Rivista di Letteratura e di Storia Ecclesiastica

Istituto Superiore di Scienze Religiose "Donnaregina" di Napoli

I.S.S.R. Donnaregina - Napoli

Anno XXX (2024) – Nuova serie
2024 – N. 2

Nota

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

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

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

Consiglio di redazione

Dario SESSA (Direttore responsabile)
Salvatore DE SIMONE
Ernesto RUSSO
Francesco RUSSO

Si ringraziano il dr. Marco Cirillo ed il dr. Gianpaolo Langella per il paziente lavoro di correzione delle bozze e la sig.ra Rosalia Cannone per il prezioso lavoro di *editing*.

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

INDICE DEL N. 2/2024

DARIO SESSA
Editoriale *7*

GIUSEPPE MARCO SALVATI OP
Attualità della Teologia di San Tommaso *11*

GIUSEPPE FALANGA
L'Eucaristia e Maria nel messaggio di Fatima *25*

ANNAMARIA BOCCIA
Il rapporto fra teologia e letteratura: commento alla lettera di Papa Francesco sul ruolo della letteratura nella formazione *43*

DARIO SESSA
L'orizzonte etico e la morale rivelata: il contributo di Giuseppe Prisco *55*

PIERLUIGI IMPERATORE
Il soggetto di rivelazione. Considerazioni alla luce dell'antropologia cristiana ... *79*

RAFFAELE GRANATA
La comunione anglicana e il dialogo interreligioso *99*

MAURO SESSA
La multidimensionalità della persona umana: emozioni e neuroscienza *117*

Recensioni ……. *139*

Editoriale

di Dario Sessa

Presentiamo il n. 2 del 2024, di carattere miscellaneo e particolarmente ricco per la consueta varietà tematica dei contributi che lo compongono, alcuni molto ampi ed articolati.

Il primo saggio è del prof. Giuseppe Marco Salvati, domenicano, prelato segretario della Pontificia Accademia di Teologia e professore ordinario di Teologia Dogmatica presso la Facoltà Teologica della Pontificia Università S. Tommaso-Angelicum in Roma. Intitolato *Attualità della teologia di San Tommaso*, lo studio contiene il contributo dell'A. alla giornata di studio dedicata alla *Attualità del tomismo*, proposta dall'Accademia Cattolica di Francia il 10 settembre del 2016. La trattazione prende spunto dall'enciclica *Aeterni Patris* di Leone XIII (4 agosto 1879), che ebbe il merito di aiutare generazioni di studiosi a far tesoro di quel patrimonio preziosissimo costituito dal pensiero del Dottore Angelico. Scrive, infatti, l'A.: "Mettersi alla scuola del teologo Tommaso d'Aquino significa allenarsi a pensare in grande: sia la realtà di Dio, sia quella dell'uomo, sia quella del reciproco rapporto, sia l'esperienza del credere, sia l'impegno dell'uomo nella storia. Comporta un appassionarsi della Verità assoluta e delle verità che ne costituiscono un'espressione parziale. Non si frequenta la scuola di un tale maestro senza uscirne umili e coraggiosi, prudenti ed entusiasti, sempre pronti a fare nuove domande, valutando con serietà ogni risposta, vivendo da cercatori della verità e non da superbi e presuntuosi assertori di convinzioni".

Segue il saggio del prof. Giuseppe Falanga, liturgista, dal titolo *L'Eucaristia e Maria nel messaggio di Fatima*. Il punto di partenza del teologo napoletano è la constatazione che la comunione ecclesiale si costruisce quotidianamente attorno all'Eucaristia, che, proprio perché sacramento da *celebrare*, *vivere* e *contemplare*, trova un modello in Maria. Al fine di esplicitare alcuni preziosi spunti di riflessione, l'A. rilegge il vissuto dei tre veggenti di Fatima, evidenziando come le apparizioni del 1917 abbiano avuto "quale canovaccio privilegiato l'amore di quei fanciulli per l'Ostia consacrata", ricordando che abbiamo tutto da guadagnare "mettendoci alla scuola della Madre e lasciandoci accompagnare da lei" per celebrare e vivere l'Eucaristia. Scrive l'A.: "L'eredità eucaristico-mariana di Fatima viene fatta propria dal popolo cristiano tenendo insieme, nella giusta subordinazione gerarchica, li-

turgia e pietà popolare, celebrazione dell'Eucaristia e Adorazione eucaristica, Rosario e devozione al Cuore immacolato di Maria".

Segue il saggio della prof.ssa Anna Maria Boccia, teologo dogmatico, dal titolo *Il rapporto fra teologia e letteratura: commento alla lettera di papa Francesco sul ruolo della letteratura nella formazione*. La relazione fra teologia e letteratura si coglie soprattutto all'interno dell'interpretazione del testo biblico e nello sviluppo dell'ermeneutica biblica, ma l'A. evidenzia come ci sia qualcosa in più: "L'importanza che riveste la letteratura deriva dalla sua condizione estetica, poiché mediante la sua struttura rende visibile l'essenza delle cose, nonostante il suo essere soggetta alla temporalità: la letteratura, infatti, pur esplicandosi all'interno della storia umana, grazie al suo linguaggio simbolico, possiede una naturale apertura verso il trascendente". La teologa sviluppa tale assunto alla luce della lettera del Pontefice, in cui, riprendendo Latourelle, si afferma: "La letteratura scaturisce dalla persona in ciò che questa ha di più irriducibile, nel suo mistero (…). È la vita che prende coscienza di se stessa quando raggiunge la pienezza di espressione, facendo appello a tutte le risorse del linguaggio". Il *Logos* che si fa uomo si fa anche gesto, immagine e suono, per cui è strettamente correlato agli altri linguaggi, quindi anche alla poesia.

D'indole filosofico-teologico il saggio del prof. Dario Sessa *L'orizzonte etico e la morale rivelata: il contributo di Giuseppe Prisco*. Il saggio è complemento ai numerosi interventi già pubblicati dall'A. sul pensiero filosofico di Giuseppe Prisco. Secondo l'insegnamento del Maestro napoletano, dal punto di vista esistenziale e culturale, l'intero impianto rivelazionale ha sempre costituito nel tempo un vero e proprio paradigma di riferimento per pensiero ed azione. Non a caso, facendo riferimento alla psicologia razionale, Prisco ricorda che "una ragione non può svilupparsi senza l'aiuto di una ragione già sviluppata", il che rimanda al principio metafisico del movimento (*omne quod movetur ab alio movetur*). Si tratta di una riflessione in cui si prende atto della limitatezza della ragione umana, quella che viene detta in termini moderni "razionalità limitata" ed in cui Prisco postula l'apertura alla Rivelazione, sia nella sua dimensione cosmica e naturale (*generalis revelatio*) sia in quella specificamente religiosa. Il grande filosofo neotomista sviluppa un tema a lui caro, combattendo l'indole antireligiosa della modernità, mirante ad eliminare il soprannaturale per far posto ad una ragione prometeica e conclude con la sua concezione di *religio* come *a-priori* antropologico, anticipando il tema dell'*homo naturaliter religiosus*, sviluppato successivamente e mirabilmente da Julien Ries.

Nell'ambito della psicologia della religione si pone il contributo di Pierluigi Imperatore *Il soggetto di rivelazione. Considerazioni alla luce dell'antropologia cristiana.* L'A. offre una dottissima lettura degli elementi caratterizzanti l'antropologia cristiana tradizionale (*anima* e *corpo*), con una sofisticata ed affascinante curvatura psicologica. Alla luce del concetto di "anima" per l'A. "è possibile comprendere l'azione di Cristo, la quale ha riorganizzato l'anatomia umana, verticalizzandola dall'anima con il dono dell'Eucaristia". In chiave teologica, poi, il corpo, la dimensione che viene definita l'Io, deriva "dal tetrapode soma-cervello-psiche-linguaggio" e, in quanto tale, "è un luogo di co-produzione: non è solo creato dal Padre, ma è anche prodotto dei *caregiver*" e assume molteplicità di prospettive, in quanto "il corpo che partecipa alla dignità di immagine del Padre è il corpo organizzato dall'anima: il corpo a immagine del Padre è il corpo creato e donato dal Corpo di Cristo, dall'Eucaristia, e nutrito della sua Parola". Approfondendo la questione l'A. indulge nel cogliere interessanti confronti con la prospettiva di Jacques Lacan e di Jean Paul Sartre, per concludere che "Il rovesciamento della *mancanza-a-essere* e della *mancanza-di-essere* disvela, nella storia personale, la storia della Salvezza. Psicologicamente rilevante è l'esperienza del Figlio (…) ai fini della liberazione dalla paura della morte e l'esperienza rivelazionale in termini di "*kenosi* per la *theosis".* Il fine è intraprendere un percorso cristiano, che nasce da una sana concettualizzazione dell'antropologia cristiana e farlo assurgere a discorso di antropogogia cristiana.

Il dr. Raffaele Granata, canonista, propone il saggio dal titolo *La comunione anglicana e il dialogo interreligioso*. Esso rimarca come il destino della Chiesa d'Inghilterra e dei principi dogmatico-liturgici che la caratterizzano, siano intimamente connessi con le vicende politiche inglesi, dalle quali hanno tratto origine e slancio vitale. Per questo i provvedimenti adottati in ambito confessionale dai monarchi inglesi, a partire da Enrico VIII Tudor, non hanno natura univoca, poiché diretti a comporre l'eterogeneo substrato culturale e religioso della popolazione inglese. Si pensi al *Common Prayer Book*, introdotto nella sua prima versione dall'Arcivescovo Thomas Cranmer. La Comunione anglicana, e segnatamente la Chiesa d'Inghilterra, si è sempre distinta per una notevole azione ecumenica ed interreligiosa. La Costituzione apostolica *Anglicanorum coetibus,* promulgata da Benedetto XVI il 4 novembre 2009, ha riconosciuto ai fratelli anglicani separati, che hanno chiesto di entrare nella piena comunione con la Chiesa cattolica, la possibilità di istituire ordinariati personali, la cui erezione è riservata alla Congregazione (oggi Dicastero) per la Dottrina della Fede.

Ancora d'indole psicologica è il saggio del dr. Mauro Sessa *La multidimensionalità della persona umana: emozioni e neuroscienza*. Esplorare il concetto di esperienza emotiva per favorire la comprensione delle dinamiche umane porta ad una riflessione approfondita e ricca di sfaccettature. Il discorso sulle emozioni, infatti, si presenta come realtà eterogenea, complessa ed articolata. Inoltre le emozioni giocano un ruolo cruciale nel modellare i nostri rapporti con gli altri. Sono il collante delle relazioni umane, favorendo la valenza significativa della comunicazione e il sostrato per una autentica connessione con gli altri, anche grazie al linguaggio non verbale universale attraverso il quale esse si esprimono. L'esperienza emotiva costituisce il risultato dell'interazione tra fattori periferici e centrali e questo vale per le emozioni consapevoli (primarie e secondarie, come vergogna, colpa, orgoglio, invidia) e per le emozioni di base, che non coinvolgono introspezione e autoconsapevolezza. In ogni caso l'autoriconoscimento del sé resta legato anche al processo emozionale.

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

Attualità della Teologia di San Tommaso

di Giuseppe Marco Salvati OP

Introduzione

In occasione della giornata di studio dedicata alla *Attualità del tomismo*[1], proposta dall'Accademia cattolica di Francia il 10 settembre del 2016, il Prof. Ghislain Lafont, monaco benedettino e teologo dogmatico, già Docente di Teologia presso il Pontificio Ateneo S. Anselmo e la Pontificia Università Gregoriana, proprio mentre evidenziava alcuni limiti della *Aeterni Patris* di Leone XIII (4 agosto 1879), dichiarava che «il beneficio immenso dell'enciclica (…) è stato di aver messo in contatto generazioni di preti e di cristiani con i testi di un pensatore in cui oggi viene riconosciuta, ben oltre la stessa Chiesa cristiana, una delle menti più illuminate, lucide, geniali della filosofia occidentale e, probabilmente, di quella umana»[2].

Inoltre, Lafont riconosceva che non c'è un solo 'tomismo' e aggiungeva, con arguzia e autentica conoscenza della situazione, che «anche a Roma, il "tomismo" insegnato presso l'Università Gregoriana dei Gesuiti non è stato lo stesso di quello insegnato presso l'Università domenicana, sua vicina, l'Angelicum, anzi»[3].

Si potrebbe aggiungere che, qualche volta, anche in un medesimo ambiente di studio nel quale esiste la consuetudine di riferirsi a Tommaso, non tutti pensano la stessa cosa, quando parlano di tomismo. Questa sorta di pluralismo delle interpretazioni è, purtroppo, accentuata dal fatto che non sempre il pensiero dell'Aquinate è conosciuto in modo diretto, ossia a partire dai suoi testi, ma attraverso la presentazione che ne hanno fatto alcuni grandi commentatori oppure che si è diffusa a partire dalla seconda metà del secolo XIX e in modo speciale dopo la pubblicazione dell'Enciclica *Aeterni Patris* di Leone XIII[4].

---

[1] L'intervento, che è stato pubblicato con il titolo *Quale attualità per il tomismo?*, è reperibile *on line* in http://www.settimananews.it/teologia/quale-attualita-per-il-tomismo/ (consultato il 18 febbraio 2022).
[2] Ivi.
[3] Ivi.
[4] L'Enciclica fu pubblicata il 4 agosto 1879.

Ma non è di 'tomismo' che si vuole parlare in questo testo, bensì di Tommaso d'Aquino e di qualche aspetto dell'attualità della sua teologia. In verità, anche rispetto a quest'ultimo tema, si danno diversità di opinioni. Si possono individuare almeno tre modi di intendere questa *attualità*.

Il *primo* consiste nel mettere l'accento sullo *stile* del teologare che fu di Tommaso e che lo ha reso un maestro affidabile anche per i teologi e la teologia del nostro tempo, come è stato ricordato dal Concilio Vaticano II[5]; qui l'attenzione non viene focalizzata sui contenuti specifici della riflessione filosofico-teologica dell'Angelico, oppure sui criteri ermeneutici che hanno connotato il suo impegno a pensare Dio, l'essere, il mondo, l'uomo, Cristo, la redenzione; ma piuttosto su alcuni aspetti psicologico-religiosi che connotano il suo vissuto di cristiano-frate-maestro di teologia. Sotto questo profilo, Tommaso appare 'modello' da imitare, esemplare del 'buon teologo', per la profondità della fede, per il rigore intellettuale, per la personale e intensa esperienza del mistero, per il coraggio e insieme l'umiltà che hanno caratterizzato il suo impegno, per la santità della vita, per la fedeltà alla Chiesa. Qui l'accento viene posto più sullo 'spirito', che sulla 'lettera' di quanto il Dottore Angelico ha vissuto e proposto come pensatore cristiano.

Non poche volte, quest'ultima opinione si accompagna alla convinzione che l'opera di Tommaso, seppur interessante, sia però insufficiente e comunque inadeguata, rispetto agli orientamenti filosofici e al pensiero della fede del nostro tempo, profondamente segnati dalle conquiste intellettuali della modernità e dai loro effetti, da nuove prospettive filosofiche, dalla multiculturalità, dalla consapevolezza dell'incidenza dei contesti nell'elaborazione del pensiero (anche di quello teologico). Questo disagio viene poi aumentato dal rilevare che il forsennato attaccamento alla 'lettera' di Tommaso ha tante volte inaridito la teologia (si pensi alla manualistica…), fino a renderla del tutto slegata dalla vita, dalla storia, dalle speranze e dalle croci del popolo di Dio.

Il *secondo* modo di intendere l'attualità di Tommaso è quello che si sforza di individuare nel suo pensiero filosofico e teologico, elaborato a suo tempo a partire da un insieme di fonti ed espresso nel suo contesto di vita e - di conseguenza - con un linguaggio e una concettualità del XIII secolo, quei principi oppure quelle prospettive che conservano una loro ragionevolezza anche per la ragione 'adulta' e sono un'espressione fedele della Rivelazione. Ciò che qui interessa è cogliere il cuore, il nucleo della proposta ed anche la

[5] «…per illustrare integralmente quanto più possibile i misteri della salvezza, gli alunni imparino ad approfondirli e a vederne il nesso per mezzo della speculazione, avendo san Tommaso per maestro» (*Optatam totius*, 16).

sua eventuale evoluzione, prima che esso sia esposto in termini familiari alla nostra cultura e allo stato attuale del pensiero teologico e filosofico. In questa prospettiva, quella di Tommaso è considerata un'elaborazione che può autorevolmente illuminare e sciogliere alcuni 'nodi problematici' presenti nel pensiero della comunità ecclesiale del nostro tempo; non solo, ma è vista anche come un riferimento autorevole e fecondo per la prassi dei credenti del XXI secolo, più che mai bisognosi di riferimenti sicuri, che li aiutino ad andare oltre la 'liquidità' che ormai pervade e connota vita e pensiero degli uomini d'oggi. E mentre si pone attenzione alla 'lettera' (e non solo allo 'spirito'), si ha cura di non lasciarsi imprigionare da essa, convinti che, pur essendo l'Aquinate un gigante, coloro che vengono dopo di lui, hanno la possibilità di guardare oltre[6].

Il *terzo* modo di intenderne l'attualità è quello di chi ritiene Tommaso maestro insuperato e insuperabile dell'elaborazione filosofica e teologica; il suo magistero è ritenuto valido per tutte le stagioni della vita della Chiesa, anche di quella in corso. In questa prospettiva, nella quale si recepisce con pregiudizio esclusivamente positivo tutto ciò che il Dottore Angelico ha scritto, si arriva addirittura a trovare nelle sue opere un profetico anticipo di soluzioni o di idee proposte dalla teologia successiva (e quindi anche da quella contemporanea) oppure l'adeguato rimedio contro i 'mali' e i 'limiti' delle teologie del nostro tempo, frammentate, insicure, inaffidabili, generatrici di dubbi, più che suscitatrici di certezze. I sostenitori di questa maniera di intendere l'attualità di Tommaso, senza esserne sempre coscienti, attribuiscono all'Angelico una sorta di 'inerranza', che deriverebbe dalla speciale assistenza divina di cui egli avrebbe fruito. In questo contesto si presta una speciale attenzione ai commenti e alle interpretazioni che i testi e il pensiero di Tommaso hanno ricevuto nel corso del tempo; e l'attualità viene intesa quale possibilità che oggi hanno gli studiosi di proporre un'autentica esegesi dei testi tommasiani.

Scartato senza alcuna esitazione quest'ultimo modo di intendere l'attualità dell'Aquinate, sembra che i primi due debbano essere mantenuti,

[6] Si fa qui riferimento all'aforisma attribuito solitamente a Bernardo di Chartres, a partire dall'indicazione di Giovanni di Salisbury: "Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos gigantium humeris insidentes, ut possim plura eis et remotiora videre, non utique proprii visus acumine aut eminentia corporis, sed quia in altum subvehimur et extollimur magnitudine gigantea" (*Metalogicon*, III, 4). Umberto Eco ritiene che Bernardo non ne sia l'inventore, perché l'idea espressa dall'aforisma era già stata proposta da Prisciano, ben sei secoli prima. Sull'aforisma, sulla sua storia e sull'uso che se ne è fatto nel corso dei secoli. Cfr. U. ECO, *Sulle spalle dei giganti*, La nave di Teseo, Milano 2017.

simultaneamente, 'senza divisione e senza separazione'. Si tratta di due facce della stessa medaglia o di due raggi della stessa sorgente luminosa; l'uno non esclude, anzi rafforza l'altro. Per mostrare l'utilità di questo tipo di approccio a Tommaso, si procederà compiendo due passi: anzitutto saranno richiamati alcuni aspetti dello *stile del teologare* del Dottore Angelico; successivamente, ci si soffermerà su alcuni *contenuti teologici* specifici, per verificarne e mostrarne la fecondità e l'utilità per l'oggi del pensiero credente.

1. Lo stile del teologare

Nell'esperienza di Tommaso quale pensatore che si sforza di scandagliare il mistero cristiano, sono presenti alcune dimensioni dello stile del teologare che, se per un verso costituiscono un'esigenza ordinaria e costitutiva dell'impegno a 'pensare la fede', per un altro verso sono messi in atto dall'Aquinate con una speciale intensità[7]. Se ne possono evidenziare quattro:

a) La priorità della Parola;
b) La fiducia nella ragione;
c) La 'passione' per Dio;
d) Il rapporto tra conoscenza e amore.

1.1 La priorità della Parola

Com'è noto, Tommaso inizia il proprio impegno di insegnamento quale *magister in Sacra pagina*, perché il primo dovere del teologo era, allora come oggi, quello di scandagliare la Rivelazione. Certo, quest'ultima, da un lato, è intesa al tempo del Dottore Angelico quale comunicazione da parte di Dio, grazie ai profeti e a Gesù Cristo, delle verità che superano i limiti e le possibilità dell'umana ragione; dall'altro, viene interpretata con criteri ermeneutici differenti da quelli del tempo presente. Resta, però, il fatto che il teologo è servo e fiducioso ascoltatore della Parola; egli 'investiga' con la ragione la Rivelazione, che - dice Tommaso - istruisce l'uomo affinché egli ottenga la

[7] Sul tema, è sempre suggestiva e utilissima l'opera di M.D. CHENU, *San Tommaso e la teologia*, Morcelliana, Brescia 2023 ristampata e preceduta da un'ampia *Introduzione* di M. ROSSINI, *Dal Medioevo al Concilio Vaticano II. Chenu legge Tommaso*, pp. 5-45. Cfr. anche: A. PATFOORT, *Saint Thomas d'Aquin. Les clefs d'une théologie*, Fac Èditions, Paris 1983; J.P. TORRELL, *Amico della verità. Vita e opere di Tommaso d'Aquino* (Ediz. ampliata), ESD, Bologna 2017; S. VANNI ROVIGHI, *Introduzione a Tommaso d'Aquino,* Laterza, Roma-Bari 2007[13].

salvezza[8]. L'Aquinate mette costantemente in atto questa sensibilità; chiunque abbia familiarità con la *Summa theologiae*, ricorderà che quasi sempre i «sed contra…» sono ispirati alla Sacra Scrittura. È come dire che la Rivelazione fornisce al teologo la giusta direzione di marcia del ragionamento, oltre che i contenuti della fede. È la Parola che imprime una 'sterzata' ai «videtur quod…» dei vari articoli della *Summa* ed illumina gli sforzi dell'intelligenza dell'uomo che cerca la salvezza ed è assetato della verità.

Suscita, inoltre, ammirazione la capacità di Tommaso di cogliere nella lettera della Scrittura contenuti suggestivi e ammirevoli. Solo un esempio. Commentando l'episodio dell'incontro con l'adultera (*Gv* 8, 1-11), l'Aquinate, tra l'altro, si chiede cosa significhi lo "scrivere per terra" di Gesù, proponendo tre ragioni, delle quali la terza è la seguente: si può scrivere sulla terra perché è morbida; perciò la terra sta a indicare la dolcezza e la morbidezza (*dulcedo - mollities*) della legge nuova, che si contrappongono alla durezza della legge antica, scritta su tavole di pietra. E riferendosi allo stile del giudicare, aggiunge che Gesù ci insegna che «in sententiis tria debemus attendere: primo benignitatem in condescendendo puniendis (…) Secundo discretionem in discernendo (…) Tertio certitudinem in pronuntiando»[9]; in altre parole, il giudizio deve essere formulato preoccupandosi di non omettere la benignità, la discrezione e la certezza della sentenza.

1.2 La fiducia nella ragione

È noto che per l'Aquinate la fede è *amica e alleata* dell'intelligenza[10]; egli ha una visione sostanzialmente ottimistica del rapporto tra le due[11]. Con mentalità aperta, libero da condizionamenti culturali e da pregiudizi paralizzanti, Tommaso ritiene che la fede trovi nella ragione una compagna, un sostegno, la cui presenza è indispensabile, se non si vuole ridurre l'esperienza del credente ad esercizio di un cieco e ingenuo fideismo. E così come la ragione senza fede rischia il 'respiro corto', una fede senza ragione rischia di

[8] «Necessarium fuit ad humanam salutem, esse doctrinam quondam secundum revelationem divinam, praeter philosophicas disciplinas, quae rationi humanae investigantur (…) necessarium fuit homini ad salutem, quod ei nota fierent quaedam per revelationem divinam, quae rationem humanam excedunt» (*Summa theologiae*, I, q. 1, a. 1).
[9] TOMMASO D'AQUINO, *In evangelium sancti Johannis*, cap. VIII, lect. I.
[10] Su questo tema mi permetto di rinviare a G. M. SALVATI, *L'indissolubile alleanza tra ragione e fede*, in ID., *Palea adhuc nutriens. Studi su Tommaso d'Aquino*, Angelicum University Press, Roma 2020, pp. 173-189.
[11] Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, specialmente nn. 43-44.

diventare 'cieca'. Come ha scritto papa Francesco, spesso la fede viene intesa «come una luce soggettiva, capace forse di riscaldare il cuore, di portare una consolazione privata, ma che non può proporsi agli altri come luce oggettiva e comune per rischiarare il cammino»[12]. Invece essa è esperienza che coinvolge tutto l'uomo, chiama in causa e valorizza le sue capacità più nobili: conoscere e amare. Non a caso, il credente, quando sta davanti a Dio, non sceglie di tacere, ma cerca di pronunciare parole cariche di senso; l'uomo di fede è necessariamente *teo-logo*, che, tenta di 'dire' Dio servendosi delle proprie parole, limitate – certo – ma non per questo non espressive di verità e di senso[13].

San Paolo VI aveva a suo tempo rilevato alcune importanti conseguenze della serena convivenza tra ragione e fede, che Tommaso ha vissuto e proposto; esse vengono indicate nella Lettera Apostolica *Lumen Ecclesiae*[14]: il *coraggio della verità*, la *libertà di spirito*, *l'onestà intellettuale*[15]. Il *coraggio della verità* si può rilevare nel fatto che il Dottore Angelico, in tante occasioni, non esita ad abbandonare specifiche posizioni di pensiero, quand'anche proposte da grandi maestri. Un solo esempio, a questo proposito: il tema del valore delle *rationes necessariae* in ordine alla conoscenza della Trinità[16]. La *libertà di spirito*, a sua volta, è testimoniata da molte scelte di vita e di pensiero operate dall'Aquinate: ad esempio, l'entrare a far parte di un nuovo Ordine (quello dei Frati Predicatori); oppure la scelta di servirsi ampiamente dell'impianto di pensiero elaborato da Aristotele, nonostante il cristianesimo avesse ormai alle spalle secoli di consuetudine a privilegiare il ricorso al platonismo[17]. L'*onestà intellettuale* è messa ben in risalto da due dati; da un lato, dal tentativo continuo di cercare ed evidenziare la parte di verità potenzial-

---

[12] FRANCESCO, *Lumen fidei*, n. 3.

[13] Sulle connotazioni e sui problemi connessi al tema del linguaggio teologico, cfr. l'interessante saggio di D. SESSA, *Alle frontiere della conoscenza di Dio. Il prolegomeno linguistico alla teologia di Langdon Gilkey*, Angelicum University Press, Roma 2022.

[14] Il documento è del 20 novembre 1974. Il testo è reperibile in *AAS* 66 (1974), pp. 673-702.

[15] Cfr. ivi, p. 680.

[16] La questione delle *rationes necessariae* si riferisce alla possibilità di trovare argomenti che portino la ragione a concludere necessariamente che Dio è in se stesso Trinità di distinti, Padre, Figlio e Spirito Santo. Sostengono questa opinione anzitutto Anselmo di Aosta (+1109) e, dopo di lui, Riccardo di San Vittore (+1173), Bonaventura (+1274), Henri de Gand (+1293). Su ciò, cfr. G. EMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris 2004, pp. 34-44.

[17] Su ciò, cfr., ad es., B. MONDIN, *Il sistema filosofico di Tommaso* d'Aquino, Massimo, Milano 2012; S. VANNI ROVIGHI, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, cit.; A. WEISHEIPL, *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere* (a cura di I. BIFFI-C. MARABELLI), Jaca Book, Milano 2016.

mente presente in qualsiasi proposta intellettuale, convinto che «*omne verum, a quocumque dicatur, est a Spiritu Sancto*»[18]; dall'altro, dalla disponibilità a dare nuova forma al proprio pensiero, ad evolverlo, nella consapevolezza che qualunque nostro discorso teologico o filosofico è sempre perfettibile proprio perché inevitabilmente limitato.

La fiducia nella ragione e nel suo esercizio corretto, tra l'altro, ha consentito all'Aquinate di definire lo statuto *scientifico* della teologia[19], fatto che giustificò e consentì la presenza dei teologi nelle Università medievali. Eppure Tommaso non è mai stato un intellettuale superbo; egli conserva una profonda umiltà, fino alla fine della propria esistenza, come viene ricordato da Guglielmo di Tocco; quest'ultimo riferisce che nel 1273, dopo una speciale esperienza di Dio, l'Angelico Dottore definisce *paglia* i propri scritti[20]. Questo atteggiamento sobrio sembra, inoltre, ben testimoniato da un altro fatto: la disponibilità predicare alle persone semplici, come ad esempio ha fatto a Napoli, nella chiesa di san Domenico Maggiore, in diverse occasioni[21].

Tommaso non ha mai rinunciato a scandagliare il mistero; egli sa bene il silenzio è punto di arrivo dei nostri sforzi, approdo del nostro ragionare, senza essere - però - mortificazione delle nostre capacità. Aveva scritto così: «Dio si onora con il silenzio, non perché non si parli per niente di Lui o non si indaghi, ma perché prendiamo coscienza che rimaniamo sempre al di qua di una sua comprensione adeguata»[22]. Proprio per questa ragione non ha mai smesso di ricercare, di scrivere, di porre domande e cercare risposte, con passione e audacia.

---

[18] L'espressione dell'Ambrosiaster viene richiamata da Tommaso nella *Summa theologiae*, I-II, q. 109, a. 1, ad 1um.

[19] Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 2.

[20] Guglielmo di Tocco, nella *Ystoria sancti Thomae de Aquino*, scrive che ad un certo momento della propria vita, l'Aquinate definì *palea* (paglia) quanto aveva scritto. Non è difficile vedere in queste parole, pronunciate da Tommaso in occasione di una speciale esperienza di Dio, la consapevolezza dei propri limiti e della povertà di qualunque parola umana che tenti di 'dire' il Mistero. L'Angelico Dottore sa bene che qualsiasi 'parola' su Dio detta dagli uomini è solamente un pallido raggio della sua luce infinita, per cui è necessariamente perfettibile.

[21] La testimonianza della sua predicazione al popolo sembra essere costituita dal *Commento al Padre Nostro* e dal *Commento ai due precetti della carità*.

[22] TOMMASO D'AQUINO, *Super Boetium de Trinitate.*, Prooem., q. 2, a. 1, ad 6um.

1.3 La 'passione' per Dio

E a proposito di 'passione', può essere utile richiamare ciò che papa Francesco afferma nella *Evangelii gaudium*, n. 133: qui viene detto un 'no!' alla cosiddetta 'teologia da tavolino', ossia a una riflessione neutra e non radicata nell'esperienza di vita e di fede del teologo, ossia disincarnata, fine a se stessa, sterile racconto di una sequenza di dati, morta riproposizione di elementi culturali religiosi. Se non fosse collegata con la vita, tanto del teologo, quanto della comunità ecclesiale, la teologia sarebbe lettera morta.

Al 'no!' ad una 'teologia da tavolino', si collega strettamente un'altra esigenza: quella di «fare teologia in ginocchio»[23], ossia nella consapevolezza che, solamente grazie a una relazione esistenzialmente forte con il mistero del Dio trino, che trova nella preghiera una delle sue espressioni più tipiche, si può realizzare un'autentica teologia. Come osservava Pavel Evdokimov, «nessuno è vero teologo o vero discepolo di Cristo, se la sua fede non si contraddistingue essenzialmente come il vissuto di un incontro personale con Dio»[24].

Teologia 'in ginocchio' non è teologia 'devota', non è pio esercizio oppure banale ripetizione di dati, ma consapevolezza che solo una profonda connaturalità e amicizia con il Dio che si rivela agli uomini consente di annunciare il Vangelo e di pronunciare parole ricche di senso per ogni uomo, credente o non credente[25]. Solo stando 'in ginocchio', il teologo saprà «non perdere la capacità di stupirsi; fare teologia nello stupore»[26]. E Tommaso fu uomo di preghiera, sempre pronto a provare stupore di fronte a Dio e alle opere da Lui compiute nella storia: gli *inni* e le preghiere da lui redatti nel corso della propria vita ne costituiscono la testimonianza più evidente.

---

[23] FRANCESCO, *Discorso all'Associazione Teologica Italiana* (29 dicembre 2017).

[24] P. EVDOKIMOV, *La novità dello Spirito*, Àncora, Milano 1980[2], p. 9.

[25] «La prima motivazione per evangelizzare è l'amore di Gesù che abbiamo ricevuto, l'esperienza di essere salvati da Lui che ci spinge ad amarlo sempre di più (…). La migliore motivazione per decidersi a comunicare il Vangelo è contemplarlo con amore, è sostare sulle sue pagine e leggerlo con il cuore. Se lo accostiamo in questo modo, la sua bellezza ci stupisce, torna ogni volta ad affascinarci. Perciò è urgente ricuperare uno spirito *contemplativo*, che ci permetta di riscoprire ogni giorno che siamo depositari di un bene che umanizza, che aiuta a condurre una vita nuova. Non c'è niente di meglio da trasmettere agli altri» (FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, n. 264).

[26] FRANCESCO, *Discorso all'Associazione Teologica Italiana* (29 dicembre 2017).

1.4 Il rapporto tra conoscenza e amore

Tommaso non solo ha giustificato lo statuto 'scientifico' della teologia[27], ma ha anche ribadito (come s'era fatto prima di lui) lo statuto 'sapienziale' del pensiero credente[28]. Come ha osservato Inos Biffi[29], l'Angelico Dottore riconosce che, oltre a quella di tipo argomentativo, si dà una forma di conoscenza che nasce dall'intreccio della vita del credente con quella del Dio Vivente. C'è una *sapida scientia*[30] che discende da una conoscenza *per connaturalitatem*, ossia dal gustare personalmente quel Dio che è simultaneamente soggetto e oggetto del pensiero della fede; anche il teologo, come qualunque altro credente, è pellegrino, nell'umiltà e nell'obbedienza, verso quel Dio che è punto di riposo di ogni vita e di ogni pensiero. Anche colui che pratica la *sacra doctrina* sa che «questa non si riposa nella compiacenza per l'intreccio sottile o la levigata perfezione delle formule, degli 'enuntiabilia', che sono in pura funzione strumentale, ma aspira alla 'res', che inizialmente li suscita e ultimamente li risolve, secondo l'affermazione: 'actus enim credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem; non enim formamus enuntiabilia nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia, ita et in fide' (*S.Th.* II-II, 1, 2, 2m)»[31].

Per questo è possibile «definire la teologia come la suprema e unificante, oggettivamente e soggettivamente, passione per Dio, e più in concreto della Trinità»[32]. Con una felice espressione, che traduce magnificamente lo spirito e il pensiero dell'Aquinate, I. Biffi scrive: «la teologia rende amici di Dio»[33]. Si potrebbe anche aggiungere: si nutre dell'amicizia con Dio e fa crescere in essa; nasce dalla gioia di un'amicizia e la alimenta, la rinforza, la sostiene. È per questo che gli 'amici' di Dio, che sono i santi, ne hanno una conoscenza che tante volte è più profonda di quella ottenuta *per studium*.

Come osservava M. D. Chenu, in virtù del suo appartenere all'Ordine di san Domenico, Tommaso sa bene che «preghiera contemplativa o speculazione teologica costituiranno varietà specificamente differenti nel loro gioco

[27] Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 2.
[28] Cfr. ivi, I, q. 1, a. 6.
[29] I. BIFFI, *Alla scuola di Tommaso d'Aquino. Lumen Ecclesiae. Intelligenza e amore del mistero cristiano*, Jaca Book, Milano 2007, spec. pp.81-98.
[30] *Super secundam epistolam ad Corinthios lectura*, 539.
[31] I. BIFFI, *Alla scuola di Tommaso d'Aquino. Lumen Ecclesiae. Intelligenza e amore del mistero cristiano*, cit., p. 89.
[32] Ivi.
[33] Ivi, p. 90.

psicologico; ma nella struttura teologale esse possiedono medesimo oggetto, medesimo principio, medesimo fine»[34].

Peraltro, l'Aquinate dice esplicitamente che «theologia ordinatur ad affectionem sive dilectionem caritatis»[35]: basterebbe questa espressione a testimoniare quale sia l'anima del ministero teologico svolto da Tommaso. La contemplazione teologica, aggiunge l'Angelico, così come quella «della sapienza può essere giustamente paragonata al gioco, per due ragioni: la prima, perché il gioco è motivo di gioia e la contemplazione della sapienza è fonte della più grande gioia; la seconda, perché gli atti del gioco sono ricercati per se stessi, e non sono ordinati ad altro.

Lo stesso avviene nel piacere che provoca la sapienza e che non ha la sua causa al di fuori di essa, per cui non produce nessuna ansietà, come se mancasse di qualcosa che attende»[36]. Il 'gioco' teologico è possibile e fruttuoso solo in un contesto dove l'amore regna sovrano: sia l'amore della Trinità creatrice e redentrice per le creature, sia quello del credente nei confronti del suo Dio. Chi fa esperienza profonda di questo amore sa meglio pensarlo ed esprimerlo. L'Aquinate condividerebbe l'affermazione di Karl Barth, secondo cui «il lavoro teologico senza l'amore (...) sarebbe un fuoco di paglia e un castello di carta»[37]. Amore per Dio, per la Chiesa, per l'umanità, per il creato…

2. I contenuti teologici

È opportuno ora soffermarsi su alcuni contenuti teologici, presenti nella riflessione di Tommaso, che testimoniano, ancora una volta, la qualità e la attualità del suo approccio al mistero rivelato. Questo metodo di avvicinamento al pensiero e agli scritti dell'Angelico non viene messo in atto per trasformare Tommaso nel precursore dei futuri sviluppi della teologia, ma solamente per richiamare qualche interessante punto di contatto tra specifici elementi della sua riflessione e certe sensibilità o caratteristiche della teologia contemporanea. In particolare, ne saranno richiamati due: il mistero della Trinità; il tema del fine ultimo.

---

[34] M.D. CHENU, *La foi dans l'intelligence*, Cerf, Paris 1964, p. 134.
[35] TOMMASO D'AQUINO, *Exopositio in Canticum canticorum*, Proemium, Ed. Parmensis (t. XIV), p. 389.
[36] ID., *Super Boetium de Trinitate.*, Prol.
[37] K. BARTH, *Introduzione alla teologia evangelica*, tr. it., San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1990, p. 206.

2.1 Il mistero della Trinità

Dopo anni e anni di 'sottosviluppo trinitario', la teologia cattolica, grazie a una serie di provvidenziali circostanze, ha finalmente maturato un'importante convinzione: il mistero della Trinità riveste un carattere fondamentale, centrale e paradigmatico. Si potrebbe dire che è accaduta una 'rivoluzione copernicana' nella teologia occidentale: la luce 'trisolare' di Dio è stata rimessa al centro, dopo che per troppo tempo era rimasta ai margini e ai confini degli interessi teologici[38].

Ora, come è stato più volte mostrato, soprattutto dagli studi fatti o promossi da Gilles Emery, il riferimento alla Trinità è in Tommaso *fondativo* e, in un certo senso, *performativo*[39]. Quanto al primo aspetto, si può citare questa importante affermazione dell'Angelico Dottore:

> «la conoscenza delle divine Persone ci è necessaria *dupliciter*. Anzitutto per ben comprendere la creazione (*ad recte sentiendum de creatione rerum*). (...) E poi, e principalmente (*principalius*), per comprendere bene la salvezza del genere umano (*ad recte sentiendum de salute generis humani*), che viene realizzata per mezzo del Figlio incarnato e per mezzo del dono dello Spirito Santo»[40].

Qui si sta dicendo che l'essere trino di Dio è decisivo sia per comprendere la creazione, sia per comprendere la salvezza. Ma quando si parla di 'creazione' e 'salvezza', si parla di noi. In altri termini: la Trinità *ci riguarda, conta per noi, è rilevante*. Fare teologia trinitaria non è elaborare teorie bizzarre, ma significa interessarsi del Vivente per eccellenza che segna la vita di ogni esistente; è occuparsi dell'Essere per eccellenza che segna l'essere partecipato, lasciandovi una traccia («ogni creatura è *vox Verbi*…»[41]); significa intendere l'azione del creare come il primo momento di un disegno liberale che

---

[38] Su questo recupero della prospettiva trinitaria, cfr., tra l'altro: P. CODA, *Le renouveau de la théologie trinitaire au XXe siècle. Le fait et les enjeux*, in E. DURAND-V. HOLZER, *Les sources du renouveau trinitarie au XXe siècle*, Cerf, Paris 2008, 19-31; E. DURAND-V. HOLZER, *Les réalisations du renouveau trinitarie au XXe siècle*, Cerf, Paris 2010; G. M. SALVATI, *Desarrollos de la teología trinitaria. De la Lumen Gentium a nuestros dìas*, in "Estudios trinitarios", 1 (2005), pp. 3-22; G. M. SALVATI, *L'istanza cristologico-trinitaria*, in "PATH", n. 2 (2022), pp. 517-533.

[39] Cfr., ad es., *La théologie trinitarie de saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris 2004.

[40] TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 32, a. 1, ad 3um.

[41] ID., *Summa contra Gentiles*, I, c. 41, n. 3; *In I Sent.*, d. 27, q. 2, a. 2, qc 2, ad 3um.

il Dio trino concepisce e attua a nostro favore; significa riconoscere che, se esistono le creature, ciò è dovuto proprio al fatto che Dio è in se stesso 'comunicazione eterna', per cui la sua attività creatrice è come un 'prolungamento' libero dei dinamismi *ad intra*; significa, inoltre, ammettere che esista un'impronta trinitaria nelle creature e che queste sono come 'slanciate' verso la Trinità, la quale non solo è origine e modello, ma anche *fine* di tutta la realtà e della storia[42].

Questa connotazione trinitaria dell'atto della creazione e dell'effetto di questo atto (l'insieme delle creature) ha delle significative conseguenze. Tra le tante, se ne può evidenziare una, accennata anche nell'Enciclica *Laudato si'*, di papa Francesco: se tutto proviene dalla Trinità è necessario attivare relazioni di pace, di rispetto, di premura nei confronti dell'ambiente. In altre parole, questa connotazione trinitaria sollecita un concetto più largo di fraternità, che riguarda non soltanto gli esseri umani, ma si estende anche alla più piccola delle creature[43]. Tommaso non ha scritto un "Cantico delle creature", come Francesco di Assisi; ma alla sua scuola si diventa ugualmente strenui difensori di quel mondo, bello e complesso, che è venuto alla luce dalle mani e dal cuore del Dio trino.

La Trinità è il vero sole, dalla cui luce tutto viene illuminato e ai cui raggi tutto appare nel proprio autentico senso[44]; alla sua luce, anche la storia del *reditus in Deum*, assume un tono speciale, in cui spiccano per importanza l'impronta divina che l'uomo porta in sé, la rilevanza decisiva del Figlio quale immagine perfetta, la stessa vita di grazia, intesa quale beatificante ed elevante comunione personale con la Divina Comunità, che non elimina, ma per-

---

[42] Per una sintetica riflessione su questo argomento, Cfr. G. M. SALVATI, *Dimensione trinitaria della creazione*, in R. GERARDI (a cura di), *La creazione. Dio, il cosmo, l'uomo,* Studium, Roma 1990, pp. 65-93; ID. *Io uno e trino. La Trinità come modello del cristiano*, EDI, Napoli 2011[3], pp. 101-109.

[43] Cfr. L. BOFF, *Liberare la terra. Un'ecoteologia per un domani* possibile, EMI, Bologna 2014; J. MOLTMANN, *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della* creazione, tr. it., Queriniana, Brescia 2007[3]; G. M. SALVATI, C*risi ecologica e concezione cristiana di Dio*, in "Sapienza", 2 (1990), pp. 145-160; ID., *Rilevanza ecologica della concezione cristiana di Dio*, in https://www.centroeticambientale.org/eventi/rilevanza-ecologica-della-concezione-cristiana-di-dio/43. (Ult. cons. 22 giugno 2020).

[44] Su questo aspetto della teologia di Tommaso, cfr. le eccellenti riflessioni di G. ÉMERY, *La théologie trinitaire de Saint Thomas d'Aquin*, cit.; ID., *Trinitas in Aquinas*, Sapientia Press, Ypsilanti 2003.

feziona le qualità dell'uomo, elevandole e potenziandole in vista di un esercizio libero e intelligente della propria figliolanza divina[45].

Questa connotazione fondativa della Trinità viene riproposta da Tommaso anche nella riflessione sull'uomo oppure in cristologia. Ed assume un rilievo tutto speciale quando l'Aquinate parla del *fine ultimo*.

2.2 Il fine ultimo

Nel quadro di una vera e propria "spiritualità della responsabilità", di cui Tommaso è propugnatore, si inserisce non soltanto l'esercizio rigoroso dell'intelletto, ma anche quello della volontà, che si esprime nell'impegno ad amare e nello sforzo di realizzare il bene. La più alta realizzazione di sé comporta per l'uomo «accogliere ogni giorno responsabilmente il dono dell'esistere e della grazia, che ha ricevuto dalla Trinità, valorizzandolo e valorizzandosi come figlio adulto di un Dio che vuole e chiama i suoi figli ad essere, nella libertà, facitori di storia, costruttori di sé e del mondo»[46]. Se si vuole che questa "spiritualità dell'impegno responsabile" dia i suoi frutti, è necessario che l'uomo proceda nella storia indirizzandosi alla più decisiva delle mète: il Dio trino che è fine ultimo dell'esistenza delle creature[47].Scrive l'Aquinate che «ogni cosa si dice perfetta in quanto raggiunge il suo fine»[48];ed anche: «il fine di ogni cosa è la sua perfezione e il suo bene»[49]. Guardando il fine ultimo, la creatura umana costruisce se stessa, la propria storia per giungere, non senza l'aiuto determinante della grazia, a realizzarsi secondo il disegno di Dio. La correttezza dell'agire, la bontà delle scelte, il retto esercizio della libertà sono strettamente collegati al fine ultimo; da esso

[45] Sul carattere *trinitario* della spiritualità di Tommaso, cfr. J.P. TORRELL, *Amico della verità. Vita e opere di Tommaso d'Aquino*, cit., pp. 33-255.
[46] G. M. SALVATI, *Teologia della santità e santità della teologia in Tommaso d'Aquino. Brevi note*, in G. M. SALVATI, *Palea adhuc nutriens. Studi su Tommaso d'Aquino*, Angelicum University Press, Roma 2020, pp. 95-112, qui p. 101.
[47] Cfr. D. MONGILLO, *La vocazione universale alla santità. Riflessioni alla luce della dottrina sull'ultimo fine*, in E. DE CEA (a cura di), *Compendio di Teologia Spirituale, in onore di J. Aumann*, P.U.S.T., Roma 1992, pp. 173-191; ID., *La teologalità della finalizzazione volontaria. Riflessioni sulla struttura e il dinamismo dell'agire per il fine alla luce del pensiero di san Tommaso*, in M.M. ROSSI-T. ROSSI (a cura di), *Persona Humana Imago Dei et Christi in Historia*, vol. I: *Sentieri*, "Studi 1999-2000", Nuova Serie 5, Angelicum University Press, Roma 2002, pp. 17-49.
[48] TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 12, a. 1.
[49] Ivi, I, q. 22, a. 3.

provengono la luce per il cammino quotidiano e l'energia necessarie per conservarsi nella fedeltà e nella gioia di essere e volersi figlio di Dio[50].

Un ulteriore aspetto dell'esistenza umana è connesso alla tensione verso il fine ultimo: si tratta della *speranza*. L'attività teologica dell'Angelico, così come la sua vita di fede, è intrisa di speranza, poiché la teologia consente di sperimentare una *praelibatio quaedam*[51] di Dio quale sommo bene; fare teologia comporta un alimentare il desiderio della Realtà intravista e non del tutto posseduta, fa sognare la Patria verso cui il popolo di Dio cammina durante la storia. Il desiderio del fine ultimo sostiene lo sforzo e inietta speranza nelle scelte e nelle decisioni riguardanti sia l'orientamento di fondo e le grandi prospettive della vita, sia la quotidianità e l'immediatezza dell'esistere.

È facile intuire il fascino di una tale visione dell'uomo e del suo impegno nella storia: qui la *libertà* costituisce la condizione fondamentale della creatura umana, l'*amore* rappresenta il motore della vita, la *ragione* si pone quale bene irrinunciabile, la *dignità* quale diritto inalienabile. Per Tommaso, l'uomo è simultaneamente destinatario e fruitore del dono di Dio, ma anche protagonista responsabile del proprio destino; è oggetto di benevolenza e soggetto di impegno; punto in cui riposa l'amore dei Tre e punto di avvio di un esercizio autonomo e intelligente delle proprie potenzialità.

Conclusione

Mettersi alla scuola del teologo Tommaso d'Aquino significa allenarsi a pensare in grande: sia la realtà di Dio, sia quella dell'uomo, sia quella del reciproco rapporto, sia l'esperienza del credere, sia l'impegno dell'uomo nella storia. Comporta un appassionarsi della Verità assoluta e delle verità che ne costituiscono un'espressione parziale. Non si frequenta la scuola di un tale maestro senza uscirne umili e coraggiosi, prudenti ed entusiasti, sempre pronti a fare nuove domande, valutando con serietà ogni risposta, vivendo da cercatori della verità e non da superbi e presuntuosi assertori di convinzioni.

---

[50] Cfr. D. MONGILLO, *La dimensione etico-teologica nella Summa theologiae di Tommaso d'Aquino*, Angelicum University Press, Roma 2006, spec. pp. 7-20.
[51] TOMMASO D'AQUINO, *Compendium theologiae*, I, 2.

L'Eucaristia e Maria nel messaggio di Fatima

di Giuseppe Falanga

A una lettura veloce e superficiale del Vangelo sembra che Maria sia presente solo per la sua funzione di Madre, premurosa e attenta… Quale, allora, la relazione tra Maria e l'Eucaristia? L'evangelista Luca, in particolar modo, trova una piena e vera relazione mentre sembra suggerirci che a Betlemme Maria fu la "casa" per eccellenza del pane di vita che è Cristo. Madre del corpo di Gesù e, quindi, anche madre del Pane di vita che è l'Eucaristia. La tradizione patristica ha più volte richiamato quest'idea dicendo che l'Eucaristia è un dono materno per eccellenza, perché lo stesso corpo generato da Maria è nato per diventare Eucaristia[1].

Certo, la Vergine Madre è "frattale" di tutta l'umanità. Per usare un linguaggio noto, è "un frammento del tutto", ma un "frammento" centrale, e tale centralità va sicuramente ricomposta e ricompresa nel recupero della totalità, in cui il frammento viene riportato come una tessera del mosaico.

La comunione ecclesiale si costruisce quotidianamente attorno all'Eucaristia, che, proprio perché sacramento da *celebrare*, *vivere* e *contemplare*, trova un modello in Maria. Infatti, come ha scritto Giovanni Paolo II,

> «se vogliamo riscoprire in tutta la sua ricchezza il rapporto intimo che lega Chiesa ed Eucaristia, non possiamo dimenticare Maria, Madre e modello della Chiesa […]. Maria ci può guidare verso questo Santissimo Sacramento, perché ha con esso una relazione profonda»[2].

Tra i tanti intimi legami che uniscono Maria e l'Eucaristia ne accenniamo almeno tre: il primo è dato dal mistero dell'incarnazione, perché proprio allora, per iniziativa dell'amore trinitario, ella dona al Figlio la natura umana, cioè il Corpo e il Sangue che egli offrirà sulla croce per la salvezza del mondo. Ciò significa che non avremmo l'Eucaristia senza Maria.

---

[1] Cfr. L. ZANCHI, *L'Eucaristia celebrata nella vita*, San Paolo, Milano 2005, p. 95.
[2] GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Ecclesia de Eucharistia* (17-4-2003), n. 53: *EV* 22, nn. 213-325, qui n. 304.

Il secondo rapporto di Maria con l'Eucaristia si ricava dal ritratto spirituale tracciato dagli evangelisti Luca e Giovanni, ove Maria appare una donna profondamente religiosa, che accoglie con fede esemplare la Parola di Dio, conservando e meditando tutto nel proprio cuore (cf. *Lc* 2,19.51; *Gv* 2,5).

Ella è, dunque, "donna eucaristica" con l'intera sua vita e, pertanto, questo è il terzo rapporto che evidenziamo: Maria ha una stretta relazione con l'azione liturgica. Maria non è solo una donna della storia passata, cui ispirarsi come a un modello da imitare, ma è una persona viva che, con i santi, a titolo speciale interviene e intercede nella Celebrazione eucaristica. Perciò non dobbiamo meravigliarci se in tutti i riti d'Oriente e d'Occidente l'offerta dell'Eucaristia avviene in comunione con tutta la Chiesa celeste e terrena, con tutti i suoi membri vivi e defunti, in modo speciale con Maria[3].

Per poter esplicitare qualche aspetto di quanto fin qui accennato, in questo contributo cercheremo, rileggendo il vissuto dei tre veggenti di Fatima, di descrivere come le apparizioni del 1917 hanno avuto quale canovaccio privilegiato l'amore di quei fanciulli per l'Ostia consacrata, ricordando che abbiamo tutto da "guadagnare" «mettendoci alla scuola della Madre e lasciandoci accompagnare da lei»[4] per celebrare e vivere l'Eucaristia.

Ci serviamo di Fatima e del suo messaggio per due motivi. Il primo si ha in un triplice fatto che non può essere ridotto a semplice cronaca. Cioè, il 13 maggio 2000 si sono avuti simultaneamente tre eventi che hanno richiamato l'attenzione dell'intero mondo cattolico su Fatima: in quel giorno Giovanni Paolo II fece visita a quel santuario, lì proclamò beati i due veggenti Francesco e Giacinta, lì fece rivelare, attraverso il cardinale Angelo Sodano, il contenuto del terzo segreto di Fatima[5]. Ciascuno di questi tre fatti sottolinea, a modo suo, la validità e l'attualità del messaggio di Fatima. Papa Francesco si è fatto anch'egli pellegrino a Fatima il 12 e 13 maggio 2017 e, in

---

[3] Cfr. S. DE FIORES, *Maria donna dell'Eucaristia. 31 approfondimenti per il mese mariano*, Città Nuova, Roma 2005, pp. 11-12.

[4] GIOVANNI PAOLO II, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 57, in *EV* 22, n. 313.

[5] Cfr. A. TORNIELLI, *Fatima. Il segreto svelato*, Gribaudi, Milano 2000; S. GAETA, *Fatima. Tutta la verità. La storia i segreti, la consacrazione*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2017. Successivamente a Giovanni Paolo II, Benedetto XVI si recò dall'11 al 14 maggio 2010 pellegrino a Fatima, nel X anniversario della beatificazione di Francesco e Giacinta. Nella sua omelia del 13 maggio, sulla spianata del Santuario, fece la forte e impressionante dichiarazione: «Si illuderebbe chi pensasse che la missione profetica di Fatima sia conclusa» (in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, VI/1 [2010], LEV, Città del Vaticano 2011, pp. 696-700, qui p. 699).

quell'occasione, celebrandosi il del centenario delle apparizioni, ha proclamato santi Francesco e Giacinta[6].

Il secondo motivo è nel contenuto stesso del messaggio di Fatima, che, secondo noi, ha come centro e come base precisamente Maria e l'Eucaristia. Gli altri messaggi, di certo notevoli sotto vari aspetti e che qui non prenderemo direttamente in considerazione, hanno come punto di riferimento e di forza sia Maria nelle sue apparizioni e messaggi sia il mistero eucaristico nelle sue molteplici realtà.

Ecco ciò che vogliamo esporre: l'Eucaristia nella vita dei tre veggenti, prima e dopo le apparizioni; l'Eucaristia nelle apparizioni dell'angelo nel 1916; l'Eucaristia nelle apparizioni mariane ai tre nel 1917 e alla sola Lucia nel 1925. Concluderemo rilevando il rapporto che si ha a Fatima tra liturgia e pietà popolare. Ci serviamo, con abbondanza di citazioni, del materiale che ci è stato trasmesso da suor Lucia[7].

