo è scorrevole e solide le argomentazioni, per cui la lettura oltre che essere piacevole è certamente fruttuosa.

Dario Sessa