1. L'Eucaristia nella vita dei tre veggenti

Per Fatima un elemento ermeneutico fondamentale del rapporto tra l'Eucaristia e la Madonna è il *vissuto*: in questo caso la vita concreta *dei tre veggenti*[8]. Questi vivono un'intensa vita eucaristica e mariana già prima delle apparizioni e, quindi, fanno già una fusione delle due realtà Eucaristia-Maria nel quotidiano esercizio della loro fede; le apparizioni dell'angelo e della Madonna non fanno che consolidarla e renderla più consapevole. Nel loro parlare infantile l'Eucaristia è il "Gesù nascosto", ma è anche il Gesù della comunione e della Messa.

---

[6] Cfr. FRANCESCO, *Omelia per la Santa Messa con il rito della canonizzazione dei beati Francisco Marto e Jacinta Marto* (Sagrato del Santuario di Fatima, 13-5-2017): https://www.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2017/documents/papa-francesco_20170513_omelia-pellegrinaggio-fatima.html [visitato il 6-4-2024].

[7] In attesa che sia pubblicato qualcosa di più solido, anche per quanto riguarda la disposizione tipografica della materia, ci serviamo del volume *Lucia racconta Fatima. Memorie, lettere e documenti di Suor Lucia*, Brescia 1994 [d'ora in poi *Prima memoria*, ecc., e la pagina rispettiva]. Il ben noto e classico volume, rivisto da Lucia stessa, di L. GONZAGA DA FONSECA, *Le meraviglie di Fatima. Apparizioni - Culto - Miracoli*, San Paolo, Milano 1959[16], conserva ancora il suo valore; in più è stato riveduto e aggiornato da J. M. ALONSO, *Le meraviglie di Fatima*, San Paolo, Milano 1997; è quest'ultima l'edizione che noi useremo abitualmente, pur citando l'altra perché molto diffusa.

[8] Sulla santità, anche in età così tenera, degli allora due beati, Cfr. quanto ha scritto il postulatore generale della Compagnia di Gesù: P. MOLINARI, *I bambini di Fatima*, in "La Civiltà Cattolica", n. 151 (2000), fasc. II, pp. 254-262.

Giacinta Marto (11 marzo 1910 - 20 febbraio 1920). Nella *Prima memoria*, riservata alla cugina, Lucia racconta varie cose riguardanti l'amore straordinario che Giacinta, mossa dall'azione della grazia, nutriva per l'Eucaristia. Quando la piccola fu tra le prescelte per gettare i fiori davanti al Santissimo nella processione, «Giacinta saltava dalla gioia e domandava se mancava molto alla festa. Arrivò finalmente il giorno desiderato e la piccina era pazza di gioia» (*Prima memoria*, 21). Ancora: «I due piccini [Giacinta e Francesco] desideravano ardentemente di ricevere Gesù nascosto» (*ivi*). Dopo le apparizioni della Madonna «a Giacinta piaceva, durante il sollievo, di andare a visitare il Santissimo; ma diceva: "Pare che indovinino. Non appena entriamo, ecco tanta gente che viene a farci domande. A me piacerebbe starmene tutta sola per molto tempo e parlare con Gesù nascosto, ma non ci lasciano mai!"» (*Prima memoria*, 31). «Quand'era ormai malata e certi giorni andava a Messa, le dicevo: "Giacinta! Non venire; tu non puoi; oggi non è domenica". "Non importa! Ci vado per i peccatori che non ci vanno nemmeno di domenica"» (*Terza memoria*, 82). Giacinta chiedeva a volte: «E morirò senza rivedere Gesù nascosto? Se me lo portasse la Madonna quando viene a prendermi!…» (*Prima memoria*, 36)[9]. Significativo quest'accostamento, espresso in modo infantile, ma ben ricco di significato, tra la Madre che porta il Figlio eucaristico; è bene tenerlo presente di continuo.

> «Un'altra volta – racconta Lucia – io le portai un'immaginetta che riproduceva il sacro calice con l'Ostia. [Giacinta] la prese, la baciò e, raggiante di gioia, diceva: "È Gesù nascosto! Gli voglio tanto bene! Oh, se potessi riceverlo in chiesa! In cielo non si fa la comunione? Se lassù si fa la comunione, io la faccio tutti i giorni. Se l'angelo venisse in ospedale a portarmi un'altra volta la santa comunione, come sarei contenta!» (*Terza memoria*, 87)[10].

Purtroppo, Giacinta, a differenza del suo fratellino, non ebbe la gioia spirituale di ricevere Gesù come viatico. Dopo lunga e dolorosissima malattia, sempre sopportata per la conversione dei peccatori,

---

[9] Nella *Terza memoria* Lucia racconta: «Quando, a volte, tornavo dalla chiesa ed entravo in casa sua [di Giacinta], mi domandava: "Hai fatto la comunione?". Se le dicevo di sì: "Vieni qui – mi diceva – proprio vicino a me, che hai nel tuo cuore Gesù nascosto"» (p. 87).

[10] Rileviamo come l'apparizione nel 1916 dell'angelo dell'Eucaristia, del quale tratteremo nel prossimo paragrafo, aveva lasciato nella mente della bambina un segno indelebile.

> «il 20 febbraio, sentendosi male, Giacinta chiese i sacramenti. Fu chiamato un sacerdote che la confessò; poi essa chiese con insistenza il viatico, assicurando che sarebbe morta quel giorno; ma siccome il suo stato pareva non ispirare preoccupazioni, il sacerdote rimandò al giorno seguente. La piccola si rassegnò, offrendo anche questo sacrificio per i peccatori. Verso le undici di quella notte Giacinta morì tranquillamente»[11].

Il desiderio di ricevere Gesù nascosto e l'offerta di quel sacrificio per la comunione rifiutata concludevano quella breve e intensa vita. Aveva tanto amato "Gesù nascosto"; moriva lontana da casa e nella totale solitudine, senza aver vicino a sé nessuna persona della famiglia, solitudine che nel passato l'aveva tanto spaventata.

Francesco Marto (11 giugno 1908 - 4 aprile 1919). Per il secondo veggente le attestazioni non sono molte e si riportano a dopo le apparizioni.

> «Più volte arrivando a Fatima, [Francesco] diceva a Lucia: "Senti, va' a scuola, ed io resto qui in chiesa con Gesù nascosto. Tanto per me non vale la pena d'imparare; fra poco me ne vado in cielo […]. Al ritorno passa di qui a chiamarmi". E là lo trovava in un cantuccio, vicino all'altare dove stava il Santissimo»[12].

Il suo amore per Gesù sacramentato esplode in modo commovente negli ultimi giorni della sua vita, mentre era in preda a dolori atroci.

> «Già prima di ammalarsi, Francesco aveva sospirato di poter ricevere la comunione, e molte volte l'aveva richiesto al parroco; però, secondo le abitudini di allora, la cosa era stata sempre rinviata, e questo fu per lui causa di grande pena. Verso la fine di marzo 1919 Francesco fu preso da frequenti crisi di pianto dovute al suo anelito di poter ricevere la comunione»[13].

---

[11] P. MOLINARI, *I bambini di Fatima*, cit., p. 262.
[12] L. GONZAGA DA FONSECA, *Le meraviglie di Fatima*, cit., p. 131; nell'edizione di L. GONZAGA-J.M. ALONSO, p. 125. Quando la malattia lo inchioderà al letto, la sua grande pena sarà quella di non poter visitare Gesù: «Quello che più dispiace è non poter stare un pochino con Gesù nascosto! Senti: va' in chiesa e di' tante cose a Gesù per me» (p. 131).
[13] P. MOLINARI, *I bambini di Fatima*, cit., p. 261.

Il 2 aprile, sembrandone imminente la fine, il parroco va a confessarlo; e Francesco si confessa con grande devozione.

> «Il giorno seguente, molto presto al mattino, quando il sacerdote entrò nella sua stanza portando il viatico, Francesco cercò rispettosamente di mettersi a sedere, ma le forze gli vennero meno e ricadde all'indietro sul cuscino. Ma "puoi ricevere nostro Signore stando coricato", gli disse la nonna. E così Gesù entrò nel suo cuore innocente. Dopo una lunga pausa di preghiera e di ringraziamento, le sue prime parole, rivolte alla mamma, furono: "Quando è che il padre mi porterà di nuovo Gesù nascosto?". Avrebbe voluto comunicarsi nuovamente»[14];

ma, purtroppo, quella sarebbe stata la prima e ultima comunione sacramentale, perché il giorno dopo, il 4 aprile, moriva.

Lucia dos Santos (22 marzo 1907 - 13 febbraio 2005). Suor Lucia racconta in più pagine, commoventi e di altissima spiritualità, la sua prima comunione, ricevuta a sei anni, nella festa del Sacro Cuore del 1913. Una volta avuto quel sospirato permesso dal parroco, Lucia esprime così la sua reazione:

> «La mia gioia non si può spiegare. Battendo le mani dalla contentezza e correndo per tutto il tragitto [di ritorno dalla canonica a casa], andai a dare la bella notizia a mia madre, che cominciò subito a prepararmi per portarmi, nel pomeriggio, a fare la confessione».

Poi Lucia richiama i vari momenti di quella giornata di grazia.

> «E finalmente spuntò il giorno, ma quanto ci volle per arrivare alle nove! […]. Non appena arrivai in chiesa, corsi ai piedi dell'altare della Madonna […]. Cominciò la Messa cantata e, a mano a mano che il momento si avvicinava, il cuore batteva sempre più forte, nell'attesa della visita di un Dio grande, che stava per scendere dal cielo per unirsi alla mia povera anima. Il rev. Parroco scese tra le file a distribuire il pane degli angeli. Ebbi la fortuna di essere la prima. Mentre il sacerdote scendeva dai gradini dell'altare, il cuore pareva volesse uscirmi dal petto. Ma appena ebbe posato sulle mie labbra

[14] Ivi, pp. 261-262.

> l'ostia divina, sentii una serenità e una pace inalterabile; sentii che ero invasa da un'atmosfera così soprannaturale, che la presenza del nostro buon Dio mi diventava così sensibile come se Lo vedessi e Lo sentissi con i sensi del corpo».

Alla sua preghiera «Signore, fate di me una santa. Conservate il mio cuore sempre puro, solo per Te», Lucia si sentì rispondere dal profondo del cuore queste parole precise: «La grazia che oggi ti viene concessa, rimarrà viva nella tua anima e produrrà frutti di vita eterna». La celebrazione termina verso mezzogiorno.

> «Mia madre venne a prendermi preoccupata, pensando che non stessi più in piedi dalla debolezza [allora il digiuno incominciava dalla mezzanotte!]. Ma io mi sentivo così trasformata in Dio, così sazia del pane degli angeli, che mi fu impossibile per allora prendere cibo. Da allora perdetti il gusto e l'attrazione per le cose del mondo, e mi sentivo a mio agio solo in qualche luogo solitario, dove potessi, tutta sola, ricordare le delizie della mia prima comunione»[15].

Dopo varie altre informazioni di cronaca, Lucia dà uno sguardo distaccato, e già lontano nel tempo, a quel giorno di grazia: «Non so se i fatti che ho appena contato sulla mia prima comunione, furono una realtà o un'illusione infantile. So però che essi hanno avuto sempre e hanno ancora una grande influenza nell'unione della mia anima con Dio» (*Seconda memoria*, 41-44 *passim*)[16]. La grazia della prima comunione, quindi, continua e si rafforza nel corso della vita.

Riassumendo, possiamo dire che l'Eucaristia ha un ruolo importante nella vita dei tre veggenti, ben al di sopra, pensiamo, di altri della loro età. Una particolare attrazione di grazia verso il Gesù nascosto li ha raggiunti fin dal loro primo aprirsi alla conoscenza. Francesco e Giacinta muoiono col pensiero rivolto alla comunione sacramentale; Lucia, dal modo con cui racconta la sua prima comunione, e dagli accenni che farà in seguito nei suoi numerosi scritti, ci fa intravvedere il posto che l'Eucaristia ha avuto in seguito, nella sua vita di religiosa dorotea e di carmelitana.

---

[15] Si confronti questa descrizione della prima comunione di Lucia con quella che santa Teresa di Gesù Bambino e del Volto Santo fa dello stesso evento: G. CROCETTI, *L'Eucaristia nella vita di Teresa di Gesù Bambino*, in "La Nuova Alleanza", n. 103 (1998), pp. 331-342.

[16] Secondo Lucia queste gioie dovevano servire per renderla forte nelle sofferenze che il buon Dio le avrebbe mandato (*Seconda memoria*, p. 44).

2. Le apparizioni dell'angelo e l'Eucaristia

Il fervore eucaristico dei tre riceve un incremento e una svolta particolare con le apparizioni dell'angelo del 1916. L'angelo si autodefinisce "angelo della pace" e "angelo del Portogallo"; in realtà, è l'angelo con l'ostia e con il calice.

L'angelo con l'ostia e il calice. Nel 1916, dopo un vento gagliardo che scuote gli alberi, i tre vedono venire verso di loro un essere che, a un dato momento, risulta un giovane di quattordici o quindici anni «più bianco che fosse stato di neve, e il sole lo rendeva trasparente come se fosse stato di cristallo e di una grande bellezza». Avvicinatosi a essi, li rassicura e poi, prostratosi con la fronte al suolo, recita e fa ripetere loro questa bellissima preghiera: «Mio Dio, io credo, spero e vi amo. Vi domando perdono per quelli che non credono, non sperano e non amano». Poi si alza e dice: «Pregate così. I Cuori di Gesù e Maria stanno attenti alla voce delle vostre suppliche»[17].

Nella seconda apparizione, l'angelo insegna loro la pratica del sacrificio espiatorio, specialmente di quello che si lega alla quotidianità: «Offrite a Dio il sacrificio di tutto quello che vi sarà possibile, in atto di riparazione dei peccati, con cui Lui viene offeso e per impetrare la conversione dei peccatori» (*Seconda memoria*, pp. 47-48).

Dopo "parecchio tempo" i veggenti hanno la terza apparizione dell'angelo, la più grandiosa. Lucia racconta:

> «Vediamo l'angelo che aveva nella mano sinistra un calice, sopra il quale stava sospesa un'ostia, dalla quale cadevano alcune gocce di sangue dentro al calice. L'angelo lascia sospeso il calice in aria, si inginocchia vicino a noi e ci fa ripetere tre volte: "Santissima Trinità, Padre, Figlio e Spirito Santo, io vi offro il preziosissimo corpo, sangue, anima e divinità di Gesù Cristo, presente in tutti i tabernacoli della terra, in riparazione di tutti gli oltraggi, sacrilegi e indifferenze, con i quali Egli stesso è offeso. E per i meriti del suo santissimo Cuore e del Cuore Immacolato di Maria, vi domando la conversione dei poveri peccatori". Poi si alza, prende nelle mani il calice e l'ostia. Dà a me l'ostia santa e il calice lo divide tra Giacinta e Francesco, dicendo nello stesso tempo: "Prendete e bevete il corpo e sangue di Gesù Cristo, orribilmente oltraggiato dagli uomini ingrati. Riparate i loro crimini e consolate il vostro Dio". E, prostrandosi nuovamente

[17] *Seconda memoria*, p. 47. «Le sue parole – scrive Lucia – si impressero talmente nel nostro spirito, che non le scordammo mai più» (Ivi).

in terra, ripeté con noi per tre altre volte la medesima orazione: "Santissima Trinità, ecc." e scomparve» (*Seconda memoria*, p. 48)[18].

Diciamo che queste apparizioni servono a consolidare la vita eucaristica che i tre già vivono, come anche vengono a dare un fondamento eucaristico alle sei apparizioni mariane dell'anno successivo e, nello stesso tempo, preparano la richiesta dei primi cinque sabati del mese. Infatti, l'attenzione a chi non crede, non spera, non adora, della prima apparizione, e la richiesta di pregare e sacrifici per queste persone, della seconda, abbozzano quanto la Vergine chiederà ai veggenti dal maggio all'ottobre del 1917 e soprattutto alla sola Lucia il 10 dicembre 1925.

La terza visione, dell'angelo che tiene in mano l'ostia e il calice e che ne offre il contenuto ai tre pastorelli, s'impone per la sua plasticità e per il suo realismo. L'inizio, con l'impostazione trinitaria, dà alla preghiera un tono veramente grandioso. Il seguito presenta il valore strettamente eucaristico-espiatorio, eco fedele delle parole d'istruzione: sangue sparso per molti, per voi, in remissione dei peccati (*Mt* 26, 27-28; *Mc* 14, 24; *Lc* 22, 20; cf. *1Cor* 11, 25); la riparazione si realizza mediante l'Eucaristia e per i peccati commessi nei riguardi di Gesù eucaristico.

Non sfugge il fatto che in questo grande contesto trinitario ed eucaristico l'angelo fa rimando al Figlio e alla Madre; infatti, la preghiera che l'angelo sta insegnando contiene queste parole: «Per i meriti infiniti del santissimo Cuore e del Cuore Immacolato di Maria, vi domando la conversione dei peccatori». Di certo, quest'apparizione dell'angelo conferma quanto i tre stanno già vivendo, cioè il loro amore per la Madonna espresso con il Rosario che recitano già abitualmente e il loro amore verso l'Eucaristia; nello stesso tempo li prepara a unire questo duplice amore con il terzo, quello della salvezza delle anime. È quanto si avrà nelle apparizioni mariane del 1917.

L'influsso spirituale sui veggenti. Dobbiamo soffermarci ancora un poco sulla terza visione. Abbiamo detto che l'angelo si presenta come "angelo della pace" e "angelo del Portogallo"; o, meglio, l'angelo dell'Eucaristia, che

[18] Le apparizioni dell'angelo hanno per Lucia un ruolo fondamentale. Le racconta ancora nella *Quarta memoria* in riferimento soprattutto a Francesco (pp. 91-93); poi in altri scritti della veggente, ora perduti nell'originale ma conservati nella copia che ne fece il padre Bernardo Conçalves nel 1941 (pp. 172-173). Sempre nella copia di Conçalves viene riferita l'apparizione che Lucia ebbe il 13 giugno 1929, nella quale, tra l'altro, vide «un calice e un'ostia grande, sulla quale cadevano alcune gocce di sangue» (p. 175). Con altra funzione un angelo comparve anche nel terzo segreto.

ha portato – noi diciamo, in modo simbolico e quanto mai espressivo – il sacramento ai tre veggenti. Qual è la conclusione dei tre bambini? È quella che si rivela dalla loro, chiamiamola così, "disputa del sacramento". Infatti, quando Francesco domanda:

> «"L'angelo ha dato a te [a Lucia] la santa comunione; ma a me e a Giacinta che cos'è che ci ha dato?". "Anche a noi ha dato la santa comunione" rispose Giacinta in una felicità indicibile. Non capisci che era il sangue che cadeva nell'ostia?". "Io sentivo che Dio stava dentro di me, ma non sapevo come!". E, prostrandosi per terra, rimase a lungo con la sorella, a ripetere l'orazione dell'angelo: "Santissima Trinità…"» (*Quarta memoria*, p. 93).

Queste apparizioni, soprattutto l'ultima, per la sua grandiosità, sono molto contestate dalla critica; ma a torto[19]. Tuttavia, per renderci esattamente conto del loro contenuto, dobbiamo tenere presente ciò che l'allora cardinale Joseph Ratzinger diceva nella seconda parte del "commento teologico", riguardante "la struttura antropologica delle rivelazioni private", dove distingueva i vari tipi di visioni e la loro natura. Rileviamo: «Le immagini [che i veggenti percepiscono] sono piuttosto, per così dire, una sintesi dell'impulso proveniente dall'Alto e delle disponibilità per questo disponibili del soggetto che percepisce, cioè i bambini»[20]. Riteniamo che, nel nostro caso, "le possibilità disponibili del soggetto" sono, da una parte, la conoscenza *vitale* che i tre hanno dell'Eucaristia e la grazia che li porta con soavità verso questo sacramento; ma, d'altra parte, anche la limitatezza del concetto che hanno della riparazione, come un "consolate il vostro Dio". Questo tipo di riparazione, che riaffiora anche altrove, non dev'essere messo sullo stesso piano della riparazione quale risulta, come diremo, da tutto l'insieme.

I pastorelli restano segnati per sempre dall'apparizione e, nella loro semplicità, pensano di aver ricevuto l'Eucaristia. Lucia riferisce che dopo l'apparizione «noi rimanemmo nella stessa posizione, ripetendo sempre le stesse parole e quando ci alzammo, vedemmo che s'era fatto sera e perciò era ora che ce ne andassimo a casa». E ancora: «Durante la terza apparizione la

[19] L'obiezione principale di alcuni critici è che i tre bambini non hanno parlato di quelle apparizioni; lo fa la sola suor Lucia molto tempo dopo. Nella nota apologetica di Gonzaga da Fonseca (pp. 117-119), che Joaquín María Alonso riproduce e conferma (pp. 334-337), vengono confutate validamente tutte le obiezioni. Noi siamo convinti che Lucia sia una veggente-interprete eminente e qualificata e che meriti di essere creduta.

[20] Il testo in "Il Regno Documenti", n. 13 (2000), pp. 401-405. La citazione è a p. 403, col. II.

presenza del soprannaturale fu di gran lunga ancora più intensa. Per vari giorni, nemmeno lo stesso Francesco [che non udiva le parole dell'angelo] aveva il coraggio di parlare»[21]. Il 13 giugno 1929 Lucia ha una grande apparizione, nella quale, tra l'altro, contempla «un calice e un'ostia grande, sulla quale cadevano alcune gocce di sangue, che scorrevano sul volto del crocifisso e da una ferita del petto. Scivolando sull'Ostia, queste gocce cadevano dentro il calice»[22]. Ne segue che la visione dell'angelo dell'Eucaristia avvenuta nel 1916 ha orientato i tre nella loro breve esistenza – e Lucia nel corso della sua lunga vita – verso il sacrificio eucaristico.

Riassumendo, possiamo dire che le tre apparizioni dell'angelo, soprattutto quella eucaristica, contrassegnano la vita dei tre pastorelli e li preparano ad accogliere le richieste che la Vergine santa farà loro l'anno successivo.

3. Le richieste di Maria e il sacrificio eucaristico

Le apparizioni della Vergine nel 1917 si inseriscono decisamente nell'intensa vita eucaristica dei tre veggenti, maternamente la rafforzano e la specificano in direzione espiatoria e mariana. Noi ci serviamo di quanto riferisce Lucia stessa sulle apparizioni nella *Seconda memoria*, del novembre 1937; nella *Terza memoria*, del 31 agosto 1941; e soprattutto nella *Quarta memoria*, del 7 ottobre 1941. Non possiamo fare una lettura comparativa e critica di queste memorie; ci fidiamo di quanto la veggente privilegiata e qualificata riferisce.

Le preghiere e i sacrifici richiesti da Maria. Nella prima apparizione, del 13 maggio 1917, la Madonna rassicura i tre fanciulli, dichiara la sua origine celeste e li impegna a ritornare lì per sei mesi consecutivi. Nello stesso tempo, la Madonna chiede ai tre uno stile di vita, diremmo, oblativo ed espiatorio, che l'angelo aveva in un certo modo anticipato: «Volete offrirvi a Dio per sopportare tutte le sofferenze, che Lui vorrà inviarvi, in riparazione dei peccati con cui Egli è offeso e di supplica per la remissione dei peccati?» (*Quarta memoria*, p. 119). E aggiunge: «Avrete dunque molto da soffrire, ma la grazia di Dio sarà il vostro conforto» (*ivi*). Dicendo le parole «la grazia di Dio, ecc.», la Madonna apre per la prima volta le mani e comunica ai tre pastorelli una luce così intensa che li penetra nel petto e nel più intimo

[21] *Seconda memoria*, p. 48; *Quarta memoria*, p. 92; «Anche la spossatezza fisica che ci prostrava era grande»: ivi, p. 117.
[22] *Lucia racconta Fatima*, p. 175.

dell'anima. «Allora – continua Lucia – per un impulso intimo, anch'esso donato, cedemmo in ginocchio e ripetemmo continuamente: O Santissima Trinità, io vi adoro. Mio Dio, mio Dio io vi amo nel Santissimo Sacramento» (*Quarta memoria*, p. 120); o con la leggera variante: «Io vi adoro nel Santissimo Sacramento» (*Quarta memoria*, p. 174). Per i tre veggenti, che sono mossi da un impulso "donato", l'apparizione della Vergine deve restare unita a quella dell'angelo dell'Eucaristia: l'offerta di sacrifici che la Madre richiede si accompagna all'offerta riparatrice del corpo e sangue del Figlio presente in tutti i tabernacoli della terra.

Nella seconda apparizione, del 13 giugno 1917, la Madonna incoraggia Lucia, che sta molto soffrendo a causa dei suoi familiari, e le dice: «Non scoraggiarti! Io mai ti lascerò; il mio Cuore immacolato sarà il tuo rifugio e il cammino che ti condurrà a Dio» (*Quarta memoria*, p. 53). Profondamente addolorata per l'atteggiamento di sua madre, che la taccia per bugiarda, e in preda al terrore mentre la madre la sta portando dal parroco, Lucia esprime con straordinaria efficacia queste sue sofferenze interiori e fa un rimando – che doveva esserle abituale – all'Eucaristia: «Il giorno dopo me ne andai dietro a mia madre [verso la canonica], che per strada non mi rivolse nemmeno una parola. Io confesso che tremavo al pensiero di quello che doveva succedere [si aspettava un duro rimprovero dal parroco]. Durante la Messa offersi a Dio le mie sofferenze» (*Quarta memoria*, p. 52). Rileviamo come, ancora in questo caso e nel quadro delle successive apparizioni mariane, il binomio Messa e offerta delle sofferenze è il fondamento di tutte quelle opere di espiazione che i tre praticheranno con tanto eroismo.

Nella terza apparizione, del 13 luglio 1917, la Madonna comunica il segreto, che consiste di tre parti e che oggi ci sono note tutte. «La prima fu la visione dell'inferno»; «la seconda si riferisce alla devozione del Cuore Immacolato di Maria» (*Terza memoria*, p. 80 e 82). Dopo la visione terrificante dell'inferno, la Madonna dice loro con bontà e tristezza: «Avete visto l'inferno dove vanno le anime dei poveri peccatori». Poi continua: per impedire una nuova guerra «io verrò a domandare la consacrazione della Russia al mio Cuore Immacolato e la Comunione riparatrice nei primi sabati» (*Terza memoria*, 80). Nello stesso tempo esorta i tre: «Sacrificatevi per i peccatori e dite a Gesù, molte volte, ma specialmente tutte le volte che offrite un sacrificio: "O Gesù, è per amore vostro e per la conversione dei peccatori e in riparazione dei peccati commessi contro il Cuore immacolato di Maria"» (*Seconda memoria*, p. 55). Quando poi i tre parlavano tra di loro della consacrazione della Russia e della comunione riparatrice, Giacinta veniva fuori con queste

parole: «Mi dispiace tanto di non poter fare la comunione in riparazione dei peccati commessi contro il Cuore immacolato di Maria!» (*Terza memoria*, 83). Quindi, per istinto soprannaturale, sentiva il bisogno d'inserirsi nella riparazione fatta da Gesù nell'Eucaristia.

Il terzo segreto si caratterizza per il triplice comando dell'angelo: «Penitenza! Penitenza! Penitenza!». Poi, nella sua parte finale siamo ricondotti alla grande visione eucaristica del 1916. Dice: «Sotto i due bracci della Croce [verso la quale il Vescovo vestito di bianco e tanti altri, del clero e del laicato, camminano con sofferenza e ai piedi della quale vengono poi massacrati] c'erano due angeli ognuno con un annaffiatoio di cristallo nella mano, nel quale raccoglieva il sangue dei Martiri e con esso irrigavano le anime che si avvicinavano a Dio»[23]. Questo parlare è certo altamente simbolico e di difficile interpretazione; pensiamo, tuttavia, che la menzione del sangue e del calice ci riportano, anche se in modo nuovo, al simbolismo fondamentale della visione dell'angelo del 1916. In questo caso si ha, allora, questa successione: il sangue eucaristico, che rende sacramentalmente presente quello della croce, fa il martire; e il sangue del martire, a sua volta, santificato dal sangue di Cristo, è seme di nuovi martiri (i due angeli «raccoglievano *il sangue dei martiri* e con esso irrigavano»)[24].

La quarta apparizione, del 19 agosto 1917, avviene fuori del giorno stabilito, perché i tre pastorelli sono stati ingiustamente incarcerati dal sindaco di Villa Nova di Ourém. L'essenziale del messaggio è in queste pressanti esortazioni di Maria: «Pregate, pregate molto; non c'è chi si sacrifichi per i peccatori, perché molte anime vanno nell'inferno, perché non c'è chi si sacrifichi e preghi per loro» (*Quarta memoria*, p. 123).

Nella quinta apparizione, quella del 13 settembre 1917, la Madonna si lamenta per il trattamento ingiusto che l'autorità massonica ha riservato ai tre bambini, e maternamente chiede loro di non dormire durante la notte «con la corda», che portavano sulla nuda pelle come strumento di penitenza, ma di portarla soltanto «durante il giorno» (*Quarta memoria*, p. 124).

Nell'ultima apparizione, quella del 13 ottobre 1917, la Madonna fa due affermazioni: esprime a Lucia il suo volere e si autopresenta: «Voglio dirti

[23] "Il Regno Documenti", n. 13 (2000), p. 401, col. I.

[24] Questo nostro tentativo forse coincide nella sostanza con quello di Ratzinger: «Il sangue di Cristo e il sangue dei martiri vengono qui considerati insieme: il sangue dei martiri scorre dalle braccia della croce. Il loro martirio si compie in solidarietà con la passione di Cristo, diventa una sola cosa con essa». Questo sangue, aggiungiamo, rimanda sia a quello della passione che a quello sacramentale dei nostri altari.

che facciano qui una cappella in mio onore; che io sono la Madonna del Rosario; che continuino a recitare il Rosario tutti i giorni» (*Quarta memoria*, p. 125). La cappella, che richiama plasticamente la Celebrazione eucaristica, porta a termine i tanti rimandi precedenti al mistero eucaristico.

Riassumendo, possiamo dire che le richieste della Madonna ai tre pastorelli sono molto esigenti; e, ancor più, che esse si legano in profondità all'Eucaristia. Così l'Eucaristia è alla base di tutto; della vita eucaristica che i tre conducono da sempre, del messaggio dell'angelo nella sua terza apparizione nel 1916, delle sei apparizioni della Madonna nel 1917. I tre pastorelli sono condotti progressivamente alla scoperta della riparazione e al legame essenziale che questa deve avere col mistero eucaristico.

La comunione riparatrice dei primi cinque sabati. Sappiamo che la Madonna, dopo il 1917, è apparsa ancora più volte a Lucia. Ebbene, anche dopo quell'anno di grazia per tutti e tre i veggenti, ai quali Maria aveva già chiesto «la comunione nei primi sabati» (apparizione del 13 luglio 1917), le apparizioni successive alla sola Lucia fondono insieme la pratica eucaristica e il culto mariano, puntando direttamente sulla comunione sacramentale. Infatti, Lucia attesta più volte che la Madonna ha richiesto la pratica della comunione nei primi cinque sabati del mese. Tra i testi disponibili, citiamo quello del 10 dicembre 1925, nel quale la veggente, parlando in terza persona, si esprime così:

> «Il 10 dicembre 1925, le apparve la Ss.ma Vergine e, a fianco, librato in una luce luminosa, un bambino […]. Il Bambino disse: "Abbi pietà del cuore della tua Ss.ma Madre, che è coperto di spine, che gli uomini ingrati ad ogni istante le conficcano e non c'è nessuno che faccia un atto di riparazione per toglierle". Poco dopo, la Ss.ma Vergine disse: "Guarda, figlia mia, il mio Cuore circondato da spine che gli uomini ad ogni istante mi conficcano, con bestemmie e ingratitudine. Tu, almeno, cerca di consolarmi, e di' a tutti quelli che per cinque mesi, nei primi sabati, si confesseranno e riceveranno la santa comunione; reciteranno un Rosario e mi faranno quindici minuti di compagnia, meditando i quindici misteri del Rosario, allo scopo di darmi sollievo, Io prometto di assisterli al momento della morte, con tutte le grazie necessarie alla salvezza di queste anime"»[25].

[25] *Lucia racconta Fatima*, pp. 141-142. Lucia raccomanda i cinque sabati alla madre nella lettera che le scrive il 24 luglio 1927 (p. 143). Si parlava della comunione nei primi cinque sabati già nella *Terza memoria*, p. 80 (testo citato sopra).

Da questo testo, nel quale – per ripetere l'espressione di Ratzinger – occorre tenere presente "la struttura antropologica delle rivelazioni private" che lo limita in certe sue espressioni, diciamo, doloristiche, dobbiamo cogliere ciò che è essenziale: il genuino aspetto sacramentale e mariano, cioè la comunione nei primi cinque sabati e la meditazione dei misteri del Rosario. È Maria che addita il Figlio nell'Eucaristia, suggerendo la santa comunione; è ancora lei che chiede la mediazione di quei misteri che l'hanno unita tanto intimamente ai gaudi, alle sofferenze e alla gloria del Figlio. Comunione eucaristica e devozione mariana sono chiamate a fondersi insieme.

Per la partecipazione piena al sacrificio eucaristico. Da quanto stiamo dicendo risulta chiaro che, nel messaggio di Fatima, le richieste di riparazione e di espiazione, che sono di certo tra le centrali, sono accompagnate dal rimando all'Eucaristia e alla comunione eucaristica, al sangue sparso per la remissione dei peccati. Vogliamo cercare il "perché" di tale richiesta e di tale rimando.

Per quanto riguarda le richieste, diciamo che ogni cristiano, pur essendo libero e indipendente, ha strettissimi legami spirituali con gli altri e per questo può influire in bene su di loro. Francesco e Giacinta, guidati dallo loro fede, illuminati dalle parole dell'angelo e dalle apparizioni di Maria, hanno compreso e vissuto nell'eroicità questa nuova esperienza di fede, che si è collocata al centro della loro vicenda spirituale, la *communio sanctorum*: sono soprannaturalmente convinti che le loro sofferenze, accettate con amore e anche ricercate, hanno la loro importanza per la remissione dei peccati.

Cerchiamo di approfondire questo messaggio. Ben profondo ci appare il frequente rimando che la Madonna fa all'Eucaristia. Nella sua bontà materna ella spinge i suoi tre privilegiati verso l'Eucaristia, perché essi portino, con maggiore consapevolezza, nella loro vita la grazia oblativa dell'Eucaristia e perché, mediante tale grazia, orientino tutta la loro vita di preghiera e di penitenza verso la Celebrazione eucaristica. Maria vuole da loro che l'Eucaristia sia l'inizio e il termine, il punto di partenza e di riferimento, il circolo continuo, di tutte le opere buone (preghiere, penitenze…) che essi compiono. *Questo è l'essenziale*. Però – e lo abbiamo rilevato alcune volte – in certi testi ci troviamo di fronte a un parlare di questo tipo: "Consolate il vostro Dio", "Abbi pietà del cuore della tua Ss.ma Madre che è coperto di spine", "Tu, almeno, cerca di consolarmi". Sono espressioni antropomorfiche e popolari, dovute al modo con cui i veggenti si raffiguravano le cose, relegate soprattutto ad alcuni testi; del resto, Lucia non è in grado di esprimersi con linguaggio teologico.

Ora i testi nel loro insieme vogliono metterci di fronte a una riparazione che si concretizza *nell'accogliere* l'infinita riparazione ed espiazione di Cristo nell'Eucaristia, in quanto questa rende presente quella della morte redentrice accettata da Gesù sotto l'impulso dello Spirito Santo (cfr. *Eb* 9, 14) e per amore, sia verso il Padre che verso gli uomini[26]. È quest'accoglienza, che la Madonna chiede che venga attuata nel comportamento orante e penitente, che diventa particolarmente utile per i peccatori. Qui, ribadiamo, è l'essenziale; qui si rileva la natura del rapporto che Fatima stabilisce tra Maria e l'Eucaristia.

Con questo riferimento circolare, dei veggenti all'Eucaristia e dell'Eucaristia ai veggenti, Francesco e Giacinta hanno vissuto la loro breve vita come «sacrificio vivente, santo e gradito a Dio» (*Rm* 12, 1); si sono impegnati nell'amore a «ricondurre un peccatore dalla sua vita di errore» (*Gc* 5, 20), si sono sentiti lieti delle loro sofferenze sopportate per gli altri per completare, in certo modo, «ciò che manca ai patimenti di Cristo, a favore del suo corpo che è la Chiesa» (*Col* 1, 24). Hanno vissuto in modo esemplare la grazia dell'espiazione eucaristica. In questo modo hanno esercitato quel compito di riparazione che la Madonna aveva chiesto loro.

In breve: le richieste di Maria, che invitano in modo pressante i veggenti alla preghiera e al sacrificio, sono finalizzate all'Eucaristia e dall'Eucaristia ricevono la loro validità.

4. Fatima: coesistenza tra liturgia e pietà popolare

La concatenazione logica, e anche verbale in alcuni casi, tra la preghiera dell'angelo, le preghiere e i sacrifici richiesti dalle apparizioni mariane, la pratica dei cinque sabati, ci porta a ritenere che il sottofondo teologico-pastorale del messaggio di Fatima è eucaristico e – come ovvio per le apparizioni – nello stesso tempo mariano. Ma questo binomio Eucaristia-Maria prende la sfumatura particolare, da ricondursi, oltre che al culto liturgico, alla pietà popolare[27].

---

[26] Per la componente espiatoria-sacrificale e per il contesto trinitario dell'Eucaristia Cfr. G. CROCETTI, *Questo è il mio corpo e lo offro per voi. La donazione esistenziale e sacramentale di Gesù alla sua Chiesa*, Dehoniane, Bologna 1999, pp. 145-167. Buoni rilievi sul vero concetto di "riparazione" si hanno nell'opera *Spiritualità oblativa riparatrice*, Bologna 1989. Il volume riproduce le relazioni di un seminario tenutosi a Frascati dal 19 al 21 settembre 1988.

[27] Sulla natura della "pietà popolare" è assai importante il n. 48 dell'esortazione apostolica di PAOLO VI *Evangelii nuntiandi* (8-12-1975), in *EV* 5, nn. 1588-1716, qui nn. 1643-1644. A es-

L'allora cardinale Ratzinger, prima di tentare la spiegazione del terzo segreto di Fatima, faceva due confronti: quello tra rivelazione pubblica e rivelazione privata, quello tra liturgia e pietà popolare. Il messaggio di Fatima si colloca, come dicevamo, sia nel campo liturgico che in quello della pietà popolare. Il primo ha la sua espressione nella pratica dei cinque sabati. Il secondo già nella stessa motivazione che incornicia la richiesta dei cinque sabati ("Tu, almeno, cerca di consolarmi") e nel Rosario, scelto come formula privilegiata esclusiva di preghiera. Anche gli stessi fenomeni esterni che accompagnano le apparizioni e che sono in certa misura percepiti da tutti, come pure il comportamento ingenuo di Lucia nel fare le domande a Maria, e addirittura lo stesso modo con cui le apparizioni si realizzano davanti a i tre veggenti (per esempio, l'angelo col calice e l'ostia), hanno uno schietto colorito popolare. Anche per questo Fatima continua ad attirare le folle nel suo santuario eucaristico-mariano e i racconti di Lucia sulle apparizioni hanno un indubbio fascino.

Questa componente "popolare", però, non intacca né sminuisce l'importanza del messaggio di Fatima, anzi l'arricchisce. Infatti, per usare ancora le parole di Ratzinger,

> «la religiosità popolare significa che la fede mette le radici nel cuore dei singoli popoli, così che essa viene introdotta nel mondo della quotidianità. La religiosità popolare è la prima e fondamentale forma di "inculturazione della fede", che si deve continuamente lasciare orientare e guidare dalle indicazioni della liturgia, ma che a sua volta feconda la fede a partire dal cuore»[28].

---

so vanno aggiunte le illuminanti parole dell'attuale papa: «Nella pietà popolare, poiché è frutto del Vangelo inculturato, è sottesa una forza attivamente evangelizzatrice che non possiamo sottovalutare: sarebbe come disconoscere l'opera dello Spirito Santo. Piuttosto, siamo chiamati ad incoraggiarla e a rafforzarla per approfondire il processo di inculturazione che è una realtà mai terminata. Le espressioni della pietà popolare hanno molto da insegnarci e, per chi è in grado di leggerle, sono un *luogo teologico* a cui dobbiamo prestare attenzione, particolarmente nel momento in cui pensiamo alla nuova evangelizzazione» (FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24-11-2013), n. 126, in *EV* 29, nn. 2104-2396, qui n. 2232). Per uno sguardo d'insieme Cfr. J. CASTELLANO CERVERA, *Religiosità popolare*, in M. SODI-A.M. TRIACCA (a cura di), *Dizionario di Omiletica*, Elledici, Leumann (Torino)-Velar, Gorle (Bergamo) 1998, pp. 1341-1345. Per approfondimenti cfr. il nostro *Tu honorificentia populi nostri*. *Maria nella pietà popolare e nella devozione*, pubblicato nel *dossier* sulla pietà popolare/2 da noi curato per il Centro di Azione Liturgica, in "Liturgia", n. 42 (2008), fasc. 4, pp. 21-38; A. LANGELLA - G. FALANGA (a cura di), *La figura di Maria nella predicazione e nella pietà oggi*, Verbum Ferens, Napoli 2013.

[28] "Il Regno Documenti", n. 13 (2000), p. 403, col. I.

Questa "fede a partire da cuore" ha già raggiunto l'elemento fondamentale della liturgia, cioè la comunione eucaristica. Emblematico, nello stesso tempo, è il comportamento dell'angelo nel testo riportato sopra: "L'angelo lascia sospeso il calice in aria, si inginocchia vicino a noi e ci fa ripetere tre volte…"; "Poi si alza, prende nelle mani il calice e l'ostia. Dà a me l'ostia santa e il calice lo divise tra Giacinta e Francesco, dicendo nello stesso tempo: Prendete e bevete il corpo e sangue di Gesù Cristo…". La visione riproduce nella sostanza quanto i pastorelli vedevano spesso nella loro chiesa.

L'eredità eucaristico-mariana di Fatima viene fatta propria dal popolo cristiano tenendo insieme, nella giusta subordinazione gerarchica, liturgia e pietà popolare, celebrazione dell'Eucaristia e Adorazione eucaristica, Rosario e devozione al Cuore immacolato di Maria.

La presenza di papa Francesco a Fatima il 13 maggio 2017, la canonizzazione di Francesco e Giacinta, ma ancor prima la rivelazione del terzo segreto, stanno a indicare l'importanza e l'eredità eucaristico-mariana delle apparizioni di Fatima all'intero mondo cattolico.

Il rapporto fra teologia e letteratura: commento alla lettera di Papa Francesco sul ruolo della letteratura nella formazione

di Annamaria Boccia

La storia è costellata di un continuo confronto tra la teologia e letteratura; molti sono infatti gli esempi di autori che hanno scritto versi sull'esistenza di Dio e sul Suo ruolo nella vita dell'uomo, così come quelli che si sono altresì dedicati alla funzione comunicativa della stessa[1]. Le cause di questo allontanamento sono molteplici. Tra le prime c'è la sempre più diffusa mentalità antropocentrica favorita dal progresso scientifico e da un pensiero filosofico che tende sempre più a porre al centro di tutto la figura dell'uomo e a distaccarsi dalla dimensione religiosa. Ciò nonostante, da qualche anno, il dibattito riguardante questi due ambiti si circoscrive a due elementi, la *parola* e la *natura* e a sua volta richiama ad un'ulteriore discussione all'interno delle due categorie.

Il problema nasce poiché entrambe, hanno la necessità di aggiornarsi, alla luce delle sfide che si presentano, senza perdere ciò che gli è proprio, e cioè, la rigorosità del pensiero e la portata simbolica. Il contenzioso meno recente è stato innescato dalla modernità che ha ridotto la parola a strumento di un pensiero oggettivante, con l'effetto denunciato già da Heidegger (1889-1976) e Hölderlin (1770-1843) mentre il dibattito più recente è stato amplificato dai *nuovi media*[2]. Questi strumenti hanno aumentato molto la possibilità delle persone di entrare in contatto con le diverse realtà in maniera più semplice e veloce, ma hanno posto altre difficoltà e restrizioni alla parola: il suo uso diffuso sulla rete e l'accumulo di dati in una memoria iper-reale e perennemente presente, ha causato l'indebolimento dell'intelligenza fissandola al presente e trascurando il passato. Questi strumenti sono diventati oramai necessari al nostro mondo e hanno creato la necessità di un'educazione sempre più urgente, intesa in termini non tecnici, ma di senso.

---

[1] Cfr. M. BALLARINI, *Teologia e Letteratura*. *Supplementi*, Morcelliana, Brescia 2015, pp. 13-21.

[2] Cfr. C. MAZZANTINI, *Martin Heidegger*, in CENTRO STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE, *Dizionario dei filosofi del Novecento*, Olschki Editore, Gallarate (Mi) 1985, pp. 306-315; Cfr. M. HEIDEGGER, *L'origine dell'opera d'arte*, tr. it., a cura di G. ZACCARIA e I. DE GENNARO, Marinotti Edizioni, Milano 2000; Cfr. F. HÖLDERLIN, *Inni e Frammenti*, tr. it., Editrice Le Lettere, Firenze 1991.

La relazione fra teologia e letteratura si inserisce soprattutto all'interno dell'interpretazione del testo biblico, che diviene il fondamento del loro rapporto, grazie anche allo sviluppo dell'ermeneutica biblica che si è sviluppata verso la metà del ventesimo secolo.

L'importanza che riveste la letteratura deriva dalla sua condizione estetica, poiché mediante la sua struttura rende visibile l'essenza delle cose, nonostante il suo essere soggetta alla temporalità: la letteratura, infatti, pur esplicandosi all'interno della storia umana, grazie al suo linguaggio simbolico, possiede una naturale apertura verso il trascendente.

Idea questa, portata avanti dal Pontefice nella sua lettera sull'importanza della letteratura nella formazione presbiterale. Il Pontefice, infatti, riprendendo Latourelle afferma: «La letteratura scaturisce dalla persona in ciò che questa ha di più irriducibile, nel suo mistero […]. È la vita che prende coscienza di sé stessa quando raggiunge la pienezza di espressione, facendo appello a tutte le risorse del linguaggio»[3].

Questa posizione si avvicina a quella dell'ermeneutica filosofica di Gadamer per il quale, il comprendere, non si rapporta ad un soggetto (che comprende) e a un oggetto (che è compreso) poiché ci sono degli ambiti in cui si realizzano autentiche esperienze di verità. Egli in particolare ne individua tre: *l'arte e quindi anche la letteratura*, il *linguaggio* e la *storia*[4].

L'esperienza estetica è, quindi, per Gadamer quella che si fa nel momento in cui l'uomo si ritrova dinanzi all'opera d'arte, perché solo attraverso di essa, egli impara a conoscersi nel senso più profondo. Per questo motivo, Gadamer riutilizza la struttura della tragedia aristotelica per spiegare *l'essere estetico*[5].

Nella tragedia aristotelica il distacco dello spettatore non implica una *differenziazione estetica*: lo spettatore, infatti, non si colloca nella distanza della coscienza estetica, che apprezza solo l'arte della rappresentazione, ma nel coinvolgimento del vero assistere. Il centro autentico del fenomeno tragico risiede in ciò che in esso si rappresenta e viene riconosciuto, e a cui si partecipa non certo per scelta arbitraria[6].

---

[3] PAPA FRANCESCO, *Lettera del santo Padre sul ruolo della letteratura nella formazione*, Città del Vaticano, 08.04.2024, n. 5; Cfr. R. LATOURELLE - R. FISICHELLA, *Letteratura* in *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Cittadella Editrice, Assisi 1990, p. 631.

[4] Cfr. H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, tr. it., Bompiani, Milano 2000, p. 10.

[5] Il tragico è un fenomeno fondamentale che non si presenta solo nell'opera d'arte tragica in senso stretto ma che possiamo ritrovare anche in altri generi letterari come nell'epopea.

[6] Cfr. ARISTOTELE, *La tragedia*, in *Retorica e poetica*, tr. it. M. ZANATTA, Utet, Torino 2004, pp. 481-484. Nell'opera si legge: «la tragedia è *μίμησις* di un'azione elevata e compiuta

Nell'evento tragico lo spettatore ritrova sé stesso, poiché ciò che in esso gli si fa incontro è il suo mondo così come egli lo conosce nella propria tradizione religiosa o storica. Ciò è dovuto al fatto che, anche per coloro che rivivono l'evento tragico in un tempo posteriore a quello nel quale era stato sviluppato, l'opera non sopravvive solo in quanto opera letteraria ma come uno strumento che, al di là della dimestichezza che lo spettatore ha ancora col tipo di linguaggio utilizzato, è in grado di raggiungerlo e toccarlo realmente permettendo così la trasmissione del messaggio.

Si viene in questo modo a creare una continuità di senso, che connette l'opera d'arte con il mondo dell'esistenza, dalla quale neanche la coscienza estraniata di una società dominata da una falsa *cultura* si distacca mai totalmente[7].

Al concetto aristotelico di *μίμησις*, Gadamer riconosce il valore di un'esperienza di *verità*, solo a condizione di interpretarlo sullo sfondo di un'*ontologia dell'opera d'arte.* La *μίμησις* non è *libera invenzione* di un soggetto creativo ma *rappresentazione* di una verità comune che s'impone all'artista. L'esperienza dell'opera d'arte è *propriamente* un'esperienza che ha l'effetto di modificare colui che la fa oltre che di trascinare coloro che ne sono spettatori. Tutto ciò lo si può trasferire al mondo della letteratura perché attraverso di essa non solo c'è un maggior coinvolgimento da parte di chi legge ma, al tempo stesso, quest'ultimo arricchisce il testo che sta leggendo della sua esperienza, quasi come se riscrivesse la storia ampliando la sua stessa esperienza.

Altro importante aspetto è dato dalla parola che così come i cinque sensi viene considerata, in maniera anche scontata, una proprietà che appartiene all'uomo. La parola si sviluppa nell'uomo come una risposta, poiché nell'esperienza dell'alterità che lo convoca, il parlante è chiamato ad essere responsabile di un'identità nominata originariamente da altri. L'esperienza spirituale richiama questa dinamica, come si evince nella tradizione semitica e poi in quella cristiana, in cui la Parola e l'ascolto sono perni fondanti della relazione tra l'uomo e Dio,

in sé stessa, dotata di grandezza, con un linguaggio che dà piacere con ciascuna specie (di abbellimenti) separatamente nelle parti, di persone che agiscono e non con una narrazione, la quale, tramite pietà e terrore porta a compimento la catarsi delle passioni proprie di questo genere di azioni».

[7] Cfr. P. MONTANI-A. ARDOVINO-D. GUASTINI, *Arte e verità dall'antichità alla filosofia contemporanea*. *Un'introduzione all'estetica,* Laterza, Bari 2015, pp. 370-372.

L'esperienza linguistica, in base anche a quanto detto poc'anzi, dà vita a quanto in realtà è presente dentro di noi dal momento che in origine vi è un'esperienza ed è a partire da essa che si sviluppa tutto il resto.

Di conseguenza, nell'immaginario poetico, la metafora, il ritmo, la rima sono luoghi reali d'esperienza proprio perché appaiono sulla scena in un universo linguistico che non coincide con il reale ma ne condivide l'universalità[8].

La parola è l'anima della cosa, una voce interiore (proviene da me ed emerge dall'oggetto) ed è esteriore (non esaurisce né me, né l'oggetto); in altri termini è un aggettivo che connota e quindi non abita un luogo specifico. La parola indica una cosa ma al tempo stesso la *supera* e ciò diviene anche il fondamento della letteratura stessa: « […] quella letteraria è una parola che mette in moto il linguaggio, lo libera e lo purifica: lo apre, infine, alle proprie ulteriori possibilità espressive ed esplorative, lo rende ospitale per la Parola che prende casa nella parola umana, non quando essa si auto- comprende come sapere già pieno, definitivo e compiuto, ma quando essa si fa vigilia di ascolto e attesa di Colui che viene "per fare nuove tutte le cose" […]» (Cf. *Ap*, 21,5)[9].

Il linguaggio non è solo una qualità ma è ciò che fa l'uomo e quindi la questione linguistica diviene il luogo centrale dell'esperienza; luogo misterioso, dinamico e fecondo, in cui molte cose accadono, poiché è in gioco il rapporto tra l'uomo e la verità. Il linguaggio è quindi come una nuova creazione in cui la verità del mondo viene sempre rifatta ex novo, in cui il mostrarsi della verità è inseparabile dalle tracce che l'esperienza lascia nell'uomo.

Tutto ciò è fondamentale nella comprensione della fede cristiana, poiché l'accesso che il credente ha alla rivelazione è pur sempre mediato dalla parola, come accade nel racconto del vangelo, poiché si viene alla fede attraverso parole pronunciate ed ascoltate, essendo la parola non solo qualcosa d'intellettuale[10].

La parola poetica attraversa la realtà non afferrandola ma, grazie alla sua stessa natura simbolica, è in grado di arricchirla di un significato ulteriore e più profondo. La verità si dà in un momento preciso e la poesia, che ne coglie la manifestazione, ne annuncia la non riproducibilità. Proprio per questo,

---

[8] Cfr. M. HEIDEGGER, *Lettera sull'umanismo*, tr. it., a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995, pp. 60-61

[9] Cfr. PAPA FRANCESCO, *Lettera del Santo Padre Francesco sul ruolo della letteratura*, cit., n. 42.

[10] Cfr. R. MAIER, *Il fondo delle parole. Poesia ed esperienza spirituale*, EDB, 2019, pp. 39-42.

la poesia è all'altezza di confrontarsi con la fragilità della vita, con l'esperienza delle ferite e della precarietà umana[11].

Se prima era la poesia che ricercava la teologia, oggi, al contrario, è la teologia che si serve della poesia per riuscire a veicolare un messaggio che contrariamente non si riuscirebbe a trasmettere.

Il Pontefice è, infatti, concorde nel sostenere l'idea secondo la quale la letteratura è fondamentale per entrare in dialogo con la cultura contemporanea, riprendendo così anche quanto sostenuto dallo stesso Concilio Vaticano II e dai suoi predecessori; infatti se la teologia è *intelligenza della fede* è allora anche intelligenza dell'azione. In poche parole, l'intelligenza della fede, tiene insieme ciò che si ha la tendenza a separare: il *logos* e *l'ethos* ovvero Dio dall'uomo[12].

Il ricorso all'estetica si prefigge di mediare i due estremi o i due poli della correlazione, dei quali quello estetico si pone come sintesi di una relazione che corregge il modello tendenzialmente oggettivo di una certa teologia e filosofia anche declinante in chiave estetica.

Se la parola si è fatta carne, così come afferma la fede cristiana, si deve riconoscere la connessione della parola con altri linguaggi. Dal momento che l'uomo è una pluralità di linguaggi, verbali e non verbali, allora il logos che si fa uomo, si fa, non solo, parola ma anche gesto, immagine e suono. La conferma viene dall'inizio della Prima lettera di Giovanni, secondo la quale la Parola viene udita ma anche vista e toccata; perciò il *logos* è strettamente correlato agli altri linguaggi così come anche alla poesia. Per questo motivo si può sottolineare la connessione tra la teologia fondamentale non solo con la poesia ma, probabilmente, con tutta la letteratura[13].

Si pone, però, un altro problema, ossia quello del come annunciare la Parola in una società in cui si afferma sempre di più il solipsismo, il gioco delle maschere e delle convenzioni che non fanno altro che sottolineare l'abbandono e la solitudine in cui vive l'uomo, comportando la disgregazione del suo essere[14]; mentre solo nel linguaggio, l'uomo può prendere coscienza

[11] Ivi, pp. 44-48.

[12] Cfr. K. RAHNER, *Letteratura e cristianesimo*, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo (MI), 2014; Cfr. M. BALLARINI, *Teologia e Letteratura*, cit., pp. 157-172.

[13] Cfr. PAPA FRANCESCO, *Lettera del Santo Padre Francesco sul ruolo della letteratura*, cit., n. 14.

[14] Cfr. R. MAIER, *Il fondo delle parole*, cit., pp. 49-65. Cfr. J.P. SARTRE, *Che cos'è la letteratura. Lo scrittore e i suoi lettori secondo il padre dell'esistenzialismo*, tr. it., Il Saggiatore, Milano 2009. Heidegger intuisce che la parola poetica dev'essere seriamente ascoltata: non solo torna spesso su opere poetiche ma egli stesso ha scritto testi poetici.

di sé, nel momento stesso in cui, mediante esso, misura il suo rapporto con le cose e con gli altri.

Nel corso del tempo ci sono stati autori come J.P. Jossua (1930-2021) e A. Spadaro e B. Forte, che hanno cercato di dare avvio a quella che potremmo definire *teologia letteraria*[15].

Questi autori sono concordi nell'evidenziare un forte legame tra teologia, filosofia e letteratura che, come tre cerchi concentrici, hanno al loro centro la *Parola*. Alla filosofia, in particolare, spetta il compito di declinare il metodo della *teologia narrativa*, ossia quello di chiarire le differenze esistenti tra la teologia e la poesia e nel contempo le loro possibili convergenze. Da questa relazione scaturisce l'importanza per le due discipline, di confrontarsi a suo tempo con altri ambiti che possano ulteriormente arricchire il discorso, come la linguistica e la Sacra Scrittura.

La letteratura attraverso la parola, porta alla luce verità nascoste nel cuore dell'uomo, creando, attraverso il suo forte valore simbolico, un legame tra i soggetti ma anche tra il singolo soggetto e sé stesso, il mondo, e ciò che lo oltrepassa. In questo modo, il valore simbolico usato dalla poesia vuol essere un appello che precede e fonda ogni logica; l'acquisizione di questi passaggi consente di capire quale rapporto intercorra tra la teologia e la poesia: entrambe, infatti, nascono da una parola che interroga l'esistenza[16].

Il mondo simbolico è fondamentale, perché rilascia un messaggio che va a salvaguardare ciò che trascende e quindi richiede una narrativa che corrisponda ad un atto spirituale unificante.

Non basta leggere testi letterari e interpretarli secondo schemi teologici né vedere nella letteratura un *luogo teologico* all'interno del quale, una determinata corrente, cerca di ritrovarvi gli elementi comuni, oppure riconoscere nella letteratura una via parallela. È bensì necessario interrogarsi sul contributo che la letteratura conferisce al sapere teologico[17]. In questo modo la letteratura interroga la teologia sulla problematica odierna del linguaggio e sul fatto che venga data la possibilità ad ogni uomo di riuscire a fruire di un testo mediante il quale sia in grado di esprimersi.

---

[15] Cfr. B. FORTE, *La via della bellezza e la ricerca di Dio*, Litografia Volpicelli, Napoli 2005.

[16] Cfr. G. VILLA, *Teologia e poesia. Saggio di teologi*, a) *Opera poetica. Contributi critici*, Ancora Editrice, Milano 2017, pp. 24-50.

[17] Cfr. J.P. JOSSUA-J.B. METZ, *Teologia e letteratura. Con una lettera di Marie-Dominique Chenu*, in "Concilium", n. 5 (1976), Queriniana, Brescia 1976, pp. 13-19; Cfr. PAPA FRANCESCO, *Lettera del Santo Padre Francesco sul ruolo della letteratura*, cit., n. 8.

Un cambiamento di prospettiva è dato dal fatto che la stessa teologia si è posta il problema del sé la letteratura potesse diventare strumento d'espressione.

All'apice di questo complesso fenomeno di annichilimento del dire e del raccontare, la teologia riscopre le risorse della narrazione come indispensabili per l'obiettivo comunicativo della fede, reso fondante dal carattere missionario della Chiesa (LG 3)[18]. La necessità di riformulare il linguaggio religioso è ancora troppo teorizzata e poco praticata.

L'oggetto della teologia narrativa non è tanto Dio che si rivela, quanto l'uomo che risponde alla Sua chiamata. Tra il testo e il mondo del racconto si frappone l'operazione della lettura, grazie alla quale il lettore giungerà a costruire ed abitare l'universo che il testo gli propone. Il testo è quindi il dormiente che la lettura risveglia. In quest'ottica, l'analisi narrativa si propone di determinare attraverso quali procedure il narratore costruisce un racconto, di cui l'operazione della lettura apre l'universo narrativo[19].

Il metodo narrativo consente una lettura più appropriata del testo sacro, ma soprattutto mette in risalto i riferimenti per l'accadere della fede. Lo statuto veritativo della fede, infatti, si trova già tematizzato nella narrazione cristiana originaria. L'evento al centro della narrazione ha come pretesa *intrinseca* di essere contemporaneo di ogni uomo, stringendo una relazione ed una chiamata.

Costruire una teologia narrativa, dipende fortemente dalla relazione che si riesce a far instaurare tra la trattazione teologica e la letteratura: la Bibbia può divenire, infatti, fonte per la letteratura anche se la coscienza epistemologica di essere parte di un percorso comune si è esplicitata da poco, verso la metà del XX secolo. In questo percorso sono stati scoperti legami profondi ed indissolubili; in particolare il Concilio Vaticano II ha segnato l'inizio di un nuovo percorso che ha consentito d'inaugurare un approccio critico del dialogo tra teologia e letteratura. L'importanza della letteratura per la teologia è correlata alla sua esteticità e alla sua capacità di svincolarsi dalla temporalità, mediante l'utilizzo di un simbolismo metaforico che supera le barriere dell'umano in una tensione verso il trascendente. La proposta della teologia è quella di aprirsi verso una dimensione nuova che è quella dell'immaginazione creativa per poi giungere ad un connubio tra le due discipline in grado di fare

[18] CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione Dogmatica sulla Chiesa, Lumen Gentium*, 21 Novembre 1964, in *EV 1*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2012[18], nn. 284-456.
[19] Cfr. U. ECO, *Lector in fabula*, Bompiani, Milano 1985.

breccia e di delineare un percorso di rinnovamento nel modo di pensare, non solo, la teologia ma anche il loro rapporto[20].

La teologia si avvicina alla letteratura per tre motivi: il primo riguarda il fatto che la poesia affronta argomenti religiosi come il senso della vita, il male, la morte e la fraternità. Allo stesso tempo, la teologia attraverso questi interrogativi tenta di conoscere maggiormente l'essere umano. Inoltre, la teologia mediante la struttura letteraria fatta di immagini, racconti, rappresentazioni e figure concrete tenta di conquistare il lettore affinché in esso si possa generare un reale cambiamento.

Un altro punto in comune è dato dal fatto che la teologia trova ampio spazio nell'esteticità del mezzo letterario attraverso l'utilizzo del linguaggio figurativo. Com'è stato detto poc'anzi, è, infattii, importante recuperare, il concetto d'immaginazione creativa per salvaguardare il legame tra teologia e letteratura in quanto esso diviene lo strumento d'integrazione tra finito ed infinito[21].

La teologia, con tale proposta, tenta d'integrare la dimensione sensibile con quella intellettuale attraverso il ponte dell'immaginazione. In questo modo, la teologia può rinnovarsi e stabilire quel legame con una sfera apparentemente lontana ossia quella del linguaggio letterario all'interno del quale rientra l'immaginazione creativa; dall'altro lato quest'ultima attraverso la dimensione estetica del linguaggio può far propri quegli aspetti che derivano dall'interazione con la teologia, realizzando in questo modo un dialogo interdisciplinare. L'immaginazione creativa rappresenta quindi una rivelazione e al tempo stesso un arricchimento nella conoscenza del mondo che si riscopre attraverso la letteratura. Per questo motivo l'ermeneutica non è altro che lo svilupparsi di quest'immaginazione che si esplica nel desiderio d'infinito, che diviene anche il punto di incontro tra teologia e letteratura[22].

---

[20] Cfr. R. ALTER, *L'arte della narrativa biblica*, Queriniana, Brescia 2022, pp. 84-111; Cfr. C. AVENATI DE PALUMBO, *Letteratura: un'importante mediazione ermeneutica per la teologia*, in "Concilium", n. 53 (2017), pp. 38-48 in A. ASCIONE, *Il potere teologico della letteratura* in "Asprenas", n. 66 (2019), fasc. I, pp. 17-34.

[21] Cfr. C. AVENATI DE PALUMBO, *Letteratura: un'importante mediazione ermeneutica per la teologia*, cit., pp. 38-48; Cfr. P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*; ID., *Ermeneutica biblica. Linguaggio e simbolo nelle parabole di Gesù*, tr. it., Morcelliana Brescia 1979; ID., *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione*, tr. it., Jaca Book, Milano 2003.

[22] Cfr. A. GESCHÉ, *Dio per pensare. Il senso*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2005. Cfr. A. ASCIONE, *Il potere teologico della letteratura* in "Asprenas", n. 66 (2019), fasc. I, pp. 17-34.

Tra i maggiori esponenti di questa visione, troviamo Adolphe Gesché (1928-2003) che punta la sua riflessione sul rapporto fra teologia e letteratura, dal momento che l'immaginazione creativa diviene per lui una mediazione necessaria perché l'uomo non può conoscere solo attraverso la ragione bensì ha bisogno di un terreno più ampio. L'immaginario diviene quindi quel luogo in cui miti, narrazioni e leggende permettono all'uomo di conoscere maggiormente sé stesso e in cui egli può creare ed inventare:

> «[…] per scoprire o costruire il senso, l'uomo non può affidarsi unicamente alla razionalità. Ha bisogno anche d'un altro luogo più ampio, più dilatato, quello dell'immaginario. L'immaginario è uno di quei luoghi in cui egli cerca di capirsi e di dar senso alla propria esistenza. L'immaginario è quello di tutta una tradizione in cui egli si radica, tradizione fatta di miti, narrazioni e leggende. E anche quello che egli stesso si è costruito, a cominciare dall'infanzia, con i suoi sogni, la sua immaginazione e le sue infinite confidenze con sé stesso. L'immaginario è la vita che ribolle dentro di noi, con tutta la nostra sensibilità, la nostra affettività e le nostre emozioni. Tutto questo immaginario, da cui attingiamo sin dall'infanzia e che non cessiamo d'edificare attingendo alla fonte del nostro essere, tutte queste storie che ci raccontiamo, tutto questo immaginario si spinge, quale potenza unificante, infinitamente più lontano della nostra ragione […]»[23].

In questo modo si profila un altro modo di fare teologia, in cui la dimensiona storica, mitica, integra quella astratta e più concettuale mediante l'immaginazione. La teologia, in questo modo, attinge dallo schema letterario che a sua volta trova la sua origine nella fonte stessa della rivelazione di Dio[24], dal momento che la mediazione presupposta dall'immaginazione creativa tra il mondo estetico della letteratura e quello della esperienza trinitaria, che si trova all'origine di ogni parola teologica, concedono alla teologia un nuovo strumento di comunicazione. La letteratura, frutto dell'immaginazione creativa, diviene uno specchio nel quale la teologia si riflette attraverso la parola poetica e che, attraverso la mediazione del simbolo e quindi della narrazione, ci apre a significati nuovi che stimolano l'uomo ad interrogarsi sul significato del mistero e sulla finitudine umana.

---

[23] Cfr. A. ASCIONE, *Il potere teologico della letteratura*, cit. Cfr. A. GESCHÉ, *Dio per pensare*, cit., p. 159.
[24] Cfr. K. RAHNER, *Letteratura e cristianesimo*, cit.

Sicuramente riuscire a definire il rapporto fra teologia e letteratura è complicato data l'ampiezza della tematica, poiché gli approcci teologici sono molteplici così come quelli letterari. La teologia si avvale della letteratura per diversi motivi, che si possono raggruppare mediante tre cerchi concentrici: quello teorico che è riconducibile alla ricerca della verità, quello etico il cui pilastro è l'azione considerata moralmente buona, infine quello estetico che si manifesta sulla percezione della bellezza[25].

La teologia quindi si avvicina alla letteratura per scoprire quelle che sono le risonanze teologiche all'interno dei testi poetici e quindi si presenta come un laboratorio in cui si conosce meglio l'uomo. La teologia, però, può ricorrere nel contempo alla letteratura per individuare un percorso da seguire, grazie anche all'utilizzo del linguaggio simbolico[26].

Si comprende bene come nel percorso di discernimento vocazionale e di formazione presbiterale, la letteratura abbia un ruolo fondamentale, poiché, come afferma anche il Papa: « […] ed è proprio a questo livello che un'assidua frequentazione della letteratura, può rendere i futuri sacerdoti e tutti gli agenti pastorali ancora più sensibili alla piena umanità del Signore Gesù, in cui si riversa pienamente la Sua divinità, e annunciare il Vangelo in modo che tutti, davvero tutti, possano sperimentare cosa dice in realtà il Concilio Vaticano II: "In realtà solamente nel mistero del Verbo Incarnato, trova vera luce il mistero dell'uomo". Ciò non vuol dire il mistero di un'umanità

[25] H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Un'estetica teologica. La percezione della forma*, tr. it., Jaca Book, Milano 1975, vol. 1, pp. 17-26. L'idea che i trascendentali del *pulchrum, verum* e *bonum*, fossero la via attraverso la quale l'uomo potesse dialogare con Dio, si diffuse e restò viva all'interno della riflessione teologica per tutta l'epoca medievale. Con la rivoluzione scientifica e ancor di più con la successiva epoca illuminista, si vede come tale prospettiva viene stravolta: si ha infatti il passaggio da una posizione prettamente ontologica ad una di tipo gnoseologico, per la quale il forte legame fino ad allora esistito fra i trascendentali viene a decadere; dal momento che il pulchrum tende a rifugiarsi nell'estetismo mentre il *bonum* e il *verum*, vengono circoscritti ad un ambito più che altro concettuale. Si giunge infatti ad un'epoca contemporanea, dove si nota che la cultura fa volentieri riferimento al bello, ritenendo l'esperienza estetica fondamentale nella dimensione antropologica, ma nel contempo si vede anche come tale esperienza sia fine a sé stessa. Il progressivo distacco che si è avuto nei confronti del tema della verità, così come anche dell'etica, ha per certi aspetti esaltato nella cultura contemporanea l'attenzione alla dimensione estetica.

[26] Cfr. C. AVENATI DE PALUMBO, *Letteratura: un'importante mediazione ermeneutica per la teologia*, in "Concilium", n. 53 (2017), fasc. 5, pp. 38-48.

astratta, ma il mistero di quell'essere umano concreto con tutte le ferite, i desideri, i ricordi e le speranze della sua vita»[27].

Il sacerdote, come sostiene anche Rahner, ha una forte affinità con la figura del poeta, poiché, attraverso la parola poetica, riesce a scrutare quella di Dio. Inoltre, nella letteratura, o meglio attraverso di essa, si affinano le capacità sapienziali e di scrutinio interiore ed esteriore, poiché essa rappresenta una via di accesso alla propria verità interiore. Ecco perché la letteratura diviene fondamentale nel processo di discernimento, nel quale la totalità della persona ne è coinvolta. Il lettore diviene il destinatario di un messaggio non precostituito bensì si incammina su un terreno instabile nel quale i confini non sono ancora tracciati. Ecco perché diviene fondamentale che le nuove generazioni riprendano un sano rapporto con la lettura, la quale rappresenta una palestra nella quale allenare l'occhio interiore, nel tentativo di esplorare le verità più nascoste dell'animo umano[28].

Inoltre la letteratura permette l'incontro tra la pluralità di culture e saperi che in essa, attraverso un linguaggio in grado di rispettare la diversità, attraverso una grammatica simbolica, permette a tutti di accedervi, consentendo all'uomo di acquisire un bagaglio soprattutto umano di grande ricchezza.

[27] PAPA FRANCESCO, *Lettera del Santo Padre Francesco sul ruolo della letteratura*, cit., n. 15.

[28] PAPA FRANCESCO, *Lettera del Santo Padre Francesco sul ruolo della letteratura*, cit., nn. 30-33.

L'orizzonte etico e la morale rivelata: il contributo di Giuseppe Prisco

di Dario Sessa

1. Introduzione

Il presente saggio costituisce un complemento ai numerosi interventi già pubblicati sul pensiero filosofico di Giuseppe Prisco, noto come Cardinale Arcivescovo di Napoli e filosofo neotomista di notevole spessore[1].

In questo saggio si tenterà di cogliere il rapporto tra *ratio* e rivelazione, alla luce del contributo del Maestro napoletano, curvando la prospettiva in termini etici.

Il punto di partenza della riflessione di Giuseppe Prisco è costituito dalla presa d'atto di come l'azione del Cristianesimo ebbe ad esercitare un influsso notevole sullo sviluppo della ragione umana, anche e soprattutto attraverso la presentazione della Divina Rivelazione. Dal punto di vista esistenziale e culturale, infatti, l'intero impianto rivelazionale costituì un vero e proprio paradigma di riferimento per pensiero ed azione. L'A., peraltro, lo spiega utilizzando la suggestiva immagine del nauta, che, per affrontare il suo viaggio e

[1] Per un'introduzione generale su Prisco e per una bibliografia nello specifico sull'A. e sul neotomismo napoletano in genere cfr. D. SESSA, *Giuseppe Prisco e il neotomismo napoletano*, in "Rivista di Storia e Letteratura e Ecclesiastica", a. XXIX (2023), n. 2, pp. 59-95 e ID. *Giuseppe Prisco. Il pensiero filosofico*, EDI, Napoli 2024. Fondamentale per quanto concerne Prisco e la scuola neotomista napoletana il volume di P. ORLANDO, *Il tomismo a Napoli nel sec. XIX*, PUL, Roma 1968. A tal proposito cfr. pure D. SESSA, *Il Neotomismo napoletano del sec. XIX*, in "Nord e Sud" a. XXI (1984), pp.101-117 e ID., *Cultura cattolica dell'800 e rinascita neotomista a Napoli*, PassionEducativa, Benevento 2012. Per una panoramica sulla cultura filosofica napoletana dell'800, con riferimento specifici alla cultura cattolica, cfr. pure G. OLDRINI, *La cultura filosofica napoletana dell'800*, Laterza, Bari 1973. Prezioso è anche il contributo degli studiosi tedeschi E. CORETH-W. NEIDL-G. PFLIGERSDORFFER, *La filosofia cristiana nei secc. XIX e XX. II Ritorno all'eredità scolastica*, ed. it. a cura di G. MURA-G. PENSO, Città Nuova, Roma 1994, pp. 154-177. Si tratta di un intervento ampio e circostanziato, oltre che storiograficamente aggiornato, che offre il suo prezioso contributo ad una fitta schiera di stimoli culturali, resi rilevanti dalla fecondità del filone neotomista e spinge a compiere ulteriori passi sulla via di un approfondimento della problematica.

navigare "sicuro per lontani mari", è debitore di chi gli procurò "bussola, barometro ed altri mezzi idonei"[2].

Nella concreta situazione esistenziale e culturale "bussola, barometro ed altri mezzi idonei" discendono da quella che Prisco chiama "tradizione". Il termine è usato in senso lato e fa riferimento a quel patrimonio culturale che si è perpetuato e permea con i suoi valori l'atmosfera che avvolge l'esperienza umana ordinaria, al punto che lo stesso Croce, il quale, pur essendo da giovane frequentatore del *circulus* del Prisco[3], fu esponente di un acceso (se non anticlericale) laicismo, ebbe a descrivere nel breve saggio *Perché non possiamo non dirci cristiani*[4].

Di fatto, secondo il nostro A. "Sulle ruine del mondo antico e pagano si è costituito il mondo cristiano, il quale con l'ambiente benefico delle nuove sue idee filosofiche che ritengono la Rivelazione ha trasformato le condizioni delle intelligenze e della società"[5].

2. Rivelazione, razionalismo e iperrazionalismo

Eppure, nota Prisco, non mancano filosofi che ripudiano ogni tipo di rivelazione, ritenendole tutte "come ostili ai progressi della ragione e dell'umanità"[6]. L'errore di base - secondo il nostro A. - è omissivo: non si considera come essa faccia parte a pieno titolo della tradizione dell'umanità. Un emblematico esempio di tale erronea prospettiva è individuato dal nostro A. in Emerson, del quale riporta un assunto chiarissimo: "A che mi servono le tradizioni, se io posso vivere coi lumi della ragione?"[7]. Orbene Prisco ne rile-

---

[2] G. PRISCO G., *Metafisica della morale ossia Etica Generale. Lezioni elementari dettate dall'Abate G. Prisco*, Tip. del Fibreno, Napoli 1865, p. 299.

[3] Egli, tra l'altro, giunse a impartire privatamente, a casa sua, lezioni di scienze giuridiche ad alunni iscritti all'università partenopea e, particolarmente, alla Facoltà Giuridica. Cfr. A. SBARRA, *Il pensiero filosofico del Card. Giuseppe Prisco*, Napoli 1936, p. 86. e A. CIRILLO-A. CASALE, *Il Cardinale Giuseppe Prisco. L'uomo di Chiesa, il docente, il filosofo nell'Italia del suo tempo*, Centro Sudi Archeologici di Boscotrecase, Boscotrecase (NA) 2023, pp. 30-31. In particolare, gli AA. del pregiato volume riportano stralci di un'intervista a Benedetto Croce, in cui il filosofo, rievocando il suo antico Maestro, non riesce a trattenere una sincera ed enorme commozione (p. 31).

[4] B. CROCE, *Perché non possiamo non dirci cristiani*, Laterza, Bari 1943.

[5] G. PRISCO, *Metafisica della morale ossia Etica Generale*, cit., p. 299.

[6] Ivi.

[7] R.W. EMERSON, *Essais de philosophie Americane*, tr. fr., Montegut, Paris 1851, p. 6. L'A. si riferisce a Ralph Walso Emerson (1803-1882) ispiratore del pragmatismo e dell'individualismo radicale, ma soprattutto critico del conformismo e delle tradizioni. Il suo

va l'inaccettabilità, in quanto l'intera prospettiva è inficiata da una tipica forma di razionalismo radicalizzato (iperrazionalismo). Restando, infatti, in tema di ragione e ragionevolezza, il maestro napoletano prende atto della pericolosa ambiguità di un tale radicalizzazione di un razionalismo, secondo il quale tutto è uno sviluppo dell'azione umana che, nella sua *perfettibilità*, sta alla base del progresso, e la stessa ragione è *fattore spontaneo e autonomo* di progresso, senza alcun bisogno di elementi eterogenei.

Il primo canone, tendenzialmente iperrazionalista, è individuato in quella che l'A. definisce "perfettibilità spontanea"[8]; il secondo canone è la "rinunzia ad ogni elemento eterogeneo"[9]. Questi due elementi sostanziano quella ragione secolarizzata, che venne eretta a "divinità infallibile" e soppianta a pieno titolo e consapevolmente il Dio della Rivelazione.

Questi canoni, peraltro, sono ricorrenti, ad esempio, in Feuerbach, il quale ne fa continuo appello[10], ma il nostro A. rimarca la valenza profondamente equivoca dell'intera operazione concettuale. Non a caso, facendo riferimento alla psicologia razionale, Prisco ricorda che "una ragione non può svilupparsi senza l'aiuto di una ragione già sviluppata", il che rimanda al principio metafisico del movimento *omnis quae movetur ab alio movetur*[11].

Prisco nota come molti pensatori cristiani antichi più volte abbiano rimarcato questo principio, che demitizza ogni idea di divinizzazione della *ratio*, prendendo atto doverosamente che essa è ontologicamente e gnoseologi-

---

pensiero, diffuso attraverso moleplici saggi, è conosciuto da Prisco nella versione francese tradotta da Montegut. Gli *Essays* consistono in due serie (1841 e 1844). I saggi sono stati recentemente ripubblicati da Legare Street Press, Miami 2023.

[8] G. PRISCO, *Metafisica della morale ossia Etica Generale*, cit., pp. 299-300. Un esempio di applicazione del principio alla teologia è del teologo evangelico Julius August Ludwig Wegscheider (1791-1849), che ripiega su canoni razionalisti (J. WEGSCHEIDER, *Institutiones Theologiae Dogmaticae, Prol*., c. I, §11, pp. 53-54, Lipsiae 1844), al punto da necessitare di una confutazione del famoso padre gesuita Giovanni Perrone (1794-1876), il teologo di fiducia di Pio IX (G. PERRONE, *Praelectiones theologicae, quas in Collegio Romano S. J. habebat Joannes Perrone*, Roma 1825, 9 voll. I, p. 32). L'A. utilizza l'edizione edita a Milano nel 1845.

[9] Un esempio è costituito da Heinrich Ritter (1791-1869). Cfr. H. RITTER, *Geschichte der Philosophie*, Perthes, Hamburg 1841, p. 108.

[10] Prisco utilizza l'edizione francese de *L'essenza del cristianesimo* (*L'essence du christianisme*, Ewerbck, Paris 1850, p. 366). Cfr. anche V. COUSIN, *Prefazione* a W.G. TEENEMANN, *Manuel de l'histoire de la philosophie par Tenneman*, p. II, Paris 1839, p. 11.

[11] G. PRISCO, *Metafisica della morale ossia Etica Generale*, cit., p. 300. Un esempio ulteriore di iper-razionalismo è di Johann Sebastian von Drey (1777-1853) che la espresse in J.S. VON DREY, *Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christenthums in seiner Erscheinung.* 3 Bände. Florian Kupferberg, Mainz 1838, t. 1, p. 140.

camente limitata, per cui, conclude Prisco, a vantaggio del *genus humanum*, "non solo fu conveniente, ma necessaria una Rivelazione Divina"[12].

Rileva, peraltro, Prisco che, senza di essa, il progresso del genere umano "non avrebbe potuto aver cominciamento". Si tratta di una rivelazione che risale al libro della Genesi e "perfezionata nella pienezza dei tempi da Gesù Cristo propalò presso tutti i popoli, divenne religione cattolica, o sia universale"[13]. Prisco, peraltro, non manca di rilevare come questa primitiva rivelazione, a causa della corruzione dei costumi, degenerò in idolatria[14] ed osserva che essa "non scompare mai ogni volta che torna il ricordo dell'età dell'oro"[15].

3. La rivelazione naturale

Il fenomeno di una religiosità naturale è certamente universale. A livello extracristiano, ad esempio, possiamo trovare tracce di una rivelazione universale nei sapienti orientali. Tale convinzione, condivisa dal nostro A., ispirò "a' filosofi greci il desiderio delle loro peregrinazioni, ingiustamente negate dai razionalisti"[16]. E Prisco tenta di coglierne le ragioni affermando:

> "I razionalisti, movendo dal prediletto loro principio, che lo sviluppo della greca filosofia sia stato spontaneo, negano la realtà delle peregrinazioni fatte da' più nobili filosofanti della *Magna Graecia* presso

[12] G. PRISCO, *Metafisica della morale ossia Etica Generale*, cit., p. 300. A titolo esemoplficativo, cfr. ORIGENE, *Contra Celsum*, lib. IV, c. 76-80. Cfr. pure AGOSTINO, *De Doctr. Chr.*, lib. II, c. XIX, n. 29; TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. XCIV, a. 3; ID., *Quaestiones disputatae de Veritate*, q. XVIII, a. 4.

[13] Ivi, p. 300. Il tema è la linea portante del monumentale J.P MIGNE, *Dèmostrations evangéliques*, Chez, Paris 1842, 16 voll.

[14] Ivi, p. 300. Cfr. A. CALMET, *Disertatio de origine idolorum*, s.e, Venetiis 1713, t. V. L'abate Augustine Calmet, noto come "Dom Calmet" (1672-1757), fu un religioso benedettino appartenente alla Congregazione dei Santi Vitone e Idulfo. Esegeta famoso, divenne abate dell'Abbazia di Saint-Pierre de Senones in Francia.

[15] Ne parla Victor Cousin riferendosi all'Eden "che la poesia e la religione collocano a capo della storia" (V. COUSIN, *Introdution a l'histoire de la philolophie*, Pichon&Didier, Paris 1828, p. 194. Cfr. pure e in *Cours d'histoire de la philosophie morale au XVIII siècle*, Pichon&Didier, Paris 1829, lez. VII, p. 138.

[16] G. PRISCO, *Metafisica della morale ossia Etica Generale*, cit., p. 301.

> i popoli orientali. Ma in ciò essi chiariscono un punto solo, ed è, che la storia fatta da essi piega come l'erba sotto le idee sistematiche"[17].

Non a caso, ed a riprova di quanto suesposto - nota Prisco - lo stesso Platone avrebbe appreso dagli orientali "quelle sublimi verità intorno a Dio e all'anima umana"[18]. Prisco, peraltro, concordando *in toto* con Agostino, infatti, afferma che i filosofi pagani "attinsero le dottrine morali che essi insegnarono ad una doppia fonte, cioè alla ragione ed alle vestigia della primitiva tradizione"[19].

La filosofia greca, quindi, per Prisco non fu del tutto autonoma, come assumono i razionalisti, i quali fanno riferimento al concetto di "spontaneo progresso", in quando il progresso stesso fu tutt'altro che indipendente dall'antica tradizione[20]. I razionalisti, comunque, non possono non prendere atto della presenza nella storia di una persistente forma di religione naturale. Facendo sue le parole di Balbo. Prisco afferma che negarlo sarebbe antistorico ed innaturale "più che il politeismo; che l'idolatria e che qualunque più abietto feticismo"[21].

La tesi della limitata autonomia della filosofia greca è certamente suggestiva e Prisco ne trae alcune conseguenze:

> "Or se la filosofia greca non fu indipendente da ogni tradizione, è egli mai possibile che questa scienza lo sia oggi che il Cristianesimo ha esercitato la sua azione su tutta la cultura europea e ne ha modificato e trasformate l'idee? A quella che vorrebbero sostenere la sentenza opposta, ed essi sono i razionalisti, vorrei dire col divino poeta Non fate come agnel che lascia il latte della sua madre, e semplice e lascivo seco medesimo a suo piacer combatte"[22].

---

[17] Ivi, n. 5, p. 301. Cfr. pure A. CHASTEL, *Del valore della ragione umana*, tr. it., Turati, Milano 1867, p. III, cap. III, p. 311 e segg. e V. GIOBERTI, *Del buono*, Batelli&C, Napoli 1845, c. IV, pp. 32-33 e segg.

[18] Ivi, p. 301.

[19] Ivi.

[20] Tale posizione è in netto contrasto - tra l'altro - con l'idealismo tedesco, secondo il quale "La ragione governa il mondo e (...) quindi anche la storia universale procede razionalmente" (G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, ed. Lasson, Leipzig, 1917, tr. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, La Nuova Italia, Firenze, 1941, p. 28), che perviene, secondo Prisco, alla divinizzazione della ragione stessa, che prende il posto di Dio. La storia è storia della ragione, l'assoluto è ragione.

[21] C. BALBO C., *Meditazioni storiche*, Le Monnier, Firenze 1854[3], Med. I, p. 11.

[22] G. PRISCO, *Metafisica della morale ossia Etica Generale*, cit., p. 302.

Nel contesto etico di *Metafisica della morale*, e precisamente nella parte conclusiva, preso atto dei limiti della ragione e del non senso di una sua divinizzazione, più che confutare il razionalismo, Prisco si concentra sulla necessità di sostenere la necessità di una morale rivelata, ritenendola la sola in grado di illuminare l'uomo. Questo perché, se è vero che senso e significato dell'esistenza si possono cogliere pienamente solo in prospettiva teleologica, la morale rivelata è l'unica in grado di leggere l'esperienza umana alla luce della destinazione finale dell'uomo stesso. Si tratta, infatti, del supremo enigma dell'esistenza, alla quale la ragione non riesce e non può rispondere, andando la questione oltre gli schemi spazio-temporali tipici, ma, al tempo stesso, limitanti dell'uomo.

Prisco, proseguendo in tale prospettiva e percorrendone le implicite conseguenze, sottolinea la necessità che l'uomo acquisisca "conoscenza chiara, ferma e universale di tutti i morali doveri"[23], al di là delle concezioni altalenanti e soggettive che si appalesano all'interno delle culture, dei gruppi e dei singoli soggetti, il che è reso possibile con riferimenti certi e stabili, cioè quelli che solo una morale rivelata può offrire.

Subentra a questo punto una seconda questione: il dislivello tra piano intellettuale e piano esistenziale, tra il conoscere nella consapevolezza dei doveri morali e la capacità di adempiere, a causa della fragilità della natura umana, in altri termini il *gap* tra ragione e volontà[24]. E per colmarlo Prisco ritiene che non vi sia altra possibilità che il far ricorso alla *religio*, in quanto essa è la sola a fornire non solo la cognizione dei valori etici, ma anche i mezzi soprannaturali per vincere l'inerzia tipicamente umana ed adempiere ai doveri morali. Senza tale ricorso, infatti, per il nostro A. "sarebbe follia sperare la loro pratica"[25].

Nell'argomentare Prisco fa numerosi riferimenti alla riflessione teologico-patristica. Si tratta, infatti, di un argomento "maneggiato profondamente

[23] Ivi.

[24] Spesso poi (come anche Cartesio sottolineerà) la volontà tende a prevalere sull'intelletto e l'uomo commette i più grandi errori sia sul piano del pensiero che della vita pratica, in quanto le argomentazioni, anziché seguire il loro corso retto, vengono pilotate da una *voluntas* che predetermina la conclusione del ragionamento, per far sembrare vero ciò che è comodo o conviene: "Donde nascono, dunque, i miei errori? Solo dal fatto che, essendo la volontà assai più ampia ed estesa dell'intelletto, io non la contengo entro gli stessi limiti di questo, ma la estendo anche alle cose che non comprendo, e, poiché a queste essa è per sé indifferente, sbaglia facilmente e sceglie il male invece del bene, il falso invece del vero. E così avviene che io mi inganni e che io pecchi" (CARTESIO, *Meditazioni*, IV).

[25] G. PRISCO, *Metafisica della morale ossia Etica Generale*, cit., p. 302.

dai Padri del II sec. dell'era cristiana e ripetuto ne' secoli posteriori da tutti gli scrittori ecclesiastici"[26]. Essi - annota il nostro A. - "non disputarono già co' filosofi greci intorno al valore della loro filosofia, né si servirono di verità filosofiche per emendare i costumi de' pagani, ma si contentarono di erudirli con la nuda e semplice esposizione delle dottrine del cristianesimo"[27]. Prisco si compiace anche di far riferimento ad Origene, che parlò "per sapientissimo consiglio della sapienza divina"[28] ed agli apologisti del '700, i quali lottarono contro il deismo "che era allora la filosofia della religione di moda"[29].

4. Per un sistema morale compiuto

Per Prisco, anche al fine di poter disporre di un sistema morale compiuto ed esaustivo, in quanto attento a origine, senso e fine della vita umana, *occorre che la ragione tenga conto del contributo sia cognitivo che esistenziale della Rivelazione*. Nell'esemplificare, il nostro A. fa riferimento alla legge, al concetto di pena ed alla sua valenza afflittiva, riparatrice e ed educativa, legata al concetto stesso di espiazione, affermando:

> "Il sistema morale richiede che la legge si conosca in ogni sua parte, e si conosca con certezza, acciocché sia eseguita; che la pena si creda senza il minimo dubbio, e sia convenzionalmente grave per essere temuta; che infine si abbia eziando notizia e certezza di un modo di espiazione temporanea, acciocché che ha violato la legge possa evitare la pena"[30].

---

[26] Ivi. Prisco si riconduce a Jean-Baptiste Cotelier (1626-1686) citando COTELERIO, Patrum qui temporis apostolicis floruerunt, Barnabae, Clementis, Hermae, Ignatii, Polycarpi. Opera vera et supposita curante Clerico, R.&G. Wetstenios, Amstelodami 1724.

[27] Ivi, p. 302, n. 2.

[28] Ivi, p. 302. "Tum ut suspicandi locus non esset, ea muti argumentis ad speciem veri compositis; tum ut intelligentioribus evidens fieret, sinceritatem illam scripturorum junctam cum multa, ut loquar, simplicitate, donatam fuisse divina potestate. Quae multa pluret perficeret, quam perficere posse videntur verborum ambitus, dictionum compositio, et totus ille graecanius divisionum. Dicendique ornamentorum apparatus" (ORIGENE, *Contra Celsum*, lib. III, c. XXXIX)

[29] Ivi. "per conoscere "le varie forme onde s'è imbellettato il deismo" (n. 3 p 302) basta far riferimento all'esempio fornito da Samuel Clarck (1675-1729), che studiò a Cambridge, dove entrò in contatto con Newton e fu parroco della chiesa anglicana di Norwich. Prisco lo conosce in traduzione francese. Cfr. S. CLARCK, *Discours sur les decoirs immutables de la Religion naturelle*, in *Oubres philosophiques*, vol. II, tr. fr., Descleè, Paris 1847, p. 200 e segg.

[30] Ivi, p. 303.

Per Prisco, infatti, il solo *lumen naturale* della ragione "non vale a palesare la morale in tutta la sua estensione"[31]. La legge morale, nella sua scansione anche solo naturale, per Prisco è, comunque, riconduzione a Dio[32] e la sola ragione non basta ad insegnare all'uomo che la dimensione divina è fondamentale per la realizzazione dell'uomo e "non si può compiere debitamente senza un aiuto soprannaturale, cioè senza la fede nella rivelazione di Dio"[33]. Difatti, il "culto" inteso in senso lato come relazione diretta con Dio "dev'essere tale quale egli ha voluto che fosse"[34].

La forza dell'apporto religioso, pertanto, è

> "incessante, fervida, signoreggiante, capace di domar l'impeto delle passioni e di ispirare la virtù eroica; l'orazione calda, assidua, operativa; la pratica de' riti esterni scevra di ogni superstizione, e fatta con quell'accuratezza, semplicità e raccoglimento che la rendono efficace; l'abnegazione di se medesimo e la precisione dal soverchio amore a' beni della terra, l'una e l'altra sommamente morali, necessarie all'acquisto degli abiti virtuosi e bene spesso all'esercizio delle virtù,: in breve quella perfezione morale che ci avvicina a quel modello di perfezione umana che il Vangelo espresse, sono disposizioni e abitudini che non si possono compiere debitamente senza aiuti soprannaturali, né si possono trovare fuori dal cristianesimo"[35].

Una cosa è la perfezione "secondo il mondo", con virtù morali e civili che ottengono "la riverenza del genere umano"[36], diversa quella evangelica. Del resto lo stesso concetto di perfezione appare umanamente irrealizzabile senza la grazia. Qui Prisco esemplifica facendo riferimento a orgoglio, purità dei costumi ("reconditi assensi")[37] ed "alla sinderesi consolatrice della co-

---

[31] Ivi.

[32] "Poiché norma propria della ragione altro non è che l'ordine, la dipendenza dell'uomo nei confronti delle leggi naturali della giustizia lungi dal deprimerlo a schiavitù, ne riverisce la dignità; lungi dal menomargli la libertà, ne autentica l'esistenza. E invero non sarebbe l'uomo libero nelle sue relazioni sociali, se non riconoscesse quella legge, nè gli si darebbe quella legge, se non ne riconoscesse la libertà" (G. PRISCO, *Principii di filosofia del diritto*, cit., p. 68).

[33] G. PRISCO, *Metafisica della morale ossia Etica Generale*, cit., p. 303.

[34] Ivi.

[35] Ivi, p. 302.

[36] Ivi, p. 303.

[37] Ivi, p. 304.

scienza"[38]. Ma "queste virtù per crescere e germogliare fra gli uomini hanno bisogno di motivazioni soprannaturali e però non possono stare senza la fede nella rivelazione divina"[39].

5. Teologia naturale e morale naturale

Orbene, se esiste una teologia naturale, frutto della sola ragione ed effetto dei "conati" dell'ingegno umano, i medesimi sono in grado "di farci arguire un sistema di doveri morali"?[40]

La questione è delicatissima e l'A. la tratta anche in altri punti della sua produzione. Per Prisco, infatti, il diritto positivo consta di un elemento immutabile, cioè i *principi universali di giustizia*, ed un altro mutabile, cioè le *esigenze speciali* di cui il legislatore deve tener conto, applicando le norme di giustizia. Orbene la domanda è se l'elemento centrale possa derivare dalla mente umana, direttamente o indirettamente, e, per il nostro A., sembrerebbe proprio di no. Negare, infatti, che Dio è la causa dell'*ethos*, come fa Kant, demolendo tale assunto e sostituendolo con l'altra asserzione "la ragione è norma positiva dell'*ethos*", genera in filosofia morale ed in filosofia del diritto la scomparsa di Dio[41].

6. La vera giustizia

La tradizione culturale, però, si situa su di una prospettiva totalmente diversa, che - ad opinione di Prisco - smentisce tale deriva. Non a caso il concetto stesso di giustizia costituisce una sorta di "teologumeno", in quanto la radice stessa del termine, sia in greco, che in latino, ha un retaggio teologico.

---

[38] Ivi.

[39] Ivi.

[40] Ivi. Per quanto concerne il termine "giustizia", Prisco, riferendosi al Crisostomo (*Hom. XII in Matth.*) ritiene che nel Cristianesimo la parola indichi l'adempimento di tutti i doveri (*omnium mandatorum custodia*), per cui in tale accezione indica un orizzonte di moralità teologica, in cui paradossalmente anche l'opera di beneficenza diviene obbligatoria. In un trattato giuridico il significato è, comunque, diverso, in quanto il diritto è *relazione tra uomo ed uomo*, anzi, come scrive Agostino: "Iustitia est virtus quae sua cuiuque distribuit" (*De Civ. Dei*, lib. XIX, c. 21). Lo studioso, quindi, prima di essere giurista, sarà teologo naturale e filosofo, poiché il fondamento del diritto lo ricaverà tenendo conto che "*secundum igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum naturae* (TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, q. 94, a. 2).

[41] G. PRISCO, *Principii di filosofia del diritto sulle basi dell'Etica, diritto individuale*, Manfredi, Napoli 1872, pp. 21-22.

Prisco fa riferimento ai Greci, i quali denominano il diritto da *'διαιόν* e poi, "a causa della lingua, lo dissero *δικάιου*, infine *δικαιοσύνη*"[42], il che tradisce l'etimo teologico[43]. I Latini lo dissero prima *jus a Jove* e poi *Jus*[44], e, come si vede chiaramente, la terminologia è ugualmente legata ad una prospettiva teologico-religiosa. Non a caso, lo stesso Cicerone parla di una *lex* che è *fons juris*, e non è statuita né per volontà del popolo, né per volontà del principe, ma nata dinanzi ai secoli e coeva alla mente di Dio[45].

In termini generici la sola ragione, quindi, coglie precetti morali come "l'umiltà, l'amore per gli infelici, l'astinenza da ogni soddisfazione sensuale, eziando nel pensiero, fuori degli ordini legittimi del coniugio, e simili"[46], ma si ferma, non solo sul piano cognitivo, ma soprattutto su quello pratico, in quanto non basta enunciare e anche essere consapevoli dei principi etici, ma - come si diceva in precedenza - "occorre la forza per realizzarli"[47].

Prisco, guardandosi intorno, nota come la pseudo-morale del mondo li derida, anche se in qualche caso ne colga il valore, ma certamente non solo non li concretizza nella prassi, ma opera il contrario

> "santificando l'orgoglio, chiamando viltà il perdono delle ingiurie, permettendo, anzi comandando il duello, che è quanto dire un'azione che racchiude in uno la reità dell'omicidio e del suicidio, mettendo in

---

[42] Cfr. VICO G.B., *De Universo Principio et fine Uno*, par. 149. La citazione è presa da *Opere* di G.B. Vico, a cura di FERRARI G., Milano 1852, t. III. Esiste una traduzione in italiano *Dell'unico principio e dell'unico fine dell'Universo Diritto*, tr. it. di C. CIANI, Milano 1855. Il passo citato è a p. 101).

[43] Il termine greco che indica 'Dio', infatti dal sanscrito '*Dhyaus*', che equivale a *luce*, *luminosità*, o anche *illuminazione* ('Dh'= luce). La tradizione occidentale fa derivare il termine utilizzato anche in italiano Dal latino *Deus* deriva l'italiano *Dio*, il francese *Dieu* e lo spagnolo *Dios*. Il termine latino è legato a *divus* ("splendente") ed a *dies* ("giorno"), a sua volta derivante dall'indoeuropeto *deiwos*, la cui radice div "luminoso, splendente, brillante, accecante", è il sanscrito *dyáuh*. Dalla medesima deriva il greco *δῖος genitivo di Ζεύς*. Per uno studio sull'origine semantica del termine Prisco si serve di E. PLATNER, *Notio juris et justitiae ex Homeri et Hesiodi carminibus explicatae*, Marburgi 1819, p. 82 e segg. ed F. ALLIHN, *De idea justi, qualis fuerit apud Homerum et Hexiodum, et quomodo a Doriensibus et Pythagora exculta sit*, Halis 1847. Per contributi più moderni cfr. M. O' CONNELL WALSHE, *A Concise German Etymological Dictionary*, Broadway House, London 1952; E. PARTRIDGE, *God* in *Origins*. Routledge, Londra e NY 2007.

[44] Cfr. E. PLATNER, *Notio juris et justitiae ex Homeri et Hesiodi carminibus explicatae*, cit., p. 82 e segg.

[45] CICERONE, *De Legibus*, II, c.4.

[46] G. PRISCO, *Metafisica della morale ossia Etica Generale*, cit., p. 304.

[47] Ivi, p. 302.

> ridicolo la santimonia perfetta del costume e riputando talvolta la dissolutezza, non che lecita, ma quasi obbligatoria"[48].

Prisco, peraltro, ammette che la legge, di per sé, non postula direttamente un richiamo al soprannaturale ed esemplifica tale assunto facendo riferimento al Codice criminale, che presuppone nel legislatore tre tipi di cognizioni: 1) Consapevolezza adeguata della gravità dei delitti, 2) Consapevolezza adeguata della natura delle pene e 3) Consapevolezza adeguata della proporzionalità della pena con la gravità della colpa. Ma, si chiede l'A. se, ai fini della vera ed esaustiva acquisizione di tale cognizione sia sufficiente la sola ragione, fornendo risposta negativa. Non è sufficiente - in altri termini - la sola *ratio* "a fornirci una conoscenza proporzionevole a' veri bisogni dell'umanità"[49]. Questo perché è in gioco la dinamica misteriosa del libero arbitrio.

7. La questione del libero arbitrio

Un esempio di questione spinosa Prisco la affronta da filosofo del diritto ed è costituita dalla commisurazione della gravità della colpa, esaminando la questione attraverso i suoi due elementi costitutivi tradizionali: 1) Natura dell'azione e 2) Concorso del libero arbitrio.

A proposito del male morale, afferma Tommaso che "Hominis actus voluntarius est malus per hoc, quod recedit ab ordine rationis, et legis aeternae"[50], "involge la deviazione dall'ordine" e va valutato "nella sua gravezza e per l'ordine che essa infrange e per il grado secondo cui il libero arbitrio vi concorre"[51]. Il libero arbitrio, infatti, si converte ad un oggetto disordinato, come spiega lapidariamente il Dottore Angelico: "Ad rationem peccati duo concurrunt, scilicet actus voluntarius et inordinantia eius, que est per recessus a lege Dei"[52].

Prisco, forte del supporto tomista, chiosa l'assunto, rimarcando che la ragione umana non è in grado di "formarsi un concetto adeguato della gravezza assoluta del male morale"[53] e del grado di cooperazione del libero arbitrio

[48] Ivi, pp. 304-305.
[49] Ivi, p. 305.
[50] TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-IIae, q, XXI, a. 1.
[51] G. PRISCO, *Metafisica della morale ossia Etica Generale*, cit., p. 305.
[52] TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-IIae, q. LXXI, a. 1.
[53] G. PRISCO, *Metafisica della morale ossia Etica Generale*, cit., p. 305.

ed argomenta il tutto facendo riferimento all'intima interconnessione che sussiste tra la parte e il tutto, tra l'individuo e la specie:

> "Nel mondo morale ugualmente che nel mondo materiale non v'ha parte alcuna, per menoma che essa sia, la quale non reagisca su tutte le altre, ed essendo gli uomini collegati per modo che dall'individuo alla famiglia, e da questa alle nazioni procedendo, ciascuno di loro si connette con tutta la specie, non si può forse concepire un minimo atto individuale, il quale, allargandosi e propagandosi indefinitamente, non sia atto a riverberare sull'universalità del genere umano"[54].

Conoscere esaustivamente la gravità del male morale, infatti, equivale a conoscere l'ordine universale e "abbracciare le sue relazioni con l'atto umano"[55]. Si chiede, però, Prisco:

> "Qual è quella ragione individuale e finita, la quale possa avere compiuta notizia dell'ordine universale e dell'immensità delle sue particolari relazioni? Chi può misurare esattamente le innumerevoli connessoni di un'azione con tutte quelle che le succedono nello stesso operatore, e fuori di esso, negli altri uomini (…). Egli è vero che la ragione può darci un'idea generica del male morale, ed un'idea relativa della gravezza di certe trasgressioni, in particolare; ma chi non vede che questa notizia è troppo vaga a misurare il peso e la grandezza assoluta del male morale, e penetrare sino a fondo di quella deformità morale, che è ingenerata dal misfatto e dal vizio nell'anima del delinquente"[56].

Molto delicata, infatti, risulta per Prisco anche l'analisi della cooperazione, partecipazione ed efficacia del libero arbitrio, in cui troviamo una "non minore oscurità"[57]. Il motivo è da ricercarsi nella natura stessa dell'attività del libero arbitrio, che costituisce un "fatto interno" e viene accertata solo attraverso la riflessione. La criticità sta nella circostanza che "l'uomo, nell'atto che rendesi gravemente colpevole del male morale, essendo inclinato a' sensi, dedito a' piaceri e trascinato ad idoleggiare l'oggetto della sua morale mali-

[54] Ivi, pp. 305-306.
[55] Ivi, p. 305.
[56] Ivi, p. 306.
[57] Ivi.

zia, non è per niente atto a rientrare in se stesso ed avvertire il grado di efficacia secondo cui il libero arbitrio vi concorre"[58].

A rendere ancor più critica tale operazione interviene una circostanza aggravante: "gli abiti e le passioni, conferendo moto e prestezza all'esercizio della volontà, debbono naturalmente impedire che la ragione sia sempre in istato di bilanciare esattamente il grado di libero arbitrio in ciascun suo atto"[59]. Si tratta, pertanto, di compiere la difficile operazione di "commisurare" le innumerevoli connessioni di un'azione con tutte quelle che le succedono nello stesso operatore e, fuori di esso, negli altri uomini"[60], il che è quasi impossibile, anche se la ragione può darci una generica idea del male morale ed un'idea relativa della gravità di certe trasgressioni in particolare. Osserva, però, il nostro A. che non è difficile cogliere la vaghezza di questa operazione incapace di "misurare il peso e la grandezza assoluta del male morale"[61].

Si tratta di operare un'analisi psicologica della dipendenza della volontà dalla ragione. Se, infatti, è vero che ogni atto tende al fine e nell'uomo la volontà è orientata a quello che ritiene bene, l'oggetto è presentato dalla ragione sempre "sotto forma di bene"[62]. In altri termini

> "Se la ragione, nell'atto che la volontà deve procedere alla scelta, è occupata nella considerazione de' molteplici lati, secondo i quali l'obietto potrebbe essere eleggibile, ella non può esercitare sulla volontà quella piena ed efficace riflessione, la quale si richiederebbe, perché potesse aver esatta contezza del valore del libero arbitrio, e dell'efficacia che esso impiega nelle sue determinazioni"[63].

Prisco, però, considera anche che la coscienza morale può fornirci una "spontanea conoscenza degli atti suoi"[64], con "notizia" del grado di cooperazione del libero arbitrio, ma si tratta di una conoscenza di grado basso, non idonea quindi ad una valutazione affidabile ed oggettiva. La "sapiente economia" dell'A. della natura che non lascia l'uomo "in balia di una compiuta oscurità intorno al valore del libero arbitrio nel male morale", infondendo "un sentimento autorevole nella sinderesi afflittiva della coscienza", in termini di

[58] Ivi.
[59] Ivi.
[60] Ivi.
[61] Ivi.
[62] Ivi, p. 307.
[63] Ivi.
[64] Ivi.

angoscia, rimorso "che vengono piuttosto adombrati che dipinti dagli storici e dai poeti"[65]. Chiosa Prisco:

> "Tuttavia questo testimonio della coscienza, lungi dal rivelarci tutti i momenti d'imperio che l'attività libera dell'agente morale ha spiegato nelle sue azioni, ci dà piuttosto un sentimento generico della nostra libertà, essendoci dato solo come un segno dell'immoralità delle nostre azioni"[66].

Analogamente oscura è la consapevolezza della pena che scaturisce dal male morale, limitandosi alla vaga idea che l'ordine turbato va ristorato e che questo crea sofferenza. L'incertezza di fondo è quindi legata alla razionalità limitata e dalla miseria umana che, nonostante tutto, è attratta "dalle lusinghe e trascinata dalla forza delle cupidigie"[67].

Di qui la necessità della Rivelazione che può solo essa rischiarare con la sua luce l'oscurità umana e indicare la via morale da seguire.

8. La "razionalità limitata"

In particolare appare poco attuabile con la sola ragione delineare con precisione la proporzione tra pena (male fisico) e colpa (disordine morale). Alla *ratio* sfugge la possibilità di regolare adeguatamente ambiti così diversi per natura. Prisco si chiede come misurare il grado di colpa e le innumerevoli circostanze aggravanti o attenuanti, concludendo: "Volgete e rivolgete la questione, voi troverete sempre che la ragione umana è insufficiente a comporre

---

[65] Ivi.

[66] Ivi.

[67] Ivi, p. 308. Agostino nella sua ricerca antropologica studia i dinamismi di fondo dell'agire umano. La sua ricerca approda all'individuazione di tre *libidines* (pulsioni disordinate, spinte originarie), che nella lettura teologica del Dottore d'Ippona sono i frutti del peccato originale. Abbiamo, così, una triplice *libido*, intesa appunto come "spinta originaria": *libido habendi*, intesa come smodata tendenza all'avere: ogni uomo tende ad avere quanto più è possibile (avidità); *libido dominandi*, intesa come smodata tendenza a dominare: ogni uomo tende a prevaricare sugli altri (prepotenza); *libido gaudendi*, intesa come smodata tendenza a godere: ogni uomo tende a vivere nel benessere a scapito degli altri (egoismo). Per S. Agostino si tratta di tre effetti negativi del peccato originale, che avvelenano l'uomo moralmente, costituendo schemi comportamentali generatori del disordine morale e del peccato. Nei "maestri del sospetto", invece, essi perdono connotazione negativa ed assurgono al rango di "motori" della storia. Cfr. D. SESSA, *L'uomo secondo il disegno di Dio. Temi di antropologia teologica*, PassionEducativa, Benevento 2022, pp. 15-18.

un buon Codice criminale, atto a ritrarre il delinquente nella sua perversità e ricondurlo al suo morale perfezionamento"[68].

Questo anche perché - prosegue nelle sue argomentazioni il nostro A. - se la ragione bastasse da sé a indicare "i mezzi del morale perfezionamento dell'uomo", non avrebbe la forza cogente di imporre i suoi dettati. La moltiplicazione di opinioni divergenti porterebbe ad un assemblearismo e a un dibattito sterile. "O la vostra ragione è infallibile, oppure no (…). Se non lo è il tuo diritto a impormi le tue credenze è pari al mio (…), se è infallibile, anche in questo caso lo sarà anche la mia[69]. Il diritto di conoscere la verità, peraltro, non è esclusivo:

> "Dunque, essendo uguale il diritto di conoscere la verità, non vi è ragione, perché la mia intelligenza debba cedere alla vostra, e non già la vostra alla mia. Se la mia intelligenza può fuorviare alla verità, anche la vostra ne potrà essere lontana (…) né potrà darsi signoria di una intelligenza sopra di un'altra"[70].

A questo punto è spontaneo chiedersi quali possano essere le alternative per la ragione. Secondo Prisco le opzioni sono due: 1) Rinunziare al principio secondo il quale la ragione individuale "sia l'unica ed assoluta norma del dovere morale"[71], oppure 2) Professare un'assoluta tolleranza in materia morale (e in religione), il che sfocia in uno scetticismo che "poscia va a terminare nell'ateismo"[72].

Osserva Prisco che lo stesso Platone "tra gli antichi filosofi pagani, scorgendo l'impossibilità di costituire la norma obbligatoria del dovere sul debole fondamento dell'umana ragione, proclama la necessità di una autorità esteriore, principio e fonte di ogni morale obbligazione"[73]. Del resto le parole di Platone sono emblematiche: "In mezzo alle nostre incertezze, il miglior partico cui fa d'uopo appigliarsi, è di aspettare pazientemente che venga qualcuno ad insegnarci il modo, onde dobbiamo comportarci cogli dei e cogli uomini. Chi v'insegnerà queste cose, egli è veramente sollecito de' vostri interessi"[74].

---

[68] Ivi, p. 308.
[69] Ivi.
[70] Ivi, pp. 308-309.
[71] Ivi, p. 309.
[72] Ivi.
[73] Ivi.
[74] PLATONE, *Alcibiade II*, tr. F. ACRI, Le Monnier, Firenze 1871, sez. 148d-150b. Questo dialogo, tradizionalmente attribuito a Platone, è considerato da molti studiosi moderni come

Questo principio, però, è lontano dallo spirito "degli ordini attuali della filosofia" quali deismo, protestantesimo e kantismo, per i quali "la ragione individuale è l'unica norma obbligatoria del dovere morale"[75].

A questo proposito Prisco fa riferimento a Jacques Droz[76], che nel 1824 all'Accademia di Parigi fu strenuo sostenitore della tolleranza di tutti i sistemi morali, intendendo tale tolleranza in senso assoluto, *sic et simpliciter*. È - per il nostro A. - un esempio di uso "oblicuo" della tolleranza, che viene fortemente contestato dal Maestro Napoletano, il quale ironicamente afferma: "consiglio che è così ragionevole come è quello dei geometri che permettano a qualche triangolo di avere quattro lati"[77]. Accogliere, infatti, tale consiglio equivale per il nostro A. a cadere nella deriva relativista fatta propria da ateismo e deismo, in quanto "il vero che tollera il falso è un vero contraddittorio (…), e poiché l'archetipo di ogni vero è Dio, ne segue che la tolleranza che il vero esercita con l'errore sarà una contraddizione della mente divina"[78]. In altri termini si cade nel paradosso che la morale si fondi sulla negazione, poiché la tolleranza, di per sé non negativa, presa *sic et simpliciter* degenera nel relativismo. Anche la deriva deista che ne consegue appare rischiosa. Non a caso, rileva Prisco, lo stesso Guizot, peraltro protestante, "celebre ed eloquente scrittore (…) conobbe pienamente l'insufficienza di quella religione naturale di cui parlano i razionalisti e ne pose in chiaro tutte le tendenze" [79].

9. La lotta contro il soprannaturale

Tutti gli assalti al cristianesimo partono tutti dallo stesso punto e tendono a un medesimo fine, cioè la negazione del soprannaturale ne' destini del mondo:

---

non autentico (cioè non scritto direttamente da Platone). Nonostante ciò, il testo riflette temi filosofici di interesse platonico. Per quanto riguarda il paragrafo, l'*Alcibiade II* è suddiviso in sezioni numerate (seguendo il sistema Stephanus). La sezione dalla quale è tratto il passaggio citato parla di conoscenza e ignoranza rispetto alla condotta corretta da tenere nei confronti degli dèi e degli uomini.

[75] G. PRISCO, *Metafisica della morale ossia Etica Generale*, cit., p. 309.

[76] Jean-Jacques Droz (1752-1791), storico e filosofo svizzero, viene citato da Prisco per la sua riflessione sulla tolleranza nei sistemi morali e politici, incentrati su un incondizionato pluralismo in cui coesistono, inteso come necessario. Secondo tale prospettiva, la tolleranza, però, non è solo accettazione, ma implica anche rinunziare a punti di vista totalizzanti e definitivi.

[77] G. PRISCO, *Metafisica della morale ossia Etica Generale*, cit., p. 309.

[78] Ivi, p. 309.

[79] Ivi, p. 310. Cfr. F. GUIZOT, *L'Eglise et la societé chrétienne*, Lévys, Paris 1861.

> "Materialisti, panteisti, razionalisti, scettici, critici, eruditi gli uni altamente, gli altri sommessamente, tutti pensano e parlano sotto l'impero di questa idea, che il mondo e l'uomo sono governati unicamente da leggi generali, il corso delle quali nessuna speciale volontà non venne e non verrà giammai a sospendere o modificare"[80].

Nel suo argomentare, Prisco fa riferimento a quella che chiama "fede istintiva" nei confronti del soprannaturale, senza la quale non ci sarebbe la religione. La religiosità viene vista dal nostro A. come un vero e proprio *a-priori*, il che anticipa la visione dell'*homo religiosus* di Ries[81]. L'uomo, inteso come *homo religiosus*, infatti, viene visto dal nostro A. come l'unico essere creato dotato di *capacitas orandi*. Un fatto è che la religione, anzi ogni religione è fondata sopra un "istinto innato del soprannaturale", il che vale in maniera specifica per le religioni positive:

> «In tutti i luoghi, sotto ogni clima, in tutte le epoche della storia, in tutti i gradi della civiltà l'uomo porta in sé questo sentimento, io amerei dire questo presentimento, cioè che il mondo che vede, l'ordine nel cui seno egli vive, i fatti che si succedono regolarmente ne costantemente intorno a lui non sono tutto. Indarno egli fa ogni giorno, in questo vasto insieme, scoperte e conquiste, indarno egli nota saggiamente le leggi permanenti che vi presiedono; il suo pen-

[80] Ivi.

[81] Julien Ries (1920-2013), insigne studioso e storico delle religioni, è stato cardinale e arcivescovo cattolico belga. Famoso per i suoi studi sui manichei, vanta una produzione prodigiosamente feconda. La sua *Opera Omnia* comprende: 1. *Cristianesimo, religioni e culture*, tomo 1: *I cristiani e le religioni dagli Atti degli Apostoli al Vaticano II*, tomo 2: *Incontro e dialogo cristianesimo, religioni e culture*; II. *L'uomo e il sacro nella storia dell'umanità*; III. *L'uomo religioso e la sua esperienza del sacro*; IV. *Le costanti del sacro, tomo* 1: *Simbolo*, tomo 2: *Mito e Rito*; V. *La scienza delle religioni: storia, storiografia, problemi e metodi*; VI. *La storia comparata delle religioni e l'ermeneutica*; VII. *Religioni dell'antico oriente*, tomo 1: *Il culto di Mithra dall'India vedica ai confini dell'impero romano*, tomo 2: *Zarathustra e la religione mazdea*; VIII. *Religioni del vicino oriente antico*, tomo 1: *Osirismo e mondo ellenistico, l'incontro tra la religione egizia e il pensiero greco*, tomo 2: *Teologie regali in Egitto e nel vicino oriente antico e ellenizzazione dei culti orientali*; IX. *Gnosi e manicheismo* tomo 1: *Gli gnostici: storia e dottrina*; tomo 2: *Manicheismo: un tentativo di religione universale*; X. *La chiesa gnostica di Mani: dottrine e culto*; XI, tomo 1: *Induismo*, tomo 2: *Buddhismo*, tomo 3: *Islam* XII. *Morte e sopravvivenza nelle grandi religioni*. Per un'introduzione al suo pensiero cfr. D. SESSA, *Julien Ries*, in A. ASCIONE-D. SESSA, *In ascolto del sacro. Un itinerario di fenomenologia della Religione*, Angelicum University Press, Roma 2020, pp. 175-186. In modo particolare §§ 17.3 e 17.4 sulla prospettiva dell'*homo religiosus*.

> siero non si racchiude in questo universo abbandonato alla sua scienza; questo spettacolo non basta alla sua anima; essa si trasporta altrove; essa cerca, intravvede altro; essa aspira per l'universo e per se stessa ad altri destini, ad altro padrone: "sopra ogni cielo il Dio dei cieli siede disse Voltaire e il Dio che è di là da ogni cielo, non è altrimenti la natura personificata, ma il soprannaturale in persona»[82].

Ed a lui si indirizzano le religioni per costruire una sorta di comunicazione, in vista di una *comunione*. La preghiera, quindi, per Prisco è "tra gli istinti morali il più naturale, universale, invincibile"[83]. Più in particolare, afferma il nostro A.:

> "La preghiera sale di per sé sulle giovani labbra, che balbettano appena il nome di Dio, e sulle labbra moribonde, che non hanno più la forza di pronunziarlo (…) Presso tutti i popoli, celebri od oscuri, civili o barbari, s'incontrano ad ogni passo atti e formole di invocazione (…) dovunque gli occhi si alzano, le mani si giungono, le ginocchia si pregano per implorare o per rendere grazie, per adorare o per placare"[84].

Il clima psicologico è di "timore e trasporto", la modalità pubblica o privata, ma la sua azione serve "per riempire i vuoti dell'anima", "per portare i pesi del suo destino" e costituisce per l'uomo, "appoggio alla sua debolezza, consolazione ne' suoi dolori, e speranza per la sua virtù (…). Perciò, solo che prega, l'anima si consola, si ricrea, si calma, si fortifica"[85]. Di qui il valore morale della preghiera che è "ritorno alla sanità e al riposo che si spande nel corpo (…) da un'aria procellosa e grave in un'atmosfera pura e serena"[86].

Prisco, a questo punto, propone una sapida considerazione sul rapporto tra filosofia e religione:

> "La filosofia cerca e raggiunge qualcuna delle grandi idee su cui si fonda la religione; ma, per la natura de' suoi procedimenti e pei limiti del suo dominio, essa non fondò, né mai potrà fondare una religione. A parlare esattamente, religione naturale non vi ha, perché dal

[82] G. PRISCO, *Metafisica della morale ossia Etica Generale*, cit., p. 310.
[83] Ivi, p. 311.
[84] Ivi.
[85] Ivi.
[86] Ivi.

> momento che voi abolite il soprannaturale, anche la religione è scomparsa"[87].

Analogamente anche sul piano dei diritti e dei doveri, insomma della giustizia, l'elemento teologico appare imprescindibile, per illuminare e dare risposte certe ed esaustive all'uomo. In definitiva la Rivelazione non appare a Prisco soltanto un "valore aggiunto", ma qualcosa di necessario all'uomo per essere pienamente se stesso.

Anche se quella che Prisco definisce "fede istintiva nel soprannaturale" può essere "sorgente di un'infinità di errori e di superstizioni", è, dal punto di vista di un'analisi fenomenologica, "condizione propria dell'uomo". Osserva, infatti, Prisco che in ogni fatto umano "il bene e il male s'intromettono", però:

> "da questa incurabile mescolanza non ne segue punto, che i nostri grandi istinti non abbiano alcun senso e non facciano che traviarci allorché c'innalzano (…). Quali che possano essere i nostri errori, aspirando al soprannaturale, egli è certo che esso è nella fede naturale dell'uomo, e che è la *conditio sine qua non*, il vero oggetto, l'essenza di ogni religione"[88].

Si tratta di un "fatto" che merita l'attenzione degli avversari del soprannaturale e, in definitiva, si tratta di una rivolta contro il materialismo e la sua negazione di ogni prospettiva religiosa, come rimarca l'A.: "coloro adunque che negano il sovrannaturale sono costretti ad arrestarsi alla culla sovrannaturale dell'umanità, impotenti a farne uscire l'uomo senza la mano di Dio"[89].

10. Conclusioni

Il contributo di Prisco offre come sempre elementi di notevole originalità ed attualità, precorrendo situazioni che oggi sono attualissime.

Egli parte sempre da dati di fatto, fedele all'*incipit tomista*, che è costituito dall'*acceptio rerum*, che, nella fattispecie si riconduce al "fatto" del notevole influsso esercitato dalla Divina Rivelazione sullo sviluppo della ragione umana, non tanto e non solo dal punto di vista cognitivo, quanto soprattutto da quello esistenziale e culturale.

[87] Ivi.
[88] Ivi, p. 311.
[89] Ivi, p. 312.

Prisco, però, fa qualcosa in più: riconducendosi alla tradizione culturale, nel nostro caso cristiana, ci invita ad affrontare la vita senza aver paura del futuro, individuando la forza per realizzare tale obiettivo nella consapevolezza del nostro passato, tesaurizzandone l'esperienza che, nell'ambito di questa tradizione, finisce col sostanziare il presente di forza e sicurezza, assurgendo a "bussola e barometro".

Egli, infatti, individua una sorta di "tradizione universale" nella storia dell'uomo, che si è perpetuata e permea con i suoi valori e l'atmosfera che avvolge l'esperienza umana ordinaria, come se la Divina Rivelazione avesse un riflesso cosmico, proponendosi in via preliminare, come *simplex naturalis revelatio*. Di qui la patente di inadeguatezza a coloro che vedono nella tradizione e nella rivelazione qualcosa di "ostile ai progressi della ragione e dell'umanità", omettendo erroneamente di considerare come essa faccia parte a pieno titolo della tradizione dell'umanità. Alla stregua di quanto affermarono i Padri della Chiesa, infatti, Prisco coglie anche sul piano extracristiano tracce di una rivelazione universale ed esemplifica tale assunto, facendo riferimento ai sapienti orientali e trovando conferma in talune esternazioni dei filosofi greci.

Il contesto dell'apporto di Prisco è quello metafisico, ma con curvatura etica. Non a caso è soprattutto ne *La Metafisica della morale* che il nostro A. evidenzia come questa sorta di "rivelazione universale" e di radicazione nella tradizione, tanto importante per autenticare l'uomo e la sua morale, venga negata dai razionalisti. Ecco perché il nostro A. si premura di confutarne l'impianto, non solo nella prospettiva rigorosamente filosofica come in altre opere, quanto piuttosto evidenziandone il massimo elemento di criticità e sottolineando la stoltezza dell'assolutizzazione della *ratio* come chiave di volta della consapevolezza antropologica. Prisco ne rimarca, infatti, i profondi limiti, precorrendo quella che oggi viene chiamata la "razionalità limitata", che si riverbera sul piano morale nelle incertezze, nelle visioni parziali e soggettive, privando l'uomo di quel riferimento univoco e convincente di cui necessita. In altri termini, il nostro A. evidenzia il macroscopico errore, tipicamente proto-positivista, di divinizzare la ragione, in nome di un illuminismo volgare e infantile, vagamente intriso di *delirium omnipotentiae*, che porterà ad affermare che l'uomo è riducibile a ragione e che la scienza, figlia della ragione, fornirà la soluzione di tutti i problemi dell'uomo, rendendolo adulto.

Si tratta di quella forma di prometeismo semipelagiano tipicamente positivista, che ignora la corruzione della natura umana e, al tempo stesso, ipertrofizza la ragione. Di questa viene postulato un uso, volendo utilizzare la

terminologia tomista, sempre *retto*, mentre la storia evidenzia come la *ratio* abbia avuto molto spesso un uso *oblicuo*.

Preso, dunque, atto dei limiti della ragione, contro la forma ottimistica e semipelagiana del prometeismo positivista, Prisco si concentra sulla conseguente necessità di un riferimento morale univoco e stabile e spiega tale esigenza, evidenziando che una morale autentica non può plasmarsi se non in funzione della destinazione finale dell'uomo e la sola in grado di illuminare l'uomo sulla sua destinazione finale è la morale rivelata.

Secondo la condivisibilissima opinione del Prisco, infatti, è la destinazione finale dell'uomo a definire il senso della vita e della morte, ed a proposito di quest'ultima, supremo enigma dell'esistenza umana, viene rimarcata l'assoluta incapacità della ragione a fornire una risposta. La questione ultima, infatti, va ben oltre gli schemi spazio-temporali tipici, ma, al tempo stesso, limitanti dell'uomo.

Inoltre è proprio la destinazione finale dell'uomo, per la propria prospettazione teleologica, la sola - secondo Prisco - che permette all'uomo di acquisire "conoscenza chiara, ferma e universale di tutti i morali doveri" ed è la sola che può aiutare l'uomo a superare il divario tra intelletto e volontà. Spesso, infatti, (come anche Cartesio sottolineerà) la volontà tende a prevalere sull'intelletto e l'uomo commette i più grandi errori sia sul piano del pensiero che della vita pratica, in quanto le argomentazioni, anziché seguire il loro corso retto, vengono pilotate da una *voluntas* che predetermina la conclusione del ragionamento, secondo i suoi *desiderata*.

Congruentemente con tali assunti, Prisco affronta l'ardua questione del libero arbitrio, in particolare quella del suo ruolo nella commissione del male morale. Appare evidente al nostro A. che quando, infatti, cerchiamo di misurare il grado di attività col quale il libero arbitrio concorre al male morale "vi scorgeremo una non minore oscurità". Di qui il ricorso all'unico strumento utile nella fattispecie, cioè la riflessione, per il carattere rigorosamente interno dell'attività del libero arbitrio. Operando un'analisi psicologica della dipendenza della volontà dalla ragione, sottolinea Prisco la difficoltà estrema nel cogliere il grado di cooperazione del libero arbitrio al male morale. Non a caso, Prisco ribadisce che "Volgete e rivolgete la questione, voi troverete sempre che la ragione umana è insufficiente a comporre un buon Codice Criminale, atto a ritrarre il delinquente nella sua perversità e ricondurlo al suo morale perfezionamento".

Ed è qui che la lettura cristiana della vicenda coglie l'emergere della reale consistenza del peccato originale, con le sue conseguenze di *corruptio*, e

la conseguente strutturazione della personalità umana con le sue tre libido: *libido habendi*, *dominandi* e *gaudendi*. Occorre, purtroppo, prenderne atto, se vogliamo confrontarci in termini di onestà intellettuale e realismo concreto con le risultanze della storia e della cronaca: negarlo o sminuirlo, a mo' di pelagiani o semipelagiani, costituirebbe un grave errore.

Per Prisco, la fallibilità dell'uomo, la limitatezza della ragione, l'oscurità cognitiva nell'antropologia cristiana sono effetti di uno *status corruptionis* che debilità le capacità dell'uomo e apre la porta alla necessità di ricorrere a qualcosa di superiore.

Correlato al tema, interessante e concreto è il discorso di Prisco sulla tolleranza. Si tratta di un argomento attuale, in ordine al quale l'atteggiamento di Prisco sarebbe giudicato come "politicamente scorretto", ma vale davvero la pena di leggere quanto assume il maestro napoletano con onestà intellettuale e senza pregiudizi. Si tratta di distinguere la tolleranza intesa come rispetto per la libertà di opinione, dalla tolleranza intesa come sintomo di relativismo. Accogliere la tolleranza in senso pieno ed incondizionato, infatti, equivale per il nostro A. a cadere nella deriva del relativismo con i suoi corollari (ateismo e deismo) in quanto "il vero che tollera il falso è un vero contraddittorio". La tolleranza, di per sé, non negativa, in questa accezione costituisce una degenerazione inaccettabile.

Andando ai corollari (deismo ed ateismo), la deriva che ne consegue appare rischiosa, in quanto, tesi fondamentale di Prisco è che il nucleo centrale di tali prospettive è l'attacco del sacro e del religioso, attraverso la negazione del soprannaturale.

La circostanza che solleva dubbi fondatissimi sulla correttezza di tale approccio è data da un fatto: l'uomo è per natura orientato al *religiosus*, e, quindi, al soprannaturale. Prisco fa riferimento, infatti, a quella che chiama "fede istintiva" nei confronti del soprannaturale, senza la quale non ci sarebbe la religione. La religiosità viene vista dal nostro A. come un *a-priori*, anticipando la visione dell'*homo religiosus* di Ries ed il nostro A. sviluppa la tematica sia in termini fenomenologico-descrittivi (si pensi all'universale fenomeno dell'*homo religiosus*), sia ontologici (si pensi all'*homo imago Dei*).

Le tesi di Prisco costituiscono una sorta di *memorandum* terribilmente attuale. In un'epoca di fede vacillante, perdita di riferimenti, e tolleranza intesa come cedimento dottrinale, in cui ad una prospettiva veritativa si preferisce una prospettiva caritativa, intesa in senso degenerativo, la lettura delle riflessioni del grande maestro non potrà che essere utile. La verità è, infatti, eterna;

le azioni temporali, invece, si esauriscono nella “scena di questo mondo”, destinata a passare.

Il soggetto di rivelazione. Considerazioni alla luce dell'antropologia cristiana

di Pierluigi Imperatore

1. L'anima: l'antropologia della Rivelazione

L'antropologia rivelata è, secondo il Magistero della Chiesa cattolica, l'antropologia dell'anima: alla luce dell'anima è possibile comprendere l'azione di Cristo, la quale ha riorganizzato l'anatomia umana, verticalizzandola dall'anima con il dono dell'Eucaristia.

Vengono di seguito riportati e commentati alcuni articoli del *Catechismo della Chiesa Cattolica*, testo che conserva e custodisce il deposito della Fede.

> «Il corpo dell'uomo partecipa alla dignità di "immagine di Dio": è corpo umano proprio perché è animato dall'anima spirituale, ed è la persona umana tutta intera ad essere destinata a diventare, nel Corpo di Cristo, il tempio dello Spirito. "Unità di anima e di corpo, l'uomo sintetizza in sé, per la sua stessa condizione corporale, gli elementi del mondo materiale, così che questi, attraverso di lui, toccano il loro vertice e prendono voce per lodare in libertà il Creatore. Allora, non è lecito all'uomo disprezzare la vita corporale; egli anzi è tenuto a considerare buono e degno di onore il proprio corpo, appunto perché creato da Dio e destinato alla risurrezione nell'ultimo giorno"»[1].

In chiave teologica il corpo è quella dimensione che viene definita l'Io, derivante dal tetrapode soma-cervello-psiche-linguaggio. In quanto tale il corpo è un luogo di co-produzione: non è solo creato dal Padre, ma è anche prodotto e inficiato dai *caregiver*.

L'essere umano è costituito da tanti corpi. Il corpo che partecipa alla dignità di immagine del Padre è il corpo organizzato dall'anima: il corpo a immagine del Padre è il corpo creato e donato dal Corpo di Cristo, dall'Eucaristia, e nutrito della sua Parola.

L'anima, componente più profonda dell'uomo, componente al di là del suo Io e della sua personalità, non va confusa con la corteccia prefrontale dor-

[1] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, n. 364 (c'ora in poi CCC).

solaterale. L'anima è donata dalla relazione verticale con il Padre, non è un prodotto umano, "è creata direttamente da Dio"[2]. La suddetta struttura corticale è, invece, effetto della genetica[3] e il suo uso è un prodotto delle relazioni. "L'unità dell'anima e del corpo è così profonda che si deve considerare l'anima come la «forma» del corpo; ciò significa che grazie all'anima spirituale il corpo, composto di materia, è un corpo umano e vivente; lo spirito e la materia nell'uomo non sono due nature congiunte, ma la loro unione forma un'unica natura"[4].

Vi è una differenza tra la sostanza dell'anima e la sostanza del corpo. Se nella creazione l'uomo è stato creato come un tutt'uno unitario di corpo e anima, con il peccato il corpo-anima non è stato più un tutt'uno; è per il dono dalla resurrezione che il corpo-anima torna un tutt'uno: è per la grazia della resurrezione che è possibile verticizzare il corpo dall'anima.

Corpo e anima non sono due nature congiunte, ma la loro unione forma un'unica natura; anima e corpo sono strutturalmente uniti, ma il loro funzionamento può non essere congiunto. Corpo e anima non sono separati, ma sono disgiunti: corpo e anima sono, dunque, uniti e disgiunti, ossia tra di loro non c'è un giunto naturale.

"Cristiani non si nasce, si diventa"[5], come ci ricorda Tertulliano: la modalità tramite la quale ciò avviene è accogliendo nel proprio corpo l'Eucaristia e accogliendo nel proprio linguaggio e nel proprio comportamento Cristo come unico e solo giunto, come unico Salvatore[6], che consente alla creatura di agire nel Padre. Gesù, in quanto unico giunto, consente la torsione del desiderio: dal desiderio incestuoso edipico[7] (Freud) al desiderio del Padre, dal desiderio di guarire alla guarigione del desiderio.

---

[2] CCC, n. 366. Il Catechismo riprende l'espressione "l'anima è creata direttamente da Dio" (CCC, n. 366) dai seguenti documenti: PIO XII, Lettera enciclica *Humani generis* (12.08.1950) in DS 3896. PAOLO VI, *Credo del popolo di Dio* (30.06.1968) in AAS 60 (1968).

[3] Cfr. E. BONCINELLI, *I nostri geni. La natura biologica dell'uomo e le frontiere della ricerca*, Einaudi, Torino 1998.

[4] CCC, n. 365.

[5] TERTULLIANO, *Apologeticum*, 18,5, in PL 1,384.

[6] Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiarazione *Dominus Iesus* circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa (06.08.2000).

[7] Cfr. S. FREUD, *Il tramonto del complesso edipico*, tr. it., Boringhieri, Torino 1924; S. FREUD, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, tr. it., Boringhieri, Torino 1905; S. FREUD S., *Per la storia del movimento psicoanalitico*, tr. it., Boringhieri, Torino 1975; S. FREUD, *Un bambino viene picchiato*, tr. it., Boringhieri, Torino 1919.

Il corpo è ciò che abbiamo maturato nelle relazioni con i *caregiver*: il corpo non ha per fine il Padre, non ha per fine la Rivelazione; il corpo, inteso come tetrapode soma-cervello-psiche-linguaggio, produce una personalità, che viene chiamata "Io", che non è descrittivo autenticamente di me, è solo descrittivo storicamente di me: per tale motivo nel corpo, ossia nel corpo non "contaminato" dall'Eucaristia, non posso e non potrò trovare la percezione di me dall'anima, in quanto corpo e anima sono disgiunti.

Un effetto della disgiunzione tra anima e corpo risiede nel percorso spirituale: se voglio fare un percorso spirituale tutto ciò che sento nel corpo non potrà essere considerato indicativo di ciò che sono nel Padre. L'apice dell'esperienza nel corpo può favorire la vita dell'anima, perché nel corpo c'è comunque l'azione della grazia, ma non avviene direttamente come nell'anima, in quanto corpo e anima hanno due nature non congiunte.

Anima e corpo sono uniti, formano una unità, ma non sono congiunti. Se l'anima e il corpo, uniti, funzionano insieme, allora l'anima dà forma cristica al corpo, unica forma non biopolitica. L'anima forma un'unità con il resto delle componenti, un'unità con il soma, il cervello, la psiche, il linguaggio, un'unità che è in grado di dare forma, ossia dare un orientamento. Anima e corpo sono in unità, una unità che non è completamente operante sincronicamente: è una unità operante diacronicamente.

"La Chiesa insegna che ogni anima spirituale è creata direttamente da Dio – non è «prodotta» dai genitori – ed è immortale: essa non perisce al momento della sua separazione dal corpo nella morte, e di nuovo si unirà al corpo al momento della risurrezione finale"[8].

Nell'antropologia della Rivelazione l'uomo è composto di due parti: una prodotta dai genitori, il corpo, e una non prodotta dai genitori, l'anima spirituale. L'anima non è un prodotto delle relazioni, non è un prodotto biopolitico, in quanto creata direttamente dal Padre: l'anima, in quanto creata "direttamente" dal Padre, è condizionata solo dalla Trinità.

Si diviene dunque soggetti di Rivelazione grazie alla presenza dell'anima. L'anima è l'organo percettivo in cui non ha presa la percezione trasmessa da alcuna persona. L'anima è blindata dall'umano, ossia non è condizionabile da alcuna relazione umana. L'anima è un organo percettivo univoco, non bi-univoco: è un organo che non risente della relazione con gli altri. Nell'anima non hanno presa i *caregiver*, nell'anima non ha presa nessuno. Nell'anima ha presa solo il Padre, Creatore diretto dell'anima. L'azione salvi-

[8] CCC, n. 366.

fica di Cristo consente all'anima di dare forma al corpo biopolitico e, quindi, di sentire lo Spirito Santo in anima, ossia di sentire azioni e scelte di vantaggio nel disegno del Padre.

Il corpo è prodotto dai genitori e articola il desiderio all'interno dell'assetto *body-brain-mind*[9], ossia all'interno di quello che può essere considerato il tetrapode soma-cervello-psiche-linguaggio. Il desiderio del corpo è un desiderio del mondo o un desiderio dei padri o un desiderio del trigenerazionale.

L'anima produce sempre un cortocircuito, non sensibile immediatamente nel corpo biopolitico, ossia senza le pratiche del silenzio, del deserto, dell'adorazione, della preghiera. Ogni essere vivente percepisce costantemente, per l'azione della grazia del Padre, un cortocircuito, diverso dal cortocircuito prodotto dalla corteccia prefrontale dorsolaterale. L'anima cortocircuita, ossia mette in scacco, il corpo e la programmazione parentale nel corpo: l'anima fa in modo di considerare non vero quello che nel corpo viene considerato vero, perché rivela, nel corpo, Cristo, unica Verità di Salvezza, unica Verità di *Theosis* per ogni persona.

La vita spirituale cristiana inizia nel momento in cui viene barrata la propria identità, non negata, ossia castrata: passando dalla castrazione edipica, necessaria per far emergere la capacità simbolica, alla castrazione identitaria, necessaria per far emergere la *Theosis*.

Ciò che è descrittivo autenticamente di me proviene solo dall'anima: l'anima è il luogo in cui il Padre agisce direttamente; il corpo è il luogo in cui il Padre agisce indirettamente perché il corpo risente anche della genetica, della cultura, delle relazioni. Solo nell'anima l'azione del Padre è diretta, costante, non muta mai, ha sempre e solo uno scopo: quello di attirare a sé e di mostrarci il Figlio come Verità (Gv 14, 6).

Il rischio nella vita spirituale è dunque quello di considerare il contenuto spirituale in funzione della regolazione corporea. L'organo dell'anima non funziona con gli stessi parametri del corpo: il costrutto della regolazione, costrutto oggi valorizzato nel panorama scientifico e utilissimo per l'età evolutiva e per la psicoterapia, diventa un paradosso nell'età adulta, per il cristiano orientato alla santità. Si pensi a Carlo Acutis, a Chiara Corbella, esempi contemporanei di evoluzione cristiana che rappresentano l'emblema della lontananza dal parametro della regolazione corporea per la crescita cristiana.

Il corpo non è un veicolo di garanzia per incontrare il Padre. L'anima

[9] Cfr. A. IMBASCIATI, *BodyBrainMind. Sette lezioni per una neuropsicoanalisi*, Mimesis, Milano 2020.

deve orientare il corpo: l'esperienza dell'anima produce nel corpo un livello di insoddisfazione biologica, poi un livello di insoddisfazione di senso, in quanto il nostro corpo ha una soddisfazione di senso proveniente dal tripode di senso, il senso comune, il buon senso e il senso storico.

L'anima, come organo donatoci dal Padre, ha due caratteristiche: in primo luogo la peculiarità di questo organo è che il Padre agisce direttamente, cioè senza mediazione. L'anima è il luogo in cui il Padre parla, comunica direttamente: è un luogo in cui la Parola è sempre in carica, ossia in cui la Parola ha sempre presa perché rivela la pochezza e l'inutilità delle parole degli uomini come parole di salvezza. In secondo luogo, l'anima è un elemento "costitutivo", ossia non è prodotto dai *caregiver*. Nel nostro apparato siamo costituiti da un qualcosa che è un centro e, in questo centro, che è l'anima, c'è un vertice, ossia c'è la possibilità di andare a verticizzare, per grazia, la nostra esperienza concreta; l'uomo ha in sé un *focus*: il *focus* dell'anima che verticizza, che riorganizza la struttura più profonda personologica.

Ogni persona non verticizzata in anima trasferisce cinque mancanze, di cui due sono state studiate da Jacques Lacan[10] e Jean Paul Sartre[11] e tre possono essere evinte dalla Dossologia della Preghiera Eucaristica III: "Per Cristo, con Cristo e in Cristo…"[12]. Le cinque mancanze sono: la mancanza-a-essere, studiata da Lacan; la mancanza-di-essere, studiata da Sartre; la mancanza-per-essere; la mancanza-con-essere; la mancanza-in-essere. Gli ultimi tre costrutti possono essere introdotti dall'integrazione tra i contributi provenienti dalla filosofia e dalla psicoanalisi, considerati ancillari alla teologia.

La *mancanza-per-essere* (in Cristo), la *mancanza-con-essere* (in Cristo), la *mancanza-in-essere* (in Cristo) possono essere così esplicitate: Cristo, con il suo corpo, fedele alla Parola del Padre, diventa il primo umano che buca la *mancanza-a-essere* (Lacan) e la *mancanza-di-essere* (Sartre), perché rende il corpo biopolitico il luogo *per-essere*, tramite Lui, nel Padre; il luogo capace di *con-essere*, tramite Lui, nel Padre; il luogo capace di *stare in-essere*, tramite Lui, nel Padre. Il rovesciamento della *mancanza-a-essere* e della *mancanza-di-essere* disvela, nella storia personale, la storia della Salvezza.

Possiamo, infine, esplicitare la differenza tra lo sviluppo della coscienza nel corpo, studiata e proposta dalla neurobiologia interpersonale, e la for-

[10] Cfr. J. LACAN, *Discorsi sulla causalità psichica*, tr. it., in CONTRI G., Scritti, Einaudi, Torino 1946.
[11] Cfr. J. SARTRE J., *L'essere e il nulla,* tr. it., Saggiatore, Milano 2014.
[12] Cfr. *Messale Romano*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2021[3].

mazione della coscienza dall'anima. Lo stato di coscienza è funzione della struttura del corpo. La coscienza morale è, invece, funzione della struttura dell'anima. L'espressione "formazione della coscienza" viene utilizzata nel Magistero per indicare lo sviluppo della coscienza a cui possiamo arrivare tramite la Rivelazione; la coscienza morale, funzione della struttura dell'anima, percepisce la creaturalità e il Padre Creatore, riconosce in Cristo il Salvatore, riconosce nello Spirito il consolatore e, soprattutto, riconosce nel Corpo di Cristo il principio organizzatore di se stessa. Finché non vi sono questi elementi non si può parlare di coscienza morale formata: nell'anima abbiamo un residuo di coscienza morale, che non va confuso con la formazione della coscienza morale[13], con ciò che è ottenibile ed "è un compito di tutta la vita"[14].

2. L'esperienza del Padre e la riorganizzazione percettiva

L'esperienza dell'incontro con il Padre si verifica nella misura in cui metto in discussione il mio Io e mi rifondo antropologicamente nell'incontro con il Padre: le categorie antropologiche non sono più quelle che derivano da mio padre, da mia madre, dagli agenti di socializzazione: tutti costoro sono portatori di *ipseità*, non di *esseità*. Tutti costoro sono gente "morta" (Mt 8, 22: "Lascia che i morti seppelliscano i loro morti"), tutti costoro non-sono, in essere, nel Padre, ossia non sono portatori di *esseità*. Tutti costoro non sono il Padre, non sono Io-Sono: "Caterina, ricordati che Io-Sono Colui che sono, e tu sei colei che non è"[15]. Tutti costoro sono portatori di *ipseità*, ossia sono individui dotati di stato di coscienza, ma non di *esseità*: i *caregiver* sono portatori di *ipseità*, non di *esseità*.

L'esperienza del Padre è sperimentare che la nostra ontologia, ossia la conoscenza del nostro essere, della realtà necessaria per essere, degli oggetti per essere, è indipendente dal nostro fare, ossia dal fare generato dall'azione senza il Padre (Gv 15, 5: "Senza di me non potete fare nulla"); è indipendente dal nostro avere; è indipendente da quello che crediamo di essere. L'esperienza del Padre è sperimentare che la vita non dipende da ciò che facciamo, da ciò che crediamo di essere, da ciò che abbiamo. Nell'esperienza empirica del Padre intuisco che la natura più profonda di me come persona

[13] CCC, nn. 1783-1784-1785.

[14] Ivi, n. 1784

[15] RAIMONDO DA CAPUA, *Legenda maior di santa Caterina da Siena*, Cantagalli, Siena 1994, p. 97.

non dipende da ciò che ho, da ciò che faccio, da ciò che credo di essere: dipende da una relazione con un Invisibile che mi sconcerta. L'esperienza del Padre è l'esperienza del valore del nulla, l'esperienza del valore della conoscenza non conosciuta, della nube della non conoscenza.

Solo il Padre è datore di vita, di una vita di *esseità* nella realtà: il Padre è colui che mi immette nella realtà e nella vita per essere, non per ipseizzarmi secondo indicazioni immaginarie.

L'esperienza del Padre è possibile tramite il dono di tempo non strutturato in cui non fare: è da questa esperienza che posso fare esperienza ontologica del Padre. Per stare in contatto con il Padre occorre un tempo non strutturato, necessario per rendersi conto che ciò che ho, ciò che faccio, ciò che credo di essere non è profondamente identitario nell'essere, bensì è identitario in *ipseità*. Identitario è solo ciò che proviene dalla relazione con il Padre, altrimenti credo costantemente di valere per ciò che faccio, per ciò che ho (risorse, titoli, capacità), per ciò che credo di essere (conforme o meno ad un ideale). L'esperienza del Padre è nell'esperienza correttiva dello *shabbat*, è l'esperienza che tutto va avanti anche senza di noi e al di là di noi.

La prova dell'aver empiricamente vissuto l'esperienza del Padre è nella sovversione delle parole dalla Parola, ossia un'esperienza di sovversione dell'idea di sé. L'esperienza del Padre è un'esperienza di riorganizzazione percettiva: all'inizio è un'esperienza flebile, poi diventa profonda perché incrina la percezione storica di sé, considerata dell'ordine della verità e della realtà.

L'esperienza del Padre è un'esperienza di sovversione antropologica: inizia nell'identità storica di corpo e finisce con l'identità rivelata di corpo-anima. È un'esperienza in cui se parto cerchio, figura geometrica avente un unico fuoco, il corpo, torno ellisse, figura geometrica avente due fuochi, anima e corpo. Nell'esperienza del Padre posso sentire in me un altro vertice, il vertice dell'anima, posso dare al mio passato di ferita, che rimarrà una ferita, una possibile lettura che a me non sarebbe mai venuta, in quanto rivelata nell'esperienza, tramite Cristo, della mia vita verticizzata dall'anima.

L'esperienza del Padre nasce come esperienza del non fare e conduce all'incontro con Lui che riorganizza la mia esistenza perché si muove non sull'asse del corpo, ma sull'asse dell'anima; l'esperienza del Padre è un'esperienza che avviene nell'anima: tramite l'anima mi rendo conto che Lui esiste, ossia tramite ciò che Lui in me ha creato direttamente.

Vi è una differenza sostanziale tra l'esperienza del Padre e le esperienze psicoanalitiche. Se l'esperienza del Padre e le esperienze psicoanalitiche han-

no in comune la percezione della mancanza d'essere, l'esperienza psicoanalitica ha come obiettivo quello di annodare la propria storia in una nuova significazione, proveniente dall'assunzione del linguaggio del sogno, mentre l'esperienza del Padre non si occupa della nuova significazione, bensì permette al mio passato di essere organizzato in un'opera di misericordia, indicata da Lui, dell'ordine dell'empirico.

Nell'esperienza del Padre possiamo scorgere e cogliere il vertice dell'anima: un mistero che è sempre stato in noi, che abbiamo l'obbligo di custodire. L'ascesi è il non fare, è il custodire il luogo in cui è accaduta questa esperienza, in quanto io divento me nella misura in cui mi ricevo dal Padre riorganizzando me.

Nell'esperienza del Padre intercetto l'esistenza di un Lui, che io non ho creato, che io non ho prodotto: è un Lui che si è presentificato a me e che, presentificandosi a me, ha prodotto un rovesciamento antropologico, un rovesciamento della struttura con la quale mi auto-percepisco. Non mi percepisco più costituto solo da un corpo, ma mi percepisco organizzato dall'anima. Dopo l'incontro con il Padre percepisco in me l'anima, un luogo in cui il Padre si è manifestato senza che abbia fatto nulla per consentirgli tale manifestazione, avendo fatto solo per constatare tale manifestazione.

L'esperienza del Padre è l'esperienza dell'incontro con Lui che mi fa incontrare me che riorganizza me, senza alcun tipo di merito, ma per i meriti di Cristo.

3. Il desiderio del Padre e la co-creazione

L'esperienza del Padre amplificherà il passaggio dal desiderio personale al desiderio del Padre.

Vi è una differenza tra il desiderio del Padre, il desiderio del Figlio e il desiderio dello Spirito.

Il desiderio del Padre è la riorganizzazione della vita dal vertice dell'anima e la ricerca della verità sul piano trascendentale. Il desiderio del Figlio è la ricerca della verità sul piano immanente e il dono del Suo corpo affinché il nostro corpo sia capace del Padre. Il desiderio dello Spirito è rendere la nostra storia un contributo alla storia della Salvezza, tramite l'agire un'opera di misericordia indicata dal Padre.

Il desiderio del Padre ci orienta sia alla felicità sia alla verità: il suo desiderio è donarci la felicità, possibile solo per effetto dell'essere parte del suo

desiderio[16]. Il desiderio del Padre è, inoltre, che noi conosciamo la verità. Ogni essere umano deve riconoscere che è costituito di verità con v-minuscola, che non sono dell'ordine della verità con V-maiuscola, caratteristica propria solo delle Verità Rivelate.

Il Padre è un *Deus desiderans*, un Dio che desidera e suscita il suo desiderio nel nostro cuore. Il desiderio del Padre muove il nostro cuore[17], cioè riorganizza la nostra memoria. Il desiderio del Padre garantisce una riorganizzazione della memoria, in quanto produce una disidentificazione dal cuore, dalla memoria storica, non per cancellarla (i traumi restano, le incapacitazioni restano…), ma al fine di riorganizzarla dal suo desiderio. L'itinerario spirituale cristiano può essere anche considerato un percorso di riorganizzazione mnestica.

Il desiderio del Padre è ciò di cui facciamo esperienza dall'anima, avendo così accesso ad una percezione completamente nuova, irriproducibile da soli. Nel desiderio del Padre ogni desiderio si vaporizza.

Nella creazione l'uomo è creato con un unico desiderio: il desiderio del Padre. In Gen 3, 6 la natura viene definita bella, ma non desiderabile, perché il solo desiderio dell'uomo era il desiderio del Padre.

Il Padre ci ha creati con un ingranaggio spirituale, che è l'anima, la quale ha la capacità di detronizzare, di cortocircuitare, di mandare in frantumi gerarchici (non strutturali) qualsiasi tipo di organizzazione appresa. È solo il desiderio del Padre che ci permette di esodarci, ossia di fare un esodo, dalla nostra identità appresa.

Il desiderio del Padre è la *Theosis*[18], la divinizzazione, che comporta, come effetto, la felicità; l'amore del Padre è indipendente da qualsiasi azione: non è l'azione che configura la qualità della relazione con il Padre, ma è il riconoscere l'azione del Padre.

Vi è una differenza sostanziale e ontologica tra il desiderio del Padre e il desiderio umano. Il desiderio umano autentico può essere recuperato, nel dispositivo psicoanalitico, tramite la capacità di articolare il linguaggio, svincolato dalla catena delle significazioni. Il desiderio del Padre, invece, si acquisisce con un processo inverso: ossia sostituendo la Parola del Padre alle nostre parole. La Parola del Padre deve diventare l'interferenza nella catena della significazione delle nostre parole. La Paola del Padre rivela la Babele

[16] CCC, n. 27.

[17] Ivi.

[18] Cfr. ATANASIO DI ALESSANDRIA, *De incarnatione*, 54, 3 in *SC* 199, 458 e in PG 25, 192.

nella nostra catena di significazione.

Il desiderio del Padre ha le caratteristiche dell'incomodo, dello scomodo, del fastidioso, del disagevole, del disturbante, dello spiacevole, del seccante, del faticante, del sofferenziale, del dolorante. Il desiderio del Padre non è dell'ordine del naturale, come il desiderio personale: diventa un percorso di arteficio, ossia di qualcosa che è opposto al naturale.

Il desiderio del Padre si declina in un'opera. Il desiderio del Padre non è una significazione, punto di arrivo del dispositivo psicoanalitico: il Padre ci chiama a usare il nostro passato non per dare una significazione, ma per fare un'opera di co-creazione, quindi un'opera sua, ossia un'opera di misericordia.

Se nei dispositivi umani persiste il desiderio di guarire dalle ferite del passato, nel dispositivo del percorso spirituale cristiano avviene che, quando c'è il passaggio dal desiderio di guarire alla guarigione del desiderio, il Padre ci dona il suo desiderio; finché rimaniamo nel desiderio dell'Io, ossia il desiderio di guarire, un desiderio dal corpo, avremo tantissimi desideri, ma non avremo il desiderio del Padre, un desiderio dall'anima.

Il desiderio del Padre è una chiamata alla co-creazione.

La co-creazione è la co-partecipazione: il collaborare alla creazione del Padre, sapendo di costituire qualcosa di irrisorio che morirà con me.

Il costrutto della co-creazione è insito nello *Sabbath* (Gen 2, 2). Il verbo ebraico dello *Sabbath*[19] non è "si riposò", ma "si ritirò", "si contenne". Il Padre non completa la creazione non perché non possa completarla, ma perché vuole la co-partecipazione più di quanto voglia la perfezione: per il Padre la perfezione è la co-partecipazione all'imperfezione della creazione. Il Padre poteva rendere la creazione completa, ma si è ritirato dalla creazione affinché fosse completata dalle molteplici soggettività di ognuno di noi con Cristo. Il Padre è amante di una completezza plurima della sua stessa creazione; il Padre crede che la sua stessa creazione diventerà migliore tramite le sue creature, migliore di come lui l'avrebbe potuta fare senza le sue creature. Il Padre crede che la sua creazione, ibridizzata dall'imperfezione delle sue creature in Cristo, morte alla vita del mondo, divenga imperfezione carica di bellezza.

Per cogliere la ricchezza del messaggio della Rivelazione dobbiamo ricordarci come il Padre ha creato (Gen 2). La perfezione della creazione è la limitazione della creazione stessa: il Padre ha creato la creazione limitando la sua azione, in modo che la perfezione della sua creazione potesse avere completezza nell'imperfezione dell'azione con i figli; il Padre, che nella sua onto-

[19] Cfr. A. HESCHEL, *Il sabato. Il suo significato per l'uomo moderno*, tr. it., Garzanti, Milano 2001.

logia e nella sua fenomenologia è perfetto, decide di creare, non in modo imperfetto, ma in modo limitato, la sua creazione, al fine che la creazione, limitata dalla sua azione, fosse completata dall'imperfezione dei suoi figli, un'imperfezione tendente alla divinità, alla *Theosis*, grazie all'azione del Figlio. L'opera del Padre è una creazione colma di mancanza, che non è la manifestazione della sua assenza, ma la manifestazione della sua deliberazione affinché, nella mancanza, si possa manifestare la nostra unicità in co-creazione: "La creazione stessa attende con impazienza la Rivelazione dei figli di Dio" (Rm 8, 19). In anima noi co-partecipiamo costantemente alla creazione. È nella co-creazione che passiamo da immagine a somiglianza: l'anima è l'organo che ci ricorda che niente ci sottrae dalla responsabilità di essere co-creatori.

4. L'esperienza del Figlio e la liberazione dalla paura della morte

Per i meriti del Figlio noi siamo in grado di vivere in corpo la vita dell'anima; la vita dell'anima in corpo è resa possibile dal Figlio il quale, rivelandoci l'amore del Padre e donandoci il suo Corpo, ci permette di riconoscere la verità in noi e ci rivela la Verità di noi in corpo. Cristo dona corpo all'anima regalandoci così di sentire carnale l'intuizione della presenza del Padre (Es 33, 18 e 34, 10; Lc 6, 20-31).

L'incontro con Cristo ha una qualità trasformativa irrazionale: irrazionale non significa irragionevole; irrazionale significa non comprensibile razionalmente, secondo il tripode di senso, vale a dire secondo il senso comune, il buon senso e il senso storico.

Cristo ci libera (Gal 5, 1.13) dal processo decisionale, condotto secondo la *ratio* della morte. Chi fa esperienza del Figlio sperimenta l'essere liberati dalla paura della morte: non vuol dire essere liberati da ciò che sentiamo nel corpo sotto l'angoscia, ma liberati dal comportamento finale sotto l'angoscia. Il nostro corpo, sotto le tre angosce ancestrali, di annichilimento, di frantumazione ed esistenziale, reagisce secondo il tripode di senso. Nell'esperienza di Cristo, mentre nel nostro corpo sentiamo queste tre angosce, diveniamo capaci, non per i nostri meriti, ma per la grazia, di prendere una scelta diversa da quella suggerita dal corpo.

Come riporta Ratzinger nel contributo "Il Dio della fede e il Dio dei filosofi"[20], l'incontro con Cristo non è l'incontro con un sistema filosofico, as-

[20] Cfr. J. RATZINGER, *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi*, Marcianum Press, Roma 2013.

siologico, pedagogico, antropologico. L'incontro con Cristo è l'incontro con una persona. L'esperienza di Cristo implica un effetto concreto, empirico: ci libera dalla paura della morte. La prova che siamo amati è che siamo liberati: chi ha fatto esperienza di Cristo si comporta da libero, non si comporta da schiavo (Gal 5, 1). Cristo ci ha liberati dalla paura della morte, quindi noi dobbiamo andare nei luoghi di morte, animati dallo Spirito, e creare opere che chiamino in vita i fratelli che stanno nella morte, ossia nelle strutture di peccato, nelle culture di peccato, nelle culture di morte.

Il dono di Cristo non è orientarci dall'anima, per fare questo non c'era bisogno della sua venuta; il dono del Figlio è cristificarci, divenire cristiformi, dono che produce, per *kenosi*, la *Theosis*: è con Cristo che si passa da essere co-creatori, elemento proprio dell'esperienza del Padre, a essere "non più io che vivo, ma Cristo vive in me" (Gal 2, 20).

Un primo passaggio per fare esperienza del Figlio è entrare nel tetrapode del corpo dal linguaggio: sovvertendo le mie parole dal vertice della Parola invalido la catena della significazione e mi barro nella catena della significazione di massa per significarmi tramite Cristo. La messa in discussione del Grande Altro in me (il linguaggio) per definirmi dalla Parola produce psichicamente un'esperienza para-psicotica: la catena della significazione umana è basata sulla sequenzialità delle parole. Se sovverto le parole con la Parola di Cristo porto nel corpo una destabilizzazione. La prima esperienza del Figlio è possibile quando facciamo l'azione terribile di sovvertire le nostre parole per organizzarci dalla Parola.

5. Il desiderio del Figlio e l'Eucaristia

Il desiderio del Figlio è insegnare il modo per eccellenza di divenire co-creatori. Inoltre è renderci conformi al progetto iniziale in cui avevamo un corpo capace del Padre. Il desiderio del Figlio è creare in noi un corpo con il suo Corpo e nutrirlo con la Parola.

Come riporta la Lettera Apostolica "*Desiderio Desideravi*" il desiderio di Gesù è quello di mangiare la Pasqua con i suoi e con ogni uomo[21]. Il desiderio di Gesù non è il desiderio del Padre. Il desiderio del Figlio è attrarci alla sua cena affinché partecipiamo della salvezza con il nostro corpo. Il desiderio del Figlio è donare alla nostra anima il corpo pensato dal Padre per noi sin dall'eternità. Il desiderio del Figlio è donarci il suo Corpo per mantenere

[21] Cfr. FRANCESCO, Lettera apostolica *Desiderio desideravi* (29.06.2022), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2022, n. 2.

l'esperienza dell'anima donata dal Padre. Il Figlio ci dona un corpo, il Suo Corpo, che consente all'anima di rendere stabile l'esperienza del Padre. Il dono del Figlio è quello di portarci a voler costruire un corpo per la salvezza, un corpo capace di stare nel peccato (Gv 1, 29: "Ecco l'Agnello di Dio, colui che toglie il peccato del mondo"). Il desiderio di Cristo è che noi abbiamo il suo Corpo per seguire la vita definitiva del Padre; solo avendo il suo Corpo, pur continuando a fare i peccati, ci possiamo rendere conto del peccato del mondo (Gv 1, 29) e possiamo decidere di distanziarci da esso. Il Corpo di Cristo in noi, l'Eucaristia, rende immune la presa che il principe del mondo agisce sul nostro corpo.

Il desiderio di Cristo è il desiderio di donarci un corpo che ci consente di articolare il desiderio del Padre: senza Cristo non avremmo avuto mai il corpo che ci mette nella condizione di realizzare il desiderio del Padre; Cristo ci dona il suo Corpo che ha già rotto con il peccato del mondo. Senza Cristo non avremmo mai avuto il corpo per vivere nel mondo l'anima: un corpo giunto, non unito, all'anima.

Cristo ci rivela ciò che possiamo essere nel Padre: figli nel Figlio (Rm 8, 15-17). Il desiderio del Figlio è che tutti conoscano il Padre (Gv 17, 3). È per i meriti di Cristo che l'anima e il corpo possono tornare giunti, in virtù del dono del Corpo di Cristo nell'Eucaristia. In altre parole, anima e corpo possono tornare ad essere simbolo, ossia possono ri-unirsi, per giunzione, tramite il Corpo di Cristo che nutre un corpo, nella creatura, diverso dal corpo biologico: l'unità tra corpo ed anima è per la giunzione operata da Cristo.

A tal proposito ebbe a scrivere Guardini: «Con ciò si delinea il primo compito del lavoro di formazione liturgica: l'uomo deve diventare nuovamente capace di simboli»[22]. Questo impegno riguarda tutti, ministri ordinati e fedeli. Il compito non è facile perché l'uomo moderno è diventato analfabeta, non sa più leggere i simboli, quasi non ne sospetta nemmeno l'esistenza. Ciò accade anche con il simbolo del nostro corpo. È simbolo perché intima unione di anima e corpo, visibilità dell'anima spirituale nell'ordine del corporeo e in questo consiste l'unicità umana, la specificità della persona irriducibile a qualsiasi altra forma di essere vivente. La nostra apertura al trascendente, a Dio, è costitutiva: non riconoscerla ci porta inevitabilmente ad una non conoscenza oltre che di Dio, anche di noi stessi. Basta vedere il modo paradossale con il quale viene trattato il corpo, ora curato in modo quasi ossessivo inse-

[22] R. GUARDINI, *Liturgische Bildung* (1923) in *Liturgie und liturgische Bildung*, Grünewald, Mainz 1992, p. 36 (tr. it., *Formazione Liturgica* , Queriniana, Brescia 2022, p. 60).

guendo il mito di una eterna giovinezza, ora ridotto ad una materialità alla quale è negata ogni dignità. Il fatto è che non si può dare valore al corpo partendo solo dal corpo. Ogni simbolo è nello stesso tempo potente e fragile: se non viene rispettato, se non viene trattato per quello che è, si infrange, perde di forza, diventa insignificante.

Non abbiamo più lo sguardo di san Francesco che guardava il sole – che chiamava fratello perché così lo sentiva – lo vedeva *bellu e radiante cum grande splendore*, e, pieno di stupore, cantava: *de te Altissimu, porta significatione*. L'aver perso la capacità di comprendere il valore simbolico del corpo e di ogni creatura rende il linguaggio simbolico della Liturgia quasi inaccessibile all'uomo moderno. Non si tratta, tuttavia, di rinunciare a tale linguaggio: non è possibile rinunciarvi perché è ciò che la Santissima Trinità ha scelto per raggiungerci nella carne del Verbo. Si tratta, piuttosto, di recuperare la capacità di porre e di comprendere i simboli della Liturgia. Non dobbiamo disperare, perché nell'uomo questa dimensione è costitutiva e, nonostante i mali del materialismo e dello spiritualismo – entrambi negazione dell'unità corpo e anima – è sempre pronta a riemergere, come ogni verità"[23].

"La domanda che ci poniamo è, dunque, come tornare ad essere capaci di simboli? Come tornare a saperli leggere per poterli vivere? Sappiamo bene che la celebrazione dei sacramenti è – per grazia di Dio – efficace in se stessa (*ex opere operato*) ma questo non garantisce un pieno coinvolgimento delle persone senza un adeguato modo di porsi di fronte al linguaggio della celebrazione. La lettura simbolica non è un fatto di conoscenza mentale, di acquisizione di concetti ma è esperienza vitale"[24].

Se anima e corpo tornano ri-uniti ontologicamente, in virtù del Corpo di Cristo, senza la capacità simbolica anima e corpo potrebbero restare separati sul piano fenomenologico ed empirico. Senza la capacità simbolica la liturgia non si comprende. È solo dalla capacità simbolica e dalla simbolica della Rivelazione che si può comprendere il dono dell'Eucaristia e il desiderio del Figlio. Vi è infatti un rapporto profondo tra l'Eucaristia e la capacità simbolica, declinabile nelle categorie della linguistica, della semantica, della sintattica.

Il Corpo di Cristo mi permette, nel mio corpo, di sentirmi svincolato dal corpo biopolitico: per l'azione di Cristo posso facilitare l'esperienza di una nuova Parola che genera nuovi significati ai significanti soliti. L'Eucaristia consente una mutazione di significante e di significati: facilita un'attività della capacità simbolica. La capacità simbolica è la facoltà più alta e si sviluppa

[23] Cfr. FRANCESCO, Lettera apostolica *Desiderio desideravi*, cit., n. 44.
[24] Ivi, n. 45.

nell'istante in cui il corpo (soma-cervello-psiche-linguaggio) coglie l'esistenza di qualcosa che è al di là di sé: siamo partecipi di una bellezza prodotta da terzi.

Per consentire all'Eucaristia di avere presa nel mio corpo occorre una costituzione simbolica: occorre la sottrazione della simbolica del tripode di senso; diversamente, anche se assumo l'Eucaristia, l'assenza della simbolica potrebbe non permettere all'Eucaristia di agire. L'Eucaristia diventa importante se riesco a significarla: la significazione, l'atto simbolico e la simbolica sono funzionali a rendermi conto che l'Eucaristia è qualcosa che ha un valore nella misura in cui sottraggo valore ad altre cose. È qui che si configura il passaggio dalla simbolica del corpo alla simbolica dell'Eucaristia.

L'Eucaristia può essere considerata come un sistema connettivo all'anima. L'Eucaristia si apprezza se noi frequentiamo parole di salvati, se alimentiamo il suo Corpo in noi nella significazione dalla Parola. La comprensione dell'Eucaristia è fortemente legata all'elemento simbolico: il linguaggio è un elemento centrale per poter capire il simbolismo dell'Eucaristia; senza la nostra capacità linguistica l'Eucaristia non si riesce a comprendere: se non recuperiamo l'uso delle parole, la Parola non prende il sopravvento e la confondiamo con le parole. La capacità di stare in Eucaristia dipende dalla funzione sintattica e semantica: senza la riappropriazione della funzione semantica, diventa complessa la comprensione del simbolico. "L'uomo deve diventare nuovamente capace di simboli […]. L'aver perso la capacità di comprendere il valore simbolico del corpo e di ogni creatura rende il linguaggio simbolico della Liturgia quasi inaccessibile all'uomo moderno. Non si tratta, tuttavia, di rinunciare a tale linguaggio: non è possibile rinunciarvi perché è ciò che la Santissima Trinità ha scelto per raggiungerci nella carne del Verbo. Si tratta, piuttosto, di recuperare la capacità di porre e di comprendere i simboli della Liturgia. […]. Come tornare ad essere capaci di simboli? Sappiamo bene che la celebrazione dei sacramenti è – per grazia di Dio – efficace in se stessa (*ex opere operato*) ma questo non garantisce un pieno coinvolgimento delle persone senza un adeguato modo di porsi di fronte al linguaggio della celebrazione. La lettura simbolica non è un fatto di conoscenza mentale, di acquisizione di concetti ma è esperienza vitale"[25].

Occorre quindi mettersi in quella catena di significazione che consente al corpo di ricevere l'Eucaristia: il corpo è articolato dalla catena della significazione e da quella produce l'apertura all'Eucaristia.

[25] Ivi, nn. 44-45.

Dalla comprensione della capacità simbolica si può declinare una diversa comprensione dell'annuncio cristiano. L'annuncio deve avere l'obiettivo di far riappropriare l'altro della capacità simbolica: se non ci riappropriamo della capacità simbolica non riconosciamo l'Eucaristia.

Riappropriarsi della capacità simbolica significa renderci conto che siamo "fatti di parole"[26], che il nostro corpo è organizzato dalle parole, e finché non ci riappropriamo delle parole che usiamo, non possiamo riorganizzare il nostro corpo dalla Parola.

L'annuncio del Signore è un annuncio sul simbolico, sulla significazione: le nostre parole non dicono nulla su ciò che siamo autenticamente in quanto la nostra sola Verità proviene dalla Parola, dono del Padre, sulle parole, dono dei padri.

6. L'esperienza dello Spirito

Lo Spirito è Colui che ispira e aiuta ad agire piani di concretezza e fattibilità nella dimensione spazio-temporale dei quali potrei non comprendere il senso, ma che servono per il Regno del Padre: "Abramo partì senza sapere dove andava" (Eb 11, 8). Questa è l'esperienza dello Spirito, che sospinge verso luoghi in cui troveremo dei fratelli, delle sorelle, delle risorse, impensate, non pensabili, impensabili.

L'esperienza dello Spirito è un'esperienza di dolore, di scomodità, di fastidio, di incomprensione, di incomunicabilità, in quanto è dell'ordine del 'non si sa dove viene e dove va': "Il vento soffia dove vuole e ne senti la voce, ma non sai da dove viene né dove va: così è chiunque è nato dallo Spirito" (Gv 3, 8).

Il Padre è Colui che ci dona il tempo, perché ci immette nel tempo presente, ed è Colui che ci indica l'oggetto dell'agire, l'opera per la co-creazione.

Il Figlio è Colui che ci rivela, nel corpo, chi siamo nel nostro divenire. Il Figlio è Colui che ci dona il corpo che ci permette di stare nel tempo del Padre e nello spazio dello Spirito.

Lo Spirito è Colui che ci dona lo spazio ed il tempo, perché ci dona uno spazio diverso da quello che ci è stato detto che possiamo frequentare nel trigenerazionale. Lo Spirito è Colui che ci mostra il dove agire, è Colui che ci immette nello spazio. Lo Spirito è Colui che ci mostra anche quando agire e il

[26] Cfr. S. PINKER *Fatti di parole. La natura umana svelata dal linguaggio*, Mondadori, Milano 2009.

cosa agire. Lo Spirito ci immette nel tempo, nel *kronos*, dal *kairos* del Padre. Lo Spirito ci dona il vissuto del tempo e dello spazio del Figlio.

7. Il desiderio dello Spirito e le opere di misericordia

Lo Spirito ispira le opere di misericordia: le opere di misericordia sono il modo in cui noi manteniamo, nella Chiesa, l'azione del Corpo di Cristo, lo stato di grazia. Il desiderio dello Spirito è quello di indicarci qualcosa che noi ancora non sappiamo: è orientarci verso ciò a cui non ci saremmo mai orientati, a motivo della nostra storia personale, dei suoi effetti, oppure dei nostri desideri di compensazione da essa.

L'esperienza dello Spirito è anche un disinnesco momentaneo, per grazia, nel corpo delle verità assunte nel corpo. La Sapienza trasmessa dallo Spirito ha la funzione di disinnescare ciò che è considerato verità e realtà, in quanto lo Spirito suggerisce in noi ciò che non siamo in grado di sentire, di provare, di pensare e di articolare. Lo Spirito ci dona i sentimenti di Cristo.

Dallo studio della coscienza, degli stati di coscienza, della percezione umana come funzione dello stato di coscienza, può essere differenziata l'esperienza dello Spirito da qualsiasi altra esperienza di alterazione dello stato di coscienza. Come riportato negli Atti degli Apostoli in riferimento a Filippo, il quale "rapito dallo Spirito […] si ritrovò ad Azoto (At 8, 39-40)" l'esperienza di essere avvolti nello Spirito è una riorganizzazione di ogni categoria, in funzione di un'esperienza percettiva. Non vi è, pertanto, alcuna continuità con altre esperienze di alterazione dello stato di coscienza. Filippo, sospinto dallo Spirito, si ritrovò in un altro posto: lo Spirito Santo ci muove nello spazio e ci fa incontrare le persone.

Il desiderio dello Spirito è il desiderio di realizzare qualcosa che non sappiamo da dove viene e dove va. Molti realizzano il desiderio del Padre e del Figlio, ma non quello dello Spirito, perché hanno paura, hanno il coraggio del controllo, ma non si concedono il coraggio del fare senza sapere perché, quindi senza controllo. Lo Spirito Santo stimola il fare senza sapere proprio, in un luogo impensato, generando nel "mondo" il tempo di Cristo: lo Spirito rende il cristiano uno *stargate* in un luogo impensato.

Lo Spirito ci dà la forza di attualizzare la Parola, la soggettività nella quale sentiamo la nostra auto-determinazione: lo Spirito indicherà una strada unica che solo la persona, per la sua storia personale, avrebbe potuto percepire per Cristo. Lo Spirito indica il modo unico con quale possiamo divenire co-creatori.

8. Il soggetto di Rivelazione: la *kenosi* per la *theosis*

Il testo sacro è l'unico dispositivo per chiamare in essere la creatura, articolata dal desiderio del Padre. Colui che è chiamato in essere dal desiderio del Padre può essere definito il soggetto di Rivelazione o il soggetto evangelico. Il soggetto evangelico non è il soggetto storico, non è il soggetto di benessere, non è il soggetto di salute mentale e fisica, non è il soggetto dell'evoluzione spirituale e dell'esperienza animica, non è il soggetto di inconscio.

Il soggetto evangelico è un nuovo soggetto che si costituisce da un'operazione contro-ermeneutica, ossia contro l'ermeneutica del senso comune, del buon senso e del senso storico. Queste tre ermeneutiche conservano il soggetto storico. In tal senso il cristianesimo è la possibilità, dataci dal Padre, di "delirare" e di costruire una soggettività para-psicotica, che ci consenta di vivere la manifestazione del soggetto evangelico.

Il soggetto evangelico ha una conoscenza di sé che proviene dai sacramenti e dalla Parola, di cui riesce a godere nella misura in cui mette in scacco il corpo biopolitico, il corpo del mondo, il corpo del controllo, il corpo del benessere.

L'esperienza Trinitaria non ha come obiettivo la trasformazione da oggetto di sapere a soggetto di sapere, ma la trasformazione ad un qualcosa che non riusciamo più a definire perché è una qualità d'essere che ci dona il Padre: il Signore ci propone qualcosa che non ha una continuità storica con chi siamo stati o con chi potremmo diventare secondo apprese oppure inconsce compensazioni.

L'esperienza Trinitaria, se non ha come obiettivo la costituzione del soggetto di sapere, non ha nemmeno l'obiettivo di generare il soggetto di inconscio, operazione propria del dispositivo analitico.

La Parola del Padre non genera il soggetto di inconscio, ma genera il soggetto di Rivelazione, ossia ciò che siamo stati creati e attualizziamo solo nel momento in cui ci riceviamo dalla Parola del Padre.

Se siamo all'interno dell'antropologia della Rivelazione, la psicoanalisi può divenire uno strumento per disabituarci alla catena della significazione delle parole e notare che, oltre alle parole (oggetto di inconscio), esiste la nostra parola (soggetto di inconscio), per poi passare dalla nostra parola alla Parola del Padre (soggetto di Rivelazione). Il dispositivo analitico non è necessario, può servire, per la causa del dispositivo evangelico.

Il cammino umano per divenire soggetto di inconscio non è rivelatore di ciò che siamo in santità, ma è rivelatore della disponibilità di un altro modo di divenire soggetti. Il cammino cristiano è una chiamata ad uscire dalla posizione di oggetto dei saperi per riceversi non come soggetto di sapere, non come soggetto di inconscio, ma come soggetto di Rivelazione.

Il soggetto di Rivelazione è colui che, dall'esperienza dell'incontro con il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, esperisce in sé sentimenti che non sono più i suoi, ma che provengono dall'ascolto della Parola e, soprattutto, dall'esposizione sovversiva ai Sacramenti: se questo non accade la persona rimane in una continuità percettiva e per tutta la vita può non incontrare mai sé come soggetto della Rivelazione; senza questa esperienza la persona incontrerà sé come soggetto tramite l'uso strumentale della Rivelazione e acquisirà gradi diversi di libertà nella sua storia personale, ma non nella storia della Salvezza. La storia della Salvezza è liberata dalla Rivelazione. La storia di Salvezza di una persona non è una storia di emancipazione personale.

Se io voglio incontrare me stesso come soggetto per il Padre, devo fare l'operazione di barrare me stesso per come sento e provo, in quanto il mondo delle emozioni e delle sensazioni è sempre legato alla continuità percettiva. Se voglio incontrare me stesso come soggetto della Rivelazione non posso generarmi da me stesso: devo barrare il luogo nel quale mi chiamo in esistenza e in continuità percettiva, ossia il luogo delle emozioni e delle sensazioni, della strutturazione del tempo e dello spazio appresi dai padri.

Tale percorso cristiano, secondo il Magistero della Chiesa cattolica, percorso che nasce dalla concettualizzazione dell'antropologia cristiana, è il percorso dell'antropogogia cristiana.

La comunione anglicana e il dialogo interreligioso

di Raffaele Granata

1. Premessa

Il destino della Chiesa d'Inghilterra, e dei principi dogmatico-liturgici che la caratterizzano, sono intimamente connessi alle vicende politiche inglesi, dalle quali hanno tratto origine e slancio vitale[1]. Infatti, la diffusione dell'anglicanesimo oltre i confini dell'Isola di Albione[2] è il risultato dell'espansione che portò la Gran Bretagna a divenire *British Empire*, e dunque *Commonwealth*[3]. Si appalesa così nella storia coloniale britannica un per-

[1] Cfr. C. CARDIA, *Principi di Diritto Ecclesiastico. Tradizione europea legislazione italiana*, Giappichelli, Torino, 2010[3], p. 66, per il quale «molto peculiare [è] la vicenda che coinvolge l'Inghilterra, che prende a spunto la rivolta luterana per conseguire il suo obiettivo storico e si confeziona una *Chiesa nazionale* tutta fatta in casa, unica nel suo genere e irripetibile in continente». A tal proposito, fondamentale fu la «decisione di Enrico VIII Tudor di separarsi dalla Chiesa di Roma in risposta al rifiuto dell'allora pontefice Clemente VIII di "autorizzare" le sue nozze con Anna Bolena». Cfr. R. GRANATA, *Riforma protestante ed ecclesiologia cristiana: il modello di «governo» della Chiesa anglicana*, in M. d'ARIENZO (a cura di), *Il diritto come "scienza di mezzo". Studi in onore di Mario Tedeschi*, vol. II, Pellegrini, Cosenza, 2017, p. 1185. Anche se M. FERRANTE, *Due matrimoni alle origini dello scisma anglicano?*, in "Stato, Chiese e pluralismo confessionale", Rivista telematica (http://www.statoechiese.it), n. 9 (2018), p. 1, sottolinea: «Pare, dunque, possibile concludere (…) che non furono, romanticamente, la passione e due matrimoni (a torto) dichiarati nulli alla base dello scisma anglicano, bensì la solita vecchia ragion di Stato».

[2] Antico nome della Gran Bretagna attestato dal VI secolo a.c., poi soppiantato da Britannia (IV sec. a.c.). La sua origine risale alle storie ed ai miti del Sacro Graal. *Albion* è una delle figlie di un Re greco che si rifiuta di sposare il marito promesso, uccidendolo. Per questo viene condannata a morte e lasciata su una nave in balia delle onde. Trascinata per tutto il Mediterraneo, approdò sulle coste dell'Inghilterra che presero quindi il nome dell'esule dignitaria. Secondo una differente ricostruzione Albione è un gigante, figlio di Poseidone, che sconfisse i Re Samotieani, regnanti in Inghilterra, sostituendosi a loro nel governo dell'Isola, chiamata da quel momento Albione. Cfr. APOLLODORO, *I miti greci (Biblioteca)*, a cura di P. SCARPI, Mondadori, Milano, 1996, traduzione di M.G. CIANI.
Il suo recente utilizzo è tuttavia circoscritto all'ambito letterario, soprattutto nella locuzione dispregiativa "la perfida Albione", comparsa per la prima volta in una poesia pubblicata nel *Calendrier républicain* del 1793. Cfr. voce *Albione*, in "Treccani", Enciclopedia on line (https://treccani.it/enciclopedia/albione).

[3] Cfr. G.M. TREVELYAN, *Storia d'Inghilterra*, vol. I, Garzanti, Milano 1965, pp. 5-10.

fetto connubio tra diffusione commerciale e propaganda religiosa[4] che ha interessato, già dal XVII secolo, l'India, l'America e l'Europa. Successivamente la diffusione politico-religiosa inglese riguardò l'Australia, la Nuova Zelanda e la quasi totalità delle regioni africane, occidentali e orientali, tutte dotate di un autonomo episcopato[5] e, più di recente, la Cina e il Giappone con la costituzione delle Diocesi di Hong Kong e di Tokyo-sud[6].

Solo seguendo questo percorso istituzionale è possibile comprendere lo sviluppo religioso della *Ecclesia Anglicana*[7] divenuta, con il paritario contributo delle Chiese episcopali di Scozia e d'Irlanda, *Communio Anglicana*[8].

2. I pilastri dell'anglicanesimo

I provvedimenti adottati in ambito confessionale dai monarchi inglesi, a partire da Enrico VIII Tudor, non hanno natura univoca[9] poiché diretti a comporre l'eterogeneo substrato culturale e religioso della popolazione inglese[10]. Pertanto, la Riforma anglicana, *via media* tra cattolicesimo e protestantesi-

---

[4] Infatti, «la diffusione dell'anglicanesimo al di fuori dei confini dell'Inghilterra è legata storicamente alle politiche espansionistiche e imperiali della Corona inglese». Cfr. G. GUGLIERMETTO, *Gli Anglicani. Un profilo storico e teologico*, Gabrielli, San Pietro in Cariano 2020, p. 81.

[5] Cfr. H. CNATTINGIUS, *Bishops and Societies*, SPCK, London 1952, p. 72 ss.

[6] Cfr. J.W.C. WAND, *La Chiesa anglicana*, Il Saggiatore, Milano 1967, pp. 45-47 e 71-73.

[7] Secondo T. KIRBY, *Chiesa d'Inghilterra e anglicanesimo*, in A. MELLONI (a cura di), *Dizionario del sapere storico-religioso del Novecento*, il Mulino, Bologna 2010, pp. 299-300, di tale espressione esistono tre significati differenti. Infatti, «*Ecclesia anglicana* - la "Chiesa d'Inghilterra" - designa all'inizio una precisa area geografica, nominalmente due province della Chiesa d'Occidente con le due rispettive aree di Canterbury e di York situate nell'*Anglia*. […] La Riforma definisce quindi, il "secondo" significato principale di *Anglicana Ecclesia*, il senso della Chiesa nazionale, come provincia autonoma e monocefala della Chiesa occidentale. […] Un terzo uso del termine "anglicano" fa riferimento a una distinzione teologica e forse più precisamente a una distinzione ecclesiologica».

[8] Cfr. E. KEMP, *Fede, ordine e strutture nell'Anglicanesimo contemporaneo*, in C. ALZATI (a cura di), *L'anglicanesimo. Dalla Chiesa d'Inghilterra alla Comunione Anglicana*, Marietti, Genova 1992, p. 237.

[9] Cfr. R. GRANATA, *La disciplina del fattore religioso nella* Church of England*: prospettive di inclusivismo costituzionale*, in "Stato, Chiese e pluralismo confessionale", Rivista telematica (https://www.statoechiese.it), n. 19 (2022), pp. 56-62.

[10] Cfr. R. GRANATA, *Libertà religiosa e pluralismo anglicano: le premesse per un "inclusivismo sinodale"*, in A. FUCCILLO-P. PALUMBO (a cura di), *Pluralismo confessionale e dinamiche interculturali. Le* "best practices" *per una società inclusiva*, Editoriale Scientifica, Napoli 2023, pp. 932-933.

mo[11], si fonda su principi peculiari, la cui osservanza rappresenta, al contempo, la condizione necessaria per l'adesione alla Comunione anglicana[12]. In particolare, facciamo riferimento al *Credo di Nicea* e a quello degli Apostoli[13], ai Trentanove Articoli della Fede (*The Thirty-Nine Articles*) e al *Book of Homilies* (Libro delle Omelie), nonché al *Book of Common Prayer* (Libro delle Preghiere Comuni), nelle sue differenti versioni, e al principio dell'Episcopato storico, divenuto il segno più evidente di questa nuova Chiesa nazionale[14].

3. I Trentanove Articoli della Fede e il *Libro delle Omelie*

Nel 1563 Matthew Parker, Arcivescovo di Canterbury regnando Elisabetta I Tudor, redige i Trentanove Articoli della Fede, successivamente promulgati dal Parlamento inglese che li qualificò «condizione preliminare indispensabile perché un candidato fosse ordinato diacono o prete, o fosse promosso da una cura d'anime a un'altra»[15]. Nella composizione di tali Articoli della Fede anglicana è rinvenibile l'influenza della Confessione augustana (1530), della Confessione del Württemberg (1562) e di quella elvetica

[11] Cfr. R.H. BAINTON, *La Riforma protestante*, Einaudi, Torino 2000, traduzione di F. LO BUE, p. 171, per il quale «la teologia dell'anglicanesimo fu un conglomerato che venne chiamato con fierezza "la via mediana"».

[12] Cfr. C. CIANITTO, *Il diritto della Chiesa d'Inghilterra*, in S. FERRARI-A. NERI (a cura di), *Introduzione al diritto comparato delle religioni*, FTL-Eupress, Lugano 2007, p. 155.

[13] Nella concezione del *Movimento di Oxford* (1833-1845) i *Credo* contenevano gli articoli di fede essenziali della Chiesa indivisa assumendo particolare risalto nella liturgia della Chiesa d'Inghilterra: «il *Credo di Nicea* veniva recitato in ogni celebrazione dell'Eucarestia ed il *Credo degli Apostoli* era parte del *Morning* e dell'*Evening prayer*». Cfr. P. COBB, *La continuità cattolica della Chiesa d'Inghilterra nel pensiero del Movimento di Oxford*, in C. ALZATI (a cura di), *L'anglicanesimo. Dalla Chiesa d'Inghilterra alla Comunione Anglicana*, cit., p. 191.

[14] Cfr. S. BORDONALI, *L'Intesa con la Chiesa d'Inghilterra e l'ordinamento italiano*, in M. d'ARIENZO-M. FERRANTE-F. DI PRIMA (a cura di), *Le intese: attualità e prospettive, prendendo spunto dalla recente Intesa con la Chiesa d'Inghilterra*, Quaderno Monografico n. 4, Supplemento alla Rivista "Diritto e Religioni", n. 2 (2023), Pellegrini, Cosenza 2024, pp. 146-147.

[15] Cfr. F. ARNOTT, *I 39 Articoli: genesi, significato e ruolo nella storia dell'Anglicanesimo*, in C. ALZATI (a cura di), *L'anglicanesimo. Dalla Chiesa d'Inghilterra alla Comunione Anglicana*, cit., p. 146. Allo stesso modo, A. ARCURI, *La Riforma in Inghilterra: Elisabetta e i 39* Articoli di religione *della Chiesa Anglicana*, in "Potestas", n. 15 (2019), p. 61, precisa che «gli articoli vennero approvati dal Parlamento nel 1571 come confessione ufficiale dell'*Anglicana Ecclesia*».

(1566)[16], oltre al contributo personale della stessa Regina Elisabetta, la quale aggiunse la clausola preliminare alla norma sull'autorità della chiesa[17].

I Trentanove Articoli ripercorrono un sentiero dogmatico già battuto, i cui punti fiduciari sono rappresentati dai Dieci Articoli (*Ten Articles*) di Enrico VIII (1536), surrogati poi dai Sei Articoli (*Six Articles*) dello stesso Monarca Tudor (1539), e dai Quarantacinque Articoli (*Forty-Five Articles*) di Edoardo VI (1549), ridotti a Quarantadue (*Forty-Two Articles*) dall'Arcivescovo Thomas Cranmer (1553)[18]. Essi possono essere definiti una «autoritativa esposizione della fede dell'intero corpo ecclesiale»[19], la cui funzione è quella di esprimere i principi di appartenenza e le relative condizioni di adesione, in una dimensione istituzionale più che personale, e pertanto privi «di quel carattere normativo e definitorio tipico delle professioni di fede»[20] del tempo.

I Trentanove Articoli rappresentano, inoltre, un chiaro segno di quella *glorious comprehensiveness*[21] intrapresa da Elisabetta I e che, il suo immediato successore, Giacomo I, consolidò nella redazione della *King James Bible* (1611), procedendo alla nomina di una commissione di filocattolici e filopro-

---

[16] Cfr. G. PATRIARCHI, *La Riforma anglicana. Storia ed evoluzione della chiesa d'Inghilterra e della Comunione anglicana*, Claudiana, Torino 2006, p. 91.

[17] G. ALBERIGO, *La Riforma protestante. Origine e cause*, Queriniana, Brescia 1988[2], p. 189: «20. *L'autorità della chiesa*. La chiesa ha il diritto di stabilire i riti e le cerimonie e ha autorità nelle controversie di fede, benché la chiesa non possa istituire alcunché che sia contrario alla Parola scritta da Dio, né possa spiegare un passo della Scrittura in modo che contraddica ad un altro. Per cui benché la chiesa sia testimone e custode dei libri divini, tuttavia come non deve stabilire nulla contro essi, così non deve imporre come necessario per la salvezza nulla al di fuori di essi».

[18] Cfr. E.J. BICKNELL-H. CARPENTER, *A theological introduction to the Thirty-Nine articles of the Church of England*, London 1955[3].

[19] Cfr. F. ARNOTT, *I 39 Articoli*, cit., p. 146.

[20] Cfr. P. BAINI, *La Chiesa Anglicana. Le sue origini*, ESD, Bologna 2006, p. 97. Più chiaramente lo stesso Parker, nel definire i Trentanove Articoli, afferma: «essi avevano lo scopo di fornire una sorta di carta d'identità teologica della chiesa d'Inghilterra, da cui fosse chiara l'appartenenza della chiesa inglese al cattolicesimo apostolico; dovevano preservare la verità dell'evangelo, sia per animi buoni sia per il benessere della chiesa stessa, sia infine per la Gloria di Dio, e per tale ragione essi dovevano essere sottoscritti dal clero; essi dovevano garantire e conservare l'unità della chiesa e l'ordine al suo interno, evitando gli insegnamenti eretici; dovevano favorire la maggior adesione possibile e per questa ragione si presentavano con una intelaiatura la più larga possibile». Cfr. G. PATRIARCHI, *La Riforma anglicana*, cit., p. 91.

[21] Cfr. É.G. LEONARD, *Storia del Protestantesimo*, vol. II, *Il consolidamento (1564-1700)*, Il Saggiatore, Milano 1971, p. 97

testanti[22] che trasfusero nel nuovo scritto il principio che "la salvezza passa per le Scritture"[23]. Infatti, fu innanzitutto Giacomo I a persistere nel progetto di riforma religiosa intrapreso da Elisabetta[24], inasprendo la legislazione anti-cattolica che sfociò nella fallimentare "congiura delle polveri" (1605), in cui un gruppo di nobili facinorosi attentò alla vita del Monarca Stuart, il quale reagì imponendo ai sudditi uno speciale "giuramento di fedeltà" in cui «si dichiarava, tra l'altro, che la dottrina che attribuisce al papa il diritto di deporre i prìncipi e ai sudditi il diritto di deporre e di uccidere i sovrani scomunicati, era empia ed eretica»[25].

Altrettanto rilevante sotto il profilo dogmatico-liturgico fu il *Book of Homilies,* redatto privatamente da Thomas Cranmer e pubblicato nel 1547 durante il regno di Edoardo VI. Questo testo, di chiara ispirazione protestante, si compone di una serie di scritti che fanno propria la teologia luterana della giustificazione per fede[26] e attuano il progetto di riorganizzazione ecclesiale tendente ad «eliminare dalla dottrina tutti quegli elementi che non avevano un riscontro diretto e inconfutabile con le Scritture»[27], ovvero recuperare la centralità dell'omelia nella celebrazione del culto[28].

Il Libro delle Omelie, reso obbligatorio dal "Re fanciullo", fu rinnovato nel 1563 mediante la pubblicazione di una nuova versione frutto del prezioso contributo di John Jewel[29], teologo anglicano, e dell'Arcivescovo Matthew

---

[22] Cfr. G. PATRIARCHI, *La Riforma anglicana*, cit., pp. 21 e 92.

[23] G. ALBERIGO, *La Riforma protestante*, cit., p. 189: «6. *La Scrittura divina strumento di salvezza*. La sacra Scrittura contiene tutto ciò che è necessario per la salvezza, cosicché ciò che in essa non si legge, né secondo essa può essere provato non può essere richiesto a nessuno come articoli di fede, né può essere ritenuto necessario per la salvezza. Col nome di sacra Scrittura intendiamo i libri canonici dell'Antico e del Nuovo Testamento, della cui autorità non si è mai dubitato nella chiesa (segue l'elenco dei libri canonici e di altri libri autorevoli)».

[24] Cfr. L. MEZZADRI (a cura), *Il tempo delle confessioni (1530-1620/30)*, in G. ALBERIGO (a cura di), *Storia del Cristianesimo. Religione-Politica-Cultura*, vol. VIII, Borla/Città Nuova, Roma 2001, pp. 210-213.

[25] Cfr. K. BIHLMEYER-H. TUECHLE, *Storia della Chiesa*, vol. III, *L'epoca delle riforme*, Morcelliana, Brescia 2008[11], p. 403.

[26] Cfr. G. MARTINA, *Storia della Chiesa. Da Lutero ai nostri giorni*, vol. I, *L'età della Riforma*, Morcelliana, Brescia 1993, pp. 131-133.

[27] Cfr. G. PATRIARCHI, *La Riforma anglicana*, cit., p. 105.

[28] Cfr. P. BRADSHAW-B. SPINKS (a cura di), *Liturgy in Dialogue*, SPCK, Londra, 1993, p. 10.

[29] L'allora Vescovo di Salisbury fu altresì autore della *Apologia Ecclesiae Anglicanae*, scritta originariamente in latino nel 1562 e poi pubblicata in inglese nel 1564. Cfr. E. ISERLOH-J. GLAZIK-H. JEDIN, *Riforma e Controriforma. Crisi-Consolidamento-Diffusione missionaria*

Parker. Tale versione, aggiornata nel 1571, «fornisce una serie di sermoni per le maggiori celebrazioni dell'anno liturgico insegnando una dottrina della piena conversione a Dio, della spiritualità personale e dei requisiti morali per la vita individuale e familiare»[30].

4. Il *Libro delle Preghiere Comuni*

Il *Common Prayer Book*, introdotto nella sua prima versione dall'Arcivescovo Thomas Cranmer (1549), ha segnato in maniera definitiva l'allontanamento della Chiesa d'Inghilterra dalla tradizione cattolico-romana[31]. Infatti, dei sette sacramenti della Chiesa di Cristo venivano conservati solo il Battesimo e l'Eucarestia, privata tuttavia del valore sacrificale e della presenza reale del Signore[32]. Inoltre, veniva introdotto un servizio della parola di Dio in luogo della messa quotidiana, nonché innovata la liturgia di altre forme di culto come i riti funebri e la confermazione[33].

Il Libro delle Preghiere Comuni, che raccoglieva «una serie di semplici funzioni religiose imperniata sui salmi, sulla lettura della Bibbia e la recitazione di brevi orazioni»[34], non limitò il suo apporto all'ambito liturgico ma conseguì notevoli risultati anche sul piano pratico. Infatti, vennero condensati in un unico libro i testi che chierici e laici erano tenuti ad osservare nella celebrazione dei culti fissati per l'anno liturgico e per le ricorrenze sacre, surrogando così i vari messali, breviari, manuali e pontificali in uso al clero[35].

L'opera di Cranmer, tuttavia, non raccolse i consensi sperati dando origine ad accese controversie dottrinali che resero necessaria la sua revisione. La versione riveduta e corretta (1552), entrata in vigore in un clima più favorevole alle istanze della Riforma, non prevedeva più «l'unzione degli infermi

---

(XVI-XVII sec.), in *Storia della chiesa*, diretta da H. JEDIN, vol. VI, Jaka Book, Milano 1975, p. 406.

[30] Cfr. G. PATRIARCHI, *La Riforma anglicana*, cit., p. 101.

[31] Cfr. A. CAPRIOLI-L. VACCARO (a cura di), *Storia religiosa dell'Inghilterra*, «La Casa di Matriona» e Fondazione Ambrosiana Paolo VI, Varese 1991, p. 28.

[32] Cfr. R. GREENACRE, *Il problema liturgico in ambito anglicano tra XIX e XX secolo*, in C. ALZATI (a cura di), *L'anglicanesimo. Dalla Chiesa d'Inghilterra alla Comunione Anglicana*, Marietti, Genova 1992, p. 166.

[33] Cfr. E. ISERLOH, *Lo scisma inglese la Riforma in Inghilterra*, vol. VI, in *Storia della chiesa*, diretta da H. JEDIN, Jaca Book, Milano, 1971, p. 404.

[34] Cfr. G.R. ELTON (a cura di), *La Riforma (1520-1559)*, vol. II, in *Storia del Mondo Moderno*, Garzanti, Milano 1967, p. 311.

[35] Cfr. G. PATRIARCHI, *La Riforma anglicana*, cit., p. 94.

precedentemente ancora in uso, nonché l'unzione battesimale e la preghiera dei defunti all'atto della sepoltura; inoltre la partecipazione alla nuova liturgia fu resa obbligatoria con pene severe per i trasgressori: chiunque avesse preso parte ad altri riti sarebbe stato punito con sei mesi di carcere la prima volta, con un anno la seconda e con l'ergastolo la terza»[36].

Accantonato durante il Regno della cattolica Maria Tudor, il Libro delle Preghiere Comuni viene ripristinato da Elisabetta I (1559). Nell'ottica del compromesso religioso che contraddistinse il suo governo, la Regina revisionò il testo approvato da Edoardo VI, fornendo concessioni alla componente cattolica e alla componente protestante della Chiesa anglicana, suscitando così la delusione dell'ala più estrema[37].

Nel 1604, quindi, Giacomo I fece promulgare una nuova versione del *Prayer Book*, sulla scorta delle pressanti richieste puritane che auspicavano una riforma in senso radicale della liturgia anglicana[38]. Anche questa volta le loro aspettative furono deluse e i puritani dovettero accontentarsi delle piccole aperture riconosciute dall'Arcivescovo di Canterbury, Richard Bancroft, in occasione della Conferenza di *Hampton Court*[39].

Il protettorato di Oliver Cromwell coincise con un nuovo periodo di letargo per il Libro delle Preghiere Comuni. Infatti, durante questa fase, cruenta per la storia d'Inghilterra, si favorì una politica laica e una maggiore libertà religiosa[40]. Tuttavia, le radici dell'anglicanesimo erano ben salde e nel 1662, reintrodotta la monarchia, Carlo II ripristinò il *Book of Common Prayer*, mostrandosi poco incline ad assecondare le richieste puritane più radicali. Infatti, il Re Stuart, «di fede cattolica, emanò nel 1672 un editto di indulgenza a favore dei *dissenters* protestanti e dei cattolici che il Parlamento inglese rifiutò, approvando invece l'anno seguente il *Test act* con cui tutti coloro che entravano nei pubblici uffici erano obbligati a prestare giuramento di fedeltà e di supremazia, a ricevere la comunione dalla chiesa anglicana e a rinnegare la

[36] Cfr. P. BAINI, *La Chiesa Anglicana*, cit., p. 81.
[37] Cfr. G. GUGLIERMETTO, *Gli Anglicani*, cit., p. 28.
[38] Più di mille ministri puritani rivolsero una petizione al Re Giacomo I, la cd. *Millenary Petition*, in cui rinnovavano le aspettative di riforma dottrinale e liturgica della Chiesa anglicana, fino ad allora disattese. Cfr. M. RUBBOLI, *I protestanti. Da Lutero alle chiese, ai movimenti evangelici del nostro tempo*, il Mulino, Bologna 2007, p. 61.
[39] Cfr. M.H. CURTIS, *The Hampton Court Conference and its Aftermath*, in "History", n. 46 (1961), pp. 1-16.
[40] Cfr. F. VILLEMAIN, *Storia di Cromwell compilata dietro le memorie contemporanee e le raccolte parlamentari*, Pagnoni, Milano 1848.

dottrina della transustanziazione»[41].

5. L'Episcopato storico

La Chiesa anglicana ha mantenuto la struttura gerarchica episcopale propria della Chiesa cattolica[42], riproponendo la tripartizione del ministero ecclesiale in vescovi, presbiteri e diaconi, e una serie di elementi che furono della Chiesa primitiva[43]. Infatti, diversamente da alcune Chiese luterane e metodiste, la Chiesa d'Inghilterra ha sempre rivendicato una valida successione apostolica[44] che ha rappresentato, e rappresenta, uno strumento di dialogo interreligioso e interno alla Comunione anglicana[45]. A tal proposito, è opportuno ricordare che nel tempo anteriore allo scisma enriciano l'episcopato inglese fosse di esclusiva nomina pontificia e, quindi, rispettoso della successione apostolica per ininterrotta tradizione, così come le successive ordinazioni che vennero ricondotte in tale alveo di storicità[46].

---

[41] Cfr. R. GRANATA, *La disciplina del fattore religioso nella* Church of England, cit., p. 62.

[42] Infatti, per R. GRANATA, *L'evoluzione storico-giuridica del Sinodo diocesano nella Chiesa d'Inghilterra*, in S. MARRAMA-R. SANTORO (a cura di), *Verbum simplex. Scritti in memoria di Mons. Pietro De Felice*, Editoriale Scientifica, Napoli 2024, p. 89, nota 5, «Enrico VIII rimase sempre fedele alla tradizione cattolica che lo aveva personalmente caratterizzato al punto da ottenere nel 1521, su concessione di Leone X, il titolo di difensore della fede in Europa a motivo delle critiche rivolte al *De captivitate Babylonica ecclesiae* di Martin Lutero, condensate nel libello *Assertio septem sacramentorum adversus Martinum Lutherum*». Anche se, sotto il profilo ecclesiologico, G. LONG, *Ordinamenti giuridici delle chiese protestanti*, il Mulino, Bologna 2006, p. 56, nota 3, «distingue tra episcopato monarchico (cattolicesimo), episcopato eucaristico (ortodossi), episcopato storico (anglicani e luterani nordici) ed episcopato sinodale (luterani tedeschi)».

[43] Cfr. R. GRANATA, *Trials and ecclesiastical courts in the anglican canon law*, in L. DI-MARTINO-R. GRANATA (a cura di), *Alternative dispute resolutions. A multidisciplinary approach*, Studia Selecta 4, Turisa, Acerra 2022, p. 23.

[44] Cfr. R. MAGNANI, *La successione apostolica nella tradizione della Chiesa. Ricerca nel BEM del dialogo teologico bilaterale a livello internazionale*, EDB, Bologna 1990, in particolare pp. 118-120 e 159-160.

[45] Infatti, il rispetto dell'Episcopato storico, quarto pilastro di Lambeth, unitamente alla Sacra Scrittura, al Credo apostolico-niceno nonché ai sacramenti del Battesimo e dell'Eucarestia, rappresenta condizione necessaria per l'adesione alla *Anglican Communion*. Cfr. L. MAGGI-A. REGINATO, *La Riforma Protestante tra passato e presente*, ESD, Bologna 2004, pp. 48-49.

[46] A giudizio di K. BIHLMEYER-H. TUECHLE, *Storia della Chiesa*, vol. III, cit., p. 289, «Gli anglicani pretendono per la loro chiesa perfino il predicato della cattolicità e rivendicano alla loro gerarchia la successione apostolica».

Queste argomentazioni, tuttavia, non hanno impedito l'emanazione della bolla *Apostolicae Curae*[47] (1896), con cui Leone XIII ritenne «nulle ed insussistenti» le ordinazioni anglicane[48], giudizio dapprima confermato da Giovanni Paolo II, nella Lettera apostolica *Ordinatio sacerdotalis*[49] (1994), e poi implicitamente ribadito da Benedetto XVI nella Costituzione apostolica *Anglicanorum Coetibus*[50] (2009).

Nonostante ciò, attraverso quest'ultimo documento è stata riconosciuta la possibilità normativa di istituire ordinariati personali per gli anglicani che entrano corporativamente nella piena comunione con la Chiesa cattolica, favorendo il dialogo ecumenico, che trova attuazione mantenendo «vive all'interno della Chiesa cattolica le tradizioni spirituali, liturgiche e pastorali della Comunione anglicana» (III), e accordando un ruolo significativo al tema dell'Episcopato storico[51].

---

[47] Cfr. LEO PP. XIII, Littera apostolica de Ordinationibus anglicanis: *Apostolicæ Curæ*, in *ASS*, XXIX (1896/97), pp. 198-202. A tale documento pontificio fece seguito la lettera enciclica *Saepius Officio* (1897), nella quale gli Arcivescovi dei Canterbury e di York tennero a precisare che «l'Ordinale anglicano non voleva negare la dimensione sacrificale dell'Eucarestia e del ministero, ma correggere certi eccessi nella devozione popolare ed evitare sottili dispute. Per questa ragione i redattori del nuovo rito si sono astenuti dal definire con troppa precisione il modo del sacrificio (*manner of the sacrifice*), con cui il sacrifico dell'eterno Sacerdote è unito a quello della Chiesa». Cfr. ARCHIBISHOP OF CANTERBURY-ARCHIBISHOP OF YORK, *Saepius Officio. The Reply of the Archibishop of Canterbury and York to the Letter Apostolicae Cure of Pope Leo XIII*, The Church Literature Association, London 1997, p. 16 (tradotto dall'originale).

[48] Secondo E. KEMP, *Fede, ordine e strutture nell'Anglicanesimo contemporaneo*, cit., p. 245, nota 5, la ragione posta «alla base di tale pronunciamento era che l'essenza del sacerdozio consiste nel potere di consacrare ed offrire l'Eucarestia in quanto sacrificio, mentre tale aspetto sarebbe stato deliberatamente escluso dalle alterazioni introdotte nel rito eucaristico e nel cerimoniale d'ordinazione anglicana, avvenute nel corso del XVI secolo». Per un approfondimento sul tema delle ordinazioni anglicane si vedano *ex multis* G. RAMBALDI, *Ordinazioni anglicane e sacramento dell'ordine nella Chiesa. Aspetti storici e teologici. A cento anni dalla bolla* Apostolicae curae *di Leone XIII*, EPUG, Roma 1995, e O. BARBA, *L'antica e sempre attuale questione della validità delle ordinazioni anglicane*, in "Rivista di Letteratura e di Storia Ecclesiastica", n. 1 (2017), pp. 25-81.

[49] Cfr. IOANNES PAULUS PP. II, Littera apostolica de Sacerdotali ordinatione viris tantum reservanda: *Ordinatio Sacerdotalis*, in *AAS*, LXXXVI (1994), 545-548.

[50] Cfr. BENEDICTUS PP. XVI, Constitutio apostolica qua personales Ordinariatus pro Anglicanis conduntur qui plenam communionem cum catholica Ecclesia ineunt: *Anglicanorum Coetibus*, in *AAS*, CI (2009), 985-990.

[51] Cfr. H. LEGRAND, *Episcopato, episkopē, chiesa locale e comunione delle Chiese nella costituzione apostolica* Anglicanorum Coetibus, in G. RUGGIERI (a cura di), *La Costituzione* «Anglicanorum Coetibus» *e l'Ecumenismo*, EDB, Bologna 2012, pp. 65-84.

6. La Comunione anglicana

«La Comunione anglicana è la colleganza di circa trenta chiese o province autonome nate dall'unica Chiesa d'Inghilterra e definite "Chiese sorelle" o "Chiese figlie anglicane". La Comunione anglicana si caratterizza per l'assenza di una struttura gerarchica interna, in quanto le chiese che la compongono conservano la propria autonomia normativa, provvedendo a regolamentare la vita interna delle singole diocesi nelle quali esse si articolano. Tuttavia, per non pregiudicare il vincolo di unità è prevista l'esistenza di un *corpus* di convenzioni, espresse in forma di principi generali, regole particolari o prassi ecclesiastiche, allo scopo di disciplinare i rapporti interni, sostenere l'anglicanesimo e favorire l'unità delle tradizioni»[52].

Le chiese che compongono la Comunione anglicana sono legate dal riconoscimento del primato d'onore alla sede di Canterbury, e dalla contestuale adesione ai fondamentali dogmatici anglicani, rendendo evidente la posizione guida ricoperta ancora oggi, in tale assise, dalla Chiesa d'Inghilterra[53]. A tal proposito, l'Arcivescovo di Canterbury è il "centro focale di unità" della Comunione anglicana, cui si guarda come a "un Patriarca su cattedra inglese"[54], il quale è però munito dei limitati poteri di convocazione e di presidenza della Conferenza di Lambeth, organo pananglicano[55]. L'adesione alla liturgia e alla dogmatica della Chiesa d'Inghilterra è cristallizzata nel Quadrilatero di Lambeth, varato nella sezione intitolata *Home Reunion* tenutasi nella convocazione omonima del 1888[56], la cui *Resolution* n. 11 espressamente ne stabilisce i capisaldi[57].

---

[52] Cfr. R. GRANATA, *Charity sector e Chiesa d'Inghilterra*, in A. GUARINO (a cura di), *Enti religiosi e riforma del non profit*, Jovene, Napoli 2020, p. 94, nota 23.

[53] Cfr. G. PATRIARCHI, *La Riforma anglicana*, cit., p. 145.

[54] Cfr. E. KEMP, *Fede, ordine e strutture nell'Anglicanesimo contemporaneo*, cit., p. 239.

[55] Nella ricostruzione operata da J. ERNESTI, *Le Chiese cristiane. Identità ed evoluzione storica*, Paoline, Milano 2021, p. 196, l'arcivescovo di Canterbury «al di fuori della sua provincia ecclesiastica non ha (…) alcuna competenza giurisdizionale o magisteriale. In tal modo il suo ruolo è da paragonare piuttosto a quello del patriarca ecumenico di Costantinopoli che non a quello del papa di Roma».

[56] In realtà questa dichiarazione di principio trae origine da una precedente Conferenza tenutasi a Chicago nel 1886. Cfr. *Lambeth Conference 1867-1920*, SPCK, London 1920, pp. 114-122.

[57] «A giudizio di questa Conferenza, gli articoli seguenti forniscono una base sulla quale, con la benedizione di Dio, ci si può incamminare verso la *Home Reunion*; eccone i capisaldi: A) Le Sacre Scritture del Vecchio e del Nuovo Testamento, in quanto "contenenti tutto ciò che è necessario alla salvezza e come *regola fondamentale e norma della fede*". B) *Il Credo*

Il mantenimento dell'unità anglicana è infine favorito dalla presenza attiva dello spirito di tolleranza e di moderazione che investe ogni componente la *fellowschip*, portandola a sacrificare i principi non essenziali in nome dell'interesse comune[58]. A ciò si associa il fenomeno dalla «intercambiabilità del clero» che consente ad ogni suo membro, debitamente autorizzato, salvo disposizioni civili contrarie, di esercitare il ministero in ogni parte della Comunione medesima[59].

7. La Conferenza di Lambeth

La Conferenza di Lambeth è l'assemblea rappresentativa dei primati e dei vescovi della Comunione anglicana. Convocata e presieduta dall'Arcivescovo di Canterbury, si riunisce ogni dieci anni nel *Lambeth Palace* di Londra per discutere le principali questioni anglicane, fornendo le linee guida per l'azione delle chiese e delle province in essa rappresentate. Due sono i provvedimenti con cui si esplica l'attività consultiva di questa assise: le relazioni (*Reports*) e le risoluzioni (*Resolutions*) che, pur prive di natura normativa[60], sono moralmente vincolanti per i loro destinatari[61]. Infatti, si ripropone, anche in questo caso, il fenomeno del precedente in cui il destinatario della decisone è quantomeno condizionato, se non moralmente vincolato, a ri-

apostolico, in quanto simbolo battesimale, e il Credo di Nicea, come esposizione sufficiente della fede cristiana. C) I due sacramenti *stabiliti da Cristo stesso* – il Battesimo e la Cena del Signore – amministrati mediante l'uso che non può fallire delle Parole di Cristo nell'istituzione e con gli Elementi stabiliti da Lui. D) L'Episcopato storico, localmente adattato nelle modalità del suo esercizio alle diverse necessità delle Nazioni e dei popoli chiamati da Dio all'Unità della sua Chiesa [Le parole in corsivo indicano gli emendamenti terminologici più importanti rispetto alla formula di Chicago]». Cfr. O. TOMKINS, *Il contributo anglicano al movimento ecumenico*, in C. ALZATI (a cura di), *L'anglicanesimo. Dalla Chiesa d'Inghilterra alla Comunione Anglicana*, cit., pp. 335-336.

[58] Cfr. G.D. MEREWEATHER, *Chiesa Anglicana e l'universale unione religiosa*, s.e., Bergamo 1868, p. 16.

[59] Cfr. J.W.C. WAND, *La Chiesa anglicana*, cit., p. 52.

[60] Anche la Conferenza episcopale vetero-cattolica internazionale, nota come Conferenza episcopale internazionale dell'Unione di Utrecht, che rappresenta la convocazione dei vescovi delle chiese vetero-cattoliche d'Europa in comunione con l'Arcivescovo di Utrecht, risulta sprovvista della capacità legislativa. Cfr. J.B. MULLINGER, voce *Old Catholics*, in "Encyclopaedia Britannica", Ninth Edition (1884), vol. XVII.

[61] Cfr. E. KEMP, *Fede, ordine e strutture nell'Anglicanesimo contemporaneo*, cit., pp. 237-238. *Reports* e *Resolutions* trovano immediata pubblicazione e diffusione grazie al contributo della *Society for Promoting Christian Knowledge* (SPCK).

spettarne il contenuto, coerentemente all'organicità del diritto interno ospitante[62].

L'apporto offerto dalla Conferenza di Lambeth al processo di consolidamento e diffusione del fenomeno anglicano appare senza dubbio notevole, infatti nelle sue quindici riunioni, celebrate dal 1867 al 2022, svariati argomenti sono stati affrontati, alcuni dei quali attinenti al tema in parola[63]. La prima Conferenza di Lambeth ebbe luogo, nell'omonima sede primaziale di Canterbury a Londra, dal 24 al 27 settembre del 1867. Durante tale convocazione, indetta dall'allora Arcivescovo Charles Longley su sollecitazione del Sinodo della Chiesa provinciale canadese del 1865, intenzionato a favorire la stabilizzazione del dialogo episcopale anglicano tra la "Chiesa madre" e le "Chiese delle colonie", fu posta chiaramente in risalto la natura non sinodale di detta assemblea, le cui risoluzioni sarebbero divenute vincolanti, per le chiese e le province partecipanti, solo attraverso autonomi provvedimenti sinodali[64]. Ciò non impedì, nel contempo, la formulazione di un modello ecclesiologico unitario a base sinodale in cui i laici partecipassero, insieme al clero, alla scelta degli organismi ecclesiali rappresentativi[65].

Nella medesima direzione la Conferenza di Lambeth del 1968, decima in ordine di tempo, che si contraddistinse per l'istituzione dell'*Anglican Consultative Counsil*. Questo Consiglio, rappresentativo dell'intera Comunione anglicana, e dotato di una propria costituzione scritta, si compone di nove

---

[62] Cfr. G. CRISCUOLI-M. SERIO, *Nuova introduzione allo studio del diritto inglese. Le fonti*, Giuffrè, Milano 2016[4], pp. 267-331.

[63] Cfr. A.M.G. STEPHENSON, *Anglicans and the Lambeth Conference*, SPCK, London, 1978.

[64] Cfr. O. TOMKINS, *Il contributo anglicano al movimento ecumenico*, cit., p. 334.

[65] In adesione a tale principio, ricorda S. FERRARI, voce *Diritto della Chiesa d'Inghilterra*, in "Digesto delle Discipline Privatistiche", Sezione Civile, vol. VI, UTET, Torino 1990, p. 184, la Chiesa d'Inghilterra «ha introdotto una seconda (e parallela) struttura di governo ecclesiastico, ispirata alla rivalutazione dell'elemento sinodale ad ogni livello della vita ecclesiale. L'idea che la "cooperazione di clero e laicato nel governo e nella disciplina ecclesiastica appartiene al vero ideale di Chiesa", già espressa in un rapporto del 1902 sulla posizione del laico nella Chiesa, ha condotto sul finire degli anni '60 a devolvere una serie di competenze e poteri in precedenza esercitati dall'autorità ecclesiastica ad organismi rappresentativi in cui hanno larga parte i fedeli laici». In particolare, sottolinea R. GRANATA, *Il Sinodo generale della Chiesa d'Inghilterra*, in P. GHERRI (a cura di), *Consultare e consigliare nella Chiesa. Atti della Giornata Canonistica Interdisciplinare*, LUP, Città del Vaticano 2018, p. 273, «Il *General Synod* rappresenta la massima espressione della sinodalità anglicana in quanto posto al vertice degli organismi assembleari ai quali è affidato il governo della Chiesa d'Inghilterra».

membri[66] che vengono convocati con cadenza biennale o triennale per l'esercizio di funzioni consultive e di indirizzo ecumenico[67]. Tuttavia, il Consiglio consultivo anglicano, diversamente dalla Conferenza di Lambeth, è dotato di poteri quasi-normativi confluiti nella redazione delle "linee guida per le costituzioni provinciali", contenenti i principi che le singole chiese devono adottare nel loro processo di revisione costituzionale[68].

Natura consultiva connota invece il *Meeting* dei primati delle diverse chiese e province anglicane, costituito nella Conferenza di Lambeth del 1978[69].

8. L'Accordo di Porvoo

La Comunione anglicana, e segnatamente la Chiesa d'Inghilterra, si è sempre distinta, anche nel recente passato, per un'incessante azione ecumenica che si è sviluppata «al suo interno, all'interno del cristianesimo e nei riguardi delle altre grandi religioni del mondo»[70]. Rende testimonianza di questo impegno la presenza anglicana nel Consiglio ecumenico delle chiese[71], costituito nel 1938 ma riunitosi per la prima volta solo dieci anni dopo, nella prima grande Conferenza ecumenica ad Amsterdam, causa i tragici fatti del secondo conflitto mondiale[72].

Inoltre, la Chiesa anglicana si è sempre considerata parte della Chiesa, una, santa, cattolica ed apostolica, con l'aspirazione principale di ricostituire

[66] Si tratta dell'Arcivescovo di Canterbury, di un presidente e di un segretario generale cui si aggiungono sei membri cooptati, di cui due donne e due con età non superiore ai ventotto anni.
[67] Cfr. N. DOE, *Canon Law in the Anglican Communion. A Worldwide Perspective*, Oxford University Press, Oxford 1998, pp. 349-350.
[68] Cfr. W.J. HANKEY, *Canon law*, in S. SKIPE-J. BOOTY (ed.), *The Study of Anglicanism*, SPCK, London 1988, pp. 200-202.
[69] Cfr. E. KEMP, *Fede, ordine e strutture nell'Anglicanesimo contemporaneo*, cit., p. 238.
[70] Cfr. G. PATRIARCHI, *La Riforma anglicana*, cit., p. 143.
[71] Cfr. G. LONG, *Ordinamenti giuridici delle chiese protestanti*, cit., pp. 155-160.
[72] La riunione del 22 agosto del 1948 si fece, altresì, notare per l'assenza della Chiesa cattolica, la cui contrarietà al progetto ecumenico era ben nota, e delle Chiese ortodosse; fatta eccezione per una delegazione della Chiesa di Grecia. Cfr. R. BURIGANA, *La nascita dell'ecumenismo in ambito evangelico. Da Edimburgo (1910) ad Amsterdam (1948), dall'apporto di Nathan Söderblom a Willem A. Visser't Hooft*, in A. PACINI (a cura di), *Oltre la divisione. L'intuizione ecumenica e il dialogo interreligioso*, Paoline, Milano 2011, pp. 40-41.

l'unità in Cristo[73]. In questa direzione si muove la Conferenza di Lambeth del 1920, la cui *Resolution* n. 9 contiene l'*Appeal to All Christian People*, un documento di chiara ispirazione ecumenica in cui si invita la cristianità tutta alla condivisione dei fondamenti dogmatico-liturgici del Quadrilatero di Lambeth[74] e dell'Episcopato storico, nel segno della continuità con la tradizione apostolica[75].

Rispose positivamente all'invito la Conferenza episcopale svedese, con cui la Comunione anglicana aveva già intessuto, fin dal 1908, un fitto dialogo ecumenico[76]. Queste relazioni confluirono nella Dichiarazione di Porvoo (1992), il cui testo venne elaborato dai rappresentanti di otto Chiese luterane dell'Europa del Nord (Svezia, Finlandia, Danimarca, Islanda, Norvegia, Estonia, Lettonia) e di quattro Chiese anglicane (Inghilterra, Scozia, Galles, Irlanda)[77]. La Dichiarazione, costituita da un preambolo e da quattro capitoli, si conclude con il riconoscimento, per le chiese aderenti, della piena partecipazione all'una, santa, cattolica ed apostolica Chiesa di Cristo, il cui simbolo di unità è il comune ufficio episcopale[78].

Speculare a quella descritta è inoltre la relazione fra la Comunione anglicana e l'Unione delle Chiese vetero-cattoliche di Utrecht. Fanno parte di questa federazione un gruppo di chiese che consumarono la scissione da Roma in risposta alla proclamazione del dogma dell'infallibilità pontificia, avvenuta nella quarta sessione del Concilio ecumenico Vaticano I del 18 luglio

---

[73] Questa aspirazione coinvolse ben presto tutto il movimento ecumenico internazionale, Chiesa cattolica inclusa, sulla base di una rilettura teologica che vede la rottura come una ferita ed il dialogo come una necessità. Cfr. A. PACINI, *Gli inizi dell'Ecumenismo nella Chiesa Cattolica: Padre Lambert Beauduin e la sua eredità nel contesto ecclesiale del XIX e XX secolo*, in A. PACINI (a cura di), *Oltre la divisione. L'intuizione ecumenica e il dialogo interreligioso*, Paoline, Milano 2011, pp. 52-53.

[74] Cfr. L. MAGGI-A. REGINATO, *La Riforma Protestante*, cit., pp. 48-49.

[75] Cfr. J.W.C. WAND, *La Chiesa anglicana*, cit., p. 211.

[76] Infatti, ricorda G. PATRIARCHI, *La Riforma anglicana*, cit., p. 161, «Nel 1922 giunge la replica sottoscritta da tre vescovi della Conferenza episcopale svedese, tra cui Nathan Söderblom, l'anima organizzatrice della Conferenza di *Life and Work* che si svolse nel 1925 a Stoccolma, in cui venne manifestata grande soddisfazione per le decisioni dell'episcopato anglicano, e furono auspicati ulteriori passi verso la comunione».

[77] Cfr. P. GAJEWSKI, *La Riforma in Francia, nei Paesi Bassi, in Scandinavia e in Europa orientale*, ESD, Bologna 2007, p. 107.

[78] Cfr. P. GAMBERINI, *Ministero episcopale e comunione ecclesiale. Un bilancio ecumenico*, EDB, Bologna 2015.

del 1870[79]. Nelle prime riunioni vetero-cattoliche, svoltesi a Bonn tra il 1874 e il 1875, presenza d'onore fu riservata alla componente anglicana ed a quella ortodossa, con la quale l'Unione di Utrecht ha raggiunto, già nel 1931, l'accordo sull'ospitalità eucaristica seguita dalla piena comunione[80].

9. I risvolti ecumenici della Costituzione apostolica *Anglicanorum coetibus*. Considerazioni conclusive

La Costituzione apostolica *Anglicanorum coetibus*, promulgata da Benedetto XVI il 4 novembre 2009, ha riconosciuto ai fratelli anglicani separati, che hanno chiesto di entrare nella piena comunione con la Chiesa cattolica, la possibilità di istituire ordinariati personali[81], la cui erezione è riservata alla Congregazione per la Dottrina della Fede[82].

Ogni ordinariato, munito *ipso iure* di personalità giuridica pubblica, è formato da fedeli laici, chierici e membri di istituti di vita consacrata e società di vita apostolica, originariamente appartenenti alla Comunione anglicana, oppure che abbiano ricevuto i sacramenti dell'iniziazione nella giurisdizione dello stesso ordinariato.

L'ordinariato personale è affidato alla cura di un ordinario di nomina pontificia, il quale viene coadiuvato da un consiglio di governo, dallo stesso presieduto e composto da almeno sei sacerdoti, che esercita le funzioni affidate dal Codice di diritto canonico al Consiglio presbiterale e al Collegio dei consultori[83].

---

[79] Cfr. K. BIHLMEYER-H. TUECHLE, *Storia della Chiesa*, vol. IV, *L'epoca moderna*, Morcelliana, Brescia 2007[12], pp. 239-246. Altrettanto utile è la minuziosa ricostruzione storica dello "scisma di Utrecht" operata da P. STELLA, *Roma e Utrecht: dal dissidio alla rottura (XVIII-XIX SEC.). Appunti per una rilettura storiografica*, in "Rivista di Storia della Chiesa in Italia", n. 2 (2011), pp. 523-536.

[80] Cfr. G. LONG, *Ordinamenti giuridici delle chiese protestanti*, cit., p. 45.

[81] Attualmente esistono tre Ordinariati personali anglicani: l'Ordinariato personale di Nostra Signora di Walsingham (Inghilterra, Galles e Scozia), l'Ordinariato personale della Cattedra di San Pietro (Stati Uniti e Canada), e l'Ordinariato personale di Nostra Signora della Croce del Sud (Australia e Giappone).

[82] Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Decreto di Erezione dell'Ordinariato Personale "Our Lady of Walsingham", 15-I-2011; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Decreto di Erezione dell'Ordinariato Personale della Cattedra di San Pietro, 1-I-2012; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Decreto di Erezione dell'Ordinariato Personale "Our Lady of the Southern Cross", 15-VI-2012.

[83] Cfr. G. BIER, *La costituzione apostolica* Anglicanorum Coetibus *e le* Norme complementari *della Congregazione per la dottrina della fede. Un'analisi canonistica*, in G. RUGGIERI (a

L'ordinario, munito di potestà ordinaria, vicaria e personale, potrà, con l'approvazione della Santa Sede, erigere nuovi IVC e SVA, promuoverne i membri agli ordini sacri, provvedere alla costituzione di parrocchie personali e costituire un suo tribunale[84]. Egli dovrà, inoltre, costituire un Consiglio per gli affari economici e un Consiglio pastorale e, se necessario, erigere case di formazione per i candidati agli ordini sacri[85].

Riflettendo sul contenuto della Costituzione apostolica *Anglicanorum Coetibus* e sulle questioni dottrinali ad essa sottese[86], si deve ribadire l'assoluto valore ecumenico di questo documento, respingendo ogni accusa di uniatismo rivoltogli[87].

Infatti, superando l'ufficialità dei giudizi resi dalle più alte autorità ecclesiastiche, Benedetto XVI ha in tal modo rafforzato il sentiero di dialogo anglo-cattolico, favorendo il passaggio in "forma collettiva" alla Chiesa cattolica degli anglicani non più disposti a tollerare la crisi religiosa da cui è attraversata la loro confessione di appartenenza[88].

Nella medesima direzione devono essere intese altresì le Norme complementari alla Costituzione apostolica *Anglicanorum Coetibus*, decise dalla Sessione Ordinaria della Congregazione per la Dottrina della Fede e conte-

cura di), *La Costituzione «Anglicanorum Coetibus» e l'Ecumenismo*, EDB, Bologna 2012, in particolare pp. 109-143.

[84] Cfr. V. PARLATO, *Note sulla Costituzione Apostolica* Anglicanorum Coetibus, in "Stato, Chiese e pluralismo confessionale", Rivista telematica (https://www.statoechiese.it), gennaio 2010, in particolare pp. 9-11.

[85] Cfr. G. GHIRLANDA, *Questioni canoniche sollevate dalla Cost. Ap. Anglicanorum Anglicanorum Coetibus*, in "Periodica", n. 110 (2021), pp. 1-75

[86] Il dibattito originato da *Anglicanorum coetibus* coinvolge anche la più accreditata dottrina anglicana. Sul punto N. DOE, *The Apostolic Consitution Anglicanorum Coetibus: An Anglican Juridical Perspective*, in "Ecclesiastical Law Journal", n. 12 (2010), p. 304, afferma: «From an Anglican perspective, this development raises a host of fascinating practical and juridical questions».

[87] A tal proposito, ricorda S. CHIALÀ, *Origine e funzione dell'uniatismo. Il caso della Chiesa siro- orientale*, in G. RUGGIERI (a cura di), *La Costituzione «Anglicanorum Coetibus» e l'Ecumenismo*, EDB, Bologna 2012, p. 45, «Normalmente si definisce "uniatismo" l'annessione di gruppi di fedeli a un'altra Chiesa, provocandone la rottura, più o meno intenzionale e cosciente, con la Chiesa d'origine».

[88] Cfr. D. PELLETIER, *La «piena comunione», il genere e la generosità. Sguardo di uno storico sulla costituzione* Anglicanorum coetibus, in G. RUGGIERI (a cura di), *La Costituzione «Anglicanorum Coetibus» e l'Ecumenismo*, EDB, Bologna 2012, pp. 15-35.

stualmente approvate dal Sommo Pontefice Benedetto XVI che ne ordinò la pubblicazione[89].

[89] Tali Norme complementari, modificate solo in parte da una decisione della Congregazione per la Dottrina della Fede nella Sessione Ordinaria del 29 maggio 2013, sono state oggetto di una recente e più significativa novella normativa emanata dalla medesima Congregazione per la Dottrina della Fede il 19 marzo 2019, in precedenza approvata da Francesco I, e pubblicata sul Bollettino della Sala Stampa della Santa Sede il 9 aprile dello stesso anno. Cfr. E. BAURA, *La nuova versione delle Norme complementari alla Cost. Ap. Anglicanorum Coetibus*, in "Ius Ecclesiae", n. 1 (2020), pp. 211-222.

La multidimensionalità della persona umana: emozioni e neuroscienza

di Mauro Sessa

1. L'intreccio cerebrale dei sentimenti

Esplorare il concetto di esperienza emotiva per favorire la comprensione delle dinamiche della persona umana porta ad una riflessione approfondita e ricca di sfaccettature. Il discorso sulle emozioni, infatti, si presenta come realtà eterogenea, complessa ed articolata, che integra la multidimensionalità della persona umana.

Michela Balconi, psicologa e autorevole studiosa italiana, individua la peculiarità dell'esperienza emotiva, infatti, nella "complessità", scrive:

> "nella complessità dei sistemi e nei processi implicati (…) complessità che si rivela già a partire dalla varietà dei pattern di modificazioni fisiologiche che costituiscono il substrato delle emozioni: dai meccanismi cognitivi coinvolti, quali l'elaborazione degli stimoli attivati dall'ambiente esterno, che caratterizzano propriamente l'esperienza autoconsapevole del provare un'emozione, agli elementi contestuali e relazionali che intessono rapporti stretti con le dimensioni precedenti, contribuendo a fare dell'emozione un'esperienza prima ancora che un processo"[1].

In via preliminare va considerato come l'esperienza emotiva rappresenti senza alcun dubbio uno degli aspetti fondamentali dell'esistenza umana, permeando ogni aspetto della vita quotidiana e influenzando profondamente il modo di percepire il mondo e di relazionarsi con gli altri.

Il tutto si evolve attraverso una serie di esperienze soggettive, che vanno dall'euforia alla tristezza, dall'ansia alla serenità, e molte altre ancora, per cui ogni emozione è paragonabile ad un "viaggio interiore" che coinvolge l'intero essere, dalle sensazioni fisiche alle reazioni cognitive e comportamentali.

[1] M. BALCONI, *Neuropsicologia delle emozioni*, Carocci, Roma 2004, p. 7. Sulla comunicazione delle emozioni, il medesimo A. offre un contributo di chiarificazione ed approfondimento in ID., *Neuropsicologia della comunicazione*, in I. ANOLLI (a cura di), *Manuale di psicologia della comunicazione*, Il Mulino, Bologna 2002, pp. 63-88.

Tale "viaggio" si manifesta in risposte neurofisiologiche complesse che coinvolgono il cervello e il sistema nervoso, ma va ben oltre la sfera biologica per abbracciare anche la dimensione psicologica e sociale dell'essere umano: l'esperienza emotiva è, infatti, intrinsecamente legata alla nostra percezione del mondo e di noi stessi[2].

Le emozioni "colorano" la nostra realtà, influenzando la nostra interpretazione degli eventi esterni e plasmando la nostra identità. Attraverso le emozioni, attribuiamo significato agli eventi che ci circondano e costruiamo una narrazione personale della nostra vita. Esse sono il linguaggio del nostro mondo interno, il mezzo attraverso il quale esprimiamo i nostri desideri, le nostre paure, le nostre speranze.

Inoltre le emozioni giocano un ruolo cruciale nel modellare i nostri rapporti con gli altri. Sono il collante delle relazioni umane, favorendo la valenza significativa della la comunicazione e la connessione con gli altri, anche grazie al linguaggio non verbale universale attraverso il quale esse si esprimono. Anzi è proprio attraverso le emozioni che esprimiamo, nell'ambito di un amplissimo ventaglio, empatia, solidarietà, amore, ma anche rabbia, gelosia, invidia. In ultima analisi sono le emozioni che ci permettono di comprendere gli altri, di entrare in sintonia con le altrui esperienze e, in definitiva, di stabilire legami profondi e significativi e, tra questi, l'affettività.

Tuttavia, le emozioni non sono sempre facili da comprendere o gestire, in quanto ciò che ne deriva può essere fonte di grande gioia e soddisfazione, ma anche di dolore e sofferenza. Non a caso e spesso ci troviamo a lottare con emozioni contrastanti o conflittuali, cercando di bilanciare il nostro bisogno di esprimere ciò che proviamo con la necessità di adattarci alle aspettative sociali e culturali che ci circondano. Di qui la complessità dell'analisi dei processi di *appraisal* e dei sistemi di coscienza nell'esperienza emotiva[3].

---

[2] Cfr. M. BALCONI, *Neuropsicologia delle emozioni*, cit., pp. 111-112. Ivi

[3] Negli anni Sessanta sono venute alla luce le teorie dell'*appraisal*, secondo cui le emozioni sono frutto dell'attività di coscienza (*cognition*) e di valutazione (*appraisal*) della situazione in riferimento ai propri significati, interessi e scopi. Cfr. il fondamentale contributo di N.H. FRIJSA, *The emotions*, Cambridge University Press, Cambridge 1986 (tr. it., *Le emozioni*, Il Mulino, Bologna 1990. La valutazione primaria riguarda il modo in cui una situazione o un evento vengono valutati in funzione del grado di rilevanza e pertinenza per gli interessi dell'individuo Questo meccanismo ci permette di dare un grado specifico di rilevanza alla situazione, di capire se le nostre strategie di coping sono efficaci o meno e infine di individuare quali sono i nostri interessi.

Val la pena rilevare che quello che si può definire il "cuore delle emozioni" l'interesse che il soggetto prova per l'evento e che lo spinge a valutarlo in maniera determinata in base alle aspettative, agli scopi ed ai *desiderata*.

Gli interessi di distinguono tra loro in profondi e superficiali: i primi riguardano gli scopi, le aspettative e i desideri generali condivisi dalla maggioranza delle persone, mentre i secondi concernono gli scopi e i desideri di una singola persona o di singoli gruppi[4], associando le emozioni ai processi cognitivi, in quanto sarebbe l'elaborazione cognitiva delle singole situazioni ad attivare le emozioni.

Non a caso le emozioni non insorgono mai improvvisamente e sono totalmente differenti rispetto ai riflessi ed agli istinti e questo proprio perché esse sono l'esito consequenziale di una elaborazione cognitiva e della conseguente valutazione di stimoli[5]. Quindi non è la situazione a generare di per sé l'emozione, ma il significato ed il valore che il soggetto attribuisce al contesto situazionale in funzione del grado di rilevanza e pertinenza per gli interessi dell'individuo e questo spiega che ogni persona reagisce in maniera diversa rispetto agli altri ad uno stimolo: non è lo stimolo a creare l'emozione, ma la sua valutazione.

Inoltre, le emozioni sono influenzate da una serie di fattori esterni ed interni. Il fattore esterno per eccellenza è l'ambiente in cui viviamo, mentre fattori interni sono le nostre esperienze passate, le nostre credenze e i nostri valori. Anche per questo l'esperienza emotiva è un fenomeno complesso e mutevole, che varia da persona a persona e da situazione a situazione.

Nell'ambito della neuropsicologia delle emozioni la lateralizzazione emisferica, cioè la predominanza o specializzazione da parte di un emisfero

[4] Interessante, a tal proposito, la ricostruzione del processo emozionale di N.H. FRIJDA, *The laws of emotion*, Erlbaum, Mahwah 2007. Si tratta di un contributo accessibile a tutti, che passa in rassegna molte delle nuove ricerche sulle emozioni condotte negli ultimi dieci anni, espandendo la portata della teoria delle emozioni introdotta nei precedenti Nico Frijda stesso ed affrontando una serie di problemi di base in precedenza non risolti. Per una trattazione psicobiologica della lateralizzazione e sulla sua evoluzione cfr. J.P.J. PINEL-S.J. BARNES, *Psicobiologia*, cit., cap. XVI ("Lateralizzazione emisferica. Linguaggio e *split brain*"), pp. 416-448.

[5] Cfr. L. ANOLLI, *Fondamenti di psicologia della comunicazione*, Il Mulino, Bologna 2012; ID., *Psicologia generale. Emozioni, percezioni, pensiero, memoria*, Monduzzi Milano 1996; ID., *Le emozioni*, Unicopli, Milano 2002.

sull'altro riguardo una specifica funzione, è un concetto fondamentale, sul quale è utile soffermare l'attenzione[6].

Nel nostro caso, esso si riferisce alla tendenza del cervello umano a elaborare le emozioni in modo differenziato tra i due emisferi cerebrali, il destro e il sinistro. Questo fenomeno suggerisce che ciascun emisfero cerebrale possieda specifiche funzioni emotive e cognitive, con un ruolo predominante nella percezione e nell'elaborazione di determinati tipi di emozioni.

La ricerca nel campo della neuropsicologia ha evidenziato che l'emisfero destro è spesso coinvolto in processi legati alle emozioni negative, come la paura, la tristezza e l'ansia. Questo emisfero sembra essere più sensibile alle espressioni facciali minacciose e ai segnali di pericolo nell'ambiente circostante.

È stato dimostrato inoltre che danni specifici all'emisfero destro possono portare a una riduzione nella capacità di riconoscere ed esprimere emozioni negative. D'altra parte, l'emisfero sinistro sembra essere più coinvolto nell'elaborazione delle emozioni positive, come la gioia, l'entusiasmo e l'euforia. Studi condotti su pazienti con danni cerebrali hanno evidenziato una relazione tra lesioni all'emisfero sinistro e una diminuzione della capacità di sperimentare e esprimere emozioni positive.

Questo suggerisce che l'emisfero sinistro abbia un ruolo chiave nella regolazione delle emozioni positive e nel mantenimento del benessere emotivo[7]. Tuttavia, è importante sottolineare che la lateralizzazione emisferica delle emozioni non è un fenomeno rigido o assoluto, ma piuttosto una tendenza generale che può variare da individuo a individuo e dipendere da una serie di fattori, tra cui il contesto sociale, culturale e situazionale.

Inoltre, entrambi gli emisferi cerebrali sono coinvolti nel processo emotivo in modi complessi e interconnessi, e spesso lavorano insieme per integrare e regolare le risposte emotive. Ad esempio, la teoria dell'*arousal* asimmetrico suggerisce che l'emisfero destro sia associato a un maggiore stato di attivazione fisiologica, mentre l'emisfero sinistro è associato a un maggior controllo emotivo e comportamentale. Questo suggerisce che entrambi gli emi-

---

[6] Cfr. M.R. ROSENZWEIG-A.L. LEIMAN- M.S. BREEDLOVE, *Psicologia biologica: introduzione alle neuroscienze comportamentali, cognitive e cliniche*, tr. it., Cea, Milano 2002, pp. 523-532.

[7] Cfr. M. BALCONI, *Neuropsicologia delle emozioni*, cit., pp. 65-67. Per una specifica trattazione in prospettiva neurofisiologica cfr. R.J. DAVIDSON-K. HUGDAHL, *Brain asimmetry*, MIT Press, Cambridge (MA) 1995; J.B. HELLIGE, *HemispherIc asymmetry*: *What's right and what's left*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1993.

sferi cerebrali siano coinvolti nella regolazione delle risposte emotive, con un equilibrio dinamico tra i due che contribuisce alla nostra esperienza emotiva complessiva[8].

La correlazione tra la lateralizzazione emisferica delle emozioni e il concetto di dipendenza affettiva apre un interessante campo di riflessione all'interno della neuropsicologia delle relazioni umane. La dipendenza affettiva è un fenomeno complesso e multifattoriale che coinvolge una serie di processi cognitivi, emotivi e neurobiologici, e la lateralizzazione emisferica delle emozioni può fornire preziose chiavi di lettura per comprendere le sue dinamiche sottostanti.

Innanzitutto, è importante sottolineare che la dipendenza affettiva spesso si manifesta attraverso una prevalenza di emozioni negative, come l'ansia, la paura dell'abbandono e la tristezza. Queste emozioni sono tipicamente associate a un'attivazione dell'emisfero destro, che è stato identificato come il principale responsabile dell'elaborazione delle emozioni negative. Pertanto, individui affetti da dipendenza affettiva possono mostrare una maggiore attività dell'emisfero destro nelle situazioni emotivamente cariche, il che può contribuire alla loro esperienza di disagio e instabilità emotiva[9].

D'altra parte, la dipendenza affettiva può anche essere caratterizzata da una ricerca costante di gratificazione e appagamento emotivo, che è spesso associata a un'attivazione dell'emisfero sinistro. Questo emisfero è stato identificato come il principale responsabile dell'elaborazione delle emozioni positive, come la gioia e l'euforia. Pertanto, individui affetti da dipendenza affettiva possono cercare costantemente situazioni o relazioni che producono sensazioni di piacere e soddisfazione emotiva, al fine di compensare il vuoto emotivo e l'insicurezza interiore che spesso caratterizzano questo disturbo[10].

Inoltre, la dipendenza affettiva può essere influenzata da una serie di fattori ambientali e situazionali, tra cui l'educazione familiare, le esperienze passate di relazione e gli eventi stressanti della vita. Questi fattori possono interagire con le predisposizioni neurobiologiche individuali per modulare la manifestazione e la gravità della dipendenza affettiva, rendendola un fenomeno complesso e sfaccettato.

---

[8] Cfr. M. BALCONI, *Neuropsicologia delle emozioni*, cit., pp. 66-68.

[9] Cfr. P. EKMAN, *Expression and the nature of emotion*, in K.R. SCHERER-P. EKMAN (a cura di), *Approachet to emotions*, Erlbaum, Hillsdale (N.Y.) 1984.

[10] M. LEWIS, *The role of self in cognition and emotion*, in T. DALGLEISCH-M.J. POWER (a cura di), *Handbook of cognition and emotion*, Wiley, New York 1999, pp. 125-145.

La correlazione tra la lateralizzazione emisferica delle emozioni e la dipendenza affettiva apre uno scenario di riflessione intrigante e complesso nell'ambito della comprensione delle dinamiche emotive umane. La dipendenza affettiva, con la sua complessità e le sue molteplici sfaccettature, può essere interpretata attraverso il prisma della lateralizzazione emisferica, che evidenzia le differenze funzionali tra i due emisferi cerebrali nell'elaborazione delle emozioni. Tuttavia, è importante considerare che la dipendenza affettiva non è semplicemente una questione di attivazione emisferica, ma coinvolge una serie di altri fattori psicologici, sociali e ambientali. La sua comprensione richiede un approccio integrato che tenga conto di tutte queste dimensioni e delle loro interazioni complesse, non ultimo la considerazione del linguaggio, dei livelli di coscienza e dell'intenzionalità delle azioni poste in essere[11].

2. Il linguaggio del volto: neuroscienza delle espressioni facciali

Può essere di enorme aiuto l'analisi approfondita delle espressioni facciali, in quanto essa fornisce un quadro dettagliato sulle dinamiche neurologiche e psicologiche delle emozioni umane. Permette, infatti, di esaminare il loro ruolo fondamentale nella comunicazione non verbale e nelle interazioni sociali.

Se si è sempre ribadito il carattere preminentemente convenzionale del linguaggio verbale, la peculiarità del linguaggio non verbale afferente le espressioni emotive è l'universalità, nel senso che la maggior parte delle espressioni emotive decodificano emozioni riconoscibili trasversalmente alle culture umane, suggerendo una base biologica comune per la loro manifestazione attraverso il volto[12].

Inoltre, l'analisi si estende alle variazioni individuali nell'espressione emotiva, considerando fattori come l'età, il genere e l'esperienza, che possono influenzare la manifestazione delle emozioni attraverso il volto. Ad esem-

[11] D. ZILLMAN, *Language, levels of consciouness amd the development of intentional action*, in P.D. ZELAZO-J.W. ASTOINGTON-D.R. OLSON (a cura di), *Developing theories of intention: Social understanding and self-control*, Erlbaum, Mahwah (N.Y.) 1999, pp. 95-118; K. OATLEY-P.N. JONHSON-LAIRD, *The communicative theory of emotions: empirical tests, mental models, and implication for social interactions*, in L.L. MARTIN-A. TESSER (a cura di), *Goals and affects*, Erlbaum, Hillsdale (NJ) 1995, pp. 151-183.

[12] N.L. ECTOFF, *The neuropsychology of emotional expression*, in G. GOLDSTEIN-R.E. TARTER (a cura di), *Advances in clinical neuropsychology*, Plenum Press, New York 1986, pp. 49-76.

pio, i bambini tendono a esprimere le emozioni in modo più intenso e sincero rispetto agli adulti, mentre le differenze di genere possono modulare la frequenza e l'intensità con cui vengono mostrate determinate emozioni[13].

Il modello gerarchico di riconoscimento dei volti proposto da Ellis e Young incorpora anche il concetto di *encoding* e *decoding* nel processo di elaborazione delle informazioni facciali. Questi processi sono fondamentali per comprendere come il cervello trasformi i segnali visivi in rappresentazioni cognitive e emotive dei volti umani.

L'encoding è il processo attraverso il quale le informazioni visive provenienti dai volti vengono trasformate in segnali neurali da parte del cervello. Questo avviene attraverso l'attivazione di neuroni specifici nelle regioni occipitali del cervello, come l'area visiva primaria e l'area visiva complessa, che elaborano i tratti fisici dei volti, come la forma, la dimensione e la disposizione degli occhi, del naso e della bocca. Durante questo processo, le caratteristiche salienti dei volti vengono selezionate e codificate in modo che possano essere ulteriormente elaborati e memorizzati[14].

Il *decoding*, d'altra parte, è il processo attraverso il quale il cervello interpreta e attribuisce significato alle informazioni codificate nei segnali neurali. Questo avviene attraverso l'attivazione di regioni corticali superiori, come l'area fusiforme facciale (FFA) e l'area occipito-temporale mediale (MTL), che sono coinvolte nel riconoscimento dei volti familiari e nell'identificazione delle espressioni emotive. Durante il *decoding*, il cervello confronta le informazioni visive codificate con le memorie pregresse dei volti e delle espressioni emotive, al fine di identificare e categorizzare correttamente i volti e le relative emozioni associate[15].

Questi processi di *encoding* e *decoding* sono strettamente interconnessi e avvengono in parallelo lungo le diverse tappe del modello gerarchico di riconoscimento dei volti. *L'encoding* delle informazioni visive avviene nelle

---

[13] Cfr. M. BALCONI, *Neuropsicologia delle emozioni*, cit., pp. 93-94. Giova far riferimento anche ad altri due studi del medesimo A.: *Neuropsicologia della comunicazione*, in L. ANOLLI (a cura di), *Manuale di psicologia della comunicazione*, Il Mulino, Bologna 2002), pp. 63-88) e *Face selective processing and the effect of pleasant and unpLeasant emotional expressions on ERP correlate*, in "International Journal of Psychology", n. 49 (2003), pp. 67-74.

[14] Cfr. M. BALCONI, *Neuropsicologia delle emozioni*, cit., pp. 93-99.

[15] M. BALCONI-C. LUCCHIARI, *Indici psicofisiologici (potenziali corticali evento-correlati) nel decoding dell'espressione facciale delle emozioni. Effetto della stimolazione sovraliminale e subliminale sull'indice N200*, in "Giornale italiano di psicologia", a. XXXIII (2005), n. 4, pp. 721-754.

prime fasi del processo, mentre il *decoding* delle informazioni avviene nelle fasi successive, quando le informazioni vengono elaborate e interpretate in relazione alle memorie pregresse e al contesto emotivo.

Inoltre, questi processi sono influenzati da fattori cognitivi e emotivi, come l'attenzione selettiva, la memoria a breve termine e le conoscenze pregresse sull'identità e sulle caratteristiche facciali delle persone. Questi fattori possono modulare la qualità e l'accuratezza del riconoscimento dei volti e delle espressioni emotive, influenzando anche le reazioni emotive e comportamentali degli individui.

Essi rappresentano due processi complementari nel modello gerarchico di riconoscimento dei volti, sottolineando l'importanza della trasformazione delle informazioni visive in rappresentazioni cognitive ed emotive dei volti umani e delle espressioni facciali associate. Questi processi sono essenziali per comprendere la complessità del riconoscimento dei volti e delle emozioni attraverso il volto e forniscono spunti preziosi per lo sviluppo di interventi terapeutici e per il miglioramento delle strategie di riabilitazione per disturbi neuropsicologici correlati[16].

La relazione tra il modello gerarchico di riconoscimento dei volti e la dipendenza affettiva è una tematica che offre uno spunto di riflessione intrigante nel campo della psicologia, mettendo in luce i legami intricati tra processi cognitivi ed emotivi e il modo in cui influenzano la percezione e l'interpretazione delle espressioni facciali[17].

---

[16] M. BALCONI, *Neuropsicologia delle emozioni*, cit., p. 107.

[17] Sulla problematica la bibliografia è amplissima. In questa sede ci limitiamo ad una sintesi ragionata. Di ampio respiro e ricco di spunti teorici sulla tematica in generale S. BARON COHEN-O. GOLAN-S. WHEELWRIGHT, *Mind reading: The interactive guide to emotions*, Hills, London 2004; più specifico sul rapporto tra espressioni facciali e rivelazione delle emozioni J. KINGSLEY- L.F. BARRETT, R. ADOLPHS-S. MARSELLA-A.M. MARTINEZ, *Emotional expression reconsidered: Challenges to inferring emotion from human facial movements. Psychological Science* in "Public Interest", n. 20 (2019), fasc. 1, pp. 1-68; calibrato in prospettiva pedagogico didattica con particolare riferimento agli autistici J.L. KOUO-A.L. EGEL, *The effectiveness of interventions in teaching emotion recognition to children with autism spectrum disorder* in "Review Journal of Autism and Developmental Disorders", n. 3 (2016), pp. 254-265; attento alla cosiddetta "prima impressione" generata dal linguaggio non verbale del volto è A. TODOROV, *Face value: The irresistible influence of first impressions*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 2017; L.A. ZEBROWITZ, *Reading faces: Window to the soul?*, Westview Press, Boulder (CO) 1997; ugualmente attento all'impatto emotivo dell'espressione facciale è L.A. ZEBROWITZ, *First impressions from faces. Current Directions*, in "Psychological Science", n. 26 (2017), pp. 237-242; ricco di spunti sulla valenza pragmatica delle espressioni facciali è Q. ZHANG-L. CHEN-Q. YANG, *The effects of fa-*

Iniziamo esplorando come le persone con una propensione alla dipendenza affettiva possano percepire le espressioni facciali degli altri. Questi soggetti sono tendenzialmente inclini a interpretare in modo selettivo le espressioni, tendendo a focalizzarsi sugli stimoli che confermano le loro convinzioni o i loro timori, trascurando o minimizzando le informazioni contrastanti. Questo fenomeno potrebbe derivare da schemi cognitivi distorti, quali l'iper-vigilanza per segnali di rifiuto o l'interpretazione eccessivamente negativa delle intenzioni altrui.

Da qui, possiamo arguire come la propensione alla dipendenza affettiva possa influenzare il processo di categorizzazione e memorizzazione delle informazioni facciali. I soggetti con questa predisposizione tendono ad attribuire un'eccessiva rilevanza emotiva a ogni interazione sociale, compresa la percezione delle espressioni facciali. Questo potrebbe portare a una sovrastima dell'importanza emotiva delle interazioni quotidiane ed a una maggiore suscettibilità agli stimoli emotivi esterni, con possibili ripercussioni sulla memorizzazione e sul recupero delle informazioni facciali.

Oltre alla percezione e alla memorizzazione, la dipendenza affettiva può influenzare anche le risposte emotive e comportamentali di fronte alle espressioni facciali. Le persone con questa inclinazione possono manifestare una maggiore reattività emotiva e una minore capacità di regolare le proprie emozioni di fronte a segnali facciali ambigui o contraddittori. Questo può tradursi in comportamenti di attaccamento insicuro, come manifestazioni di gelosia, ansia o bisogno costante di conferma emotiva, con possibili impatti sulle dinamiche relazionali e sociali.

Guardando alla dipendenza affettiva attraverso la lente del riconoscimento facciale, emerge una visione più sfaccettata della complessità dell'interazione umana. Le espressioni facciali non sono semplici segnali visivi, ma veicoli di significato che vengono interpretati e filtrati attraverso il nucleo delle nostre esperienze emotive e dei nostri schemi mentali. Questo mette in risalto l'importanza di considerare gli aspetti cognitivi ed emotivi nella comprensione della dinamica del riconoscimento facciale e suggerisce che un approccio olistico alla dipendenza affettiva potrebbe richiedere interventi volti a promuovere una maggiore consapevolezza emotiva e a sviluppare strategie di regolazione emotiva. Non a caso, la Balconi rimarca il tutto, affermando:

---

cial features on judicial decision making. Advances, in "Psychological Science", n. 26 (2018), pp. 698-709.

> "Il concetto di esperienza emotiva è (…) un costrutto complesso e, perché un individuo possa giungere a sperimentare un'emozione, occorre che siano presenti alcune abilità cognitive, come la capacità di percepire e discriminare, di ricordare, associare e confrontare, oltre che lo sviluppo del concetto di sé"[18].

La relazione tra il modello di riconoscimento dei volti e la dipendenza affettiva apre una finestra su un terreno ricco di sfide e opportunità nella ricerca psicologica. Approfondire questa connessione può non solo arricchire la nostra comprensione della complessità del comportamento umano, ma anche offrire nuove prospettive su come affrontare e trattare la dipendenza emotiva in contesti clinici e terapeutici[19].

3. Lo sviluppo emotivo nell'infanzia: un'analisi psicologica

Esplorare le emozioni durante la fase dello sviluppo offre la possibilità di effettuare un'affascinante incursione nel mondo complesso e ricco delle esperienze emotive dei bambini durante i primi tre anni di vita. In questo periodo critico, l'individuo attraversa una serie di tappe cruciali che plasmano il suo rapporto con le emozioni, aprendo una finestra privilegiata per comprendere l'evoluzione della vita emotiva nei suoi primi passi.

Nell'ambito della psicologia dello sviluppo delle emozioni gli anni cruciali sono i primi tre. Seguendo il modello adottato dalla Balconi, che "tiene

---

[18] M. BALCONI, *Neuropsicologia delle emozioni*, cit., p. 111. Aggiunge, a titolo esemplificativo: "L'acquisizione di alcune abilità cognitive consente all'organismo di percepire e discriminare gli eventi elicitanti di un particolare comportamento, di comprendere se sono interni o esterni a sé, così come di decodificare le espressioni delle emozioni proprie e altrui" (Ivi).

[19] Cfr. A. LEBRUTO-G. CALAMAI- L. CACCICO-V. CIORCIARI, *Dipendenza affettiva. Diagnosi, assessment e trattamento cognitivo-comportamentale*, Erikson, Trento 2023. Di rilievo la terza ed ultima parte che struttura un intervento integrato che prevede preliminarmente una fase di psicoeducazione sulla dipendenza affettiva, una verifica dello stato motivazionale della persona al cambiamento, riduzione degli stati corporei legati al *craving*, identificazione e comunicazione asservita dei propri bisogni psicologici fino allo sviluppo e all'apprendimento di abilità nuove e alternative di regolazione emotiva. Le autrici rimarcano l'opportunità di utilizzare un approccio integrato (cognitivo-comportamentale, metacognitivo, *mindfulness* e della terapia dialettico-comportamentale).

conto della distinzione tra comparsa dell'espressione delle emozioni, stato emotivo ed esperienza emotiva"[20].

Durante il primo anno di vita, il neonato si trova immerso in un mondo di esperienze sensoriali e relazionali che costituiscono la base per lo sviluppo delle prime emozioni. Le emozioni di base, come la gioia, la tristezza, il disgusto, la rabbia, la paura e la sorpresa, emergono in questa fase precoce e giocano un ruolo cruciale nel guidare il comportamento e nel segnalare bisogni e desideri al mondo circostante.

La gioia è una delle prime emozioni che il neonato sperimenta, manifestandosi attraverso sorrisi spontanei, vocalizzazioni gioiose e movimenti vigorosi. Questa emozione positiva è spesso suscitata da esperienze di gratificazione sensoriale, come il contatto fisico, l'allattamento al seno o il gioco con i genitori e i *caregiver*[21].

La tristezza, invece, può manifestarsi quando il neonato sperimenta disagio fisico o emotivo, come la fame, la stanchezza o la separazione dai genitori. Questa emozione si manifesta attraverso pianto, gemiti e un'espressione facciale caratterizzata da una bocca rivolta verso il basso e sopracciglia aggrottate.

Il disgusto è un'altra emozione che può emergere durante il primo anno di vita, spesso in risposta a stimoli sensoriali avversivi, come il sapore sgradevole di alcuni alimenti o la sensazione di sporco sul corpo. Questa emozione è accompagnata da espressioni facciali caratteristiche, come la contrazione del naso e la lingua spinta fuori dalla bocca.

La rabbia può manifestarsi quando il neonato si sente frustrato o privato di ciò che desidera, come l'attenzione dei genitori o l'accesso a un giocattolo. Questa emozione si manifesta attraverso pianto vigoroso, agitazione del corpo ed espressioni facciali arrabbiate, come sopracciglia aggrottate e labbra serrate.

La paura è un'altra emozione che può emergere durante il primo anno di vita, spesso in risposta a stimoli sensoriali o ambientali minacciosi, come rumori forti o la presenza di estranei. Questa emozione è accompagnata da una serie di reazioni fisiologiche, come aumento della frequenza cardiaca, dilatazione delle pupille e ricerca di contatto fisico con i genitori o i *caregiver* per ottenere sicurezza e protezione.

---

[20] M. BALCONI, *Neuropsicologia delle emozioni*, cit., p. 112.

[21] Ivi, p. 113. In particolare "il sorriso e una condizione di eccitabilità in risposta all'interazione con le figure adulte di riferimento" (Ivi).

La sorpresa è un'altra emozione che può emergere durante il primo anno di vita, spesso in risposta a stimoli imprevisti o inaspettati. Questa emozione si manifesta attraverso espressioni facciali di stupore, come occhi spalancati e bocca aperta, seguite da un rapido recupero della normalità quando il neonato elabora e integra il nuovo stimolo nell'ambiente circostante[22].

Passando al secondo anno di vita, emergono emozioni più complesse legate allo sviluppo dell'autoconsapevolezza e della socializzazione. Durante questa fase, il bambino inizia a sviluppare una maggiore consapevolezza di sé e degli altri, aprendo la strada a emozioni come l'imbarazzo, l'empatia e l'invidia.

L'imbarazzo è un'emozione complessa che si verifica quando il bambino percepisce una discrepanza tra l'immagine che ha di sé e il modo in cui gli altri lo vedono. Questa emozione può emergere in situazioni sociali in cui il bambino si sente esposto o giudicato, come quando viene rimproverato davanti ad altre persone o quando commette un errore in pubblico. L'imbarazzo è accompagnato da espressioni facciali arrossate, evitamento dello sguardo e comportamenti auto-consolatori, come toccarsi il viso o giocare con i capelli.

L'empatia è un'altra emozione che emerge durante il secondo anno di vita, caratterizzata dalla capacità di comprendere e condividere le emozioni degli altri. Questa capacità di mettersi nei panni degli altri si manifesta attraverso comportamenti prosociali, come il conforto di un amico in difficoltà o la partecipazione alle gioie e alle sofferenze degli altri. L'empatia è un tratto chiave dell'interazione sociale e del legame affettivo tra individui.

L'invidia è un'emozione complessa che si verifica quando il bambino percepisce una disparità tra ciò che ha e ciò che gli altri hanno. Questa emozione può emergere in situazioni in cui il bambino si confronta con i successi o i possedimenti degli altri e si sente privato o ingiustamente trattato. L'invidia è accompagnata da una serie di reazioni emotive, come la sensazione di disagio o di insoddisfazione e comportamenti competitivi o rivali nei confronti degli altri[23].

Infine, nel terzo anno di vita, emergono emozioni legate alla costruzione del sé sociale e al senso di appartenenza al gruppo. Durante questa fase, il bambino inizia a sviluppare una maggiore consapevolezza delle norme sociali

[22] Cfr. ivi, pp. 112-114. A tal proposito cfr. anche L. BARONI, *Le emozioni nello sviluppo*, Carocci, Milano 2021; S. CARAVITA-L. MILANO-D. TRAFICANTE (a cura di), *Psicologia dello sviluppo e dell'educazione*, Il Mulino, Bologna 2018.
[23] M. BALCONI, *Neuropsicologia delle emozioni*, cit., p. 114.

e delle aspettative degli altri, aprendo la strada a emozioni come l'orgoglio, la vergogna e la colpa.

L'orgoglio è un'emozione positiva che si verifica quando il bambino percepisce di aver raggiunto un obiettivo o di aver superato una sfida con successo. Questa emozione è accompagnata da una sensazione di realizzazione personale e da espressioni facciali di gioia e soddisfazione, come sorrisi ampi e posture aperte e sicure.

La vergogna è un'emozione negativa che si verifica quando il bambino percepisce di non essere all'altezza delle aspettative[24]. L'analisi delle emozioni durante i primi tre anni di vita e il rischio di dipendenza affettiva sono tematiche strettamente correlate, poiché entrambe si ricollegano alla complessa interazione tra lo sviluppo emotivo e relazionale durante l'infanzia e l'impatto che questo può avere sul benessere emotivo e relazionale dell'individuo nel corso della vita.

Durante i primi anni di vita, il bambino sviluppa le basi del suo rapporto con le emozioni, apprendendo a riconoscerle, interpretarle e regolarle. Queste esperienze precoci hanno un impatto duraturo sullo sviluppo emotivo dell'individuo, influenzando la sua capacità di stabilire e mantenere relazioni interpersonali sane e soddisfacenti[25].

L'analisi delle emozioni durante il primo anno di vita mette in luce l'importanza delle prime esperienze affettive e relazionali nel plasmare le risposte emotive dell'individuo. Le emozioni di base, come la gioia, la tristezza, la rabbia, il disgusto, la paura e la sorpresa, sono fondamentali per comunicare bisogni e desideri al mondo circostante. Tuttavia, è proprio la carenza di esperienze affettive positive durante questa fase critica dello sviluppo che può aumentare il rischio di dipendenza affettiva in età adulta.

In particolare, la mancanza di un attaccamento sicuro alle figure di riferimento primarie durante l'infanzia può influenzare negativamente la capacità dell'individuo di sviluppare relazioni interpersonali sane e soddisfacenti nelle successive fasi della vita. Coloro che hanno sperimentato un attaccamento insicuro o ambivalente durante l'infanzia, infatti, sono più esposti di sviluppare dipendenza affettiva nelle loro relazioni, cercando costantemente conferme e rassicurazioni dal *partner* o dagli altri per il bisogno mai soddisfatto di sentirsi amati e valorizzati.

---

[24] Cfr. M. BALCONI, *Neuropsicologia delle emozioni*, cit., pp. 114-115.

[25] In definitiva, l'*iter* dei primi tre anni porta che "A partire dall'originario stato emotivo bipolare, il bambino giunge ad elaborare un complesso sistema emotivo" (Ivi, p. 115).

L'analisi delle emozioni durante il secondo anno di vita, ad esempio, evidenzia l'importanza dello sviluppo dell'autoconsapevolezza e della capacità di comprendere e condividere le emozioni degli altri[26]. L'empatia, ad esempio, è un'emozione chiave che si sviluppa durante questa fase e svolge un ruolo cruciale nella formazione di relazioni empatiche e soddisfacenti. Tuttavia, una mancanza di empatia o una scarsa consapevolezza delle proprie emozioni possono aumentare il rischio di dipendenza affettiva, poiché l'individuo potrebbe avere difficoltà a comprendere i bisogni emotivi del *partner* e a soddisfarli in modo adeguato.

Infine, l'analisi delle emozioni durante il terzo anno di vita mette in luce l'importanza della gestione delle emozioni complesse come l'orgoglio, la vergogna e la colpa. Queste emozioni sono fondamentali per la costruzione del sé sociale e per la regolazione del comportamento morale e sociale. Tuttavia, una mancanza di consapevolezza emotiva e una scarsa gestione delle emozioni possono aumentare il rischio di dipendenza affettiva, poiché l'individuo potrebbe avere difficoltà a gestire i conflitti emotivi e a mantenere relazioni sane ed equilibrate.

L'analisi delle emozioni durante i primi tre anni di vita evidenzia l'importanza cruciale delle prime esperienze affettive e relazionali nel plasmare lo sviluppo emotivo e relazionale dell'individuo. Una carenza di esperienze affettive positive durante questa fase critica dello sviluppo può aumentare il rischio di dipendenza affettiva in età adulta, poiché l'individuo potrebbe avere difficoltà a stabilire e mantenere relazioni interpersonali sane e soddisfacenti. Pertanto, è fondamentale promuovere un ambiente affettivo e relazionale positivo durante l'infanzia e l'adolescenza al fine di favorire lo sviluppo di competenze emotive e relazionali sane e robuste che possano proteggere dall'insorgenza della dipendenza affettiva[27].

---

[26] Ivi, p. 114. È collocato, in linea generale, proprio nella seconda metà del secondo anno di vita l'emergere "di nuove abilità cognitive, tra cui, in particolare, l'acquisizione della consapevolezza di sé (autoconsapevolezza), che consentono lo sviluppo di una nuova classe di emozioni, ovvero le emozioni autoconsapevoli, ovvero, imbarazzo, empatia, invidia" (Ivi, p. 114). Infine "entro il terzo anno di vita del bambino appare altamente differenziata" (Ivi, p. 115).

[27] Particolarmente significativa in pedagogia questa acquisizione della psicologia dello sviluppo, che dà luogo alla cosiddetta educazione all'affettività e postula nell'insegnante le cosiddette competenze affettive, innestate nel bagaglio di competenze personali e, in particolare, nel sottoinsieme delle competenze relazionali. M. BALDACCI, *La dimensione emozionale del curricolo. L'educazione affettiva razionale nella scuola*, Franco Angeli, Milano 2022, in particolare pp. 115-142. Viene inoltre riconosciuta l'importanza della cosiddetta "intelligenza

All'interno del contesto delle dipendenze affettive, il concetto di confine tra amore e dipendenza è una questione intricata che richiede un'esplorazione approfondita e articolata.

4. Alcuni approfondimenti in termini neurofisiologici

Nell'ambito delle dipendenze affettive ed ogni altra problematica ad esse inerente, appare essenziale un'analisi della funzione emotiva, per cui giova approfondirne la base neurofisiologica.

Dal punto di vista manualistico, la nomenclatura classica dei fisiologici annovera il sistema nervoso centrale (SNC), quello periferico (SNP) e le funzioni autonome (SNA). Sempre seguendo la nomenclatura classica, il SNC comprende encefalo e midollo spinale; il SNP i nervi afferenti ed efferenti, che svolgendo la funzione di collegamento del SNC con il resto dell'organismo. Il SNA è considerato parte del SNP, con la particolarità di generare le cosiddette "risposte vegetative" (o autonome (come, ad esempio, la variazione del diametro pupillare)[28]. Quello che ci interessa è che si tratta di una serie amplissima di modificazioni fisiologiche, tutte in concomitanza con la mutazione degli stati emozionali e che sono tutte mediate dal SNP[29].

Ulteriore elemento rilevante è che i movimenti prodotti dal SNP sono in parallelo con l'attività del sistema motorio somatico, ma ne differiscono sostanzialmente in quanto sono riflessi, eludendo la possibilità di controllarli volontariamente. In altri termini essi non pervengono mai al livello della coscienza.

Nella nomenclatura classica si assume anche la divisione del SNA nei sottosistemi simpatico e parasimpatico (oltre che nel sottosistema enterico), le cui funzioni in un certo senso possono dirsi "antagoniste": il sistema simpatico stimola la produzione di energia; il sistema parasimpatico, invece, favorisce una sorta di risparmio energetico, finalizzando la sua azione

emotiva" (IE). Su quest'ultimo nodo tematico cfr. D. GOLEMAN, *Lavorare con l'intelligenza emotiva*, tr. it., Rizzoli, Milano 1999.

[28] Altro esempio classico è dato dalle variazioni dei ritmi cardiaci o le modificazioni fisiologiche che seguono a certi stati emozionali (sudorazione, ritmo della frequenza respiratoria.

[29] In neurofisiologia si denomina "sistema effettore" proprio perché esso controlla "la muscolatura liscia, cardiaca, delle ghiandole esocrine, pertanto funzionalmente differenziato dalle strutture del sistema motorio-somatico, che agisce, al contrario, sulla muscolatura scheletrica" (M. BALCONI, *Neuropsicologia delle emozioni*, cit., p. 34).

all'omeostasi[30]. Quello che ci interessa in questa sede è che nella neurofisiologia delle emozioni, il sistema simpatico e quello parasimpatico si differenziano in linea di massima, proprio in relazione alla tipologia delle emozioni:

> "In condizione di rilassamento (come nel caso in cui l'individuo provi gioia) si rileva la predominanza del sistema parasimpatico, mentre le risposte simpatiche hanno una valenza difensiva, predisponendo l'organismo a fronteggiare i pericoli ambientali (come nell'esperienza della paura). I due sistemi stabiliscono, pertanto, una corrispondenza biunivoca con le due classi di emozioni, rispettivamente positive e negative"[31].

L'osservazione che emerge da tale considerazione che la divisione, che da un punto di vista logico della nomenclatura sembrerebbe netta, nella concretezza non è poi così netta. Nelle due classi di emozioni indicate, infatti, il sistema simpatico potrebbe attivarsi anche in occasione di emozioni positive e, questo vale anche per il contrario (ad es. attivazione del parasimpatico nella paura). Fondamentale, a questo proposito il tentativo di spiegazione di Frijda.

Secondo il noto studioso, infatti, si può legittimamente ipotizzare che la differente risposta sia in funzione di una dicotomia tra funzione che implichino una risposta attiva agli stimoli come gioia e altre che implichino una risposta passiva come la tristezza[32].

Va considerata anche il ruolo del sistema endocrino che, nell'ambito dell'attivazione emotiva, integra le funzioni del SNC con il SNA[33]. Adrenali-

---

[30] Ad esempio, l'aumento di forza di contrazione del cuore è stimolato dal sistema simpatico.

[31] Cfr. M. BALCONI, *Neuropsicologia delle emozioni*, cit., p. 35.

[32] N.H. FRIJDA, *Emotional are functional, most of the time*, in P. EKMAN-R.G. DAVIDSON (a cura di), *The nature of emotion. Fundamental questions*, Oxford University Press, Oxford 1994, pp. 202-237.

[33] Il SNC, infatti, riceve informazioni e queste, a loro volta, influenzano le funzioni endocrine, Si tratta di un flusso di informazioni sensoriali esterne e interne all'organismo (si pensi, ad esempio, agli effetti retroattivi degli ormoni in circolo). Tale processo di controllo endocrino ha luogo secondo la direzione ipotalamo-ipolisi-ghiandole surrenali, tiroide, gonadi (cfr. M. BALCONI, *Neuropsicologia delle emozioni*, cit., p. 36) e trova l'esempio classico nel ruolo degli ormoni nelle situazioni di stress. In tale situazione assistiamo ad una prima risposta dell'organismo a livello endocrino consistente nella produzione di adenocorticotropo (ACTH). Questo si diffonde nel circolo sanguigno approssimativamente 10 sec dopo l'evento stressante e stimola le ghiandole surrenali che producono catecolamine (dopamina, adrenalina e noradrelalina), i cosiddetti "ormoni dello stress". Non a caso, il tasso di adrenalina è basso nelle situazioni di quiete-riposo, mentre tende ad aumentare laddove si incrementa l'attività fisica. Cfr. J.P.J. PINEL-S.J. BARNES, *Psicobiologia*, cit., cap. XVII, pp. 449-472.

na e noradrenalina, infatti, esercitano la loro azione sugli organi innervati sul sistema simpatico (un effetto significativo, infatti, è la stimolazione cardiaca, la vasodilatazione dei muscoli volontari e la contemporanea vasocostrizione di quelli intestinali). Essi, inoltre, mobilitano grasso e glucosio. Un altro effetto benefico è il miglioramento delle prestazioni in caso di emergenza[34]. Si può ipotizzare, alla luce delle dinamiche esposte, che in situazione emotigene i profili ormonali specifici si differenzino per ogni emozione.

Un ruolo importante viene riconosciuto in tutte le trattazioni al sistema limbico. Fondamentale, in tal senso, e specificamente per individuare quali strutture cerebrali centrali intervengano nell'esperienza emotiva, il contributo di Papez, che nel 1937 scopre il circuito che porta il suo nome[35]. Esso, specifico ed importante per la vita emotiva, consta di un substrato anatomico di sistemi corticali primitivi situati intorno al tronco cefalico, che Broca chiama lobo limbico che include strutture ipotalamo, ippocampo corpi lamellari, talamo anteriore e corteccia del cingolo. Esso è ritenuto il sistema più antico (filogeneticamente) e, essendo ricco di rete articolata di connessione con molteplici strutture svolge funzioni prioritaria.

Papez, peraltro postula la sussistenza di un rapporto tra strutture subcorticali limbiche e centri corticali superiori (corteccia), ipotizzando legittimamente che siano questi a garantire la correlazione tra risposte fisiologiche e processi cognitivi.

Alla struttura originaria che Papez individua oggi si considerano anche amigdala, gangli della base, nuclei del setto e corteccia frontale[36]

Un ultimo e doveroso riferimento va fatto al ruolo dell'amigdala, affrontato in uno storico e fondamentale studio di Kluver e Bucy 1937[37]. I due studiosi sperimentarono come ablando l'amigdala delle scimmie queste diventassero mansuetissime e/o avessero la tendenza a mettere tutto in bocca (comportamento orale anomalo) unitamente ad atteggiamenti sessuali incontrollati. Inoltre, gli animali prestavano attenzione ad ogni stimolo visivo, ma,

[34] Cfr. M. BALCONI, *Neuropsicologia delle emozioni*, cit., p. 37.
[35] J.W. PAPEZ, *A proposed mechanism of emotion*, in "Archives of Neurology and Psychiatry", n. 38 (1937), pp. 725-743.
[36] Cfr. M.D. MC LEAN, *A triune conceps of brain and behavior*, in T.J. BOAG-D. CAMPBELL (a cura di), *The Hinks memorial lectures*, Toronto University Press, Toronto 1973, pp. 236-271. che spiega il rapporto tra strutture subcorticali e corticali: il controllo neurofisiologico dell'esperienza e dell'espressione emotiva è frutto dell'interazione di tre strutture nervose centrali: tronco encefalico, sistea limbico e neocorteccia.
[37] H. KLUVER-P.C. BUCY, *Physic blindness and other syntoms following bilateral temporal lobectomy in Rhesus monkey*, in "America Journal of physiology", n. 119 (1937), pp. 352-353.

a tempo stesso, non riuscivano più a riconoscere oggetti comuni e familiari, generando una "contrapposizione tra l'abilità di elaborare le proprietà fisiche degli stimoli e l'incapacità di comprendere il valore affettivo degli stessi"[38].

Nell'uomo stimolando l'amigdala si accentuano reazioni di paura ed apprensione; la lesione della medesima porta ugualmente a comportamenti docilità, iperoralità e ipersessualità. L'amigdala, infatti, è in stretto rapporto con l'ipotalamo e il SNA ed esercita le proprie funzioni per mezzo delle strutture talamiche[39]. In particolare, i nuclei che intervengono nella regolazione degli stati emotivi sono i nuclei del complesso basolaterale e nucleo centrale. Dai nuclei sensoriali del talamo e dalle aree sensoriali primarie della corteccia il complesso basolaterale riceve afferenze sensoriali e illegale diretto amigdala-vie talamiche è il percorso privilegiato di trasmissione delle informazioni con valore emotivo alternativo alla via coricale e queste a loro volta vengono ritrasmesse al nucleo centrale che costituisce "la porta d'uscita dell'amigdala, in quanto sede delle sue principali efferenze"[40]. Il tutto viene proiettato all'ipotalamo e alle regioni del tronco dell'encefalo che regolano le risposte del SNA con le risposte periferiche specifiche.

Per la percezione cosciente delle emozioni è rilevante la proiezione da parte del nucleo centrale alle aree corticali associative (corteccia orbifrontale e giro del cingolo) ed è proprio questo che contribuisce alla mediazione cosciente dell'esperienza emotiva ed al conseguente regolazione dello stato di vigilanza.

Ruolo dell'amigdala nella valutazione emotiva degli stimoli

L'amigdala "costituisce un punto di raccordo tra SNC e SNP, con importanti funzioni nel processo cognitivo di comprensione e valutazione della situazione emotiva"[41] in termini di valutazione del significato emotivo degli stimoli e di processi di condizionamento emotivo[42].

Una seconda funzione è quella dell'immagazzinamento in memoria delle informazioni con valore emotivo, il che condiziona sia per le emozioni ne-

---

[38] M. BALCONI, *Neuropsicologia delle emozioni*, cit., p. 38.

[39] La stessa la circolazione di informazioni entrata e uscita? Alcuni nuclei dell'amigdala sono interconnessi con ipotalamo, formazione ippocampale, neocorteccia e talamo.

[40] M. BALCONI, *Neuropsicologia delle emozioni*, cit., p. 40.

[41] Ivi.

[42] Il processo ha due vie: a) talamica e b) corticale. È la seconda che fornisce gli strumenti per una risposta volontaria congrua allo stimolo, in quanto fornisce informazioni analitiche (riconoscere le proprietà simboliche dello stimolo) che attivano meccanismi di risposta "mirati alla specificità della situazione elicitante" (M. BALCONI, *Neuropsicologia delle emozioni*, cit., p. 41).

gative che per le positive, "infatti tra le funzioni principali dell'amigdala è stata rilevata la capacità di definire il valore di ricompensa e di rinforzo degli stimoli e, più in generale, del loro valore di rinforzo nel condizionamento"[43].

Il ruolo dell'amigdala nel condizionamento delle emozioni in situazione è primario perché

> "la sopravvivenza di un individuo dipende da una serie di comportamenti che massimizzano il contatto con ambienti biologicamente vantaggiosi per la salvaguardia e minimizzano il contatto con ambienti pericolosi. Tale modificabilità implica la presenza di meccanismi che fungono da mediatori nel rapporto individuo-ambiente di cui l'amigdala sembra essere la principale responsabile"[44].

Il rapporto memoria-emozione è mediato dalle strutture sub-corticali sia nella memorizzazione che nel ricupero, avendo quale protagonista il nucleo ippocampale. È vero che le memorie implicite cono legati all'amigdala, e quelle esplicite più all'ippocampo, ma i due percorso pur avendo una certa indipendenza sono interconnessi.

Tulving offre un modello per spigare il rapporto tra emozione e ricordo contemplando una fase di codifica ed una di riattivazione delle informazioni[45]. Qui appare rilevante l'ipotesi della congruenza emotiva, secondo la quale "gli individui sarebbero propensi a selezionare e successivamente a ricordare gli eventi congruenti con lo stato emotivo esperito durante la codifica dell'evento"[46] Se sono in condizione di gioia codifico più stimoli positivi che negativi.

La stessa selettività della memoria è fortemente condizionata dallo stato emotivo, come ipotizza Bower[47] e nella medesima prospettiva si può inoltre ipotizzare una dipendenza dallo stretto rapporto tra condizioni di codifica e condizione di ricorso, nel senso che "se lo stato emotivo in cui è avvenuta la

---

[43] Ivi, p. 43.

[44] Ivi. Modificazioni a lungo termine dell'efficacia sinaptica (collegamento tra neuroni) nell'amigdala; invece lesioni bloccano le risposte automatiche apprese in precedenza ma anche le risposte innate dalla paura

[45] G. TULVING, *Memory, consciousness, and the brain*, Psychology Press, Philadelphia (PA) 2000.

[46] M. BALCONI, *Neuropsicologia delle emozioni*, cit., p. 45.

[47] G. BOWER, *Emotion and memory*, in S.A. CHRISTIANSON (a cura di), *Handbook of emotion and memory*, Erlbaum, Hillsdale (NJ) 1992.

codifica coincide con lo stato emotivo sperimentato durante il recupero il ricordo sarà facilitato"[48].

Sulla struttura dell'ipotalamo rimandiamo agli studi specifici[49], limitandoci a dire che esso svolge il ruolo di una sorta di "centralina di smistamento" delle informazioni che provengono dalle altre strutture del sistema nervoso al fine di dare origine ad un sistema di risposte adeguate alla situazione emotigena"[50], generando non solo regolando del sistema endocrino, ma anche mediante il controllo del *feed back* sensoriale e del sistema di attivazione simpatico.

Il fatto che una stimolazione ipotalamica produca reazione tipiche di alcune tipiche emozioni[51] , induce a considerare una differenziazione tra funzioni ipotalamiche ergotropiche (alto livello di *arousal*) e trofotropico (bassi livelli di *arousal*)

Sul sistema limbico e in particolare sull'amigdala è doveroso, per concludere, far riferimento al modello di LeDoux[52], secondo la quale l'emozione non costituisce l'effetto di un processo unitario, ma piuttosto si evolve attraverso un "insieme di processi-valutazione", aventi ad oggetto le varie situazioni emotigene, dando luogo ad un'esperienza soggettiva dell'emozione, che andrà poi a manifestarsi mediante canali verbali e non verbali. La Balconi, infatti, conclude: "Un punto essenziale del modello proposto da LeDoux è che tali meccanismi siano la risultante dell'evoluzione filogenetica della specie e non rispondano al contrario ad apprendimenti recenti dello sviluppo dell'individuo"[53].

Va anche rilevato che non mancano anche numerosi altri modelli neurofisiologici dell'emozione[54], nell'ambito dei quali giova far riferimento ad una soluzione di sintesi, quella di Damasio, che sostanzialmente sottolinea

---

[48] M. BALCONI, *Neuropsicologia delle emozioni*, cit., p. 46.

[49] A.C. GUYTON, *Neuroscienze*, tr. it., Piccin, Padova 1996. In particolare, per quanto attiene alla corteccia cerebrale e le funzioni intellettive del cervello ed al ruolo di questi nei processi della memoria e dell'apprendimento cfr. cap. 19 (pp. 265-276); per quanto attiene ai meccanismi motivazionali e comportamentali del cervello, con riferimento specifico al sistema limbico e all'ipotalamo cfr. cap. 20 (pp. 277-288).

[50] M. BALCONI, *Neuropsicologia delle emozioni*, cit., p. 46.

[51] Esemplificando: laterale (ira), posteriore e mediale (di tipo simpatico), anteriore e laterale (di tipo parasimpatico).

[52] J. LE DOUX, *Il cervello emotivo: alle radici delle emozioni*, Baldini&Castoldi, Milano 1998 (1993).

[53] M. BALCONI, *Neuropsicologia delle emozioni*, cit., p. 48.

[54] Per una sintesi cfr. ivi, pp. 48-57.

come l'esperienza emotiva sia risultato dell'interazione tra fattori periferici e centrali[55] e questo vale per le emozioni consapevoli (primarie e secondarie, come vergogna, colpa, orgoglio, invidia) e per le emozioni di base, che non coinvolgono introspezione e autoconsapevolezza. In ogni caso l'autoriconoscimento del sé resta legato anche al processo emozionale.

[55] A.R. DAMASIO, *Emozione e coscienza*, Aldelphi, Milano 1999 (2000)

Autore: Enrico Brancozzi
Titolo: *Preti per una Chiesa in uscita. Ripensare il ministero nel contesto attuale sigillo dello Spirito dato in dono* (Percorsi di Teologia Urbana)
Editore: Messaggero
Luogo e anno di pubblicazione: Padova 2023
Riferimenti: pp. 156

Enrico Brancozzi, rettore del seminario di Fermo, insegna Cristologia, Antropologia ed Ecclesiologia all'Istituto Teologico Marchigiano. Licenziato in Teologia dogmatica alla Pontificia Università Gregoriana, ha conseguito il dottorato presso l'Hochschule Sankt Georgen di Francoforte. Tra le sue pubblicazioni inerenti al tema trattato: *Interlocutori di Dio. La teologia della grazia nel pensiero di Gisbert Greshake* (Morcelliana, Brescia 2005); *Un popolo nella storia. Introduzione alle questioni ecclesiologiche del Concilio Vaticano II* (Cittadella, Assisi 2015); *Rifare i preti. Come ripensare i seminari* (Dehoniane, Bologna 2021).

Quest'ultimo saggio, dedicato al ripensamento del ministero sacerdotale nel contesto attuale, è un testo davvero illuminante, perché cerca di comprendere ed approfondire il "cambiamento d'epoca" fotografato già alcuni anni fa da papa Francesco, che impone alla Chiesa un ripensamento profondo delle sue prassi e delle sue strutture. Anche il ministero ordinato è chiamato a ridefinirsi in modo discontinuo rispetto al secolare modello tridentino, che pure aveva tracciato nel Cinquecento numerosi e importanti sentieri di riforma. Il prete del XXI secolo ha davanti a sé sfide nuove: la necessità di una presenza significativa in un mondo sempre più secolarizzato e indifferente, una nuova concezione del rapporto tra natura e cultura, un nuovo senso di appartenenza alla comunità cristiana fondato sulle relazioni e non più sul criterio geografico.

In questa diversa situazione non basta più pensare alla Chiesa "maestra", depositaria di una dottrina immutabile, né è sufficiente richiamarsi alla sua valenza misterica come corpo di Cristo e tempio dello Spirito. Corrisponde meglio alle necessità dell'uomo contemporaneo l'immagine adoperata dal papa di "Chiesa in uscita", "ospedale da campo", di "mamma inquieta". Si tratta di un linguaggio che denota una congiuntura d'apprensione e d'emergenza, qual è quella indotta dal disagio e dal disorientamento dell'uomo postmoderno, senza più utopie che lo sostengono, senza più fiducia nemmeno in se stesso. Tutte le espressioni sottolineano la necessità di rivedere non solo l'attività, ma l'essenza stessa della Chiesa, in direzione di una rinnovata evangelizzazione. Infatti, in perfetta sintonia, nell'*Introduzione* l'autore scrive che «la crisi numerica dei preti non dovrebbe portare esclusivamente a ridurre le presenze con razionalità, ma dovrebbe invece spingere a favorire la creatività della gente,

moltiplicando i responsabili, suscitando un nuovo protagonismo dei laici, soprattutto delle donne […]. Ma in fondo è quello che rappresenta il papa mediante il paradigma della Chiesa "in uscita", una comunità rinnovata dalla gioia di annunciare il Vangelo che sa di poter essere innovativa a patto di abbandonare il comodo criterio pastorale del "si è fatto sempre così"».

In effetti, don Enrico, nel dipanarsi del libro, cerca di focalizzare la questione sul fatto che la situazione ecclesiale e pastorale, in Italia e in gran parte del mondo occidentale, sta attraversando un periodo di crisi i cui dati appaiono incontrovertibili. La Chiesa nel suo complesso è chiamata a un esame critico delle proprie prassi e del proprio stile per verificare forme più adeguate di missione e di evangelizzazione. Tale operazione coinvolge evidentemente anche i preti, i primi a vedere sgretolarsi un mondo per il quale erano preparati, senza poter ancora scorgere delle alternative reali degne di fiducia. Questi concetti vengono articolati lungo sei capitoli. Nel primo si tenta di inquadrare il ministero cattolico nella scia della lunga tradizione da cui proviene e nelle sfide che lo caratterizzano oggi: la visione sacrale è ormai tramontata, ma non ha lasciato il posto a un'immagine chiara e ben definita; il capitolo inquadra anche la teologia scaturita dal Concilio Vaticano II, che aveva segnato una linea su cui poteva esserci un certo consenso.

Il secondo capitolo richiama tale teologia e mostra come da essa si debba ripartire per ridefinire l'idea di comunità e, quindi, di ministro. Una nuova "missione" spinta dallo Spirito, tale da fugare, come esorta il terzo capitolo, ogni pessimismo sterile. La Chiesa, infatti, ha perso molto in termini di presenza, ma, anche sulla scia del magistero di papa Francesco, si stanno diffondendo nuovi segni di speranza e, infatti, gli altri tre capitoli tracciano possibili e nuovi itinerari di revisione del ministero e della riscoperta del *munus* di re, profeti e sacerdoti di tutto il popolo di Dio.

Con questa pubblicazione, come commenta don Armando Matteo, direttore della collana, si completa il progetto editoriale "Percorsi di Teologia urbana", nato oltre cinque anni fa, con lo scopo di mostrare la straordinaria fecondità teologica e pastorale dell'esortazione apostolica *Evangelii gaudium*. Il nuovo contesto culturale nel quale oggi i credenti sono chiamati ad annunciare il Vangelo di Gesù richiede, infatti, sempre seguendo le indicazioni del pontefice, sia la pazienza di un'interpretazione adeguata della nuova condizione del destinatario di quell'annuncio, sia il coraggio di mettere mano e cuore a un cambiamento di mentalità pastorale: pazienza e coraggio di cui il saggio di don Enrico Brancozzi offre un istruttivo e illuminante esempio.

Aniello Clemente

Autore: Gennaro Busiello
Titolo: *Gli abusi sui minori nella Chiesa cattolica*
Editore: Editrice Domenicana Italiana
Luogo e anno di pubblicazione: Napoli 2022
Riferimenti: pp. 444

Gennaro Busiello, giovane presbitero dell'Arcidiocesi di Napoli e docente di Teologia morale nella Sezione S. Tommaso d'Aquino della PFTIM e nell'ISSR Donnaregina, ha dato alle stampe la sua tesi di dottorato, difesa presso l'Accademia Alfonsiana in Roma. Il testo affronta un tema "scottante" e certo non facile: l'abuso perpetrato sui minori nella Chiesa cattolica.

Scrivere su quest'argomento vuol dire confrontarsi con un aspetto sconvolgente e straziante della vita ecclesiale, nel quale coesistono diversi elementi: violenza, abuso di fiducia e di potere, vittime non sempre ascoltate, silenzio e poca trasparenza, scarsa formazione e ipocrisia di coloro che, per mandato evangelico, avrebbero dovuto essere a servizio dell'altrui vulnerabilità. Questo studio è una tappa del doveroso cammino che la Chiesa sta percorrendo, sintetizzato in almeno quattro punti: 1) Per affrontare con coraggio e attenzione l'orrore degli abusi sessuali; 2) Per ammettere le proprie responsabilità morali, giuridiche e pastorali al riguardo; 3) Per comprenderne le origini e domandarsi con papa Francesco «come può un prete, al servizio di Cristo e della sua Chiesa, arrivare a causare tanto male?»; 4) Per individuare le adeguate prevenzioni da mettere in atto e stimolare la ricerca di nuovi paradigmi di riferimento, capaci di rielaborare criticamente gli approcci al fenomeno e di mostrare nuovi sentieri percorribili (cfr. p. 17).

Il corposo volume, preceduto dalla *Presentazione* di Giovanni Del Missier e da un'*Introduzione generale*, si suddivide in quattro parti, ognuna composta di due capitoli, ed è completato dalla *Conclusione* e dall'ampia *Bibliografia*. Varie sono le problematiche legate al dramma trattato, spesso generate dal nascondimento e dalla vergogna da parte delle vittime; in più l'ingiunzione del silenzio e la cortina di omertosa complicità non fanno emergere la violenza. Quando questi comportamenti scandalosi sono commessi da individui appartenenti alla Chiesa, questo getta nello sconforto i fedeli generando i più disparati sentimenti.

Nella prima parte, «Storia» (Cap. I, *Gli abusi sessuali sui minori nella storia: graduale consapevolezza e valutazione del fenomeno all'interno della comunità ecclesiale*; Cap. II, *Storia recente degli abusi sessuali sui minori nella Chiesa cattolica e ricostruzione degli interventi magisteriali dal 1922 ai nostri giorni*), incominciando dai miti dell'Antichità e del Medioevo Busiello ne indaga gli sviluppi nella modernità, evidenziando il nascere di una nuova sensibilità e consapevolezza, grazie anche ai primi interventi magisteriali che «servirono a

gettare luce su alcune dinamiche che emergevano in modo trasversale nelle differenti realtà ecclesiali: la scarsa attenzione prestata ai danni arrecati alle vittime; lo studio delle caratteriste individuali dei perpetratori e la presenza di problemi psicologici diagnosticabili; le responsabilità dei vescovi; la carenza formativa dei seminari e l'ammissione al presbiterato di soggetti non idonei; l'abuso di potere; l'endemicità del fenomeno in alcuni contesti educativi» (pp. 122-123). Il secondo capitolo si occupa della storia recente degli abusi sessuali sui minori nella Chiesa e ricostruisce gli interventi magisteriali dal 1922 a oggi. In esso si approfondisce specialmente il pontificato di Benedetto XVI e di Francesco.

La parte seconda, «Eziologia» (Cap. III, *Cause di natura individuale*; Cap. IV, *Cause di natura istituzionale*), va alla ricerca del come declinare questa complessa questione cercando le cause di natura individuale, i disordini delle preferenze sessuali, i disturbi parafilici e pedofilici nell'orizzonte psicoanalitico. Busiello indaga anche l'etica e i comportamenti che bisogna adottare perché il chierico «in forza della sua formazione e del suo *status*, dovrebbe conoscere bene i confini e i limiti che la sua posizione gli impone, evitando di entrare in una relazione eccessivamente intima con il fedele» (pp. 198-199). L'autore si preoccupa anche d'indagare le alterazioni e il ruolo delle distorsioni cognitive, i *deficit* nello sviluppo neurologico e le possibilità terapeutiche grazie a trattamenti chirurgici, farmacologici, psicologici e le strategie di prevenzione, con l'augurio che «oltre alla possibilità di un trattamento terapeutico e di un sostegno spirituale per accompagnare sia le vittime che i perpetratori degli abusi, la *leaderschip* possa intervenire su queste dinamiche sistemiche, enfatizzando la dimensione diaconica del potere e quella carismatica del celibato» (p. 206).

La parte terza, «Contributo della Teologia morale» (Cap. V, *Analisi del fenomeno alla luce della complessità dell'agire personale*; Cap. VI, *Discernimento morale di alcune questioni dilemmatiche*), inizia dall'analisi del fenomeno alla luce della complessità dell'agire personale.

Interessante è la riflessione teologica e morale: l'abuso come «radicale cattiveria che non può essere in alcun modo scusata, scartando *a priori* (…) la possibilità di una coscienza invincibilmente erronea. Si configura pertanto sul piano oggettivo il giudizio morale di *intrisece malum*» (p. 228).

Sono, pertanto, chiamate in causa le condizioni dell'agire responsabilmente umano e categorie come la libertà e la responsabilità che in «un chierico *child molester* devono sempre essere ragionevolmente supposte e, anche in presenza di patologie psichiche, non deve mai essere aprioristicamente negata - almeno in causa - la loro possibilità di esercizio» (p. 232).

Nella quarta parte, «Alla luce del principio bioetico della vulnerabilità» (Cap. VII *La vulnerabilità*; Cap. VIII *La piaga degli abusi sessuali sui minori nella Chiesa cattolica alla luce della vulnerabilità*), si analizzano il termine, la dimensione ontologica e situazionale del concetto. In modo particolare si pone l'attenzione sulla piaga degli abusi sessuali sui minori nella Chiesa cattolica alla luce della "vulnerabilità". Le considerazioni etiche si completano, dunque, in una precisa scelta di campo ecclesiologica, ovvero in un'autocomprensione della Chiesa a che riconosca nella categoria della vulnerabilità l'orizzonte ermeneutico adeguato.

Anche di fronte a un principio assoluto e indiscutibile, com'è quello del sigillo sacramentale, Busiello riesce a prospettare la possibilità concreta di «richiamare e accompagnare senza tradire» (p. 262), affinché il principio irrinunciabile, a favore della persona, non diventi paradossalmente un tragico alibi per abbandonare la persona a se stessa. Come annota giustamente Del Missier, il saggio «risulta di agevole leggibilità grazie all'impiego di un linguaggio preciso, chiaro e puntuale che non si dilunga in divagazioni superflue» (p. 5).

Un'approfondita *Bibliografia* di ben cinquantatré pagine, distinta per ogni singola parte trattata, dà ragione dell'acribia dell'autore, giustificando la scientificità e il valore dello studio.

Aniello Clemente

Autore: Paolo Carlotti
Titolo: *La coscienza morale cristiana* (Nuova Biblioteca di Scienze Religiose 77)
Editore: Libreria Ateneo Salesiano
Luogo e anno di pubblicazione: Roma 2022
Riferimenti: pp. 181

Quasi come testamento e saluto, il 9 marzo 2023, poco prima della prematura scomparsa dell'A., avvenuta nel luglio successivo, il libro fu presentato all'Università Pontificia Salesiana, delineandone temi e prospettive: il prof. Donato Antonio, dell'Accademia Alfonsiana, trattò de *La coscienza morale in S. Alfonso M. de Liguori* e il prof. Cataldo Zuccaro, della Pontificia Università Urbaniana, analizzò *La formazione della coscienza morale*.

Paolo Carlotti era docente di Teologia morale in diversi atenei, consultore presso la Congregazione per le Cause dei Santi e consigliere ecclesiastico di Coldiretti per Lazio e Roma. Tra le sue ultime pubblicazioni ricordiamo: *La morale di Papa Francesco* (Dehoniane, Bologna 2017); *Confessori e penitenti oggi. Elementi di teologia morale e pastorale* (LAS, Roma 2019); oltre a numerosi articoli in riviste e contributi in collettanee.

Questo volume riprende un tema centrale della riflessione teologico-morale, specialmente oggi, quando soggettivo e oggettivo sono in forte tensione e discussione e quando la loro possibile devoluzione è rischio reale e prossimo, in ambito ecclesia-

le e non. Carlotti aveva accolto la sfida di misurarsi col tema, tanto complesso quanto imprescindibile per la Teologia morale, della coscienza, sviluppando la sua riflessione in cinque capitoli preceduti da un'opportuna *Introduzione* nella quale viene presentata la realtà della coscienza morale: «L'identità e la dignità dell'uomo consistono nella sua coscienza morale, che lo testimonia in modo inaggirabile capace dei sé, nel comprendere e nel decidere […] di se stesso» (pp. 7-8).

Il primo "momento" offre due premesse importanti per ogni discorso teologico-morale, specialmente quello che verte sulla coscienza morale: l'epistemologia e l'antropologia, il porsi e lo sviluppo dell'etica teologica come scienza e il delinearsi attuale del profilo antropologico. Si afferma esplicitamente, quindi, che la Teologia morale è una scienza interpretativa pratica.

Il secondo "momento" introduce al tema specifico della coscienza morale "cristiana" nel suo collocarsi nella cultura e nella riflessione contemporanea occidentale: lo «specifico cristiano della coscienza morale cioè la sua novità a partire dalla persona del Cristo, morto e risorto nella vita e nella storia dell'uomo.

Questa novità non può non avere il suo culmine nella Pasqua del Cristo, dove si ha il fondamento cristico della morale cristiana, perché si realizza la possibilità dell'amare fino alla fine, sopprimendo la paura del perdersi o del perderci» (p. 18).

Si presentano quattro punti rilevanti: il soggetto autoreferenziale; la rilevanza o meno del riferimento religioso; il confronto con la cultura dell'efficienza e del risultato; il realismo di una praticabilità possibile del bene morale, che l'autore esamina con spirito critico, per una migliore comprensione della coscienza, nell'ottica del «realismo di una praticabilità possibile e affidabile» (ivi).

Col terzo "momento" si accede al tema dell'identità della coscienza morale a partire dalla sua dignità umana, che risiede nella capacità di sé dell'uomo e che ne esige la sostanziale libertà e ne riconosce la centrale titolarità: «che ne esige il puntuale rispetto da parte di tutti, in primis da parte del suo titolare» (p. 83). Si affronta poi il rapporto con la verità morale, riconoscendo la soggettività, ma non il soggettivismo di questa. Si accenna, grazie al magistero innovativo di papa Francesco, alla questione del rapporto, tanto delicato quanto fondamentale, tra la coscienza e il dovere morale di mantenersi sempre in ricerca della verità.

Nel quarto "momento" la biografia della coscienza morale si cimenta, brevemente, con l'intento formativo. Il mondo emotivo vi preme con la sua diversificata influenza, la cui decifrazione, seppur ancor oggi nodale, conosce momenti faticosi e talora sofferenti di impostazione e realizzazione «della coscienza morale al singolare, cioè considerando quelle caratteristiche che attengono

al singolo in quanto singolo, nella sua unicità e storicità, nel suo essere natura umana e nel suo essere persona umana» (p. 99). Vi è poi la trattazione della cura personale, comunitaria e cristiana della coscienza morale: a livello sia teorico sia pratico «emerge come decisiva la cura della veracità della coscienza, cioè della progressiva e crescente capacitazione del soggetto ad individuare e ad accettare con coraggio la verità morale, emancipandola, a qualunque costo, dalle manipolazioni e dalle autogiustificazioni surrettizie» (p. 126). Carlotti considera anche le relazioni familiari, quelle elettive, quelle inerenti alla comunità e quelle che si realizzano nella società: «la frequentazione di relazioni interpersonali moralmente significative e l'inserimento in comunità moralmente qualificate» (p. 128).

Ancora una volta l'autore considera il magistero di papa Francesco: «il passaggio da una prospettiva incentrata sull'oggetto morale […] ad una che muove dal soggetto morale e quindi si concentra non tanto sul prescrittivo ma sul performativo, senza naturalmente dimenticare o sminuire né l'oggettivo né il prescrittivo» (p. 167).

In ultima analisi possiamo dire che il saggio offre una trattazione dello specifico cristiano della coscienza morale senza distaccarsi dalla sua "novità" a partire dalla persona del Cristo incarnato, morto e risorto nella vita e nella storia dell'uomo. Nella consegna dello Spirito del Risorto, che inabita nel nuovo cuore del credente, si ha la dimensione pneumatologica e carismatica della morale cristiana, *conditio sine qua non* di una teonomia non eteronoma, ma autonoma. La dimensione ecclesiale come comunione di vita morale qualificata è la "convivenza" della coscienza morale credente.

Aniello Clemente

Autore: Antonio Ascione
Titolo: *Per una mistica del vivere insieme. Giustizia, fraternità e amicizia sociale*
Editore: Effatà
Luogo e anno di pubblicazione: Torino 2022
Riferimenti: pp. 181

Don Antonio Ascione, professore presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale e presso l'ISSR "Donnaregina" di Napoli, ci offre con il suo ultimo volume, *Per una mistica del vivere insieme. Giustizia, fraternità e amicizia sociale*, un'opera profonda e attuale che esplora alcuni dei temi più rilevanti della nostra epoca.

Esperto in filosofia contemporanea e antropologia religiosa, l'Autore affronta questioni complesse che toccano l'essenza della condizione umana e le sfide sociali del nostro tempo.

Il libro presenta una riflessione sul "vivere insieme", proponendo una visione della vita comunitaria fondata su valori come la giustizia, la fraternità e l'amicizia sociale.

Antonio Ascione si interroga sulla condizione dell'uomo contemporaneo, spesso chiuso nell'isolamento dell'io, e sull'urgenza di riscoprire il significato di relazioni autentiche, basate sull'ascolto reciproco, sulla condivisione e sulla solidarietà.

Uno dei temi centrali del libro è la vulnerabilità del soggetto umano. L'A. riconosce che l'uomo moderno è fragile, esposto alle difficoltà dell'esistenza e alle sfide poste da una società sempre più individualista. La fragilità dell'uomo non viene però trattata come un limite insuperabile, ma come una condizione che può favorire l'apertura alla relazione, e, quindi, al riconoscimento del bisogno dell'altro. Questa vulnerabilità diventa così il punto di partenza per una fraternità vissuta come solidarietà e sostegno reciproco.

Nel testo, l'A. si sofferma sul concetto di fraternità, che viene inteso come un valore fondamentale per la costruzione di una società più giusta e pacifica. La fraternità non è solo un ideale cristiano, ma un principio che può guidare l'azione politica e sociale, per cui siamo invitati a immaginare una convivenza umana che si fondi su un "lessico dell'amore sociale", sostanziato da rispetto, comprensione e giustizia.

Un altro aspetto importante del contributo è la riflessione sul ruolo della religione per un'etica mondiale. Lo scrittore non propone una visione esclusivamente religiosa, ma piuttosto una prospettiva etica che possa coinvolgere tutti, credenti e non credenti, in un progetto comune di convivenza pacifica e giusta. La religione, in questo senso, diventa un motore per promuovere valori universali come la pace, la dignità umana e la solidarietà. Il contributo offre una lettura filosofica e teologica del "vivere insieme", proponendo una mistica capace di ispirare una nuova etica sociale. La proposta dell'A. è quella di costruire una società in cui giustizia, fraternità e amicizia sociale siano i pilastri fondamentali per superare l'isolamento dell'io e affrontare la vulnerabilità umana con lo spirito dell'amore.

In un mondo segnato da divisioni, conflitti e solitudine, *Per una mistica del vivere insieme* si presenta come una guida per chi cerca risposte etiche e spirituali alle sfide contemporanee. Il testo di Antonio Ascione non si limita perciò a un'analisi teorica, ma invita alla pratica della fraternità e della giustizia nel quotidiano, offrendo una visione di speranza per una convivenza più umana e solidale.

Bernardo Esposito

Autore: Carmela Bianco-Antonio Foderaro-Gianpiero Tavolaro (a cura di)
Titolo: *Donna è diritto. Relazioni ferite*
Editore: Effatà
Luogo e anno di pubblicazione: Torino 2024
Riferimenti: pp. 181

Il volume raccoglie gli atti del convegno "Donna è diritto. Rela-

zioni ferite" tenutosi presso la sezione «San Tommaso d'Aquino» della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale (PFTIM), il 13 ottobre del 2023.

Seconda tappa di un itinerario promosso proprio dalla sezione «San Tommaso d'Aquino», il contributo si propone di porre l'attenzione sul tema della *difettività* che "rimanda alla questione delle relazioni di coppia che spesso degenera in violenza: il femminicidio" (p. 8). La rilevanza di un dibattito sul tema, peraltro, è sottolineata anche dall'Organizzazione Mondiale della Sanità, «intervenuta sulla questione della violenza sulle donne dalla stessa definita come un "problema di salute pubblica" di proporzioni epidemiche, da gestire come una vera e propria emergenza sanitaria» (p. 9). In tale prospettiva G. Tavolaro, nella *Prefazione*, definisce la violenza contro le donne una violazione dei diritti umani che richiede "una riflessione urgente e multi-prospettica", che sappia avviare un'indagine interdisciplinare, immune dai pregiudizi, capace di identificarne le cause più profonde (pp. 9-10).

Il primo capitolo si sofferma sul senso profondo delle parole del titolo del convegno, dal quale il libro ne eredita il titolo: "il titolo del nostro convegno, *Donna è diritto. Relazioni ferite*, riflette la profonda convinzione che il rispetto dei diritti delle donne e la comprensione delle ferite che possono derivare da relazioni disfunzionali siano questioni inestricabilmente legate" (p. 11).

Questa riflessione, curata da A. Foderaro, è arricchita da molteplici riferimenti: Mia Martini, Enzo Gragnaniello, Maya Angelou, John Lennon, Papa Benedetto XVI e Papa Francesco. L'A., peraltro, vuole dimostrare, da un lato, quanto sia sentita la necessità di riflettere sul tema dei diritti e su quello della dignità delle donne e, dall'altro, quanto l'analisi del fenomeno del femminicidio richieda "un approccio interdisciplinare che integri prospettive criminologiche e femministe" (p. 15). Lo scopo del libro, infatti, coincide con lo scopo del convegno: "esplorare queste dinamiche complesse", concentrandosi "sulle ferite nelle relazioni subite dalle donne" al fine di riconoscerle, affrontarle e favorirne la guarigione; il tutto attraverso una collaborazione multidisciplinare atta "a sviluppare soluzioni concrete per promuovere relazioni umane sane e per proteggere le donne da ferite nelle relazioni" (p. 21).

Il secondo capitolo contiene un'articolata analisi storica e giuridica sulla condizione della donna nel diritto italiano. Il primo paragrafo rileva anzitutto come la promulgazione del Codice civile italiano del 1865 rappresenti, nel suo riconoscere alcuni diritti alle donne, un punto di svolta in uno scenario animato dalla disuguaglianza tra uomo e donna, che, in ogni caso, sarà "considerata in una posizione subordinata al marito nel diritto di fa-

miglia fino al 1942 e, per alcuni aspetti, addirittura fino alla riforma del 1975" (p. 27).

Nelle successive pagine gli autori A. M. Gambino e F. Piergentili si soffermano su date ed eventi storicamente rilevanti nell'orizzonte del riconoscimento dei diritti alle donne: il 2 giugno del 1946, che ha visto riconosciuto il diritto di voto alle donne per la scelta della forma istituzionale dello Stato e per l'elezione dei componenti dell'Assemblea Costituente; la "svolta culturale e sociale" della Costituzione, con il rinvio a tanti dei suoi articoli che riconoscono alla donna diritti come persona, madre, coniuge e lavoratrice; gli interventi del legislatore italiano, successivi alla Costituzione stessa, che hanno incrementato la tutela delle donne (pp. 28- 33).

In tale prospettiva, nel paragrafo successivo, si fa inoltre menzione alle normative legate alla rappresentanza di genere nelle istituzioni ovvero al cammino che ha portato in tempi più recenti ad "incentivare e aumentare il tasso di partecipazione delle donne alla politica", attraverso interventi legislativi i cui frutti "sono oggi visibili nella composizione degli organi istituzionali" (p. 35).

La sensibilità del legislatore sul tema della violenza è evidenziata all'interno di questo capitolo, al paragrafo 4, attraverso l'analisi delle novità introdotte con il "Codice rosso" contro la violenza, legge con la quale si è "tentato di rafforzare le tutele processuali delle vittime di reati violenti, con particolare riferimento ai reati di violenza sessuale e domestica" (p. 36).

La riflessione sul tema della violenza è ulteriormente analizzata dagli autori di questo capitolo, i quali pongono l'attenzione anche su nuove forme di violenza: da quelle legate al progresso tecnologico, si pensi al *revenge porn*, a quelle definite "mascherate", in quanto nascoste dietro la richiesta di "nuovi diritti". In quest'ultimo caso il riferimento è ai diritti riproduttivi e, in particolare, alla maternità surrogata, considerata anche questa dagli autori una forma di violenza, che colpisce la donna e che, come le altre, vanno bloccate e sanzionate (p. 37).

Il tema del valore della donna nella società di oggi chiude questo capitolo. Queste pagine conclusive presentano una commistione di consapevolezze che, se da un lato, si limitano a dimostrare quanto il diritto non possa non interessarsi della donna e del suo ruolo nella società, dall'altro, muovono l'invito a riconoscerne il valore "non solo in ambito familiare, ma in tutti gli ambiti della vita sociale, economica, culturale e politica", un invito che sottintende ed esplicita gli ancora tanti passi da compiere nel dare effettiva concretezza ai diritti e alle tutele delle donne (pp. 38-42).

Il terzo capitolo del libro affronta il tema *de quo* attraverso un'analisi che coniuga passato e presente. L'autrice F. Galgano introduce una nuova chiave di lettura all'interno di questo dibattito, ponendo l'attenzione sulla necessità di

affrontare il problema della violenza e delle discriminazioni legate al genere anche da un punto di vista educativo: "insegnando ai bambini fin da piccoli i valori di una sana affettività e a smascherare, poi nell'età adulta, i segnali di una dipendenza affettiva patologica che squilibra le relazioni e che spesso si interseca con problematiche che afferiscono alla società, ai media, da cui trapela, ancora, una forte asimmetricità nei rapporti di potere tra uomini e donne" (p. 45).

Da menzionare è inoltre il contributo storico dell'autrice che sottolinea come il problema della disuguaglianza di genere sia ancora cogente, nonostante il mondo e l'Europa, con le loro istituzioni, abbiano preso posizione sui temi della violenza e delle molestie contro le donne, giungendo anche a individuare una "Strategia per la parità di genere 2020-2025", quale schema di valori e direzione delle politiche europee aventi come scopo finale il raggiungimento della parità di genere (pp. 45-49).

Il capitolo si conclude con un'interessante indagine storica sulle radici culturali della diseguaglianza ovvero di questa "posizione di subalternità della donna". L'indagine, esposta e sviluppata attraverso rinvii a voci autorevoli dell'età antica, mostra come la disuguaglianza sia "un fenomeno di lunga durata, che sembra appartenere all'uomo quasi come un suo tratto distintivo, istintuale, arcaico" (p. 53).

Il capitolo successivo analizza il tema della violenza di genere mettendo in luce gli effetti che produce la svalutazione del danno subito dalle donne vittime di violenza. Tra gli effetti dei quali si fa menzione vi è la mancata denuncia da parte delle donne, vittime di violenza, che rileva una ormai scarsa fiducia da parte delle stesse nella giustizia (p. 62).

L'originalità del lavoro di M.R. Romano, autrice di questo capitolo, sta nel aver dato voce ai contributi della scienza, in particolare l'apporto delle nuove "neuroscienze", sul tema della violenza di genere. Partendo dal principio per il quale "la violenza, l'odio, l'invidia, l'angoscia trovano un loro substrato nella struttura neurale" (p. 64), l'autrice giunge a sostenere che le neuroscienze, attraverso i loro studi sui comportamenti e, nello specifico, sui "meccanismi cerebrali che collegano l'interpretazione cognitiva e la risposta emotiva nelle relazioni tra partner sono un ottimo strumento per poter comprendere le ragioni alla base della violenza che si scatena nei conflitti interpersonali" (p. 65).

In tale prospettiva un altro aspetto che emerge in queste pagine è la non scontata considerazione del "passato biologico dell'individuo". Come dalla stessa autrice evidenziato, "gli studi di *neuroimaging* hanno documentato le differenze nella struttura del cervello e nelle reti neurali che si ritengono conseguenze dell'esposizione al trauma nell'infanzia" (p. 66).

Tutto ciò rinvia nuovamente a quella che viene definita in queste pagine come: "emergenza educativa", la quale "richiede un livello di intervento profondo e costante, paziente e inesorabile per lavorare sui modelli culturali, per decostruire stereotipi di genere che annientano la vita, per imparare a essere uomini e donne in modo nuovo, insieme" (p. 67).

Il tema dell'educazione è presente anche nel quinto capitolo, seppur analizzato in una prospettiva, per certi aspetti, diversa. Carmela Bianco in queste pagine si sofferma sull'educazione al dovere di preservare l'uguaglianza. Del termine dovere viene messa in luce la pregnanza significativa e funzionale, anche in rapporto ai diritti: "si può ritenere oggi essenziale che ogni individuo, in quanto parte di una comunità, debba venire a conoscenza del proprio dovere verso l'altro, ancora prima di conoscere l'elenco dei propri diritti garantiti dalla collettività nazionale ed internazionale" (p. 83).

Nel rapporto tra diritti e doveri l'autrice afferma e motiva la complementarietà dei termini di questo rapporto: "il diritto da solo produce passività, l'assunzione di un dovere mi rende attivo e impegnato, anche a difendere i diritti" (pp. 85-86).

La Bianco individua il legame tra l'educazione al dovere di uguaglianza e la violenza contro le donne nei diritti umani. Come scrive la stessa autrice: "la violenza contro le donne è una violazione dei diritti umani. La libertà, l'uguaglianza, la dignità vengono completamente minate da ogni atto che una violenza può procurare" (p. 90). L'A., concludendo, aggiunge: "è urgente combattere per tali diritti partendo da una educazione al dovere al rispetto di questi diritti, partendo dal modificare l'idea che di quei diritti oggi troppe persone hanno costruito, forse, anche a causa del miglioramento di vita che quei diritti si attribuisce" (p. 91).

Il capitolo sesto intitolato "Cristianesimo e violenza sulle donne" ha il chiaro intento di capire: "in che modo il cristianesimo abbia effettivamente inciso sulla promozione di una società fondata sul dominio maschile e quanto la fede e la cultura cristiane possano oggi contribuire a contrastare quel modello androcentrico che attraverso i secoli si è venuto sempre più consolidando" (p. 93).

L'autore Gianpiero Tavolaro mette, anzitutto, in luce i "limiti ermeneutici", che si esprimono nei "condizionamenti culturali che sempre contraddistinguono le operazioni esegetiche e, in senso lato, ermeneutiche" (p. 96). Tali limiti acquistano una portata significativa in rapporto alle Sacre scritture, in quanto queste ultime sono portatrici di una "verità" che in un certo senso postula l'assunzione di una "*sfida delle potenzialità* e il *rischio della parzialità* propri del linguaggio e delle categorie del mondo" (p. 99).

L'espressione *sfida delle potenzialità* è legata proprio al contenuto delle Sacre scritture e in particolar

modo del Vangelo, e della sua potenzialità nel contribuire "al sovvertimento di un ordine sociale fondato in generale (e non solo in rapporto alle donne) sull'idea di dominio e di affermazione del più forte" (p. 102).

Il quadro esposto nei primi due paragrafi di questo capitolo è funzionale all'autore per affermare l'importanza di accogliere il Vangelo che non presenta una contrapposizione tra uomo e donna.

L'A. ricorda, in tale prospettiva, le parole pronunciate da Paolo VI nel suo ultimo intervento alla Commissione di studio sulla donna nella Società e nelle Chiesa e al Comitato per l'anno internazionale della donna del 31 gennaio 1976: "Dio ha creato la persona umana, uomo e donna, in un unico piano d'amore; ha creato l'essere umano a sua immagine. L'uomo e la donna sono dunque uguali davanti a Dio: uguali come persone, uguali come figli di Dio, uguali in dignità, uguali anche nei loro diritti" (p. 108-109).

L'ultimo paragrafo di questo capitolo costituisce un vero e proprio manifesto contro la violenza qualificata come una "disumanità" intesa come: "ogni atto che, anziché custodire e promuovere l'umano in tutte le sue espressioni, lo usa, o addirittura, ne abusa, specie quando questo appare potenzialmente domabile" (p. 110).

Meritano menzione le parole conclusive di questo paragrafo che sensibilizzano alla lotta contro la violenza sulle donne: "la lotta alla violenza sulle donne resta, dunque, una priorità per la società contemporanea e per le Chiese non meno che la lotta a ogni forma di ingiustizia o di sopruso e la via da percorrere resta quella della tutela della dignità della persona, più che quella degli individui, al di là di ogni differenza, inclusa quella di genere" (p. 111).

L'analisi culturale della problematica del femminicidio è presentata nel capitolo successivo. L'autrice, R. Bruno, rileva come la "cultura patriarcale", salvo casi eccezionali, abbia impedito alle donne "di essere protagoniste" nella vita culturale e professionale (p. 116). La dimensione della disuguaglianza di genere emerge qui forte e può racchiudersi in una delle espressioni utilizzate dall'autrice: "essere donna in tutte le parti del mondo vuol dire lottare per affermarti o per sopravvivere" (p. 117). La violenza sulle donne è, in altri termini, legata alla disuguaglianza di genere nei diritti.

Nella prospettiva di un'analisi culturale, cuore di queste pagine, la violenza sulle donne è rappresentata come espressione di "una subcultura della discriminazione", che "cresce sotto gli sguardi dell'indifferenza sociale, si alimenta con la deresponsabilizzazione e si semplifica con la vittimizzazione secondaria" (pp. 118-119).

La deresponsabilizzazione degli autori di violenza e la giustificazione delle relative condotte è una problematica che anima anche le generazioni attuali, come emerge dalle risultanze di "un'indagine pilota

condotta su una popolazione scolastica di giovani dai 13 ai 17 anni di entrambi i sessi", volta a acquisire la percezione e la conoscenza del fenomeno della violenza sulle donne proprio nei giovani. L'indagine mostra quanto siano necessari progetti educativi e formativi volti a promuovere modelli di comportamento funzionali a combattere questo fenomeno, la cui portata ha conseguenze "socio-sanitarie devastanti sia in termini di costi sociali che sanitari" (pp. 120-121). Sulla necessità di progetti formativi, l'A. presenta il prezioso contributo della Regione Campania che, nel 2017, ha istituito l'Osservatorio sul fenomeno della Violenza sulle Donne del Consiglio Regionale della Campania, il quale, attraverso progetti e iniziative, si propone come scopo quello "di contrastare il fenomeno della violenza sulle donne con azioni culturali, di vigilanza e di monitoraggio" (p. 122).

L'ultimo capitolo di questo volume contiene una testimonianza sul fenomeno della violenza che anima fortemente determinati quartieri della città di Napoli. L'autrice F. Licciardi prende a riferimento la realtà del suo quartiere, Montesanto, per sostenere che la non motivazione allo studio, che anima questi contesti, e l'abitudine delle donne di questo quartiere ad essere "costrette" ad occuparsi della famiglia, come se questo fosse "l'unico modo" per la donna di vivere la propria vita, rappresenti la "prima forma di violenza" (p. 130).

L'A. in queste pagine vuole dimostrare quanto, in uno scenario come quello descritto, caratterizzato anche da forme di violenza pubblica sulle donne, l'incontro con il Vangelo e le iniziative della Chiesa, quali "occasioni di uscita dal quartiere", siano una forma di salvezza per le donne di Montesanto (p. 131).

Il contributo che presentiamo, di notevole portata interdisciplinare, mette nero su bianco il grido di una problematica verso la quale le istituzioni non posso più essere sorde. Se, rinviando al titolo del libro, "Donna è diritto" quello delle istituzioni verso le donne è un dovere che emerge forte in queste pagine e che si esprime nell'impegno alla costruzione di società responsabili perché come sostiene Kofi Annan: "i diritti delle donne sono una responsabilità di tutto il genere umano; lottare contro ogni forma di violenza nei confronti delle donne è un obbligo dell'umanità; il rafforzamento del potere di azione delle donne significa il progresso di tutta l'umanità".

Gianpaolo Langella

Autore: Nicola Di Bianco (a cura di)
Titolo: *La scuola medica salernitana. Presente, passato e futuro*
Editore: D'Amico
Luogo e anno di pubblicazione: Nocera (SA) 2024
Riferimenti: pp. 112

Come si evince dalla *Prefazione* (pp. 5-6) del Rettore della Uniposm prof. Pio Vicinanza, il libro nasce da un convegno organizzato

presso l'Università di Salerno nel novembre 2022, che raccoglie una serie di contributi al fine di ricostruire la storia di una delle più antiche e prestigiose scuole mediche, avente la moderna a condivisibilissima idea guida che "il malato e non la malattia è e deve essere al centro delle cure mediche" (p. 5). Il curatore, Nicola Di Bianco, biblista, nell'*Introduzione* (pp. 7-8) ribadisce che l'opera consegue all'impegno del Rettore di "riscoprire le radici spirituali" di quello che costituisce un "*unicum* nella storia e nei percorsi culturali mondiali" (p. 7).

Il primo saggio, proprio del curatore "La scuola medica salernitana e il ministero sanante della Chiesa" (pp. 9-28) costituisce la premessa storica. Viene data all'VIII sec. la creazione delle condizioni per la nascita della scuola della "medicina salernitana", che si sostanzia nella concezione della ministerialità sanante della Chiesa, strettamente collegata al ministero terapeutico di Gesù la cui azione porta a comprendere "l'importanza dell'attenzione misericordiosa di Dio riservata ai malati e ai poveri" (p. 9). Si tratta, per l'A., di una vero e proprio "ministero terapeutico" che la Chiesa ha avuto per "mandato originario di Cristo" (p. 11), il quale volle evidenziare l'amore misericordioso di Dio al fine di fermentare una nuova socialità e di manifestare il potere salvifico del Dio d'Israele (p. 11). L'A., nella sua qualità di biblista, non esita a scientificizzare il suo assunto, riconducendosi alle radici ebraiche di taluni lemmi, quali *rp'* radice di guarire in senso "chirurgico" (rattoppare, accomodare), connessa a *refaim* da *rōfē* (medico) e *r*^{e}*fū'ā* (guarigione), nonché *t*^{e}*rūfā* (farmaco). Lo stesso nome *R*^{e}*fā'ēl*. infatti, significa "Dio guarisce". E, non a caso, nella letteratura veterotestamentaria *rōfē* viene riferito a *Yhwh*. Questa tematica, peraltro, è sempre stata trattata abbondantemente nella Chiesa antica, al punto che Isidoro di Siviglia (560-635) ne *Le etimologie* dedica un libro *De medicina*, che costituisce un vero e proprio trattato di patologia medica *ante litteram*. "In conclusione va riconosciuto, indiscutibilmente alla Chiesa antica e all'opera dei Padri il merito di aver esposto in forma compiuta e depurata da errori imputabili alle influenze delle dottrine astrologiche, cabalistiche, alchimistiche, tutte le branche della medicina" (p. 15). L'A. non lesina di offrire informazioni sulla "medicina cenobitica" benedettina ed a soffermarsi sull'influsso di questa sulla medicina salernitana. Nella conclusione fa il punto sulla questione, sottolineando la costante di una "medicina di prossimità" verso i più poveri e riportando le parole di P. Pio ai medici: "Voi siete fortunati perché avete sempre tra le mani il Crocifisso: i vostri malati" (p. 28). Di natura storica è il secondo saggio "La scuola medica salernitana: l'età medioevale, dalle origini alla notorietà europea" (pp. 29-59) di Enrico Marano, medico. Qui l'A. mette a fuoco la questione delle origini della

scuola, le ipotesi sulla datazione (fine IX sec.) e offre interessanti informazioni sugli insegnamenti della scuola e sulla sua organizzazione, che dalla costituzione ufficiale di una scuola per l'insegnamento della medicina a Salerno con Gisulfo I duca longobardo nella prima metà dell'XI sec. La scuola ebbe una definitiva ufficialità con l'istituzione del "Collegio dei Maestri Salernitani" con allievi provenienti anche da fuori Italia, anche considerando che il Collegio aveva la *facultas* di rilasciare i diplomi di laurea (p. 33). L'A., lasciando trapelare la sua sensibilità al tema, illustra, alla luce dello spirito della Scuola, le doti del medico e il suo comportamento. Evidenzia poi la risonanza della scuola nella cultura europea, con interessante e documentata elenco dei principali esponenti (pp. 38) e delineando un bilancio sull'eredità della scuola (pp. 39-43). Utili i riferimenti ad alcune opere significative dei principali esponenti della scuola (cfr. *Collectio* Salernitana curata da Salvatore De Rensi con quegli aforismi e quelle massime che sono passate alla storia). La conclusione è il valore di "faro" della scuola.

A continuare l'*excursus* storico è il contributo di Luca De Franciscis, medico, con il saggio "L'età bassomedioevale e moderna" (pp. 61-71), che descrive lo sviluppo della scuola partendo dal dominio angioino facendo riferimento ad un *opus* collettivo, il *Regimen Sanitatis Salernitanum*, che concilia l'efficace "mediazione delle istanze, quelle colte della medicina tradizionale e quelle popolari, sotto l'influsso imposto dalla pragmatica medicina araba" (p. 61). Un elenco di esponenti (pp. 63-64) fornisce all'A. l'occasione per offrire al lettore una serie di considerazioni intorno al declino della scuola, che non ha più i fasti del tempo precedente, e la scissione medicina-chirurgia. L'A. delinea poi il quadro della medicina al tempo degli Aragonesi per chiudere con un *excursus* della svolta infelice che dal principio del sec. XVI arriva al 1811, anno in cui Gioacchino Murat col decreto organico dell'istruzione pubblica n. 1146 di fatto sancisce la fine della scuola.

Segue il saggio di Nicola Di Bianco su "Le sedi della Scuola Medica Salernitana: considerazioni in merito a una nota del professore Riccardo Avallone" (pp. 73-80). Il saggio fa riferimento ad una nota del prof. Riccardo Avallone che, in occasione del conferimento del titolo di *Magister* dell'Università Popolare della "Nuova Scuola Medica Salernitana", offrì una trattazione sulle sedi della medesima. L'A. si riporta all'intervento, del quale formula un commento. L'elemento più interessante è proprio la constatazione che si tratta della "più antica Università di Europa e del mondo" (p. 73). Vengono quindi elencate le varie sedi delle varie fasi storiche, da quella longobarda a quella murattiana (pp. 74-77).

Francesco D'Episcopo poi propone un saggio "Masuccio e la scuola Medica Salernitana" (pp. 81-

87). L'A. è un esperto nonché un divulgatore della figura di Masuccio Salernitano. Noto per il suo *Novellino*, Masuccio, al secolo Tommaso Guardati, partecipa alla vita di corte di Napoli, ed è impregnato di cultura umanistica di stampo europeo (p. 82). L'A. ne sottolinea peculiarità, rifacendosi alla cosiddetta "eresia erotica masucciana" (p. 83) e sottolinea come la Scuola Medica Salernitana abbia come protagonisti letterati e medici "non separati, ma congiunti nella caratterizzazione scolastica, che prevedeva l'ambito umanistico e quello scientifico (…) in nome di un'interdisciplinarietà, che evidentemente si realizzava in area medioevale ed umanistica" (p. 86).

Nel saggio "Il futuro della Scuola Medica Salernitana, un messaggio propositivo" (pp. 89-96) di Luca De Franciscis, ci si chiede: "Dal 2006 anno della rinascita, con la fondazione della Facoltà, oggi Dipartimento, la Scuola rivive, ma quale sarà il suo futuro?" (p. 89). L'A. suggerisce, nell'ottica di non ripetere gli errori del passato, non allargarsi su un eccessivo numero di ambiti ed indica due filoni biomedici da privilegiare: la nutrizione e l'intelligenza artificiale applicate al campo biomedico (p. 89). Il primo si pone in continuità con la tradizione della scuola che si occupò e anche in maniera significativa della nutrizione, che si potrebbe utilmente allargare al *nutraceutico* (nutrizione e farmaceutica). Per il secondo (uso dell'IA in campo medico) si tratta di accettare e gestire il bivio di fronte al quale si pone il mondo futuro e l'uso di reti neurali simulate non potrà che giovare alla diagnostica ed alla prognostica. I rischi e i danni, peraltro, pur non potendo essere ridotti a zero, sono - ad avviso dell'A. - gestibili "utilizzando in modo ottimale i dati e le risorse tecnologiche" (p. 95). Occorre ricordare sempre che l'IA "può avere grandi potenzialità mediche, ma può anche sconfinare nella ricerca del Golem o dell'*homunculus* del Faust di Goethe" (p. 96).

Ulteriore contributo è la breve nota informativa "Storia dell'Università Popolare "Scuola Medica Salernitana" di Pio Vicinanza (pp. 97-99). L'A. presenta l'Uniposms - Università Popolare Nuova Scuola Medica Salernitana, associazione *no profit* costituita a Salerno nel 1999, chiarendone l'obiettivo, che è "far conoscere ed apprezzare l'importanza che la Scuola ha avuto nello sviluppo della medicina" (p. 99) e delineandone la storia.

Chiude il lavoro la riproposizione de "La Scola Salernitana. Stravestuta a llengua nosta da Peppe Manfredonia del 1880 (pp. 101-109) di Vincenzo D'Amico, articolo apparso a puntate sulla rivista "Lo Spassatiempo" nel 1880 a cura di Peppe Manfredonia, medico salernitano. Si tratta di una vera chicca che costituisce un valore aggiunto al lavoro. Un'appendice documentaria riporta illustrazioni che arricchiscono il pregevole lavoro.

Dario Sessa

Autore: AA.VV.
Titolo: *Ad theologiam promovendam. Vademecum*
Editore: Marcianum Press
Luogo e anno di pubblicazione: Venezia 2024
Riferimenti: pp. 119

Si tratta di un maneggevole *Vademecum* in cui il Consiglio Direttivo della Pontificia Accademia di teologia (PATH) presenta sinteticamente «i contenuti e gli orientamenti teologici più significativi presenti nella Lettera Apostolica in forma di *motu proprio* "Ad theologiam promovendam" con cui – tra l'altro – il Pontefice Regnante approva gli Statuti dell'Accademia» (*Introduzione*, p. 5)

Segue il testo della Lettera Apostolica (pp. 7-13).

Il primo contributo è «Teologia "in uscita". Ripensare il pensiero immaginando un *illuminismo cristico*» (pp. 15-21) di Antonio Staglianò, vescovo teologo, presidente della PATH. L'A., nell'individuare quelle che sono le caratteristiche della cosiddetta "teologia in uscita", auspica che essa si possa liberare da due trappole: attraverso un illuminismo cristico che ripensi il pensiero per "decostruire criticamente una figura di fede che non corrisponde e non conviene al Vangelo" (p. 16), ma anche "decostruire un'idea di ragione, in curvata in se stessa e rinchiusa nei limiti mortificanti delle sue capacità metafisiche" (p. 16). Di qui l'invito a continuare nella strada aperta dalla *Fides et Ratio* attraverso una teologia "sapienzale" vista come strada privilegiata per un autentico rinnovamento capace di superare il pregiudizio dogmatico del vecchio illuminismo, che separa fede e ragione. La teologia "sapienziale", pertanto, dovrà mostrare «come la fede cristiana introduca alla realtà reale dell'esistenza, contro ogni mascheramento globale delle coscienze nelle nuove società "liquide" (Bauman) e "schiumose" (Sloterdjik)» (p. 17). Ulteriore carattere è che la teologia "in uscita" debba essere messa al servizio di tutti e che possa sostanziare un "Chiesa in uscita", concretamente posta al servizio dell'uomo, capace di affrontare la problematica ecologica, i problemi delle neuroscienze, le disuguaglianze, il relativismo. Infine la teologia deve essere "incarnata", cioè legata ad una fede intesa come "sapienza spirituale", ma aliena da ogni astrattezza, cioè capace di legare strettamente la verità di fede alla storia dei popoli, superando ogni tipo di intellettualismo. Il Presidente, infine, evidenzia come la PATH per attuare tale programma debba avvalersi di "cenacoli teologici" finalizzati anche a far emergere il volto solidale dell'Accademia.

Il Saggio "Teologia, rivelazione e razionalità" (pp. 23-27) di Paul O' Callaghan, della Pontificia Università della S. Croce e membro del Consiglio Direttivo, permette all'A. di cogliere come, alla luce dell'insegnamento del regnante Pontefice, si evinca il dovere della teologia di confrontarsi con le attua-

li e profonde trasformazioni culturali (p. 23). L'A. fa riferimento a questo punto alla riflessione di Karl Rahner, il quale riteneva che l'*ethos* del nostro tempo, nel momento in cui parla di libertà e dignità dell'uomo, è solo apparentemente secolarizzato, ed è comunque frutto sostanzialmente del cristianesimo (p. 24). Questo offre lo spunto per sottolineare come la rivelazione dialoghi con il mondo creato e, comunque, conservi un carattere cristologico: leggere e interpretare il vangelo "nella condizione quotidiane in cui vivono le persone avendo come archetipo l'Incarnazione del *Logos*" (p. 25). Il Verbo Incarnato non rappresenta, infatti, rottura e discontinuità tra cielo e terra. Di qui la dimensione cristologica della teologia (cfr. *Gaudium et Spes*): Cristo manifesta l'uomo all'uomo per cui il dialogo ha radice trinitaria.

L'A. coglie nella transdisciplirietà il tema centrale del documento che incoraggia a "una visione epistemologica unitaria, in cui le diverse discipline dialogano appieno tra di loro, appartenendo ad un'unica verità" (p. 26). La ragione scientifica non basta, in quanto bisogna aprirla alla sapienza (p. 26), come intuiscono Tommaso d'Aquino e Rosmini, peraltro esplicitamente citati dal *motu proprio*.

Massimo Naro, socio ordinario della Path e docente nella Pontificia Facoltà Teologica della Sicilia, offre come contributo "Metodo induttivo e teologia contestuale" (pp. 29-34). L'A. evidenzia come la teologia, per essere "contestuale" debba passare da un'ottica deduttiva ed aprioristica ad un'ottica induttiva "che valorizzi ambienti e vissuti" (p. 29), rinunziando ad una sorta di assiomatica generale "desunta dal piano metafisico", nella consapevolezza che la rivelazione abbia luogo nella storia. Di qui la "regionalizzazione" della teologia nell'ambito di un *déplacement* metodologico, che genera l'acquisizione di un universalismo policentrico. L'A., però, puntualizza che contestualizzare non significa "adattamento estrinseco e posticcio dei suoi contenuti a una qualche nuova situazione" (p. 31), ma "paziente ricerca della verità di Dio rivelatosi in Cristo nell'orizzonte che custodisce la cultura di un popolo, la sua visione del mondo, la sua tradizione religiosa" (p. 31).

Il saggio di Ignazio Sanna, Vescovo teologo nonché presidente emerito della Path, "Teologia e sfide del presente" (pp. 35-40), evidenzia la difficoltà dell'analisi della situazione e della conoscenza del destinatario per la complessità che caratterizza la società in cui viviamo, il cui scenario appare "plastico e mobilissimo" (p. 35). Inoltre la valenza multiculturale del contesto attuale postula un dialogo che pone una sfida ai modelli rigidamente identitari. A questa difficoltà di assetto si aggiungono nuove sfide, quali la pandemia, che ha cambiato gli equilibri relazionali, la società digitalizzata dell'infosfera o infocrazia, il *machine learning*, l'intelligenza artificiale, l'antropologia rappresenta-

ta dalle neuroscienze ("uomo neuronale"), il cambiamento climatico in corso, tema quest'ultimo particolarmente attenzionato dal Papa. L'esito è l'esperienza di Dio come "esperienza di assenza" (p. 40), per cui "la teologia non può ignorare la realtà del processo di secolarizzazione, e deve sentire tutta la responsabilità di mostrare che la fede in Dio, Padre onnipotente, e in Gesù Cristo, morto e risorto per la nostra salvezza, dona un supplemento di senso alle scelte esistenziali della vita" (p. 40).

Il saggio "Teologia e cultura del dialogo" (pp. 41-46) di Simone Caleffi, della LUMSA parte dalla dimensione sapienzale della teologia che emerge dal *Motu proprio* ed analizza uso e circostanze in cui la Chiesa utilizza il termine "dialogo". L'A. si concentra in particolare su quello interreligioso, che viene suddiviso in livello "alto" (dimensione teologica), "intermedio" (sfera politica), "basso" (vita di tutti i giorni e coesistenza pacifica) (pp. 42-43). Ne descrive termini e condizioni, alla luce dello spirito della Lettera Apostolica. La conclusione verte sulla prevalenza dell'etica sulla teologia e della teologia dell'incontro sulla teologia della verità (p. 46), tesi questa, peraltro, che non è pacifica, né scevra di criticità e che, magari, avrebbe necessitato di maggiori puntualizzazioni, onde superare le legittime perplessità del lettore.

Il saggio di Riccardo Ferri, prorettore della Pontificia Università Lateranense e membro del Consiglio Direttivo della Path, dal titolo "Inter e trans-disciplinarietà dei saperi" (pp. 47-52), commenta la terminologia, oggi di moda nelle scienze della formazione, utilizzata dalla Lettera Apostolica ed invita il teologo a sapersi avvalere delle nuove categorie lucrate da altri saperi. L'A. distingue l'accezione di trandisciplinarietà nella *Veritatis Gaudium* e nella *Ad Theologiam promovendam* alla luce dell'apporto dell'odierna epistemologia. Il tema è certamente suggestivo ed utile, soprattutto nell'ambito della formazione teologica.

Segue il saggio "Teologia ed evangelizzazione" (pp. 53-62) di Ilaria Morali, socio ordinario della Path nonché docente presso la Pontificia Università Gregoriana. L'A. sviluppa la tesi, mutuata dalla Lettera Apostolica, che a una Chiesa in uscita e missionaria, debba corrispondere un analogo impianto teologico, inserendosi nella filigrana delle direttive pontificie, che richiedono una teologia fondamentalmente contestuale, aperta alla concretezza delle situazioni esistenziali del destinatario (p. 57). L'A., sviluppando ulteriormente il discorso, si riconduce all'insegnamento degli ultimi pontefici per evidenziare la sfida lanciata nel "segno di una novità in piena continuità con l'insegnamento e gli auspici dei predecessori" (p. 62).

Il saggio "Teologia e pastorale" (pp. 63-71), di Antonio Pompili, che è il coordinatore della dimensione pastorale della Path, in logica conti-

nuazione con il precedente intervento, indaga sul rapporto tra pensiero teologico e prassi ecclesiale nell'ottica di ri-pensare tale relazione in termini di una "teologia pastorale che si sposi fecondamente con una pastorale teologica" (pp. 64-65). Questo in coerenza con il concetto di "pastoralità" inteso dal Papa regnante che più volte fa riferimento a Giovanni XXIII. Conferire "timbro pastorale" alla riflessione teologica alla luce di Cristo, significa fare del Verbo Incarnato il "modello assoluto di avvicinamento e interazione tra dottrina e azione, teologia e pastorale" (p. 70).

Segue il saggio "Declinazione sul popolo di Dio e la teologia" (pp. 73-79) di Carlos Maria Galli, socio corrispondente argentino. Qui si parla del popolo di Dio nella teologia, che l'A. declina rifacendosi alla "teologia del popolo" argentina alla luce di un'antropologia teologica, in dialogo con antropologia filosofica, culturale e politica (p. 75). Essa viene ridefinita con un insieme di espressioni, cioé "del popolo, dal popolo di Dio, per il popolo di Dio", "dalla fede" del popolo, "dai popoli nel popolo" di Dio. La trattazione, che utilizza una serie di espressioni d'effetto, ma forse ridondanti, è indubbiamente suggestiva. Va rilevato, però, che la sinteticità della trattazione e la mancanza di correlazioni a concrete situazioni esistenziali potrebbe legittimamente destare qualche perplessità, in quanto talora potrebbe appalesarsi come debole in termini argomentativi.

Il saggio "Dimensione relazionale della teologia" (pp. 81-86) di Giulio Maspero, della Pontificia Università della S. Croce, nonché membro del Comitato Direttivo della Path, rimarca la necessità che la teologia sappia rispondere al nuovo contesto di cambiamento (p. 81), proponendo come principio-guida che questa operazione, per essere efficace, debba essere sempre realizzata in termini relazionali e mai dialettici (p. 81). Questo proprio perché l'essere "relazionale" della teologia ne presuppone "l'essere-in-uscita", quindi la dimensione "dinamica", esodica, radicalmente aperta all'altro (p. 84).

Il contributo "Fare teologia in forma sinodale" (pp. 87-92) di Riccardo Battocchio, presidente dell'ATI e socio corrispondente della Path, puntualizza il lemma sinodale che viene usato genericamente e talvolta impropriamente. Essa va configurata all'interno di una logica di stile "da assumere e coltivare" (p. 88), che, stante la vocazione sinodale, è imprescindibile. In concreto, alla luce della Lettera Apostolica, vengono postulati "ascolto, dialogo, discernimento, integrazione" (p. 89).

Il saggio "Dimensione sapienzale della teologia" (pp. 93-100) di Roberto Nardin, della Pontificia Università Lateranense (PUL), membro del Consiglio Direttivo della Path, approfondisce il n. 7 della Lettera Apostolica, a proposito di teologia, approccio alla trascendenza e storia umana, sottolineando la

necessità di evitare a forme di disumanizzazione e/o strumentalità ideologica. Tale operazione richiede l'utilizzo di un circolo solido, capace di legare verità e carità (p. 94). Proprio per questo la proposta sapienzale, peraltro vista come intimamente legata all'escatologia, è destinata a diventare elemento integrante dello statuto stesso della teologia (p. 99), in vista della conversione del cuore e della mente.

"Teologia e sapienza in Tommaso d'Aquino" (pp. 101-107) di Giuseppe Marco Salvati della Pontificia Università San Tommaso (PUST-Angelicum), nonché prelato segretario della Path, parte dal par. 7 del *motu proprio*, che fa riferimento allo statuto scientifico della teologia, per sottolineare la necessità che esso non debba oscurare la dimensione sapienzale della teologia, "come già chiaramente affermato da San Tommaso d'Aquino" (cfr. *Summa theologiae* I, q.1, art. 6). Non a caso, nota l'A., Tommaso riconosce che la teologia "maxime dicitur sapientia" (p. 101). L'A. sviluppa il tema in maniera competente e suggestiva, seguendo la "duplex sapientia" adombrata dal Dottore Angelico, che vede in Cristo "Parola fatta carne, il libro che racchiude tutta la sapienza e la scienza" (p. 105) e che condividerebbe l'assunto barthiano per il quale la teologia senza amore sarebbe un costrutto "come un fuoco di paglia e un castello di carte".

Il saggio "Teologia come esperienza di carità intellettuale" (pp. 109-115) di Giuseppe Lorizio della Pontificia Università Lateranense e socio ordinario della Path, parte dallo spunto rosminiano di carità temporale, intellettuale e pastorale o spirituale, incentrando la trattazione sull'*agape*. Il contributo, infatti, individua proprio del "fare comunione" il fine delle cattedre, evitando quelle tentazioni populiste e fondamentaliste "sempre in agguato" (p. 114). Occorre, ad avviso dell'A. mettere a disposizione persone e strumenti per edificare la chiesa, metaforizzata "come ospedale da campo", in cui il primato resta la carità.

Il lavoro ha un suo filo logico, ancorché frutto di molteplici contributi, peraltro di autori di estrazione e prospettive diverse. Tutti i saggi sono interessanti e ricchi di spunti, anche se su alcuni punti non manca qualche perplessità.

In primis il primato della carità sulla verità, esemplificata come prevalenza dell'etica sulla teologia e della teologia dell'incontro sulla teologia della verità (Caleffi) meriterebbe riflessioni approfondite e forse la perplessità che genera l'assunto poteva essere fugata da una trattazione più argomentata e meno sintetica. Del resto, l'economia del lavoro viene riequilibrata dalla trattazione di Nardin, che sottolinea come la prassi e verità debbano essere legate e come la teologia debba assumere carattere caritativo in senso intellettuale (Lorizio). Di fatto non ci sentiamo di dissentire dalla teologia tradizionale, secondo la quale la carità è prassi

della verità, in base al principio tomista "agere sequitur esse", con conclamata precedenza logica della *veritas* sulla *caritas*.

Una seconda perplessità è generata dall'utilizzo di un linguaggio che talvolta ha parvenza di "slogan", come teologia "del popolo, dal popolo di Dio, per il popolo di Dio", "dalla fede" del popolo, "dai popoli nel popolo" di Dio (Galli), certamente valido ed utile per mettere a fuoco temi e problemi dell'attuale dibattito teologico, ma al tempo stesso roboante e argomentato molto sinteticamente e senza una concreta esemplificazione.

Infine, in alcuni casi, (es. Naro), si recepisce un atteggiamento di chiusura sospettosa verso la metafisica, che è condivisibile laddove per metafisica s'intenda la formalizzazione astratta della deriva formalista di taluni filoni della scolastica decadente, ma certamente non per l'autentica e concretissima filosofia dell'essere di stampo squisitamente tomista. Dicendola con Gilkey: "whithout metaphysics you can't have a true theology" ("senza metafisica non si può fare teologia").

In ogni caso il *Vademecum* costituisce un contributo valido, utile e prezioso.

Dario Sessa

Autore: Mauro Sessa
Titolo: *Parole senza magia. L'avventura psicoterapeutica di due scuole per un approccio integrato*
Editore: PassionEducativa
Luogo e data di pubblicazione: Benevento 2022
Riferimenti: pp. 210

"Parole senza magia" è un saggio che "si propone di analizzare criticamente analogie e differenze tra due scuole di grande impatto terapeutico: la scuola cognitivo comportamentale (TCC) e la scuola sistematico relazionale (TSR)" (p. 9).

Mauro Sessa, psicologo napoletano, nel cap. I offre un'accurata analisi sulle grandi e diverse scuole che animano la ricerca che ha ad oggetto le teorie delle mente e i relativi modelli di intervento, nell'orizzonte di uno studio analitico dei vari approcci adottati. In particolare, l'A. privilegia come riferimento di fondo le opzioni epistemologiche adottate dalle scuole esaminate. In tale prospettiva vengono analizzati: l'approccio adleriano "nel quale il comportamento umano è visto in funzione di un progetto, cosciente parzialmente e teleologicamente, cioè finalizzato a stabilità e sicurezza" (p. 16); la tradizione cognitivo-comportamentale, la quale "indaga sui riflessi condizionati e si avvale di studi sperimentali" sul paziente che è "visto essenzialmente come un portatore di strutture cognitive, nonché soggetto di processi cognitivi" (p. 17); l'approccio sistemico-relazionale che si radica

nell'idea-guida della psicoterapia ad indirizzo sistemico-relazionale che è quella del "paziente designato", nel senso che la persona fa parte di un sistema, costituito non solo dalla famiglia attuale, ma viene presa in considerazione anche quella che di almeno due generazioni l'hanno preceduta (p. 19); la scuola psicosintetica che concepisce il sintomo come una "manifestazione di un allontanamento dal sé transpersonale, il cui riflesso nel campo della coscienza è il sé o io personale" (p. 20); la scuola ericksoniana la quale individuare la causa dei problemi e i relativi sintomi dall'interrotta o inadeguata relazione tra mente conscia e mente inconscia e sostiene l'efficacia dell'ipnosi nell'ambito della psicoterapia (pp. 21-22); l'approccio psicoterapeutico funzionale quale approccio olistico, che "cioè riguarda la persona nella totalità dei fenomeni mentali e corporei, per cui il presupposto è che si ammala non solo il corpo o solo la mente, ma l'intero organismo con i suoi meccanismi psicofisiologici alla base di comportamenti, pensieri, emozioni" (p. 22); la psicoterapia transpersonale che focalizza la sua attenzione sul dialogo tra Io e il mondo (p. 22).

In questo capitolo, inoltre, l'A. si sofferma sull'efficacia della psicoterapia, attraverso uno studio che dimostra come diversi orientamenti psicoterapeutici producano notevoli miglioramenti clinici su numerose patologie psichiatriche (pp. 26-29).

L'A. arricchisce poi la sua ricerca con un contributo di matrice giuridica, che si dischiude nel confronto tra le legislazioni degli Stati europei in materia di accesso alla formazione specialistica, e un altro di matrice storica che, partendo dall'antichità, rileva gli sviluppi della psicoterapia fino ai tempi più recenti (pp. 30-43).

Il capitolo si conclude con un'analisi dei concetti di "insight" (in psicologia "intuizione immediata ed improvvisa" ovvero, nel linguaggio comune il "lampo di genio"), "mindfullness" (in psicologia la "capacità o attitudine che si sviluppa attraverso la pratica di meditazione che ha come fine la considerazione del momento presente prescindendo da elementi giudicanti") e sull'intervento psicologico del "Counseling" (pp. 43-47).

Nel II capitolo l'A. focalizza la sua ricerca sull'approccio cognitivo-comportamentale. L'A. introduce il capitolo partendo dallo studio sul "presupposto epistemologico" di tale approccio, il quale trova nella tradizione di Ivan Pavlov il suo fondamento e negli studi di Watson il suo sviluppo (pp. 49-51). Attraverso queste pagine Mauro Sessa si propone un'analisi fondazionale della scuola cognitivo-comportamentale cogliendo la relazione e gli eventuali nessi eziologici tra sintomatologie accusate e strutture cognitive: "il quadro sintomatologico è visto come effetto di apprendimento di schemi comportamentali avvenuti in precedenza" ovvero di "schemi

comportamentali disadattativi di un soggetto, che altro non è che portatore di strutture cognitive errate con conseguente alterazione dei processi cognitivi" (p. 52). Di qui l'individuazione della soluzione volta a rimuovere tale quadro disfunzionale: una psicoterapia che "promuova un percorso processuale di modificazione comportamentale, che, secondo i presupposti della scuola, gli consenta di elaborare in maniera congrua e positiva gli stimoli ambientali ed a gestirli idoneamente" (p. 52).

L'A. presenta poi un quadro articolato sull'evoluzione della scuola cognitivo-comportamentale, attraverso un'analisi delle diverse terapie fino a giungere all'integrazione tra cognitivismo e neocomportamentismo avvenuta negli anni '70, la quale ha portato alla nascita della psicoterapia cognitivo comportamentale, principale paradigma terapeutico insieme con la psicoanalisi" (pp. 56-68).

Della "gettonata" scuola cognitivo-comportamentale l'A. sviluppa la sua ricerca attraverso uno studio sul paradigma (che focalizza la sua attenzione sui processi interni della mente e delle metodiche), alle tecniche utilizzate, con una specifica menzione alle "coping cards" e del loro concreto utilizzo.

Le "coping cards", che rientrano tra le tecniche privilegiate utilizzate dalla TCC nel quadro della collaborazione del paziente, come spiega l'A., hanno la funzione di lenire l'impatto che producono le nostre emozioni sul nostro modo di pensare, partendo proprio dal presupposto per il quale "il modo in cui pensiamo ha un impatto diretto sul nostro modo di sentire e, che, di conseguenza il rapporto tra pensieri ed emozioni delinea un percorso a doppio senso" (p. 75).

Uno studio sulla "psicologia sistemico-relazionale" e sulla "terapia familiare" è contenuto al cap. III. L'A. anche qui delinea l'approccio della scuola, riconducibile alla "teoria sistemica", la quale "considera il soggetto individuale come parte integrande del sistema familiare da cui proviene" (p. 85). In tale prospettiva l'A. individua il fondamento di tale approccio negli studi di L. von Bertalanffy e i suoi sviluppi in America, con il gruppo "Palo Alto", il cui elemento rilevante si dischiude "nell'applicazione della teoria sistemica allo studio della comunicazione all'interno dei nuclei familiari in cui sono presenti membri schizofrenici" (p. 88). Ed è proprio sulla comunicazione che Mauro Sessa si sofferma, mettendone in luce la "valenza pragmatica", ovvero la sua "incidenza sul reale" e sui modelli interattivi, gli assiomi, dimostrando come questi siano aspetti che gli sviluppi operativi non possono omettere di considerare (pp. 90-95).

In questo capitolo inoltre sono presentati i problemi chiave in rapporto alla TSR: il legame con la cibernetica, la schismogenesi, l'omeostasi (pp. 94-98).

La ricerca portata avanti dall'A. si estende, nelle pagine successive,

anche agli studi del "Gruppo di Milano" sulla psicoterapia sistemico relazionale e sull'evoluzione di tali studi soprattutto a fronte della prospettiva delineata attraverso l'uso del "paradosso" e della "connotazione positiva". In tale prospettiva l'A. evidenzia la possibilità di processi disfunzionali legati ai "paradossi comunicativi". Il paradosso, nell'ottica del gruppo di Milano, trasforma la malattia in "buona" e, al tempo stesso, la terapia, che, avendo la capacità di guarire, cessa di essere buona perché la guarigione potrebbe alterare l'equilibrio della famiglia.

La circolarità della visione di gruppo è "un corollario" di questo intervento "in quanto i comportamenti sono relazionali e generano una nuova ottica in cui non vi sono colpevoli, ma vittime fagocitate da un gioco relazionale che li sovrasta essendo più forte di loro" (p. 102).

Le tecniche elettivamente adottate in termini psicoterapeutici, gli strumenti utilizzati sono ulteriori aspetti sui quali l'A. in questo capitolo si sofferma.

Interessanti sono gli approfondimenti sul modello della "therapy script" dello psichiatra Hall e sull'approccio denominato "simbolico-esperienziale" di C. Whitaker.

Quello proposto da Hall è un modello applicabile alla terapia familiare, relativo al dualismo sussistente tra relazioni "rappresentate" e relazioni "reali". Per "script" si intende il copione ovvero "la rappresentazione mentale di un comportamento". L'identità dei membri di una famiglia si fonda sullo "script" che si "esprime in un sistema di significati condiviso, modificabile ed integrabile senza limiti". In altre parole lo "script" è un "modello operativo interno scritto dai membri del gruppo-famiglia e contenente le aspettative condivise dai componenti sul modo con cui i ruoli devono essere rappresentati" (p. 116).

Carl Alanson Whitaker, invece, nei suoi studi osservò come alcuni pazienti schizofrenici, dopo un recupero, precipitavano nuovamente nei loro problemi una volta tornati a casa. Lo psichiatra americano quindi iniziò a focalizzare l'attenzione non più sul singolo paziente ma sull'intera famiglia. Questa ricerca lo portò a sviluppare l'approccio simbolico-esperienziale alla terapia e l'utilizzo di co-terapeuti. In sostanza tale approccio "privilegia la logica emozionale rispetto a quella cognitiva, guardando, quindi, ai processi emozionali familiari ed alla struttura della medesima ed indulgendo, in vista del cambiamento a quella che definisce «terapia dell'assurdo», basata sul sapere non convenzionale. Di conseguenza si interveniva sul livello emozionale del sistema, riconoscendo molta importanza al «simbolismo» e alle concrete esperienze di vita, che oscillano intorno ad umorismo, gioco, scontro affettivo" (pp. 117-118).

L'ultimo capitolo presenta un accurato confronto tra sistemi, nell'orizzonte dell'individuazione di elementi comuni e differenziazioni

tra TCC e TSR. L'A., alla luce dei presupposti epistemologici alla base delle due scuole, coglie intersezioni e analogie nella dimensione teleologica, nonché nelle logiche di analisi diagnostica e prognostica. Attraverso questo confronto l'A. giunge rilevare gli aspetti comuni: il ruolo dello psicologo inteso come "professionista intellettuale riflessivo", le priorità delle coordinate spazio-temporali *hic et nunc* nelle quali agisce lo psicoterapeuta, l'area di intervento, il disagio esistenziale come punto di partenza e la tendenza a favorire terapie brevi. A titolo esemplificativo, un punto in comune interessante delle due scuole, è quello che ha ad oggetto la "differenziazione del sé", quale capacità degli individui di essere autonomi, facendo scelte auto-dirette, pur rimendo connessi a relazioni importanti. In tale prospettiva "TSR e TCC concordano nel rilevare che un alto grado di differenziazione del sé sviluppa identità e sicurezza emotiva, idoneità a non essere influenzati dal giudizio degli altri, mentre quando il livello è basso insorgono meccanismi relazionali disfunzionali" (p. 139). Quanto alle differenze tra le due scuole, oltre a quella relativa alla concezione stessa del paziente, l'A. osserva come ogni scuola tenda a privilegiare, in via elettiva, l'attenzione su disturbi diversi. Inoltre, l'A. evidenzia come la TCC e la TSR si diversifichino come terapie elettive: "la TCC prevalentemente come terapie dei disturbi del singolo, la TSR come terapia dei disturbi familiari".

Il capitolo IV offre uno studio sulla "terapia integrata", che nasce "dall'esigenza di molti psicoterapeutici clinici di utilizzare elementi tratti da modelli teorici differenti, talvolta anche notevolmente differenti, se non contrapposti, per formalizzare un protocollo di concreta operatività clinica idoneo ad agire sul disagio in maniera flessibile, e, quindi, adattata alle esigenze concrete del paziente, con miglioramento in termini di efficacia" (p. 162). Come l'A. osserva, le varie scuole di psicoterapia integrata sono "protocolli pratici ed operativi, in cui si trae frutto dalla terapia gestaltica, dalla TCC, dalla TSR e dalle neuroscienze. Dalla *Gestalpsychologie* si traggono spunti per il lavoro sulle emozioni (base delle spinte motivazionali); dalla TCC si trae la metodica attiva e direttiva vertente sui costrutti personali (fondamentali nell'elaborazione del sistema valoriale); dalla TSR la metodica attenta allo scenario ambientale in termini gruppali e/o familiari (delle cui disfunzioni il soggetto diviene portatore); dalle neuroscienze la chiave per meglio comprendere la natura del nostro comportamento e delle nostre emozioni in prospettiva biologica" (p. 163).

Il lavoro si conclude con una panoramica sui punti deboli comuni e sui punti di forza delle scuole, che mette in luce l'importanza della molteplicità degli approcci, ricchezza di fronte alla complessità della

vita, delle esistenze, senza dimenticare l'importanza della formazione dello psicoterapeuta, "indipendentemente dalla specificità della scuola" (p. 166). Tutti questi elementi si radicano in un principio che rappresenta la conclusione alla quale giunge l'A.: la non assolutizzazione e ideologizzazione di nessuna scuola e prassi terapeutica, "nella consapevolezza che la diversità di curvatura e di approccio costituisca una risorsa da valorizzare" (p. 167).

Gianpaolo Langella

Autore: Nicola Di Bianco
Titolo: *La gioia dei Vangeli. Esegesi biblica di passi scelti*
Editore: Edizioni Domenicane Italiane
Luogo e anno di pubblicazione: Napoli 2024
Riferimenti: pp. 208

"La gioia del Vangelo" è il significativo titolo scelto da Nicola di Bianco, biblista, per l'opera che presentiamo. Essa raccoglie alcuni suoi saggi, in parte già pubblicati e in parte inediti, in un volume di agile lettura, adatto sia per l'ambito formativo che per quello pastorale/spirituale. La duttilità di utilizzazione del contributo si coglie anche dall'utile glossario dei termini tecnici utilizzati, posto dopo la conclusione.

Due sono i punti di forza di questo lavoro. In primo luogo, ciò che salta immediatamente all'occhio è la varietà dei contributi proposti, sia per quanto riguarda i temi, sia per l'approccio e la metodologia esegetica scelta. Nello specifico, le pericopi sulle beatitudini (Mt 5,1-12), sulla preghiera del Padre nostro (Mt 6,7-15) e sulla preghiera agonica di Gesù (Mc 14,32-42) sono state analizzate con il metodo storico-critico, utilizzato dall'A. in modo sobrio e scorrevole, evitando tecnicismi che avrebbero potuto appesantire la lettura. I racconti dell'annunciazione a Maria (Lc 1,26-38), della ricerca e adorazione dei Magi (Mt 2,1-10), del miracolo "ecosoteriologico" (Mt 8,23-29), della voce tra le nubi (Mt 17,1-9), gli episodi della via *crucis* e della crocifissione (Mt 27,31b-56), quello del sepolcro vuoto e della risurrezione (Mt 28,1-10) sono stati analizzati utilizzando il metodo narrativo. Infine, lo studio dei profili dei "personaggi" biblici legati alla Passione-morte e risurrezione è stato effettuato con un approccio "multidisciplinare": la figura di Giuda Iscariota è stata studiata dal punto di vista biblico-letterario, in collaborazione con la compianta prof.ssa Emma Grimaldi. Partendo, infatti, dall'analisi dei testi biblici, l'A. non solo ha offerto interessanti risposte a quesiti tuttora aperti sul discepolo "traditore", ma ha anche evidenziato come la celebre figura in passato sia stata spesso oggetto di codificazioni letterarie e di un'esegesi non sempre scevre da posizioni pregiudizievoli. Interessante pure la trattazione della figura di Ponzio Pilato, studiata tenendo conto di preziosi riferimenti storici al processo romano. Infine, nell'interessante studio su di My-

riam di Magdala, l'A., tenendo anche conto della storia dell'interpretazione e di quanto narrano gli scritti apocrifi, dopo aver chiarito l'identità del celebre personaggio (la donna "liberata da sette demoni"), ha messo in luce il suo primato nel gruppo delle discepole, effetto della generosa e fedele sequela di Gesù, al punto di meritare il privilegio di assistere per prima all'apparizione del Risorto, che la costituì "apostola degli apostoli".

A proposito di multidisciplinarietà, si potrebbe fare un discorso analogo per il saggio sulla tempesta sedata (Mt 8,23-29), per il quale l'A. *in primis* propone un'esegesi *ecosoteriologica* del miracolo, per poi trattarla in ben sei paragrafi, nei quali, a partire dall'enciclica *Caritas in Veritate* di Benedetto XVI, riflette su temi urgenti nell'odierno contesto di crisi ecologica, offrendo preziosi spunti quali la *tutela dell'ambiente e il ruolo della tecnica, lo sviluppo umano integrale, sussidiarietà e poliarchia, una nuova governance della globalizzazione.* A nostro parere, proprio in questa "polifonia" di approcci e discipline, nell'aperto confronto con la realtà e alcune sue sfide urgenti, risiede il primo punto di forza del lavoro di Di Bianco. Questa pluralità è armonizzata dal filo conduttore scelto per ordinare il lavoro. Ci sembra, quindi, felice la scelta di proporre i contributi non a seconda del metodo esegetico scelto, ma seguendo idealmente lo schema della vita di Cristo.

L'A. parte dai racconti dell'infanzia per giungere sino a quelli della Passione-morte e risurrezione. Come chiosa l'A. stesso: "il racconto dell'angelo a Maria di Luca e dell'adorazione dei Magi di Matteo caratterizzano fin dall'inizio il personaggio protagonista delle narrazioni evangeliche: *Gesù* […] All'alba del giorno dopo [la crocifissione] le donne […] si recano al sepolcro per ungere il Crocifisso, ma incontrano il Risorto. Tutto ricomincia […] nella gioia del Vangelo" (p. 198).

In secondo luogo, Di Bianco in sede esegetica, ha mostrato l'utilità dell'analisi narrativa nello studio dei racconti biblici. Tale metodica, proprio in quanto sincronica, si concentra sui racconti così come sono, mettendo in luce il loro effetto sul lettore. Come l'A. ha fatto notare nelle conclusioni, attraverso la scomposizione del racconto nelle sue principali forme narrative e l'analisi delle istanze tipiche, quali narratore, personaggi, spazio e tempo, intreccio della trama, e prestando attenzione agli effetti sul *lettore implicito* e sul *lettore reale*, l'analisi narrativa permette di chiarire meglio l'*intentio auctoris* e l'*intentio operis*, arricchendo l'esegesi classica di ulteriori elementi utili alla comprensione del testo sacro e del suo profondo senso teologico (cfr. p. 197). A titolo esemplificativo, nel I cap.: "L'Annunciazione dell'Angelo a Maria" (Lc 1,26-38), tenendo anche conto dell'esegesi "classica" e dell'interpretazione patristica, Di

Bianco ha rilevato *gli effetti sul lettore reale* e la convergenza del testo verso il *climax* della risposta della Vergine. Nel II cap.: "La ricerca e l'adorazione dei Magi" (Mt 2,1-12), l'A. ha sottolineato come il narratore "sembra raccontare ai suoi contemporanei, ancora incapaci di comprendere l'universalismo della salvezza, l'evento della ricerca e della visita dei Magi, proprio in vista della soluzione delle tensioni createsi nella sua comunità a causa dell'estensione del Vangelo ai gentili" (p. 30).

Nel VI cap.: "Una voce tra le nubi (Mt 17,1-8)", dopo aver messo in luce alcune caratteristiche letterarie peculiari (il Padre come centro del sistema dei personaggi; Esodo e mistero Pasquale come poli teologici ai quali sono rinviati il discepolo e il lettore reale; la dimensione trinitaria dell'evento narrato), l'A. sottolinea l'unità tra *Spirito* e *Parola* che emerge dalla voce del Padre (Mt 17,5), utilizzando un'esegesi autenticamente 'spirituale', che ricuce la frattura talvolta provocata da aridi tecnicismi (cfr. p. 86).

Nel XII cap.: "Via *crucis* e crocifissione (Mt 27,31b-56)", l'A. mette in luce come "La morte di Gesù, attraverso l'omissione della reazione dei presenti, e la descrizione degli eventi riferiti al narratore, non è presentata come il fallimento del Nazareno […] ma come lo svelamento della divinità di Gesù. […] il lettore [… è portato] ad aderire alla verità di tale svelamento, associandosi alla fede del centurione" (pp. 168-169). Infine, nel cap. XIII: "Il sepolcro vuoto e la risurrezione" (Mt 28,1-10). Di Bianco sottolinea come, attraverso lo sviluppo narrativo, "il lettore è invitato ad associarsi alle donne che - ricevuto il messaggio pasquale dell'angelo - vanno verso i discepoli, convocato dal Risorto sul monte della Galilea. Qui il lettore […] riceverà l'ultimo e definitivo appello alla missione con la quale si chiude la storia del Nazareno e inizia la vicenda terrena della sua Chiesa" (p. 178).

In conclusione, ci sembra di poter affermare che il prof. Di Bianco sia pienamente riuscito nell'intento prefissatosi: offrire uno studio capace di andare all'essenziale, aiutando il lettore a riscoprire "la gioia del Vangelo", mediante un linguaggio semplice, ma al contempo preciso dal punto di vista scientifico.

Davide Caudana (fra Umile)

Autore: Emil Cioran
Titolo: *Finestra sul nulla*
Editore: Adelphi
Luogo e anno di pubblicazione: Milano 2022
Riferimenti: pp. 227

Si tratta di un'opera di Emil Cioran (1911-1995), pubblicata postuma in Italia da Adelphi nel 2022, che offre uno sguardo tremendamente abissale sull'esistenza e su pensiero dell'A. nella sua fase di transizione dalla scrittura in rumeno a quella in francese. Curata da Nicolas Cavaillès e tradotta da Cristina Fantechi, questa raccolta di afori-

smi, formulati tra il 1943 e il 1945, rappresenta il distillato di un'intensa riflessione filosofica e personale sul nulla e sull'assurdo, intese come cifre simboliche della condizione umana. I "frammenti" sparsi, molti dei quali non saranno utilizzati dal filosofo romeno nelle opere successive, possono essere utili alla comprensione dell'affascinante scrittore.

La genesi degli scritti va ricercata soprattutto nelle notti passate da Cioran nella più impietosa insonnia, in cui egli stende una serie amplissima di appunti, consistenti in brevi testi, generalmente di genere letterario aforistico e tendenzialmente aventi ad oggetto il senso di inconsistenza e paradossalità dell'umana vicenda. Essa, non caso, viene espressa attraverso ironia, paradossi, ossimori, iperboli, contraddizioni e provocazioni volute, anticipando stile e modalità della sua produzione. L'intento è, in un certo senso "terapeutico", nel senso che tale forma di letteratura si rivela capace di liberare, attraverso l'espressione, il pessimismo esistenziale, peraltro radicalmente diverso da quello classico di Sartre. Il nostro A., infatti, rifiuta l'impegno politico attivo e condivide la filosofia dell'assurdo, al pari del suo amico Ionesco. Di qui le immagini più vivide ed immediate sono quelle di insonnia, morte, decorrere del tempo, lucida solitudine e noia più profonda. Il meccanismo di difesa compensativa è fornito dalla potenza "terapeutica" della musica, specialmente quella del prediletto, Bach, che aiuta Cioran a scrutare i propri abissi che sono quelli della stessa umanità.

A titolo di esempio val la pena di citare alcuni brani particolarmente significativi. Cioran è ossessionato della temporalità, che appare incomprensibile e lo stesso nichilismo fondo altro non è che incomprensione del tempo. Questo paradossalmente costituisce «un arricchimento *negativo* dell'esistenza» (p. 39) e la stessa «filosofia non significa altro: tempo che si *sa*» (p. 86).

Ma Cioran è attento anche all'incomprensione dello spazio: l'uomo cade nella sterilità dell'orgoglio proprio ignorando la misura dello spazio, che si rende visibile nella propria infinità: «Né la Terra né l'essere umano possono aspirare alla realtà (…) Ma quand'è che la boria della creatura ha raggiunto queste gigantesche proporzioni? L'orgoglio è la risposta dell'uomo alla propria irrealtà, e i suoi *atti* sono la lotta contro l'evidenza del suo nulla» (p. 32). Di qui la dimensione "patetica" dell'uomo, in quale, assumendo un atteggiamento narcisista, vorrebbe fare di sé un "un equivalente del tutto» (p. 128).

Nell'ambito della visione di Cioran, da prospettare in modalità pessimistica, non mancano riferimento alla vittoria del male sul bene, che aforisticamente l'A. così descrive: «Mossa a pietà dalle Tenebre, la Luce vi è discesa per salvarle, ma ha finito per esserne sconfitta. Tale è la spiegazione riportata da uno dei

trattati manichei sul trionfo del male nel mondo» (p. 32).

Un ulteriore paradosso consiste nel fatto che, essendo un nichilista, Cioran non dovrebbe aver fiducia nella filosofia, soprattutto in ambito teoretico. Il suo pensiero, però, è squisitamente teoretico e i risultati più elevati si hanno proprio quando il pensiero dell'A. si innesta in una prospettiva teoretica. Egli afferma che: «Ogni giorno, ogni ora, ogni istante abbonda di sofferenza e di tormento […]. Senza il disgregarsi - *vitale* - dei ricordi o del ricordo delle nostre sofferenze, il passato irromperebbe nella nostra miseria attuale e aggraverebbe fatalmente l'impossibilità dell'istante *presente*. Alla vita in generale noi accordiamo un *sì* che le rifiutiamo sempre in particolare. La sopportiamo in quanto *totalità*, benché essa non sia che una somma di intollerabile. È la superstizione di un sole in un destino di tenebre» (p. 29).

La pendolarità sconcertante del dolore umano si particolarizza antropologicamente e nell'ordinario nei sentimenti di idealizzazione, gelosia, in un certo senso proustiani: «L'incomprensibile ostinazione nel trasformare al più presto una donna qualsiasi in un idolo, per calpestare poi l'altare di quella chimera, questa alternanza di culto e di disgusto» (pp. 62-63).

Egli affronta anche problematiche politiche, come la gestione di potere sulle masse, che risulta pressoché impossibile ai grandi della terra: «senza il falso nutrimento delle fedi. La loro occupazione consiste nell'imbottirle di menzogne ricoperte con la vernice della verità. Una volta prese nel gioco, ormai incapaci di dubitare, esse accettano le leggi, l'oppressione e la guerra. La Storia? Il fomento delle mandrie umane per mezzo di ideali» (p. 170).

Del resto, per l'A. la filosofia si rapporta con il fatto biologico di vivere e paradossalmente «la *vita* è il concetto meno filosofico che vi sia; è tutto ciò che possiamo immaginare di più *anti*-filosofico» (p. 95), in quanto la filosofia aiuta a vedere il mondo con uno sguardo antropodecentrico.

Tutta l'esistenza è caratterizzata e fondata sulla finitudine, il che legittima definire la dipendenza delle strutture sociali dalla morte: «Se per miracolo la paura della morte scomparisse, la società si dissolverebbe in un batter d'occhio e senza rimedio […]. Ciò che tiene insieme la società non è la legge né la paura delle sanzioni, ma l'angoscia dell'irreparabile […]. L'ossessione inconsapevole o lucida della morte è il pane quotidiano dell'ordine sociale. Essa aiuta, in ultima istanza, chi ci governa a impedire la sublime crudeltà dell'anarchia» (pp. 162-163).

Si tratta di intuizioni e pensieri sparsi che solo successivamente verranno sistematizzati nelle opere più riuscite e mature di Cioran, il quale avrà il coraggio di delineare uno sguardo teoretico sul nulla che, però, resterà la trama sgradita, ma reale, dell'essere. Con il suo stile luci-

do e affilato, l'autore ci conduce a riflettere sull'assurdità della vita, delineando un universo in cui la logica e la razionalità si rivelano spesso strumenti inadeguati per comprendere il reale. E proprio in questo senso, scrive: «Per la ragione, la vita non può avere altro senso se non quello di permettere la circolazione corrente dell'assurdo, di normalizzare l'inesplicabile» (p. 72).

Questo spiega il perché dello stile frammentario di Cioran, che predilige l'aforisma rispetto al trattato sistematico: esso riflette l'incapacità e forse il rifiuto di concepire un pensiero lineare.

La visione di Cioran è profondamente nichilista ma non priva di una peculiare forma di vitalità. Tra i tanti frammenti memorabili, uno recita: «Ci riscaldiamo al fuoco del niente (…) al sole dell'inanità» (p. 108), esprimendo la tensione tra il rifiuto del mondo e la sua paradossale celebrazione.

La *Finestra sul nulla* è un'opera ideale sia per i lettori che si avvicinano per la prima volta a Cioran, sia per coloro che vogliono approfondirne il pensiero. La natura dei frammenti rende la lettura accessibile e stimolante, mentre i temi affrontati con il linguaggio scarno dell'aforisma finiscono per costituire un'introduzione ai capisaldi della sua filosofia. In sintesi, *Finestra sul nulla* è un libro di straordinaria intensità, che affronta il mistero dell'esistenza con un linguaggio che è al contempo lirico e filosofico. Un'opera scritta da quello che fu definito "ateo-credente", che sfida il lettore a contemplare l'abisso e, forse, a trovarvi un'inaspettata fonte di luce.

Dario Sessa

Autore: Francesco Mancini e Amelia Cangemi
Titolo: *I paradossi della psicopatologia*
Editore: Raffaello Cortina
Luogo e anno di pubblicazione: Milano 2024
Riferimenti: pp. 368

Comprendere la sofferenza mentale e il ventaglio amplissimo dei disturbi psicologici costituisce ancora una sfida aperta per la comunità scientifica. Ogni passo avanti in questa direzione è prezioso. Il libro di Francesco Mancini e Amelia Gangemi si propone proprio questo obiettivo e ha diversi meriti.

I paradossi della psicopatologia è un'opera di grande rilievo nell'ambito della psicopatologia contemporanea, scritta da due importanti esponenti della psicologia cognitiva: Francesco Mancini e Amelia Gangemi. Questo testo affronta con rigore e originalità uno dei temi centrali nella comprensione della sofferenza mentale: perché, nonostante la consapevolezza delle proprie difficoltà e l'apparente volontà di cambiare, i pazienti spesso continuano a riprodurre comportamenti disfunzionali?

Il libro, che delinea una sorta di viaggio all'interno degli anfratti na-

scosti ed affascinanti della mente umana, si struttura attorno a un problema apparentemente semplice ma concettualmente complesso: i comportamenti disfunzionali, le fobie, le ossessioni e altre sofferenze psicopatologiche sembrano mantenersi nel tempo proprio in virtù di una serie di paradossi intrinseci alla natura umana. Gli autori pongono in discussione alcune spiegazioni tradizionali della psicopatologia, come la teoria dei vantaggi secondari o quella delle distorsioni cognitive, offrendo una prospettiva nuova e più articolata.

L'idea-guida può così essere sintetizzata: la mente umana è orientata più che alla ricerca della verità, alla protezione delle motivazioni e degli obiettivi primari, il che spiega perché, in situazioni di pericolosità percepita, il cervello privilegi rappresentazioni più minacciose rispetto a quelle più realistiche. Questa intuizione porta a un concetto centrale del libro: la psicopatologia non è semplicemente un errore della mente, ma il risultato di un sistema cognitivo progettato per proteggere l'individuo, anche a costo di sacrificare il benessere psicologico.

Il volume è diviso in due parti principali. La prima di natura critica, smonta alcune ipotesi consolidate sulla natura della psicopatologia. Ad esempio, gli autori mettono in discussione la dicotomia tra ragione ed emozione, proponendo invece un modello che vede i due aspetti come interconnessi. Si parte con una visione della psicopatologia come mancanza di un cambiamento possibile e opportuno. Questo mette in evidenza il concetto di paradosso nevrotico, ovvero la tendenza a persistere in comportamenti dannosi e disfunzionali, spesso criticati dallo stesso individuo. Come ogni paradosso, anche questo è difficile da spiegare, e molti autori hanno proposto delle soluzioni. Qui, Mancini e Gangemi offrono una critica approfondita delle spiegazioni più diffuse sui paradossi psicopatologici, chiamata nel libro la *pars destruens*.

Nella seconda parte, costruttiva, Mancini e Gangemi propongono una nuova chiave interpretativa basata sul principio prudenziale. Qui emerge la teoria secondo cui le sofferenze psicologiche persistono perché i processi cognitivi umani non sono progettati per l'accuratezza, ma per garantire sicurezza e sopravvivenza. In altre parole, la mente umana preferisce il "male conosciuto" rispetto all'incertezza del cambiamento. Il paradosso della sofferenza mentale, infatti, è che essa è spesso il risultato di strategie di protezione che, nel loro tentativo di evitare il dolore immediato, finiscono per cronicizzare il disagio.

L'approccio è interdisciplinare. Uno dei punti di forza del libro è la sua capacità di intrecciare prospettive diverse. Gli autori attingono da psicologia cognitiva, neuroscienze, psicologia dello sviluppo e teoria dell'evoluzione per costruire una visione complessa ma coerente della mente umana. Questo approccio interdisciplinare rende *I paradossi*

della psicopatologia una lettura stimolante non solo per psicologi e psicoterapeuti, ma anche per chiunque sia interessato a comprendere le profondità della psiche umana.

Stile e accessibilità sono notevoli. Pur trattando temi complessi, infatti, il libro è scritto in uno stile chiaro e diretto, con numerosi esempi clinici e riferimenti a ricerche scientifiche che ne arricchiscono il contenuto. Gli autori non solo espongono teorie, ma invitano continuamente il lettore a riflettere attivamente sui meccanismi che governano la mente e il comportamento.

Si tratta di un contributo fondamentale perché non si limita a descrivere il disagio psicologico, ma lo analizza nei suoi aspetti più profondi e contraddittori. È un libro che stimola a riconsiderare molte convinzioni radicate, offrendo nuovi strumenti per comprendere la sofferenza mentale e, soprattutto, per aiutare chi ne soffre.

Mauro Sessa

Autore: Riccardo Mazzeo
Titolo: *Tra Aiace e Rihanna. Maschile e femminile*
Editore: Raffaello Cortina
Luogo e anno di pubblicazione: Milano 2024
Riferimenti: pp. 140

Riccardo Mazzeo, con *Tra Aiace e Rihanna*, offre una riflessione colta e provocatoria sul maschile e femminile, proponendo un viaggio intellettuale che spazia dall'antichità al mondo contemporaneo. Non si tratta di un saggio teorico in senso tradizionale, ma, piuttosto, di una raccolta di "frammenti" che esplorano come queste categorie siano state vissute, rappresentate e trasformate nel tempo. Il titolo stesso, che accosta il mitico eroe greco Aiace all'icona pop Rihanna, anticipa il desiderio di Mazzeo di mettere in dialogo archetipi, narrazioni letterarie e fenomeni della cultura di massa.

Nell'ottica dell'A., il maschile e il femminile sono visti come costruzioni culturali, nel senso che Mazzeo abbandona qualsiasi tentativo di ridurre il maschile e il femminile a essenze fisse o universali. Al contrario, sostiene che essi sono costrutti storici e culturali che si ridefiniscono continuamente. Questo approccio, ad avviso dell'A., consente di analizzare i due poli non come opposti inconciliabili, ma come elementi in dialogo. Non a caso scrive l'A.: «Il maschile e il femminile non sono enti dati una volta per tutte, ma configurazioni fluide che riflettono le contraddizioni e le possibilità di ogni epoca» (p. 45).

Il libro esplora dunque una varietà di rappresentazioni e narrazioni che raccontano la dialettica tra questi due aspetti dell'umano, includendo riferimenti che spaziano dai miti greci, come Aiace, ai testi filosofici di Hegel e Marx, fino alla pop culture incarnata da figure come Rihanna.

Le differenze son sempre viste come risorsa, mai come ostacolo e

Mazzeo si concentra proprio sull'importanza di accettare e valorizzare le differenze, potenziali fonti di arricchimento. Questa prospettiva emerge chiaramente quando l'autore sottolinea l'incanto generato dall'incontro tra maschile e femminile: «L'incanto dell'incontro tra maschile e femminile, nella sua forma più pura, è la celebrazione della differenza che non divide, ma unisce» (p. 127).

E proprio questa osservazione che porta l'A. ad una forte critica al femminismo radicale, che, a suo avviso, tende a negare la complessità della condizione umana. Questa prospettiva, infatti, rischia di eliminare le ombre e le ambiguità necessarie alla crescita e alla comprensione di sé: «Le femministe radicali sbagliano laddove pretenderebbero un mondo in piena luce, senza ombre e senza scantinati esistenziali» (pp. 129-130).

In questo, l'autore recupera il pensiero di Hegel e Marx, difendendo l'esperienza dell'alienazione come momento necessario per la realizzazione del sé.

Lo stile colto, ma accessibile, punto di forza del libro, permette di combinare un approccio filosofico con una narrazione vivace, arricchita da riferimenti letterari e culturali. La sua prosa è densa, ma mai opprimente, e invita il lettore a riflettere sulla complessità del maschile e femminile senza semplificazioni.

Non mancano incursioni nella cultura pop contemporanea, che permettono di avvicinare il lettore a tematiche spesso percepite come accademiche. Rihanna diventa simbolo di una femminilità poliedrica e di una cultura globale che ridefinisce i confini tradizionali.

In conclusione *Tra Aiace e Rihanna* è un libro che si muove tra letteratura, filosofia e cultura pop con una prospettiva davvero singolare ed invita il lettore a considerare il maschile e il femminile non come categorie opposte, ma come configurazioni complementari e in continua evoluzione.

Il tentativo è pregevole, anche se espone in fianco almeno a due criticità. *In primis*, il conclamato abbandono di qualsiasi tentativo di ridurre il maschile e il femminile a essenze fisse o universali, evidenzia un pensiero filosoficamente "debole", peraltro lontano dallo spirito biblico dell'antropologia cristiana "maschio e femmina li creò" (Gen 1, 27). Il passo biblico, in ogni caso, pur utilizzando uno schema binario ha come esito un dualismo di convergenza. Inoltre occorre anche tener conto delle risultanze della biologia che si esprime, almeno dal punto di vista cromosomico, in termini binari.

In secundis, la lettura culturale del fenomeno, accettabile di per sé, viene unicizzata e diventa "la" lettura, il che apre la strada ad una deriva relativistica che trova nella fluidità la sua cifra simbolica.

In ogni caso, si tratta di un testo denso di riflessioni, che però non si limita alla teoria. È un invito ad abbracciare le complessità dell'umano e a riflettere sul valore delle diffe-

renze. Consigliato a chi è interessato a esplorare la cultura e le identità di genere con uno sguardo critico e interdisciplinare, tenendo conto, però, dei limiti suesposti.

Mauro Sessa

IL REFERAGGIO

La Rivista adotta dal 2018 la procedura di referaggio. Ogni scritto proposto per la pubblicazione viene sottoposto alla valutazione previa da parte del Comitato di Redazione e del Direttore. Tale giudizio preliminare verte su congruenza del tema rispetto alla vocazione culturale della Rivista, sullo spessore scientifico e sulla rispondenza del testo con le regole redazionali.

Successivamente lo scritto viene sottoposto ad ulteriore esame utilizzando il sistema del referaggio "cieco" (*blind peer review*): lo scritto è inviato in forma anonima dal Direttore della Rivista ad un revisore facente parte dei *referral*. L'autore non conoscerà mai il nome del revisore, che è tenuto al segreto. La segretezza dell'identità del revisore, che sussiste anche in caso di valutazione positiva, garantisce la piena indipendenza di giudizio.

Unica eccezione alla procedura ha luogo laddove lo scritto provenga da autore di sicuro prestigio e/o fama internazionale, nel cui caso il Direttore della Rivista può assumere la responsabilità della pubblicazione. I criteri della valutazione di referaggio sono: a) correttezza metodologica; b) adeguatezza della bibliografia; c) chiarezza espositiva e coerenza argomentativa; d) originalità e contributo di novità apportato agli studi sull'argomento.

L'esito del referaggio può portare all'accettazione dello scritto e conseguente sua pubblicazione; all'accettazione subordinata a modifiche migliorative, sommariamente indicate dal revisore oppure alla non accettazione dello scritto per la pubblicazione